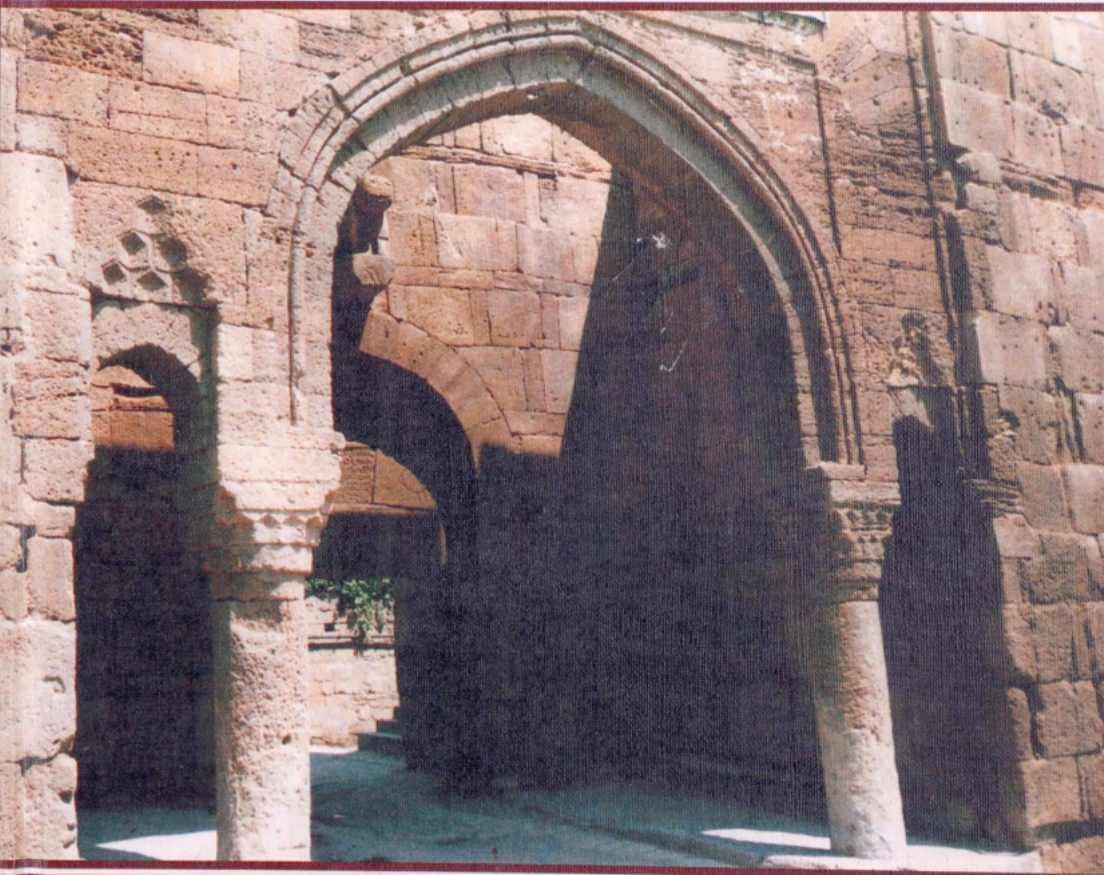


ЭПОХА КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА НА КАВКАЗЕ

А.К.АЛИКБЕРОВ



Закавказье и Северный Кавказ
в эпоху классического ислама

АЛАН "царства"

Маскат удельные владения

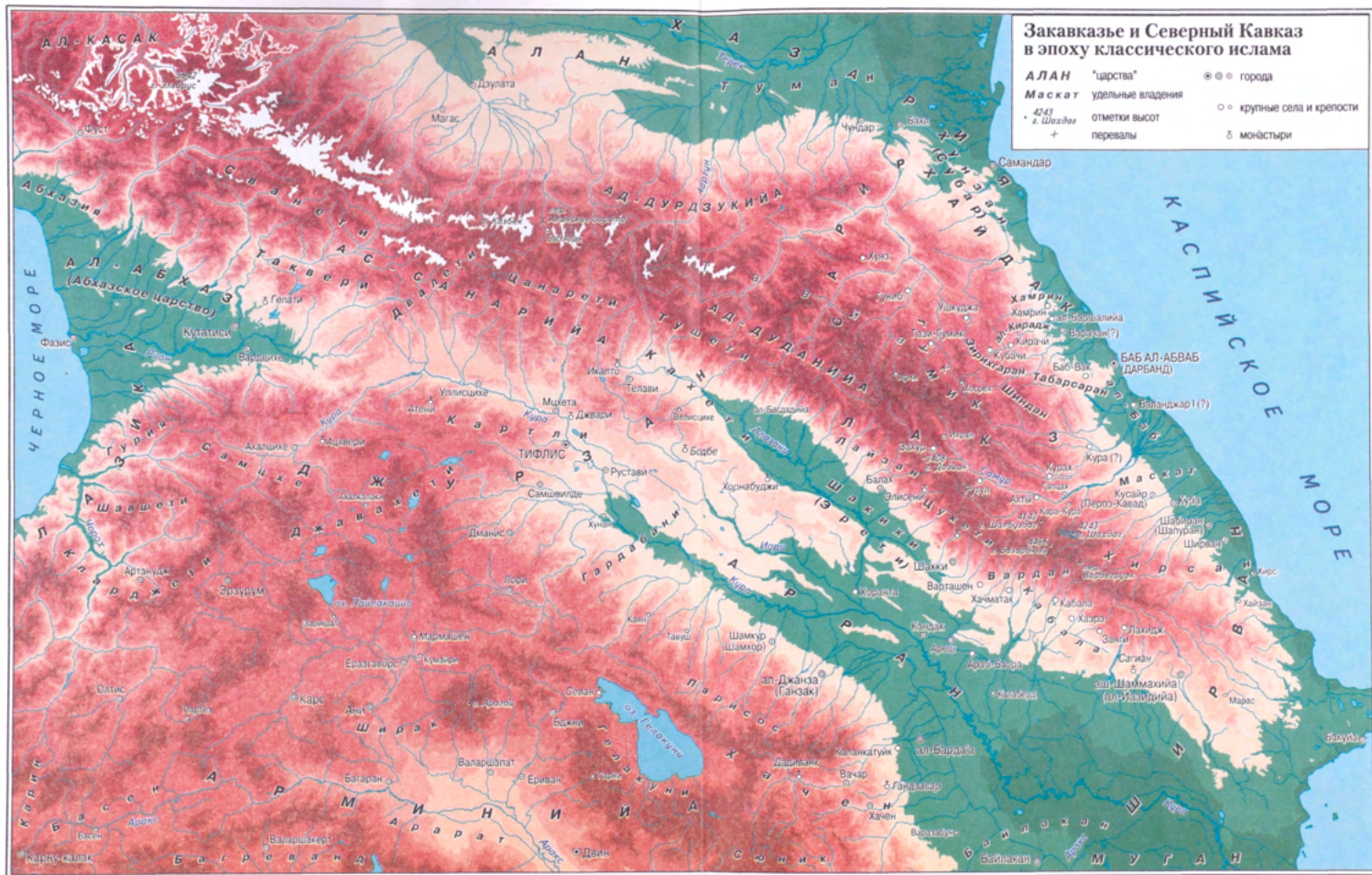
* 4243 *з. Шандар* ОТМЕТКИ ВЫСОТ

+ перевалы

Page 10 of 10

• • • города

○ ○ крупные села и крепости





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Отделение историко-филологических наук

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования

Серия основана в 1969 году



Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал ИВ

А.К.АЛИКБЕРОВ

ЭПОХА КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА НА КАВКАЗЕ

*Абу Бакр ад-Дарбанди
и его суфийская энциклопедия
«Райхан ал-хака'ик»
(XI–XII вв.)*

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
Москва 2003

Редакционная коллегия серии

*О.Ф.Акимушкин, С.М.Аникеева, Г.М.Бонгард-Левин,
А.А.Вигасин, В.Н.Горецкий, Е.И.Кычанов,
Ю.А.Петросян (председатель), Е.П.Челышев*

Ответственный редактор

С.М.Прозоров

Редактор издательства

В.В.Волгина

Аликберов А.К.

- А50 Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.) / А.К. Аликберов. — М.: Вост. лит., 2003. — 847 с.: ил., карты. — (Культура народов Востока: Материалы и исслед.: Осн. в 1969 г. / Редкол.: Ю.А. Петросян (пред.) и др.). — ISBN 5-02-018190-0 (в пер.).

В основе исследования эпохи классического ислама на Кавказе (VII–XIII вв.) — материал уникальной арабской рукописи *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди (ум. в 539/1145 г.), а также других неопубликованных источников. Книга содержит множество новых фактов и интерпретаций, относящихся к истории и культуре горских народов Кавказа, к их контактам с иранцами, гунно-савирами, арабами, хазарами, русами и другими народами. В центре внимания исследования — проблемы генезиса политических образований, существовавших на Кавказе в период арабского владычества, домусульманский родоплеменной и духовный субстрат, процессы исламизации, теория и практика ислама, в первую очередь суфизма — особой формы бытования ислама на Северном Кавказе.

ББК 86.38(24)

© А.К.Аликберов, 2003
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН,
2003

ISBN 5-02-018190-0

*Светлой памяти
моих университетских наставников
М.-Г.М.Садыки, А.Д.Желтякова
и коллег по Арабскому кабинету
А.С.Боголюбова, П.А.Грязневича,
Вл.В.Полосина и А.Б.Халидова*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Чтение каждой новой рукописи в чем-то сродни раскопкам археолога: никогда точно не знаешь, что обнаружишь в следующую минуту, в толще ли земли или в запыленных фолиантах, там, где память о минувшем времени словно застыла в причудливых сочетаниях полустертых буквенных знаков. Это в полной мере относится и к рукописи сочинения ад-Дарбанди, жившего без малого тысячу лет тому назад. Соприкосновение с прошлым порой создает у исследователя ощущение сопричастности, которое поддерживается общением с коллегами и единомышленниками. Без такого общения, научной среды, целенаправленных трудов и усилий многих поколений ученых представить себе развитие науки совершенно невозможно. Я бесконечно признателен всем своим коллегам и учителям, и в первую очередь — С.М.Прозорову, моему ближайшему наставнику в исламоведении, с которым мы надолго «уходили» в беспокойную эпоху Халифата и незримо бродили там вместе со странствующими мистиками и аскетами по извилистым и не всегда легким тропам мусульманских знаний. Некоторые сложные участки своего долгого пути я преодолевал вместе с А.Д.Кнышем и О.Ф.Акимусхиным, которые в значительной степени ускорили мое вхождение в проблематику суфизма. В роли моих досточтимых «шайхов-наставников» в тот период выступали почти все старшие сотрудники Сектора Ближнего Востока (Арабского кабинета) СПбФ ИВ РАН, начиная с О.Г.Большакова, моральную поддержку которых я ощущаю до сих пор. Первая версия настоящей работы (преимущественно исламоведческие и историографические разделы) была представлена и обсуждена как раз на расширенном заседании Арабского кабинета с участием исследователей из других отделов Института.

Научную редактуру данного исследования, за исключением исторических разделов второй главы первой части, а также первых двух разделов третьей части, осуществил С.М.Прозоров. Раздел о методологии изучения конфессиональных процессов просмотрел Л.Б.Алаев, а раздел о русах и славянах — В.Я.Петрухин. М.С.Гаджиев, начальник Дербентской археологической экспедиции, не только

взял на себя труд прочитать исторические разделы работы, но и предоставил мне чрезвычайно важные материалы новейших археологических исследований в этом регионе. Их замечания и уточнения, которые я принял с благодарностью, позволили существенно улучшить эту книгу. Кандидатскую диссертацию (научный руководитель — С.М.Прозоров), составившую основу второй, историко-географической части работы, оппонировали М.Б.Пиотровский и А.Д.Кныш. По отдельным частным вопросам исследования были получены ценные консультации от В.А.Лившица, С.Г.Кляшторного, А.И.Колесникова, Т.К.Ибрагима, М.Дж.Каракетова и других коллег, имена которых упомянуты в тексте монографии с соответствующими ссылками. Разумеется, ответственность за все неточности и недоработки, которые могут оставаться в исследовании, несет сам автор. Более того, считаю необходимым оговориться, что многие проблемы, относящиеся к этногенезу и политогенезу народов Кавказа, а также сложным этимологическим реконструкциям, здесь только обозначены, но отнюдь не решены. Поэтому вовсе не исключаю, что в ходе дальнейших исследований, включающих в себя в том числе и дискуссионную хазарскую проблематику, некоторые предварительные выводы и предположения, высказанные в этой книге, особенно по истории тюркских племен, могут быть уточнены или даже переосмыслены.

Опыт международных исследований, отраженный в данной работе, связан с именами Р.Буллита (Columbia University, Middle East Institute), В.Маделунга (Oxford University, Oriental Institute), В.В.Наумкина и Е.А.Резвана. В монографии использован иллюстративный материал, любезно предоставленный автору В.Н.Настичем и А.Ю.Казаряном. Организационную помощь в осуществлении краткосрочных полевых изысканий в районе оборонительных укреплений и фортов к западу от Дербента, а также в самом Дербенте оказал М.С.Гаджиев. В поиске могил суфийских *шайхов*, упомянутых в сочинении ад-Дарбанди, а также ученых из ал-Баба, похороненных в Багдаде, неоценимой оказалась помощь Сайида Усамы ан-Накшбанди.

Настоящая книга вряд ли увидела бы свет без моего счастливого опыта эпиграфических изысканий под руководством А.Р.Шихсандова, без его трудов и усилий, без того, как он открыл мне, еще юному студенту, врата в удивительный мир академической арабистики и археографических экспедиций. С большой теплотой вспоминаю М.-Г.М.Садыки, А.Е.Криштопу, А.Д.Желтякова, других преподавателей Исторического факультета ДГУ и Восточного факультета ЛГУ, а также научный коллектив Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Многолетней работе в значительной степени содействовали мои родные и близкие, в первую очередь отец, К.А.Аликберов, сформировавший мое отношение к науке. Наконец, особую признательность выражаю супруге Елене за ее понимание, долготерпение и любовь, без которых я не смог бы написать эту книгу.

«Пусть тот, кому предложат *райхан*, не отвергает его, ибо по весу он легкий, а запах его приятен».

Пророк Мухаммад¹

ВВЕДЕНИЕ

Классический ислам — академическое определение, которым востоковеды традиционно обозначают весь домонгольский, т.е. «халифатский» период в истории ислама, от зарождения мусульманского вероучения в начале VII в. и образования Халифата до его падения под ударами монголов Хулагу-хана в 656/1258 г. В рамках этого периода обычно выделяют три стадии: ранний ислам (VII–VIII вв.), эпоха «мусульманского ренессанса» (IX–X вв.), «золотой век» ислама (XI — середина XIII в.). Иногда ранний ислам отделяют от классического, что кажется более логичным, поскольку он включает в себя и пророческую предисторию ислама. Отсчет мусульманского летосчисления начинается с *хиджры* пророка Мухаммада, т.е. его переселения из Мекки в Медину в 622 г., но первое откровение своего Пророка мусульманская традиция датирует 610 г. Несмотря на историческую значимость этих двух знаковых событий, Г.Э. фон Грюнебаум (1986, 29) начал свое исследование классического ислама с 600 г., очевидно имея в виду сложные общественно-политические процессы в Аравии, предшествовавшие откровениям Пророка. Существующие классификации, хотя они и не охватывают все синхронные факты и явления мусульманской духовной культуры, особенно на окраинах мусульманского мира, тем не менее соответствуют трем важнейшим вехам в истории ислама: 1) зарождение исламского вероучения, согласование его доктрин между собой, кодификация основных источников вероучения, и прежде всего Корана; 2) формирование *мазхабов*, основных направлений и течений, становление *шари'ата* как религиозно-правовой системы; 3) формирование локальных традиций ислама, сложение его религиозно-философской основы в том виде, в каком она существует по сей день.

¹ Это высказывание Мухаммада, переданное со слов Абу Хурайры, вошло в *ал-Муснад* Ахмада б. Ханбала (ум. в 241/855 г.) (№ 8065), *ал-Джами' ас-сахих* Муслима (ум. в 261/875 г.) (№ 2253), *Китаб ас-сунаан* Абу Да'уда (ум. в 275/888 г.) и другие авторитетные сборники *хадисов*. Со ссылкой на Муслима его цитирует и Абу Закария Йахья ан-Навави в своем *Рийад ас-салихин* (с. 748) — одним из наиболее популярных в мусульманском мире сборников *хадисов*. Ат-Тирмизи (№ 2791) приводит другую редакцию *хадиса*: «Пусть тот, кому предложат *райхан*, не отвергает его, ибо он проистекает в рай».

В отечественном исламоведении обозначение «классический ислам» иногда используется в кавычках, выражая тем самым известную условность его семантики. Так, С.М.Прозоров (1994, 233–236) считает, что в обозначениях подобного рода необходимо подчеркивать не хронологические параметры явления, а его качественные характеристики. Исходя из этого, он различает в истории ислама три стадии: кораническую, стадию идейных споров и расхождений и стадию формирования региональных форм бытования ислама. Проблематика и хронология исламоведческой части настоящего исследования почти целиком вписываются в рамки продолжительной и наиболее многообразной по содержанию третьей стадии, включающей в себя в том числе и «золотой век» мусульманского средневековья.

Среди ориенталистов утвердилось прочное представление об XI–XII вв. как об эпохе трансформации мусульманского мира, эпохе, породившей многие характерные признаки того, что впоследствии стали называть мусульманской цивилизацией (см.: Наумкин, Пиотровский, 1981, 3–12). В рамках этой эпохи В.В.Бартольд (1966а, 183) особо выделял XI столетие как период наивысшего расцвета мусульманской культуры. Именно в то знаменательное время жил и творил суфий и богослов Абу Бакр Мухаммад б. Муса ад-Дарбанди, создавший ряд сочинений, в том числе и энциклопедический труд *Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик* (бука. «Базилик истин и сад тонкостей») — важнейший источник по истории ислама и прежде всего суфизма на Кавказе, в Иране, Ираке, Сирии, Аравии, других странах и областях, входивших в тот период в состав Арабского халифата.

Суфизм представляет собой теорию и практику мистицизма в исламе. Как универсальное явление духовной жизни, мистицизм присущ не только многим религиям и верованиям, но и — в различной степени — каждому человеку. Отношение гностика к Богу в плане психотехнических, физиологических и морально-этических методов и приемов универсально и мало связано с конкретным содержанием той или иной религии. Цель у всех мистиков одна — единение с Абсолютом, непосредственное общение с Ним, которое достигается не иначе как с помощью интуитивного познания. Еще Н.О.Лосский (1995, 263) отмечал, что мистики всех стран и народов выработали один и тот же Путь познания. Основные стадии этого Пути в различных религиях также совпадают: *via purgativa* — очищение, обуздание чувственности и страстей с помощью нравственных и аскетических упражнений; *via illuminativa* — просветление с помощью молитв и медитаций, путем концентрации ума на божестве и отрешения от всего, что к божеству не относится; *via unitiva* — единение с божеством как конечная цель всех мистических упражнений, погружение в божественную субстанцию и исчезновение в ней².

² По мнению А.Шиммель (1999, 83), суфийская триада *шари'ат-тарикат-хакикат* в какой-то мере совпадает с христианским трехчленным делением мистического опыта на путь очищения

Мистический опыт, независимо от его религиозной формы, во многом очень схож, однако наибольшую близость он обнаруживает в рамках религий Откровения — иудаизма, христианства и ислама (Торчинов, 1997, 280–374). Попытки интерпретации божественных откровений, или священных Писаний (Торы, Евангелия и Корана), а также сопутствующих им сакральных текстов, или священных Преданий, привели к появлению в рамках генетически родственных религий мистических учений и школ с особыми методиками сверхчувственного познания. Нацеленные на понимание божественных откровений, а также на их воспроизведение и анализ, различные эзотерические методики были призваны обеспечить гностику индивидуальный опыт постижения реальности божества.

Формой общения мистика с Богом является молитва, медитация, своего рода концентрация ума, осуществляемая в особых духовно-эмоциональных (транс-персональных) состояниях, способом достижения измененного состояния сознания — мистический транс, основой практической жизни — всеобъемлющий аскетизм, от умерщвления плоти до полного изгнания страстей. Вместе с тем мистицизм в каждой религии, в том числе и в исламе, не только облачен в специфическую форму этой религии, ее внешнюю оболочку, но и зиждется на ее доктринах и духовных ценностях, использует ее обряды, хотя и в несколько измененном виде, — словом, представляет собой самостоятельное, ни с чем не схожее явление.

Как и приверженец любого другого эзотерического, мистико-аскетического учения, суфий стремится к достижению истинного знания о бытии и потустороннем мире с помощью сверхчувственного, интуитивного анализа личного мистического опыта общения человека с божеством. Его сокровенная цель — единение с Богом вплоть до полного спиритуального исчезновения в Нем, проникновение в сокрытые тайны всех реальностей, прямое и непосредственное познание Творца всего сущего как абсолютного воплощения Высшей истины (*ал-хакк*). Концепция сверхчувственного познания, таким образом, — центральная идея суфизма, отличающая его от всех других богословских течений и школ в исламе. Вместе с тем мусульманский мистицизм — целостная система религиозно-философских концепций и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к духовным потребностям конкретного человека, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой — к общепринятым нормам исламской этики и морали.

Исследователи сходятся во мнении, что суфийская теология, или теософия (*'илм ат-тававуф*), являлась средоточием самых мощных интеллектуальных

(*via purgativa*), путь созерцания (*via contemplativa*) и путь просветления (*via illuminativa*). На самом деле просветление мусульманского мистика — результат его спиритуального единения с Богом, которое достигается лишь в конце суфийского пути (*ат-тарики*), открывая познавшему врата в мир истинной реальности (*ал-хакика*).

сил в религиозной науке того времени (Мец, 1966, 160). Опираясь на собственную методологию и детально разработанные методики различных видов познания — чувственного, интеллектуального (рационального) и интуитивного (внечувственного и иррационального), она значительно усилила риторическую систему доказательств религии Откровения индивидуальным мистическим опытом конкретного человека, не без основания претендуя на универсальность своих идей. Теософия позволяла пылливому уму выйти за жесткие рамки схоластического богословия, предоставляя ему несравненно большую свободу для духовных устремлений и поисков. Некоторые выдающиеся мистики сумели даже подняться над ограниченностью (в интеллектуальном и даже культурологическом смыслах) конкретно-религиозного восприятия окружающего мира³, предвосхитив тем самым экуменическое движение нашего времени⁴. Только философы, представители чистого разума, основываясь на законах логики, сумели пойти дальше, сделав эту идею частью своего мировоззрения: «Разные религии являются символическим воплощением одной универсальной истины; Единый Бог носит много имен»⁵.

Ад-Дарбанди жил в период формирования суфийской идеологии, кодификации норм и правил мусульманского мистицизма, предшествовавший появлению первых структурно оформившихся суфийских братств. Он был знаком со многими выдающимися людьми своей эпохи, в том числе с Абу Хамидом ал-Газали — выдающимся философом, теологом и мистиком средневековья, творил в той же духовной среде, что и его знаменитый современник. Уникальная рукопись сочинения ад-Дарбанди в силу разных причин до сих пор оставалась неизученной, в то время как все более или менее известные источники по раннему суфизму давно исследованы и изданы. Это дает редкую возможность конкретизировать сведения синхронных источников и более поздних компиляций, а в некоторых случаях — устанавливать новые факты в истории ислама.

³ Знаменитый суфий ал-Халладж (ат-Тавасип, 193–194) уподоблял различные вероучения ветвям одного дерева. Он призывал не приручать человека бросать одну религию и принимать другую, ибо это «оталачет его внимание от ствола», т.е. от Бога.

⁴ Идейное течение, объясняющее догматическое и обрядовое многообразие религиозных систем различным пониманием одной и той же универсальной идеи бытия Бога разными народами, обусловленным их культурно-историческими, психологическими и иными особенностями. Экуменическое движение зародилось и организационно оформилось в XIX в. в протестантской среде. Первоначально оно ставило своей целью объединение всех христианских конфессиональных групп, но в настоящее время имеет большое число сторонников самого различного происхождения, так же как и бехаизм, зародившийся в недрах ислама. Идея религиозной конвергенции наиболее популярна в индустриально развитых мегаполисах с разнородным в культурном и конфессиональном отношении населением.

⁵ Это высказывание принадлежит философу ал-Фараби (см.: Грюнебаум, 1986, 125). Коран (29: 45/46) предписывает мусульманам относиться к христианам и иудеям как к последователям Единого Бога: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам. И наш Бог и ваш Бог один, и мы Ему поклоняемся».

XI век ознаменован двумя особыми тенденциями в развитии суфизма: его поворотом в сторону сближения с нормативным исламом и началом становления его как «народной религии». *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди — одна из попыток облачить суфийские идеи в благообразные одежды «правоверия»; процесс этот, как известно, нашел свое завершение к концу столетия в трудах ал-Газали. В результате, как признают исламоведы, суфизм привнес в мусульманское «правоверие» мощную духовно-интеллектуальную струю, внутренне развил его, сделал его более гибким и восприимчивым к адаптации иных, отличных от него ценностей практической и духовной жизни.

Для изучения природы исламизации и механизмов развития ислама как целостной системы наибольший интерес представляют процессы, происходившие на окраинах *дар ал-ислам* — там, где суфизм становится важнейшим компонентом религиозности, «народной» формы бытования ислама. Настоящая книга, основанная на результатах исследования уникальной суфийской рукописи рубежа XI–XII вв., воспроизводит важнейшие конфессиональные процессы в одном из сложнейших в историко-культурном отношении регионов Халифата — на Кавказе. В центре внимания не только история, но и сфера мусульманских духовных ценностей и ориентиров, религиозных учений и традиций, ритуальных обрядов и культов, распространенных среди многочисленных горских племен Кавказа в эпоху классического ислама.

В силу целого ряда объективных причин — изначальной синкретичности учения, гибкости и универсальности религиозной практики, возможности аллегорического толкования явлений духовной жизни — суфизм сыграл роль локомотива в процессе исламизации Закавказья и особенно Северного Кавказа, а также предопределил судьбу ислама в регионе на много столетий вперед вплоть до наших дней. Абу Бакр ад-Дарбанди стоял у истоков тех религиозных учений и концепций, которые сейчас являются определяющими в местных мусульманских обществах.

История изучения рукописи. *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди относится к числу все еще не изученных источников; о его значимости, однако, неоднократно писалось в научной литературе (см.: Гамзатов, Саидов, Шихсаидов, 1982; Шихсаидов, 1984, 250; Кудрявцев, 1985, 119; История, 1988, 179; Шихсаидов, 1988, 8, и др.). Рукопись этого сочинения долгое время хранилась в частной библиотеке Абдусалама Казиева, жителя селения Гапшима Акушинского района Дагестана, знатока арабской литературы. Незадолго до своего ареста ее держал в руках Али Каяев. Назир ад-Дургили заимствовал некоторые сведения из нее при написании во второй половине 1930-х годов библиографического справочника *Нузхат ал-азхан фи тараджисм 'улама' Дагистан* (РФ ИИАЭ ДНЦ, ф. 30, оп. 2, инв. № 108); над изданием текста *Нузхат ал-азхан*, в котором приводятся краткие биографии самого ад-Дарбанди и его *шайх*а

Абу-л-Касима ал-Варрака, сейчас работают А.Р.Шихсаидов и Михаэль Кемпер (Ruhr-Universität Bochum).

В 1934 г. А.Казиев преподнес рукопись сочинения ад-Дарбанди в дар Р.М.Магомедову, ныне старейшему историку Дагестана. В смутные годы репрессий, когда изучение мусульманской литературы, как и всякой другой религиозной литературы, сурово преследовалось, эта рукопись была надежно спрятана. Долгое время о ее существовании знал лишь очень ограниченный круг людей. С началом «оттепели» в конце 1960 г. Р.М.Магомедов передал рукопись известному дагестанскому арабисту М.-С.Саидову, ученику Али Каева, который, в свою очередь, доставил ее в рукописный фонд ИИЯЛ (ныне ИИАЭ) в Махачкале, где сейчас она и хранится (ф. 14, оп. 1, инв. № 2191).

Результаты изысканий М.-С.Саидова обобщены в статье (1991, 24–51), изданной много лет спустя после его кончины⁶. Архивная версия работы, не предназначенная для печати, содержит подробное описание рукописи, переводы отдельных высказываний и поучений вместе с соответствующими выписками на арабском языке, выполненными изящным каллиграфическим почерком, несколько *иснадов*, а также перечень разделов сочинения, в котором, однако, есть пропуски. Переводы ключевых терминов в текстах и названиях разделов взяты из обычных толковых словарей, без учета особенностей суфийской семантики. Неоправданно много места в статье уделяется не связанному с текстом *Райхан ал-хака'ик* разбору общих положений учений нескольких богословских школ ислама, а также бессистемному перечислению имен суфиев, упомянутых в рукописи, однако далеко не всех и без какого-либо комментария.

При определении времени создания *Райхан ал-хака'ик* исследователь ошибся на целое столетие, утверждая, что ад-Дарбанди жил и творил в X — начале XI в. В именах и датах жизни ранних суфиев в ряде случаев также есть неточности, поскольку не учтены сведения других источников и новейшие исследования. К сожалению, в опубликованной статье воспроизведены и другие неточности, содержащиеся в архивной работе⁷. Тем не менее именно эта машинописная

⁶ Сообщение Х.А.Омарова (см. его предисловие к статье М.-С.Саидова, 1991, 23) о существовании «части рукописи», переписанной и сверенной с оригиналом, а также переводов на русский язык ряда разделов рукописи, выполненных М.-С.Саидовым, но не вошедших в его архивную работу, пока не подтвердились. Нет ничего подобного и в личном архиве ученого, который недавно был передан для хранения в ИИАЭ.

⁷ Так, например, исходя из буквального перевода имен и *лакабов*, известный суфийский *шайх* Абу-л-'Аббас ад-Даккаб назван «мясником из Табристана», а дарбандский мистик Бундар ал-Араабилли — «бондарем из Ардебилля» (Саидов, 1991, 27), хотя *бундар* — это «купец», а согласно Ал-Хатибу ал-Багдади (Та'рих Багдад, III, 146) — «собирает *хадисов*». По предположению М.-С.Саидова, у Абу Бахра ад-Дарбанди был брат, которого звали ал-Фарадж аз-Занджани: слово *ахи*, сопровождающее это имя, было ошибочно понято как «мой брат», а имя ал-Фаррух — по одинако-

работа М.-С.Саидова послужила отправной точкой для всех последующих, в том числе и нашего, исследований рукописи.

Материал *Райхан ал-хака'ик* частично использован в работе М.Гайдарбекова (1970), посвященной изучению сведений арабских источников по Дагестану. Впоследствии А.Р.Шихсаидов (1984, 248–249) привел в своей монографии имена десяти средневековых ученых из этой работы.

Первая по времени публикация, посвященная *Райхан ал-хака'ик*, увидела свет в 1986 г. в журнале «Вопросы философии». А.М.Абдуллаев (1986, 82–90), опираясь на содержательную часть упомянутой архивной работы М.-С.Саидова, тогда еще не опубликованной, сформулировал ряд философских обобщений, которые, однако, мало связаны с конкретным материалом самой рукописи. Вряд ли оправданны, например, излишне подробный в рамках небольшой статьи анализ учения всаданты о человеке и сравнение этого учения со взглядами ад-Дарбанди, а также утверждения о том, что «влияние неоплатонической философской системы (Плотин, Прокл и др.) на ад-Дарбанди сказывается почти во всех его основных положениях» (там же, 86–87). К концу XI столетия гносеологические учения неоплатоников и тем более веды, сравнительный анализ которых правомерен лишь при изучении генезиса мусульманского мистицизма как специфического духовного явления, были настолько сильно переработаны суфизмом, что говорить об их непосредственном влиянии на носителя той или иной уже сложившейся суфийской традиции по меньшей мере несправедливо. Не выдерживают критики и некоторые другие утверждения автора, в частности его вывод о том, что ислам в средневековом Дербенте утвердился еще в VII в. (там же, 82).

Важной предпосылкой для начала систематического изучения рукописи явилось включение ее в 1984 г. во Всесоюзный план подготовки и издания рукописей по исламу. Моя работа над изучением рукописи началась в середине 1989 г. на Восточном факультете ЛГУ. В Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР на ее основе мною была подготовлена, а в 1991 г. защищена диссертационная работа на тему: «*Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии» (специальность: источниковедение и историография ислама VII–XIV вв.). Изучение суфийской терминологии и духовных связей ад-Дарбанди было продолжено

вой графической основе (диакритика в тексте отсутствует) — как ал-Фарадж. На самом же деле речь в *Райхан ал-хака'ик* идет об одной из самых загадочных фигур XI в., суфий Ахид-ад-Дарбанди аз-Занджани (ум. в 457/1065 г.), которого одни исследователи (Бертельс, 1940, 32; Крымский, 1981, 51) необоснованно считают *шайхом* поэта Низами Ганджави (необоснованно потому, что Низами скончался в 606/1209–10 г.), другие (Гордлевский, 1941, 106–107) — основоположником *ахид-шайхов*. Ад-Дарбанди (Райхан, 13а, 143а) был лично знаком со многими учениками Ахид аз-Занджани, в том числе с Хибат Аллахом аз-Занджани (ум. после 492/1098 г.), с которым он встречался на родине легендарного суфия — в Занджане.

в период работы в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения, а разработка исторической и историко-философской проблематики — в стенах Института востоковедения РАН (Москва). Таким образом, настоящая книга — плод многолетних исследований и логическое завершение диссертационной темы. В то же время она представляет собой промежуточный этап программной работы, которая должна завершиться в виде двух публикаций: критического издания арабского текста с комментариями на английском языке и комментированного перевода рукописи на русский язык⁸.

Принципы научной транслитерации. В настоящем издании использована система арабской транслитерации, исходящая из максимально точной передачи арабских слов на русский язык. Она аналогична немецкой классической системе научной транслитерации, а также наиболее распространенной в мире англо-американской системе, опирающейся на Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. Требования ее относятся к арабским и иным восточным терминам, заимствованиям из арабского языка, пришедшим в русский язык в искаженной форме через другие языки, а также именам, упомянутым в *Райхан ал-хака'ик* и других арабо-мусульманских источниках в соответствии с арабской литературной традицией (ад-Дарбанди, но не ад-Дербенди или Дербенди). Исключения составляют слова, ставшие нормой современного русского литературного языка (мечеть, но не *масджид*), географические названия, принятые в отечественной картографии (Мекка, но не Макка), а также неарабские по происхождению имена и названия (Тогрыл, но не Тугрил; Сельджукиды, но не Салджукиды). Исходная форма топонимов используется либо в исторических реконструкциях, либо для того, чтобы выразить соответствующую эпоху (Баб ал-абваб, Дарбанд, но «средневековый Дербент», «современный Дербент»). Персидские названия сочинений, известных также и в арабских списках, передаются в соответствии с арабской литературной традицией, в отличие от названий персоязычных источников (*Дарбанд-нама*, но *Шах-наме*). В передаче сложносоставных арабских имен и прозвищ полностью сохранена их структура ('Абд ар-Рахман, 'Абд Аллах, Джамал ад-дин и т.д.).

Все термины и выражения, приведенные в арабской форме, а также инородные родо-племенные и иные названия выделены курсивом (*ал-имамийа*, *аз-захирийа*, но имамиты, захириты; род *кынык*, а не «род кынык» или «кынык»). В склоняемых заимствованиях мужского рода из арабского языка курсивом выделена лишь неизменяемая часть нарицательного имени в форме единственного числа (например, в тексте исследования: *тафсиры*, а не *тафасиры*; в транслитерациях: *тафасир*, ед.ч. *тафсир*). В отличие от традиции западной транслите-

⁸ Под общей редакцией д-ра Майсама ал-Джапани в настоящее время ведется работа по подготовке арабской версии данной монографии (переводчик — Самир Абазид). Предполагается, что арабское издание, включающее в себя расширенные исторические, а также некоторые историографические разделы исследования, будет существенно отличаться от русского издания.

рации, для отделения арабской формы, переданной курсивом, от формы родного языка не используется апостроф, что обусловлено объективными различиями между агглютинативными и флективными языками (*hadith's*, *akhbar's*, но *хадисы*, *ахбары*). По этой причине заимствование, получившее в русском языке форму женского рода (т.е. оканчивающееся на гласную букву), выделяется курсивом целиком вместе с флексией (*муриду*, *муридами*, но *сунне*, *сунной*). Данный принцип не распространяется на арабские собственные имена, прилагательные на основе арабского заимствования, а также сложносоставные имена, образованные по канонам русского языка (шари'атский, хадисоведение).

Этнонимы приводятся в соответствии со сложившейся научной традицией: исторические, в том числе и этнографические, — в форме производного от корня (албаны, сариры, лакзы, а не албанцы, серирцы, лезгинцы; применительно к XVII–XIX вв.: агулы, рутулы, а не агульцы, рутульцы), а современные — в общепринятой форме, несмотря на существующую в этой сфере поливариантность (даргинцы, но не даргины, лезгины, но не лезгинцы и др.). То же самое относится к этнонимам, образованным от топонимов (дейлемцы, но не дейлемиты/дайламнты, хотя такая форма и встречается в исследовательской литературе).

Обозначения, выражающие религиозно-правовую и богословскую принадлежность, переданы без курсива и через суффикс *-ит*. Это в одинаковой степени относится ко всем обозначениям этого ряда, образованным на основе соответствующего термина (сунниты, ши'иты, 'адлиты) или от имени собственного, *нисбы* или титула основателя-эпонима (ханбалиты, ваххабиты, а не ваххабисты). Суфийские обозначения приводятся либо в арабской форме (*ан-накибандийа*, *ат-такаввуф*), либо с помощью суффикса *-ий* без курсива (суфии, но не суфисты или суфиты, кадирийский, накшбандийский, но не кадиритский, накшбандитский). В соответствии со сложившейся традицией и нормами орфоэпии русского языка все арабские заимствования, не выражающие религиозно-правовую и богословскую принадлежность, но заканчивающиеся в своей исходной форме на *йа'*, приведены в тексте исследования с конечным «и кратким»; при этом исходная форма терминов выделена курсивом (*газий*, *кадий* — в тексте; *гази*, *кади* — только в транслитерации арабского текста).

Поскольку объективных критериев для определения границ между явно малоупотребительными (например, му'тазилиты) и гораздо более известными словами не существует, буква *'айн* и *хамза* (кроме начальной) последовательно передаются везде, где они присутствуют, в том числе и в производных словах и обозначениях (например, ши'иты, аш'аритский и др.). Конечное *ха'* в транслитерации не передается, так же как и редуцируемая *та'* *марбута*, кроме случаев стечения гласных в определениях и *status constructus* (*Хил'ия*, но *Хил'ият ал-аулийа'*).

Для достижения большей смысловой точности переводы арабских терминов сопровождаются в скобках их транслитерацией. Ключевые термины суфизма,

представленные в качестве тем соответствующих разделов, а также обозначения (прежде всего топонимы), допускающие неоднозначное толкование, дополнительно дублируются исходными формами в соответствующей (арабской, греческой и др.) графике, что делает излишней их транскрипцию в тексте. Слова, приводимые из древних языков, даны в латинской транскрипции с диакритикой, как это принято в научной практике. Соображения хронологической точности потребовали использования в исследовании системы двойных датировок: на основе общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова) и мусульманского лунного календаря (от *хиджры* пророка Мухаммада), что особенно важно для специалистов.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

**Абу Бакр ад-Дарбанди
и его время**

РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ
СИТУАЦИЯ В ХАЛИФАТЕ

§ 1. Сельджукские завоевания

Сельджукские завоевания изменили судьбы многих народов и государств, создали в Халифате новую религиозно-политическую ситуацию. Рождение, расцвет и закат могущественной Сельджукской империи уместились в невероятно короткий с точки зрения исторического процесса период жизни одного поколения. К этому поколению вместе с мыслителем ал-Газали и поэтом 'Умаром Хаййамом принадлежал и Абу Бакр ад-Дарбанди — суфийский *шайх*, чей жизненный путь и творческое кредо столь же показательны для мусульманского средневековья, сколь и типичны.

Походы никому не подконтрольных тюрков-огузов (гузов) — туркменского племени, ведшего кочевой образ жизни в обширных степях Туркестана, от Северо-Восточного Прикаспия до Аральского моря, — стали настоящим бедствием для мусульманских государей еще задолго до появления на исторической авансцене Великих Сельджукидов. В 345/956–57 г. главой рода *кынык* стал Сельджук. «Вначале род Сельджука был общиной (букв.: войском), могущественной и многочисленной, имевшей много скота, племенем организованным, — сообщает ар-Раванди. — Вследствие многочисленности семейств и скудости пастбищ они пришли в область Мавараннахр» (Рахат, 86). Особенно плотно кочевники заселили районы, прилегающие к Бухаре, где они и приняли суннитский ислам. Затем они проникли в Хутталан, один из районов Балха, Хорезм и другие области, дойдя до южных и юго-западных берегов Каспия вплоть до Аррана и Ширвана.

К этому времени *халифы* 'Аббасиды, оставаясь высшими духовными руководителями большей части мусульманской общины, почти целиком утратили рычаги светской власти¹. В центральном Халифате доживала свои последние дни персидская династия Буидов (Бувайхидов), выходцев из Дейлема (ад-Дайлама), исповедовавших зайдитский ши'изм. Султанская администрация, как и резиденция *халифа*, располагалась в столице государства — Багдаде. В Египте и Северной Африке прочно утвердилась ши'итская династия *халифов*

¹ Годы жизни Абу Бакра ад-Дарбанди совпали с правлением *халифов* ал-Ка'има (422–467/1031–1075), ал-Муктади (467–487/1075–1094), ал-Мустахзира (487–512/1094–1118) и ал-Мустаршида (512–529/1118–1135).

Фатимидов, претендовавших на главенствующую роль в мире ислама. Мусульманская Испания (Андалусия) оставалась в руках потомков 'Умаййадов. В юго-восточной и северо-восточной частях Халифата правили соответственно Газневиды и Караханиды, а в Мавараннахре — Саманиды. Северная Сирия, Верхняя Месопотамия и некоторые другие провинции управлялись фактически самостоятельными наместниками. Отсутствие сильной центральной власти создавало благоприятную почву для местного сепаратизма и порождало множество междоусобиц. Государство переживало пору политической и военной анархии.

Огузы обычно нанимались к удельным правителям, воюющим с соседями, в качестве вспомогательных военных отрядов. Сыновья Сельджука предложили свою помощь газневидскому султану Махмуду, который нуждался в военной поддержке в подвластном ему Хорасане, пока он был занят расширением своих владений в Индии. Тюркам были выделены обширные пастбища в Хорасане, хотя Махмуд и сознавал возможные последствия такого шага². При жизни Махмуда сельджуки, по выражению ар-Равади (Рахат, 93), вели себя смирно, однако в правление его преемника Мас'уда они «осмелели совсем, приобрели великую силу, разошлись по всему Хорасану»³. К тому времени их отряды начали консолидироваться вокруг Тогрыла, внука Сельджука, который в результате нескольких сражений оттеснил силы Газневидов на юг. Вскоре он захватил Мерв и превратил его в свою главную резиденцию. В 429/1037-38 г. пала столица Хорасана — Нишапур. «Глашатай прокричал [по улицам], что [сельджуки] никого не обидят» (ар-Равади. Рахат, 97). После того как Тогрыль занял трон Мас'уда в Шадйахе⁴, он был провозглашен султаном. Новоявленный султан объявил своей главной задачей защиту правоверного суннитского ислама и освобождение 'аббасидских халифов от ши'итской опеки. Этот лозунг, направленный против ши'итов Буидов, со всей очевидностью продемонстрировал, с одной стороны, дальновидность Тогрыла, а с другой — конечную цель сельджукских притязаний — объединение под властью династии всей территории Халифата.

Именно в этот период усилились Фатимиды Египта. Они возводили свое происхождение к пророку Мухаммаду через его дочь Фатиму и зятя 'Али и объявляли себя единственным источником законной власти. По городам ходили ши'итские эмиссары (*да'и*), будоража умы людей слухами о скрытых имамах и неправомерности 'аббасидского правления. Раскольническая деятельность, которую они вели от имени Фатимидов, вызвала резкое противодействие со стороны суннитов, доходившее временами до открытых погромов и убийств.

² На предостережения военачальников о непредсказуемости такой поддержки Махмуд ал-Газнави якобы ответил: «Я и вида не подам, что меня могут тревожить [люди], подобные им» (см.: ар-Равади. Рахат, 93).

³ Согласно Гардизи (Зайн ал-ахбар, 89), жалобы хорасанцев в адрес султана Махмуда на притеснения со стороны огузских всадников не прекращались, так что в 419/1028 г. была предпринята акция усмирения, в результате которой было перебито множество туркмен.

⁴ Шадйах — специально отстроенная резиденция султана и его войска в Нишапуре.

Буйиды не поддерживали Фатимидов, будучи связанными политической необходимостью сохранения лояльности 'Аббасидам. Однако они всячески способствовали развитию ши'итского богословия, покровительствовали имамитским ученым, культивировали ши'итские религиозные праздники. Заручившись симпатиями суннитов, отношение которых к дейлемским отрядам Буйдов и ши'итской пропаганде трудно было бы назвать благожелательным, Тогрыл начал методично вытеснять войска Абу Насра ал-Бувайхи из центральных районов Халифата. Внутрдинастийные противоречия и междоусобицы среди Буйдов, их конфронтация с Газневидами, заметное военное превосходство сплоченной массы тюрок, внешнеполитические факторы (союз с Караханидами) и некоторые другие обстоятельства предопределили успехи сельджуков. Тогрылу удалось за короткое время взять Балх и Герат. В 434/1042-43 г. были покорены Джурджан и города Табаристана, еще через три года — Хамадан. В 442/1050-51 г. пал Исфахан. Тюрки к этому времени уже достигли восточных рубежей Византии. Их империя стремительно расширялась. Небольшие мобильные отряды совершали походы по всему периметру государства, испытывая на прочность соседей и привлекая мелких правителей на свою сторону. Сельджукское влияние распространилось на персидские области Кирман, Луристан, Хузистан, а также часть Ирака. В 446/1054-55 г. верховную власть Тогрыла признали Равваиды — правители Аррана и Азербайджана.

В месяце *шаваал* 447/январе 1056 г. сельджуки разбили лагерь перед воротами Багдада. Осажденная столица держалась недолго: бегство ал-Басасири, коменданта города при Бундах, решило исход борьбы в пользу Тогрыла. *Халиф* ал-Ка'им был вынужден принять его в качестве нового *султана* всего государства⁵.

С вручением в том же году *халифом* инвеституры Тогрылу Сельджукиды⁶ получили возможность на законных основаниях продолжить свои завоевания. Многие области и страны были возвращены в сферу влияния Багдада. Позиции Фатимидов в Сирии были основательно подорваны, а властные полномочия правителей областей существенно урезаны.

Абу Бакр ад-Дарбанди непосредственно столкнулся с сельджуками в годы правления Алп Арслана, пришедшего к власти после смерти Тогрыла в 455/1063 г. В результате исторического сражения при Манцикерте (арм. Маназкерт, араб. Малазкерт) в 464/1071-72 г. военно-политическое влияние Византии на Закавказье было нейтрализовано (Гусейнов, 1969, 10; 1970; Арслан, 1969). Византийский император Роман IV Диоген был взят в плен. Под властью сельджуков оказалась не только Малая Азия, но и большая часть Закавказья. Вскоре после

⁵ Подробнее об истории государства Сельджукидов см.: Гордлевский, 1941; 'Амин, 1965; Хилми, 1975, и др.

⁶ Сельджуки — компактная группа племен огузского происхождения, получившая название по имени своего предводителя Сельджука. Сельджукиды — династия сельджукских *султанов*, которая начинается с Тогрыла.

победы под Маншикертом Алп Арслан отправил отряд во главе с Сау Тегинем в Дарбанд, стремясь окончательно утвердиться на Кавказе, однако до установления здесь власти Сельджукидов дело тогда не дошло. Ал-Дарбанди, в то время юный послушник в одной из местных общин, запомнил события тех дней весьма смутно.

Продолжая политику Алп Арслана, его сын Малик-шах (465–485/1072–1092) предпринял серию активных экспедиций на севере страны. Восточные области византийской Армении (Васпуракан, Пайтакаран, Карабах) были присоединены к Сельджукской империи, в то время как центральные и западные ее земли вошли в состав нескольких вассальных государственных образований (владения Салтукидов в Эрзеруме, Мангуджакидов в Ерзинджане и др.). В Ани утвердился одна из ветвей курдской династии Шаддадилов. В состав государства Сельджукидов были включены Арран и Азербайджан⁷. *Ширванишахи* и правители Грузии вынуждены были признать Малик-шаха сюзереном, с обязательством ежегодной уплаты дани. Сау Тегин, удостоенный к этому времени титула *амира* «обоих Ираков» (т.е. собственно Ирака и Ирана), второй раз был отправлен с походом в Дарбанд. Последовавшие за этим драматические события, очевидцем которых стал ал-Дарбанди, повлияли на его творческую судьбу (см. ниже). Как бы то ни было, при первых трех Сельджукидах — Тогрыле, Алп Арслане и Малик-шахе — в более или менее устойчивых рамках 'Аббасидского халифата была создана эфемерная Сельджукская империя — конгломерат стран, областей, городов-государств и удельных владений, формально объединенных под одной властью, однако продолжавших сосуществовать друг с другом в постоянной вражде.

Походы сельджуков, так же как до них — неконтролируемых огузских отрядов, сопровождались насилием, погромами и грабежами, в которых погибало множество людей, в том числе немало ремесленников, мастеровых, ученых. В частности, при захвате огузами Хамадана был убит Абу Мансур Мухаммад б. 'Иса ас-Саббах, наставник нескольких учителей Абу Бакра ал-Дарбанди. Хрупкое общественно-политическое равновесие на обширных территориях Халифата было подорвано. Разрушительными оказались и экономические последствия тюркских завоеваний. Из-за отсутствия рабочего скота поля не возделывались, разрушались производственные и торговые связи. В различных районах империи царили голод и эпидемии.

Сложившаяся ситуация заставила Сельджукидов значительно снизить размеры налоговых поступлений в казну. Была создана новая система гражданской администрации. Значительно возросли значение и удельный вес особого сосло-

⁷ Азербайджан — новоперсидское название, происходящее от среднеперсидского Атурпатакан; полагают, что жители его до «сельджукизации» говорили преимущественно на *азари* — иранском языке или совокупности диалектов (Асатрян, 1991, 484–487). Ал-Мас'уди (ит-Танбих, 78) различал три разновидности персидского языка (*ал-фарсийа*): «пехлевийский» (*ал-фахлавийа*), *дари* (*ад-дарийа*) и *азари* (*ал-азарийа*). И.Г. Алиев (1989, 27–28) относит *азари* (*азери*) к северо-западной группе иранских языков, из которых он был наиболее близок к талышскому.

вия землевладельцев — держателей военных ленов (*икта*^{*}). Аграрные отношения были упорядочены в рамках общегосударственной реформы, инициатором которой выступил выдающийся *вазир* Низам ал-Мулк, который фактически был творцом внутренней политики при Алп Арслане и особенно при Малик-шахе. В результате этих мер сельское хозяйство стало постепенно возрождаться, конъюнктура рынка стабилизировалась, а цеховое производство получило новые стимулы для развития.

Во вновь завоеванных областях активизировался процесс исламизации. Суннитское миссионерство стало характерной приметой времени. Были восстановлены дороги, построены мечети и странноприимные дома. Вдоль важнейших дорог, ведущих в Мекку, были выстроены караван-сарай и заезжие дворы, резко увеличившие поток паломников. По свидетельству источников, при Малик-шахе на всех дорогах огромной империи было безопасно как для караванов, так и для одиноких путников, путешествовавших в поисках знаний или для посещения культовых мест.

Если Алп Арслан ни разу так и не удосужился посетить Багдад, обосновавшись вместе со своей администрацией в Исфахане, то Малик-шах в 484/1091-92 г. перенес султанскую резиденцию в столицу *халифов*. Имея целью объединить в руках своих потомков светскую и духовную власть, он выдал свою дочь замуж за *халифа* ал-Муктади. Именно при Малик-шахе духовная жизнь в Халифате достигла своего апогея. Во всех важнейших общественно-политических центрах Халифата стали открываться шафи'итские учебные заведения университетского типа, названные именем *вазира* — ан-Низамийа. В значительной мере это было обусловлено протекционистской политикой Низам ал-Мулка, покровительствовавшего наукам и искусству. С багдадской ан-Низамией, в которой работал знаменитый ал-Газали, но в еще большей степени с ан-Низамией в Табаристане как раз и связаны основные вехи творчества Абу Бакра ад-Дарбанди⁸.

§ 2. Взаимоотношения суннитов и ши'итов

Сельджукиды захватили власть в период непрерывных столкновений между суннитами и ши'итами, когда фатимидская угроза была весьма реальной. С их приходом внутрирелигиозные противоречия в 'Аббасидском халифате не только не ослабли, но и заметно усилились, подогреваемые нестабильностью и бременем нескончаемых завоеваний. Особого накала противостояние суннитов и ши'итов достигло после взятия Сельджукидами Багдада. С гибелью последнего

^{*} Более подробно об этих учебных заведениях см.: Боуэн, 1928, 609-614; Левин, 1928, 265-270; Асад, 1939; Макдиси, 1961, 1-64.

буйдского *султана* Хусрав-Фируза ши'иты потеряли важнейшую поддержку со стороны государственной власти. *Халифы*, напротив, теперь опирались на военную мощь суннитского *султана*. Бесчинства тюркских отрядов и беспрецедентный голод, охвативший город, еще более накалили религиозно-политическую обстановку в столице. Начались стихийные выступления суннитов, которые в конечном счете привели к массовым ши'итским погромам. В 449/1057-58 г. в Багдаде было сожжено много сооружений, в том числе Дар ал-'илм Сабура б. Ардашира, первая ши'итская *мадраса*, а также дом Абу Джа'фара ат-Туси.

Воспользовавшись отсутствием Тогрыла, в *зу-л-ка'ада* 450/конце декабря 1058 — январе 1059 г. в Багдад во главе дейлемского отряда вернулся проши'итски настроенный ал-Басасири, бывший буйдский военачальник, который к этому времени уже успел присягнуть фатимидскому *халифу* ал-Мустансиру. Тогрыл был занят усмирением своего брата Ибрахима Йинала в персидском Азербайджане, поэтому дейлемцам удалось сравнительно легко захватить город. Ши'итский квартал Карх восторженно встречал ал-Басасири. Город оказался в огне гражданской войны. Чтобы угодить своим сторонникам, ал-Басасири допустил многодневные погромы в суннитском квартале Баб ал-Басра. Разграблению были подвергнуты дома многих суннитов, в том числе и дом ханафитского *кади ал-худат* ад-Дамагани (Лауст, 1981, 195–196). Невзирая на зимнюю пору, суннитские семьи безжалостно изгонялись из их домов; они пытались укрыться в домах христиан и иудеев. *Халиф* ал-Ка'им был принужден подписать документ, в котором он и все 'Аббасиды отказывались от власти в Халифате в пользу Фатимидов. В качестве трофеев в Каир были посланы державные эмблемы власти *халифа* — халат и тюрбан. Ал-Ка'им покинул город, оставив престарелую мать на скудном пайке и попечении двух служанок, милостиво выделенных ей ал-Басасири. Почти все высокопоставленные чиновники государства, включая верховного судью, были приведены к присяге Фатимидам. Даже монеты чеканились с именем ал-Мустансира.

Тогрыл вернулся только через год. Он отвоевал город у ал-Басасири, предал его смерти и торжественно вернул ал-Ка'иму все его регалии, в очередной раз подтвердив репутацию защитника суннитского ислама. Теперь уже сунниты, мстя ши'итам, «промили и жгли базары, дома и улицы Карха. Сгорело 1200 домов... и среди них были дома, стоявшие каждый 30 000 *динаров*»⁴.

Распри между суннитами и ши'итами происходили и позднее (469/1076-77 г. и 478-482/1085-86-1089-90 гг.), выливаясь в масштабные кровопролитные сражения. Религиозно-политическое положение в столице еще более осложнялся внутрисуннитский раскол. Порой доходило до того, что аш'ариты (шафи'иты и ханафиты), недовольные тем, что 'Аббасиды якобы поддерживали ханбалитов, своих идеологических оппонентов, предлагали заменить ал-Муктади фатимидским *халифом*. В результате сложились чрезвычайно сложные и запутанные внутриконфессиональные отношения в обществе. Эта ситуация отразилась и на

ад-Дарбанди: будучи представителем «людей сунны и согласия», он симпатизировал суфиям-ши'итам больше, чем суннитам из числа ханбалитов, враждовавших с аш'аритами. Из представителей эзотерической традиции после му'тазилитов ад-Дарбанди считал своими оппонентами исма'илитов — отколовшихся от ши'итов не ранее 148/765 г. сторонников Исма'ила, старшего сына Джа'фара ас-Садика¹⁰.

Непосредственное влияние на дальнейшее развитие религиозно-политической ситуации в Багдаде оказали события в столице Фатимидского халифата. После смерти ал-Мустансира власть в Каире вместе со статусом духовного лидера исма'илитов перешла к его сыну ал-Муста'ли; по мнению большинства исма'илитов, тем самым были нарушены права Низара, старшего сына ал-Мустансира. Вызванное этим недовольство в рядах исма'илитов в конечном счете привело к внутреннему расколу движения; в Иране и Ираке недовольных возглавил ал-Хасан б. ас-Саббах, известный фатимидский проповедник (*да'и*). В 483/1090-91 г. его сторонникам, которых стали называть низаритами, удалось овладеть Аламут, хорошо укрепленной крепостью в труднодоступных горах Табаристана к северо-западу от Казвина, который стал центром независимого исма'илитского (низаритского) государства и опорной базой анти'аббасидской и антисуннитской религиозно-политической пропаганды.

Методы борьбы ал-Хасана б. ас-Саббаха включали в себя не только активную религиозно-политическую пропаганду, но и тактику политического террора вплоть до убийства неугодных лиц. Одной из самых громких жертв низаритов стал сельджукский *вазир* Низам ал-Мулк, подвергавший проводников фатимидского влияния суровым преследованиям, видя в них главную угрозу для устоев государственной власти. Он методично смещал ши'итов с важных постов и должностей, повсеместно усиливая позиции их оппонентов, и публично объявлял исма'илитов врагами государства и веры. В 485/1092 г. на великого *вазира* было совершено покушение. 10 *рамадана*/14 октября он скончался от ножевых ран.

Только смерть Малик-шаха и борьба за титул верховного *султана* сельджукского дома не дали завершиться крупномасштабной военной экспедиции против низаритов. По старшинству верховным *султаном* был провозглашен Борк-ярук, но Мухаммад, сочтя это решение несправедливым, отказался повиноваться брату и поднял против него мятеж. На подавление мятежа были брошены значительные силы, однако они встретили мощное сопротивление со стороны преданных Мухаммаду отрядов. Братья четыре раза попеременно одерживали верх, пока не умер Борк-ярук (497/1104 г.). Источники сообщают, что во время продолжительной междоусобицы государственные дела пришли в упадок. Под властью исма'илитов оказались города Хур, Заузан, Тун. В 494/1101 г. отряд

¹⁰ Ши'иты вслед за самим ас-Садиком считали преемником *имамом* его младшего сына, Мусу ал-Казима.

во главе с ал-Хасаном б. ас-Саббахом овладел новыми крепостями в Ираке и ал-Джибале.

Год смерти Борг-ярука был отмечен целой серией политических убийств со стороны крайних исма'илитов, прозванных позднее ассасинами¹¹. Пользуясь внутривосточным хаосом, они «не стеснялись убивать тех, кого хотели убить» (*ар-Раванди*. Рахат, 97). Грабежи и разбои на дорогах стали обычным явлением. Особенно сильно от них страдали караваны из Мавараннахра, Хорасана и Индии. Жертвами ассасинов становились и видные ученые, судьи, общественные деятели, выступавшие против исма'илитов. За резкую критику в адрес ши'итов был убит шафи'итский *шайх* Абу Джа'фар б. ал-Мушата. В 500/1106-07 г. ассасины убили Абу-л-Музаффара, сына Низам ал-Мулка, служившего ранее *вазиром* у Борг-ярука¹².

В том же году султан Мухаммад предпринял поход на ассасинов, в результате чего последние были вытеснены из Исфахана. Но уже в 502/1108-09 г. прокатилась новая волна политических убийств: в Хамадане от рук ассасина пал верховный *кадий* Исфахана 'Убайд Аллах б. 'Али ал-Хутайби, поддерживавший тесные связи с сельджуцкой администрацией, а в самом Исфахане — приближенный к султанскому двору ханафитский *муфтий* Абу-л-'Ала' ал-Бухари, о котором современники отзывались очень высоко (*Ибн ал-'Имад*. Шазарат, IV, 4). В день пятничной молитвы в соборной мечети Амула (совр. Амоль) был убит верховный судья Табаристана и руководитель *мадраса* ан-Низамийа Абу-л-Махасин ар-Ру'йани, под руководством которого долгое время учился Мухаммад ад-Дарбанди. Быть может, именно это обстоятельство вынудило ад-Дарбанди спешно вернуться на родину.

После смерти Мухаммада верховным султаном Сельджукидов был провозглашен его младший брат Санджар. Против этого внутривосточного решения восстал Мас'уд, сын Мухаммада, который заручился поддержкой исма'илитов. Абу Наср, *вазир* Санджара, объявил низаритам священную войну (*джихад*), и в ходе этой войны было перебито множество их приверженцев. Религиозно-политическая ситуация в стране достигла предельного напряжения, когда в 512/1118 г. ассасины убили самого халифа ал-Мустазхира. Вскоре после этих событий Мас'уд вошел в Багдад и стал первым иракским султаном. Верховный султан Му'из ад-дин Санджар спешно покинул Багдад и отбыл в Хорасан, где и стал править. Поход Мас'уда на Багдад и бегство Санджара завершили эпоху Великих Сельджукидов.

¹¹ Это название происходит от арабского *ал-хашшашиин* («употребляющие гашиш»). Ходили слухи, что исполнители актов возмездия предварительно подвергались воздействию различных наркотических средств. Во многих европейских языках слово *assassin* стало обозначением убийцы.

¹² Исма'илитскому террору этого периода посвящено специальное исследование М.С.Ходжсона

§ 3. Внутрисуннитские противоречия

3.1. Суннитский ислам и проблема «истинной» веры

Проблема правоверия, или «ортодоксии»¹³, в исламе, как известно, напрямую связана с проблемой толкования «истинной» веры; такая постановка вопроса в полной мере справедлива также и в отношении суфизма как составной части мусульманской религии. В изустных проповедях и полемических текстах так называемых традиционалистов и рационалистов (см. о них ниже), а также в наставлениях суфийских *шайхов* широко используется известное предание Мухаммада о том, что иудейская община распадется на 71 общину, христианская — на 72 общины, а мусульманская — на 73 общины (*фирка*), из которых спасется лишь одна — «люди *сунны* и согласия». Естественно, что все мусульманские авторы вне зависимости от их религиозно-правовых и богословских взглядов пытались доказать свою принадлежность к этой общине.

Пророчество Мухаммада не содержит более детальной характеристики категории «люди *сунны* и согласия». Абу Бакр ад-Дарбанди утверждает, что Пророк имел в виду именно суфиев, поскольку только они наиболее последовательно придерживаются *сунны*, выявляя ее истинный смысл своими многочисленными аскетическими обетами, подвижническим подвигом и рабским богопоклонением. Опровергнуть или подтвердить это положение можно только в рамках единой методологии, которой в «классическом» исламе никогда не было. Конечно, все мусульманские теологи исходили из того, что важнейшим источником, позволяющим проверить объективность любого утверждения, является Коран, однако при этом каждое духовное течение руководствовалось собственной интерпретацией этого первоисточника. Множество по-своему аргументированных методов и методик исследования, используемых различными богословско-правовыми школами, породило такое разнообразие толкований основных источников мусульманского вероучения, что их изучение привело к оформлению особого жанра религиозной литературы — доксографии¹⁴.

Проблема правоверия в принципе неразрешима в рамках ислама, который не знает института единой церковной канонизации текстов, идей, учений или «святых». Единственным исключением из этого правила стал текст Корана,

¹³ Употребление христианской терминологии и понятийного аппарата для характеристики внешних схожих явлений в исламе оставляет вне поля зрения, с одной стороны, специфику исламского вероучения и институтов, а с другой — механически переносит на них не присущие им черты. Поэтому проблема адекватной передачи на русском языке многочисленных исламских терминов и понятий все еще остается актуальной.

¹⁴ Именно изучение мусульманских доксографических (так называемых ересиографических) сочинений позволило С.М.Прозорову поставить вопрос о реляции проблемы правоверия в исламе.

который был кодифицирован при «праведном» халифе 'Усмани. Однако единый для всех текст читается каждым богословом сквозь призму его собственных идеологических воззрений и установок: каждый ищет в Коране подтверждение собственных взглядов. Что касается *хадисов*, которые исчисляются тысячами, то споры относительно достоверности многих из них продолжаются по сей день. Таким образом, в мусульманской религии важнейшее значение приобретают не столько сами сакральные тексты, сколько их толкование.

Абу Бакр ад-Дарбанди исходит из принципов толерантности и примиренчества. Воздавая должное благочестивым предшественникам, он всячески подчеркивает роль и значение духовного наследия традиционалистов. Восхваления в адрес ханбалитов зачастую вкладываются в уста шафи'итов: «Аш-Шафи'и сказал: „Нет более знающего, чем Ахмад б. Ханбал“»; «Ибрахим б. Мунйи говорил, что Ахмад б. Ханбал — *шахиншах сунны* и *имам мусульманской общины*» и т.д. (Райхан, 126). Однако далее ад-Дарбанди делает логический вывод, который трудно опровергнуть: именно суфии наиболее объективны, поскольку они поддерживают самое ценное из того, что выработано традиционалистами и рационалистами. Знание традиционалистов, которые строят свои заключения на основе изучения «ясных» слов и выражений Корана (*ал-'ибарат*), не допуская при этом никакого иного чтения, верно, считает ад-Дарбанди, но оно неполно. Точно так же неполно и знание «сторонников свободного суждения», использующих аллегории (*ал-ишарат*). Наиболее полным является знание, включающее в себя и то и другое, но дополненное еще особой методикой познания, позволяющей постичь тайный, сокрытый смысл божественных слов (*ал-лата'иф*). По ад-Дарбанди, признаком объективности является полнота и глубина знания, а с другой стороны — непредвзятость, в основе которой лежит правдивость и искренность. Традиционалисты считали умозаключения, выходящие за пределы ясно изложенных текстов Корана и *хадисов*, вымыслом и «недопустимым новшеством» (*бид'а*).

Термины *ал-'ибарат-ал-ишарат-ал-лата'иф* соответствуют трем уровням восприятия реальностей, следующих друг за другом в восходящей последовательности. Самым низшим из них является физический мир, воспринимаемый органами чувств, более высоким — духовный мир, доступный интуиции и интеллекту (в противоположность материалистам, суфии считали идеи материальными, мир идей — реальностью, одной из форм бытия), а высшим — сокровенный мир, мир истин, непостижимый для обычных людей. Речь идет о триаде мистического пути: *аш-шари'а-ат-тарика-ал-хакика*. Суфии только стучатся в двери сокровенного мира, которые открываются лишь «избранным» из них. Пророки и мусульманские «святые»¹⁵ познают все формы реальностей, поскольку им доступны сокровенные истины (*ал-хака'ик*, ед.ч. *ал-хакика*).

¹⁵ Институт святости в исламе далеко не то же самое, что в христианстве, где существует церковная процедура официальной канонизации святых. Культ святых в исламе, так же как и в христи-

3.2. Распри между традиционалистами и рационалистами

В сельджукскую эпоху гораздо большее влияние на эволюцию ислама, чем суннито-ши'итская конфронтация, оказало противостояние внутри самого суннитского лагеря между традиционалистами и рационалистами. Вершиной обострения отношений между ними стали крупнейшие религиозные волнения в Багдаде в правление Малик-шаха, известные в мусульманской историографии как *фитна* Ибн ал-Кушайри. Живя в Багдаде, Мекке и других городах, Абу Бакр ад-Дарбанди был близко знаком со многими известными виновниками смуты, знал о ней не понаслышке, участвовал в дискуссиях, поэтому его сведения, относящиеся к этому периоду, имеют большое значение для наиболее полного воссоздания событий.

В основе внутрисуннитских распр лежали реальные религиозные противоречия между рационалистами, прежде всего аш'аритами, и традиционалистами, главным образом ханбалитами. Если первые опирались на политическую поддержку *вазира* Низам ал-Мулка, то вторых возглавлял *шариф* Абу Джа'фар ал-Хашими (ум. в 470/1077 г.), двоюродный брат *халифа* и давний противник Низам ал-Мулка. Кровавые столкновения между ними начались в 469/1077 г. и продолжались с перерывами до 90-х годов XI в. В результате обострились противоречия между двумя ветвями верховной власти страны: духовной (*халифской*) и светской (*султанской*).

Первые признаки надвигающейся грозы появились еще в 459/1067 г., когда была торжественно открыта багдадская ан-Низамийя, провозгласившая своей основной задачей преподавание шафи'итского права и внедрение института публичных проповедей (*ва'з*). Этот факт, ознаменовавший собой начало нового вектора духовной политики Низам ал-Мулка, не прошел незамеченным для противников усиления аш'аризма. Они организовали шествия к *халифу*, подвергли ostracismу спекулятивное богословие, заставили молодого богослова Ибн 'Акила, ханбалитского ученика му'тазилита Ибн ал-Валида, отречься от своих заявлений в поддержку му'тазилита и идей осужденного мистика ал-Халладжа. Часть требований, предъявленных ими *халифу*, в том числе требование о запрете торговли вином и закрытии публичных домов, обслуживавших сельджукскую «солдатню», нашла поддержку и у руководителя ан-Низамийи Абу Исхака аш-Ширази. События, связанные с этими выступлениями, подробно описаны А.Лаустом (1981, 198–199).

анстве, — наследие мистических движений, которые проповедовали аскезу и благочестие. Мусульманский «святой» — неформальный духовный авторитет для вполне определенной локальной общины, и его культовые функции определяются сложившимися в конкретных условиях традициями, а не решением какого-либо религиозного собрания или органа. Эта разница выражена в тексте исследования с помощью кавычек или соответствующих мусульманских терминов: *вали* (мн. ч. *аулия'*), *пир* и др.

Смута началась чуть позже, когда приглашенный в ан-Низамийю для чтения проповедей суфий-аш'арит Абу Наср ал-Кушайри, сын Абу-л-Касима ал-Кушайри, в своих публичных выступлениях открыто стал обвинять ханбалитов в антропоморфизме, т.е. в представлении божества¹⁶ в образе человека, тем самым затронув наиболее дискутируемую ханбалитами и аш'аритами проблему «Слова Божьего». Это обвинение, как пишет А.Лауст, было настолько серьезным, что суннизм оказался разделенным на два противоборствующих лагеря: на стороне Ибн ал-Кушайри выступили Абу Исхак аш-Ширази и верховный *шайх* багдадских суфиев Абу Са'д ас-Суфи, а за ханбалитов заступился *шариф* Абу Джа'фар (*Ибн ал-'Имад*. Шазарат, IV, 198). Оппозицию Абу Джа'фору в самом окружении халифа составил другой известный ханбалит, подверженный влиянию суфизма, — Абу Мухаммад ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.), наставник Каримы ал-Марвазия и других учителей ад-Дарбанди. Многочисленные инциденты, последовавшие за этим разделением и завершившиеся полным запретом халифа на публичные выступления аш'аритских проповедников в столице, неоднократно описывались как в мусульманской историографии, так и в современной арабистической литературе (*Ибн ал-Джаузи*. Ал-Мунтазам, VIII, 305–307; *Ибн Касир*. Ал-Бидайа, XII, 115, 117–119; *Ибн Раджаб*. Аз-Зайл, I, 25–29; *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил, X, 104–105. См. еще: Макдиси, 1963, 350–375; Лауст, 1981, 199–204; Михайлова, 1990, 62–63, и др.), поэтому нет необходимости на этом останавливаться.

Недостаточно полно был описан второй период смуты, начавшийся в 475/1082 г. после частичной отмены запрета халифа на проповедническую деятельность аш'аритов. Он связан, как указывают источники, с личностью аш'арита ал-Бакри, а также с *шайхом* Абу-л-Му'аййадом ал-Газнави. Первый прибыл в Багдад в 475/1082 г., после того как получил приглашение от Низам ал-Мулка читать лекции в *мадраса* ан-Низамийа (Макдиси, 1963, 350–375; Лауст, 1981, 200–204). Ибн ал-Кушайри к тому времени был выслан в Нишапур, где он и умер в 477/1084 г.

Проповедническая активность ал-Бакри, возглавившего аш'аритов Багдада, немедленно отразилась на религиозно-политической обстановке в городе. Столкновения между ханбалитами и аш'аритами возобновились и уже грозили вылиться в массовые народные волнения. Сторонники ал-Бакри вступили также в конфликт с ханбалитом Абу-л-Хусайном, сыном знаменитого *кадия* Абу Йа'лы б. ал-Фарра' (ум. в 458/1065 г.), духовного вдохновителя багдадских ханбалитов до Абу Джа'фара. Они ворвались в его дом и разграбили все его имущество. В числе прочих книг из библиотеки вынесли *Китаб ас-сифат* Абу Йа'лы и принесли ее ал-Бакри, который тут же выступил с резкой критикой ее основных

¹⁶ Здесь и далее речь идет не о каком-то абстрактном божестве, а об Аллахе. В тексте данного исследования мусульманское имя Бога передается без изменений только в переводах коранических цитат и устойчивых словосочетаний.

идей. Кроме того, он выдвинул против Абу Йа'лы традиционное обвинение, объявив его неверующим (*ал-кафир*)¹⁷.

О личности «некоего ал-Бакри» (определение А.Лауста), кроме самого факта его участия в *фитне*, ничего не было известно ни средневековым мусульманским авторам, ни современным исследователям. Дело в том, что источники, использованные в ходе исследований, были созданы много позже описанной смуты, а синхронные источники ограничивались его обиходным именем, поскольку в то время оно было хорошо известно. Еще меньше было известно о другом виновнике смуты — Абу-л-Му'аййаде ал-Газнави.

Абу Бакр ад-Дарбанди, который был близко знаком и с ал-Бакри (он жил в доме этого *шайха* и был одним из его ближайших учеников), и с ал-Газнави (он встречался с ним много раз), сообщает сведения, значение которых трудно переоценить. В частности, его данные позволяют идентифицировать ал-Бакри с *шайхом* Абу 'Абд Аллахом ал-Хусайном б. 'Али ал-Бакри ат-Табари (ум. в 498/1105 г.) — известным аш'аритским богословом и шафи'итским правоведом. Авторы мусульманских биографических трудов знали его как преподавателя *мадраса* ан-Низамийа в Багдаде до ал-Газали (в этом же качестве он упоминается и в работах Дж. Макдиси), хотя на самом деле, как свидетельствует материал *Райхан ал-хака'ик*, он не занимался преподавательской деятельностью, а был лишь временно приглашен Низам ал-Мулком для чтения своих проповедей.

Аш'арит Абу 'Абд Аллах ал-Бакри родился в Табаристане в 418/1027 г. Шафи'итское право он изучал под руководством таких правоведов, как Абу-т-Тайиб ат-Табари и Абу Исхак аш-Ширази. Был дружен с Абу-л-Махасином ар-Ру'йани, руководителем *мадраса* ан-Низамийа в Табаристане. Встречался с Низам ал-Мулком и Абу-л-Касимом ал-Кушайри. После изгнания из Багдада в 476/1083 г. по приказу *халифа* поселился в Мекке, где и познакомился с ад-Дарбанди.

Серьезная стычка аш'аритов с ханбалитами произошла в мечети ал-Мансура, в ходе которой деятельную поддержку ал-Бакри оказал Абу-л-Му'аййад ал-Газнави. Эта стычка стоила обоим политической карьеры: вместе с ближайшими сторонниками они были высланы из столицы. Ал-Бакри возвратился в Табаристан, откуда, собственно, и был родом. В Амуле он встречался со своим другом и соратником ар-Ру'йани; вопрос об участии ар-Ру'йани в религиозных волнениях в Багдаде остается открытым. Ал-Газнави также покидает Багдад и вскоре объявляется в Хорасане.

¹⁷ В дореволюционной исторической литературе слово *ал-кафир* (мн.ч. *ал-куффар*) переводилось на русский язык, как правило, словом «неверный». Согласно мусульманскому вероучению, «неверующими» могут быть названы язычники, зороастрийцы, но не иудеи и христиане, составляющие вместе с мусульманами категорию «людей Писания» (*ахл ал-Китаб*). В богословской полемике в исламе это слово часто использовалось в качестве самого тяжелого обвинения по отношению к оппонентам. В *Дарбанд-нама* ([1992], 46) *кафирами* названы те, кто подвергал грабежам и набегам армян (!), а также «священную землю» Дербенда и Азербайджан.

Отношения Абу Бакра ад-Дарбанди с ал-Баكري были настолько близкими (несомненно, не без участия Абу-л-Махасина ар-Ру'йани), что он чаще всего называл его *шайхом* Абу 'Абд Аллахом, не упоминая при этом его имени и *нисбы*. В конце жизни ал-Баكري приобрел некий ореол «посвященного», которому Бог явил мистическое видение для утверждения своего могущества.

«Отправился я в *хаджж*, — вспоминал ал-Баكري, — и, когда пересекал Табукскую степь, встретил одинокую женщину, безрукую, безногую и слепую. Я удивился и спросил у нее:

— О правоверная, откуда ты взялась в этой степи?

— От Господа, — ответила она.

— Куда ты держишь путь? — спросил я.

— К Господу же, велик Он и славен! — ответила она.

— Боже сохрани! Здесь, в Табукской степи, некого позвать на помощь, а ты в таком положении, — сказал я ей.

— Ради Бога, закрой свои глаза, — попросила она.

Я закрыл. А когда открыл их, то увидел, что она висит в воздухе, держась за покрывало ал-Ка'бы. И она сказала:

— О, раб божий! Тебя удивляет немощное создание, но ведь силу ему дает Всемогуший Создатель!

С этими словами она полетела между небом и землей» (Райхан, 217б).

В 495/1101 г. в Багдад возвратился Абу-л-Му'аййад ал-Газнави. Ад-Дарбанди встречался с ним незадолго до этого в Хамадане. В одном из рассказов он с гордостью говорит о своем личном знакомстве с этим *шайхом*. Однажды ночью Абу-л-Му'аййад услышал, что некто взобрался на стену мечети и начал громко петь о мистическом путешествии к Богу. *Шайх* поднялся вслед за тем человеком на крышу мечети, но оступился и упал. Его друзья заволновались и подошли к тому месту, откуда он упал, но увидели, что он висит в воздухе. «Все решили, что это одно из чудес *шайха*. На самом же деле он зацепился краем своей одежды за один из выступов кирпичной стены».

Автор *Райхан ал-хака'ик* продолжает: «Я слышал эту историю от многих наших учеников в Багдаде... Когда меня спрашивали: „Виделся ли ты с *имамом* 'Исой, о ад-Дарбанди?“, я отвечал:

— Да, я встречался с ним в Хамадане и взывал к нему о помощи.

— Ей-богу, ты нашел человека, достойного во всех отношениях, — говорили они, обращаясь ко мне» (Райхан, 205а).

Рассказ Абу Бакра ад-Дарбанди об ал-Газнави передает, с одной стороны, его восхищение умом и эрудицией своего наставника, а с другой — негативное отношение к распрям внутри суннитской общины. Он также свидетельствует о приверженности ал-Газнави суфизму: «Наш *шайх* Абу-л-Му'аййад 'Иса б. 'Абд Аллах ал-Газнави, — рассказывает ад-Дарбанди (Райхан, 194б), — однажды проезжал по дороге мимо того места, где находилась *завийа шайха* Абу 'Али ал-Фармави, и при этом плакал. Как только *шайх* Абу 'Али увидел его издали, он вышел к нему и сказал:

— О х^ааджа! Не пора ли тебе исправиться, войти в эту общину¹⁸ и избавиться от жадности политики (*ас-сийаса*) и власти (*ар-рийаса*)?

Его слова тронули *шайха* 'Ису, и он ответил:

— Да, о *шайх*!

Затем он сошел с лошади и вошел вслед за *шайхом* к нему в *завийу*. Там он помылся и приступил к исполнению обряда сорокадневного уединения и сурового поста¹⁹. По истечении сорокадневного срока Абу 'Али, не сказав никому ни слова о своих намерениях, собрал суфиев и *факихов*, велел установить кафедру и после этого заявил:

— 'Иса, взойди на кафедру и говори вместо меня.

Когда *шайх* 'Иса понял, что возражать бесполезно, он вззошел на кафедру и начал говорить. И тогда Абу 'Али воскликнул:

— Все, что говорит этот *шайх*, исходит только от него самого.

А затем он добавил:

— О люди! Слова Абу 'Али всегда глубоко западали в сердца людей, а теперь слова 'Исы запали в сердце самого Абу 'Али».

И ал-Бакри, и ал-Газнави скончались в 498/1105 г. Всего через пару лет от рук ассасинов пал и верховный *кадий*, который свел ад-Дарбанди с этими учеными, — Абу-л-Махасин ар-Ру'йани.

3.3. Противоборство в лагере рационалистов

Собственно рационалистический лагерь суннизма также раздирали глубокие внутренние противоречия. Большей частью они были вызваны политическими действиями властей, направленными на поддержку одних общин за счет существенного ослабления позиций других. Соответственно, в то время как экономические интересы одних общин ущемлялись, другие вместе с предложениями вечной дружбы получали серьезную финансовую и организационную помощь. В противостоянии с *вазиром* ал-Кундури, главным покровителем ханафитов и му'тазилитов, Низам ал-Мулк сделал ставку на усиление шафи'итов и аш'аритов и на создание на этой основе влиятельного «религиозного класса», который стал бы надежной опорой сельджукской власти. Правила этой большой политики были разработаны самим Низам ал-Мулком, заменившим ал-Кундури при Алп Арслане. По мере укрепления своего положения он все жестче расправлялся с оппонентами, добившись в конце концов ареста и казни ал-Кундури и конфискации его огромных богатств в пользу *султана*. Не без участия нового *вазира* усиливались шафи'итские общины на местах. Так, глава ханафитов Мерва Абу-л-Музаффар ас-Сам'ани, отец Абу Бакра ас-Сам'ани, наставника ад-Дарбанди, перешел в шафи'итский *мазхаб*. Из-за возникшего среди ханафитов

¹⁸ Т.е. стать суфием.

¹⁹ Сорокадневный обряд очищения является одним из основных суфийских обрядов (см. ниже).

вследствие этого недовольства ему даже пришлось покинуть город и укрыться в Нишапуре. Впоследствии он был назначен руководителем *мадраса* ан-Низамийа в Мерве²⁰.

Политика противопоставления одних религиозных групп другим отчасти давала свои плоды, позволяя властям управлять конфессиональными процессами, однако она в то же время предельно обостряла общественные отношения в стране, порождая в ней нестабильность. Когда в 548/1153 г. *султан* Санджар, правивший в Хорасане, потерпел поражение от хорасанских огузов и был пленен ими, в Нишапуре начались массовые грабежи, сопровождавшиеся разбоем. Были убиты местные предводители ханафитского и шафи'итского *мазхабов*. «После того как огузы ушли, — сообщается в *Рахат ас-судур* ар-Раванди, — люди в городе оказались охвачены старой ненавистью, порожденной различиями между группировками. Каждую ночь собиралась группа из какого-нибудь одного квартала и совершала поджоги в квартале своих противников, до тех пор пока руины, оставшиеся после огузов, не превратились в прах»²¹.

3.4. Разногласия в суфийской среде

Расхождения во взглядах ханбалитов и аш'аритов отразились и на внутрисуфийских взаимоотношениях, вылившись, в частности, в открытое соперничество между *рибатами* Абу Са'да ас-Суфи и 'Аттаба б. Аби Суфйана аз-Заузани²². В основе разногласий между влиятельными багдадскими *рибатами* лежало стремление расширить сферы своего влияния, подогреваемое несовпадением политических интересов двух крупнейших антагонистов той эпохи: *халифа* и сельджукского *султана*. С *рибатом* Абу Са'да, который пользовался активной поддержкой *вазира* Низам ал-Мулка, были связаны многие видные богословы, в том числе наставники и покровители Абу Бакра ад-Дарбанди. Неудивительно, что симпатии автора *Райхан ал-хака'ик* были на их стороне. *Рибат* аз-Заузани, из которого в свое время вышел и сам Абу Са'д ас-Суфи, придерживался строгого традиционализма и был представлен такими крупными деятелями багдадского ханбализма, как Абу-л-Хасан ал-Хаккари (см. о нем ниже), Ибн ал-Муслим (ум. в 542/1147 г.) и др. В лагере последних был и Абу Мухаммад ат-Тамими, которого А.Лауст (1981, 198) назвал «весьма характерным представителем ханбализма, облеченного властью, более оппортунистического и более изворотли-

²⁰ Биографию Абу-л-Музаффара см.: Буллит, 1981, 105; Прозоров, 1999, 82.

²¹ Религиозно-политическая обстановка той эпохи в Багдаде и Нишапуре лучше всего показана Дж.Макдисом (1963, 69–153) и Р.Буллитом (1972; 1981).

²² По Ибн ал-Джаузи, этот *рибат* был построен напротив мечети ал-Мансура специально для Абу-л-Хасана 'Али б. Ибрахима ал-Хусри (ум. в 370/980 или 371/981–82 г.), видного представителя багдадской школы мистицизма, когда он состарился и не мог посещать соборную мечеть, но назван был именем ученика ал-Хусри — *шайха* аз-Заузани. Подробнее о багдадских *рибатах* см.: Джавад, 1954.

вого, но имевшего большое влияние на народные массы». Наиболее полную картину противостояния двух *рибатов* дал Дж. Макдис (1963, 378–383).

Абу Бакр ал-Дарбанди приводит уникальные сведения об отношениях Джа'фара ас-Сарраджа ал-Кари, суфия-ханбалита из *рибата* аз-Заузани, со многими аш'аритами, в том числе упомянутым выше ал-Баكري. Впоследствии ас-Саррадж стал *имамом* мечети ал-Му'аллак. Карима ал-Марвазия вскоре после смуты Ибн ал-Кушайри отправилась в Мекку и встречалась там с ал-Баكري. Абу Халаф ас-Суфи, обучавшийся у Абу-л-Касима ал-Кушайри, нашел приют в *рибате* Абу Са'да ас-Суфи; однако он посещал также и лекции Абу-л-Хасана ал-Хаккари в *рибате* аз-Заузани. В сочинении ал-Дарбанди нашли отзвук бурные дискуссии между аш'аритами и ханбалитами, в частности того же ал-Баكري с Абу-л-Фараджем 'Абд ал-Вахидом б. Мухаммадом аш-Ширази (ум. в 486/1094 г.), учеником ханбалита Абу Йа'лы б. ал-Фарра'. Эти и другие подобные факты показывают, что борьба идей и мнений, какой бы ожесточенной она ни была, не исключала мирных дискуссий и даже долговременного сотрудничества. Не случайно многие аш'ариты фигурируют в более поздних биографических сочинениях, написанных ханбалитами, в качестве традиционалистов, а имена *шайхов*-традиционалистов занимали в трудах рационалистов самые почетные места. Кроме того, сами аш'ариты считали себя «сторонниками Предания» (*асхаб ал-хадис*).

Углубленное изучение темы требует более четкого смыслового разграничения терминов «традиционализм» и «рационализм». Это еще более актуально, когда речь заходит о суфиях, которых почти невозможно однозначно определить в рамках указанных категорий. Существующие классификации либо делят мистиков на рационалистов и традиционалистов, либо противопоставляют их и тем и другим, либо относят суфизм к рационалистической традиции, целиком сводя ее при этом к традиции эзотерической (поскольку именно рационалисты использовали присущий эзотерическим наукам язык аллегорий и символов), что далеко не одно и то же²³.

Иррациональный метод познания Бога действительно ставит под сомнение рационализм и рассудочность суфиев. Суфийская концепция субстанционального единства божества и его творения (*ал-хулул*) еще более далека от традиционализма в обычном понимании. В рамках данного исследования в понятие «рационалист» вкладывается строго определенное содержание: это не представитель чистого разума, не философ в строгом смысле этого слова, точно так же как «традиционалист» — не знаток мусульманской традиции, не *мухаддис*, как это понимает, в частности, Дж.Макдис: не меньшими знатоками традиции были и представители рационалистического лагеря. Рационализм в исламе — это не довольствование одним только отвлеченным эзотеризмом. Это даже не рассудочность, а «новация», основанная на *та'вил* — свободном суждении, расшири-

²³ Проблема взаимосвязи суфизма и мусульманского рационализма в широком философском контексте раскрыта в работах М.Т.Степанянц (1990). См. также: Хоурани, 1971.

тельном толковании, использовании аллегорий в интерпретации (герменевтике), анализе всех смысловых оттенков Слова Божьего от явных до скрытых. Традиционализм, напротив, это строгое следование традиции, и прежде всего *сунне* — образу жизни Мухаммада и его установлениям. Соответственно, он предполагает безусловное признание религиозных авторитетов, которые передавали достоверные *хадисы*, а также следование духу и букве этих *хадисов* (*таклид*). В сфере герменевтики признается только «внешнее» знание, а спекулятивные ухищрения, «недопустимые новшества» (*бид'а*), основанные на свободном мышлении, отвергаются. Именно таковы значения арабских эквивалентов терминов, обозначающих приверженцев этих течений ислама: с одной стороны — *асхаб ал-хадис* и *ахл ат-таклид*, а с другой — *асхаб ар-ра'й* («сторонники личного мнения») и *ахл ат-та'вил* («сторонники символично-аллегорического толкования» Корана)²⁴.

Суфизм, как и ислам в целом, — явление глубоко разнородное не только в плане теоретических доктрин, но и в практическом смысле. Исследователи различают суфизм интеллектуальный и практический, оседлый и скитальческий («дервишеский»), «умеренный» и «крайний», суннитский и ши'итский. Суфизм не является исключительно суннитским феноменом, хотя о суфиях-ши'итах известно очень мало. Основные теоретические положения суфизма сформировались прежде, чем возникло стройное имамитское учение, поэтому ранний суфизм объединял и суннитов, и ши'итов. Как и ши'иты, суфии принадлежали к сторонникам сокровенного знания (*ал-батин*), придерживались эзотерической традиции. Не случайно они считали своими духовными предшественниками 'Али б. Аби Талиба и Джа'фара ас-Садики; последний остается у суфиев непрекращаемым авторитетом в области вещих сновидений до сих пор. Суфийские сочинения вплоть до ал-Газали изобилуют ши'итскими преданиями, примерами из жизни 'Али и его сыновей. В числе наставников ад-Дарбанди были и ши'итские *шайхи*, в основном из Баб ал-абваба. Однако к XI в. уже отчетливо обозначились противоречия между суннитами и ши'итами, которые не могли не сказаться на суфиях. После нескольких лет, проведенных в центральных городах Халифата, ад-Дарбанди меняет свое отношение к ши'итам, но не очень существенно, как это можно было бы ожидать. Учитывая сильные ши'итские традиции в родном Баб ал-абвабе, он ограничивается тем, что называет доктрину *имамата* «явным неверием», но при этом включает Абу Джа'фара ат-Туси, крупнейшего теоретика имамитского ши'изма, в состав суфийских «святых».

Сторонники «крайних» суфиев всегда были немногочисленны; во времена ад-Дарбанди высшим духовным авторитетом для них оставался ал-Халладж, который довел концепцию мистического познания до крайностей. Сторонники ал-Халладжа так и не успели согласовать свои взгляды с основоположениями нормативного ислама, как это сделали представители «умеренного» суфизма, призвав на помощь спекулятивные методы аш'аритского *калама*, позволявшего

²⁴ Любая новация с течением времени становилась традицией, поэтому мы должны рассматривать любые духовные процессы в определенных временных рамках.

затушевывать многие противоречия, которые не имели ясной, однозначной интерпретации. По этой причине «крайние» суфии, подобно ши'итам, предпочитали скрывать свои взгляды, в то время как «умеренные» всячески подчеркивали свою приверженность нормам *шари'ата*.

Как система мистических взглядов в исламе, суфизм охватывал самые широкие слои мусульманского общества, почти все религиозно-правовые школы, между которыми сохранялись разногласия по определенным проблемам верования. Суфии, придерживавшиеся религиозно-правовых взглядов ханбализма, с большой натяжкой можно было бы назвать традиционалистами, но только с точки зрения их религиозной практики и ценностных ориентиров в духовно-правовом поле ислама; в догматическом отношении они разделяли важнейшие суфийские идеи, по-своему доказывая их «правотворность». Напротив, суфии-шафи'иты или суфии-ханафиты, приверженные идеям аш'аризма или му'тазилизма, безусловно были сторонниками свободного суждения, так же как и суфии-ши'иты, чего не скажешь о суфиях и шафи'итах, не разделявших аш'аритские взгляды. Не случайно Абу Исхак аш-Ширази, великий шафи'итский *шайх* и наставник многих суфиев, заявлял, что он является антиаш'аритом в вопросах методологии права (*усул ал-фикх*), имея в виду, что свободное суждение не может распространяться на основы божественного религиозного закона.

Религиозно-правовые, догматические, религиозно-политические и иные взгляды в мусульманской общине были тесно переплетены. Мусульманский богослов мог быть одновременно и шафи'итом (в правовых вопросах), и аш'аритом (в догматике), и мистиком (в вопросах познания Бога). Если учитывать наличие различных течений в рамках этих школ (как, например, в суфизме: «крайние» и «умеренные»), то картина будет еще более пестрой.

Сфера применения рациональной мысли в исламе была жестко ограничена рамками рассудочной герменевтики; за ее пределами оставались не только традиционные «основы основ», но и собственно мистический гносис. Представителей различных богословских школ и течений объединяло в суфизме признание возможности интуитивного познания Бога. В «золотом веке» ислама интеллектуалы, независимо от идеологической основы полученных ими знаний, все чаще склонялись к правотворности и даже необходимости дополнить обычное знание (чувственное и рациональное) интуитивным. Это не мешало им соблюдать религиозные обряды в соответствии с нормами и установлениями своих религиозно-правовых школ.

Мир суфизма раздирали не только догматические и религиозно-политические разногласия, но и глубокая внутренняя борьба, которая имела определенные нравственные ориентиры. Эта была борьба за духовные ценности суфизма, предполагавшая запрещение порицаемого и поощрение (иногда даже повеление) одобряемого. Целью ее было искоренение специфических болезней суфийских общин (проявления мужеложества, злоупотребление алкоголем и наркотическими веществами для ускорения вхождения в транс, приписывание себе божественных

качеств, чрезмерное увлечение музыкой и танцами во время «слушаний» и др.), а также таких пороков, как тщеславие, карьеризм, стяжательство, лицемерие. Кроме того, в суфийской среде не утихали ожесточенные споры о том, кто является истинным суфием, а кто лишь прикидывается таковым, не соответствуя искомым духовным и нравственным требованиям²⁵. Дарбандский *шайх* XI в. Абу-л-Касим ал-Варрак так ругал нравы своего времени и современных ему суфиев: «Какое отношение к суфизму (*ат-масаввуф*) имеет человек, если он выступает против мистического познания сокровенной истины Всевышнего (*хакикат Аллаха та'ала*) и все с этим смешивает <...>; если он игнорирует требования богопослушания (*ат-та'а*) и сопротивляется им, тогда как был призван к повиновению; если он не в силах терпеть, когда испытывают его терпение (*ас-сабр*), тогда как оно ему было предписано» (Райхан, 68а).

§ 4. Творческое взаимодействие в исламе

Концентрируя внимание на созерцательной стороне религии, на самоанализе и сверхличном общении с Богом, суфизм объединял представителей самых разных богословских и правовых школ и течений. Универсальные, общие для всех людей мистические идеи и нравственные идеалы, основанные на общенисламских духовных ценностях, способствовали формированию единого эфемерного поля для более углубленной религиозно-философской жизни мусульманской общины. Среди тех, кому не были чужды суфийские идеи, встречались и традиционалисты, и рационалисты, причем большей частью они были людьми весьма одаренными и политически активными. Общая сфера мистических поисков позволяла представителям различных религиозных течений сотрудничать друг с другом по самым различным вопросам вероучения, и прежде всего в области *сунны*. Это подтверждают творческие биографии таких, в частности, ученых, как Абу Хамид ал-Газали, ал-Бакри и ал-Газнави. Биографии других современников ад-Дарбанди — Абу 'Абд Аллаха ал-Хумайди, Абу Тахира ас-Силафи и Каримы ал-Мараазийа — дополняют картину творческого взаимодействия в исламе.

Ал-Хумайди. Абу 'Абд Аллаха Мухаммад б. Аби Наср Футух б. 'Абд Аллаха ал-Хумайди²⁶ (ум. в 488/1095 г.) — известный андалусский ученый-захирит, знаток *хадисов*. Автор сочинения *Джизват ал-муктабис*, посвященного биографиям мусульманских ученых из Андалуса (см. Библиографию). Упоминается во многих арабских источниках (*ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, 1176; *Ибн ал-Джаузи*.

²⁵ Эта дискуссия в суфизме никогда не утихла. В наше время на Северном Кавказе одни суфийские *шайхи* называют других «муташейхи» (от араб. *муташайх*, букв. «выдающий себя за шайха»), иначе говоря, ложными *шайхами*.

²⁶ В рукописи сочинения ад-Дарбанди пропущено одно из звание *лисы* ал-Хумайди, а именно имя его отца: «Футух б.».

Мунтазам, IX, 96; аз-Захаби. Тазкира, IV, 17; Йакут. Иршад, VII, 58–60 и др.). Родился в 420/1029 г. в городке Русафа Кордовского халифата (GAL I, 338; SBd, I, 578–579). Известно, что он изучал *хадисы* и *фикх* у знаменитого захирита Ибн Хазма (ум. в 456/1063 г.), много путешествовал, в конце концов переселился в Багдад, где сотрудничал с такими учеными, как Ибн 'Акил (ум. в 465/1072 г.), Ибн Макула (ум. в 447/1055 г.) и ал-Хатиб ал-Багдади (ум. в 463/1071 г.). В течение продолжительного времени жил в Баб ал-абвабе и населенных пунктах «пограничья» (см. ниже). Скончался ал-Хумайди в Багдаде. Судя по формуле *рахимаху-л-Ллах 'алайхи*, которая везде сопутствует имени ал-Хумайди в *Райхан ал-хака'ик*, ал-Дарбанди знал о его кончине: либо автор в том году все еще оставался в Багдаде, либо он получил это известие от своих товарищей, находясь уже в Аравии.

На примере ал-Хумайди обнаруживается многообразие связей между местными учеными и богословами из других регионов Халифата, вплоть до Кордовы, а также между различными богословско-правовыми школами в исламе. С одной стороны, сам ал-Хумайди учился у ханбалита Абу-л-Хасана ал-Хаккари (ум. в 486/1093 г.), с другой стороны, он же вместе с выходцами из ал-Баба обучался у наставника ал-Газали — шафи'итского *факиха* Абу-л-Касима ал-Исма'или (ум. в 477/1084 г.). Очевидно, ханбалита ал-Хаккари с шафи'итом ал-Исма'или объединяло то, что оба они в той или иной степени были связаны с суфизмом.

Ас-Силафи. Личность *мухаддиса*-шафи'ита Садр ад-дина Абу Тахира Ахмада б. Мухаммада ас-Силафи ал-Исфахани²⁷ (ум. в 576/1180 г.) была широко известна в XII в. Именно для него в 546/1151 г. Ибн ас-Саллар, влиятельнейший *вазир* египетского *амира* аз-Захира, специально построил в Александрии *мадраса*, впоследствии названную его именем (GAL SBd, I, 624). Однако в творческой биографии ученого до сих пор остается много «белых пятен». Главная из них связана с годами жизни ученого: если он скончался в 576/1180 г., то в каком возрасте он встречался с Абу Бакром ад-Дарбанди и его наставниками?

По версии ас-Субки (Табакат, III, 32), Абу Тахир ас-Силафи изучал *хадисы* у Абу-л-Махасина ар-Ру'йани, руководителя ан-Низамийи в Амуле. Их встреча, как указывается, произошла в Рее в 551/1156 г.²⁸ Однако ар-Ру'йани был убит ассасином в 502/1108 г. По ад-Дарбанди, такая встреча могла состояться лишь в 500/1106 г. или год спустя.

Ибн Халликан (Табакат, 86–87) утверждал, что в молодости он встречался с учениками Абу Тахира ас-Силафи, которые точно помнили день его смерти (вечер пятницы 5 *раби' ас-сани* 576/29 августа 1180 г.). Однако год его рождения они указывали по-разному. Непосредственный ученик ас-Силафи — маликит ас-Сафрави (ум. в 636/1238–39 г.), которому в год смерти учителя исполнилось

²⁷ В средневековых арабских источниках, в том числе и в *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди, эта *ниба* пишется по-другому: ал-Исбахани.

²⁸ Скорее всего, это ошибка переписчиков или опечатка издателя, а ас-Субки имел в виду 501/1107 г.

32 года, утверждал: «Мой учитель ас-Силафи родился в 478 году, значит, он жил 98 лет». Тот же ас-Сафрави приводил слова ас-Силафи, который говорил: «Я помню убийство Низам ал-Мулка (485/1092 г.), и мне было тогда 10 лет». Другие, в частности египетский мухаддис ал-Мунзири (ум. в 656/1258 г.), называли 472/1079 г. (там же). Таким образом, ас-Силафи было 23–26 лет, когда он встречался с Абу Бакром ад-Дарбанди. Это вполне возможно, поскольку ад-Дарбанди иногда называет ас-Силафи своим учеником.

Многочисленные биографы, приводя зачастую противоречащие друг другу факты из биографии ас-Силафи, сходились в одном: в знании хадисов в конце жизни ему не было равных во всем Египте (*Ибн Халликан*. Табакат, 86). Вслед за ними однозначное восприятие его личности как традиционалиста утвердилось и в исследовательской литературе (Роузентал, 1952, 366; Макдиси, 1963, 8, и др.).

Абу Бакр ад-Дарбанди, который общался с Абу Тахиром ас-Силафи и в Багдаде, и в Мекке, и в Хамадане, сообщает неизвестные ранее факты творческой биографии ученого. В частности, речь идет о личных встречах ас-Силафи с суфием из *рибата* Абу Са'да ас-Суфи — Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси, а также аш'аритами Абу 'Абд Аллахом ал-Бакри, Абу-л-Махасином ар-Ру'йани и др. (см. о них ниже). Ас-Субки (Табакат, IV, 54) уточняет, что в Хамадане Абу Тахир ас-Силафи неоднократно посещал суфийские *маджлисы* Ахмада ал-Газали и записывал его проповеди (*ва'з*). Почти во всех городах он поддерживал связи с ши'итами и ханафитами. Таким образом, молодой захирит ас-Силафи являет собой типичный пример мусульманского традиционалиста, тесно связанного с рационалистами.

Ал-Марвазийя. Сведения источников о Кариме ал-Марвазийя — известной багдадской традиционалистке — чрезвычайно запутанны и противоречивы. Лучший пример — противоречивость Ибн ал-'Имада (см.: Шазарат, IV, 34). Фрагментарность фактических данных, относящихся к ее личности, породила массу неточностей и ошибок в источниках и исследовательской литературе. Так, например, Йакут (Иршад, I, 247), Ибн Башкувал (ас-Сила, I, 133), а вслед за ними и А.Мец (1996, 188) упоминали о «знаменитой Каруне из Мерва», у которой ал-Хатиб ал-Багдади прослушал в Мекке многотомный *Сахих* ал-Бухари за пять дней. Дж.Макдиси (1963, 175–176) сообщает о тесных взаимоотношениях ханафита Нур ал-худа Абу Талиба аз-Зайнаби (ум. в 512/1118 г.) с Каримой ал-Марвазийя, утверждая, что она являлась дочерью Ахмада б. Мухаммада б. Хатима ал-Марвази. Согласно ад-Дарбанди, Карима действительно была знакомом с Абу Талибом и его племянником — Абу Насром аз-Зайнаби ал-Хашими (ум. в 479/1086 г.); более того, она училась у ближайшего сподвижника (*сахиб*) последнего — Абу-л-Касима ал-Бусри, биография которого приведена в *Та'рих Багдад* ал-Хатиба (XI, 325). Однако дочь Ахмада ал-Марвази звали не Карима ал-Марвазийя, а Умм ал-Марвазийя. В частности, это подтверждает Ибн ал-'Имад (Шазарат, III, 314). Ад-Дарбанди (Райхан, 56, 376, 99а) неизменно приводит полное имя отца Каримы, о личности которого он, несомненно, хорошо знал, поскольку хадисы со ссылкой на этого *шайха* он слышал от пяти своих

наставников (см. о них ниже); кроме того, Ибн ал-Хадиба ад-Даккак, отец Каримы, находился в тесных контактах с Маммусом ал-Лакзи, покровителем ад-Дарбанди в годы его учебы в Багдаде, а также наставником Маммуса — ал-Хатибом ал-Багдади.

Согласно Абу Баку ад-Дарбанди, Карима ал-Марвазийя училась у ханбалитов Абу-л-Касима 'Али б. Мухаммада ал-Куфи (ум. в 493/1100 г.) и Абу Мухаммада Ризк Аллаха б. 'Абд ал-Ваххаба ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.). Основам стихосложения она обучалась у известного багдадского поэта Абу-л-Хусайна 'Асима б. ал-Хасана ал-'Асими (ум. в 482/1089 г.), ши'ита, проживавшего в квартале Карх Багдада рядом с *Баб аш-ша'ир*. Биографию этого поэта читатель найдет у Дж.Макдиси (1963, 403–404).

Живя в Багдаде, ад-Дарбанди неоднократно посещал дом Каримы ал-Марвазийя, слушал у нее *хадисы* и комментарии к ним. Известно, что он был представлен ей Маммусом ал-Лакзи. Карима ал-Марвазийя была знакома и с другими наставниками ад-Дарбанди. Ханбалит Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. Хамдан ал-Фарики (ум. после 492/1098 г.) также был ближайшим последователем ее отца. Суфий-ханбалит Джа'фар ас-Саррадж слушал у нее *хадисы*. В Мекке Карима ал-Марвазийя встречалась с аш'аритом Абу 'Абд Аллахом ал-Бакри, непримиримым противником ханбалитов. Спустя несколько лет после этой встречи ал-Бакри расскажет Абу Баку ад-Дарбанди некоторые из услышанных им от Каримы *хадисов*. Существование перекрестных связей между последователями самых разных богословских и правовых школ — факт, который еще требует своего глубокого осмысления. В частности, он дает некоторое представление и о широте взглядов Каримы ал-Марвазийя, а через нее — об одном из явлений в мусульманском традиционализме средневековья, характерной чертой которого была неразрывная связь с суфизмом.

Некоторые выводы. Тесные духовные контакты между учеными различных богословских и правовых школ и направлений демонстрируют, во-первых, глубину и степень проникновения суфийских идей в самые различные слои традиционалистского ислама. Суфийское знание не воспринималось многими традиционалистами как нечто чужеродное их позициям и взглядам. Во-вторых, они убедительно свидетельствуют о том, что границы между рационалистами и традиционалистами как двумя противоборствующими течениями мусульманской религиозно-философской мысли, так же как и то, что называлось границами «истинной веры», были довольно условны. При этом серьезные идеологические противоречия между ними, породившие раскол в суннизме, не могли быть решены в принципе. Идеологическая борьба, происходившая в широких рамках между *асхаб ар-ра'й* и *асхаб ал-хадис*, во многих исследованиях нередко представляется чрезвычайно упрощенно и схематично. Разумеется, существовали враждующие друг с другом богословские школы, религиозно-правовые течения, но место конкретной личности в этой борьбе определялось на практике не столько принадлежностью ее к той или иной школе или толку, сколько реальной

позицией, занимаемой ею по обсуждаемой проблеме. В обществе, в котором не было канонизированных норм, взгляды ученого, как правило, были эклектичны — это специфическое явление мусульманской духовной культуры.

Типичный пример подобной эклектики — творчество Джа'фара ас-Сарраджа (ум. в 500/1106 г.). В литературе до сих пор нет единого мнения о религиозно-правовой принадлежности этого ученого. Многие источники называют его ханбалитом. Самый выдающийся из его учеников — 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (ум. в 561/1166 г.), основоположник-эпоним братства *ал-кадирийя*, — также был ханбалитом. Ад-Дарбанди сообщает, что сведения, полученные им от ас-Сарраджа, основываются на авторитете шафи'итов, например Ибн ал-Баккала (ум. в 440/1048 г.) и др. Он же пишет о творческом содружестве ас-Сарраджа с известным багдадским суфием-шафи'итом Абу Галибом ал-Бакиллани (ум. в 500/1106 г.). Можно было бы усомниться в том, что информация автора *Райхан ал-хака'ик*, который сам был шафи'итом, не лишена тенденциозности. Однако она подтверждается данными ал-Аснави, также считавшего Джа'фара ас-Сарраджа шафи'итом. Некоторые авторы биографического жанра, как средневековые (ас-Субки. Табакат, II, 117), так и современные (Каххала, 1956–1961, III, 131), считают эти сведения достоверными.

Попытки выделить взгляды в «чистом виде» в рамках одной школы неизменно приводят исследователя в тупик: жизнь всегда была сложнее любых умозрительных схем и построений. Кроме того, видные ученые отличались разносторонними знаниями и интересами: тот же Джа'фар ас-Саррадж, например, оставил после себя труды и по шафи'итскому праву, и по ханбалитскому праву, и по мусульманскому мистицизму, и по толкованию *хадисов*. Список этих трудов приводит, в частности, К.Брокельман (GAL SbD, I).

ГЛАВНЫЕ ВРАТА ХАЛИФАТА НА КАВКАЗЕ

Баб ал-абваб (باب الابواب), или الباب ал-Баб («Врата»), — арабское название города-крепости Дарбанда (от перс. دربند *дарбанд* «Закрытые ворота»²⁹) и его владений с середины VII в., когда он оказался в сфере влияния Халифата. Означавшее в переводе «Главные врата» (буков. «Врата ворот»), это название точно и емко отражало географическое и политическое положение города, являвшегося ключевым опорным пунктом в системе оборонительных крепостей, созданных еще Сасанидами. Объясняя значение «Баб ал-абваб», Ибн Хурдабих (ал-Масалик, 15) сообщает: «А *ал-абваб* (الابواب) — это 360 крепостей и укреплений в горных ущельях». Речь идет о крепостях, построенных иранцами в горных проходах на обширной территории от Закавказья до осетинских земель и называвшихся «вратами» (Баб аш-Шабиран, Баб Сул, Баб сахиб ас-Сарир, Баб Алан и др.). *Баб ал-хадид* — другое арабское название Дарбанда, означающее «Железные Врата»³⁰. Такое же значение имеет монгольское название города *Тимур-кахалка* (см.: *Рашид ад-дин*. Джамий, II, 72), а также турецкое название *Темир-капы*. В историко-географическом сочинении *Бустан ас-сийахат* Зайн ал-'Абидина Ширвани (л. 92б) это название фигурирует как *Дамир-капы*; ширванский автор связывал его с гуннами, жившими до монголов (см. ниже)³¹. Наконец, в текстах древнетюркской рунической письменности,

²⁹ Именно это значение персидского названия города зафиксировано в ряде источников. Грузинский историк XI в. Мровели (Жизнь, 26) объясняет: «Дарубанди, что в переводе значит „замкнул ворота“». Иоганн де Галонифонтибус (Сведения, 26) переводит это название как «проходные ворота или закрытые ворота» (см. ниже). Буквальное значение топонима — «запор на дверях (воротах)».

³⁰ Названиями Баб ал-хадид, Темир-капы или Дарбанд обозначались и другие важные горные проходы и ущелья, в частности 3-километровое ущелье Дар-и аханни, или Дарбанд-и аханни, в горах Байсан-тау (см. о нем: Бартольд, 1965б, 431). Известный с древности город в Средней Азии назывался Тарбанд; по ал-Балазури (Футух, 421), он был местопребыванием царя Шаша (Чача). На современной географической карте мира можно насчитать более двух десятков населенных пунктов, обозначенных как Дарбанд, — главным образом в Иране, а также в Афганистане, Ираке и Пакистане.

³¹ Зайн ал-'Абидин б. Искандар Ширвани Ни'матуллахи, родившийся во второй половине XVIII в. в Шемахе, был тесно связан с братством *ни'матуллахий*, появившимся в Иране на рубеже XIV-XV вв. Персидский текст *Бустан ас-сийахат* издавался в Иране (*Хаджежи Зайн ал-'Абидин Ширвани*. Бустан ас-сийахат. Тегеран, 1315). Список 1253/1837 г., переписанный 'Али-Аскар-ом ал-Арабхакани, хранится в Российской национальной библиотеке. Специальный раздел сочинения, в котором описывается география и история Кавказа, Ирана и Средней Азии, посвящен Баб ал-абвабу. Ширвани признается, что сам «Дарбанда не видел, но дарбандцев встречал много и беседовал с ними, и среди них попадались и знатные люди» (л. 92б).



Рис. 1. Баб ал-абваб. Вид на город и крепость с одной из башен северной стены. По Б.А.Дорну (1895)

в частности в надписи Тоньюкука (с. 45, 46, 69), это название зафиксировано в форме *Темир-капыг* (в транслитерации: *Tamir-qaryuq*).

Ибн Хаукал (ал-Масалик [1908], 88) называл Баб ал-абваб «самым крупным и превосходным городом Азербайджана». Азербайджан (персидская провинция Халифата с центром в Ардабиле, расположенная на правом берегу реки Аракс, в то время еще не тюркизированная), Арран (осколок Кавказской Албании), но в большей степени Арминийа — собирательные названия всех мусульманских владений Халифата на Кавказе³². Он же утверждал, что «в Арране нет города крупнее Барда'а, ал-Баба и Тифлиса». После переноса резиденции арабского наместника в Гянджу и вследствие разрушительного похода русов Барда'а уже потерял свое бывшее величие. Ал-Истахри (ал-Масалик [1901], 11) уточняет, что ал-Баб «больше Тифлиса», имея в виду, несомненно, свое время. Во времена Абу Бакра ад-Дарбанди Баб ал-абваб — крупнейшее на Кавказе фортификационное сооружение, пункт транзитной торговли, контролировавший важные морские и караванные торговые маршруты, один из центров мусульманского цехового и ремесленного производства на севере, приобретший славу богатого и процветающего города. Сравнивая ал-Баб с административным центром Азербайджана, Ибн Хаукал (ал-Масалик [1908], 88) отмечал, что он «богаче Ардабила своими возделываемыми землями». В контексте настоящего исследования важна не столько иерархия городов и крепостей на Кавказе, сколько иллюстрация того факта, что в эпоху своего расцвета, совпавшую по времени с годами жизни Абу Бакра ад-Дарбанди, Баб ал-абваб стал одним из наиболее влиятельных в религиозно-политическом отношении городов на северных рубежах Халифата. Это означает, что духовные процессы, которые отражены в сочинении ад-Дарбанди, во многом показательны для всех мусульманских обществ Кавказа.

§ 1. Пограничный комплекс Халифата на Кавказе. Дарпуш/Дарбуш³³

Если раньше Баб ал-абваб (Дарбанд) рассматривался в качестве основного стратегического пункта Халифата на Кавказе, то сейчас совершенно очевидно, что город был всего лишь звеном, хотя и центральным, пограничного военно-оборонительного комплекса Дарпуш, включавшего в себя разветвленную сеть крепостей и укреплений, а также систему раннего оповещения и предупрежде-

³² Правителей собственно Армении тот же Ибн Хаукал называл «малик ал-Арман» (ср. с «шах-и Арман», а также титулом «сахиб ал-Арман» в *Та'рих ал-Баб*). Подробнее об этом см.: Тер-Гевондян, 1977, 171.

³³ В настоящее время в Лейдене готовится к изданию публикация автора, посвященная пограничной системе Халифата на Кавказе — Дарпушу (см. также: Аликберов, 1999, 29–31).

ния. Арабы сохранили это название, восходившее к Сасанидам, хотя и на собственный лад — *دربوش* Дарбуш; в частности, оно приводится в *Дарбанд-нама* ([1851], л. 18а–18б). Изначальную персидскую форму топонима — *دربوش* Дарпуш — сохранили другие списки источника: «Амир дал приказание, построили города: сначала Ду'ара (*دعره*), второй — Сигна (*سغنا*), третий — в долине *бану* Хашим, из которой ушли *кафиры*, [тут] построили прочную крепость. После них построили Мита'и (в петербургском списке — *مطغی* Митаги. — А.А.) и Камах (*کماخ*). Амир дал приказание: триста человек из Табарсарана³⁴ он оставил в Мита'и, а своего брата назначил правителем Табарсарана. После этого он построил Дарвак (*درواق*), Мадину (Майдан?) и ал-Хумайдийу (*الحמידية*). Построил Малый Ухайл и Большой Ухайл (в других списках: Малый Арджил и Большой Арджил. — А.А.). И города эти он завершил за шесть месяцев. Народ из Химса поселил в ал-Хумайдийе, а народ из Димашка поселил в городе Дарваке. Дарвак был большим городом. И народ из ал-Маусила поселил в городе Дарпуше. Эти и все города назывались Дарпуш (разрядка моя. — А.А.). [Жителям] всех этих городов он дал повеление, чтобы они по очереди охраняли устья и дороги. <...> После них он построил Мукафир и Махраку» (*Дарбанд-нама* [1993], 38). В источнике Дарбуш/Дарпуш упомянут не только как название одного города, но и как обозначение сети крепостей. Дарбанд и Дарпуш представляли собой единую систему обороны, причем такое положение вещей сохранялось вплоть до монгольского нашествия; созданный на персидском языке в 20-х годах XIII в. '*Аджда'иб ад-дунйа* (л. 204б) сообщает, что, «когда правитель Дарбанда собирает войско (*лашкар*), вся знать и ремесленники города и [пограничной] области надевают оружие и седлают [коней]».

Определение понятия «пограничье» (*الشعر* *ас-сагр*; мн.ч. *الشعور* *ас-сугур*) в большинстве арабских источников включает в себя не только район Дарбанда, но и все кавказские владения Халифата, в том числе Арран, Ширван и Джурзан. Такое толкование термина восходит к сасанидской традиции. Среди присоединенных к Ирану областей, где правили *шахи*, не принадлежавшие к роду Сасанидов, «письмо Тансара» упоминает «пограничные области», страну аланов, «области Запада» и Хорезм (см.: Колесников, 1970, 20). Пограничные области в контексте данного сообщения соответствуют Дарбанду и владениям *шахов*, правивших в горах Кавказа: *ширванишаха*, *джуржанишаха*, *филинишаха*, *табарсаришаха* и др. В анонимной персидской географии X в. *Худуд ал-'алам* под термином *сагр* подразумеваются пограничные посты, т.е. укрепленные крепости с военными гарнизонами, охранявшие горные проходы. В арабском языке слово

³⁴ Конъектура; написание этого названия в форме Табарсаран для описываемого периода является анахронизмом (см. ниже).

الثغر *as-sagr* имеет еще и такие значения, как «передние зубы», а также «ущелье». В *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди «пограничьем ал-Баба» (الباب *sagr ал-Баб*) именуются лишь укрепления Дарпуша; соответственно обозначение «жители пограничья» (اهل الثغر *ahl as-sugur*) относится только к обитателям этих укреплений.

Персидское название Дарпуш может быть образовано по тому же принципу, что и Дарбанд, с общей лексемой *در* *dar* «ворота», «горный проход»³⁵. Словарь М. Фазл-и 'Али (1885, 138), который при изучении словарного состава персидских источников учитывал также труды Ричардсона, Штейнгасса и других лексикографов, предложил ряд значений слова *پوش* *pūsh/pōsh*: «заслон», «заграждение», «прикрытие», «укрытие», «коляска», «футляр» (ср. с более точным английским эквивалентом *a cover*), что дает для слова *дарпуш* значение «прикрытие» или «заграждение ворот или горного прохода (ущелья)». С другой стороны, в среднеперсидских словарях встречается форма Дарпушт в значении «крепость». Г.С.Нюберг (1931, 49) читает *darpušt* как двусложное слово и переводит его как *Festung*, т.е. «крепость», «твердыня», «форт». По Д.Н.Маккензи (1971, 69), *pušt* в переводе с пехлевийского означает «спина» (*back*), «поддержка» (*support*), «защита», «охрана», «ограждение» (*protection*); Г.С.Нюберг (там же, 188) переводит его многозначным словом *Rücken*, означающим «спина», «тыльная сторона», «тыл», «хребет». Другое пехлевийское слово *darpuštih* Г.С.Нюберг (там же, 49) переводит как *Befestigung*, т.е. «укрепление», «фортификация». Все эти значения так или иначе обозначают единую оборонительную линию, идущую вдоль северной границы Халифата, глубоко эшелонированную и опирающуюся на силу новых крепостей. Прямое лексическое значение персидского слова Дарпуш и его арабизированной формы Дарбуш («Заграждение ворот») полностью соответствует назначению сети крепостей и оборонительных заграждений, защищавших подступы к дарбандскому проходу, а также и собственно Дарбанд.

³⁵ В районе Дарбанда известны и другие топонимы иранского происхождения, имеющие в своей основе лексему *дар*. Наиболее интересным из них представляется название крепости Дарвак (араб. Баб-Вак), расположенной на горной возвышенности на большом удалении от Дарбанда, но в пределах его видимости. И в арабском, и в персидском языках слово *واقي* *wak* имеет значение «охраняющий», «предупреждающий» (в исторических источниках — с дополнительной семантикой «предупреждающий об опасности»). Глагол *واقوا* *wakwaka* означает «кричать», «куковать», *واقوا/واقوا* *wakwak* (в двух формах — с *алифом* и без него) — «кукушка». Метафорическое значение топонима Дарвак вполне соответствует роли и значению этого укрепленного пункта, связанного с дарбандской крепостью многокилометровой Горной стеной и системой раннего оповещения.

В ряде источников топоним Дарпуш заменен на *sadd*, которое обычно переводится как «стена», хотя прямое лексическое значение этого слова — «заграждение», «преграда», «барьер». Автор X в. Хамза б. ал-Хасан ал-Исфахани (Та'рих, 57) поясняет, что Хосров I Ануширван (531–579) построил «*sadd* Дарбанд» и «тянется это заграждение от моря до гор на расстоянии двадцати *фарсахов*»; при этом хорошо известно, что параллельные стены самого Дарбанда несравненно короче (см. ниже). 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви в своем *Талхис ал-асар* (л. 54а) приводит более точные данные относительно протяженности этой стены: семь *фарсахов* (около 42 км). Без сомнения, здесь имеется в виду мощное 45-километровое фортификационное сооружение сасанидского периода, которое во времена Абу Бакра ал-Дарбанди называлось Горной стеной (тюрк.-перс. داغ باره *Даг-бара*). В средневековых текстах персидское слово باره *бара* подразумевает не просто стену, а заградительное укрепление с фортами по всей длине. Более раннее персидское название Горной стены сообщает Ибн Исфандийар (Та'рих-и Табаристан, 154) — گاو باره *Гав-бара*; буквально оно переводится как «Бычья стена» или «Воловьей стена» (подробнее см. об этом ниже). Зайн ал-'Абидин Ширвани (Бустан, 926) называл это оборонительное сооружение Великой стеной (*Бару-йи 'азим*). В рукописи *Рисале-йи Бабийе*, составленной в 989/1581 г. на основе более древнего персидского источника, оборонительный комплекс Дарбанда вместе с Горной стеной называется не иначе как «Великим заграждением» (*ас-сadd ал-а'зам*)³⁶.

Согласно ал-Исфахани, в каждый из конечных пунктов (араб. *тараф* «конец», «край», «окраина», «крайний пункт») «пограничья» назначался предводитель (*ка'ид*; по другим источникам — *сар*, *сар-ханг/сар-хайл* и *сар-лаишкар*)³⁷; каждый предводитель командовал частью войска, т.е. собственным гарнизоном из числа «служилых людей». Термин *тараф* упомянут и в местной хронике Та'рих ал-Баб (§ 42): в 460/1068 г. против мятежных *ра'исов* Баб ал-абваба на стороне дарбандского *амира* 'Абд ал-Малика б. Лашкари в самый решающий момент выступили не только цари гор (*мулук ал-джибал*), но и *ахл ал-атраф*. В.Ф.Минорский (1963, 78) перевел *ахл ал-атраф* как «люди из соседних стран», а *ахл ас-сагр* в следующей фразе источника — как «все жители пограничной области», хотя в обоих случаях речь идет об обитателях пограничных крепостей, включавших и *а'йан ас-суфуф* (см. об этом в разделе о Табарсаране), которые присягнули дарбандскому *амиру* уже во второй раз.

В петербургском списке *Дарбанд-нама* ([1992], 41) утверждается, что Кавад укрепил стены в районе Дарбанда и «ушел в *вилайаты* Азербайджан и Ирак,

³⁶ Сочинение составлено на османско-турецком языке с персидскими и арабскими включениями. Здесь использован рабочий перевод *Рисале-йи Бабийе*, осуществленный выпускником Стамбульского университета Р. А. Хаджиевым в рамках совместного исследования текста источника.

³⁷ См. раздел о Табарсаране.

оставив у каждых ворот бывалых и опытных воинов». Ал-Исфахани, говоря о предводителях, рассылаемых в гарнизоны «пограничья», сообщает далее, что они содержатся за счет средств, которые собирают с жителей подвластных им поселений; дети их наследуют место и статус своих отцов. Это сообщение местами дословно перекликается с данными ал-Мас'уди о назначениях сасанидских царей, которым вменялась в обязанность охрана пограничных рубежей. Арабские источники называли сасанидских военных колонистов *сийасиджун*, *саджун*, *сиабиджа*; И.Маркварт восстановил термин как *سياسجه* *ас-сибасиджа*, что может представлять собой форму множественного числа от среднеперсидского *спасиг* «служилые люди», «сторожа» (см.: Минорский, 1963, 31)³⁸.

В VIII–IX вв. на политической карте Северо-Восточного Кавказа появились «исламские центры» (*المراكز الاسلامية* *ал-маракиз ал-исламийа*), которые назывались этим собирательным именем вплоть до конца XI в. В.Ф.Минорский (1963, 124) интерпретировал их как арабские переселенческие укрепления вблизи Баб ал-аббаба, имея в виду прежде всего Баб-Вак, ал-Хумайдийу и Камах. Колонии эти якобы служили аванпостами для защиты Баб ал-аббаба. По мнению В.Ф.Минорского, эти «центры» означают у Йакута ал-Хамави (Муд'жам, I, 438) «опорную зону, часть общего фронта». В начале повествования о правителях Баб ал-аббаба *Та'рих ал-Баб* ставит знак равенства между «пограничьем» (*ас-сагр*) и «исламскими центрами» (*ал-маракиз ал-исламийа*). В самом названии раздела, посвященного Баб ал-аббабу, сказано: о «пограничье, иначе называемом центрами» (разрядка моя. — А.А.).

Баб ал-аббаб действительно был окружен опорными базами *газиев* — людей, которые первоначально служили на границах владений мусульман, получая за службу соответствующее содержание, а затем в большей степени стали своего рода наемниками на «вольных хлебах». Многие из них служили в течение определенного времени, чтобы подзаработать «в благословенном месте» на военной добыче из «стран неверующих», а затем возвращались на родину. Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 1986) был хорошо знаком с практикой *газиев*: говоря об уважительном отношении к *муджахиду*, он предписывал *муридам* оказывать всяческую помощь и проявлять заботу о его семье, хозяйстве и детях, пока он не вернется домой, словесно защищать его от клеветы и наветов, а также оберегать его покой. Когда источники сообщают о строительстве крепостей, будь то иранцами или арабами, чаще всего подразумевается распространенная практика возведения рядом с существующими поселениями цитаделей для размещения в них военных гарнизонов³⁹. Крепости и укрепления, называемые в источниках

³⁸ Ср. со значением слова *سياسي* *силахийан*, означающего «солдаты».

³⁹ Когда Ибн ал-Факих (*Та'рих*, 287) утверждает, что Кавад построил ал-Барда'а, имеется в виду, конечно, не строительство древней столицы Кавказской Албании, а возведение цитадели в городе для гарнизона. О.М.Давудов (1996, 65) классифицирует укрепления албанского времени по трем типам: 1) поселение с цитаделью, обнесенное оборонительной стеной; 2) поселение без цитадели, обнесенное оборонительной стеной; 3) поселение без каких-либо укреплений.

«исламскими центрами», — не что иное, как упоминавшиеся выше пограничные *рибаты*, которые были обустроены и усилены арабским наместником Иазидом ас-Сулами по приказу второго аббасидского халифа ал-Мансура.

«Опорная зона» мусульман на Северо-Восточном Кавказе состояла из глубоко эшелонированной системы оборонительных рубежей. Первый рубеж обороны проходил вдоль реки Уллучай. Топонимика зафиксировала факт пребывания потомков сасанидских колонистов и в этой части Северо-Восточного Кавказа: название современного селения Татляр представляет тюркское множественное число от слова *тат*; этим словом огузы обозначали всех нетюрков, в первую очередь иранцев, живших за пределами Ирана (ср.: *Абу-л-Изи*. Шаджар-и таракимъ, 56; примеч. 126). На Кавказе обозначение *тат* стало названием потомков иранских военных переселенцев — «воинов-стражников», размещенных на кавказских границах в V–VI вв. После завоевания Кавказа арабы укрепили гарнизоны местных крепостей мусульманами, «переселенными из разных стран» (*Ибн ал-Факх*. Книга ал-булдан, 288). Название населенного пункта Салик, который ранее был расположен на вершине холма и укреплен, связано с *саликами*, которые были подвержены влиянию суфизма (см. далее часть третью). Основным предназначением передового рубежа было заблаговременное предупреждение о нашествии врага с помощью системы сигнальных огней.

Впоследствии передовой рубеж обороны выдвинулся далеко на север от ал-Баба и закрыл проход к городу на расстоянии многих *фарсахов*. После разрушения арабами Таргу, центрального города владения Хамрин, хазары были вынуждены укрепиться в крепостях в 10 км севернее Таргу, получивших название Етти-Хамрин. Главное укрепление в системе этих крепостей арабы называли Гавур-кала — «Крепость неверующих»; руины городища Гавур-кала обследованы В.Г.Котовичем (1974). В противовес этой крепости на берегу речки Чахаозень арабы построили хорошо укрепленное военное поселение, ныне известное как Дели-кара (ср. с крепостью Кара-Кура, построенной в качестве противовеса хазарским городам Камкам и Самсам⁴⁰). Большая половина Хамрина оказалась занятой арабами, которые укрепились в крепостях Таргу, Кал'ат ал-Х'аджа (совр. Алходжакент) и Уллу Хамрин (совр. Каякент). Судя по этимологии названия селения Шам-шахар (букв. «город сирийцев»), в нем мог расположиться арабский гарнизон, состоявший из числа выходцев из Сирии (ср. Баб Димашк, Пир Димашки и др.). Утамыш оказался на переднем крае противостояния. Е.А.Пахомов (1956, 35) приводит слухи о существовании стен далеко к северу от Дербента в сторону Махачкалы.

⁴⁰ Эти «города», по всей видимости, существовали и до иранцев, которые построили лишь цитадели в населенных пунктах. Названия Самсам и Камкам кажутся взятыми из народной хазарской мифологии. В связи с этим интересно сообщение Р.И.Сефербекова (2000, 26) о бытовании на территории исторического Табарсарана преданий о трех мифологических персонажах — добрых братьях джиннах Камкаме (Камхькаме), Тамтаме и Самсаме. Крепости Табарсарана до прихода арабов так же контролировались хазарами (см. ниже).

Второй рубеж обороны тянулся от северных стен Дарбанда через Пир-Димашки (местн. Пирдамешки, Пирмешки и др.), Сигну (возможно, совр. Сабнова), Билхади (совр. Бильгади), Шалкани, ал-Хумайдийу (совр. Гимейди), Баб-Вак (перс. Дарвак, совр. Дарваг), Зиль, Ирси (совр. Ерси), Дюбек, Джавгат к Калакорейшу (Кал'а Курайшу)⁴¹ и Уркараху. Все эти «центры» были укреплены гарнизонами мусульман.

Третий, основной рубеж обороны, укрепленный многокилометровой Горной стеной (см. ниже), начинался от ал-Баба и включал в себя следующие населенные пункты: Джалкан (совр. Джалган) — Рукал (совр. Рукель) — Мита'и (совр. Митаги) — Мукафир (совр. Мугарты) — ал-Мухрака (совр. Марага) — Большой и Малый Арджил — Татил (совр. Татиль). Ягдык, Хучни, Ругудж, Джаррах, Цанак, Фурдаг, Йакрах (совр. Якрах) и Ханак (совр. Ханаг) также входили в линию третьего рубежа обороны (см. карту на вклейке).

Четвертый рубеж обороны проходил через город, упоминаемый в источниках как Мадина или Мадинат ал-'араб (возможно, то же, что и Араблар — самоназвание этого населенного пункта представляет собой тюркскую форму множественного числа от *ал-'араб*), и Билидж (укрепление в районе совр. Белиджи). Далее он продолжался на запад по линии современных населенных пунктов Стал — Цмур — Архит — Хив — Тпиг — Рича — Чираг до Хосрека, впоследствии до Гази-Гумика (Кумуха). Для усиления оборонительного ресурса крепостей в районе Белиджи была построена мощная стена, от моря до гор, ограждавшая проход с севера на юг. Одним из «исламских центров» на территории современного Сулейман-Стальского района был Карчаг (лезг. *Кварчагъ*).

И наконец, пятый оборонительный рубеж мусульман на территории современного Дагестана проходил из района Белиджи в горы Лакза через Хорель — Кабир — Кара-Кура (Каракюре) — Мискинджи⁴² — Ахты — Зрых — Рутул — Кала — Шиназ — Амсар — Лучек, а далее — в два конца по истокам реки Самур: Михрек — Ихрек и Гельмец — Цахур — Мишлеш. Тем самым во всех случаях замыкались цепи населенных пунктов от моря вплоть до Большого Кавказского хребта и дополнительно укреплялись естественные заграждения, какими являлись реки.

За рекой Самур, уже в Закавказье, систему обороны Халифата усиливали дополнительные рубежи. Военные поселения, их составлявшие, были построены в разное время, в том числе и в сасанидскую эпоху, о чем свидетельствуют специальные исследования. Вдоль северного берега реки Гильгин-чай тянется стена протяженностью около 30 км, которая называется Шабиранской (от крепости Шабиран), а в районе Закаталы была построена другая стена, длина которой превышала 70 км. Эти стены впервые исследовал Е.А.Пахомов (1933, 37–47; 1950,

⁴¹ До настоящего времени сохранились лишь развалины Кал'а Курайша. См: Магомедов, Шихсанов, 2000, рис. 1–62.

⁴² В современной географической номенклатуре — Мискинджа.

68–90). За рекой Самур, в поместье ал-Михйарийа в Маскате, была возведена оборонительная стена вместе с крепостью. В.Ф.Минорский (1963, 161) связывает их строительство с именем *ширванишаха* Фарибурза.

Сохранившийся материал не позволяет с необходимой достоверностью определить, к чему именно относилось название Дарбуш: ко всей системе оборонительных рубежей на территории Дагестана или еще шире — всего Северо-Восточного Кавказа либо только к новым крепостям в районе Дарбанда в междуречье Уллучая и Рубаса. Скорее всего, верно последнее: по крайней мере в тексте *Дарбанд-нама* говорится только о крепостях этого междуречья. Они на самом деле имели особое значение в системе обороны северных рубежей сасанидского Ирана, а затем и Халифата, поскольку закрывали подступы к Дарбанду и с севера, и с запада, и с юга; не случайно *рустаки* Табарсарана тесно связаны с историей ал-Баба (см. ниже).

Отдельного изучения требует вопрос о фортификационных характеристиках крепостей Дарпуша. Что именно является *рибатом* — форт Горной стены или укрепленный населенный пункт? Ответ на этот вопрос очевиден — и то и другое, если их населяли люди, ответственные за охрану границы. В фортах-башнях обитали только солдаты, в то время как в *рибатах* — укрепленных поселениях могли проживать и члены их семей.

Рибаты в районе Дарбанда большей частью разрушены до основания. В настоящее время в лучшем случае сохранились лишь остатки развалин их стен и башен, хотя еще в XIX в. А.В.Комарову удалось запечатлеть вид Шалкани-кала (ср. рис. 3а–3б). Еще раньше, в 1796 г., Ф.Ф.Симонович (Описание, 197) докладывал, что «четвероугольные крепостцы, имеющие по углам башни, и поныне находятся, а именно повыше Дербента при деревнях Камах, Зидиан, Хамейды и Дарбах на Дарбахской и Зыльской дороге повыше деревень Зыль и Ерси и далее к снеговым горам». В сообщении Ф.Ф.Симоновича повторяются названия крепостей, которые упоминаются и в *Дарбанд-нама* (см. выше, с. 46).

В 1998–2000 гг. М.С.Гаджиев проводил археологические исследования материальных следов одного из фортов Горной стены, ближайшего к цитадели дербентской крепости. Раскопки уже завершены, и к настоящему моменту достоверно установлены некоторые факты, подтверждающие гипотезу об этапах строительства и укрепления оборонительной системы Дарпуш.

В плане прямоугольное сооружение с внутренними размерами 23,5×14,5 м имеет по углам по одной глухой башне диаметром 4 м. Толщина стен форта составляет 2–2,6 м. На фотографии (рис. 2) хорошо видна сухая панцирная кладка стены и круглой угловой башни, датируемой в пределах VI в. Это почти все, что сохранилось от памятника сасанидского периода.

Ранний период функционирования форта, расположенного в районе исторической застройки города Чор (Сул), М.С.Гаджиев (1997, 66–67) датирует в пределах VI–VIII вв. Затем форт оказался в руках арабов, и с середины VIII в.



Рис. 2. Ближайший к ал-Бабу форт Горной стены в районе Чора (Кал'а Сул). Раскоп Дербентской археологической экспедиции. Фото автора. 1999 г.

вплоть до середины XIII в. он функционировал в качестве пограничного *рибата*. Укрепление неоднократно разрушалось и восстанавливалось, особенно в течение XI в. Идентифицировав этот форт как «крепость Сул» (*кал'а Сул*), которую *Та'рих ал-Баб* (§ 14) отличает от *кал'ат* ал-Баб, т.е. собственно дарбандской крепости, М.С.Гаджиев зафиксировал этапы выполнения строительных работ: с наружной стороны сасанидские стены и башни по всему периметру были обведены новой стеной (из бутового и частично обработанного камня), которая увеличила толщину куртин до 3,7–4,5 м, а диаметр башен — до 8 м.

Раскоп дает ясное представление о внутреннем устройстве *рибата*. Он был разделен на четыре небольших помещения (3,75–4,15×8,8 м), из которых только одно отапливалось: во всяком случае, двухкамерный камин, облицованный плоским красным кирпичом, выявлен только в одном из помещений. В центральной части форта сохранился водосборный бассейн (4,5×2,6 м); вода в него поступала по специальному водопроводу из керамических труб. Керамический материал, обнаруженный внутри форта, датируется в пределах VI–XII вв. (см.: Гаджиев, Магомедов, 1999, 47–49).

Локализация большинства укреплений Дарпуша стала возможной благодаря сравнительному изучению сведений источников и местной топонимики. Речь идет прежде всего о системе крепостей и фортов, расположенных в непосредственной близости от Дарбанда, о которых как раз и говорится в *Дарбанд-нама*. Необходимые уточнения были сделаны в ходе полевых исследований, предпринятых нами в июле 1999 г. В экспедиционной поездке принял также участие и М.С.Гаджиев, который непосредственно руководил раскопками фортов Горной стены. В сопровождении местного лесничего мы прошли по некоторым важнейшим маршрутам Дарпуша.

Результаты полевых исследований дают возможность установить — по целому ряду признаков — значимость отдельных крепостей в системе единого оборонительного комплекса. В числе этих признаков — размеры городищ, кладка стен, стратегическое положение крепости, число родовых могильников, размеры могильников, форма надмогильных памятников (прямоугольные или саркофагообразные), обнаруженных вблизи них. Если исходить из наиболее ранних следов материальной культуры в районе «исламских центров», то Баб-Вак — самая крупная из крепостей, как об этом сообщает *Дарбанд-нама*. Возможно, это и есть Баб *табасараншах*. В связи с религиозной жизнью Баб ал-абваба *Райхан ал-хака'ик* в различных формах упоминает такие населенные пункты «пограничья», как Ухайл/Арджил, ал-Хумайдийа и Ирси.

Исследователи (Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, 61–62) полагают, что *Ухайл* (Большой и Малый) в *Дарбанд-нама* является искажением названия *ارجيل* Арджил, тем более что Большой и Малый Арджил упоминаются у ал-Балазури (Футух, 20) в числе крепостей, построенных Йазидом ас-Сулами в Ширване. Арабский историк понимал под Ширваном всю территорию к северу от Куры, включая ал-Баб, поскольку во времена Йазиды это была одна административная единица (административное деление Халифата не всегда совпадало с наследственными владениями внутри наместничеств). *Дарбанд-нама* ([1993], 38) однозначно связывает Большой и Малый Ухайл с военными укреплениями мусульман в Северном Табасаране, примыкавшим к Баб ал-абвабу со стороны гор. Помимо ал-Хумайдийи, Дарвака, Зидйана, Мита'и, Мукатира, Мухраки, Камаха, Рукала и Ирси в состав Северного Табасарана входят еще два населенных пункта: Пенджи и Хели. Расположенные на близлежащих возвышенностях, они в настоящее время почти соединились, так что их еще нередко объединяют под одним названием — Хелипенджик. В *Райхан ал-хака'ик* (л. 188а) Арджил упоминается в форме Парджи (پرجی), причем указывается, что он относится к числу крепостей «пограничья» Дарбанда (*би-сагр ал-Баб*). Исходя из этого, можно согласиться с предположением о том, что под Большим и Малым Арджилем (или Ухайлем) скрываются Хели и Пенджи.

Ду'ара — ближайшая к ал-Бабу крепость, построенная арабами, поэтому ее логично расположить на месте нынешнего Пирдимашки, закрывающего наибо-

лее уязвимый участок Горной стены, непосредственно примыкавший к Дарбанду. В районе Пирдимашки обнаружено множество характерных саркофагообразных памятников, типичных для эпохи первоначальной исламизации, но само это название или его вариации не упоминаются ни в одном из источников до XI в. Следовательно, оно более позднего происхождения.

Обращает на себя внимание сложный состав названия поселения, в котором фигурирует персидское слово *пир* («святой», «старец»). Единственно возможная реконструкция названия — это Пир-Димашки (с перс.: «Святой ад-Димашки» или «Могила святого из Дамаска»). *Дарбанд-нама* ([1851], 86–90) дает возможность окончательно прояснить этот вопрос: в числе «святых мучеников», погребенных в могильнике Кырхляр (тюрк. Кырклар), источник приводит имя «султана Пир 'Али ад-Димашки». В персидской передаче имя *шайха*-воина как раз и звучит как Пир-Димашки (ср.: Пир-Хусайн б. 'Абд Аллах Ширвани, племянник дарбандского верховного судьи Ахмада ал-Гада'ири, руководил в это время *ханакой* в Ширване). Это сообщение заставляет по-новому взглянуть и на могильник Кырхляр: очевидно, там хоронили не рядовых «воинов ислама», а их предводителей (на это указывает титулатура всех захороненных здесь мучеников — *султан*).

Под 477/1055 г. в *Та'рих ал-Баб* (§ 40) зафиксирован топоним, по написанию напоминающий Пирдимашки. В этом году владетель Сарира, собрав сводный отряд, в составе которого были и тюрки, двинулся на ал-Баб на помощь *ра'исам*, но расположился лагерем у Димашка. Затем он отправил людей к *Баб ал-джихад*, откуда они угнали скот. Несомненно, речь идет о Димашке или Пир-Димашки. Помимо всего прочего данное сообщение предлагает нижнюю датировку могильника Кырхляр: не все его памятники относятся к концу XI в. 'Али ад-Димашки, руководивший военным гарнизоном ближайшего к ал-Бабу укрепленного поселения, за которым впоследствии закрепилось его имя, явно скончался задолго до этого времени. Данная схема, возможно, позволила бы реконструировать и другие местные топонимы, в частности Кал'а Курайш (см. ниже).

Баб Димашк, локализуемые как врата южной стены нижней части города, к поселению Пир-Димашки никакого отношения не имеют, точно так же, как врата *Баб Сул*, о которых сообщает Ибн Хурладбих, нельзя полностью отождествлять с *кал'а Сул*, крепостью, упоминаемой в *Та'рих ал-Баб* (см. ниже). Мусульманских переселенцев, в том числе и выходцев из Дамаска, Маслама расселял не только в городе, но и в его округе, там, где были построены обводные башни или крепости. По сообщению *Дарбанд-нама* ([1993], 38), народ из Химса он переселил в ал-Хумайдийу, а народ из Дамаска — в город Дарвак (араб. *Баб Вах*). Таким образом, сообщение источника также не дает основания считать Пирдимашки поселением выходцев из Дамаска. Так что логично связать происхождение топонима с именем *султана* Пир 'Али ад-Димашки.

В *Ра'ихан ал-хака'ик* (л. 216б) упоминается топоним Баб Х.с.н, который обнаруживает прямую связь с «крепостью Хусайн (?) в сторону Хамри» (т.е.

Хамрина), куда хазарский *хакан* отступил из Дарбанда под натиском арабов под предводительством Салмана б. Раби'а (*Дарбанд-нама* ([1992], 144); Г.М.-Р.Оразев (1993, 52) полагает, что крепость Хусайн (Хасин, Хушин и др.) находилась около Каякента, поскольку в некоторых списках *Дарбанд-нама* вместо слова Хасин фигурирует Кайакенд; вслед за источником так считал и А.К.Бакиханов (1926, 40–41). На берегу реки Гамри-озень между районом современного Каякента и городища Таргу действительно расположено поселение Хаша (Гыша). С другой стороны, этот топоним во всех источниках передается через *сад*, а не *син*, так что отождествление его с Хаша, Хушином или Хусайном безосновательно. Кроме того, в районе Каякента был расположен сам Хамрин, точнее Уллу Хамрин (см. ниже). Замена Хасина на Кайакенд могла относиться к той же категории ошибок, что и замена Кумух на Кумук и др. (см. ниже), тем более что в Хамрине в то время вряд ли существовали крепости, подвластные мусульманам.

Названия, содержащие в своем составе лексему Баб («врата»), имеют прямое отношение к крепостям, закрывавшим горные проходы, а кроме того, их происхождение связано с Сасанидами: после них система Дарпуш функционировала уже в усеченном виде. Действительно, в числе крепостей, построенных Хосровом I Ануширваном на землях колонистов (*ард ас-сийасиджин*), Ибн ал-Факих (*Китаб ал-булдан*, 288) упоминает об укреплении *حصن* Х.с.н (через *сад*). На персидском и арабском языках это слово читается как Хисн и означает «крепость», «укрепление»; следовательно, во фрагменте *Дарбанд-нама*, в котором описывается строительство системы крепостей, под Хисн может фигурировать город Дарпуш/Дарбуш, о котором упоминает *Дарбанд-нама*.

Некоторую помощь в локализации крепости Хисн может дать указание Абу Бакра ад-Дарбанди (Райхан, 2166) о том, что Баб Х.с.н находится в «пограничье ал-Баба» (*би-сагр ал-Баб*). Экспедиционные разыскания в прилегающем к Дарбанду со стороны Каякента районе, между Билхади и ал-Хумайдийей, выявили схожее с этим топонимом название ущелья — Гасни (*Hösnî*), близкое к названию Хисн; в кавказских языках во избежание стечения согласных фонем в начале или конце заимствованных слов используется дополнительная гласная. Над ущельем до сих пор сохранились руины небольшой, но хорошо укрепленной крепости, занимавшей наиболее выгодный для широкого обзора участок. Местные жители рассказывают о существовании на этом месте крепости, которую они называют Шалкани-кала; «крепость Шалкани на земле Хумайди» описывал еще А.В.Комаров, заставший ее в гораздо лучшем состоянии, нежели я (см. рис. 3а и 3б). Если преобразовать арабскую форму названия *ка'ат* аш-Шалкани в персидскую, получится Хисн Шалкани. Название Шалкани (или аш-Шалкани) вполне может представлять собой *нисбу* известного человека, поскольку подобные примеры зафиксированы и в других областях Халифата, где преобладало иранское население.

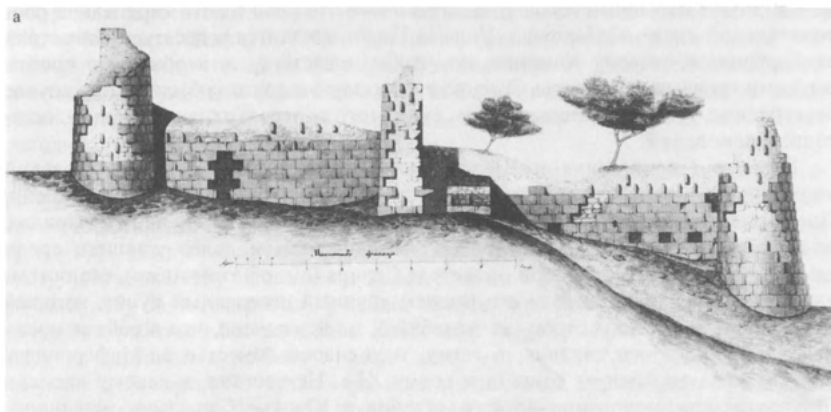


Рис. 3а. Крепость Шалкани-кала. Зарисовка XIX в.

Архив СПбФ ИВ РАН, ф. 71, оп. 1

Рис. 3б. Крепость Шалкани-кала. Остатки развалин крепости в наше время.

Фото автора. 1999 г.

ние⁴³; однако по своей форме Шалкан скорее напоминает персидское название, которое может быть связано со строительной деятельностью Хосрова I Анушир-

⁴³ Ср. с крепостью Хисн Умм Джа'фар, расположенной, согласно Кудаме (ал-Харадж, 203), на полпути от Фараба до Пайканда, близ Бухары. Н.М.Велиханова (1986, 175) считает, что эта крепость получила свое название в честь Умм Джа'фар Зубайды, дочери халифа ал-Мансура.

вана в этой части приморской зоны, тем более что речь идет о сердцевине оборонительной системы Дарпуша. Ущелье Гасни находится в десятке километров от Дарбанда в сторону Хамрина, но, чтобы попасть туда, необходимо пройти особыми тропами через горы. Именно туда хазары и должны были уйти в случае отступления. Для окончательного решения этого вопроса, однако, еще нет достаточных оснований⁴⁴.

Помимо Пирдимашки и Шалкани-кала существует еще ряд укреплений «пограничья», переименованных в честь выдающихся людей того времени. После смерти влиятельного предводителя *ра'исов* Баб ал-аббаба ал-Муфарриджа ал-Аглаби, контролировавшего район «междуречья» и долго жившего среди лакзов, но женатого на дочери правителя Сарира (см. об этом ниже), его потомки, *амиры* Дарбанда, назвали его именем крупный населенный пункт, который и поныне называется Аглоби (ал-Аглабийя); не исключено, что в районе прежней застройки этого селения, в горах, находилось поместье ал-Муфарриджа. Переименование следует отнести к концу XI в. Неизвестно, к какому времени относится переименование другого селения в Южном Дагестане, названного в честь арабского военачальника ал-Джаррахом.

Волна переименований прокатилась в «пограничной области» именно во времена Сельджукидов. Один из таких случаев представляет особый интерес для изучения духовной истории региона, поскольку он позволяет установить факт продолжительного пребывания в «пограничной области» широко известного в мусульманском мире ученого из Кордовского халифата. Речь идет о переименовании мусульманского поселения вблизи Баб ал-аббаба, созданного на месте сасанидского укрепления, которое прежде называлось ал-Мухаммадийя по имени своего основателя — арабского военачальника и наместника *халифа* на Кавказе Мухаммада б. Халида. Поселение получило известность в качестве опорного пункта «борцов за веру», совершавших походы на соседей под лозунгом защиты ислама от «неверующих». Форма ал-Мухаммадийя зафиксирована в *Ta'rix al-Bab* (§ 14, 38) под 416/1025 г., причем источник точно локализует его в пределах Табарсарана (о границах Табарсарана см. ниже). Под 468/1075 г. тот же источник (§ 45) приводит уже новое название — ал-Хумайдийя. До сих пор считалось, что с течением времени название ал-Мухаммадийя трансформировалось в ал-Хумайдийю, поскольку имена Мухаммад и Хумайд восходят к одному корню. Однако, как показывает материал *Rayhan al-hak'a'ik*, название ал-Хумайдийя связано либо с личностью Абу Насра Футуха ал-Хумайди, либо, что более вероятно, с именем его сына — Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. Футуха ал-Хумайди (ум. в 488/1095 г.), ученика Ибн Хазма; биография последнего приведена в разделе о творческом взаимодействии в исламе. Дело в том, что *nisba*

⁴⁴ Другое возможное, хотя и менее вероятное объяснение топонима Баб Хисн — это название ворот древнейших стен в Дарбандском проходе, выложенных из сырого кирпича, которые выходили в сторону Каякента. Остатки таких стен севернее Дербента обнаружил и детально обследовал Е. А. Пахомов (1933, 37–47).

ал-Хумайди относится к разряду чрезвычайно редких. Ибн Башкувал (ас-Сила, I, 104), ал-Маккари (Нафх, I, 534) и другие авторы биографического жанра специально отмечали, что *нисба* Абу Насра происходит от имени его отца, которого звали ал-Хумайд. В *Китаб ал-ансаб* ас-Сам'ани (IV, 260) фигурирует лишь некий *маула амира* Хамида ас-Самани, *нисба* которого связана с именем его господина.

На страницах *Райхан ал-хака'ик* Абу Наср ал-Хумайди упоминается многократно, причем ад-Дарбанди сообщает, как можно найти его могилу в Багдаде, — вероятно, для желающих ее посетить (*аз-зийара*). Сам он не раз посещал эту могилу, расположенную рядом с могилой ал-Хатиба ал-Багдади. Судя по тексту источника, Абу Насра очень хорошо знали в Баб ал-абвабе. Что касается его сына, Абу 'Абд Аллаха ал-Хумайди, то он в течение продолжительного времени жил и работал в Баб ал-абвабе. Известный захирит не раз бывал в доме Абу Бакра ад-Дарбанди в ал-Бабе и даже давал ему уроки (*ахбарани аш-шайх... ал-Хумайди би-кира'ати 'алайхи фи-дари*); ссылки на ал-Хумайди зафиксированы в сочинении ад-Дарбанди более 20 раз. Более того, сын Абу Насра ал-Хумайди вместе с выходцами из ал-Баба обучался в различных городах Халифата, у одних и тех же *шайхов*, в частности у шафи'итского *факиха* Абу-л-Касима ал-Исма'или (ум. в 477/1084 г.). Ад-Дарбанди был знаком не только с Абу 'Абд Аллахом ал-Хумайди, но и другими носителями этой *нисбы*, в частности с проживавшим в ал-Хумайдии Мунаббихом ал-Хумайди, учеником дарбандского суфия Абу-л-Касима ал-Фукка'и, возможно, родственником Абу Насра⁴⁵.

С другой стороны, не все сохранившиеся топонимы находят себе соответствия с историческими названиями. Один из них — старый Билхадй, который ныне заброшен; его руины расположены в трех километрах к юго-западу от современного Бильгади. В то же время «прочная крепость», построенная в долине *бану* Хашим, остается безымянной. Упоминание в *Дарбанд-наме* долины *бану* Хашим воскрешает в памяти период правления в Табарсаране Муслима, племянника дарбандского *амира* 'Абд ал-Малика б. Хашима ал-Хашими (ум. в 327/939 г.), о котором сообщает ал-Мас'уди (D 175, 49a).

Факт существования единой оборонительной системы Халифата на Кавказе подтверждается эпиграфическим материалом, а также данными археологии, этнографии и других исторических дисциплин. Во всех населенных пунктах «пограничья» выявлены кufические надписи на арабском языке X–XIII вв., в то время как на поселениях, расположенных по соседству с ними, но удаленных от названных маршрутов, таких надписей не обнаружено. Тексты эти в большинстве своем лапидарны и немногочисленны, поэтому вероятность ошибок при

⁴⁵ Написание Хумайди (вместо ал-Хумайдийя), разная датировка надписей (400, 475 и 550 гг. х.), палеография и содержание ряда однотипных текстов из Шапкани-хата (в частности, об Александре Македонском, стене Искандара, царе Кайкубаде и др.), буквально перекликающихся с более поздними мифическими сюжетами из *Искандар-наме* Низами (XIII в.), показывают, что к архивным материалам А.В. Комарова (Фонд, № 18–19, 30) следует относиться крайне осторожно.

использовании в палеографической датировке метода корреляции возрастает; они к тому же неинформативны, что снижает возможность их исторической или иной привязки к именам и событиям. Как правило, краткие религиозные изречения не содержат датировки, из-за чего для большей надежности исследователи датировали их по палеографическим данным в самых широких временных рамках, иногда в пределах двух и даже трех столетий.

Изучение хронологии эпитафий показывает, что местные куфические тексты могут быть старше своей палеографической датировки. Владельцы нескольких известных эпитафий, прежде датируемых по палеографическим данным, не только упомянуты в *Райхан ал-хака'ик*, но и персонифицированы благодаря сведениям этого источника с большей точностью. Например, эпитафия Ахмада ал-Гада'ири, палеографически датируемая в широких рамках XI–XII вв., на самом деле была высечена в середине XI в. То же самое относится к эпитафии Абу-л-Касима ал-Фукка'и. Это означает, что известная хосрекская надпись, палеографически датируемая в пределах XI–XII вв. и представленная на суд научной общественности в качестве древнейшей эпитафической памятника на лакской территории и во всем бассейне реки Сулак-Койсу (Лавров, 1966, 78, 179), может быть гораздо старше, так же как и многие тексты из так называемых «исламских центров», датируемые X–XIII вв.⁴⁶

Даже самое общее эпиграфическое обследование Дербента показывает, что далеко не все ранние арабские надписи изучены или опубликованы⁴⁷. Учитывая особую значимость города в процессе ранней исламизации, такое положение вещей кажется весьма странным. Большинство вновь обнаруженных текстов почти не поддаются удовлетворительному чтению, поскольку значительно повреждены в результате природного выветривания. Они выбиты прямо на стенах (обычно на уровне человеческого роста или чуть выше) врезным способом, куфическим шрифтом, без датировок и представляют собой религиозные формулы и призывы. А между тем известно, что раннемусульманские надписи — это как раз коранические тексты, которые почти никогда не датировались. Их ценность — не столько в содержании, сколько в географии их распространения, а также в их форме, особенностях графики, которые выступают в качестве датирующего материала: по времени религиозные эпиграфические тексты появились гораздо раньше эпитафий и строительных надписей. Эти обстоятельства во многом объясняют отсутствие на Северо-Восточном Кавказе датированных текстов,

⁴⁶ Это предположение подтверждают новейшие эпиграфические находки в районе Горной стены. Летом 2001 г. М.С.Гаджиев обследовал первый 15-километровый участок *Да-бара* от Дербента до Зидьяна, осмотрел Митаги, Камахи, Зидьян, близлежащую округу и обнаружил интересные надписи, в том числе одну раннеарабскую, датированную 176/792–93 г. Куфический текст, высеченный еще при жизни Харуна ар-Рашида (170–193/786–809), содержит его имя (Гаджиев, Шихсаидов, 2002, 4–5).

⁴⁷ Из большого эпиграфического наследия Дербента девять куфических надписей опубликовал И.И.Березин (18506, 69–71). Л.И.Лавров (1966, 107–111) включил в свою книгу свыше полусотни надписей, основываясь на зарисовках и эстампах, сделанных его предшественниками, главным образом А.В.Комаровым. Свыше 10 аажных текстов опубликовано А.Р.Шихсаидовым (1984).

относящихся к периоду утверждения там арабской власти, — факт, всегда вызывавший определенные сомнения в связи со сведениями источников об активной религиозно-политической роли «исламских центров» в процессе исламизации. Местная традиция датировать памятники берет свое начало с X и особенно XI в., когда пограничные *рибаты* претерпели значительную эволюцию, превратившись из военных поселений в центры мусульманского образования, да и то эта традиция больше относится к строительным надписям и эпитафиям, нежели к религиозным текстам.

Форты и крепости, укреплявшие линии обороны Дарпуша, были связаны друг с другом транспортными артериями, проходившими по долинам рек Уллучая и Рубаса, далее — Гюльгерычая и Самура. Запертые в своих верховьях труднодоступными горами, долины этих рек представляют собой единственно возможные маршруты передвижений в данной местности, сохранившие свое значение до сих пор. Дорога, идущая севернее от Дарбанды, совпадает со вторым рубежом обороны. Рубежи обороны, примыкавшие непосредственно к Дарбанду, были основными. Основу их помимо крепости, двух продольных и одной поперечной стен Дарбанды составляла Горная стена (*Гав-бара/Даг-бара*).

Горная стена начиналась от крепостных стен Дарбанды, там, где до сих пор сохранились врата *Даг-бара капы*. Высота ее стен доходила до 12 м (для сравнения — высота крепостных стен Дарбанды — 18–20 м). Ширина Горной стены — свыше 1,5 м — позволяла страже передвигаться по ней от одного форта к другому. Параллельно с Горной стеной проходила и дорога, имевшая стратегическое в масштабах Дарпуша значение; в народе сохранилось более позднее ее название — «Дорога обороны» (азерб. *Бере кестум*). От Дарбанды *Даг-бара* проходила через Ду'ара (Пирдамешки?), затем поворачивала в сторону Джалгана и Митаги, но, не доходя до него, проходила через Камах — Зидйан (Задиян) — Билхадн — Шалкани — ал-Хумайдийя — Баб-Вак (Дарваг) до селения Зиль. Затем стена продолжалась близ Татилиа, Хапиля, южнее Ирси (совр. Ерси), и заканчивалась у подножия неприступной Горной гряды в 1,5 км южнее Ягдыка. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 54а) приводит название этой «неровной горы, на которую нет пути» — Ашаб (الشب). Таким образом, стена фактически запирала все обходные от ал-Баба пути в предгорной части Дагестана (см. карту на вклейке).

Кладка *Даг-бара* идентична стенам оборонительного комплекса Дарбанды. Внимательный исследователь обнаружит на заброшенных поселениях руины фортов и других оборонительных сооружений такой же точно кладки. А.С.Башкиров и М.И.Исаков раскрыли близ селения Сабнова городище Кафирский пост с разобранными остатками стен и фундаментов (см.: Абакаров, Давудов, 1993, 224)⁴⁸. Е.И.Козубский (1866, 9) описал развалины земляного укрепления Иран-хараба в двух километрах от Бильгади; разрушение этой крепости

⁴⁸ Судя по названию городища, оно имело отношение к антимусульманской оппозиции периода ранних арабских завоеваний.

связывают с именем Надир-шаха, но время ее строительства относится к гораздо более раннему периоду.

Облицовка ранних фрагментов крепостных стен Дарбанда имеет так называемую сухую панцирную кладку, которая характерна для всей Горной стены и всех старых, сасанидской эпохи, башен и фортов: каменные плиты сначала укладывались насухо, без раствора, на месте подгонялись друг к другу, затем зазоры между ними заполнялись камнями и сверху заливались известковым раствором⁴⁹. По данным ал-Макдиси⁵⁰ (Ахсан, 380), наиболее важные участки стен заливались расплавленным свинцом, словно раствором. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 54а) утверждает, что каменные блоки стен Дарбанда скреплялись свинцом и болтами. Зайн ал-'Абидин Ширвани (Бустан, 92б) поясняет, что свинец использовался как в стенах Дарбанда, так и в Горной стене. Другую технологию строительства крепостных сооружений из каменных блоков и свинца раскрывает Хилал ас-Саби (Вузара', 217): каменные блоки сначала укладывались на стену, затем высверливались так, чтобы расплавленный свинец, заливавшийся в образовавшиеся отверстия, намертво скреплял их друг с другом. Обращает на себя внимание не только идентичность кладки различных и достаточно удаленных друг от друга объектов, но и полное совпадение размеров использованных в их строительстве каменных блоков.

В Карчаге сохранились развалины мавзолея, который детально описан С.О.Хан-Магомедовым (1979, 82). Кладка этого мавзолея обнаруживает близость с древнейшей кладкой стен Дарбанда. Остатки Горной стены и фортов до сих пор сохранились в Камахе, Дарваге, Шалкани, Гимейди, Бильгади, Ханаге и других населенных пунктах района, а в некоторых из них — даже с куфическими надписями, причем не только на арабском, но и на персидском языке. 33 зарисовки этих надписей, выполненные генералом А.В.Комаровым в XIX в., хранятся ныне в научном архиве Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (ф. 71, оп. 1).

Экспедиционные разыскания подтвердили факт существования общей для основных рубежей оборонительного комплекса системы сигнальных огней, зажигавшихся в случае приближения иноземных завоевателей. В.В.Бартольд (1973, 423—424) относил появление этой системы ко времени постройки цитадели Баб ал-абваба, которая, по мнению А.А.Кудрявцева (1974, 165), датируется сасанидским периодом. Функционально система раннего оповещения продолжала действовать и в период борьбы с Надир-шахом Афшаром (уб. в 1160/1747 г.).

Л.И.Лавров (1966, 179) обратил внимание на единый стиль надгробий XI—XII вв. из населенных пунктов оборонительной линии Дарпуш — полые (корытообразные), полуцилиндрической формы. Саркофагообразные памятники X—XII вв. можно подразделить на две категории: полые изнутри и цельные. Типо-

⁴⁹ Более подробно о технологии строительства крепостных стен Дарбанда см.: Хан-Магомедов, 1979, 74—82.

⁵⁰ Другое чтение: ал-Мукаддаси.

логически они повторяют другие средневековые арабские надгробия, например могильные холмики на багдадских кладбищах того времени накрывались сверху саркофагом, высеченным из цельного камня. Эта традиция, имеющая, вероятно, более древние бедуинские корни (в условиях пустынных ветров надмогильный саркофаг из камня — единственный способ обозначить место погребения и обеспечить сохранность могилы), сохранилась и поныне, хотя и в несколько измененном виде: могильные холмики сверху обкладывают пилеными известняковыми блоками (ср. илл. 4 и 5). Надписи на дагестанских саркофагах встречаются чрезвычайно редко: всего известно не больше дюжины надписанных памятников. Но в большей мере их значимость определяется совершенно другим обстоятельством: единственным датирующим материалом и документальным свидетельством эпохи ранней исламизации, по которым можно воссоздать географическое расселение первых мусульман, зачастую служат сами саркофаги.

При изучении эпиграфических памятников Дагестана можно обнаружить интересную закономерность: саркофагообразные памятники чаще всего ставили павшим воинам (*газиам* или жителям пограничных *рибатов*), а прямоугольные стелы — *имамам*, *кадиям*, *шайхам*. На некоторых могилах, правда более поздних, саркофаг и стела установлены вместе. Это наблюдение нуждается в дополнительном изучении, но оно уже сейчас подтверждается содержанием эпитафий и тем обстоятельством, что названия почти всех могильников с саркофагами так или иначе связаны с «мучениками»: *Шахид габирляр* и др.

Современный Дербент окружен обширными кладбищами саркофагов со всех трех сторон (южное кладбище, северное кладбище и кладбище в районе Пир-Димашки на западе). Адам Олеарий (Описание, 110) говорит о нескольких тысячах надмогильных памятников «по сю сторону Дербента» (т.е. за воротами *Баб ал-джихад*), которые «были длиною более человеческого роста, закруглены вроде полуцилиндра и выдолблены, так что можно было лежать в них»; эти многочисленные памятники запечатлены и на его гравюре (рис. 15). Утверждают, что впоследствии сефевидский шах 'Аббас I приказал использовать надмогильные камни в строительных работах в районе порта.

Саркофагообразные памятники обнаружены также на городище Таргу на реке Гамри-озень, в Алходжакенте, Уллубийауле и Утамыше — старых поселениях, которые находились на передовой линии Дарпуша⁵¹; в Пирдамешки, Джалгане, Рукеле, Митаги, Дарваге, Гимейди, Шалкани, Бильгади, Якрахе и Хелипенджике, расположенных на опорных рубежах Дарпуша; в Кал'а Курайше, Маджалисе, Адаги и Уркарахе — «исламских центрах», продолжающих линию обороны Дарпуша на территории Хайдака, Бурханкенте, а также в населенных пунктах на границе владений ал-Баба с Лакзом: Белиджи Дербентского района, Ашага Стале и Орта Стале Сулейман-Стальского района, Хореле Магарамкентского района и Куге Хивского района (Лавров, 1966, 179; Шихсаидов, 1984, 128).

⁵¹ Результаты исследований этих саркофагов, предпринятых А.Р.Шихсаидовым и Г.М.-Р.Оразевым, еще не опубликованы.

Находки саркофагов строго вписываются в обозначенные пределы оборонительных рубежей Дарпуша, которые соответствуют долинам рек Уллучай, Рубас, Гюльгерычай и Самур⁵². Факт выявления саркофагов в Куге — достаточно удаленном от долины реки Гюльгерычай населенном пункте — или поблизости от него свидетельствует о многокилометровой (до 10–20 км) глубине системы обороны вдоль этих рек⁵³.

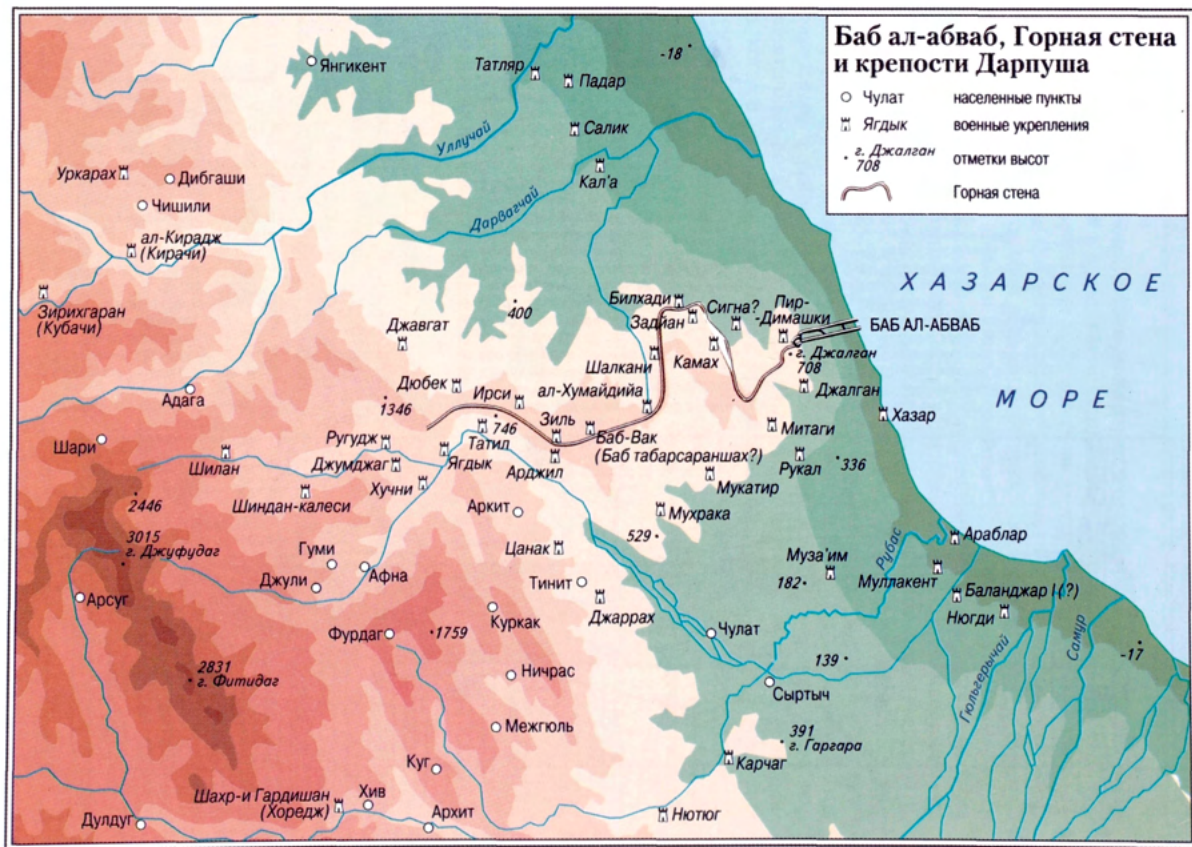
Существование единой оборонительной системы Дарпуш подтверждается нарративными источниками и этнографическим материалом. В частности, *Дарбанд-нама* сообщает о персидских и арабских переселенцах в Дарбанд и Табарсаран (см. ниже). *Та'рих ал-Баб* (§ 31, 38, 39) особо выделяет некие «центры мусульман», которые располагались в «пограничье» (*sazr*) Баб ал-абваба, но административно входили в его состав. Ал-Мас'уди (Мурудж, 203) в X в. писал: «Между Хайдаком и ал-Бабом живут мусульмане-арабы, которые не говорят ни на каком языке, кроме арабского. Они живут в лесах, зарослях, долинах и вдоль больших рек, в селениях, в которых они поселились в то время, когда эти места были завоеваны теми, кто устремился сюда из арабских пустынь. Они живут на границе с царством Хайдак, но защищены от него зарослями и реками. От них до города ал-Баб один *фарсах* (около 6 км), и жители ал-Баба приходят им на помощь». То же самое подтверждает Ибн ал-Азрак (см. ниже).

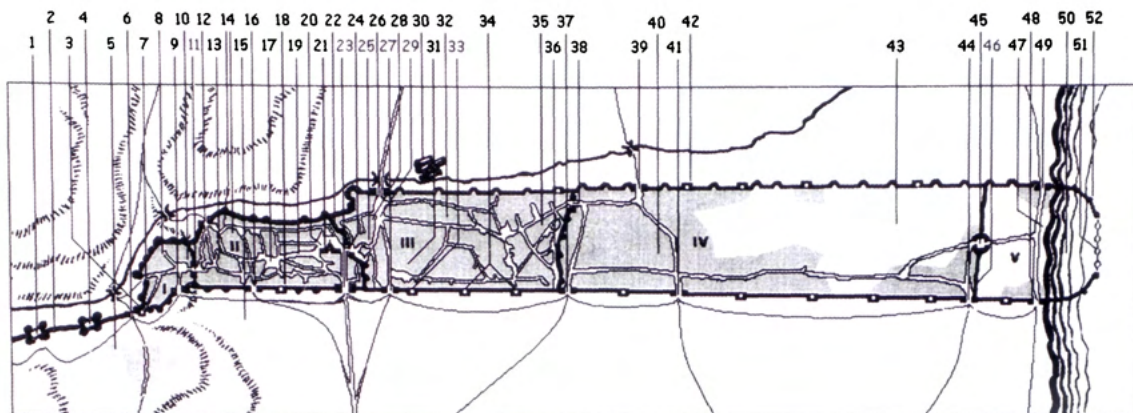
Следы пребывания иранских и арабских переселенцев выдают среднеперсидские, новоперсидские и арабские эпиграфические тексты, обнаруженные в Дербенте и других районах. Среднеперсидские тексты на стенах крепости относятся ко времени их строительства; М.С.Гаджиев (2000, 116–130) считает, что они фиксируют этапы строительных работ и вырезаны по приказу финансового контролера Сасанидов, под руководством которого велись строительные работы.

Как известно, многочисленные ираноязычная и арабская общины Дарбанда и его округа с течением времени были почти целиком тюркизированы. Рукель и Митаги до сих пор населены татами — иранской по происхождению этнической группой, переселенной сюда еще в эпоху Сасанидов. А.Н.Генко (1941, 81–110) утверждал, что для жителей Дарвага арабский язык был родным еще в начале XX в. Арабское население Гимейди было полностью тюркизировано; ныне на этом поселении, как и в Камахе, осталось лишь несколько семей. Тюркизации

⁵² До полного учета саркофагообразных памятников еще очень далеко. В Гимейди мы насчитали свыше 20 саркофагов, в Бильгади — около 15. Многие из них скрыты в земле, так что точному подсчету они не поддаются.

⁵³ Мною были тщательно проверены появившиеся в научной литературе сведения о саркофагообразных надгробиях, зафиксированных в Куге. Однако обнаружить их там так и не удалось. Местные жители рассказывают, что похожие надгробия использовались на заре коллективизации при закладке фундамента животноводческой фермы на окраине села. Несколько саркофагов обнаружено на заброшенном поселении *Чуру хуьр* (букв. «разрушенное селение») в 0,5–1 км к востоку от Куга, в треугольнике Куг–Конциль–Межгюль, который закрывал ближайший к Карчагу горный проход. Самые ранние из ныне сохранившихся в Куге эпитафий относятся к XIII–XIV вв.





УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

I. Крепость ал-Баб (*кал'ат ал-Баб*)

II. Верхний шахристан

III. Нижний шахристан

IV. Заселенный рабад

V. Приморская зона и порт (*ас-сагр*)

1. Форт в Пир-Димашки
2. Горная стена (*Даг-бара*)
3. Мечеть в угловой башне
4. Форт в районе Чора (*кал'а Сул*)
5. Чор (*Сул*)
6. Врата Чора (*Баб Сул*)
7. *Баб ал-мухаджарин* (*Даг-бара капы*)
8. *Баб ал-кал'а*
9. Тюрьма
10. Резиденция амира
11. *Баб 'Алкама*
12. *Баб ал-'имара* (*Джарчи-капы*)
13. Минарет-мечеть

14. Городской дом правителя (*дар аз-за'им*) и правительственное здание (*дар ал-'имара*)

15. Южное кладбище

16. *Баб ал-мактум* (*Баят-капы*)

17. Кильса-мечеть

18. Караван-сарай или завийа

19. Центральная улица

20. Главная рыночная площадь (*ал-майдан*)

21. Соборная мечеть (*масджид ал-Баб*;

совр. Джума-мечеть)

22. Поперечная стена - у базара

23. Центральные врата (*Баб ал-хадид*)

24. *Баб ал-майдан*

25. Торговая лавка ал-Гада'ири

26. *Баб ал-джихад* (*Кырхляр-капы*)

27. *Баб Химс* (*Енги-капы*)

28. Мечеть Кырхляр

29. Вторая рыночная площадь

30. Могильник Кырхляр

31. Родной квартал Абу Бахра ад-Дарбанди

32. Кварталы арабских переселенцев

33. Масджид Химс

34. Башни южной стены

35. Квартал медников

36. Срединная стена (*ас-сур ал-вустани*)

37. *Баб ал-Куфа*

38. Врата срединной стены

39. *Баб Арси*

40. Кварталы христиан и иудеев

41. *Баб Димашк*

42. Хазарская мечеть

43. Незаселенный рабад

44. *Баб Филистин*

45. *Баб ал-бурдж*

46. Деревянное ограждение

47. Порт (*ас-сагр*)

48. *Баб ас-сагр*

49. *Баб ас-сагр*

50. Гавань

51. Подводная цепь

52. Подводная часть стены

Топография Баб ал-аббаба в XI-XII вв.

подверглись и гимейдинские таты, но только мусульмане: последователи иудаизма вместе с религией и культурными традициями сохранили свою этническую самость (идентитет) даже после того, как покинули родные места. Закрепить самоидентификацию помогло окончательное размежевание татов по религиозному признаку: за последователями ислама закрепилось обозначение *тат*, в то время как иудеи с течением времени стали называться горскими евреями (см. ниже). В настоящее время поселение почти заброшено: жители нескольких домов, сохранившихся в нем, считают себя азербайджанцами. Таты-мусульмане, жившие в Рукеле, также тюркизированы. Жители населенных пунктов данной местности, находясь в дагестанском (табасаранском) окружении, считают родным языком особый диалект тюркского (азербайджанского) языка, хотя владеют и табасаранским языком⁵⁴. То же относится, хотя и частично, к административному центру Табасаранского района — Хучни. Самая мощная волна тюркизации потомков разноязычных военных переселенцев относится к периоду сефевидской экспансии, когда в Дарбанд и связанные с ним населенные пункты с целью изменения конфессиональной ситуации были переселены турки-ши'иты. Этнический состав населенных пунктов современных Табасаранского и Дербентского районов может рассматриваться в данном случае в качестве источниковедческого аспекта для локализации средневековых военных поселений: дело в том, что тюркизации подверглись главным образом этнические меньшинства, предки которых составляли военные гарнизоны Дарпуша, иначе говоря, «*рустаки* Баб ал-абваба». По данным официальной статистики, азербайджанцами населены села в Табасаранском районе: Дарвак, Ерси, Арак, Ценак, Зиль, Марага, Хели, Пенджи и Якрах, а Хучни — лишь частично; в Дербентском районе: Джалган, Зидйан, Митаги, Мугарты, Нюгди, Бильгади, Падар, Рукель, Сабнова, Салик, Кала и Татляр⁵⁵. С этими населенными пунктами также связаны легенды об иудейском прошлом их обитателей.

Жители Джалгана вплоть до недавнего времени продолжали говорить на татском языке, пока не были окончательно тюркизированы. Почву для этнической ассимиляции татов азербайджанцами создали исторические процессы исламизации, затронувшие, по всей видимости, и иудейские общины региона. Ираноязычные иудеи военных поселений, примыкавших к историческому Хайдаку (см. о них в разделе о Табарсаране), бежали в Дарбанд или были даргинизированы. Устная бытовая традиция жителей соседних поселений хранит память об иудейском прошлом обитателей Карчага, хотя его ираноязычное население, исповедовавшее иудаизм, давно ассимилировано преобладавшим лезгинским населением. В селении Мискинджи Ахтынского района до сих пор живы иранские обычаи и традиции, не говоря о конфессиональной принадлежности местных

⁵⁴ Табасаранский язык относится к лезгинской группе нахско-дагестанской ветви иберо-кавказской языковой семьи.

⁵⁵ Дагестанская АССР. Административно-территориальное деление по состоянию на 1 мая 1979 года. Махачкала, 1980.

жителей к ши'итам; в этом древнем сасанидском поселении Сефевидам удалось реанимировать ши'изм, который активно распространялся вплоть до Сельджукидов, используя, по-видимому, еще живой в то время иранский этнокультурный субстрат. В селении Хазры С.С.Агаширинова (1978, 111) уже в наше время наблюдала ши'итский по происхождению род (*шиг'яр*), факт существования которого отмечал еще А.К.Бакиханов (1926, 14).

Памятники арабского и иранского присутствия на Кавказе обнаруживаются не только в районе Дарбанды, где их концентрация была наибольшей, но и на последнем на территории современного Дагестана рубеже обороны — на подступах к Большому Кавказскому хребту. В течение X–XI вв. в долине Самура появились мечети, крупнейшей из которых стал культовый комплекс в Кара-Кура — опорном пункте мусульман против хазарских Камкам и Самсама, иначе говоря, Гапцаха и Микраха. Л.И.Лавров (1966, 174) утверждает, что мечеть в Ихреке, датируемая началом XI в., была построена на месте старой мечети. Арабо-персидская надпись XI–XII вв. зафиксирована и в сел. Кала (от араб. *кал 'а* — «крепость») Рутульского района, на территории исторического Лакза (Аликберов, 1989, 174–175). Подобные тексты выявлены и в других населенных пунктах этой местности⁵⁶.

Летом 1987 г. в составе историко-археографической экспедиции ИИЯЛ под руководством А.Р.Шихсаидова нами были проведены полевые исследования в урочище Гапцах (в источниках: Кипцах), там, где сохранились развалины старого Гапцаха. По свидетельству *Ахты-нама* ([1993], 69), в этом урочище хазары построили город Тарса (в переводе с персидского *ترسا* — «немусульманин»⁵⁷), называемый Камкам, для поддержки города Самсам (араб. *ас-Самсу'йа*), резиденции хазарского наместника. Место для строительства крепости выбрано чрезвычайно удачно: высокий холм с трех сторон защищен отвесной горной стеной, а с четвертой — неприступными укреплениями. Кладка мощных стен укреплений Гапцаха, с сохранившейся бойницей для стрельбы из лука или смотровым окном, близка классической панцирной кладке Дербента; она также панцирная, из крупных, хорошо отесанных, подпрямоугольной формы плит, с чередованием рядов, уложенных насухо на ребро и плашмя; толщина этих стен у основания достигает до 2 м; внутренняя забутовка стен — из рваного камня на глиняном растворе. Определенное сходство в технике кладки позволяет датировать памятник ранним средневековьем, возможно, в пределах VIII–IX вв. (рис. 4).

После прихода арабов Гапцах еще долго оставался центром оппозиции мусульманам, однако близкое соседство Кара-Куры не могло не отразиться на его

⁵⁶ Так, строительная надпись XI–XII вв., обнаруженная в Мишлеше, также является двуязычной: ее кораническая часть написана по-арабски, а содержательная — по-персидски (Лавров, 1966, 67–68).

⁵⁷ Учитывая лексику персидских источников, словари М. Фазл-и 'Али (1885, 154), И. Ягелло (1910, 385) дают три конфессиональных значения этого слова: христиан, язычник и огнепоклонник.



Рис. 4. Старый Гапцах. Остатки крепостных стен. Фото автора. 1987 г.

статусе. На одной из плит в кладке стены оборонительного сооружения Гапцаха выявлен фрагмент врезного куфического текста с элементами «цветения», палеографические особенности которого позволяют датировать его в пределах эпохи Великих Сельджукидов.

Вопрос о глубине системы обороны Халифата на Кавказе требует некоторых уточнений. С каждым этапом исламизации мусульмане поднимались все выше в горы, к верховьям горных рек, используя в качестве опорных пунктов поселения, расположенные в долинах этих рек. Примечательно, что в сел. Арчи Чародинского района П.В.Свидерский (1913, 33) еще в начале XIX в. зафиксировал куфические надписи, ориентировочно датируемые в пределах X–XII вв., в то время как в других селениях этого района эпиграфические памятники имеют гораздо более позднее происхождение⁵⁸. Очевидно, что населенный пункт вместе с примыкавшими к нему родовыми поселениями был в свое время опорной базой *гази*ев, которые получали возможность контролировать перекресток дорог,

⁵⁸ Г.А.Сергеева (1967, 20), побывавшая в Арчи уже в годы советской власти, в середине 1960-х годов, подтверждает эту информацию на основе преданий. Сами памятники не обнаружены.

ведущих в Лакз, Гумик, Сарир, а также в Закавказье. Об этом свидетельствуют, в частности, исторические предания, бытующие среди жителей Арчи, сведения о религиозной принадлежности их далеких предков («давно прежде мы были христиане; потом у нас была куфи-вера, потом мы стали магометане-сунниты»), особенности языка, квартального устройства поселения арчинцев и др. Исторические источники не дают возможности установить достоверную связь переселенцев с племенами, прежде обитавшими на территории Лакза или Ширвана, хотя традиционная классификация (см.: Кибрик, 2001, 428) включает арчинский язык в лезгинскую подгруппу нахско-дагестанских языков. Специалисты отмечают при этом также наличие в нем пластов иных заимствований, в частности из аварского и лакского языков. По мнению А.Г.Гаджиева (1965, 58; 2001, 203), арчинцы обнаруживают антропологическую близость, с одной стороны, с лезгинами-самурцами и рутульцами, а с другой — с лакцами. Память о христианском прошлом арчинцев удревняет их поселение, несомненно существовавшее еще до прихода арабов. В таком случае арабы могли лишь укрепить его мусульманским гарнизоном⁵⁹. Мусульмане в Арчи обосновались отдельно, по родовому признаку, выделившись в отдельный квартал со своим кладбищем, и очень долго не смешивались с местными родами. В связи с этим представляют особый интерес зафиксированные Г.А.Сергеевой (1967, 21) предания арчинцев о более позднем утверждении ислама в верхних кварталах Арчи, которые не спешили принять ислам сугубо из практических соображений: у каждой семьи было по несколько свиней, от которых отказаться в одночасье было невозможно⁶⁰. Приведенные данные свидетельствуют, на мой взгляд, не столько о лезгинском происхождении арчинцев, сколько об исторически обусловленных процессах межплеменного взаимодействия в этом районе, в которых принимали участие самые разные дагестанские народы.

Пограничный комплекс Халифата на Северном Кавказе просуществовал до разрушительного похода монголов в 636/1239 г. В том же году был восстановлен (*саба* — исправлен, починен) минарет в Цахуре, о чем гласит строительная надпись из этого селения. Л.И.Лавров (1966, 185), отмечая совпадение времени строительных работ в Цахуре с датой монгольского похода, приводил эту надпись в качестве свидетельства того, что монголы не дошли в том году до верховьев реки Самур, поскольку «Цахур расположен далеко от больших дорог, в труднодоступных горах, во-вторых, маловероятно, чтобы пострадавшие от нашествий жители смогли бы в том же году восстановить минарет...». Мишлеш находится выше Цахура в сторону гор, но и в нем по приказу *амира* Бадала б. Малаха в 644/1247 г. была восстановлена мечеть (Лавров, 1966, 82–83). Прямым

⁵⁹ А.В.Комаров (1873, 15) еще в 60-х годах XIX в. зафиксировал предания, в которых говорится, что арчинцы были многочисленным народом, исповедовавшим христианство. В самом Арчи обнаружены христианские погребения с высеченными на камнях крестами (Сергеева, 1967, 20).

⁶⁰ Эта легенда часто повторяется в районах, исторически входивших в состав Кавказской Албании.

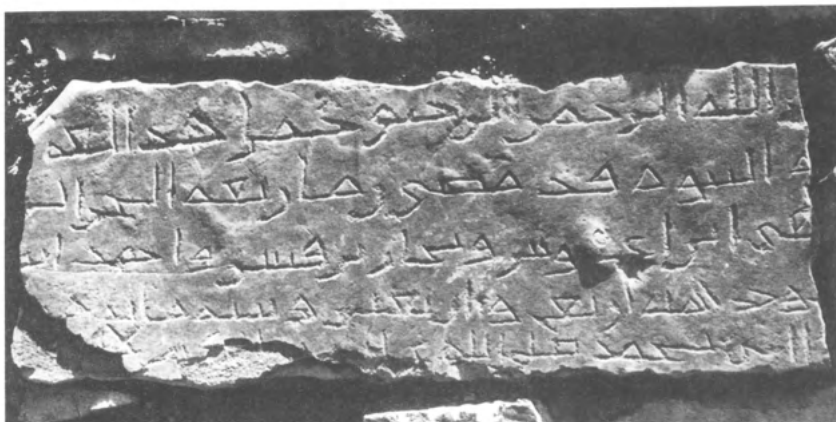


Рис. 5. Строительная надпись из Рутула 644/1247 г. Фото автора. 1987 г.

следствием военной кампании монголов 636/1239 г. стали значительные разрушения по всей глубине существовавшей в горах системы обороны. В селении Хив Хивского района Дагестана на высоте 3–3,5 м в стену минарета вмонтирована плита с врезным текстом в небольшом центральном поле. Строительная надпись с элементами *куфи*, повествующая о восстановлении минарета, уточняет маршрут продвижения монголов по Южному Дагестану (Аликберов, 1989, 173–175).

В селении Рутул Рутульского района Дагестана нами была выявлена строительная надпись, датированная тем же, 644/1247 г., что и упомянутая цахурская надпись (там же, 176–177); следовательно, работу по восстановлению общественных построек местные жители начали практически сразу после того, как ушли монголы. Эта куфическая надпись без диакритических знаков обнаружена в том же квартале селения, в котором был выявлен текст о строительстве *ханак*и во времена Сельджукидов. Фотография этого текста (рис. 5), а также уточненный его перевод публикуются впервые: «(1) [Во имя] Аллаха милостивого и милосердного. Восстановил это соор[ужение] <...> (2) пророчество. И было продолжено восстановление четвертой части того, что было разрушено (*кад мада рамман руб'ат ал-хараб*) <...> (3) .к.и (.ф.и) сыном А'в.ира (А'в.иза), Таджжаром (?) сыном Кассара (?) и Ахмадом сыном <...>, (4) [а он — ве]рующий в единого Бога (*ал-муваххид*). Год шестьсот сорок четвертый от (5) [хиджры пророка]... Мухаммада, — да благословит его Аллах и приветствует»⁶¹.

⁶¹ Среди строителей только один является мусульманином; двое других носят языческие имена, которые не поддаются однозначному прочтению.

Надпись из селения Рича, находившегося на одной линии обороны с Хивом (Ругул, Цахур и Мишлеш — на другой линии), гласит: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Аллах! Аллах! Аллах! Пришло войско татар <...> в *Баб ал-Кист* Риджу, когда оставалось от месяца *раби' ал-аввал* десять дней. Затем воевали с ними жители Риджи до середины *раби' ал-ахира* шестьсот тридцать седьмого года. Потом Сабадж б. Сулайман приказал построить эту крепость в месяце *зу-л-хиджжа* шестьсот тридцать восьмого года» (Лавров, 1966, 81; Шихсаидов, 1984, 42–45). Пытаясь уничтожить саму возможность сопротивления в будущем, монголы целенаправленно разрушали фортификационные сооружения веками существовавшей системы обороны. Образование двух великих монгольских империй — Золотой Орды и государства Хулагуидов, граница которых пролегла по Дарбанду, а также открытое соперничество между ними вновь актуализировали значение Дарпуша. Попытка восстановить некоторые из его линий обороны в районе Дарбанда принадлежит *илхану* Газан-хану (694–703/1295–1304), потомку Хулагу-хана⁶².

⁶² А.Р.Шихсаидов (1984, 165–166) опубликовал текст надписи и фотографию надмогильного памятника из речного камня, хранящегося в Ахтынском краеведческом музее. Памятник оказался в музее благодаря усилиям его директора Ф.Дагларова — неизвестно только, где именно он был обнаружен. В чтении, предложенном А.Р.Шихсаидовым, текст гласит: «Хозяин этой могилы эмир Б.г. (Абага?) сын Х.л.в. (Хулаву?)». С этой эпитафией связано много странных совпадений, указывающих на то, что владельцем ее мог быть *илхан* Абака б. Хулагу (ум. в 680/1282 г.), сын Хулагу-хана и правнук Чингиз-хана, второй по счету правитель в государстве Хулагуидов. Сам А.Р.Шихсаидов владельца эпитафии с Абакой не идентифицирует, однако отмечает два обстоятельства: «письмо типично для XIII в.», а имена — «немусульманские, возможно, монгольские» (!).

Историограф монголов Рашид ад-дин (Джами', III, 97), живший в XIII в., не только описывает обстоятельства кончины *илхана* Абаги, но и указывает на Шахутелле как на место его захоронения рядом с могилой Хулагу-хана. Тюркские слова *телле* и *дагъ* — синонимы, обозначающие гору, возвышенность; *Шах-телле* означает «шахская гора», т.е. то же самое, что и Шахдаг. В рукописи хроники XIV в. Абу Бакра ал-Кутби (Та'рих, 89) сообщается о том, что Абака-хан «умер в области Шираан, близ реки Терек»; издатели текста предлагают конъектуру «Кура» вместо «Терек». Ал-Йунини (Зайл, IV, 100–101) локализует Шахутелле в Закавказье, утверждая, что Абака-хан и его брат Менгу-Тимур похоронены там же, где и Хулагу-хан, — в крепости Тала на острове Шахи, расположенной в восточной части озера Урмийа. Элия Челеби (Сийахат-нама, II, 102), однако, располагал могилы Абака-хана и других Хулагуидов в Ирак-и Дадлиан на «земле Дагестанской», «рядом с венценосным Хормуздом, сыном Ануширвана (здесь подразумевается Хормузд IV, правивший в 579–590 гг. — А.А.), под сенью большого можжевельного дерева. На каменных гробницах пятнадцати сыновей Хулагу-хана, по краям, там, где находятся их головы и ноги, имеются *тарихи* и их имена». На территории Дагестана существует лишь одна гора с таким названием — Дадлиан в Южном Дагестане, на границе владений лакзов и *ад-буданийя* (см. ниже), по соседству с Шахдагом и Шалбуздагом. Еще одно совпадение: распространены в Южном Дагестане легенды и предания, связывающие названия местных гор с иранскими *шахами*. А.К.Бакиханов даже объяснял название Шалбуздаг как Шах ал-Бурз даг (ср. с названием горы Албурз в Табаристане, горы Эльбрус на Кавказе и др.); в колофоне рукописи, переписанной в Мискинджи — селении в районе Шалбуздага, А.Р.Шихсаидов зафиксировал имя *шах* ал-Бурза. По мнению издателей *Шах-наме* (VI, 590), *ал-бурз* (ср.-перс. *harburz*, авест. *hara berezaiti* «высокая гора») в иранской мифологии означает горную гряду, опоясывающую мир и достигающую Солнца, Луны и созвездий; в позднесасанидское время «это название прилагалось к различным горам Северного и Западного Ирана вплоть до Кавказа».

§ 2. Ближайшие и дальние соседи Баб ал-абваба

Проблемы, относящиеся к исторической географии Кавказа VIII–XII вв., чрезвычайно сложны и запутанны не только из-за объективной недостаточности и противоречивости источников; они в значительной степени дискуссионны еще и в силу своего большого общественно-политического и историко-культурного значения для многих народов, населяющих этот край. Родо-племенные процессы средневековья и тем более древности нельзя рассматривать с точки зрения современного этнического деления или каких бы то ни было текущих политических интересов и пристрастий. Политическая карта Кавказа, так же как и этнокультурные зоны, даже самоидентификация и самосознание народов с древности по настоящее время непрерывно менялись, что было обусловлено объективным историческим процессом.

Наиболее полную картину общественно-политического устройства областей, на рубеже XI–XII вв. наиболее тесно связанных с Баб ал-абвабом, дал В.Ф.Минорский в комментариях к анонимной географии *Худуд ал-'алам* (1937, 393–411, 444–460) и хронике *Та'рих ал-Баб* (1958; 1963, 106–155), а также А.Р.Шихсанов в своих специальных исследованиях (1976, 78–87; 1980, 65–70) и соответствующих разделах коллективных работ (Гаджиев, Давудов, Шихсанов, 1996, 152–162, 234–254, 319–339). Отдельные аспекты изучения исторической географии региона освещены в трудах Б.А.Дорна (1841; 1895), И.Маркварта (1903; 1931), д'Оссона (1928), А.Н.Генко (1941), Т.М.Айтберова (1990) и других исследователей. В процессе работы над текстом сочинения Абу Бакра ад-Дарбанди, который был лично знаком с авторами *Та'рих ал-Баб* и ранней редакции *Дарбанд-нама* (см. ниже), удалось собрать некоторый новый материал. Сопоставление этого материала с тем, что уже известно, в ряде случаев дает весьма неожиданные результаты, особенно в той части, в которой речь идет о ближайших соседях Баб ал-абваба. Результаты исследования, относящиеся к хазарам, гунно-савирам, а также тюркютам и другим связанным с ними кочевникам, мы сознательно вывели за пределы данной работы, поскольку эта проблематика изучается нами отдельно. Собранные воедино, сведения источников воссоздают целостную картину эпохи ад-Дарбанди, объясняют многие из упомянутых в *Раихан ал-хака'ик* топонимов, а также предваряют материал, изложенный в последующих разделах.

Политический статус большинства княжеств, образовавшихся на обломках Кавказской Албании, в течение средневековья многократно менялся. Часто их самостоятельность становилась весьма призрачной, но в отдельные исторические периоды местные правители вели собственную политику, иногда даже противоречившую политике верховной власти. Многие из них были связаны своим происхождением с иноземцами — сначала Сасанидами, а после утверждения в регионе арабского владычества — представителями местной мусульманской

администрации или политических элит усилившихся иранских областей (см. ниже). Зависимость их от центральной власти также была различной — одни платили все налоги, будучи составной частью *дар ал-ислам*, другие ограничивались уплатой ежегодной дани. Политическая ориентация многих местных правителей определялась реальной расстановкой сил, а их положение — приоритетом владельческих прав над правами верховной власти.

Названия большинства средневековых княжеств Кавказа, в том числе и крупных *марзтанств*, тесно связаны с сасанидской титулатурой. Создавая мощную военно-оборонительную систему в регионе, Сасаниды различными способами привлекали на свою сторону местных владетелей. Эту поддержку им обеспечивала легитимация власти местных правителей на строго отведенной для каждого из них территории («и назначил Ануширван владетеля Бахха царем над ней»), а также размещение в центрах этнокультурных образований военных гарнизонов. Как раз это и имел в виду Йакут ал-Хамави (Му'джам, I, 438), когда отмечал, что в оборонительной системе Баб ал-абваба специальные «центры» (*ал-маракиз*) защищали одну из местных народностей (Лакз, Табарсаран, Лайзан и др.).

Форму легитимации прав местных владетелей на власть описал Хамза ал-Исфахани (Та'рих, 57–58): Хосров I Ануширван «одарил каждого из предводителей (*кувад*, ед. ч. *ка'уд*) в день назначения его на охрану определенной ему пограничной области (*сагр*) кафтаном (*каба'*), разрисованным различного рода рисунками. Предводитель носит титул по названию того рисунка, что на кафтане. Так появились имена *بغرانشاہ баграншах*⁶¹, *شیروان شاه ширваншах*, *فیلانشاہ филаншах*, *الانشاء аланшах*. Несмотря на то что мусульманские правители, в том числе и *халифы*, заимствовали традицию дарить кафтаны прежде всего от Сасанидов, к информации ал-Исфахани историки, за редким исключением (см.: Дорн, 1841, 534), долгое время относились как к красивой легенде. Уникальная настенная роспись из Афрасиаба, датируемая третьей четвертью VII в., сохранила фрагменты кафтанов вельможных особ с изображениями различных животных. Основу сложной композиции на западной стене помещения посольства Чаганиана в Самарканде как раз и составляет сцена передачи послами кафтана в дар правителю Согда, причем на этом кафтане изображение крылатого льва повторяется в качестве основного элемента композиции рисунка на ткани (рис. 6а).

⁶¹ И.М.Готвальд, издавший текст *Та'рих* ал-Исфахани, привел этот титул в чтении *بغرانشاہ (б.г.раншах)*. В Ф.Минорский (1963, 135) предложил чтение *гараншах* с переводом «царь гор», сопоставив титул с названием Гарчистан в Афганистане. Д.Н.Маккензи (1971, 35) действительно объясняет пехлевийское слово *gar* (в транслитерации *gā*) как «гора»; однако грамматическая конструкция фразы такова, что буква *ба* в указанном титуле является составной частью его, а не предлогом. Кроме того, пехлевийская графема *g* в новоперсидском языке передается с помощью *каф/заф*, а не буквы *гайн*, как в данном случае. Учтявая значение персидского слова *багра* («кабан»), возможно сопоставление *баграншах* с титулом *варзаншах* (см. ниже).



Рис. 6а. Роспись на западной стене квадратного зала посольства Чаганиана в Афрасиабе. Сцена передачи послами Чаганиана украшений и дарственного кафтана правителю Согда. Третья четверть VII в. Реконструкция Л.И.Альбаума (1975, 21) по цветным копиям

Исследование М.С.Гаджиева (2001, 76–86) бронзовой статуэтки воина в кафтане сасанидского типа, обнаруженной в дагестанском селении Гигатль, показывает, что к сообщению Хамзы ал-Исфахани следовало бы относиться всерьез. В погребальном комплексе близ селения Гигатль археологи (см.: Марковин, 1986; Давудов, 1991) обнаружили бронзовую статуэтку воина в остроконечном шлеме (или шапке), халате, перетянтом на талии поясом, и штанах, заправленных в характерные сапожки. М.С.Гаджиев (2000, 35) считает, что «нераспашное платье туникообразного покроя с широкими, глубокими вырезами на подоле спереди и сзади и с узкими разрезами по бокам подола» на воине — не что иное, как сасанидский халат (*каба*'), который обнаруживает сходство с кафтанами, представленными в настенной живописи Средней Азии, а также на блюдах с изображениями сасанидских царей, в частности Пероза и Хосрова II Парвиза. Изображения вельможных одеяний, похожих на кафтаны в росписи из Афрасиаба и на рельефах Так-и Бустана, сохранились также и на Кавказе, причем их датировка полностью укладывается в хронологические рамки, когда титулы правителей Кавказа сасанидского происхождения активно использовались.

В начале X в. армянский царь Гагик Арцруни перенес свою резиденцию на укрепленный остров Ахтамар у южного берега озера Ван и построил там дворец, украсив его изображениями животных. По описанию Фомы Арцруни, «там и множество львов и других зверей, там и стаи птиц, украшенные разнообразными



Рис. 66. Ахтамар. Фрагмент изображения армянского царя Гагика Арцруни на рельефе храма Св. Креста (915–921 гг.). Фото А.Ю.Казаряна. 2001 г.

уборами» (Орбели, 1968, 35). Сам царь увековечен в рельефе на западной стене ахтамарского храма Св. Креста вместе с Иисусом Христом и двумя ангелами (Мнацаканян, 1976, 14). Из них всех кафтан сасанидского типа с рисунком птицы украшает только одну фигуру — царскую. Гагик Арцруни показывает указательным пальцем правой руки на макет построенного им храма, который он держит в левой руке (рис. 66). В средневековой миниатюрной живописи в кафтанах с рисунками льва изображены принц Левон, ставший царем Киликии под именем Левона III (матенадаранская рукопись № 8321, л. 15), и правитель Карса Гагик II, живший как раз в XI в. (иерусалимская рукопись № 2556, л. 135), т.е. во времена ад-Дарбанди. Жена и дочь Гагика II, сидящие рядом с ним, облачены в кафтаны с другими рисунками (см.: Чугасзян, 2000, 31, 38), что явно указывает на определенную иерархию среди владельцев кафтанов, отраженную в символике вельможных одеяний.

Проблема установления достоверности сообщения ал-Исфакхани сделала необходимой проверку всех титулов правителей Кавказа, образованных по такому же принципу, на основе надежно установленной лексики среднеперсидского языка; оказалось, что почти все они могут быть объяснены из названий животных! Последовательность в соблюдении принципа, заложенного в основу образования местной средневековой титулатуры, позволяет устранить разноречивость в написании некоторых титулов и названий «княжеств» и предложить более правдоподобные варианты их чтения, а в некоторых случаях и несомненные (например, Хирсан вместо Хурсан).

К концу XI в. мелкие политические образования на Кавказе уже не были провинциями в полном смысле этого слова. Средневековые источники довольно точно отражали реальный статус различных областей Халифата, четко проводя различия между провинциями (*'амал*) и странами (*балад*): «*'амал* ал-Джибал», «*'амал* Табаристан», но «*балад* ал-Баб», «*балад* Табарсаран», «*балад* ал-Лакз» и др. (*Мас'уд б. Намдар*. Маджму'а, 1226, 2196). «Страны» эти значительно отличались друг от друга по своему политическому значению и общественному устройству: некоторые из них были владениями местных правителей, другие представляли собой союзы сельских общин, вольные или находившиеся под влиянием более могущественных соседей.

Основными внешнеполитическими партнерами ал-Баба были Ширван, Лакз, Табарсаран и Хайдак, а также Сарир, Арран и Джурзан. Первоначально некоторые из них были экономическими донорами ал-Баба: по Ибн А'саму ал-Куфи (Футух, 55–58), Марван б. Мухаммад, будущий *халиф*, установил *харадж* с Лакза, Сарира, Хамзина и Тумана в пользу мусульманских переселенцев Баб ал-абваба. Отношения города с немусульманскими соседями на севере оставались напряженными. Что касается ближайших соседей, то отношения с ними чаще всего строились на основе кратковременных военных соглашений, менявшихся в зависимости от политической конъюнктуры, династических браков и военно-религиозного сотрудничества (в частности, участия военной дружины *амира* и «добровольцев» в походах *газиев*).

2.1. Джурзан

Сасанидское военное присутствие на Кавказе вряд ли можно считать признаком окончательно утвердившегося в горах иранского владычества. Ситуация в регионе в период распространения сасанидского влияния была гораздо сложнее, хотя определенную форму зависимости — в большей или меньшей степени — обозначает титулатура местных правителей⁶⁴. Закавказье попадает в сферу

⁶⁴ М.В.Цюцелия (1975, 19) полагает, что «если в III–IV вв. сасанидское влияние лишь поверхностно коснулось высшего слоя картлийского общества, то в последующие века оно распространилось и на население Картли».

влияния Сасанидов задолго до Хосрова I Ануширвана (см. ниже в разделе «Ширван»). Правитель Картли и основатель Тифлиса Вахтанг Горгасал (ум. в 502 г.) воевал с иранцами, балансируя между Ираном и Византией, а затем погиб в сражении, в котором, согласно Джунаншеру Джунаншеряни (Цховреба, 93), ему даже удалось убить сына шаха, Бахрама (в тексте: Бартам). По мнению грузинских исследователей (Очерки, 1988, 74), шлем Вахтанга украшал изображение волчьей головы, отсюда происходит и его прозвище — Горгасал (перс. *гургсар* — букв. «с волчьей головой», где *гург* — «волк», *сар* — «голова»)⁶⁵.

И.А.Орбели (1963б, 554) считал, что имя Горгасала — Вахтанг — является албанско-грузинской формой парфянского Варахрана, среднеперсидского Вахрама и новоперсидского Бахрама. Проводя параллели между именем Бахрам Гура и Вахтанга Горгасала, он задавался вопросом: «Только ли отражением безудержной стремительности Бахрама является это прозвище (имеется в виду прозвище Вахтанга Горгасала — Гургсар. — А.А.), напоминающее или о быстром в беге волке (*гург*. — А.А.), или о безудержно стремительном олене (*гур*. — А.А.) — всегда манившей восточного охотника дичи, и случайно ли прозвище обоих героев вводит нас в круг зверей, в одном случае — именем целого дикого животного, в другом — в виде характерной для позднейшего тотемизма *pars pro toto* — лишь головы зверя?» (там же, 550). В позднейшем искажении прозвище Вахтанга Горгасала приобрело, в процессе «народного осмысления», форму Горгаслан, будучи принято за соединение персидского гург «волк» с турецким *аслан* «лев» (там же, 554).

В исторической науке господствует точка зрения, согласно которой Джурзан (ал-Джурзан) — это арабизированная форма сирийского названия Гурзан, обозначающего территорию Картли (см.: Меликишвили, 1959, 392–393; Калинина, 1988, 69 и др.). *Худуд ал-'алам* (с. 67, 161 и др.) приводит названия Гурз и Гурзийан, когда именует Черное море грузинским⁶⁶. Утверждение о сирийском происхождении топонима Гурзан недостаточно обоснованно. Сасанидское влияние на Грузию, восходящее к середине III в., было политическим, в то время как сирийцы выступали на этой территории главным образом в качестве проповедников христианства. Как известно, топонимы редко имеют конфессиональную природу: обычно они возникают в результате этнополитического взаимодействия. Кроме того, с VIII в. начинается процесс перехода с пехлевийской графики на арабскую, на арабский язык переводятся важные сасанидские источники (нередко с помощью самих иранцев, пишущих по-арабски), в том числе исторические труды *Кар-намак* и *Хвадай-намак*, в которых упоминаются и кавказские владения Сасанидов.

⁶⁵ Ср. с описанием головы вепря на шлеме воина в гомеровском и древнегерманском эпосе (см.: Beck H. Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik. В., 1965; Иванов, 1991, 232). О голове барса на шлеме Рустама см. ниже раздел «Филан/Каплан».

⁶⁶ Примечательно, что Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 124) в IX в. называл Каспий «морем Гурган», имея в виду, конечно же, историческую Гирканию.

Намек на изображение волчьей головы на шлеме Горгасала указывает на возможный сасанидский титул грузинских правителей: *гурганиах*, означающий в переводе с персидского «волчий *шах*» или «*шах* волков». Тем более что древнеармянское название Грузии — *Verkan* или *Vir-q* — восходит, как любезно подсказал В.А.Лившиц, к парфянскому слову *virik*, что значит «волк». Следовательно, иранцы должны были называть эту страну Гурган (от среднеперс. *gurg* «волк»), однако под этим именем уже фигурирует персидский Гурган, «страна волков» (араб. ал-Джурджан).

В надписи на Ка'ба-йи Зардушт древнее название Грузии зафиксировано на трех различных языках. В чтении Ф.Хайсе (1999, 23) греческий топоним Ἰβηρία (Иберия) соответствует в парфянском тексте форме *Wyršn* (Виршан), а в среднеперсидском — Вирузан или Вирзан. М.Бак (1978, 271) до этого предлагал чтение среднеперсидской формы как *Wrwč'n* (Виручан), а парфянской — как *Wyrš'n*, где *-an* является аффиксом множественного числа. Словарь Д.Н.Маккензи (1971, 86) указывает на правило фонетического перехода среднеперсидского *virz/varz* (в транслитерации *wlz*) в новоперсидский *gurz*, вместе с аффиксом *-an* это слово как раз и образует Гурзан⁶⁷.

Ал-Балазури дополняет приводимый им на основе пехлевийских источников список назначений Ануширвана информацией о *джурджанишах*, который назван в его сочинении правителем Лакза. Однако другие арабские источники указывают на то, что правитель Лакза носил титул *хирсаниах* (см. ниже). Поэтому здесь мы имеем дело либо с искажением *ad libita librarii** титула *хирсаниах*, либо титул *джурджаниах* фиксирует факт владычества Картли в закавказских владениях лакзов в определенный исторический период. Первое предположение неубедительно, поскольку тот же ал-Балазури описывает крепость Хирс и события, связанные с ее завоеванием арабами. Второе предположение подтверждается историческими фактами. Цахурский участок Закатальского округа, который был известен средневековым грузинским авторам под названием Цукети, сами цахуры называли *Гурги-магал*. По данным *Картлис цховреба*, при грузинском царе Арчиле (сер. VIII в.) Цукети зависела от Грузии; вместе с Элисени и Шакихи (араб. Шаки или Шакин, совр. Шеки) она входила в состав Гишского епископата Грузинской церкви (см. еще: Гаджиев, 1998, 16).

Середина VIII в. — один из переломных моментов в истории политических образований на Кавказе. Именно в этот период арабская экспансия на Северо-Восточном Кавказе достигает своего апогея. В результате войны с арабами Лакз, как и другие горские княжества, был в значительной степени ослаблен. Он уступил мусульманам не только крепость Хирс и сеть крепостей в долине реки

⁶⁷ Название исторической области Гурзиан около города Балх, этимология которой представляет интерес в связи с ее созвучием с топонимом Гурзан, связано не с волком (*gurz*), а скорее с гюрзой (среднеперс. *гарлаз*, новоперс. گرز *garza*, см.: Маккензи, 1971, 35). Эту мысль, сославшись на М.Бака, высказал А.И.Колесников, отметив, что Балх расположен рядом с пустыней.

* По произволу переписчика (лат.).

Самур, но и свое влияние в Закавказье. Под полный контроль арабов перешли районы Лакза, прилежавшие к Каспию. Вероятно, грузинские цари воспользовались сложившейся ситуацией и на какой-то период, по крайней мере до времени написания *Футух ал-булдан* ал-Балазури (IX в.), расширили сферу своего влияния на юго-востоке.

Ал-Мас'уди (Мурудж, 214), писавший в первой половине X в., прямо называет *гургин* титулом правителя страны Джурзан, из которой течет река Курр (Кура), т.е. Грузии⁶⁸. Этот *гургин* можно восстановить как *джурджин*, поскольку нередко неарабские топонимы, начинающиеся с фонемы *г*, в арабском письме стали передаваться с помощью *джим*, а не *каф* (ср.: Гилян — Джилан, Гурзан — Джурзан и др.). *Джурджин*, в свою очередь, обнаруживает гораздо большее сходство с *джурджанишах*, нежели с *хирсанишах*, поэтому вероятность того, что речь идет об одном и том же титуле, ничтожно мала.

Почитание волка в Западной Грузии, а также предания о том, что грузинские цари любили охотиться с волками, которых специально растили для этих целей, возможно, говорят о том, что волк был тотемным животным у предков современных грузин. В связи с этим новое звучание приобретают сообщения о культе Луны в этой части Кавказа, а также о многочисленных храмах богини Селены; утверждается, что один из главных ее храмов находился вблизи Иберии (Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 145). Сваны почитали волчью стаю как символ единой дружины (Иванов, 1991, 242). Волк до сих пор пользуется почитанием у чеченцев и ингушей (т.е. *ад-дурдзукийа*), на которых в средневековые распространялось влияние Грузии (о «грузинской» христианизации вайнахов см. ниже)⁶⁹.

Руи Гонсалес де Клавихо (Дневник, 72, 154, 159) последовательно приводит три названия Грузии: Хургания, Гаргания, Гургания, причем персидский Гурган он называет Гирканией (180, 194). Народная этимология вложила новый смысл в старое название, связав его с именем святого Георгия. Как писал И.А.Орбели (1963, 551), «и солнечный Митра, и Ветрагна, и лунный Мэн слились в образе того христианского божества, которое носит имя Георгия Победоносца». Сами грузины называют свою страну Сакартвело (букв. «то, что вокруг Картли»), а самих себя — *картвели* (мн.ч. *картвелли*). Ибн ал-Асир называл грузин *الكرج*

⁶⁸ Ср. с буквами ГН на грузино-сасанидских монетах, выпускавшихся с 80-х годов VI в. от имени картлийского *эрисмтавара* Гургена (?) (Цоцелия, 1975, 28). Это имя (титул?) носили и другие правители Картли. Прокопий Кесарийский (Война с персами, 32) сообщает, что правителя ивиров, находившихся «в подчинении у персидского царя» Кавада, звали Гурген; речь идет о Бакуре, правившем в 514–528 гг.

⁶⁹ Согласно Е.И.Крупнову (1971, 191), волк пользовался у ингушей большим почитанием, но еще более значительным почитанием — все же олень или тур, что может свидетельствовать о местной, более древней тотемистической традиции у горцев. Е.И.Крупнов полагает, что бронзовые фигурки оленей, обнаруженные археологами, использовались во время культовых действий не только предками ингушей, но и другими кавказскими народами еще с кобанской эпохи (I тысячелетие до н.э.); косвенное отражение культа оленя исследователь находит в фольклоре многих кавказских горцев (там же).



Рис. 7. Старый Тифлис. Гравюра Турнефора. 1701 г.

ал-курдж. Абхазы, исторически взаимодействовавшие с грузинами, называют их *акыртуа*, азербайджанцы и лезгины — *гюрджи/гурджи*, а народности аварской группы и цахуры — *гурги*⁷⁰. Самоназвание грузин связано с Картли — важнейшей этнополитической областью Восточной Грузии, вокруг которой консолидировались другие грузинские земли.

После восстановления власти грузинских царей мусульманское влияние в христианском Джурзане резко падает. Арабское население Тифлиса сокращается, хотя немногочисленная мусульманская община в городе остается: Закарийа ал-Казвини (ум. в 682/1283 г.) (Асар, 348) и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 56а) называют Тифлис «укрепленным городом, далее которого ислам не распространен». Судя по *Райхан ал-хака'ик*, Абу Бакр ад-Дарбанди не был лично знаком с мусульманскими теологами — выходцами из Джурзана. Однако он приводит интересные сведения об Абу Сулаймане Да'уде ал-Факихе, сыне верховного *кадия* Ахмада ал-Гада'ири, духовная генеалогия которого соединяет между собой различных ученых, в том числе *шайха* из Баб ал-аббаба ал-Хусайна ал-Лакзи и знатока *хадисов* из Тифлиса Абу-л-Касима ал-Хасана б. Мухаммада ат-Тифлиси, жившего в IX в. *Шайх* Абу-л-Касим ат-Тифлиси был последовате-

⁷⁰ Это название долгое время сохранялось и за потомками грузин, которых во время набегов на Грузию уводили в рабство в Нагорный Дагестан и поселяли там отдельно от местных жителей.

лем традиций, восходящих к ал-Хасану ал-Басри. Учеником ат-Тифлиси назван некий Абу-л-Хусайн 'Али б. Ахмад ал-Хашими (Райхан, 100а).

В контексте темы данного исследования стоит особо выделить факт династического родства между правителями Джурзана и Баб ал-аббаба. В конце жизни Абу Бакра ад-Дарбанди грузинский царь Дмитрий даже выдал свою дочь за дарбандского *амира* Абу-л-Музаффар, очевидно пытаясь заручиться политической поддержкой в условиях, когда некогда могучая Сельджукская империя трещала по швам. В 549/1154 г. Дмитрий лично посетил Дарбанд (*Ибн ал-Азрак*. Та'рих, 223). Усиление византийского влияния на Баб ал-аббаб в XII в. также связано с возвышением Грузии после освобождения ее от прямой зависимости от мусульман. Как следствие, в Баб ал-аббабе зажил новой жизнью квартал, называемый «Греческий город» (*šahr-i Yunan*); в этом квартале могли жить не только греки, но и грузины, близкие им в конфессиональном отношении.

2.2. Арран и Муган

Существует мнение, что название княжества Арран в Закавказье происходит от сирийского названия Кавказской Албании, переделанного арабами на мусульманский лад; в результате сирийское название Аран (اران) превратилось у арабов в ар-Ран (الران). Вал.В.Полосин (1979, 166) вслед за В.В.Бартольдсом справедливо заметил, что транслитерация арабской формы الران как ар-Ран ошибочно делит единый топоним на две части, создавая иллюзию названия с артиклем; поэтому единственно правильной формой топонима следует считать Арран; то же самое можно отнести и к Алании (الان Алан, а не اللان ал-Лан) — стране аланов на Северном Кавказе. Точную форму топонима фиксируют персидские источники: اران Арран с *ташдидом* (см.: *Исфахани*. Рисала, 3). К началу арабского завоевания Арран — важнейшая провинция Кавказской Албании, аннексированная Ираном. Население его составляли различные албанские племена, которые, однако, в значительной степени были разбавлены сначала иранским, а затем, начиная с середины VI в., и тюркским родо-племенным элементом, столь же разнородным, как и собственно албанский.

При изучении происхождения топонима Арран может быть продуктивным сопоставление названий Кавказской Албании, документально зафиксированных в разных языках. Албания (Ἀλβανία) — это искаженное греческое название страны, которую армянские авторы называли Алѳанк, а грузинские — Рани. Грузинское название кажется наиболее близкой формой к исходной, поскольку и в ранних арабских источниках язык албанов фигурирует как «язык *рани*», наряду с языком *азари* их соседей. Берлинский и парижский списки *Дарбанд-нама*

([1829], 443)⁷¹ приводят название *البن* Алпан (чтение Ю.Клапрота), прямая грамматическая связь которого с сирийским Араном или парфянским Арданом — исходя из правил фонетических и графических переходов в иранских языках — не просматривается. В тексте источника Алпан упоминается вместе с термином *sadd* «стена», «заграждение», так что топоним вполне может быть соотнесен с обозначением *سد البن* *sadd Албан* в *Футух ал-булдан* ал-Балазури и *باب لبنان شاه* *Баб л.банишах* у Ибн Хурдадбиха. Приведенные термины исследователи обычно относят к Лпинии (Лип'ин-к' в древнеармянских источниках) — стране лупиниев, которых Плиний размещал на территории Албании (см.: Минорский, 1963, 28).

Сложность интерпретации сведений источников, относящихся к субстратной топонимике Аррана и Мугана, заключается в том, что они допускают различные толкования, каждое из которых теоретически имеет право на существование, в то время как достоверным может быть лишь одно из них. Если титул, упоминаемый Ибн Хурдадбихом, реконструировать на основе топонима ал-Балазури, получится *البن شاه* *албанишах* или, с учетом написания этого топонима в *Дарбанд-нама*, — *البن شاه*. Учитывая допустимую форму пехлевийского написания Алпана — *'p'n* (ср. с транслитерацией названия Арран — *'n*), это слово вполне может быть передано в греко-римских источниках как Лупиния, а в армянских — Лип'ин-к', где конечный к' является топонимобразующим суффиксом в армянском языке (ср.: Алуан-к'). На территории исторической Албании *Дарбанд-нама* упоминает населенный пункт Алфан (см. ниже). Согласно И.М.Оранскому (1988, 178), звуковые значения *p* и *f* в пехлевийском письме с самого начала передавались одним и тем же буквенным знаком. Кроме того, в южнодагестанских языках при стечении согласных в начале слова в топонимах появляется добавочный гласный. Появление и исчезновение буквенного обозначения звука *a* в начале слова характерно и для иранских языков: в согдийской надписи на кафтани, изображенном в настенной росписи Афрасиаба, имя хуннского царя, прочитанное В.А.Лившицем как Авархуман, в других текстах фигурирует как Вархуман (см.: Альбаум, 1975, 54).

Мнение о тождественности Албании и Лпинии в разное время высказывали С.В.Юшков, С.Т.Еремян и А.П.Новосельцев (подробнее см.: Гаджиев, 1998, 17–18). Армянские источники, однако, различают Алуан-к' и Лип'ин-к'. Отталкиваясь от указанного факта, а также от совокупности других данных, М.С.Гаджиев (там же, 16–17) не так давно предложил отождествить Лпинию

⁷¹ Французский перевод Ю.Клапрота, опубликованный в 1829 г., основан на турецком тексте берлинского списка *Дарбанд-нама*; из парижского списка взят фрагмент, отсутствующий в берлинской рукописи. Однако в примечаниях исследователь даст сравнительный материал по разночтениям в этих двух списках.

с владением Шаки, а лупениев — с эрами. При этом Шаки (Шак'е армянских источников) отождествляется исследователем с «царством» Эрети или Эрети-Кахети грузинских авторов. Аргументация исследователя, основанная на фактическом материале, весьма убедительна. Другое дело, она оставляет за пределами внимания семантику титула местного правителя, который исследователь восстанавливает как *либанишах*. Вероятность включения местных топонимов в сасанидскую титулатуру, традиционно использовавшую собственные символы, крайне незначительна. Тем не менее обе высказанные версии могут быть вполне справедливы, если приложить их к разным историческим эпохам: в различных, адаптированных к фонетическим особенностям местных языков формах собирательных названий конгломератов обществ нередко сохранялись в виде обозначений отдельных племен или родо-племенных групп, как, например, это произошло с другим древним топонимом Лак/Лех (см. раздел «Лакз»).

Сопоставление названия Аран с другими местными топонимами, обозначающими этнокультурные зоны региона (Баласаган, Базкан, Муган и др.), обнаруживает их структурное единообразие: во многих случаях суффикс множественного числа *-ан* соединяется с корневым словом, исторически привязанным к той или иной местности. Замена этого иранского суффикса на грузинский *-ети* как раз дает форму Эрети: дело в том, что и титул *аранишахик*, принадлежавший правителю Аррана, в источниках зафиксирован в более высокопарной парфянской форме *эранишахик* (*эр-ан-шах-ик*), которую В.Ф.Минорский (1953б, 505–514) объясняет намеком на парфянское происхождение Михранидов. Ранние грузинские источники также под Эрети понимали весь Арран, а не часть его. При Михранидах районы Шаки входили в состав Аррана. В ходе восстания Бабека (210–222/816–837) последний Михранид Вараз-Трдат II был убит, и только тогда его титул *эранишахик* перешел к князю Шаки Сахлу б. Сумбату (Минорский, 1963, 30). От Картли шакинцев отделяла страна кахов (Кахети) — самостоятельное в то время политическое образование в Алазанской долине с плодородной землей. Вместе с титулом правителя за шакинцами впоследствии могли закрепиться и различные формы собирательного названия албанов (эрети, лпины); примеры трансформаций подобного рода можно найти и в Дагестане (см. об этом ниже). В начале XII в. грузинский царь Давид присоединил Эрети-Кахети к Картли наряду с ал-Абхазом и Самсхи, т.е. районом Ахалциха⁷².

⁷² Во времена ал-Мас'уди (Мурудж, 210), т.е. в первой половине X в., Самсхи — это страна, примыкавшая к царству Джурзан, в которой жили христиане и язычники, не имевшие царя. В.Ф.Минорский выводил толкование Самсхи (груз. Самцхе) из грузинского языка, в котором *самц* *цх*е означает «три крепости». Г.В.Цулая вслед за Г.А.Меликишвили (1959) придерживается другой точки зрения, считая исходной формой Самсхи топоним Самесхо, где *са* является локативным предикативом, относящимся к месхам (ср.: Сакартвело вместо Картли, Самегрело вместо Мегрелии и др.). Предложенное толкование кажется убедительным, поскольку в *Матиане Картлиса* (с. 56) говорится о Феодосии, брате картлийского царя Дмитрия, который, вернувшись из Греции, пришел в Самцхе и призвал на свою сторону месхских азнауров. Позже Самсхи (Самцхе) стал называться

Отдельно от титула *л.банишах* источники упоминают *الانشاء аланишах* (или *الانشاء алланишах*) в качестве титула, который Сасаниды даровали правителю Мугана (араб. Мукан, арм. Мовакан) — одного из политических образований, возникших после распада Кавказской Албании. Связь этого титула с северокавказскими аланами выглядит абсурдной, учитывая общественно-политическую ситуацию в регионе к началу арабских походов. Тем более что источники рассматривают Мукан и Арран как части единой историко-культурной общности, каковыми они и являлись, по крайней мере до того, как Мукан был включен в состав Ширвана (см. ниже). Исходя из сходного написания графем *г* и *л* в среднеперсидской графике и засвидетельствованных источниками форм *аран-шах*, *аран-шах-ик* (*эран-шах-ик*), *ардан-шах*, М.С.Гаджиев (2001, 83) предлагает реконструкцию термина как *аран-шах*. Для транслитерации графем *г* и *л* словари среднеперсидского языка действительно предлагают одну и ту же графему *l*. В лапидарном пехлеви эти графемы различались небольшим значком над *l*, который исчез в курсивном пехлеви⁷³.

С другой стороны, Хамза ал-Исфахани (Та'рих, 58) недвусмысленно объясняет титул *الانشاء аланишах* от некоего изображения на дарственном кафтане. Будучи по своему происхождению иранцем и носителем иранской культуры, ал-Исфахани несомненно владел персидским языком и, очевидно, отдавал себе отчет в том, о чем писал. Это значит, что титул *аланишах* не обязательно связывать с Арраном в Закавказье или аланами на Северном Кавказе — ни одно из этих названий не может быть отображено на ткани или твердом материале изобразительными средствами. Неизвестно, можно ли в данном случае учитывать значение персидского слова *ал* «большая рыба», «кит» (мн.ч. *алан*): изображения рыб сохранились не только в настенной росписи Афрасиаба, но и на средневековой поливной керамике из Дарбанда (Дебринов, 2001, 83). Источники связывают титул *аланишах* с правителем Мугана — отдельного от Аррана общественно-политического образования, расположенного на побережье Каспийского моря. В частности, Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 17) утверждает, что правитель Мугана получил титул *аланишах* еще во времена Ардашира.

Ахалцихом, и в этом названии, без сомнения, есть слово *цихе* «крепость»: топоним Ахалцих образован от груз. *ахали* «новый» и слова *цихе* и в буквальном смысле означает «новые крепости» (именно во множественном числе!). Название соседней с Ахалцихом области Грузии, в которой преобладает армянское население, — Ахалкалаки — имеет точно такую же этимологию (от груз. *ахали* «новый», «новая» и армянск. *калак* «крепость»). Этноним *сомехи*, который в настоящее время грузины распространяют на всех армян, имеет в своей основе не Самцхе, а Сомхити — название, которое древнегрузинские источники прилагали к Армении (см.: Матиане Картелиса, 50).

⁷³ Речь идет о значке, обозначающем графему *l*. Например, в лапидарном пехлеви слово *pīl* означает «слон», а *pīr* — старец (отсюда — *пир* «святой»). Переход от среднеперсидского языка к новоперсидскому в VIII–X вв. совпал по времени со становлением арабской исторической литературы.

Определение владений *аланишаха* связано непосредственно с проблемой локализации Аланских ворот, которые до сих пор исследователи совершенно справедливо и без всяких сомнений отождествляли с Дарьяльским проходом на Северном Кавказе. Однако противоречивость сведений ранних источников вносит некоторые сомнения в правомерность однозначного, независимо от контекста, и безапелляционного толкования: границы влияния Ирана на Кавказе все время менялись, соответственно могла меняться и этнотопонимическая номенклатура. Сообщая о стенах, построенных Сасакидами до Дарбанда, *Дарбанд-нама* (1992), 43) приводит данные о том, что «*надишах* по имени Исфандийар, сын Гуштасп-и Сухраба, вновь восстановил стену, носившую название Алан, и довел [ее] до моря. Сначала он установил там ворота. Ту стену называли Аланскими воротами (*Алан-капу*)». Тюркское название *Алан-капу* тождественно арабскому *Баб Алан* и персидскому *Дар-и Ал*; в персидской конструкции названия слово *ал* использовано в единственном числе, что едва ли допустимо при использовании племенного названия «алан». Кроме того, в районе Дарьяльского ущелья нет моря, до которого было бы реально строить стену. Как известно, укреплению приморской зоны Сасаниды уделяли особое внимание, поскольку именно там пролегали наиболее удобные маршруты для передвижения кочевников.

Дарбанд-нама, хотя и не очень внятно, локализует *Алан-капу* где-то в Мугане или южной части Ширвана (что для определенного периода одно и то же), поскольку далее речь идет о строительстве крепостей в северной части Ширвана, Маскате и далее по направлению на север вплоть до Дарбанда (Шабиран, Каркар и др.). В свое время Ширван захватил Муган — княжество с одноименным центром на правом берегу Куры. Ал-Мас'уди (Мурудж, 211) предупреждает, что Мукан не следует путать с поместьем ал-Муканийя (Муганийя), расположенным в горах по соседству с Кабалой. Как свидетельствует археологический материал, на территории Мугана в сасанидский период действительно существовала мощная стена. Когда именно название *Дар-и Ал* в Мугане стало обозначать стратегически более важное ущелье на Северном Кавказе, — по-видимому, по созвучию с именем господствовавших там аланов, — не совсем ясно. Обозначение стены Йаджуджа и Маджуджа (библейских Гога и Магога) средневековые географы также прилагали к самым разным памятникам фортификации (см. ниже).

Наиболее крупным городом Аррана был Партав (араб. Барза'а/Барда'а), изначально называвшийся Перозалат по имени сасанидского царя Пероза (458-59-484), при котором албаны построили этот город. По сложившейся традиции арабские географы продолжали называть албанскими (точнее, арранскими) и другие крупные города региона, в том числе и Баб ал-абваб. Говоря об ученых из Барда'а, ал-Дарбанди дает понять, что этот древний албанский город всем очень хорошо известен. Барда'а был первым административным центром арабского владения на Кавказе. В 245/859 г. арабский наместник Мухаммад б. Халид аш-Шайбани заложил город Гандзак (араб. ал-Джанза; совр. Гянджа) и

сделал его своей резиденцией. После этого столицей Аррана становится Гандзак, а Партав, превратившись в провинциальный город, постепенно приходит в упадок, особенно с середины X в., когда он был разграблен русами и их союзниками (см. ниже). К 743/1342-43 г., когда переписывалось сочинение ад-Дарбанди, значение города упало настолько, что переписчику пришлось оставить на полях рукописи пояснительную глоссу: «ал-Барда'а — город в Арране».

Мухаммад б. Халид оказался первым из Шайбанидов, кто добился формальной независимости от центральной власти: он стал держателем военного лена, который мог передавать по наследству без утверждения в Багдаде. До сих пор Шайбаниды утверждались также в порядке наследования, однако по усмотрению *халифов*: так, ал-Балазури (Футух, 211) поясняет, что Халид б. Йазид, отец Мухаммада, был отстранен от власти за то, что принимал подношения от армян, а при ал-Му'тасиме снова восстановлен в своих правах.

Во времена Мухаммада б. Халида династия Шайбанидов обладала значительным влиянием во всем регионе. Впоследствии многие из правителей местных княжеств, в том числе Ширвана, Лайзана и Табарсарана, оказались членами этого некогда могущественного рода. По В.Ф.Минорскому (1963, 82–83), субсидии и привилегии *газиям* Баб ал-аббаба и «пограничья» имели целью удержание контроля арабского наместника над этими землями. Однако в середине X в. Арран был на короткий период объединен с персидским Азербайджаном под властью дейлемской династии Мусафиридов во главе с ал-Марзубаном, который дошел вплоть до Дарбанда. С 360/971 г. в Арране стала править курдская династия Шаддалидов.

2.3. Ширван

В.Ф.Минорский (1963, 35), посвятивший проблеме происхождения топонима *شیروان* Ширван несколько страниц своего исследования, утверждал, что его «возможно причислить к числу имен, указывающих на связь ряда восточнокавказских мест со старыми поселениями выходцев с южного побережья Каспия (Гиляна, Дейлема)». При этом он признавал, что это название появляется во времена Сасанидов. По Ибн Хурдадбиху (ал-Масалик, 17), титул *ширваншахов* восходит не к Хосрову I Ануширвану, а к основателю сасанидской династии Ардаширу, так же как и другие титулы правителей Закавказья вплоть до Джурзана включительно. Современные исследования среднеперсидской эпиграфики доказывают, что такое утверждение не лишено оснований. Надпись-трилингва (на среднеперсидском, парфянском и греческом языках) на «Ка'бе Заратуштры» (Ка'ба-йи Зардушт) сообщает от имени Шапура I (242–273 гг. н.э.), сына Ардашира: «Я обладаю землями Персии, Парфии, Хузистана, Нишана, Асуристана (Вавилона), Нотширагана, Арбаистана, Азарбайджана, Армении, Вирузана

(Иберии. — А.А.), Сигана, Албании, Баласагана вплоть до Кавказа и до Аланских ворот» (Хайсе, 1999, 23).

Хамза ал-Исфахани (Та'рих, 57) связывает происхождение топонима Ширван с титулом *شروان شاه* *ширванишах*, а сам титул объясняет рисунком льва на кафтане местного правителя. Львы зафиксированы и на одеждах армянских царей (см. выше), однако в данном случае местный правитель не только получил право носить кафтан с самым престижным (по сасанидской иерархии) рисунком, но и стал называться *ширванишахом*, т.е. «львиним *шахом*», или «*шахом* львов». Образование названия *марзпанства* (владения) по титулу его правителя кажется сомнительным, если бы не другие примеры из этого ряда, подтверждающие информацию ал-Исфахани (Вардан, Хирсан, Филан/Каплан и др.). В словаре Х.С.Нюберга (1931, 215) *šēr* — пехлевийское слово, обозначающее льва. По Д.Н.Маккензи (1971, 78), пехл. *šagr* («лев»), в транслитерации *šgl* (в манихейском — *šgr*), в новоперсидском языке по внешнему сходству графем перешло в форму *šēr*⁷⁴. В арабском письме долгое *ē* обычно передается через *ي* *ūa'*: *šēr* — *شير*. М. Фазл-и 'Али (1885, 356) предлагает два значения персидского слова *شير* (с транскрипцией *šēr*): «лев» и «тигр». У Хамзы ал-Исфахани, как и ряда других, более ранних арабоязычных авторов, *ūa'* из середины слова выпадает, допуская тем самым разночтения Шарван и Ширван (*شروان*). Форма Шарван зафиксирована и в грузинском тексте *Картлис цховреба* (I, 344). Здесь возможны различные объяснения. Во-первых, непоследовательность в передаче долгой гласной в первом слоге топонима может быть связана с объективными трудностями, с которыми обычно сталкиваются при переходе на новую графику. Процесс перехода со среднеперсидской графики на арабскую растянулся на столетия, а общие нормы транслитерации в условиях политической раздробленности сложились далеко не сразу. Во-вторых, в письменности семитической происхождения, к какой относится арабское письмо, гласные не обозначаются совсем или обозначаются очень непоследовательно. В пехлевийском же письме долгие гласные, в том числе *ā*, *i* и *ē*, обозначались при помощи двух знаков — *u*, *v*, причем иногда эти же знаки использовались также для обозначения кратких гласных

⁷⁴ Ср. с именем «храброго Шаргира — царя лсков» (Хоренаци, Каланкатуаци), которое может быть также образовано от среднеперсидского *šagr* («лев») с последующей метатезой (как в примере Бахл — Балх). Персидские словари дают для *شيرگير* Шир-гир значение «охотник на львов» (букв. «ловящий львов»), с дополнительной семантикой «смелый», «отважный». Будучи современником Каланкатуаци, ал-Ма'с'уди (Мурудж, II, 68) упоминает об «Одноглазом льве» — 'Анбассе ал-'А'варе, правителе Кабалы. Имя более лозного героя лезгинского эпоса Шарвили (Шар-вали) также может быть связано со львами, хотя иранисты настаивают, что оно скорее происходит от иранского *šahr* («город», «страна»), т.е. *šahr-wālī*, или *вали-и шахр* («градоначальник»). В лезгинском эпосе Шарвили фигурирует в качестве народного героя, а не градоначальника, который многократно вступал в единоборства со львами и неизменно выходил из них победителем.

(см.: Оранский, 1988, 178). Наконец, вряд ли стоит сбрасывать со счетов возможность ошибки *ad libita librarii*, т.е. по произволу переписчика. Дело в том, что труды ранних арабских авторов сохранились в поздних списках. Переписчики, тиражировавшие рукописные книги, конечно же, далеко не всегда знали исходные формы топонимов, с которыми им приходилось сталкиваться, особенно если они принадлежали к другой языковой среде.

В источниках, созданных на Кавказе, топоним شیروان Ширван чаще всего приводится с двумя долготами; такая форма зафиксирована в берлинском, парижском и некоторых других списках *Дарбанд-нама* (см.: Клапрот, 1829, 453). Кроме того, в упомянутой форме топоним встречается в специальных персидских географических сочинениях, в частности у Садики Исфахани (Рисала, 3; Таквим, 109 и др.). Вероятность «произвола» переписчиков становится еще более очевидной, когда в одних и тех же источниках, в частности в анонимной персидской географии X в. *Худуд ал-'алам*, название Ширван фигурирует как с долгим *йа'*, так и без него. Примечательно, что при этом титул *ширванишах* в указанном источнике неизменно дается с обеими долготами в слове Ширван, т.е. так же, как и в большинстве местных источников⁷⁵. Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 61) приводит иную, вероятно, более раннюю форму титула правителя Ширвана, образованную без срединного *вав*: شیرانشاه *ширанишах*⁷⁶. Такая грамматическая конструкция абсолютно точно соответствует объяснению Хамзы ал-Исфахани этого титула как «львиного *шаха*», или «*шаха* львов».

Появление буквы *вав* в слове «Ширван» объясняет В.Ф.Минорский (1963, 33–34), указавший на возможность присутствия в нем «конечного элемента *-ван*, очевидно, иранского происхождения, означающего „место“ (ср. армян. *-аван*)»; в результате народной этимологии владения *ширванишаха* стали называться «Львиным местом» (*шир-ван*), или «Местом львов», как предложил В.Ф.Минорский. Название Ширван действительно может быть результатом народной этимоло-



Рис. 8. Фрагмент кафтана с рисунками крылатого льва из Афрасиаба (Альбаум, 1975, табл. XVIII, с цветной копией)

⁷⁵ Данное наблюдение принадлежит В.Ф.Минорскому (1963, 34), который долгое время работал над рукописью сочинения *Худуд ал-'алам*, а в 1937 г. опубликовал английский персвод персидского текста источника (см. Библиографию).

⁷⁶ В чтении В.Ф.Минорского (1963, 34): Ширийан-шах (вариант: Ширан). Н.М.Велиханова (1986, 161) предложила чтение этого титула, зафиксированного в одном из списков сочинения Ибн Хурдадбиха («редакция Б»), как *шйранишах*, отметив, что «редакция А» дает другую форму: *ширийаншах*.

гии⁷⁷. Необъяснимые с точки зрения здравого смысла совпадения заставляют думать, что в основе этого названия скорее всего лежит реальный исторический факт, а именно получение кавказским *марзпаном* или *марзпанами* дарственного кафтана с рисунками крылатого льва, которое состоялось, согласно Ибн Хурдабиху, еще во времена Ардашира. Впоследствии крылатый лев стал символом власти влиятельных государей Закавказья: во-первых, *ширваншахов*, причем далеко за пределами территории, закрепленной за ними Сасанидами в период иранского владычества в регионе, а также членов дома армянских царей (подробнее об этом см.: Чугасян, 2000, 31, 38). Очевидную для средневекового поэта связь названия Ширван с геральдикой льва обыгрывает в своей поэме Низами Ганджави (Искандар-наме, 250–251):

Между скал, под навесом их тесного стана,
Словно лев (*шир*) многомогущий, он (Искандар. — А.А.) шел из Ширвана
И в пути, что ему даровал небосвод,
Должен был миновать он Дербентский проход.

С включением Ширвана в орбиту экономических отношений Халифата на его землях было основано поместье наместника Йазиди б. Мазйада, называемое ал-Йазидийа. В.Ф.Минорский (1963, 106) считал, что, возможно, город ал-Йазидийа, составляющий сердцевину поместья Йазиди, — это отстроенный в 306/918 г. арабский город аш-Шаммахийа (совр. Шемаха), получивший свое название от имени правителя Ширвана во времена халифа Харуна ар-Рашида — Шаммаха б. Шуджа⁷⁸. *Ширваншахи*, правившие во времена Абу Бакра ад-Дарбанди, были представителями династии Йазидидов — той самой, которая правила в Арране до прихода курдской династии Шаддадидов. *Ширваншах* ал-Хайсам, например, был братом Мухаммада б. Халида. Столицей Ширвана *Худуд ал-'алам* (с. 145) неожиданно называет Шабиран (в тексте: Шаваран). 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 596) дает форму Шабуран, графически тождественную с Шапуран, которая может быть связана с деятельностью в этом регионе сасанидского правителя Шапура II (309–379)⁷⁸. Упоминание о «городе Баку» (*باکو*) в *Худуд ал-'алам* также неожиданно: у Абу Дулафа ал-Хазраджи (Рисала, § 13),

⁷⁷ Другую версию народной этимологии приводит 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 596) вслед за Закарией ал-Казвини, объясняя, что Ширван был назван в честь Хосрова I Ануширвана, однако «часть имении опустили ради облегчения произношения». На самом деле Ануширван означает букв. «с бессмертной душой».

⁷⁸ Строительство крепости Шабуран *Дарбанд-нама* ставит в заслугу Хосрову I Ануширвану (см. ниже), хотя активность Сасанидов в этом регионе датируется гораздо более ранним временем, включая период правления Шапура II. Возможно, что Хосров I лишь дополнительно укрепил поселение, основанное Шапуром и названное его именем; ср. с названиями городов и крепостей Неа-Шапура, Пероз-Шапура, или Файшабура, Шапура-Хваст, Шал-Шапура. Вузург-Шапура, образованными от этого имени (Фрай, 2002, 345–346).

писавшего в тот же период, речь идет лишь о местечке *باکویه* Бакуйя, принадлежавшем Ширвану.

Первоначально Йазидиды правили княжеством, которое исследователи идентифицировали как Лайзан или Ла'изан, затем они присоединили его к Ширвану и пересели на трон *ширванишахов*. Одни источники называют Лайзан непосредственным соседом Лакза, другие отождествляют его с самим Лакзом. Возможно, в этих сведениях нет противоречий, поскольку территория Лакза все время менялась. Однако уже к X в. большинство источников однозначно разделяют оба эти «царства». *Худуд ал-'алам* (с. 404) дает основания полагать, что Лайзан находился на южных склонах Большого Кавказского хребта, граничил с Лакзом и Ширваном, но далеко от побережья Каспия. Ал-Мас'уди (Мурудж, 191) пишет так: «К царству Ширван около горы Кабх примыкает другое царство, которое называется Лайзан, а его царя зовут *лайзанишах*. В наши дни это царство занял царь Ширвана, что он также сделал и с другим царством, называемым Муканийя». Возможно, речь идет об области Шакки, тем более что ал-Мас'уди о ней умалчивает.

Среди топонимов, связанных с титулом *лайзанишах*, зафиксированы, в частности, **Лайзан** и Ла'изан. В тексте ал-Истахри (ал-Масалик, 189) говорится о Лиране — стране, «внутри которой имеются родники, падающие каскадами». Если взять за основу Йакута (Му'джам, I, 438), то Лиран (в тексте: ал-Лиран) находится между Лакзом и Ширваном. Текст рукописей позволяет прочесть это название и как Лайзан. Месторасположение Лирана совпадает с территорией Лайзана. Совпадают также графические основы обоих названий, так что скорее всего под обоими названиями скрывается одно и то же княжество.

Попытка объяснить титул местного правителя исходя из логики сообщения Хамзы ал-Исфахани оказывается возможной только при условии, если принять за основу весьма схожее по написанию арабское слово *لَيْسَ* *лайс* «лев». В таком случае название этого старого княжества восстанавливается как Лайсан, а титул его правителя — как *لَيْسَانِشَاه* *лайсанишах* («львиный *шах*»). Другой вариант чтения — *لَيْسُونِشَاه* *лайсуншах* — сопоставляется со словом *لَيْسُون* *лайсун* «львы» (арабская форма мн.ч.), которое именно в такой форме и с тем же значением М. Фазл-и 'Али приводит в своем персидском словаре. Предлагаемое в литературе чтение *табуншах*, графически весьма схожее с *лайсуншах*, не имеет подходящих по содержанию аналогий в персидской лексике. Если же находить параллелизм Ла'изан с Лахиджем, как предлагает В.Ф.Минорский (1963, 32), основываясь на правиле чередования суффиксов *-зи*, *-из* с *-джи*, *-идж*, то политический центр этого княжества отождествляется с Лахиджем в Закавказье, а население его — с переселенцами из Гиляна, точнее, из гилянского Лахиджана.

Западную часть Ширвана составило «лакзанское» княжество **Кабала** (албан. Кабалах, греч. Кабалака), которое локализуется в районе селения Чухур-Кабала

современного Куткашенского района; результаты исследования Кабалы опубликованы в совместной работе И.Алиева и Ф.Гадирова (1985). Другое княжество, присоединенное Ширваном, — **Вардан** (Вартан). В.Ф.Минорский (1963, 114) считал, что Вардан — это удельное владение *варданишаха*, относящееся к территории лакзов и образованное во времена Хосрова I Ануширвана на территории Маската. Но у правителя Маската был свой титул (см. ниже). Во всяком случае, Вардан — это территория особого, отличного от маскутов племени, входившего в состав Кавказской Албании. Если верить Хамзе ал-Исфахани, на гербе *варданишаха* (وردانشاه) должен быть изображен цветок (перс. ورد *вард*)⁷⁹; словарь И.Д.Ягелло (1910, 1736) помимо цветка дает по меньшей мере еще два значения слова *вард*: рыжевато-саврасая лошадь и красно-бурый лев. Настенная роспись Афрасиба сохранила рисунок крылатого коня с рыжевато-красной гривой и хвостом, изображенного на кафтане (Альбаум, 1975, табл. LIII). Что касается последнего значения, то обилие львов в символике Ширвана и владений, вошедших в его состав, необъяснимо и загадочно. Ошибочным вариантом чтения указанного титула следует считать *заданишах*.

В Закавказье гораздо более известен другой Вардан (Варсан, Вартан, Варданакерт), находившийся южнее Барда'а, на правом берегу реки Аракс, между Байлаканом (арм. Пайтакараном) и Барзандом. Вардан, ставший частью Ширвана, был расположен рядом с Маскатом и Хирсаном (см. о нем ниже). Цепочка «*хирсаншах* — Хирсан — крепость Хирс» позволяет восстановить исходное название крепости, которая являлась центром Вардана: «*варданишах* — Вардан — Вард». Населенный пункт с таким названием, расположенный на стратегически важном участке пути из Барда'а в Баб ал-абваб, — это Варташен, в котором иранский аффикс *-ан* заменен на топонимический *-ашен* (ср.: Куткашен). Этот топоним зафиксирован и в *Патмутийун Абуаниц ашхархи* («Истории страны Алўанк») Мовсеса Каланкатуаци (с. 123–124): албанский епископ Исраэл, направляясь к гуннам, обитавшим в районе Вараचना, перешел вместе со своими спутниками реку Кура, пересек границы Алўанка, прошел через страну чилбов и перевал у горы Вардедруак и через несколько дней достиг «ворот Чора, вблизи Дарбанда».

Во времена Абу Бакра ал-Дарбанди мусульманские авторы нередко включали в состав Ширвана области, расположенные к северу от него, в том числе и Баб ал-абваб; ал-Аснани упоминает с *нисбой* аш-Ширвани самого Абу Бакра ал-Дарбанди (см. ниже). Ал-Мас'уди утверждает, что его современник *ширванишах* Мухаммад б. Йазид захватил ал-Баб и соседние с ним владения; далее он уточняет, что *ширванишах* «завоевал места, на которые Ануширван не давал ему титула (*ал-васм*), но он присоединил их к своим владениям» (*ал-Мас'уди*, Мурудж, 108, 191). Речь идет, вероятно, о Мугане, Лайзане, Вардане, т.е. о тех «княжествах», правители которых имели в сасанидской иерархии собственную титулатуру.

⁷⁹ Ср. с названием языческого праздника Вардавар у персидских армян, которое якобы происходит от *варди-ор*, что означает «день розы» (СМОПТК. Вып. 2. Тифлис, 1882, отд. 2, с. 24).

2.4. Маскат

Название княжества Маскат (Маскут; Мазгут; совр. Мюшкюр; местная транслитерация: Мушкьюр) восходит к массагетам-маскутам — иранскому племени, заселившему, по свидетельству источника (Худуд, 456), земли между реками Самур и Белбела. *Дарбанд-нама* ([1992], 142–143) сообщает о княжестве С.к.т, которое восстанавливается как Маскат, где правил, согласно арабским источникам, *батуншах/табуншах*. Из схожих по написанию слов можно предложить наиболее вероятную конъектуру *بیرانشاه* *бабранишах* (от среднеперс. *babr* [в транслитерации *brl*], в арабской графике *بیر* — «тигр») — «*шах тигров*» или «*тигровый шах*». *Ра'* в этом титуле можно легко принять за *vav*; конъектура *алифа* необходима по аналогиям, учитывающим окончание множественного числа *-ан*.

Ряд исследователей отмечают, что ал-Йа'куби (Та'рих, I, 203), Ибн Хурдабих (ал-Масалих, 57, 118, 119) и другие мусульманские авторы IX–X вв. используют название *ал-бабр* для обозначения местностей юго-западного побережья Каспия (см.: Маркварт, 1903, 273, 275, 278–280; Минорский, 1937, 391). В связи с этим Т.М.Калинина (1988, 138) обратила внимание на то, что в тексте автора IX в. Абу-л-'Аббаса ал-Фаргани вместо термина *البحر* *ал-бабр*, которым обозначается соседняя с аланами страна, переписчик ошибочно написал *التتر* *ат-татар*, что является анахронизмом. Поэтому исследователь предложила конъектуру *البتير* «ал-Йатиз», имея в виду более точную форму этнонима ат-Тир в сочинениях ал-Х'аризми и Сухраба; в свою очередь, этот этноним сопоставляется с территорией, прилегающей к Таврике. С другой стороны, под термином *ал-бабр* в сочинениях ал-Йа'куби, Ибн Хурдабиха, Кудама, а также в *Худуд ал-'алам* в равной степени могут скрываться и собственно *البحر* *ал-бабр* (в качестве народа, подвластного *бабранишаху*; ср., например, с упоминаниями в *Дарбанд-нама* о «многочисленном народе Туман», которым правил *туманишах*), и *التتر* ат-Табар — одно из названий Табаристана — области в Юго-Западном Прикаспии. Тем более что в обоих этих случаях географическая привязка термина, приведенная в текстах ал-Йа'куби и Ибн Хурдабиха, оказывается гораздо более корректной.

Появление маскутов (массагетов греко-римских источников) на правобережье Самура относится ко временам Кавказской Албании. Фавстос Бузанд (История, 15) сообщает, что в 30-х годах IV в. царь маскутов Санесан собрал против армян сборное войско, в составе которого упоминаются, в частности, гунны, похи, хачматаки (см. о них ниже) и таваспары. К этому времени массагеты, обитавшие в районах Прикаспия, большей частью уже потеряли свой язык и племенную самобытность. Во времена Хосрова I Ануширвана маскуты продол-

жали оставаться самостоятельной силой в регионе; это потом они растворились в преобладавшем лезгинском населении. Согласно *Та'рих ал-Баб* (§ 31), *амиры* Дарбанда и пограничных крепостей (*ас-сузур*) присоединили Маскат к своим владениям в 218/833 г. Глава *ра'исов* ал-Муфарридж, ставший правителем ал-Баба в конце XI в. (см. о нем ниже), называл жителей Маската лакзами (Та'рих ал-Баб, § 40). В годы жизни ал-Дарбанди Маскат находился в центре борьбы между Ширваном, Лакзом и ал-Бабом, причем победу в этой борьбе одержал ал-Баб. Позднее южная часть Маската вошла в Ширван, а поместье ас-Самсуя вместе с прилегающими к нему землями стали частью Лакза.

2.5. Лакз

Лакз был связан с Баб ал-абвабом самым тесным образом (подробнее об этом см.: Саидов, 1956, 44; Рамазанов, Шихсаидов, 1969, 25–26 и др.). *Райхан ал-хака'ик* и другие источники сообщают о жителях Дарбанда с *нисбами* ал-Лакзи. Абу Хамид ал-Гарнати (Тухфат, 26) поставил «язык лакзов» на первое место, когда он писал о языках, которые он слышал в Баб ал-абвабе в первой половине XII в. По свидетельству арабского географа, «лакзанским языком» владел также и дарбандский *амир*. Согласно Закарии ал-Казвини (Асар, 405) и 'Абд ар-Рашиду ал-Бакуви (Талхис, 70а), лакзы являются шафи'итами и в процессе обучения они пользуются книгами *Мухтасар* ал-Мазини и *Китаб Имама аш-Шафи'и*, переведенными на их язык (*дугат ал-лакзийя*). Йакут ал-Хамави (Му'джам, IV, 364) отмечает, что лакзы многочисленны; от Баб ал-абваба их отделяют только владения *табарсараншаха*. Сведения более ранних источников заставляют относиться к родо-племенному составу Лакза более осторожно: по всей видимости, это княжество, как и Сарир, Хайдак и другие крупные владения раннего средневековья, не было гомогенным.

В источниках зафиксировано несколько форм написания топонима Лакз, в том числе ал-Лакз и Лакзан (персидская форма мн.ч. от Лакз). В известной сасанидской (среднеперсидской) надписи из Пайкули, содержащей список *нахбедов* (ср. арм. *нахпет* «первейший»), сообщается о том, что в 293 г. в числе тех, кто прибыл на коронацию *шаханшаха* Нарсе, был и «государь», «князь» или «князек» (*kwaday*) Лака. Чтение *лак* неуверенное; тем не менее П.О.Шёрвэ (1983, 73), издавший текст, связывает это обозначение с албанами. М.С.Гаджиев предположительно сопоставляет Лак в надписи Нарсе с более поздним Лакзом (т.е. Лак с иранским суффиксом происхождения -з; см.: Минорский, 1963, 112, примеч. 14) — этнополитической областью легов греко-римских источников и легов/лаков раннесредневековых авторов.

С другой стороны, текст надписи из Пайкули может содержать одно из наиболее древних обозначений предков всех дагестаноязычных народов (в том числе, конечно, и самих лакзов), которое в греко-римских источниках, а также

у соседних народов зафиксировано в различных топонимах в качестве собирательного названия всех горцев (ср. арм. Лек-к'; груз. Лскети; в других языках, правда для более позднего времени, — Лезгистан). В таком случае есть некоторые основания поставить вопрос о возможности существования у прадагестанской исторической и культурно-языковой общности собственной политической организации, которая не обязательно совпадала с границами более обширной Кавказской Албании⁸⁰. В настоящее время в качестве этнонима древнейшее название Лак сохранилось только у двух дагестанских народов: у лезгин, самоназвание которых (*лезги*, мн.ч. *лезгийя*) является метатезой названия *лакз*⁸¹, а также лакцев (*лакрал* — мн.ч. от *лак*); кроме того, грузины называют леками всех дагестанцев, подразумевая в первую очередь соседние с ними народы аваро-андо-цезской подгруппы. В VII в. армянский автор Ширакаци (География, 36) отдельно упоминает леков и дидоци, под которыми нужно понимать, очевидно, не только собственно дидойцев (араб. *ад-дуданийя*), но и некоторых их соседей (см. раздел о Сарире).

Согласно ал-Балазури (Футух, 196), правителем Лакза был *хурсанишах*. Принцип формирования сасанидской титулатуры местных правителей, известный из

⁸⁰ Мысль о возможности отождествления *лек/лак/лакз* с древним названием предков дагестанских народов в научной литературе уже выдвигалась авторитетными учеными Дагестана (см.: Гаджиев, Давудов, Шихсандов, 1996, 125). Важным признаком существования прадагестанской культурно-политической общности является наличие у родо-племенных групп, в нее входивших, общих домонотеистических божеств. Праздник весеннего равноденствия с кострами и особыми ритуалами, который отмечают народы Дагестана, в том числе аварцы и лезгины, у последних имеет название *Яран сувар*, т.е. «Праздник Яра». Вопрос о возможной интерпретации слова *Яр* как имени божества (огня или солнца?) еще не созрел. В устной беседе А.Р.Шихсандов заметил, что Яр может означать «заревое» — явление, сопровождающее восход солнца. Б.Б.Талибов объясняет лезгинское слово «моления» (*цйайлапан*) как «огонь Алпана» (*цйай Алпан*), где Алпан предстает в образе верховного божества огня (или божества неба, молнии и грома, как громовержец Сели у чеченцев и ингушей) в языческом пантеоне племен Кавказской Албании. Такое толкование находит аналогию у других древних народов: так, языческое божество Перун у славян также означает молнию (ср. «метать перуны»). Согласно Ю.Клапроту, в берлинском и парижском списках *Дарбанд-нама* ([1829], 443) словом *البن* Алпан (второй вариант — с *даммой*: Алпун) обозначено само это государство (см. об этом в разделе «Арран»). В лезгинском языке, в котором категория рода отсутствует, слово *яру* обозначает красный цвет, а *яр* — «возлюбленный», «возлюбленная», но с более широкой коннотацией; например, мать жены, т.е. тещу, лезгины называют двусложным именем *яран диде* (букв. «мать возлюбленной»); второе значение слова заимствовано из персидского языка, в котором *یار* означает «друг», «товарищ», «помощник», «возлюбленная», а также «сила», «могущество». Дагестанская этнонимика апеллирует, однако, к явно сакральному значению термина: во многих горных районах Дагестана праздник весеннего равноденствия все еще остается самым значимым среди всех прочих праздников. Лакцы называют аварцев *яру*, а табасаранцы обозначают словом *яркур* всех лезгин, причем этот этноним имеет двухчастную структуру: *яр-кур*, где *кур* является как общим топонимобразующим аффиксом в данной местности, так и одним из названий предков собственно лезгин (см. ниже).

⁸¹ Метатезы такого рода широко известны: например, город Балх в древности назывался Бахл. Лакз превращается в Лазк, в котором последняя буква вследствие предшествующего звонкого согласного также озвончается — *лазг* (фонетический вариант *лезг*) и с суффиксом «и-относительное» превращается в *لڭگي* *лазги/лезги*.

сообщения Хамзы ал-Исфахани, позволяет без сомнений объяснить титул правителя Лакза как *خرسانشاہ хирсанишах*, т.е. «медвежий *шах*» или «*шах* медведей». Это значит, что на «гербе», точнее кафтане, правителя Лакза красовался медведь (от среднеперс. *xirs* [*hls*]). Следовательно, закавказские владения Лакза назывались **Хирсан**, а не Хурсан, как считалось до сих пор. По утверждению ал-Йа'куби (Та'рих, II, 447), под натиском хазар арабы отступили в крепость *Хирс*, причем этот топоним приведен именно в такой форме. Елишэ (История, 157) знает эту крепость как Херсан.

Символика медведя, зафиксированная в титуле правителя Лакза, возвращает нас к интересной исторической трансформации, произошедшей в средневековую эпоху далеко за пределами Кавказа. Описывая первую религиозную реформу великого князя Киевского Владимира Красное Солнышко, в ходе которой он пытался упорядочить языческие культы Древнерусского государства, А.П.Новосельцев (2000а, 418–419) отметил, что в официальный пантеон славян вошли и божества, заимствованные у иранцев южных степей, и прежде всего — Семаргл и Хорс. Если Семаргл идентифицируется с Семургом, мифической птицей-собакой, известной в том числе и из *Шах-наме* (см. еще: Тревер, 1937), то относительно Хорса исследователь выдвинул несколько предположений: «Хорс и Семаргл заимствованы славянами из скифского языка, а „Хорс“ происходит от осетинского *хорз*, *хварз* (хороший, добрый). <...> Согласно другому мнению, Хорс — Солнце и древнерусский бог с этим именем был именно богом Солнца. <...> В древнегрузинском языке было слово *хварсаки* — злой, где первая часть слова явно восходит к иранскому *хварс* (солнце, огонь). В раннесредневековом Закавказье бытовало имя Хурс, скорее всего с тем же значением» (Новосельцев, 2000а, 419). Однако и Хирс (медведь), и Семург (птица-собака, или крылатый волк), так же как и Сенмурв (крылатый лев), и Вард (крылатая лошадь) — символы иранской мифологии, которые в регионах иранского влияния были широко распространены. Так, считающиеся геральдическими рисунки медведей, датированные X в., вместе с изображениями льва, вепря, орла и других хищников сохранились на острове Ахтамар в Закавказье (Орбели, 1968, 74; Мнацаканян, 1976, 19).

Впоследствии образы этих животных мифологизировались. Несомненно, название славянского языческого культа Хорс, так же и княжества Хирсан на Кавказе, связано именно с иранским Хирсом, а не с культом Солнца. В Киевской Руси оно лишь обозначило исконный, существовавший с древнейших времен у многих народов Восточной Европы культ медведя, отголоски которого до сих пор сохранились в мифологии и фольклоре славянских народов («медвежья сила», «медвежья удаль» и др.). Поэтому вряд ли правомерно именовать Хорс богом. Факт табуистической замены прежнего древнеславянского слова, обозначавшего медведя, следовало бы датировать периодом взаимодействия славянских племен с хазарами в VII–X вв. Согласно М.Фасмеру

(1986, II, 589), рус. *медведь* (церковно-слав. *медвѣдь*), укр. *медвідь*, *ведмідь* (первонач. «поседатель меда», от *мёд* и **ed-*) — также результат запрета на произнесение вслух имени культового животного; с течением времени и это слово подпадает под табу и заменяется другими иносказаниями («Хозяин [леса/тайги]» и др.).

Попытка определения границ влияния Лакза неизбежно порождает массу вопросов. Известно, что он защищал южные «царства» от набегов северных соседей, и ал-Мас'уди (Мурудж, 191) именно поэтому называл его «опорным пунктом» Ширвана. Лакз был заселен, по выражению ал-Мас'уди, «многочисленным народом», который «живет в верхней части гор». В X в. он испытывал на себе сильное влияние Ширвана, но уже в следующем столетии *ширваншахам* приходилось посылать гонцов с дипломатической миссией к лакзам, а гонцов из числа самих лакзов отправлять к гумикам в качестве посредников для решения своих политических задач.

Источники сходятся на том, что Лакз — горная страна. Основу ее составляла территория расселения предков современных лезгин, рутулов и цахуров вплоть до «язычников *ад-дуданийя*» (см. о них ниже). В отдельные периоды в сферу влияния Лакза попадали «вольные земли» вплоть до Табарсарана, управлявшиеся общинами сел или союзами сельских общин. Схожие процессы происходили и в нагорной части, там, где аварские общины номинально не входили в Сарир, но испытывали на себе его влияние. Поместье *ас-Самсуай*⁸² находилось на территории Лакза, но в отдельные периоды им владел Маскат.

В числе городов Лакза источники перечисляют почти все центры этнокультурных зон на территории распространения лезгинской группы языков. Столицей Лакзана Закарийя ал-Казвини (Асар, 405) и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 70а) называют Захур (совр. Цахур) — «большой благоустроенный город в шести переходах от Джанзы», где «есть *мадраса*, которую построил *вазир* Низам ал-Мулк». Эпиграфический материал сообщает о строительстве *ханак* в Рутуле (Лавров, 1966, 63–64; Шихсандов, 1984, 24–28) в период Великих Сельджукидов, что говорит об общественно-политической значимости этого населенного пункта.

Палеографически строительная надпись из Рутула родственна ахтынской куфической надписи со стены мечети «курортного квартала», фотография которой публикуется впервые (рис. 9)⁸³. Однако название Ахты в ранних арабских текстах не зафиксировано. А.К.Бакиханов приводит легенду о крепости Шахбани, которая была переименована в Ухты (اخت «сестра») в честь Умм ал-Му'минат, сестры Абу Муслима, обосновавшегося в Дарбанде. Абу Муслим

⁸² По преданию, это название происходит от имени хазарского наместника Самсама; «хазары, овладев Ширваном, посадили в местности, где ныне селение Мияраг, одного из своих *амиров* по имени Самсам вместе с группой людей», т.е. военным гарнизоном (Бакиханов, 1991, 62).

⁸³ Зарисовку фотографии воспроизвел Л.И.Лавров (1966, 269, № 34). Текст надписи в переводе Л.И.Лаврова (1966, 69) гласит: «Являйся на молитву и не будь из небрежных! Мухаммад».



Рис. 9. Ахты. Куфическая надпись — призыв к молитве. XI–XIII вв. Фото автора. 1987 г.

якобы выдал свою сестру замуж за Дарвиш-ала, распространявшего ислам в Южном Дагестане, местопребыванием которого была эта крепость. Если под Абу Муслимом скрывается Маслама, то *дарвиш* — персидское обозначение бродячих суфиев — является для VIII в. анахронизмом. Приведенная легенда — типичный пример народной этимологии: название Ахцах (самоназвание *Ахцегь/Ахцегьар*) восходит к древнейшей субстратной топонимике данного ареала. В то же время Ибн А'сам ал-Куфи (Футух, 56) упоминает о «селе под названием Билистан, расположенном в среднем течении Самур». Когда наступила весна, Марван б. Мухаммад призвал к себе в Баб ал-абваб всех «царей гор». К нему прибыли цари Ширвана, Лайзана, Филана, Табарсарана и других стран, кроме царя лакзов, имя которого явно немусульманского происхождения — Арбис б. Басбас. Судя по тому, что Марван прибыл в Билистан, чтобы покорить царя лакзов, можно заключить, что Билистан был столицей Лакза по крайней мере к началу ранних арабских завоеваний. А.Р.Шихсаидов предлагает отождествить этот населенный пункт с Ахты.

Ал-Истахри (ал-Масалик, 151) определял в пределах Лакза и место «слияния двух больших рек» (*маджма' ал-бахрайн*), т.е. район нынешнего Касумкента. Центром местных обществ источники называют город ал-К.р (الكر), наиболее вероятное чтение которого — ал-Кура/Кюре. Л.И.Лавров (1966, 197–198) связывал происхождение названий Кюре и «кюринцы» с названием селения Курах, правда, с известной оговоркой. Для лингвиста отсутствие связи между ними очевидно: в лезгинском языке Курах передается через эмфатическую фонему *кь*, причем через нее и объясняется (*кьурагь* означает «засушливый», «сухой»⁸⁴), а Кюре — через *к*. Фонетические различия между ними передают и арабские тексты (قراه — الكر). Курахская надпись 757/1356 г., очерчивая границы владений Кураха, не включает в их состав лезгинские земли на границе Табарсарана за

⁸⁴ С.С.Агаширинова (1978, 113) приводит другую этимологию названия Курах (от лезг. *кьураба*, что означает «бездомный»).

селением Куркуркент. *Дарбанд-нама* ([1992], 71) выделяет три политических центра в Южном Дагестане: Куру, Курах и Ахти (Ахты)⁸⁵.

Эта надпись опровергает исторические предания об образовании Кураха после разрушения Тимуром города *Гияр-шегьер* в одноименном урочище. Во-первых, поход Тимура в Дагестан состоялся в конце XIV в., когда надпись уже существовала. Во-вторых, в фольклорной песне, которую приводит С.С.Агаширинова (1978, 113), разрушение этого города приписывается *шахан-шаху* — этот иранский титул, скорее связанный с более поздними Сефевидами, не мог иметь отношения к Тимуру. В-третьих, текст надписи достаточно предметно и детально описывает владения Кураха, чтобы определить границы земель от селений Титель и Кимихюр на юге до Хореджа и Архита на севере. При этом широко использована лезгинская топонимобразующая лексика: «Это горы Кураха: от мельницы Хибитара до загона для скота, [принадлежащего] Ругуну, и до Хаджиева камня, и до вершины Кул-Кула, и до горы Архита, и до Хараджского моста, и до Друштульского тока, и до вершины горы, не занятой Х.буком (*Хебекьом?*). А это горный хребет со стороны юга: от [озера] Кулан-вир (*Кулан-вир*) до [горы] Т.р.к.р-кила (*Туркяр-кыла?*) выше Кимихюра, и до реки под Тителем, и до М-гункура (*Мюгъун-куьра?*), [где] кончается конюшня [и] начинается Зилинки. В 757 г.» (Лавров, 1966, 116).

Факт существования Кураха на рубеже XI–XII вв. подтверждает и *Райхан ал-хака'ик*, если предложенное чтение *нисбы шейха* База б. ал-Марзубана ал-Факиха можно считать корректным. Дело в том, что ад-Дарбанди упоминает его с *нисбой* ал-Курахи. Первая буква в *нисбе* — *qaf*, а не *kaf*, что делает маловероятной связь ее с княжеством, называемым ал-Карах или ал-КРДЖ (см. ниже). Редкое имя Баз — персидского происхождения, оно переводится с пехлевийского как «сокол» (Маккензи, 1971, 18). Имя отца База — ал-Марзубан — также персидского происхождения (ср. ниже с *марзпанами*), примечательное в свете присутствия в регионе дейлемцев, что было связано с попыткой Мусафиридов Дейлема распространить сферу своего влияния на север. *Ta'rix al-Bab* (§ 20) сообщает, что в 344/955 г. ал-Марзубан ад-Дайлами подавлял восстание на территории Южного Дагестана. Эти события могли иметь место в том числе и в Курахе.

Вторая *нисба* База б. ал-Марзубана — ад-Дакузи (الدكزي) или иной вариант, образованный от корня ДКЗ или ЗКР, — сколько-нибудь надежной идентификации пока не поддается. Вариант чтения *الدكزي* (ал-Лакзи) вместо упомянутого

⁸⁵ Фрагмент текста *Дарбанд-нама*, содержащий список Марвана б. Мухаммада, можно считать достоверным, хотя топонимы могли быть осовременены Мухаммадом ал-Абаби применительно к XVII в. В этом списке Марван обязывал владельцев Дагестана платить ежегодный *харадж* в пользу мусульманской администрации в Баб ал-аббаба: от Гумника — 100 рабов и рабынь, а также 20 000 мерок пшеницы; от Зирхигарана — 50 рабов; от Хайдака — 500 рабов и 20 000 мерок пшеницы; от Табарсарана — столько же; от Куры, Кураха и Ахти — 20 000 мерок пшеницы и 40 000 *дирхамов* наличными.

الدکری относится к числу возможных, но маловероятных конъектур: в тексте рукописи явно отсутствует связка между *каф* и предыдущей буквой. Если расширить географию поисков схожего названия до реки Самур, то в районе Кара-Кура, на территории южнее владений Кураха, позднее известен союз сельских обществ Докуз-пара. Название союза обществ происходит, очевидно, от тюркского числительного «девять» (*докуз*), обозначающего число общин в этом союзе⁸⁶. В тексте рукописи это слово передано через *даль* и *каф*, что вполне допускается диалектным многообразием тюркских языков. Много позже Докуз-пара объединился с Ахты-пара.

Топоним Кура/Кюра мог обозначать и населенный пункт, и союз обществ, центром которого он являлся. Если ограничиться пределами Южного Дагестана, то в нем, помимо Кураха, существует еще два крупных в прошлом населенных пункта, которые могут скрываться под городом Кюре: это городище Курар и развалины Кара-Кура (Каракюре).

Исторические предания локализируют город Кура (*Кура шегьер*) между селениями Цнал — Цлак — Цмур, неподалеку от урочища Курар (*Курар-к/лам*), там, где находится известный источник Рычал-су. В этой местности сохранились остатки фундаментов строений городища, которые, к сожалению, еще не исследованы. Жители окрестных селений называют это городище Курар. Об этом городе повествуют народные свадебные песни, распространенные в окрестных селениях⁸⁷. Кроме того, в районе Цнала—Цмура, поблизости от Касумкента, на границе Хивского и Сулейман-Стальского районов, зафиксировано скопление ряда топонимов, имеющих в своей основе лексему *кур*: Курхуър (совр. Куркент; *кент* — тюрк. эквивалент лезг. *хуър* «село»), Куркурхуър (совр. Куркуркент). Даже название местной речки, впадающей в приток реки Гюльгерычай, имеет форму множественного числа от *кур*: Курар.

Под Кюрой традиционно понимается территория от Табасарана до реки Гюльгерычай. Табасаранцы до сих пор называют соседних с ними лезгин *йарккурар* или *кюреллур*⁸⁸. Окончания *-ар* и *-яр* в языках лезгинской группы

⁸⁶ Ср. с *токузгузлами* (*токуз-гурами* или *токуз-огузами*) («девять племен»), которых Шараф аз-заман Марвази (Табат'и' ал-хайаван, 17–18) именовал уйгурами. В орхонских надписях это название закрепилось за уйгурами, ушедшими из центральноазиатских степей в Хангайские горы (Кляшторный, Султанов, 2000, 99).

⁸⁷ Одна из версий свадебной песни, записанной мной в 1985 г. в селении Куг Хивского района Дагестана со слов Х.Фаталиевой, содержит такие слова:

Кура шегьер, Кура шегьер!
Ана кьацу багьлар ава.
Чи шегьердиз ша, годаяр,
Чаз квет гудай рушар ава.

Кура-город, Кура-город!
Зеленый в нем садов окрас.
Женихи, пожалуйста в наш город,
У нас невесты есть для вас.

⁸⁸ Многие этнонимы на Кавказе являются не самоназваниями, а названиями, которые давались соседними племенами. Нередко источником для этнонимов являлся ближайший к этим соседям населенный пункт: казакки дали имя соседним с ними вайнахам по селению Чечен; хайдаки называли табасаранцев *шилан*, хотя ныне пограничное с Табасаранским районом селение Шилан-ша стало даргинским (даргинизация подверглись не этнические табасаранцы, а потомки военных переселенцев).

выражают форму множественного числа, а лексема *кур* присутствует в обоих случаях. Та же лексема *кур* лежит и в основе названия селения Кара-Кура. Населенный пункт Кура, упомянутый Махмудом ал-Хиналуки (Та'рих, 113) в «грамоте султана Гершаспа», однозначно отождествляется именно с этим населенным пунктом, поскольку он назван в ней среди близлежащих к нему селений (Ахты, Докуз-пара, Мискинджи, Микрах, Хаккал-мака, Хиналуг, Фия, Мада и Ихир), которые передавались во владение Мухаммад-беку. Судя по материальным следам эпохи арабского владычества, Кара-Кура являлась одним из самых сильных центров притяжения в своей округе. Источники зафиксировали ее название и в форме Калах Кура, которую после незначительной конъектуры можно восстановить как Кал'а Кура или Калак Кура, т.е. «крепость Кура». З.Н.Алексидзе установил, что в албанском языке, так же как и в армянском и грузинском языках, для термина «город» употреблялось арамейское слово *калак*⁸⁹, а не *шахар/шехер*⁹⁰.

Часть Лакза идентифицируется с Хирсаном — «княжеством», давшим титул местному правителю, Лайзаном (Лираном) и Варданом. По мнению В.Ф.Минорского (1963, 115), Хирсан «был частью территории лакзов, уже включенной в Ширван». На основе изучения рукописей он так пишет о Хирсане и Вардане: «Мы видели, что территория лакзов постепенно уменьшалась, пока не была поглощена Ширваном при *амире* Фарибурзе. Уже в более ранний период Мас'уди в своем *Мурудж* <...> говорит, что Мухаммад б. Йазид <...> присоединил два древних княжества, которые в печатном издании ошибочно именуются Хорасан-*шах* и Задан-*шах*. Эти названия надо восстановить как Хурсан и Вардан. В том, что Мас'уди упоминает их вместе, можно видеть указание на то, что они лежали близко друг от друга. Нет сомнения и в том, что эти „царства“ относились к территории лакзов». Поскольку столица Хирсана — крепость Хирс — располагалась на побережье Каспия, В.Ф.Минорский сделал вывод, что область Хирсан «занимала значительное пространство, и я полагаю бы, что ее надо приурочить к южной части Кубинского района, южнее Маската (Мушкура)».

Приведенное заключение В.Ф.Минорского в значительной степени устраняет противоречия, возникающие при попытке анализа топонима ал-Кур в источниках. Ал-'Усфури (Та'рих, 350) вполне определенно называл «страной ал-Кур» именно те владения, которые в других источниках обозначены как Лакз/ал-Лакз/Лакзан. На этом основании В.М.Бейлис (2000, 39) предложил при переводе им выдержек из текста сочинения ал-'Усфури конъектуру *اللكز* ал-Лакз вместо *الكر* ал-Кур, считая ее графически допустимой. По наблюдению Адама Олеария (Описание, 106), именем «кюр» на своем языке называли себя жители

⁸⁹ В древности арамейский язык был канцелярским языком не только в Парфии, но и в Армении и Албании, где правили Аршакиды и Микраниды. Кроме того, в различных районах Закавказья обитали иудеи (по Бузанду: евреи), говорившие на галилейском диалекте арамейского языка (см. ниже).

⁹⁰ Об албанском языке и научных открытиях З.Н.Алексидзе см. ниже в разделе о христианстве.

Шабирана — крепости в Ширване, что говорит о более широкой сфере применения этого названия в определенные периоды. Поэтому не исключено, что название ал-Кур может иметь некоторое отношение к массиву кавказских, в том числе лезгиноязычных племен, обитавших на обширных территориях от бассейна реки Кура до пределов Чора. В силу объективных исторических причин часть этих племен с течением времени была вытеснена на север или подверглась ассимиляции со стороны различных народов, которые стали играть в регионе главенствующую роль⁹¹.

На основании данных Та'рих ал-Баб В.Ф. Минорский (1958, 173) расположил Хирсан в районе населенных пунктов Крыз, Будух и Хиналуг. Впоследствии правобережье Самура контролировалось Ширваном. Ал-Балазури (Футух, 196) не случайно сообщает о том, что одна из крепостей *ширванишаха* называлась Хирс. Однако применительно к XI в. Хирсан, а следовательно, и Лакз включали в себя большую территорию на правом берегу Самура. Выяснить, в чьем владении находился в то время Хирсан, и заодно более четко определить границы Лакза позволила бы идентификация топонима, зафиксированного в источниках как Балх или Балах/Булах.

В известном списке назначений Ануширвана упоминается о княжестве **Бахх**, правитель которого был переподчинен Сасанидам в период усиления иранского присутствия на Кавказе. Так, ал-Балазури (Футух, 197) сообщает: «И назначил [Ануширван] владетеля Бахха царем над ним». В армянских источниках, в частности у Гевонда (История, 92), местность с похожим названием Бех (вариант — Бел) названа *гаваром*, т.е. районом Албании, расположенным по соседству с *гаваром* Шак'е (араб. Шаки или Шакин). После этого название Бахх/Бех исчезает, зато появляется Балх. В Румянцевском списке *Дарбанд-нама* ([1993], 20) строительство Балха ошибочно приписывается Хосрову I Ануширвану, а в одном из петербургских списков ([1851], 460) говорится только о восстановлении Ануширваном города (должно быть — цитадели) по указанию его отца, Кавада. В.Ф. Минорский (1963, 113–114) отмечал, что речь у ал-Балазури однозначно идет о Балхе, но месторасположение его пока неизвестно. М.А. Казембек (1851, 480–482, 616), А.Я. Гаркави (1878, 271), а вслед за ними М.И. Артамонов (2001, 256) и другие исследователи помещали Балх на территории Среднего Дагестана, на месте расположения Баланджара.

Здесь на помощь приходит Мас'уд б. Намдар (Маджму'а, 1396), хорошо знавший географию Ширвана и соседних с ним княжеств, поскольку ему неоднократно приходилось посещать их с различными поручениями *ширванишаха*. Говоря о забавных совпадениях, он предупреждает о том, что Хорасан не следует путать с Хирсаном, а «купол ислама» Балх (*Балх куббат ал-ислам*) с Балхом в неарабской стране Лакз (*Балх ал-Лакз фи-л-'аджам*), городом, расположен-

⁹¹ А.П. Новосельцев (2000, 438) пишет о «постепенной деэтнизации значительной части местного кавказского населения» на правобережье Куры и об «утрате албанским языком своих наметившихся было в V–VI вв. позиций в литературе» и замене его армянским языком.

ным в чаще лесов. Таким образом, во времена Ибн Намдара, т.е. в середине XI в., область Балха находилась под властью Лакза. Поскольку лакзы никогда не контролировали Средний Дагестан, необходимо переместить географию поисков этого Балха (или похожих на него топонимов) на юг, тем более что древний, по мнению В.А.Лившица, среднеперсидский или даже бактрийский *балх* с более поздней метатезой *балх* обозначал не что иное, как «город». Это не значит, однако, что на Северном Кавказе не существовали идентичные или схожие по названию города, связанные в том числе и с древними булгарами, но не только с ними (ср.: Балкъ-шагъар на месте Эндирея, кабардинский Балх на реке Малки, которую также называли Балх, и др.)⁹².

Более или менее уверенная идентификация Балха, о котором говорит Мас'уд б. Намдар, возможна только с двумя населенными пунктами на территории исторического Лакза — городом Билидж (совр. Белиджи), точнее с территорией его старой застройки в Южном Дагестане, и городом Балах/Булах (совр. Белоканы) в Закавказье. Действительно, графическая основа обоих слов совершенно идентична; различие между بلج и بلخ только в диакритике: оно сводится к расположению точки под или над последней буквой.

Наряду с населенными пунктами оборонительной линии Дарпуш, с одной стороны, и Кал'а Курайшем и Уркарахом — с другой, Билидж фигурирует в источниках как часть «общего фронта» (см. об этом ниже). Указанные населенные пункты обнаруживают вместе с Билиджем значительную общность их эпиграфического наследия, не говоря уже об одинаковой датировке выявленных там памятников в пределах X–XII вв. Более того, их связывают друг с другом уникальные по своей форме корытообразные надмогильные памятники, саркофаги, характерные для эпохи раннего арабского владычества.

В непосредственной близости от современного Белиджи находится крупное городище: «Оно представляет собой грандиозное укрепление площадью около 100 га, имеющее в плане форму почти правильного квадрата, огражденное оборонительной стеной и рвом. Стены возведены из сырцового кирпича, имеют

⁹² Подробный анализ топонимов, схожих с Балхом, приведен Г.Оразевым (1993, 207–210) в комментариях к *Тарихи Эндирей*. Исследователь допускает, хотя и с оговоркой, возможность отождествления упоминавшегося Мас'удом б. Намдаром Балха с Эндиреем, поскольку «под именем Лезгистан (а это персидское обозначение арабского названия — Лакз) имеется в виду не только Южный Дагестан». Во-первых, название Лакз имеет доарабское происхождение (см. выше). Во-вторых, город на месте Эндирея назывался не просто Балх, а Балх ал-байда (в арабских источниках) или Балкъ-шагъар (в местных источниках). В-третьих, название реки, на которой Дарбанд-нама располагает город Балх, читается не Ирхан, как пишет Г.Оразев, а Ихран, что является существенной деталью (см. ниже). Далее, если сообщение Мас'уда б. Намдара о Балхе относится к Эндирею, то что в нем делали люди из Хирсана, когда известно, что *хирсаншах* — это титул правителя Лаха? Мысль о влиянии Лакза на район Эндирея в тот период является абсурдной. Наконец, в XI–XII вв. традиция переноса имени «лакзов» или «лезгов» на всех жителей Дагестана еще не появилась, тем более что тот же Мас'уд б. Намдар совершенно четко отличал лакзов от гумиков и других местных народов.

толщину 8–10 м, при высоте 10–12 м. <...> В каждой из четырех стен городища были устроены ворота, следы которых сохранились в виде проемов в стенах. На территории городища прослеживаются строительные остатки. На его юго-западной стороне имеется возвышение, видимо, от цитадели. <...> Памятник датируется албанским и раннесредневековым временем» (Абакаров, Давудов, 1993, 228).

Археологи считают Белиджинское городище самым значительным — до возведения в VI в. крепостных стен Дарбанда — памятником в Южном Дагестане, большим по размерам городом, чем Чор. Считается, что с укреплением Дарбанда этот памятник потерял свое военно-стратегическое значение. Известно также, что в позднеалбанскую эпоху город оставался важным центром христианства, что подтверждают сведения А.В.Комарова (1879, 438) о часовне и церкви в данной местности.

В.Г.Котович (1974, 181–232) отождествлял Белиджинское городище с раннесредневековым городом Беленджер (араб. Баланджар), построенным Ануширваном⁹³. По мнению М.С.Гаджиева, речь идет о *Шахристан*-и Йиздагирд, возведенном в V в. при Сасаниде Йездигерде II (438–39–457–58). Эти мнения не противоречат друг другу: город не раз достраивался и укреплялся. В VII в. город Баланджар переживает свой расцвет, но уже в конце этого столетия после разрушительных экспедиций арабов эта «резиденция царей» превращается в убогое захолустье. Крепость оказывается заброшенной (поэтому археологи не находят в ней следов обитания), а территорию рядом с крепостью обживает мусульманский гарнизон (отсюда — саркофаги).

Ситуация с Баланджаром в чем-то сродни Дарбанду, который был построен Сасанидами, но затем на какое-то время оказался во власти хазар, так что его даже называли «хазарским Дарбандом», а Каспийское море — Хазарским морем. При этом Баланджар, как и Дарбанд, оставался местным городом, находившимся под хазарским контролем. Описывая поход 'Абд ар-Рахмана ар-Раби'а на Баланджар, ат-Табари (Та'рих, I, 2890) противопоставлял тюрок жителям города. На основании этого сообщения А.П.Новосельцев (1990, 124) высказал предположение о преимущественно аланско-маскутском происхождении обитателей Баланджара, хотя маскуты к этому времени в значительной степени были ассимилированы лакзами (ср. выше с более поздней характеристикой населения самого Маската, которую дал ал-Муфарридж). На самом деле речь идет о противопоставлении города и цитадели (*шахристан* — *кал'а*), иначе говоря, местных жителей и военного гарнизона, контролировавшего город и обеспечивавшего

⁹³ В.Г.Котович заметил, что арабские источники, описывая походы арабов, размещают Баланджар южнее Дарбанда. Ал-Балазури (Футух, 204) отмечал, что Салман б. Раби'а ал-Бахили, возглавлявший арабскую экспедицию на Кавказ в эпоху правления халифа 'Усмана (23–33/644–656), погиб в сражении под Баланджаром. Как известно, во время этой экспедиции арабы не продвинулись дальше Дарбанда. Через Баланджар прошел и Маслама, вытеснивший хазар из Дарбанда, но не продвинувшийся дальше Варачана. Хазарские города, включая и Самандар, первоначально были расположены гораздо южнее, и лишь арабы вынудили их обитателей переместиться на север.

военно-политическое господство тех или иных чужеземцев. Такое противопоставление достаточно традиционно: и Тифлис, и Дарбанд, и другие более или менее крупные города имели крепости с военным гарнизоном (см. ниже). По свидетельству того же ат-Табари (Та'рих, I, 2865; II, 1560), собственная крепость (*хисн*) была и у Баланджара; ал-Джаррах изгнал жителей города только после того, как ему удалось захватить крепость. Под тюрками ат-Табари понимал, конечно же, хазар, занявших крепость, которую прежде контролировали иранцы. Археологи подтверждают, что владычество хазар в этом районе укладывается в четкие хронологические рамки: у южной стены Дарбанда вместе с сасанидской керамикой выявлена сероглиняная грубая керамика, типичная для памятников Северного Дагестана VII–VIII вв. (Кудрявцев, 1974, 166).

В связи с этим обращает на себя внимание то, что местное (лезгинское) население нередко использует топоним Билидж в форме множественного числа: Билиджар, которая очень напоминает Баланджар⁹⁴. Более того, Ибн ал-Факих (Китаб ал-булдан, 14) прямо сообщает о существовании двух Баланджаров. Один из них — «пограничная крепость (*ас-сагр*) Баланджар», которая находилась вблизи Баб ал-абваба, а второй — Баланджар, расположенный «в землях хазарских». Первый Баланджар, по выражению того же Ибн ал-Факиха (там же, 289), расположен «у входа в землю хазар». Ал-'Усфури (Та'рих, 139) подтверждает информацию Ибн ал-Факиха, сообщая о том, что перед своей гибелью в 31/652 г. около Баланджара Салман б. Раби'а ал-Бахили успел заключить договор-гарантию с жителями Маската.

Однако то обстоятельство, что населенный пункт в непосредственной близости от Дарбанда, в котором размещались *газии*, во времена Мас'уда б. Намдара принадлежал Лакзу, кажется маловероятным. Билидж в таком случае неизбежно оказался бы внутри оборонительной системы Даргуша, находившейся под непосредственным контролем ал-Баба: с южной стороны его закрывают Ньюджи, Даркуш и Карчаг, а с северной — Араблар, Рукель, Мугарты и Марага. Населенные пункты, в которых выявлены саркофагообразные надмогильные памятники X–XII вв., принадлежали арабам-мусульманам, контролировавшим Баб ал-абваб и примыкавшие к нему крепости «пограничные». Кроме того, источники определенно называют обитателей Балха хирсанцами (см. ниже). *Газии*, населявшие

⁹⁴ Название первого Баланджара, идентифицирующегося с современным Билиджем, вероятно, восходит к этнониму б-л-дж-ар (булгар?). Происхождение названий крупных хазарских городов К.С.Кадыраджиев (1985, 96–99) связывает с гуно-савирским и булгарским ономастиком. Так, он полагает, что Варачан (арм. Вараджан, араб. Варсан или Варшан) — метатезированный фонетический вариант гуноского этнонима *ван-ендер*, означающего «десять племен». *Бел-ендер* якобы означает «пять племен». Схожую конструкцию имеет и *сем-ендер*, хотя существуют версии, объясняющие это название из персидского языка. В случае с Варачаном, считает исследователь, произошло замещение дентального -д булгарским -дж и его последующее оглушение, во втором случае такое замещение сохранилось без оглушения — *бел-ендджер*. Для средневековой эпохи, когда процессы укрупнения населенных пунктов за счет объединения родовых общин стали набирать силу (а в тот период это было связано с распространением иудантизма), названия, содержащие указания на число родов, обосновавшихся на данном поселении, достаточно типичны (см. ниже).

этот «исламский центр», не могли быть людьми из Хирсана, так как родо-племенной и социальный состав «борцов за веру» хорошо известен (главным образом это были арабы из удаленных регионов Халифата, а также огузы).

Установление факта существования одноименного протографа *Дарбанд-нама*, а также причин, вызвавших его появление на свет (см. ниже), делают более понятным контекст источника, в котором упоминается город Балх. Хронологически выделяются три основных пласта этого важного исторического сочинения: самый ранний пласт (сасанидский, хазарский или раннеарабский), предположительно датируемый в пределах VI–VIII вв., проаглабидский (конец XI в.) и прошамхальский (XVII в.). При этом одноименный протограф писался с использованием раннеарабских источников, восходивших, в свою очередь, к «книгам персов»: во всяком случае, сюжеты, связанные с деятельностью Хосрова I Ануширвана на Кавказе, зафиксированы во многих арабских сочинениях. В отдельных списках *Дарбанд-нама* встречаются единичные вставки более позднего происхождения (например, об аварских правителях и т.д.). В компиляции Мухаммада ал-Аваби причудливым образом смешались совершенно разные эпохи, хотя характерные ошибки, относящиеся к ранней истории, встречаются в одних списках его сочинения гораздо чаще (например, в Румянцевском), чем в других.

Информация о Балхе содержится в той части *Дарбанд-нама*, которая восходит к сасанидскому (или раннеарабскому) источнику. Говоря о 160 «городах», построенных до Дарбанда (судя по неиранским названиям топонимов, многие из этих поселений уже существовали, но были укреплены и заселены гарнизонами), источник ([1980], 27) сообщает о том, что Ануширван переселил из Персии в Дарбанд «много народу и построил много городов в этой области (*вилаят*). Сначала он построил город (*banda*) Алфан. <...> Затем с позволения своего отца он построил город Шахбурани (список Кз: Шабур-ан), а затем город К.р.к.р (списки М, Кд, Р: Каркар), затем город Абад (список Кз: город Аджад в *вилайте Мускур*). Затем в земле Мушкура построил город К.с.р (список М: Кусайр) и поселил в нем много народу. <...> Затем он построил город в каждом месте, пока не достиг Ихрана. Алфан идентифицируется с селением Алпан, Шахбурани или Шабур-ан — с крепостью Шабиран, Каркар⁹⁵ — с селением Кирка, местное название которого — Кркар (ед.ч. Крка), Аджад — с Аджа-хуър, Кусайр — со старой застройкой Кусары. Все они располагаются компактно на правом берегу реки Самур, на территории современного Кусарского района Азербайджана, за исключением селения Кирка, которое примыкает к этой территории со стороны Дагестана. Указанное сообщение относится ко времени создания линии обороны по долине реки Самур еще до заверше-

⁹⁵ Неизвестно, связан ли этот Каркар, идентичный по написанию персидскому Гаргар, с древним племенем гаргарейцев (гаргаров) или с названием реки Гюльгерычай, которое зафиксировано у поздних авторов как «Гиргерри» (*Гильденштедт*. Путешествие, 254). Первая по счету гора между Гюльгерычай и Рубасом называется Гаргара. *Ta'rix al-Bab* (§ 40) локализует К.р.к. в пределах владений лакзов.

ния строительства Дарбанда и системы крепостей Дарпуша. Район Закаталы–Белоканы как раз был укреплен стеной длиной более 70 км (Пахомов, 1933, 37–47; 1950, 68–90). Затем иранцы строят крепости вплоть до Ихрека. Если помянуть рутульский топонимобразующий аффикс *-ек* (ср.: Лучек, Михрек, Ихрек) на иранский *-ан*, то получится Ихран.

М.А.Казембек (1851, 432–433) отождествлял Ихран с селением Ирганай, считая его искаженным названием Ихрана. Схожей точки зрения придерживается и А.В.Гадло (1984, 118–138), написавший специальную работу на эту тему. Однако местная историография зафиксировала название Ирхан, созвучное Ихрану, но отличное от него и действительно соответствующее Ирганю. Сочинение *Та'рих Ирхан*, в котором рассказывается об Иргане и других селениях, входит в состав сборной рукописи вместе с *Та'рих Дагистан и Дарбанд-нама* (Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, 86). Это обстоятельство дало основание М.Алиханову-Аварскому (1898, 32) отождествить Ихран с Хунзахом. Вслед за ним и В.Ф.Минорский (1963, 134) считал Ахран одним из названий Аварии (в арабской графике Ихран и Ахран пишутся одинаково).

Большинство списков *Дарбанд-нама* достаточно определенно локализуют район Ихрана в пределах верховьев Самура. Ихрек — последний из крупных населенных пунктов, расположенных на реке Самур. По пути из Кирки до Ихрека зафиксированы не только топонимы иранского и южнодагестанского происхождения (Гарах, Гапцах, Микрах, Каладжух, Мискинджи, Ахцах, Играх), но и материальные следы серьезного фортификационного строительства сасанидской эпохи (см. рис. 4).

Далее *Дарбанд-нама* ([1980], 27) сообщает о том, что «Ихран был местом пребывания *амира* Килбаха» и что Ихран и Килбах расположены «ниже (*мин тахта*) Кумука». Исследователи до сих пор принимали последнее слово за Кумук, хотя речь явно идет о Гумике, о котором источник говорил как раз до описания расстояния между Алфуном и Килбахом; в списке *Дарбанд-нама*, обнаруженном в селении Тлях⁶⁶, такой ошибки нет: в нем вместо Кумука написано Кумух. Ситуацию окончательно проясняет последующий текст источника: «Все реки Грузии текут из Ихрана. На этой реке был также город Балх. Крепость (штабель города) была в стороне русов, а город (*балда*) и его управитель (*нази*) — в стороне Кумука», т.е. Гумика. «В крепости находится казна с людьми (очевидно, гарнизоном. — А.А.), а люди того города (т.е. жители) — из Хирсана».

В списках Кд и Кз *Дарбанд-нама* ([1980], 28) утверждается, что Килбах и Ихран находятся «перед (*кабла*) Кумуком». Для наблюдателя с юга (Ширван) или востока (ал-Баб) перед владениями Кумуха мог находиться только район Ихрека. В одном фрагменте *Дарбанд-нама* Ихран назван вместе с Анджи и Таргу,

⁶⁶ Список, состоящий из 12 листов, под условным обозначением Р использован для сводного перевода *Дарбанд-нама* (Сандов, Шихсаидов, 1980, 22).

причем он называется местом пребывания военачальника хазарского *хакана*, а в другом месте отмечается, что «все реки Грузии (!) текут из Ихрана» — явный нонсенс, если исходить из того, что Ихран в обоих случаях подразумевает один и тот же населенный пункт. Все становится на свои места, если отделить ранний фрагмент источника от поздней вставки Мухаммада ал-Аваби, который под Ихраном подразумевал Ирганай. Разновременность приведенных в одном отрывке сведений подтверждается еще и упоминанием в тексте, восходящем к сасанидскому периоду, народа Татар, который отправился в «*вилаят Кири*», т.е. Крым, «и [поэтому] народ ныне называется кирым-татар» (список Р). Это также объясняет, почему в одном случае в источниках пишется Ихран (اهران), а в другом — Ирхан (ارهان). *Та'рих Дагистан* (с. 103) даже дает более близкую к Ирганаю форму Ирган (ارغان) вместо Ирхан (т.е. *гайн* вместо *ха*).

Установление различий между Ихраном и Ирханом позволяет ставить вопрос об идентификации Килбаха. В петербургском списке 1225/1810 г. это название фигурирует лишь в качестве титула местного владыки, да и то в искаженной форме: «Ихран, правитель которого Гелбах». Исследователи считают, что под Гелбахом скрывается распространенный в VII–XI вв. тюркский титул *kulbaga*, который означает «достолавный бег» (Гадло, 1984, 125, 136; Оразаев, 1992, 90–91). Если этот титул связан с ранними хазарами, то под Ихраном, судя по следам хазарского присутствия в районе Галцаха, вполне может подразумеваться Ихрек. В большинстве списков источника, однако, Килбах — не титул, а населенный пункт, который обычно отождествляется с селением Эндирей: «Гелбах, теперь [называемый] Эндирей» (см., например: *Дарбанд-нама* [1851], 461). Отождествление Гелбака с Эндиреем вполне понятно, когда говорится об Ирхане, т.е. Ирганае. Другое дело — сасанидские крепости Килбах и Ихран: в противном случае неясно, как населенный пункт в Среднем Дагестане мог оказаться главной резиденцией Сасанидов еще задолго до начала строительства ими своих крепостей не только в Южном Дагестане, но даже и в Северном Азербайджане. Тем более что об этом сообщает все тот же *Дарбанд-нама* ([1980], 28): «Эги области (т.е. вышеупомянутые населенные пункты в Северном Азербайджане, а также Самандар, Гумик и другие крепости на территории Дагестана. — А.А.) создал до него (т.е. до Хосрова I Ануширвана. — А.А.) человек по имени Исфандийар-шах и назначил над ними правителями людей своего происхождения (*мин аслихи*) из Килбаха».

Разные списки *Дарбанд-нама* демонстрируют различную степень искажения исходного текста первоисточника. Два списка (Кж, Р) *Дарбанд-нама* дают другую, более точную форму того же самого топонима, которую исследователи прочитали как *كلاب* К-лаб. Такая форма топонима, причем с артиклем, зафиксирована и у Ибн ал-Факиха (*Китаб ал-булдан*, 288): подробно описывая систему крепостей Сасанидов, он сообщает о том, что Кавад, отец Хосрова I Ануширва-

на, построил на землях колонистов (*ард ас-сийасиджин*) крепости ал-Килаб (الكلاّب) и Шахбуш (شاهبوش)⁹⁷, и жили в них *ас-сийасиджий* (см. об этом термине выше), имевшие людей и военные укрепления. Ибн Руста в *ал-А'лак ан-нафиса* (с. 183) приводит другую форму этого названия — ал-Килаба (الكلاية), которое максимально приближено по написанию к форме Килбах. Это означает, что в ранних фрагментах *Дарбанд-нама* сообщается о городе ал-Килаб или ал-Килаба, который Мухаммад ал-Аваби, приняв Ихран за Ирхан, исправил на знакомую ему форму Килбах (كلبه), добавив от себя еще одну букву или сохранив конечную *та'* *марбуту* без точек. Впоследствии Ануширван из числа обитателей ал-Килаба формировал военные гарнизоны для новых крепостей, в том числе и для Гумика. Локализация ал-Килаба весьма предположительна: вместе с ним упоминаются Шаки и Хазаран, которые идентифицируются с Шекки и Хазры (Хазра)⁹⁸ — населенными пунктами в Северном Азербайджане, расположенными у подножия Большого Кавказского хребта с южной стороны⁹⁹.

Там же, в Северном Азербайджане, локализуется и Хирсан, связанный с «Балхом в стране Лакз». Далее, Белиджинское городище не находится на реке, текущей в сторону Грузии. Зато на одной из рек, текущих в Грузию, расположен *بلخ* Балах или *بلخه* Балаха (перс. Балахан¹⁰⁰; совр. Белоканы). В списке Кз *Дарбанд-нама* этот топоним зафиксирован в форме Булах, что в переводе и с тюркских языков, и с языка лакзов означает «родник». Соответственно, название Булахан, с иранским суффиксом мн.ч. *-ан*, должно переводиться как «место, изобилующее родниками»; ср. с характеристикой Лирана в *Китаб ал-масалик ал-Истахри* ([1870], 189) как страны, «внутри которой имеются родники, падающие каскадами». Территориально это владение, находившееся между Ширваном и Лакзом, соответствует месторасположению Белоканы. В отличие от Билиджа, Белоканы до сих пор окружают леса.

Каланкатуаци (История, 166) упоминает об области Балк в Закавказье, расположенной по соседству с Сюником, а также о «краях» Булхар, Хойта и Патгос,

⁹⁷ Н.М. Велihanова (1987, 69) считает возможным отождествление Шахбуша (вариант чтения исследователя: аш-Шахабуш) с Шахбузом в Нахичеване. В таком случае и крепость ал-Килаб может находиться в Закавказье.

⁹⁸ Сообщения ранних арабских географов о городе Хазаране, расположенном рядом с Шаки, опровергают народную этимологию названия Хазра от слова Хазрат «священный», зафиксированную А.К. Бакихановым (1926, 14).

⁹⁹ Ал-Килаб и Кабала — разные города, поскольку первый топоним начинается с буквы *ك kaf*, а второй — с *ق qaf*. Кроме того, их различает и Ибн ал-Факих (*Китаб ал-булдан*, 287–288).

¹⁰⁰ Населенные пункты с похожими названиями существуют и в других районах Кавказа: на Апшеронском полуострове, в Унцкульском районе Дагестана и др. В.Ф. Минорский (1963, 33) сопоставляет Белоканы с топонимами, образованными при помощи иранского суффикса обозначения местностей *-акан*. Исходя из этого, название Белоканы сопоставляется с Байлаканом и объясняется как «место (племени или рода) Бель», что основано лишь на созвучии топонимов.

на которые претендовал владетель Армении, Иверии и Албании. Сопоставив эту информацию со сведениями ат-Табари (Та'рих, I, 892) о «четырех педоспанах», которым Хосров I Ануширван при вступлении на престол разослал письма, Ш.В.Смбатян (1984, 237) в комментариях к тексту Каланкатуаци соглашается с Г.Гюбшманом и Н.Адонцем, согласно которым «слово *падгоспан* такого же происхождения, что и *marz-pan*», т.е. «хранитель» или «начальник страны, края». Неизвестно, что подразумевается под Патгосом: территория современного Дагестана или какой-либо другой области. Каланкатуаци описывает кампанию «Хазр патгоса» именно в контексте хазарских походов; правитель княжества ал-Кирадж, расположенного в центре дагестанских владений, еще в X в. титуловался, согласно ал-Мас'уди, *марзубаном* (см. ниже). «Край Булхар», в свою очередь, вызывает в памяти прямую ассоциацию с «княжеством Бахх» в тексте ал-Балазури, *гаваром* Бех или Бел, который армянский историк Гевонд размещал по соседству с Шак'е (Шакки), а также населенным пунктом Булах из *Дарбанд-нама*. Местные топонимы часто используются и в форме множественного числа (ср.: Билидж — Билиджар, Крка — Кркар и др.), так что в указанном смысле названия Булах и Булахар совершенно идентичны. Речь идет об одной и той же территории, которая ранее входила в состав Кавказской Албании, а затем стала частью Лакза, пока и он не распался на более мелкие владения: в XIII в. Йакут ал-Хамави (Му'джам, I, 438) пишет уже о нескольких владениях Лакза, продолжая называть их *маликами*.

Таким образом, теперь понятно, на что именно обращал внимание Мас'уд б. Намдар: на схожесть топонимов Хорасан — Хирсан (خراسان — خراسان) и Балх — Балах/Булах (بلخ — بلخ), которые в арабской графике пишутся почти одинаково, но произносятся по-разному и обозначают далеко не одно и то же. В Балхе, «куполе ислама», жили хорасанцы, а в «лакзанском» Балахе/Булахе — хирсанцы.

Сообщение *Дарбанд-нама* о том, что Ихран «был местом пребывания военачальника *хакана*», скорее относится к VII в.: дело в том, что Йусуф ал-Баби писал одноименный протограф *Дарбанд-нама* в конце XI в., используя раннеарабские (или сасанидские) источники. В остром соперничестве с Ираном, а затем, готовясь к отражению мусульман, хазары распространили свое влияние на военные крепости вплоть до Большого Кавказского хребта. Связанные с Ихреком населенные пункты, в том числе Гапцах и Михрек, также становятся опорными пунктами хазар. В ходе войны арабы в первую очередь вытеснили хазар из Дарбанда и бассейна реки Самур, дойдя до Ихрека. Именно поэтому самые ранние арабские тексты на территории Дагестана зафиксированы, помимо Дербента, именно в Ихреке. Как уже отмечалось, куфическая надпись 407/1016-17 г. из Ихрека, рассказывающая о строительстве соборной мечети в этом селении, появилась только после разрушения прежнего, построенного еще раньше культового сооружения.

На совершенно определенную связь между Балахом и Лакзом указывает также и Абу Бакр ад-Дарбанди в *Райхан ал-хака'ик*. Так, средневековые уче-

ные — выходцы из Балаха, имели две *нисбы*: ал-Балахи (не ал-Балджи или ал-Баладжи) и ал-Лакзи. Абу-л-Валид ал-Балахи ад-Дарбанди (ум. в 456/1064 г.), биография которого приведена ниже, был в свое время широко известен всему мусульманскому миру, а сын его — Маммус ал-Лакзи (см. о нем ниже), друг и наставник Абу Бакра ад-Дарбанди, — создал популярную хронику *Та'рих ал-Баб*.

Юго-восточная часть Лакза подвергалась нападениям и со стороны *ширваншахов*, и со стороны Баб ал-аббаба. Согласно *Та'рих ал-Баб* (§ 40), в 456/1064 г. *ра'исы* Дарбанда «выступили из ал-Мухрака в КРК в земле лакзов и захватили все поместья Маската и „междуречья“ (*байн ан-нахрайн*)». Упомянутый КРК соответствует селению Кирка, поскольку именно через этот населенный пункт проходила наиболее удобная дорога в Маскат (см. выше). Под «междуречьем» скорее всего подразумевалась территория между Гюльгерычаем и Самуром, а не Рубасом и Самуром, как утверждал В.Ф. Минорский (захват такой обширной территории для *ра'исов* — задача явно непосильная; другое дело десяток селений в районе Кирка), поскольку далее говорится о том, что после этого «они снова усилили блокаду жителей пограничной области (т.е. Дарбанда и крепостей Дарпуша. — А.А.), так что никто не мог ни войти туда, ни выйти оттуда». Позже именем руководителя экспедиции *ра'исов* — ал-Муфарриджа ал-Аглаби — было названо одно из селений «междуречья» — ал-Аглабийя (старый Аглоби).

2.6. Табасаран

Табасаран или Табарсаран — не табасаранское и даже не кавказское слово: на основе лексики табасаранского или каких-либо других кавказско-иберийских языков оно не этимологизируется. Происхождение самих табасаранцев, автохтонного дагестанского народа, одни источники связывают с иудеями (см. ниже), а другие — с племенем таваспаров (табатаранов), которые участвовали в совместных походах гуннов, маскутов и других кочевников, появившихся в регионе в период Великого переселения народов. Многочисленные топонимы и этнонимы, имеющие схожую форму, восходят к корню ТБР. Из-за этого Табарсаран, локализуемый в бассейне реки Рубас в Западном Прикаспии, переписчики арабских рукописей часто принимали за Табаристан, провинцию Ирана в Южном Прикаспии (см.: *ал-Мас'уди* [D 175], л. 49a и др.)¹⁰¹.

¹⁰¹ На основании такого соотнесения А.П. Новосельцев (1990, 103) даже сделал попытку связать исторический Табаристан (совр. Мазандеран) с этническими табасаранцами: «В исторически обозримую эпоху мазандеранцы говорили на языке иранской группы, но в глубокой древности могло быть иначе и на южном берегу Каспийского моря могли бытовать другие языки, тем более что в древности дагестанские языки были распространены далеко на юг, в пределах Ирана, да и в раннем средневековье на них говорила большая часть населения Кавказской Албании».

Существует множество версий относительно происхождения племенного и географического названия «Табасаран», в том числе и учитывающие его иранскую этимологию, однако все они малоубедительны, поскольку отталкиваются от этой формы как от исходной¹⁰². А между тем во всех источниках, созданных до монгольского нашествия, зафиксирована лишь одна форма этого топонима, а именно — *طبرسران* Табарсаран¹⁰³. Впервые указанный топоним упоминается в числе персидских титулов, которые Хосров I Ануширван дал местным владельцам (*филиаших, табарсараниших* и др.), а также названий ворот, «которые являются входами в ущелья горы ал-Кабк», контролируемые различными племенами (Баб *филиаших*, Баб *табарсараниших* и др.) (*Ибн Хурдадбих*. Ал-Масалик, 109). Подтверждая сведения ал-Балазури, ал-Йа'куби и других своих предшественников, Йакут (Му'джам, I, 201) приводит идентичный материал, но со ссылкой на «книги персов». Автор местной хроники *Та'рих ал-Баб* (начало XII в.), житель Дарбанды, называл этот край Табарсараном, а его обитателей — *ат-табарсаранийя* (الطبرسرانية).

Вне всякого сомнения, Табасаран — искаженная форма названия Табарсаран, засвидетельствованного только в этой форме во всех арабо-персидских источниках, созданных в домонгольский период. Под влиянием языка исконного населения этой местности срединный звук *-p-* вследствие редукции выпал, и Табарсаран превратился в Табасаран. Фонетическая трансформация топонима, произошедшая уже после падения Халифата, связана с монголами, которые нередко называли завоеванные народы теми именами, которые использовались в данной местности, не особенно заботясь о том, насколько они точны¹⁰⁴. К тому же после разрушительной экспедиции Джэбэ и Субэдая крепости Дарлуша потеряли свое бывшее значение, а этнополитическая ситуация в районах, прилегавших к Дарбанду, изменилась в сторону увеличения доли коренного населения. Не случайно источники XIII–XIV вв. не упоминают о Табарсаране вообще, а с XV в.

¹⁰² Все эти версии приведены в специальной статье М.Р.Гасанова (1998, 64–76). Наиболее верное, с точки зрения исследователя, объяснение топонима: *Таб* — вершина, холм и *саран* — страна, т.е. холмистая страна.

¹⁰³ Исключение составляют источники, составленные на древнеармянском языке, которые приводят различные искаженные формы этого топонима среднеперсидского происхождения (Таваспран, Таваспарт, Табатаран и др.).

¹⁰⁴ Так, если средневековые армянские источники называли «тазиками» (с ударением на втором слоге) мусульман, прежде всего арабов, то историограф монголов Рашид ад-дин (Джами', I/2, 225–226) «областью тазиков» считал владения султана, состоявшие, по его же утверждению, из Аррана, Азербайджана, Ирака и Ширвана. В древнетюркских рунических текстах тазиками (*tāzīk*) называют арабов (Падисы Тоньюкука, 45). Согласно М.Фасмеру (1987, IV, 10), это обозначение восходит к ср.-перс. *tāzīk* «араб или перс магометанин». Исчерпывающий анализ происхождения этнонима принадлежит В.А.Лившицу (1962, 87–88), который, в частности, объяснял, что с определенного времени тюрки-кочевники стали обозначать этим именем иранцев-земледельцев. Впоследствии название «тазик» закрепилось за ираноязычным населением Средней Азии.

это название приводится только в форме Табасаран. Ошибочным вариантом чтения исходного названия *طبرسران* Табарсаран является *طبرسلان* Табарсалан (лам и ра перед алифом в рукописном тексте очень похожи), поэтому я предлагаю восстановить его в тексте *Гухфат ал-албаб ал-Гарнати* как Табарсаран.

В переводе с персидского языка форма множественного числа *سران* *саран* (от *سر* *сар* «голова», «вершина», «предводитель»; в пехлевийской транслитерации *sl*) означает «предводители войска», «военачальники» (см.: Фазл-и 'Али, 1885, 314), причем суффикс *-ан* обычно употребляется для одушевленных предметов. Используя буквальное значение названия Табаристан («Страна табаров»), логично предположить, что речь идет о предводителях иранских переселенцев из этой области Ирана, ближайшей к Кавказу; местная историческая традиция, зафиксированная П.К.Усларом (1979, 42) в Табасаране в XIX в., придерживается того же мнения: «Некоторые туземные ученые полагают, что Табасарань есть измененный Табаристан, как некогда назывался край, потому что Нуширван поселил в нем весьма много табаристанцев. Быть может, это и справедливо, потому что и теперь еще в крае находится много селений, жители которых говорят потатски, т.е. на одном из иранских наречий»¹⁰⁵.

Слово *табар* имеет много значений в разных языках, главное из которых — «топор» (др.-евр. *טבבור* *таббур*, перс. и араб. *طبر* *табар* и др.). Исходя из этого значения, некоторые исследователи считали Табаристан «страной топоров и секир», а Табарсаран — страной «топороголовых» (Дорн, 1875, 625). По всеобщему мнению, которое сейчас уже ни у кого не вызывает возражений, связь топонима с топорами является результатом более поздней народной этимологии. С другой стороны, Садик Исфакхани (Рисала, 15) в качестве обозначения района

¹⁰⁵ Персидский аноним X в. *Худуд ал-'алам* называет Табаристаном обширные иранские области вплоть до Аррана, включая район Казвина, в котором сохранилась этнографическая группа, родственная кавказским татам и горским евреям, а также Гилян, который, согласно Садику Исфакхани (Рисала, 44), граничил с Муганом — областью, ставшей частью Аррана. Тот же Исфакхани (Рисала, 15) называл талышей Захавказья «племенем Гилана», названных так по имени Талиша, сына Иафета, сына Ноя. Так, один из списков *Дарбанд-нама* ([1992], 45) сообщает о жителях Гиляна, которых Ануширван якобы поселил на Кумукской горе (*кумук даг*), там, где «верхняя часть Табарсарана прилежала к лезгинам». Неизвестно, идет ли речь в этом фрагменте текста о Гиляне (см. раздел Филан/Каплан). При описании ранних экспедиций Сасанидов на Кавказ Фавстос Бузанд (История, 115) сообщает о том, что царь Шапух послал некоего Дмавунда во главе «тапаристанского» войска против армянского царя Аршака. Речь идет о сасанидском царе Шапуре II (309–379), которого византийские источники называли Пакурием, и Аршаке III (339–369), а также о событиях «непримиримой тридцатилетней войны» между персами и армянами (см.: *Проклопий*. Война с персами, 17). Исследователи сасанидского Ирана отмечают, что прикаспийские области, прежде всего Гилян, Дейлем и Табаристан, сохранявшие до конца V в. независимость от Сасанидов, несмотря на враждебность, «регулярно поставляли в иранскую армию наемников, которые были хорошими воинами» (Колесников, 1970, 100). Хосров I Ануширван, заботясь об укреплении Дарбандского прохода иранскими колонистами, вполне мог переселить на Кавказ именно табаристанцев и/или гиланцев.

Ширвана приводит топоним تابرسان Табарсаран, который начинается с буквы *ta'*, а не *ṭ ta'*; ширванским иранцы еще чаще называли и Дарбанд, так что речь идет именно о нашем Табарсаране. И.Д.Ягелло (1910, 367) приводит *тибир* (фонетический вариант *тебер*) как название птицы. Соответственно под обозначением *теберсаран* могут также скрываться рисунки головы птицы, повторяющиеся на кафтане местного *шаха*. Изображения птиц в большом количестве зафиксированы на кубачинских рельефах, обнаруженных в районах сасанидского влияния на Восточном Кавказе (см.: Дорн, 1895, XIV), а также на поливной керамике средневекового Дербента (Дебиров, 2001, 83). Приводимая этимология, основанная на логике сообщения Хамзы ал-Исфахани, находит косвенные подтверждения в персидских миниатюрах, в которых представители знати изображены с надетыми поверх шлема или вместо шлема головами хищных животных, а также в топонимической номенклатуре исторического Табарсарана (см. раздел Дарпуш). Однако хотя бы тот факт, что в подавляющем большинстве источников Табарсаран приводится с корнем *طبر* ТБР, делает эту версию весьма уязвимой¹⁰⁶.

Особую важность для установления значения корня ТБР имеют диалекты, распространенные в самом Табаристане, которые в достаточной степени отличались от других диалектов персидского языка. Согласно Захир ад-дину Мар'аши (Та'рих-и Табаристан, 15), на «табаристанском языке» слово *табар* имеет собственное значение, а именно «гора»; соответственно Табаристан — это «Горная страна», полная калька названия другой «Горной страны» — Дагестана. По этой причине Б.А.Дорн (1875, 625) для термина *табар* предлагает только это значение — «гора». Таким образом, буквальный перевод названия *табарсаран* в той форме, в которой оно засвидетельствовано в источниках, — «предводители гор», «военаачальники гор». Мусульманские авторы вместо термина *сар* (мн.ч. *саран*) чаще всего используют его синонимы *ра'ис* (мн.ч. *ру'аса'*) и *ка'ид* (мн.ч. *кувад*)¹⁰⁷.

Наконец, при анализе сложносоставного образования *табар-сар-ан* невозможно игнорировать многочисленные сведения источников, указывающих на иудейское происхождение топонима. Побывавший в первой половине XVII в. в Дагестане Адам Олеарий (Описание, 488) отмечал, что в Табасаране «теперь много-много живет иудеев». В *Асар-и Дагистан* Хасана Алкадари утверждается, что Табасаран «раньше был иудейским»; «табасараны называют себя *гум-гум* и говорят, что происходят от евреев». Об иудейском происхождении предков обитателей многих дагестанских селений повествуют предания, до сих пор

¹⁰⁶ Обе формы написания слова *табар* (через *ṭ* и *ث*) источники фиксируют не только среди географических названий (включая Табаристан и Табарсаран), но и в обычной лексике.

¹⁰⁷ Ср. с сообщением Хамзы ал-Исфахани о «военаачальниках» (*кувад*), которых Хосров I Анушйрван, построив Дарбанд и Горную стену, назначил охранять определенные участки пограничной территории.

бытующие у лезгин, табасаранцев, даргинцев, кумыков и аварцев. Если предания, связанные с известными селениями в Среднем Дагестане, еще можно объяснить хазарской интерлюдией в истории Кавказа, то во всех остальных случаях, когда речь идет о горско-еврейских поселениях за Дербентом, в различных районах Южного Дагестана, но главным образом — на территории Кубинского, Хачмасского, Варташенского и других районов Северного Азербайджана, этого объяснения явно недостаточно. Степень иудаизации Хазарии в период арабо-хазарских войн вряд ли стоит переоценивать: Восточный Кавказ вплоть до Дарбанда включительно оказывается в составе мусульманского государства уже в VIII в.

Сообщения источников позднего средневековья и нового времени, а также большого числа местных преданий об иудейском прошлом «табасаранцев», точнее табарсаранов, могут быть объяснены на основе анализа сведений гораздо более ранних авторов. Так, Фавстос Бузанд (История, 134) пишет о том, что впервые на Кавказе евреи появились благодаря армянскому царю Тиграну, который привел их из Палестины и поселил в горных ущельях. Мовсэс Хоренаци (История Армении, кн. II, разд. 14) детализирует события похода Тиграна в Палестину¹⁰⁸, поэтому становится ясно, что у Бузанда имеется в виду Тигран II Великий (96–55 гг. до н.э.), который правил обширной страной, раскинувшейся от Средиземного моря до Каспия; впоследствии арабские авторы будут делить эту страну на четыре Армении. В период своего царствования Тигран переселил тысячи евреев из Палестины в различные части своей державы, в том числе и на Восточный Кавказ. Схожим образом объясняют свое появление на Кавказе и предания горских евреев; утверждается, что их далекие предки, оказавшись в местности *Джэут-Гатта* (букв. «Еврейское ущелье») на границе владений Хайдака и Табарсарана, «заботились не столько о хлебопашестве, сколько о защите от нападений» (СМОМПК. Вып. II. Тифлис, 1882, отд. 2, с. 138). Иудейские колонисты оставались влиятельной военной силой на Кавказе в течение многих столетий, вплоть до завоевания Армении Шапуром II (309–379). Мовсэс Каланкатуаци (История, 22) поясняет, что другой армянский царь Тигран (338–345), правивший во времена Шапура II, поначалу «заклучил мир с персами и, помогая Шапуру, освободил его от нападения северных народов». Позже обстоятельства изменились, и сасанидский правитель, заподозрив Тиграна в ориентации на Византию, осуществил опустошительный поход в Армению. Чтобы ослабить вероятного военно-политического союзника Византии у своих северо-западных границ, Шапур увел из Армении десятки тысяч еврейских колонистов, для которых военное дело было основным ремеслом (см.: Бузанд. История, 134), и посе-

¹⁰⁸ Тигран «идет в страну Палестинскую отомстить Клеопатре в Птолемаиде за поступок ее сына, Дионисия, против своего отца; берет в плен множество евреев и осаждают город Птолемаиду. Но царица еврейская, Александра, она же Мессалина, супруга Александра, сына Иоанна, сына Симеона, брата Иуды Маккавея, которая в то время управляла царством иудейским, [лишь] большими дарами могла уговорить его снять осаду» (см.: Хоренаци. История Армении, кн. II, разд. 14).

лил их в Иране¹⁰⁹. В Табаристане еврейские колонисты могли появиться еще раньше, в парфянскую эпоху.

Топонимы, образованные от корня *табар*, зафиксированы на Ближнем и Среднем Востоке именно в тех местностях, которые представляли собой стратегически важные участки на окраинах сначала Парфии¹¹⁰, а затем и Сасанидской империи. Иногда это горы, ущелья, узкие горные проходы (ср.: *дарра-йи* Табар, т.е. «ущелье табаров», а также Табар в Северо-Западном Афганистане, на границе ираноязычного мира с Туркестаном), но чаще всего — названия крепостей или другие обозначения, связанные с оборонительными фортификациями. Нередко по соседству с такими топонимами оказываются укрепления, называемые «Дарбанд», например рядом с Табар-кух в Кирмане, Табар в Хорасане, Табар-хайл к северу от Газны, поблизости от крепости سرپوش Сарпуш (ср. с Дарпуш). В большой надписи Кюль-Тегина (с. 41), составленной древнетюркским руническим письмом, говорится о том, что огузы истребили многих азов, а народ тюркешский «при Табаре мы поселили». Рашид ад-дин (Джами⁴, 1/2, 100) упоминает о крепости Табарак в северной части Рея, на территории исторического Табаристана, которую захватил султан Текеш. Согласно ал-Бакуви (Талхис, 43а), Табарак/Табрак (طبرک) — название «голой горы» рядом с Реем, «на которой ничего не растет». У Фавстоса Бузанда (История, 134) топоним *Тапер* фигурирует в качестве названия моста в самой Армении, по которому иранцы переправляли «евреев». Поскольку речь в источнике идет об иудеях, компактно живших на Кавказе с I в. до н.э., то и этнотопонимический субстрат в данной местности мог быть связан с ними. В древнегрузинском *Матиане Картлиса* (с. 68) термином «Табори» обозначена одна из двух башен крепости

¹⁰⁹ Во времена сасанидского царя Шапура II иранцы увели в плен из города Арташата 9 тысяч еврейских семейств, из Ервандашата — 20 тысяч семейств армянских и 30 тысяч еврейских, из Зарехавана — 5 тысяч семейств армянских и 8 тысяч еврейских, из Заришата — 14 тысяч семейств еврейских и 10 тысяч армянских, из города Ван, что в *гаваре* Тосп, — 5 тысяч семейств армянских и 18 тысяч еврейских (Бузанд. История, 133–134). Здесь обращают на себя внимание два обстоятельства: во-первых, указанные события разворачивались в период тяжелого конфликта между Ираном и Византией, в который оказалась вовлеченной и Армения, так что под евреями и армянами, взятыми в плен, следует, очевидно, понимать военнопленных — обученных военному делу мужчин с их семьями; во-вторых, среди плененных, независимо от города или *гавара* Армении, самих армян существенно меньше, чем евреев, что может свидетельствовать об определенной политике Сасанидов в этом регионе, направленной на использование обученных наемников в собственных целях. В Нахичевани (в тексте: Нахчаван), «который был средоточием их (т.е. сасанидских. — А.А.) войск», это соотношение еще более разительно: 2 тысячи армянских семейств и 16 тысяч еврейских. «Все это множество евреев, которое увели в плен из армянской страны, — объясняет далее Бузанд, — великий армянский царь Тигран привел из Палестинской страны в давние времена» (см. там же, 134).

¹¹⁰ Р. Фрай (2002, 231) приводит данные о том, что в 160 г. до н.э. греки Бактрии были вынуждены уступить свою сатрапию Тапурию вместе с Трансханий Митридату I, правителю Парфии. Вопрос о месторасположении Трансханы (Трахяна), пишет он, остается открытым. Тапурию же «не следует сблизать с позднейшим Табаристаном — это, скорее, название округа в бассейне реки Мургаб или в районе Мешхеда».

Дариджели в Восточной Кахетии, на границе с Эрети. Леонти Мровели (Жизнь, 27) объясняет, что «когда царь Навуходоносор пленил Иерусалим, то бежавшие оттуда иудеи пришли в Картли и попросили у михетского правителя земельный надел. Выделил им место и поселил у реки Арагви, которое называется Занави». В данном случае важны не хронологические данные, которые во многом легендарны, поскольку они сопоставлены с более древней исторической традицией, а сам факт пребывания иудеев в Грузии. Г.В.Цулая (1979, 59), издавший текст Мровели, сообщает об археологических подтверждениях наличия в районе Михети в древности иудейских общин. Развитые иудейские общины существовали и в Табаристане: в *Та'рих ал-хукама'* Джамал ад-дина ал-Кифти (ум. в 621/1227 г.) приводятся сведения о равнине (*раббан*) ат-Таври, «жителя Табаристана, известном еврейском мудреце и знатоке Торы». При этом топонимы, имеющие в своей основе корень *طبر* *табар*, довольно часто оказываются связанными с иудеями.

Ибн Мискавайх (Таджариб, 47), который, как установил М.Гриньяски (1966, 1–45), пользовался пехлевийскими источниками, упоминает топоним *طبرية* Табарийа, имеющий все тот же корень *табар*, когда описывает подавление восстания «сынов Израиля» (*بنو اسرائيل* *бану Исра'ил*) вавилонским царем Навуходоносором (в тексте: Бухт Нарси) и падение Иерусалима. В *Та'рих ал-хукама'* Джамал ад-дина ал-Кифти (с. 319) приводится биография Моисея, сына Маймуна (в тексте: Муса б. Маймун), известного комментатора Талмуда, автора *Шарх ат-Турийа* («Толкования Торы») и знатока иудейского права (*шари'ат ал-йахуд*). Моисей скончался в 605/1208–9 г. в Египте, но был похоронен, согласно его последней воле, в озере (*бухайра*) Табарийа, там, где погребены «сыны Израиля». Закарийа ал-Казвини (Асар, 145) и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 256) объясняют, что на середине этого озера высится скала, лежащая на другой скале. «Утверждают, что это могила Сулаймана (т.е. библейского Соломона. — А.А.), — да будет мир над ним!»

Ал-Макризи (ал-Мава'из, I/1, 45) относил «Табарийа» к определенной территории между Димашком и городом ал-Кайсарийа, расположенным рядом с Иерусалимом. Рашид ад-дин (Джами', I/2, 142) более точно локализует эту территорию, сообщая о том, что часть областей Шама (Байт ал-мукаддас, т.е. Иерусалим и округа Филастины от Сирии до Египта) будет принадлежать *малику* Осману, а другая часть, а именно Димашк, Табарийа и округ Гаура — *малику* Афзалу¹¹¹. Обозначенная в источниках территория соответствует району древней Тивериады (Теварийа) и современного города Тверия (Tiberias) в Северном Израиле. Город расположен на западном берегу Галилейского моря, которое средневековые источники называли озером (*бухайра*) или морем (*бахр*) Табарийа.

¹¹¹ Говоря о вражде между Османом и Афзалом и мире, заключенном ими, Рашид ад-дин (Джами', I/2, 142) пишет, что к «побережью [Средиземного моря]», которое являлось собственностью Афзала, присоединялись владения Иерусалима, а также Филастина, Табарийа и долина Урдунн.

Исследователи полагают, что он был основан Иродом Антипой на месте более древнего города. По мнению Р.А.Штейнзальца (1993, 34), изначально Тверия была городом со смешанным населением, но после разрушения Второго Храма сюда переселяются некоторые из известнейших мудрецов. С течением времени город становится местом заседаний Главного совета и центром изучения Торы; в IV в. именно здесь складывается окончательная редакция Иерусалимского Талмуда.

Информация о связи названия города Табария/Тверия с именем римского императора Тиберия, которая повторяется в различных исследованиях, по-видимому — результат народной этимологии, зафиксированной арабоязычными географами уже на закате эпохи классического ислама, в частности Закарией ал-Казвини (Асар, 140). В сокращенном виде, но с некоторыми дополнениями такую этимологию воспроизводит и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 256). С таким же успехом можно связывать это название с библейской горой Фавор (в древнееврейских подлинниках Ветхого Завета: **תבור** Табур/Тавор), которая находится как раз в районе Тивериады, между озером Табария и долиной реки Иордан¹¹².

В еврейских текстах название горы **תבור** Табур пишется с начальной буквы *tav*, с помощью которой передаются фонемы *t* и *th*. Из-за этого *tabur* можно было читать как *Thawor*, *Tawr*, а также *Thawr*, что означает «бык» (ср. с др.-евр. **טור** *shawr*, араб. **ثور** *thawr*). В VI в. Прокопий Кесарийский (Война с персами, 27) под горами Тавра (Ταυρος) подразумевал систему горных хребтов от Тигра и Евфрата до Каспийского моря, включая горную местность на юго-западном побережье Каспия, которая при арабах стала называться Табаристаном. В определение Тавра (от греч. *tauros* «бык») византийский автор включал также и Кавказ: «Киликийский горный хребет Тавр сначала проходит по Каппадокии, Армении и так называемой Персоармении, затем по земле албанцев и ивиров (т.е. албанов и грузин. — А.А.), а также других обитающих здесь племен, либо независимых, либо подвластных персам. Он тянется на огромном пространстве, и, если идти все дальше и дальше, этот горный хребет предстанет широкой и высокой громадой. Кто пройдет через пределы ивиров (со стороны Византии. — А.А.), встретит

¹¹² В последнее время в научной литературе уже не раз предпринимались попытки объяснить происхождение др.-рус. *tabar*, пол. *tabor*, венг. *labor* («лагерь», «укрепление») и других схожих с ними слов с тем же значением из названия библейской горы Фавор, но через посредство чешского языка; прежде эти слова считались заимствованиями из тюркских языков (см.: Фасмер, 1987, IV, 6–7). В Южной Чехии есть гора Табор, давшая название таборитам в период гуситских войн, название которой действительно может быть связано с библейской горой. В Библии Фавор фигурирует в качестве главной горы мира: «Живу Я, говорит Царь, Которого имя Господь Саваоф: как Фавор среди гор, и как Кармил при море, так верно придет он» (Иеремия, 46: 18); это — часть второго пророчества, вошедшая в «Слово, которое сказал Господь пророку Иеремии о нашествии Навуходоносора, царя Вавилонского, чтобы поразить землю Египетскую» (Иеремия, 46: 13). Возможно, поэтому народы в регионах влияния библейской традиции иногда переносили это название и на свои горы. Таким образом, сообщение Мар'яни о том, что *табар* на «табаристанском языке» означает «гора», по-своему справедливо.

среди теснин узкую тропу, простирающуюся на пятьдесят стадий. Эта тропа упирается в круто поднимающееся и совершенно непроходимое место. Дальше не видно никакого прохода, если не считать как бы сотворенных природой ворот, которые издревле назывались Каспийскими»¹¹³.

Описание Тавра Прокопием Кесарийским показывает, что в представлениях древних народов горные системы от Палестины, Киликии и Каппадокии до Армении, Албании и Иберии на Кавказе, от Табаристана до горной цепи на юге Бактрии (Гиндукуша) представляли собой единое целое. Поздний римский автор Иордан (О происхождении, 71) также представлял себе грандиозную систему связанных друг с другом гор, которые «обходят непрерывной цепью большую часть земного круга»: «Кавказский хребет поднимается от Индийского моря, и там, где он обращен на юг, он пламенеет, исходя парами на солнце; там же, где он открыт северу, он покорствуется студеным ветрам и обледенению. Вскоре после этого он заворачивает, изогнувшись углом, в Сирию и, высылая множество [всяких] рек, в Вавилонской области он, по наиболее распространенному мнению, изливается в судовойный Евфрат и Тигр из изобильных сосцов неиссякаемых источников... Затем вышеупомянутая горная цепь, поворачивая на север, проходит крупными изгибами по скифским землям и там изливается в Каспийское море славнейшие реки Аракс, Киз (Кура? — А.А.) и Камбиз (Иори или Алазани? — А.А.); продолжаясь, она тянется вплоть до Рифейских гор (т.е. Урала. — А.А.). Далее, составляя хребтом своим предел для скифских племен, она спускается до Понта, а затем, сплошными холмами, примыкает к течению Истра. Рассеченная этой горой и [как бы] расколовшись, называется она в Скифии уже Тавром. Кавказский хребет, огромный и обширный, едва ли не величайший из всех, вознося высокие свои вершины, представляет народам неодолимые укрепления, возведенные природой. Местами пересеченный — там, где, прорвав горы, открывается зиянием своим долина, — он образует здесь Каспийские ворота, далее — Армянские, а там — Киликийские или еще какие-либо другие, [называемые] соответственно месту. <...> По многообразию племен зовется он разными именами. Индус называет его Ламмом, а далее Пропаниссом; парфянин — сначала Кастрой, затем — Нифатом; сириец и армянин — Тавром; скиф — Кавказом и Рифеем, а на конце снова именует его Тавром». При этом Иордан (там же, 66)

¹¹³ Византийский историк все же отличал горы Тавра, которые он понимал расширительно, от «земли тавров», «области тавров», «местности тавров», «страны тавров», которые он описал как район средоточия храмов. Орест, сын Агамемнона, уезжая из «страны тавров», серьезно заболел, и оракул якобы сказал ему, что он излечится «не раньше, чем построит храм, [посвященный] Артемиде, в таком месте, которое похоже на местность тавров». После долгих поисков он «нашел в Каппадокии место, очень похожее на страну тавров. Я сам, не раз бывая там, — подтверждает свой рассказ Прокопий Кесарийский (там же, 45), — крайне удивился их сходству, и мне казалось, что я в земле тавров. В самом деле, эта гора похожа на ту гору (Фавор. — А.А.), поскольку и здесь Тавр, а река Сар по виду похожа на тамошний Евфрат». Христиане превратили храмы, возведенные тогда Орестом, в свои святилища, «ничего не изменив в их построжке», — добавляет византийский историк, смешивая мифические события с реальными. Чуть ниже он пишет о «таврских армянах», имея в виду, очевидно, персидских армян, населявших, по его выражению, Персоармению.

отличает Тавр (*Taurus*), «что в Азии», от скифского Тавра, прилегающего к Мэотиде, т.е. Азовскому морю. На европейских картах, составленных в период Крестовых походов (Беата, Генриха Майнцского, Иеронима, Псалтырной карте), изображен прямой горный хребет, пересекающий всю Азию с Востока на Запад, причем в одних картах этот хребет обозначен как *Tavp*, а в других — как *Kaukasus* (*Caucasus*) (Райт, 1988, 242, 392)¹¹⁴.

Латинское слово *Taurus* (*Taurus*) со значением «вол», «бык» до сих пор служит названием горной цепи, окаймляющей с юга плоскогорье Малой Азии. Ущелье между Каппадокией и Киликией называлось *Tauri Pylae*, т.е. «Таврские ворота» (букв. «Бычьи ворота»). Горы в районе Мекки называются *التور اس-Саур*, что по-арабски означает «бык». Армянский историк Елишэ использует термин *Гав* (перс. «бык») вместе с Вардом (в тексте: Ват), Хирсаном, Хечматаком (Хачматак)¹¹⁵ и другими топонимами, связанными с Кавказом. Согласно Ибн Исфандийару (Та'рих-и Табаристан, 154), Горная стена, которую охраняли иудейские обитатели крепостей Табарсарана, ранее называлась *Гав-бара* (букв. «Бычья стена»); поскольку топоним Гав, так же как и Табар, в это время использовался для обозначения вполне определенных гор, полагаю, что в данном случае *Гав-бара* корректнее переводить как «Кавказская стена». Тем более что в других источниках она называется Кавказской или Горной (см. выше). Наконец, И.Ш.Анисимов ([1888] 2002, 15), первый этнограф среди горских евреев, отмечал, что «по завоевании Кавказа Россией многие солдаты из русских евреев, поселившиеся в городах, почему-то дали своим единоверцам, горским евреям, принявшим их радушно, прозвище „бык“. Это прозвище осталось за ними и до наших дней. По примеру первых и последующие поселенцы на Кавказе из русских евреев стали величать своих единоверцев „быками“». Уже в то время никто не мог объяснить истинный смысл прозвища¹¹⁶, которое горские евреи считали для себя «величайшим оскорблением», так что дело нередко доходило и до драк.

¹¹⁴ Кроме них карты сохранили еще два варианта названия этого хребта: *Керавны* и *Паропамисус* (см.: Райт, 1988, 242, 392), последнее из которых имеет более конкретную географическую привязку — горная цепь на юге Бактрии (совр. Гиндукуш).

¹¹⁵ Хечматак, или Хачматак — владение на территории Кавказской Албании, которое упоминается армянскими авторами (Бузандом, Елишэ) вместе с Маскатом (Маскутом), Хирсаном, Вардом (см. выше) и таваспарами. К.В.Тревер (1959, 192) считала хачматиков албанским племенем и локализовала их владения в верховьях Самура, т.е. там, где живут шахуры. Как показывает пример Табарсарана, под местными обозначениями не обязательно искать исключительно родо-племенные группы. Если считать топоним Хачматак сложным по своей структуре, то его можно перевести как «последователи креста» — от армянского и албанского *хач* «крест» и древнесемитского, возможно, арамейского слова, означающего «последователи», «сторонники» (ср. со значением арабского слова *متكفي* *муттаки* «поддерживающий»). В таком случае имеются в виду албаны, принявшие христианство и выступавшие в качестве самостоятельной политической силы в регионе. Между Варташеном (Вардом?) и Кабалой, рядом с территорией шахуров, сохранилось поселение Хачмас (Хачматак? См. карту на переднем форзаце). Другой Хачмас является административным центром одноименного района.

¹¹⁶ Сам И.Ш.Анисимов считал, что тем самым «русские евреи» хотели указать на грубость своих горских единоверцев.

В иранской традиции мифическая гора, опоясывающая землю, которая является местом обитания сказочной птицы 'Анка, называется Каф (Кап)¹¹⁷. Очевидно, это еще одно общее обозначение горных хребтов вдоль западных и северных границ древнего Ирана, включающее в себя и гору Фавор (Тавор/Табур), и гору ас-Саур, и собственно Кавказ, и горы Табаристана, и Таврику вплоть до Балканского полуострова, которые воспринимались иранцами и другими сопредельными им народами как нечто единое целое. У разных народов это единое целое имело свое название, которое, однако, чаще всего обозначало одно и то же — быка. При этом символика быка, по всей видимости, должна была иметь более глубокие корни, однако проследить их без гипотез и предположений, часто весьма предварительных, нуждающихся в дальнейших уточнениях, почти невозможно¹¹⁸.

Для постановки вопроса об общности происхождения названий, обозначающих древнюю Тиверию (Табарийя) и гору Табур, нет достаточных оснований, хотя в Ветхом Завете топоним Табур упоминается не только в качестве названия горы (Иисус Навин, 19:22; Книга судей, 4:6–14, 8:18; Псалтирь, 89:13; Иеремия, 46:18; Осия, 5:1), но и левитского города в уделе Вениамина (1 Паралипоменон, 6:77), одноименной области («Табур и предместия его», см. там же), а также дубравы в этой местности (1 Царств, 10:3)¹¹⁹. В Новом За-

¹¹⁷ В пехлевийском названии Кавказа — Капкоф (Кап-кôf) — отчетливо выделяется основа Кап, а также слово *kôf* [kwr], обозначающее «гора», «вершина» (букв. «гора Кап»). В названии Капкох к основе Кап прибавляется слово *كوه* [kôh] «гора». И.Маркварт (Ungarische Jahrbücher, begr. R.Gragger. Bd. IV, S. 297) объяснял Капкох (без долготы во втором слоге) из армянского языка. В арабском обозначении Кавказа — *القاف* ал-Каф — как будто просматривается армянская форма Кап-к; однако, как любезно объяснил В.А.Лившиц, оно скорее восходит к лексеме Кап с раннеперсидским суффиксом -ах, впоследствии трансформировавшимся в -ог. Другое арабское название Кавказа — *الفخ* ал-Фах — имеет в своей основе либо все ту же лексему Кап, но с усеченным топонимобразующим суффиксом -ах/их/ух хуррито-урартского происхождения (см.: Джавахишвили, 1939, 47; Дьяконов, Старостин, 1970), либо, что более вероятно, представляет собой искаженную форму ал-Каф. В пехлевийском письме *p* и *f* передавались одним буквенным знаком, поэтому не исключено, что при переходе с пехлевийской графики на арабскую слово Кап превращается в ал-Каф (с долготой): не случайно лексикографы считают *القاف* ал-Каф арабским названием Кавказа, хотя арабские источники дают форму ал-Каф и ал-Ках (без долготы). Название *ал-Каф* встречается не в исторических текстах, а в произведениях Фирдоуси, Низами, Руми и других преимущественно ираноязычных поэтов, использовавших арабскую графику.

¹¹⁸ Реконструируя религиозную ситуацию, сложившуюся в израильской среде Египта после смерти Иакова и Иосифа, И.Р.Тантлевский (2000, 186–187) высказался о возможности «допустить вероятность обхождения или даже — в определенных кругах — идентификации образа Бога Авраама, Исаака и Иакова с сунитско-гиксосским богом бури Ваалом (Ададом), изображавшимся в древней восточносредиземноморской литературе и иконографии в виде *тельца-быка*». Согласно Ветхому Завету (Исход, 6:3), Бог Авраама, Исаака и Иакова был известен и как Бог Горы (Эл *Шаддай*). «Судя по таким теофорным антропонимам из Мари, как *Yā(h)wi-ilum* (ila), т.е. Бог (или Эл) [суть] *Yā(h)wi*», можно думать, что идентификация УНВН (тельца. — А.А.) и Эла имела место уже в эпоху патриархов» (см. там же, 186).

¹¹⁹ В Ветхом Завете фигурируют и другие обозначения, связанные с Табуром, например Азноф-Табур, к которому примыкали границы удела колена сынов Неффалимовых (Иисус Навин, 19:34).

те упомянут лишь город Тивериада (Иоанн, 6:23), однако это название зафиксировано через *тет*, а не *тав*, как название горы. Обозначенная проблема требует специального, более углубленного изучения, но некоторые предварительные выводы, основанные на материалах текущих исследований, напрашиваются уже сейчас.

В надписях на монетах Табаристана название этой области зафиксировано в форме Тапурастан (см.: Колесников, 1970, 101). В персидском и арабском языках сохранился термин **طابور** *табур* (перс. вариант **طاپور** *тапур*) в значении «отряд», «шеренга», «линия строя», который обозначал хорошо подготовленное войско. Однако этот термин не арабского и, вероятно, даже не персидского происхождения: в сасанидском Иране отборные части регулярного войска назывались по-другому — *матеник гунд* (букв. «бессмертный полк»); этот термин использовался и на Кавказе: армянский царь Хосров вместе с *гундом матеник* и ополчением (*гугаз*), набранным в стране «в несметном количестве», выступил против Сасанидов (*Бузанд. История*, 17). В арабский и иранские языки слово *табур* или *табар* могло прийти из языков северо-западной ветви семитской группы (ханаанейских или арамейского). Словарь О.Н.Штейнберга (с. 239), приводя схожее по написанию, но иное по звучанию слово **מִיבְחָר** *мибхар* («отборный», «лучший»), ссылается на использование словосочетания **עַם מִבְּחָרִים** в Ветхом Завете (Даниил, 11:15) в значении «отборное войско»: «И придет царь северный, устроит вал и усиляет укрепленным городом, и не устоят мышцы юга, ни отборное войско его».

Термин **طابور** *табур* обнаруживает прямые параллели с *ас-суфуф* «ряды», «шеренги войска», которое зафиксировано не только в районе Дарбанда, но и в других районах расселения ираноязычных военных колонистов на Кавказе. В таком случае Тапурастан/Табурастан — название, указывающее на систему военной организации локальных общин в Юго-Западном Прикаспии, которые в VI в. поставляли хорошо обученных наемников для Сасанидов. Исходя из этого значения, Табурсаран (букв. «предводители отрядов», «избранники отрядов») — эквивалент арабских обозначений **أهل الصفوف** *ахл ас-суфуф* и **أعيان الصفوف** *а'йан ас-суфуф*, которые *Та'рих ал-Баб* использует в качестве обозначения военной элиты пограничных крепостей именно на территории исторического Табарсарана¹²⁰. В арабских трактатах того периода, посвященных военному искусству

¹²⁰ До сих пор во всех исследованиях категорию *а'йан ас-суфуф* относили к торговому кобилитету. Ссылаясь на употребление *ас-суфуф* у Ибн Руста (ал-А'лак, 147) в значении «разные классы людей», В.Ф.Минорский (1963, 166–167) полагал, что это обозначение не имеет известной параллели, если не видеть в нем описки: **صفوف** *суфуф* (ряды) вместо **صنوف** *сунуф* (разряды, гильдии). В.Марсэ, основываясь на употреблении *ас-суфуф* у ат-Табари (Та'рих, III, 1718), у которого он вроде бы означает «ряды более скромных жилищ», выдвинул предположение, что *а'йан ас-суфуф* скорее может означать «знать среднего класса» или «аристократию базара». Однако такая трактовка

(*'илм ал-фурусийа*), термином *الصفوف* *ас-суфуф* (букв. «ряды») обозначаются шеренги войск, которые являлись основой конных или пеших боевых порядков постоянно действующей армии; в этом значении термин использован и Ибн Аби Хаззамом (ал-Махзун, 143–149)¹²¹. О.Г.Большаков обратил мое внимание на то, что наиболее подготовленные и снаряженные части, которыми обычно укреплялся центр войска, в некоторых арабских источниках называются «знатью рядов» (*а'йан ас-суфуф*). Кроме того, «знатные люди ширванского войска» в том же *Та'рих ал-Баб* (§ 14) названы не иначе как *а'йан 'аскар Шарван*. Таким образом, речь идет о постоянной военной дружине *амира*, которая дополнялась *гулами* и личной стражей (телохранителями) *амира*¹²². В «исламских центрах» помимо *газиев* гарнизонную службу несли и сменные отряды (*ан-наубатийа*) — ополченцы из числа местных жителей, которые постоянно сменяли друг друга.

По своей семантике обозначение «войско» в определенных случаях может быть отождествлено с «боевым станом», «лагерем», «крепостью», «укреплением». Например, социальной категории *ахл ас-суфуф* («люди рядов») в *Та'рих ал-Баб* соответствует *اهل الثغور* *ахл ас-сугур* («обитатели пограничных крепостей»), а категории *اعيان الصفوف* *а'йан ас-суфуф* («знать рядов») — *اعيان الثغور* *а'йан ас-сугур* (букв. «знать крепостей») и *اهل الثغور* *а'йан мин ахл ас-сагр* (букв. «знать из числа обитателей крепостей»). Не совсем ясно, каким образом широкая номенклатура топонимов в районе горы, города и области Табур связана со схожими по форме терминами, имеющими отношение к военному ремеслу. Р.А.Штейнзальц (1993, 34) подчеркивает, что город Тверия (Табарийа) получил

в данном случае противоречит не только контексту хроники *Та'рих ал-Баб*, но и реальной исторической ситуации. Так, описывая сражение между мусульманами Баб ал-абваба и разноплемennыми отрядами из Сарира во главе с *тарханами* и *батриками*, призванными в 456/1064 г. мятежным *ра'исом* ал-Баба ал-Муфарриджем, зятем правителя Сарира, источник приводит информацию о том, что в решающий момент сражения на стороне Мансура выступили некие *а'йан ас-суфуф* и *а'йан мин ахл ас-сагр* (*Та'рих ал-Баб*, § 40). Маловероятно, чтобы торговая знать города могла составлять войско *амира*, в то время как она целиком находилась на стороне враждующих с ним *ра'исов*, более того, сама представляла многих из них.

¹²¹ Факсимиле рукописи этого сочинения вместе с предисловием, комментариями на английском языке и указателями готовится мною к изданию совместно с Е.А.Резваном; подробнее см.: *Alikberov A., Rezvan E. Ibn Abi Khazzam and his Kitab al-Makhzun: The Mamluk Military Manual. — Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. Vol. I. No. 1. St. Petersburg-Helsinki. 1995, p. 21–28.*

¹²² В числе терминов и категорий, относящихся к военным силам *амира*, источники называют еще воспитанников (*ал-кувад*), которые живут во дворце в цитадели крепости, *сар-лашакара* (перс. «глава войска»), «пришлых» (военные отряды из соседних «царств», которые посылались в ал-Баб по призыву *амира* или *ра'исов* в критические моменты их противоборства), *газиев*, *курра* и *гуламов*. Одно время в качестве личной стражи в Дарбанд приглашались и русы (Минорский, 1963, 163).

иносказательное название «крепость», духовная твердыня. В арамейском квадратном письме название города напоминает слово מִצְצָר *миццар*, которое в значении «укрепление», «твердыня», «крепость» зафиксировано и в Ветхом Завете (Исаия, 25:12): «И твердыню высоких стен твоих обрушит, низвергнет, повергнет на землю, в прах». В арабском языке этому слову соответствует طابية *табия* («форт», «редут», «укрепленный пункт»). Однако подобного рода созвучия во многом случайны, для решения задач исследования они равным счетом ничего не дают.

Если название библейской горы תָּבוֹר *Табур* пишется в др.-евр. языке через *тав*, так же как и слово «бык», то военные термины, название города Тверия (טְבֵרְיָה) или Табарийа — через *тет*, а в арабском языке — через *та'* эмфатическое. В арабских переводах Библии название горы, левитского города и его предместий, а также дубравы в районе Табарийа передается как تابور *табур*, т.е. точно так же, как и арабо-персидский военный термин طابور *табур* («отряд», «шеренга»), за исключением первой буквы. Но ведь чередование *та'* и *б та'* характерно и для Табаристана, и для Табарсарана! Более поздние авторы, в том числе и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 256), называют библейскую гору جبل الطور *джабал ат-Тур*, т.е. уже через *та'* эмфатическое. Возможность превращения термина *табур/танур* в *табар* констатирует пример самого Табаристана (если только речь не идет о разных терминах, использовавшихся для образования двух созвучных названий этого топонима), который первоначально именовался Тапурастаном, причем сигль с таким названием зафиксирован в I в. н.э. (Колесников, 1970, 101). До этого времени указанная область была известна под другим названием.

Поиск исходного значения древнееврейского слова, от которого образован широкий ряд топонимов, вошедших в Библию, может быть продуктивным при компаративном изучении лексики семитских языков. Так, в одном из семитских языков, а именно в арабском, фонетически похожий *табар* (تَبَار), имеющий один корень с تابور *табур*, до сих пор означает «племя», «род», «[большую] семью». В самом еврейском языке (иврите) תְּבוֹרָה *Табурия* (через букву *тет*!) означает «родина», «отечество» (ИРС, 336)¹²³. Возможно, в термине *табур/танур* слились воедино различные значения — и родо-племенное, локальное, и военное, связанное с военной организацией местных обществ, как у многих других народов, в том числе и у самих кавказских горцев. Например, аварское *бо* — это и община, и войско, поскольку общиной управлял *джама'ат*, состоявший из мужчин, прошедших возрастную инициацию; в случае необходимости именно эти мужчины и выступали в качестве организованной военной

¹²³ Как отметила Н.А.Семенченко из Отдела Израиля ИВ РАН, в иврите словом *табур* до сих пор обозначается «пуповина», т.е. физиологическая связь матери и ребенка.

силы¹²⁴. Точно так же тюркский *авул* (*аул*) означал и род, и родовое поселение, укрепление, в том числе образованное из повозок (телег), поставленных по периметру лагеря. Общинный или родовой принцип военной организации был присущ многим народам на определенной стадии их развития, однако в данном случае важно то, как они назывались.

Термин *طابور* *табур* («отряд», «шеренга», «линия строя») представлен на территории исторического Табарсарана в виде *ас-суфуф* и *ахл ас-суфуф*, которые обитали в пограничных крепостях (*ас-сугур*), поэтому их еще называли *ахл ас-сугур*. Крепости, которые контролировались табарсаранами (*ат-табарсаранийа*), были населены ираноязычными военными колонистами, в том числе и предками горских евреев (см. ниже). Позднее Дарбанд вместе с сетью крепостей на Северо-Восточном Кавказе оказывается в руках у хазар. Таким образом, у нас появляются некоторые основания, хотя пока весьма предположительные, считать, что первоначальная иудаизация ранних хазар связана именно с кавказскими табарами-иудеями; еще одним косвенным аргументом в пользу этого предположения служит тот факт, что чрезвычайно близкие между собой фонетические варианты слова *табар* вошли в языки тех народов, с которыми хазары в VI–X вв. наиболее активно взаимодействовали (ср. также с др.-рус. *табар* «турецкий лагерь», укр. *табор* «лагерь», «обоз» и т.д.). В турецком и крымскотатарском языках *tabur* означает «укрепление из повозок», а *tabur* в чагатайском — «пояс», «ограда» (Радлов, III, 953, 978, 980). *Табор* у цыган — не только живущее отдельно родовое объединение, но и его временный лагерь из повозок, охраняемый мужчинами¹²⁵.

Таким образом, мы возвращаемся к первоначальному варианту этимологии *Табар-истан* — «Страна табаров», а *Табар-саран* — «сары», иначе говоря, «предводители табаров», наполнив, однако, термин *табар* конкретным содержанием. В последнем случае имеются в виду предводители прикрепленных к определенным крепостям (*ас-сугур*) отрядов, состоявших из ираноязычных колонистов, в том числе и иудеев, охранявших горные проходы от вторжений с севера. Такое толкование известного топонима и этнонима приобретает особый смысл в свете данных Абу Хамида ал-Гарнати (Тухфат, 49), который лично посетил Дарбанд и Табарсаран в первой половине XII в. В частности, он сообщал о том,

¹²⁴ А. Р. Шихсаидов показал, что в средневековых арабских текстах, созданных в местной среде, как, например, «Завещание Ашдуника», горские общества обозначены термином *джуджи* «войско» (ср.ч. *ал-джайш* «войско»). В надписи XIV в. из селения Ашты зафиксированы и другие термины для обозначения *джамат*ов горцев: *ал-‘аскар* (буки. «войско») и *ар-риджат* (буки. «мужчины») (Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 324).

¹²⁵ Некоторые из ориенталистов, с которыми я обсуждал эту проблему, все же настаивают на тюркском происхождении указанных терминов. Немаловажно, однако, что древнееврейские и тюркские термины не просто созвучны, а имеют совершенно идентичную семантику. При этом в хронологическом отношении письменная традиция фиксирует эту семантику сначала именно в древнееврейских текстах, причем задолго до появления самых ранних ит известных по сей день памятников древнетюркской письменности.

что «Табарсаран» состоит из 24 *рустаков*, каждый из которых «управляется *сар-хангом* (سرهنگ) наподобие *амира*». Число *рустаков* Табарсарана совпадает с численностью военных укреплений Дарпуша, расположенных между Рубасом и Уллучаем (см. о них в разделе о Дарпуше), во главе со своими «предводителями» (*сарами*, *сар-хангами*, *сар-хайлами*), но самое важное — они представлены именно теми населенными пунктами, в которых жили, а в некоторых из них до сих пор продолжают жить таты и горские евреи.

Примечательно, что арабо-персидские источники подразумевали под Табарсараном именно «войско», указывая на то, что Табарсаран — «лучшее войско Баб ал-аббаба». В *Дарбанд-нама* ([1992], 45) утверждается, что «прежде войско Дарбанда [набиралось] из Табарсарана». Это более чем странно, если понимать под табарсаранами не ираноязычных военных колонистов, расселенных в крепостях, а предков современных табасаранцев, которые традиционно находились в союзе с родственными им горскими племенами и вместе с ними противостояли сначала иранской, а затем и арабской экспансии. Кроме того, непонятно, почему *амиры* ал-Баба должны были набирать себе наемников из числа горцев, в то время как в крепостях Дарпуша их ожидали хорошо обученные военному делу отряды ираноязычных колонистов, находившихся к тому же целиком на стороне мусульман. А между тем источники связывают категорию *ахл ас-сугур* прежде всего именно с Баб ал-аббабом и крепостями Дарпуша. Учитывая одно из значений *сагр* («крепость», «пограничный пост»), становится ясно, что речь идет об обитателях крепостей, возглавляемых военачальниками, т.е. *сарами*.

В *Дарбанд-нама* ([1951], 135, 140) термины *сар* и *сар-ханг* заменены еще одним персидским синонимом — سرلشکر *сар-лашкар*. Источник дает редкую в таких случаях возможность проследить изменение реального содержания термина в процессе развития общественно-политической ситуации в регионе. *Халиф* ар-Рашид, назначая Хафса б. 'Умара в 180/796 г. правителем (*хаким*) Дарбанда, поручает надзирать (*назира*) над ним *сар-лашкару* 'Абд ал-Малику б. Аглабу¹²⁶. В.Ф. Минорский (1963, 165) предложил понимать под *сар-лашкар*ом «главнокомандующего», «командира». Однако главнокомандующий войсками Халифата на Кавказе в тот период не носил персидских титулов, а во-вторых, 'Абд ал-Малик б. Аглаб — фигура местного, а не регионального масштаба.

Все становится на свои места, если исходить из реального статуса *сар-лашкара* — военного руководителя системы пограничных крепостей Табарсарана, который действительно мог сдерживать правителя Дарбанда от непродуманных действий. Современное лексическое значение *лашкар* подразумевает войско, но применительно к средневековью необходимо учитывать родо-племенной характер военных поселений Сасанидов и мусульман на Кавказе: в Афганистане термин *лашкара* (لشکره) до сих пор обозначает местные племенные опол-

¹²⁶ Достоверность самого сообщения, призванного легитимировать власть Аглабидов, вызывает сомнения (о приходе к власти в Баб ал-аббабе Аглабидов см. ниже).

чения. В крепостях Табарсарана колонисты жили вместе с семьями и селились по родо-племенному признаку. Учитывая это обстоятельство, речь может идти об отрядах, состоявших из мужских обитателей крепостей, подвластных местному руководителю, *сару* или *сар-лашкар*. При арабах старые сасанидские названия и титулы сохранились, поскольку они имели живую традицию в лице иранских колонистов (татов), принявших ислам, с которыми арабы активно взаимодействовали (см. раздел об иудаизме). С введением в Османской империи регулярной армии термин *сар-лашкар* был заменен термином *лашкар-баши* или тождественными ему титулами *сар-'аскар* и *сардар*; в частности, под этими терминами Ибрахим Мутафаррика (Усул, 96) подразумевал главнокомандующего во время похода.

Термин *сар* (سار) упоминается также и в пространной редакции письма хазарского царя Иосифа (Переписка, 28), жившего в X в. П.К.Коковцов (1932, 76), издавший древнееврейский текст памятника, перевел его как «глава», «начальник», усмотрев в этом факт существования *хакана* в ранней Хазарии. Разделяя эту точку зрения, А.П.Новосельцев (1990, 136) приводит факт упоминания термина *сар* в переписке Иосифа в качестве аргумента в пользу ее подлинности, которая в некоторых исследованиях ставится под сомнение. Тот факт, что документ содержит исторический материал, подтверждающийся синхронными и более поздними источниками на других языках, а главное, полностью соответствующий хронологии реальных событий, является серьезным аргументом в пользу подлинности переписки, что не исключает, однако, вероятность более поздних ее редакций и искажений.

В хазарской переписке слово *сар* упомянуто и в форме множественного числа, что исключает его прямые параллели с *хаканом*. Обозначение *сарим* представляет древнееврейскую форму от слова *сар*, т.е. точный лексический эквивалент персидского *саран*. «Большой начальник» (*ха-сар ха-гадол*), который фигурирует в краткой редакции письма с определенным артиклем *ха*, вероятно, обозначает лицо, которое в сасанидской иерархии именовалось *табар-саранишахом*.

Вытеснив из крепостей Дарпуша хазар, арабы разместили в них военные гарнизоны из числа мусульманских переселенцев. По договорам-гарантиям в этих крепостях остались и прежние их обитатели, но только те из них, кто принял ислам (см. ниже). С течением времени военные гарнизоны Табарсарана трансформировались в сообщества *газиев*, которые возглавлялись формально независимыми друг от друга военными руководителями, *сарами* (подробнее об этом см. ниже). Дарбанд-нама ([1851], 140) сообщает, что в 430/1038 г., когда скончался *амир* Дарбанда 'Абд ал-Малик, все *сар-лашкар*ы и *халифы* были из рода Аглабидов. Та'рих ал-Баб (§ 39) подтверждает эту информацию, приводя точную дату смерти *амира* — 434/1043 г. В данном случае важен контекст использования термина *сар-лашкар*, упомянутого во множественном числе (ср. с древнееврейским термином *сарим*).

Та'рих ал-Баб приводит другие обозначения, образованные от *сар*, которые имеют очевидную военно-политическую окраску и тесно связаны с Табарсараном. После информации о кончине в 457/1065 г. в поместье Ирси в Табарсаране родственника Фарибурза источник (§ 19) сообщает о походе этого *ширванишаха* на ал-Баб вместе с «его *сарайя*» (سرایا); это слово переведено В.Ф.Минорским (1963, 57) как «его отряды для набегов». Термин *сарийя* (ед.ч. от *сарайя*), который обозначал войсковое ополчение, составлявшее, по расчетам М. Фазл-и 'Али (1885, 321), от 5 до 300 или 400 человек, имеет в своей основе все тот же термин *сар*.

Еще раньше, в 416/1025 г., кончина в поместье ал-Мухаммадийя в Табарсаране ал-Хайсама б. Ахмада, брата *ширванишаха* Йазиды, вызвала, по выражению *Та'рих ал-Баб* (§ 14), «ожесточенную борьбу» между *ас-сарраджийя* (السراجية) и *ширванишахом*. В.Ф.Минорский (1963, 54) с присущей ему осторожностью объяснил этот термин следующим образом: «Трудно сказать, идет ли речь о сторонниках гильдии седельщиков, о жителях местности Сирадж или, может быть, о потомках Сураха? Первое предположение более вероятно». В комментариях к переводу источника он пишет (1963, 164) об оппозиции *ширванишаху* со стороны «шорников», т.е. седельщиков, хотя в обоих случаях контекст источника достаточно ясно указывает на попытку местных *саров* вернуть утраченный контроль над своими крепостями после смерти родственников и назначенцев *ширванишаха*. Слово *السراجية* при минимальных конъектурах превращается в *السرية* *ас-сарийя*.

Другое дело — термин *ас-саджийя*, в котором можно видеть *ас-сибасиджа* (سباسبجه), т.е. «служилых людей», *спасигов* (см. выше). Абу-н-Наджм *ас-Сулами*, племянник дарбандского *амира* 'Абд ал-Малика б. Хашима ал-Хашими (ум. в 327/939 г.), сумев заручиться поддержкой жителей ал-Баба, выступил против *амира* и верных ему гарнизонов Табарсарана; чтобы удержаться у власти, 'Абд ал-Малику пришлось обратиться к Йусуфу б. Аби-с-Саджу, «правившему в Азербайджане от имени *халифа*» (*Та'рих ал-Баб*, § 34), и тот выделил ему помощь в виде 6-тысячного войска *ас-саджийя*. Ал-Мас'уди [D 175, 49a] уточняет, что в Табарсаране в это время правил Муслим *ас-Сулами*, другой племянник 'Абд ал-Малика. Эти факты наглядно свидетельствуют об общности интересов мусульманской администрации на Кавказе и потомков ираноязычных колонистов, находившихся на военной службе *халифов*. Нередко эти интересы шли вразрез с чаяниями горожан, чем активно пользовалась местная оппозиция в лице городских *ра'исов* и недовольных представителей правящего дома.

В конце XI в. под влиянием сельджукской традиции руководители военных крепостей называются уже *султанами*. Возможно, этот факт отразил фактический переход власти в крепостях «пограничной области» в руки сельджуков; тот же *Дарбанд-нама* ([1851], 86–90) приводит огузские в основном имена похоро-



а



б

Рис. 10а. Фурдаг. Надмогильная стела Ахмада б. Мухаммада. XII–XIII вв. Фото автора. 1985 г.

Рис. 10б. Фурдаг. Надмогильная стела 617/1220 г. Фото автора. 1985 г.

ненных в могильнике Кырхляр султанов, сопровождая некоторые из них туркменским обозначением *баба*.

В тексте необычной по характеру письма эпитафии из Фурдага XII–XIII вв., обнаруженной мною в 1985 г., но до сих пор еще не публиковавшейся (рис. 10а), сообщается о кончине *йылсар*- (через *сад* и *алиф*) или *йылдар-лашкара* (يلضارلشكر) Ахмада б. Мухаммада; соседняя с памятником надмогильная стела содержит датировку: месяц *рамадан* 617 г.х., высеченный на стеле, соответствует 30 октября — 29 ноября 1220 г. (рис. 10б)¹²⁷. Первая часть титула Ахмада б. Мухаммада сколько-нибудь удовлетворительно не читается, хотя предположи-

¹²⁷ Фотографии и тексты памятников приводятся в моей дипломной работе «Эпиграфические памятники Хивского района X–XV вв.» (1986 г.), которая хранится в архиве Дагестанского государственного университета. Содержательная часть первой эпитафии (рис. 10а) начинается с конца четвертой строки и заканчивается на восьмой строке традиционной формулой «Всякий, кто на ней, исчезнет» (ал-Кур'ан, 55: 26).

тельно речь идет о предводителе местного военного ополчения¹²⁸. Поселение Фурдаг, ныне заброшенное, находится на территории исторического Табарсарана, внутри системы крепостей Дарпуша.

Близость к Баб ал-аббабу обусловила этнокультурное многообразие на территории Табарсарана. При гунно-савирах, а затем и Сасанидах коренное население края оказалось вытесненным от побережья Каспия на запад. В период арабо-хазарских войн иранские поселения оказались в сфере влияния хазар, точнее, различных тюркских племен, которых называли хазарами. Земли вдоль Горной стены в эпоху раннего ислама были заселены арабскими колонистами, которые при Сельджуках оказались разбавлены тюрками-огузами. Однако система управления сетью крепостей Табарсарана, сложившаяся при Сасанидах, сохранилась и в XII в. Прежние обитатели этих крепостей, обращенные в ислам, продолжали играть немаловажную роль, как об этом свидетельствуют сведения ал-Гарнати о *рустаках* Табарсарана. Сообщения арабских источников о *сархангах*, *синх-саларах* и другой титулатуре иранского происхождения скорее всего связаны с татским родо-племенным компонентом, использующим, хотя и в диалектной форме, персидский язык, а не с иранским влиянием на Кавказе в эпоху Аббасидов.

Абу Бакр ад-Дарбанди называл населенные пункты Табарсарана «пограничными постами ал-Баба» (*ас-сугур*); в частности, в этом качестве упоминается Арджил (совр. Хелипенджик). *Та'рих ал-Баб* подтверждает, что «центры» (*ал-маракиз*) на территории Табарсарана были подвластны ал-Бабу. Другой источник назвал Табарсаран «лучшим войском Баб ал-аббаба», из чего следует, что система крепостей Дарпуша на этой территории находилась под контролем мусульманской администрации в Дарбанде. Йакут (Му'джам, I, 236), приводя отрывок из сочинения ал-Истахри, называл крепости в Табарсаране *рустаками* Баб ал-аббаба, подчеркивая тем самым связь «исламских центров» в этом районе с Дарбандом. В состав *рустаков* Табарсарана входили связанные друг с другом системой сигнальных огней крепости, в которых прежде жили иранские переселенцы, а затем — арабы, факт присутствия которых подтверждается саркофагообразными надмогильными памятниками и другими свидетельствами. Одним из первых, по крайней мере еще до X в., из числа *рустаков* ал-Баба выдвинулось владение, которое в конце XI — первой половине XII в. получит название Кал'а Курайш (см. ниже). Некоторые из крепостей Табарсарана перешли во владения близких и дальних родственников *ширванишахов*. Поместье (*даиа*) с названием ал-Мухаммадийа получил в свое владение ал-Хайсам б. Ахмад (ум. в 416/1025 г.), брат *ширванишаха* Йазиды, после своей смерти похороненный там же, а затем — брат правителя Табарсарана ал-Хайсама б. Мухаммада; в *даиа* Ирси скончался и был похоронен «рядом со своими дядями по матери»

¹²⁸ В тюркских языках «страна», «народ», «племя» произносится как *эль*, *иль* или *йел* (каз.). *Йылсар* или *эльдар* образованы по тому же принципу, что и *иль-хан*, обозначающий «правитель народов».

Хурмуз, сын *ширваншаха* Манучихра и внук Йазида (Та'рих ал-Баб, § 15, 19). Этот период совпадает с деятельностью *ширваншаха* Фарибурза, который, как утверждается, сумел покорить жителей Шиндана.

Название обитателей пограничных крепостей впоследствии было перенесено на исконное население этой местности, вероятно, по мере усиления местного (горского) этнического компонента. Крепости Табарсарана были построены на землях хайдаков и лакзов, но главным образом — предков современных табасаранцев, которые столетия спустя не только вернули свой контроль над ними, но и обрели закрепившееся за этими землями название. Сердцем оборонительной системы Сасанидов на Кавказе был Дарбанд и примыкавшие к нему крепости Дарпуша. Этот факт во многом объясняет противоречия, возникавшие в связи с восприятием исконного населения Восточного Кавказа, т.е. современных табасаранцев, в качестве потомков иудеев. Это во многом объясняет также удивление Е.И.Козубского (1902, 44), которому показалось странным, что табасаранцы говорят на своем языке как «на языке чужом и плохо выученном»; «едва ли в целом свете найдется народ, который бы менее знал свой язык, чем табасаранцы». Речь здесь идет, конечно, не об этнических табасаранцах, а о горских евреях и татах, потомках сасанидских колонистов Табарсарана, постепенно утрачивавших свои обычаи и забывавших свой язык в связи с ограничением сферы его применения в условиях усиления дагестанского (главным образом собственно табасаранского) влияния. Исследования А.Л.Грюнберга (1963, 6–7) показывают, что крайне неудовлетворительное знание родного языка характерно также и для североазербайджанских татов. В Дагестане и Азербайджане таты и горские евреи занимают населенные пункты, основание которых источники приписывают Хосрову I Ануширвану. В то же время было бы не совсем корректным полное отождествление исторических табарсаранов только с татами или горскими евреями (см. ниже раздел об иудаизме).

Газии, населявшие крепости в Табарсаране, пытались играть самостоятельную роль во взаимоотношениях с соседями, однако они оставались подконтрольными дарбандским *амирам* или *ширваншахам*. Не случайно *амир* Маймун б. Мансур в 380/990 г. бежал именно в Табарсаран, посчитав его наиболее надежным и защищенным убежищем. Удельный вес населения *рустаков* Табарсарана в самом ал-Бабе был очень высок. В частности, ал-Гарнати (Тухфат, 26) называл табарсаранский язык вторым по степени распространенности в Дарбанде.

2.7. Филан/Каплан

Название Филан происходит от сасанидского титула *فيلان شاه/فيلانشاه* *филаншах*, который упоминается в списке назначений Хосрова I Ануширвана. Этот титул, восходящий к среднеперсидскому *pīl* «слон», переводится как

«слоновий *шах*», или «*шах* слонов». Исходная форма *тиланшах* сасанидских источников должна была превратиться у раннеарабских авторов в *филаншах*. Ал-Балазури (Футух, 196) называл местного правителя «*малик Филан*». Предложенное толкование, кажущееся вполне обоснованным, имеет один существенный недостаток, а именно: рукописи дают разные формы написания этого титула, которые должны быть логически объяснены и подтверждены материалом источников.

В различных списках *Мурудж аз-захаб* ал-Мас'уди (в том числе и в рукописи D 175) вместо титула *филаншах* зафиксирована форма *قىلانشاھ* *киланшах*. Согласно одному из петербургских списков *Дарбанд-нама* ([1992], 45), *киланшах* — титул правителя верхней части Табарсарана, куда были переселены жители Килана. Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 69) называл *килан* титулом правителя Марв ар-Руза (Марверуда). Рассказывая о Дарбанде, построенном для защиты Ирана от хазар и саклабов (?), *Та'рих-и Табаристан* Ибн Исфандийара (с. 153) вместо титула *киланшах* приводит графически отличную от него форму *جیلان شاھ* *джиляншах*, в основе которой лежит Джилан — арабское название Гиляна. Наконец, в качестве удельных владений на Восточном Кавказе берлинский список *Дарбанд-нама* ([1829], 447) отдельно упоминает *قىلان* Килан и *کيلان* Килан — топоним, определенно связанный с Гиляном. Иранский автор Садик Исфাহани (Рисала, 15) «племенем Гиляна» называл талышей, которые, как известно, населяют отдельные районы Закавказья. Что же касается графически идентичных топонимов Филан или Килан (через *каф*), то их источники обозначают как владения на Северном Кавказе, иногда включая также и Дарбанд.

С другой стороны, слова *فيلان* *филан* и *قىلان* *килан* допускают чтение их как *قىلان* *каплан*, которое в переводе с тюркских языков означает «тигр», «барс», «пантера». Если следовать жесткой схеме, по которой образованы сасанидские титулы правителей Кавказа, то этот титул должен был иметь форму *каплананшах*, но необязательно, если слово заканчивается на *-ан*: Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 61) называет *ريحان شاھ* *райханшах* (не *райхананшах*), т.е. «базиличный *шах*», сасанидским титулом владыки ал-Хинда во времена Ардашира. Далее, в своем *Бустан ас-сийахат* Зайн ал-'Абидин Ширвани (л. 926) прямо указывает на то, что Каплан — одно из названий Баб ал-абваба, правителя которого именovali *капланшахом*. При этом Ширвани подчеркивает, что арабы называют этот город Баб ал-абваб, персидское население — Дарбандом, а предание (*ривайа*) — Капланом.

Тотемистическая традиция кавказских народов не знает культа слона. Изображения слонов не зафиксированы ни на эпиграфических памятниках этого региона, ни в качестве рисунков на одеждах. В настенной росписи Афрасиаба рисунок слона украшает лишь попону верблюда (Альбаум, 1975, табл. XXVI), а в миниатюре рукописи № 2556 из Иерусалима — ковер, на котором сидят правитель Карса Гагик II, его жена и дочь, одетые в кафтаны сасанидского типа

(Чугасян, 2000, 38). В то же время на кубачинских рельефах сохранились изображения барса (см.: Дорн, 1895, XIV, 14). П.М.Дебиров (2001, 83) зафиксировал рисунки барсов и на поливной керамике из Дербента XI–XIII вв. В миниатюрах к поэмам Низами Ганджави, в которых также встречаются сюжеты, связанные с Дарбандом и Сариром, изображены барсы, причем снежные, выписанные белой краской. В горной стране с вечными ледниками и снежными вершинами, каким является Нагорный Дагестан, должен был сложиться культ снежного барса, нежели слона, тем более что барсы в этих местах действительно водятся.

Слово *каплан* в значении «барс», «леопард» входит в состав лексики древнеуйгурского, среднеуйгурского и группы кипчацких языков (Щербак, 1961, 138); по другим данным, оно входит в состав общей лексики тюркских языков. В настоящее время это слово сохранилось во многих тюркских языках, в том числе карачаевском и балкарском, где означает и барса, и тигра, а также в некоторых кавказских языках, в частности в даргинском.

Согласно этимологическому словарю М.Фасмера (1986, I, 128), в русском языке слово «барс», являющееся заимствованием из древнетюркского, уйгурского, туркменского и хивинского языков со значением «тигр, пантера, рысь», засвидетельствовано с XVII в. (см. еще: Радлов, IV, 1158, 1457). В ряде восточных языков «тигр» и «барс» обозначаются одним и тем же словом. Ю.А.Рубинчик (1970, I, 181) для персидского слова *ببر* *бабр* предлагает значение «тигр» (см. о *бабранишах* выше), а для словосочетания *بیان بابر* *бавр-и байан* — боевое одеяние Рустама из *Шах-наме*. И.Д.Ягелло (с. 282) объясняет *байан* как «кособый вид тигра».

Несомненно, средневековые художники, украшая рукописи миниатюрами, учитывали содержание иллюстрируемых ими текстов, а также традицию восприятия текста книги. В двух миниатюрах XVI в. из *Шах-наме* Фирдоуси («Ослепление Рустамом Исфандийара» и «Рустам у тела Сухраба»), принадлежащих к Ширазской школе, Рустам изображен с головой снежного барса, надетой на остроконечный шлем (см.: Масленицына, 1975, 113, 114). На самом деле на шлем надета часть белоснежной шкуры, снятой с головы барса, от верхней челюсти хищника до его затылка; при этом глаза хищника остаются широко раскрытыми. Миниатюры из *Шах-наме*, возможно, отчасти проясняют смысл приведенных выше названий *гургсар* «волчья голова» и *тибирсар* «птичья голова»: голова хищника не обязательно была изображена на шлеме. Вероятно, сообразно с титулами, полученными в свое время от Сасанидов, правители кавказских владений украшали свои боевые доспехи головой соответствующего их титулу хищника, надетой на шлем, подобно тому как древние германцы придавали себе устрашающий вид, водрузив на шлем специально обработанную голову вепря вместе с клыками (см. об этом выше)¹²⁹.

¹²⁹ Горельефные (статуарные) изображения головы барса сохранились и на стенах Ахтамарского храма в Армении; на них «уши торчат, брови высокие, глаза круглые; большие зубы оскалены» (Орбели, 1968, 190).

В арабской графике мусульманские авторы принимали срединное *и* в названии «Каплан» за букву, соответствующую фонеме *и*, т.е. за букву *ي* *йа'*; только этим и объясняются разночтения *килан* и *филан*. Поэтому я предлагаю конъектуру *капланиах* вместо *филяниах* и соответственно Каплан вместо Филан. Характерно, что более близкую к исходному названию *قيلان* Каплан форму *قيلان* *килан* предлагают именно персидские авторы, причем не только широко известные, как, например, ал-Мас'уди, но и местные. Так, названия *قيلان* *Килан* и *قيلان شاه* *киланиах* зафиксированы в берлинском и парижском списках *Дарбанднама* ([1829], 447); Ю.Клапрот, издавший материал этих рукописей, предлагал не совсем точное чтение *Keilan* (см. там же). Более поздние арабские авторы, так же как и современные исследователи, знали только Филан, поэтому сохраним это название и для дальнейшего повествования. Тем более что в период арабского владычества не все персидские названия *марзпанств* в полной мере доказали свою жизнеспособность, полагаю, в силу объективной ограниченности сферы их употребления, а также из-за постоянных изменений на политической карте региона. При этом местное население использовало, как правило, свои, а не чужеродные названия.

В исходной или близкой к ней форме названия некоторых *марзпанств* закрепились в родовых фамилиях представителей местной аристократии: так, династия Ширвашидзе, выходцев из Ширвана, долгое время правила в Абхазии. Потомки тюркского (точнее, кумыкского) по происхождению рода правителей Казикумухского шамхальства (политического образования с центром в Кумухе, образовавшегося на территории, обозначаемой как Филан/Каплан) и поныне носят фамилию Каплановы.

Сведения о Филане в источниках чрезвычайно противоречивы. Высказывание ал-Мас'уди (Мурудж, 204) о том, что «*филяниах* — имя всех царей Сарира», диссонирует со всеми остальными источниками. В списке назначений Ануширвана, который приведен ал-Балазури (Футух, 197), правитель Сарира и *филяниах* упомянуты раздельно. Более того, Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 362) сообщает о посланце *халифа* ал-Васика, который из Тифлиса отправился в Сарир, оттуда — к аланам, далее — к *филяниаху* и затем — к хазарскому *кагану*.

Дав подробное толкование сообщению ал-Гарнати о местных племенах, среди которых упоминались, в частности, табарсаран, филан, зуклан и дархах, А.Р.Шихсаидов (1976, 78–85) в своем детальном исследовании предложил определить границы владений *филяниаха* исходя из факта сложившихся еще в древности историко-культурных общностей, различия между которыми сохраняются и поныне. Изучение этих общностей привело исследователя к отождествлению Филана с территорией, на которой в более позднее время образовался союз сельских обществ Акуша-Дарго (Акушинский и Левашинский районы Дагестана). Локализация Филана в районе Акуши, совершенно справедливая для определенных исторических условий, не устраняет, однако, противоречивость

источников, напрямую связывающих титул *филяншах* то с владельцем Сарира, то с правителем Гумика (см. ниже). Вслед за ними и исследователи отождествляли Филан с различными районами Дагестана: А.К.Бакиханов (1926, 34) — с «нагорным Кумуком, где ныне Казикумук и магалы Акушинские и некоторые аварские»; А.Н.Генко (1941, 108) — с аvarами бассейна реки Аварское Койсу. Если исходить из созвучия Филана с населенным пунктом Фий (лезг. *Фийяр*) на левобережье Самура, которое отметил В.Ф.Минорский (1963, 138), то наши представления о раннеполитических «царствах» региона сужаются до масштабов союза нескольких сельских обществ. Другое его предположение основано на том, что в районе между Шакки и Самуром сохранилось множество топонимов, содержащих элементы, схожие с *фил*: Филифли, Стас-Фили, Фли-Дзах и др.

Во времена автора *Та'рих ал-Баб* Филан, как и Шиндан (см. ниже), — миниатюрное княжество на западной оконечности Дарпуша, которое было хорошо известно арабам в большей степени в силу его географической близости к Дарбанду. Обращает на себя внимание тот факт, что ранние авторы говорят о соседстве с Табарсараном Филана, а более поздние — Шиндана; кроме того, вместе они не упоминаются. Это обстоятельство позволило исследователям допустить, что Филан — синоним или более раннее название Шиндана; такая точка зрения закреплена и в коллективных трудах, хотя сообщение ал-Гарнати о филанском языке относится к XII в. Однако проблемы, связанные с локализацией Филана и Шиндана, имеют одинаковую природу. Они были основаны на твердом убеждении, что Табарсаран — это территория обитания этнических табасаранцев, говоривших на особом языке лезгинской группы — табасаранском.

В географическом словаре Йакута (Му'джам, I, 437) Филан упоминается в качестве ближайшего соседа Табарсарана. Утверждается, что филан — это племя, живущее рядом (*би-джанб*) с Табарсараном. Ал-Истахри (ал-Масалик, 187), описывая «царства», перечисляет: ал-Баб, Маскат (на побережье), страна лакзов, между ними — Табарсаран, выше него (*фаука*) — Филан. Последовательность перечисления Йакутом (Му'джам, I, 438) «царств» такова: Табарсаран, Филан, Лакз, Лайзан, Ширван. Если же следовать логике ал-Истахри и ландшафту местности, то «выше Табарсарана» с точки зрения физической географии могут быть только земли, населенные предками этнических табасаранцев, а также кайтагов и агулов. Юг (Лакз) и восток (ал-Баб) по определению не могут быть выше Табарсарана. Поскольку северным соседом Табарсарана был Хайдак, северо-западным — Зирихгаран, свободными остаются только западные границы, за которыми находится небольшая по размерам территория расселения собственно табасаранцев. Что касается агульцев, то идентификации их с филанцами противоречит высказывание того же ал-Гарнати (Тухфат, 26), назвавшего филанский язык третьим по распространенности в ал-Бабе после лакзанского и табаланского (табарсаранского). Маловероятно, чтобы это был агульский язык¹³⁰.

¹³⁰ Агульский язык входит в лезгинскую языковую группу.

С точки зрения классической географии, выше — значит севернее. Севернее Табарсарана, в приморской зоне и частично в предгорье располагались земли гунно-савиров («царство гуннов»). Список *Дарбанд-нама* ([1980], 142–143), переведенный с турецкого на арабский в 1232/1816–17 г. неким ал-Карахи (в рукописи: *الکراهی*), сообщает о том, что выше Табарсарана расположена область субаров, затем идет Йук, *хакима* которого зовут *филишах*, а затем — область Рича, т.е. район агулов. Таким образом, владения *филишаха*, граничившие с савирами (Сувар/Субар), обозначены в источнике совершенно определенно: Йук. В самой рукописи это слово огласовано, поэтому более корректная форма его чтения: *يوق* Йавук (*Дарбанд-нама* [II], 2а).

Учитывая степень проникновения степных кочевников в горы, а также ту особую роль, которую они могли бы сыграть для объединения разноречивых горских племен, нам показалась логичной попытка объяснения названия Йук исходя из древнетюркского (прежде всего гунно-савирского) лексикона, тем более что источник прямо указывает на то, что страну *филишаха* нужно искать выше владений савиров (субаров). Кроме того, поиски по этому пути направляло еще одно соображение, имеющее методологический характер: название, которое одно племя (особенно если оно имело собственную письменность) использовало для обозначения другого племени, затем нередко превращалось в самоназвание последнего. Локальные общества (племя или союз племен), которых еще не коснулись процессы межродовой интеграции, не всегда имели собирательное название, поскольку у них преобладало родовое, а не общеплеменное самосознание. В городах люди осознавали себя на племенном уровне, но представление о племени у них отличалось от современного: сородичей они знали по именам, соплеменников различали по родам (*тухумам*), а чужаков — по языку (араб, тюрк и др.). Появление титула *филишах* относится к VI в., а усиление тюркского (гунно-савирского) присутствия на равнине приходится на рубеж V–VI вв.

В древнетюркском лексиконе термин, схожий с Йук, все же существует. Г.М.-Р.Оразаев, к которому я обратился за разъяснением, указал на его созвучие с топонимом Тавйак (*تويق*), встречающемся в тексте готовящейся им к изданию рукописи сочинения Джамал ад-дина ал-Карабудаги, которое озаглавлено *Кавказны ва-Карабудаггенти та'рихи*¹³¹. В распоряжении автора этого сочинения, жившего на рубеже XIX–XX вв., оказался источник, восходящий к ал-Мас'уди. В частности, в нем со ссылкой на ал-Мас'уди говорится о том, что «царь *шарванишах* захватил Дербент в 944-м и стал *шахом* Тавйака. *Шарванишах* звали, собственно, Мухаммат, он был сыном Язита. Из его рода [по восходящей линии] происходил Бахрам Джур, а потомком Бахрам Джур был князь Сахиб

¹³¹ В настоящее время этот источник уже опубликован (см.: *ал-Карабудаги. Кавказны... та'рихи*, 45).

ас-Сарир»¹³². Топоним *Тавйак*, состоящий из двух частей и означающий «Горная (تاء) сторона (يک)», использован в сочинении ал-Карабудаги в качестве собирательного обозначения территории горцев.

Ал-Мас'уди написал свыше 30 сочинений, из которых сохранились только два: *Мурудж аз-захаб* и *Китаб ат-танбих*. Ему также приписывают авторство сочинения *Ахбар аз-заман*; сочинение с таким названием упоминается в первых строках его *Мурудж*. *Ширваниах* Мухаммад б. Йазид упоминается именно в *Мурудж*, причем один раз (с. 191) в качестве потомка Бахрам Гура. В другом месте утверждается, что Мухаммад б. Йазид «имеет замок Тийал в горах Кабх»¹³³. Сопоставление информации Джамал ад-дина, восходящей к ал-Мас'уди, со сведениями, которые излагаются в *Та'рих ал-Баб* (§ 10–11), не обнаруживает никаких противоречий¹³⁴.

¹³² Мухаммад б. Йазид упоминается во многих источниках, в том числе в *Дарбанд-наме* ([199], 41) и *Та'рих ал-Баб* (§ 10–11). См. еще: Минорский, 1963, 84–85, 88, 100, 114, 191, 211.

¹³³ В Ф. Минорский (1963, 212) предложил читать это название как Нийал, поскольку «гора Нийал и сейчас стоит над современным Лахиджем, который соответствует древнему Лайзану»; в пределах владений *ширваниах*, включающих в том числе и Лайзан, в *Худуд ал-'алам* (с. 145) действительно упоминается крепость Нийал-кал'а. Кроме того, этот Тийал можно отождествить и с крепостью Тала на острове Шахи в восточной части озера Урмия, вблизи города Марага (см. об этой крепости: *ал-Иунини*. Зайл, IV, 100–101). Однако следующая фраза *Мурудж аз-захаб* (с. 211–212) о том, что «среди крепостей мира не упоминается более крепкого замка», за исключением одной крепости в Фарсе, заставляет усомниться в правомерности подобных интерпретаций: согласно другим источникам (*Худуд*, 145), на расстоянии одного *фарсанга* от Нийал-кал'а расположена другая такая же крепость, в которой находится тюрьма *ширваниах*, поэтому информация *Мурудж* вполне может относиться к Дарбанду. Не исключено также, что Джамал ад-дин ал-Карабудаги со ссылкой на ал-Мас'уди приводит только сведения о завоевании Дарбанда, а информация о Тавйаке заимствована им из *Дарбанд-наме*. Дело в том, что Мухаммад б. Йазид — историческая личность, а завоевание им Дарбанда и прилегающих к нему территорий — установленный факт, который подтверждается многими источниками.

Тексты трех списков *Мурудж аз-захаб*, на основе которых осуществлено каирское издание сочинения (Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар ли... ал-Мас'уди. Миср, 1303), значительно расходятся в написании большого числа топонимов; их рукописные копии хранятся в коллекции рукописей СПбФ ИВ РАН под инвентарными номерами В 600, В 601 и В 602. Другие списки *Мурудж* из Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН также содержат ошибки в написании чужеродных для поздних переписчиков топонимов. Два списка сочинения (рук. D 157 и D 176), которые, по всей видимости, восходят к одному тексту, дают в названии раздела о Кавказе форму الفتح ал-Фатх вместо الفتح ал-Кабх, а третий, D 175, самый ранний из них, — الفتح и даже الفتح. Такое же многообразие графических вариантов списки дают и вместо названия Тийал/Нийал: список D 175 (л. 566) вообще дает иную форму — سارة (*сава/шава*) вместо Тийал, а вместо ал-Кабха — странную форму — الفتح ал-Файдж/ал-Фидж. Это значит, что реконструкция исходных форм топонимов должна основываться не на произвольных формах их письменной фиксации в поздних списках сочинения, а только на тех отдельных формах, которые зафиксированы в источниках и находят фонетическое соответствие с исторически засвидетельствованными названиями.

¹³⁴ Правда, авторы местных хроник, писавшие на рубеже XI–XII вв., могли пользоваться сочинением ал-Мас'уди в качестве источника по истории династии *ширваниахов* Йазидидов.

Сверка всех доступных списков текста *Дарбанд-нама*, содержащего упоминание о Йуке, привела к ожидаемому результату: в одном из списков этого сочинения, переписанном 10 марта 1925 г. Гази Мухаммадом ал-Ури из «области Гид», т.е. Гидатля, зафиксирован тот же топоним, но огласованный как Йавук, далее излагается известный текст: «хакима которого зовут *филашихах*»¹³⁵. По схожести графической основы слово *تويق* Тавйак было принято за *يوق* (Йук или Йавук). В других частях того же *Дарбанд-нама* ([1851], 544–545) говорится о «народе Тав», его уже Мухаммад ал-Аваби отличает от жителей равнинных городов, Табарсарана, Гази-Гумика и даже Аварии; интерпретация названий Тав и Авар в конце XI в., когда писался протограф, и в XVII в., когда была составлена расширенная компиляция на его основе, отличалась весьма существенно. Значительные различия в подаче информации, небольшой объем списков, существенные разночтения, не повторяющиеся в других списках ценные по содержанию материалы, а также другие обстоятельства приводят к мысли о том, что рукописи *Дарбанд-нама* могли иметь в качестве основного источника все тот же проаглабидский протограф, а он, в свою очередь, труды ранних арабских историков и географов¹³⁶.

Согласно сравнительному словарю турецко-татарских наречий Л.З.Будагова (1871, I, 731), слово *тав* (طاو/تار), означающее «гора» или «горный», в арабской графике передается с долготой. В средневековых арабских текстах домонгольского периода нет единых канонов в передаче тюркских слов, что вполне объяснимо, учитывая фонетическое и лексическое многообразие тюркских языков. Слово *йак*, например, даже в современных текстах пишется двояко: с *алифом* (ياق) и без него (يق). То же самое относится и к обозначению *тав* (طاو/تر), которое в местных источниках X–XI вв., как, впрочем, и *йак*, зафиксировано без долготы. Используя значения, предлагаемые Л.З.Будаговым (там же, II, 333) для термина *йак* («страна», «сторона», «бок»), топоним Тавйак с полным основанием может быть истолкован как «Горная страна».

Тавйак упоминается и в хронике *Та'рих ал-Баб* (§ 23), созданной дарбандским автором на рубеже XI–XII вв. Гуджахам б. Саллар (ум. в 464/1072 г.), брат *ширваншаха*, скрывавшийся от последнего в Лакзе, в 461/1068 г. уехал в ал-Баб, где был радушно принят городскими *ра'исами*. В условиях политической неопределенности, вызванной угрозой сельджукского завоевания¹³⁷, этот факт по-

¹³⁵ Сборная рукопись содержит лишь 10 листов этого списка сочинения. См.: Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Оп. I, д. 425.

¹³⁶ Списки *Дарбанд-нама* сообщают разное число крепостей, построенных Ануширваном на Кавказе: 160 или 360. На самом деле цифры 110 и 360 приводятся Ибн ал-Факихом (см. ниже).

¹³⁷ К этому моменту султан Алп Арслан уже обязал *ширваншаха* выплачивать ежегодно большую сумму денег (*Та'рих ал-Баб*, § 22), но до Северного Кавказа сельджуки еще не дошли.

служил предлогом для начала новой военной кампании *ширваншаха*. В том же году он выступил против жителей Дарбанда, но был вынужден отступить ввиду военного превосходства противника. Подтянув дополнительные силы, *ширваншах* вновь двинулся на ал-Баб, но был встречен горожанами, а также дарбандскими и хайдакскими стрелками из лука. В самый разгар сражения мятежный ал-Муфарридж со своими сторонниками предал дарбандского *амира* и перешел на сторону *ширваншаха*. «Люди ал-Баба были разбиты и стали отступать. Однако люди из Хайдака (в арабском тексте: *الخيداقية* *ал-хайдакийя*) и Тавйака (*اهل طويق* *ахл Тавйак*) стояли твердо; видя их мужество, беглецы возвратились, и бой разгорелся с новой силой. Ширванцы стали сдаваться, число их убитых и раненых росло, и в конце концов они были разбиты». Тавйак здесь упоминается вместе с Хайдаком как страна, помогавшая жителям Баб ал-аббаба в их противостоянии Ширвану. Комментируя текст *Та'рих ал-Баб*, В.Ф. Минорский (1963, 95, 126) привел несколько вариантов чтения этого названия (Тавик, Туйак, Тувайк, Тивак), однако предложенное им отождествление топонима с селением Дюбек, основанное лишь на частичном созвучии указанных слов, противоречит контексту источника. Кроме того, в арабском тексте топоним Дюбек должен иметь корень ДБК (Дабик, Дубайк), но никак не ТВК. Разночтения в *Та'рих ал-Баб* позволяют установить, что и в рукописи хроники указанный топоним приведен в двух формах: в корректной (*طويق*) и искаженной (*طوق*), с пропуском буквы *йа'* в слове *йак*, так же, как и в списках *Дарбанд-нама*.

Факт упоминания названия «Тавйак» в арабском источнике, созданном дарбандским автором в арабо-персидской языковой среде, дает представление о сфере его использования в регионе. На рубеже XI–XII вв., т.е. именно тогда, когда Абу Бакр ад-Дарбанди создавал свой *Райхан ал-хака'ик*, более древнее, чем собственно «Дагестан», тюркское название горной страны выходит за пределы лексикой тюркоязычных кочевников гуннского круга и применяется в качестве широкого межплеменного обозначения страны горцев. И второй важный вывод также логически следует из хроники *Та'рих ал-Баб*: в другом фрагменте текста (§ 42) говорится о помощи дарбандцам со стороны обитателей крепостей «пограничья» (*ахл ал-атраф*), в число которых входили табарсараны и хайдаки (см. ниже); различие лишь в том, что горцы обозначены здесь термином не *ахл ат-Тавйак*, а *мулук ал-джибал*, т.е. цари гор. Это значит, что название «Тавйак», первоначально обозначавшее только владения *филяншаха* (см. выше), к концу XI в. становится общим, вероятно, неформальным обозначением страны горцев, раздробленной на мелкие племенные образования.

О стране «Тадлу», расположенной на южных границах Хазарии, пишет и царь Иосиф (Переписка, 100), адресуя свое письмо, составленное в X в. на древнееврейском языке, главе иудейской диаспоры Андалусин: «А еще на южной стороне — Семендер в конце [страны] Тадлу, пока граница не поворачивает

к „Воротам“, т.е. Баб ал-абвабу, а он расположен на берегу моря. Оттуда граница [хазарских владений] поворачивает к горам». Гораздо позже И.-Г.Гербер (Описание, 74–113) упоминает о Таулистане, отличая его от Лезгистана и Аварии. Продолжительное время Казикумухское шамхальство объединяло лакцев, даргинцев и кумыков в составе единого политического образования; большая часть лезгинских обществ и Аварское ханство с центром в Хунзахе существовали отдельно от него¹³⁸. Побывавший в Дагестане в 1725–1727 гг. Я.А.Маркович (Дневник, 183) называл подданных *уцмий* «тавлинцами», а протекавшую в этой местности речку — «тавлинской». Под влиянием поздних источников и легенд А.К.Бакиханов (1926, 43–44) утверждал, что Абу Муслим отправился в Тав и Авар, «обратил тамошних жителей насильно в ислам, построил для них мечети и назначил *кадиев*. Главное место Таво ныне (!) есть деревня Акуша, а Авара — город Хомзак».

Многие тюркские по происхождению топонимы Дагестана, относящиеся к названиям гор, имеют в своем составе слово *тау/тай* «гора» (например, Тарки-Тау), которое относится к лексикону кипчакской группы племен. Такие топонимы сохранились в основном на территории исторического расселения гуно-савиринов на Кавказе, которую сейчас занимают главным образом кумыки. При этом особое значение имеет тот факт, что центральные (серединные) кумыки называют именем *таву* аварцев, причем самоназвание аварцев — *маггаруал*, означающее «горцы», «жители гор», является прямой калькой этого названия. Южные кумыки называют этим же именем даргинцев. *Таву* называют даргинцев также лезгины и табасаранцы; иногда лезгины обозначают этим термином всех дагестанских горцев, кроме своих соседей табасаранцев, которых они называют *к'абг'ан*. Таким образом, *филишах* — это титул владетеля, правившего в горах Дагестана.

Вместе с тем, историческая коннотация обозначения *таулу* выходит за пределы географии собственно Дагестана. Обитатели степей прилагали это название и к другим горским народам, в частности к кабардинцам, а также использовали его в качестве самоназвания. Правда, не совсем ясно, с какого времени сами северокавказские тюрки стали отождествлять себя с горцами. В X в. Ибн Руста упоминал о народах *тулас* и *лугар*, живших на «отдаленнейших окраинах» Хазарского каганата, «которые простираются до Тифлисской стороны». В.А.Кузнецов (1963, 304) предложил чтение слова *طولاس* *тулас* как *таул-(и) ас*, т.е. «горцы-асы», увидев в нем этноним *таули* «горцы», который до сих пор иногда употребляется карачаевцами и балкарцами в качестве самоназвания. Такое отождествление позволило исследователю высказать мысль о возможной связи *тауласов* Ибн ар-Русты и анонимного сочинения *Худуд ал-'алам* с хумаринскими рунами; в самом деле, написание лексемы *طر* *тау* в слове

¹³⁸ Подробный анализ этнотерриториального и этнополитического деления Дагестана в XVII — начале XIX в. приведен в совместной работе Б.Г.Алиева и М.-С.К.Умаханова (1999, 49–66).

طولاس Тулас/Таулас совершенно идентично ее написанию в топониме طويق Тавйак из Та'рих ал-Баб. М.Дж.Каракетов считает, что приведенные данные подтверждаются и экзо-этнонимами, даваемыми балкарцам кумыками (таулу-карачайлылар), кара-ногайцами Дагестана (тавлы-къарайлылар) и ак-ногайцами Прикубанья (тавлы-къарасайлылар). Следовательно, северокавказские тюрки прилагали название тавйак не только к народам Дагестана, но и ко всем горцам Северного Кавказа.

В связи с установленными данными особую актуальность приобретает вопрос о границах Филана. А.К.Бакиханов (1926, 46) и Б.А.Дорн (1841, 544) на основе доступных им сведений пришли к заключению, что одно время правитель Ширвана назывался *филаншахом*. Не идет ли здесь речь о Мухаммаде б. Йазиде, который стал *шахом* Тавйака, т.е. *филаншахом*, после захвата им Дарбанды? Или это означает, что горские племена, объединенные гуннами и аvaraми, установили контроль над частью Ширвана, где они исторически преобладали? В этом контексте по-новому звучит предположение В.Ф.Минорского (1963, 138) о том, что «загадочный Филан следовало искать в Южном Дагестане». Он обратил внимание на возможную связь Филана с названием селения Филар в Южном Дагестане, т.е. на территории Лакза, а также на скопление на небольшой территории между Шакки и рекой Самур населенных пунктов, содержащих в своих названиях лексику *фил*. Ясный ответ на эти вопросы получить вряд ли удастся, пока не будут собраны необходимые свидетельства, проясняющие общественно-политическую ситуацию в этой части Кавказа накануне и в ходе арабско-хазарского противоборства. В период усиления хазар военно-политическая элита объединения горских племен могла распространить свое влияние, хотя и кратко-временно, на других горцев. Очевидно также и то, что изначально владения *филаншаха* не включали княжества, у которых были свои *шахи*, иначе было бы бессмысленно давать титулы *ширваншах*, *хирсаншах* и др. Во всяком случае, если в течение какого-то времени владения ширванцев и лакзов полностью или частично и входили в Филан, то они одними из первых и вышли из его состава. Уже на рубеже VII–VIII вв. Лакз и Филан существовали раздельно друг от друга: Ибн А'сам ал-Куфи (Футух, 56), сообщая о послах, которых Салман б. Раби'а ал-Бахили послал к «царям гор» (*мудук ал-джибал*), а также в одном из эпизодов, связанных с завоеваниями Марвана б. Мухаммада, упоминает о *маликах* Лакза, Филана и Табарсарана. В IX в. ал-Йа'куби, перечисляя местные княжества, называет Ширван–Маскат–Лакз–Филан «вплоть до хазарских земель».

В состав Тавйака совершенно точно входил Гумик, поскольку известно, что правителя Гумика звали *филаншах* (см. ниже). Ситуация с Хайдаком сложнее, учитывая то, что границы его все время менялись. Х.ндан (Джидан), ставший частью Хайдака, принадлежал хазарам. Однако предки даргинцев и их соседей табасаранцев (не табарсаранов!) также входили в число народов Тавйака. Анализ источников дает основания полагать, что основу племен Тавйака составлял конгломерат аварских, даргинских и лакских общин. Источники прямо указы-

вают на то, что такое обширное владение, как Сарир, являлось областью Филана. Ал-Мас'уди (Мурудж, 203) писал о «владении правителя Сарира, который зовется *филианшах*». Йакут (Му'джам, III, 933) дает собственное толкование сведений ал-Мас'уди, привлекая при этом «книги персов»: «*Филианшах* — имя царя, принадлежащее царю Сарира»; «*вильяит* Сарира называют Филан. Говорят, что область (*кура*) Сарира находится в нем (в Филане)». Титул *филианшах* мог перейти к предводителю гунно-савилов и аваров из Хунзана (Хндана; см. об этом ниже), когда последние утвердились в качестве военно-административного класса среди разноязычных горских племен (ср. ситуацию с русами).

В отличие от Табарсарана, крепости которого перешли под полный контроль мусульман, Филан долгое время еще оставался под покровительством хазар, опекавших военные крепости в горах после завоевания сасанидского Ирана арабами. Йакут ал-Хамави (Му'джам, III, 933) не оговорился, назвав Филан «городом и страной близ Баб ал-абваба, в области хазар». Кроме того, не случайно именно *филианшах* выступил в качестве посредника между посланцем халифа и хазарским каганом.

Линию противостояния мусульман и немусульман после завершения хазаро-арабских войн обозначил Ибн ал-Факих (Китаб ал-булдан, 286), сообщив, что сеть крепостей на Кавказе, или «ворот» (*ал-абваб*), «состоит из 360 замков, из которых 110 замков находятся во владении мусульман до земель Табарсарана [включительно], а остальные остаются (*бака*) в землях Филана (в тексте ошибочно — Джилан. — А.А.), владельца ас-Сарира, до *Баб Алан*». Анонимный источник '*Аджда'иб ад-дунья* (л. 196а) в разделе о Баб ал-абвабе уточняет, что остальные ворота остаются под властью «тюрок».

Сведениям Ибн ал-Факиха в полной мере соответствует местный эпиграфический материал, позволяющий четко датировать хронологию и географию арабского присутствия в этом районе. Куфические тексты, высеченные на камне до X в., зафиксированы только на той территории, которую занимали мусульманские переселенцы, а также в населенных пунктах, расположенных по периметру этой территории. В даргинских и табасаранских селениях за пределами крепостей Дарпуша текстов этого времени не обнаружено.¹³⁹

На протяжении средневековья из Филана продолжали выделяться различные княжества. Одно из таких раннеполитических образований упоминается Абу Хамидом ал-Гарнати (Тухфат, 26) как **Зуклан** (Закалан). А.Р.Шихсанов (1976, 84) впервые обратил внимание на возможную связь между упоминаемым в петербургском списке *Тухфат ал-албаб* ал-Гарнати закаланским языком и народом *зуклан* или *зак(а)лан* в мадридском списке этого же сочинения. Интуиция и широкая эрудиция позволили исследователю выстроить убедительную цепь доказа-

¹³⁹ Исключение составляет куфическая надпись с элементами курсива из сел. Хив, которая, однако, оставляет возможность для разночтения: поскольку слово «год» (*санна*) в арабском тексте отсутствует, цифра 320 может обозначать не только дату смерти владельца эпитафии, но и число умерших от чумы местных жителей (Аликберов, 1994, 41–42).

тельств, а именно: готская рукопись *Тухфат ал-ал-аббаб* вместо *закалан* дает форму *гуркилан*, что согласуется с названием общества, которое приведено П.К.Усларом как *Хуркила хуреба*, а также языком, названным им хюркилинским; этот язык, в свою очередь, классифицируется как урахинский диалект даргинского языка.

Исходя из вышеизложенного, следует, выделить различные значения топонима Филан — расширительное (владения горских племен, которые были объединены в союз или племенную конфедерацию тюрками-кочевниками из «гуннских пределов»), усеченное (только даргинские и табасаранские — не табасаранские! — владения) и локальное (владения предков современных табасаранцев, граничившие с историческим Табарсараном). Названия населенных пунктов на границе расселения даргинцев и табасаранцев имеют в своей основе лексему *пил* (в даргинском языке звук *ф* неизменно трансформируется в *п*), которая, возможно, связана с Филаном: Пиляги (Кайтагский район), Пиляг, Пиляки (Табасаранский район) и др. Йакут ал-Хамави (Му'джам, I, 438), писавший на рубеже XII–XIII вв., называл соседями Табарсарана только лакзов и филанцев, отмечая при этом, что земля Филана невелика. Местные источники подтверждают эти сведения: *Дарбанд-нама* ([1992], 142–143) не случайно размещает Филан между Табарсараном и областью Рича, т.е. между сетью крепостей «пограничной области» Дарбанда, которую раньше занимали «табарсараны», и агулами. В XII в. ал-Гарнати (*Тухфат*, 26) под филанским языком подразумевал скорее всего собственно табасаранский (см. ниже).

Тюркское название *Тавйак* («Горная сторона»), или «Горная страна») имеет аналогии и в других языках, например в пехлеви *Куст-и Капкох* «Кавказская сторона» (ср. с араб. كورالجبال *Кувар ал-джибал* «Горные области», которые обозначали горные области Кавказа)¹⁴⁰. Арабские авторы, за исключением ал-Мас'уди и местных ученых, использовали для обозначения страны горцев не Тавйак, который собственно и являлся хоронимом, а хорошо известный им персидский титул его правителя, вернее, основу этого титула — Филан (как в случае с Ширваном). Современное название «Дагестан» является по своей форме почти полной тюркско-персидской калькой с более древнего Тавйак (Горная страна); известна также и кипчакско-персидская калька этого названия — Таулистан. Более точную его форму — Таустан — зафиксировал Эвлия Челеби, но он прилагал ее только к бассейну реки Терек. По всей видимости, переименование — прямое следствие сельджукских завоеваний, поэтому оно и не могло состояться ранее третьей четверти XI в. Сельджуки заменили чужеродное для них слово *тав* на огузское *даг*, а слово *йак* — на более привычный им *-истан/-стан*, суффикс, с помощью которого образованы названия многих административных единиц их империи. Тогда же название стены *Гав-бара* было заменено на *Даг-бара*. В письменном виде «Дагестан» пока засвидетельствован только с XIV в., впервые — в местной хронике *Та'рих Дагистан*.

¹⁴⁰ О *кустак*е Капкох и первенствующей роли в нем *шахра* Атурпатакана см.: Гаджиев, 1998, 33.

2.8. Шиндан

Княжество Шиндан, или Шандан, граничило с Хайдаком. Жители его даже в XI в. не были исламизированы. Известно, что это княжество было постоянным источником беспокойства для арабского гарнизона «пограничной области» (*ас-сагр*), поскольку с его территории на Баб ал-абваб и другие мусульманские города постоянно нападали военные отряды «неверующих» (*ал-куффар*) с целью захвата имущества. По этой причине оно было объявлено зоной войны (*дар ал-харб*). В начале X в. Шиндан был настолько силен, что попытка крупномасштабной военной операции против него со стороны дарбандского *амира* и *ширванишаха*, имевшая целью расширить «пояс безопасности» вокруг Баба ал-абваба, также не увенчалась успехом: на помощь осажденным пришли сариры и хазары. В 432/1040 г. *ра'ис* 'Али б. ал-Хасан «вместе с дарбандцами предпринял исламский поход против Шиндана» (Та'рих ал-Баб, § 39); такие походы продолжались и позже. С ослаблением хазарского влияния сужается и территория шинданцев.

Если Дарбанд на севере и северо-западе в различные периоды своей истории граничил с Хамином и Сариром, на юге — с Лакзом и Табарсараном, а на юго-западе — с Хайдаком, то Шиндан должен был, по мнению В.Ф.Минорского (1963, 140), занимать территорию, которая впоследствии стала называться Акуша-Дарго или Акуша (совр. Акушинский район Дагестана). Такая точка зрения очень близка к реальному положению вещей, которое складывается из сопоставления противоречивых данных источников. Однако Шиндан непосредственно примыкал к «поясу безопасности» ал-Баба, т.е. Дарпушу, причем со стороны гор, а Акуша не граничила с Дарпушем ни с одной из сторон.

Указав на возможность интерпретации Шиндана (Шандана) как племенного названия с иранским суффиксом *-ан*, В.Ф.Минорский (1963, 140–141) обратил внимание на название крепости Шандан «в советской части Талыша (в изгибе, который граница делает между Астарой и Ардебилем)». В персидских источниках эта крепость фигурирует в качестве резиденции тамошнего владетеля с титулом «*испахбед* Гиляна». Сасаниды вполне могли посылать гарнизоны для охраны кавказских перевалов из Гиляна, на что указывает нестройный хор местных источников о *киланишах*/д*жиланишах*, правившем в верхней части Табарсарана (см. раздел «Филан»).

По своему написанию شندان Шиндан напоминает خندان Х.ндан, одно из ранних обозначений части Хайдака (см. ниже). Учитывая тот факт, что территории Шиндана и Х.ндана совпадают, можно было бы подумать об искажении этого топонима переписчиками. Однако в некоторых источниках упомянуты оба названия. Ал-'Усфури (Та'рих, 350) приводит топоним Х.шандан (варианты: Х.с.дан или Х.ш.дан)¹⁴¹, называя его *рустамом*; это обозначение использовалось

¹⁴¹ В.М.Бейлис (2000, 49) предлагает конъектуру Дж.ш.м.дан, локализуя населенный пункт с таким названием в пределах Лакза.

лишь по отношению к подвластным иранцам крепостям «пограничья», которые продолжали так называться вплоть до XII в. включительно.

Неподалеку от Верхнего Ханага, на восточном склоне горы Джуфудаг, у подножия которой заканчивается Горная стена, сохранились развалины «крепости Шиндан» (местный топоним: Шиндан-калеси) (Артамонов, 1946, 168). Это обстоятельство позволяет предположить, что Шиндан находился там, где ныне сходятся границы двух административных районов Дагестана: Кайтагского и Табасаранского, причем в той части, которая примыкает к Агульскому району¹⁴². Варсит — примыкавший к этому району пограничный пункт Дарпуша, который населяли *газии*. Другой опорный пункт *газиев* на самой границе с Шинданом до сих пор называется Газия.

Продолжительное противостояние с мусульманами сделало Шиндан островком антиисламской оппозиции. Границы этого княжества все время сужались: если в IX в. в его состав входили населенные пункты Дибгачи и Чишили (см. о них ниже), как об этом сообщает *Та'рих ал-Баб* (§ 33), то в последующие столетия его территорию плотным кольцом окружают мусульманские соседи. Жители ал-Баба в XI в. называли шинданцев «злейшими врагами мусульман». В периоды иранского завоевания, арабо-хазарских войн и позже такой эпитет могли получить лишь иудеи, не принявшие ислам, не смирившиеся с выдавливанием их из собственных крепостей и потому вынужденные обороняться на переднем рубеже обороны с отчаянием обреченных, но в еще большей степени — обособленная группа гиланцев (талышей) или жившие в осаде тюрки (савиры, барсилы и др.), входившие в конгломерат союза хазарских племен, поскольку только они были в состоянии противостоять в тот период арабам. Это подтверждает и Йакут (Му'джам, III, 328), говоря, что Шиндан — «одна из хазарских земель». Название горы Джуфудаг, у подножья которой расположен Шиндан-калеси, переводится с тюркского как «еврейская гора». Название ущелья в Хайдаке, которое по-даггински именуется Джуфуттагта, т.е. «еврейское ущелье», относится либо к табарам-иудеям, либо к хазарам, принявшим иудаизм. Что касается более северных и северо-западных районов Северного Кавказа, включая район Ирганая и Аракани, то здесь память об иудейском прошлом оставили уже хазарские, а не сасанидские иудеи, что далеко не одно и то же.

Отождествление обитателей Шиндана/Шандана с гунно-савирами, которых ал-Джаррах переселил на юг Хайдака, а также локализация этого княжества в районе Шиндан-калеси подтверждает, хотя и с оговорками, версии Р.М.Магомедова и М.Г.Магомедова (см. ниже). Населенные пункты немусульман в этом районе острый клином вошли в земли, контролируемые Баб ал-абвабом, отделив Кал'а Курайш от «исламских центров» в верховьях Рубаса. До прихода арабов

¹⁴² Обращает на себя внимание скопление в этом районе топонимов, имеющих в своей основе лексему *шил*: Шиле в Табасаранском районе, Шляги и Шилан-ша в Кайтагском районе. Шилан (с перс. суффиксом мн.ч. -ан) может быть также общим названием группы населенных пунктов. Графическая основа топонимов شندان Шиндан и شيلان Шилан в рукописном написании почти идентична.

укрепления Шиндана играли противоположную роль: они продолжали линию обороны от Горной стены, которая заканчивалась как раз около Ягдыга и Варсита.

В последующем Шиндан исчез с политической карты в качестве самостоятельной политической единицы: он был захвачен более могущественными соседями, в частности Хайдаком, и исламизирован. Мас'уд б. Намдар приписывает завоевание Шиндана своему господину, *ширванишаху* Фарибурзу, который показал себя одним из самых активных правителей на Северо-Восточном Кавказе в XI в.

2.9. Ал-Кирадж/Кирачи

В *Мурудж аз-захаб* (X в.) ал-Мас'уди и других источниках упоминается владение ал-КРДЖ (الكرج), а в *Та'рих ал-Баб* (XI в.) — ал-КРХ (الكرخ). В.Ф.Минорский считал, что под этим корнем скорее всего скрывается Уркарах. Он исходил из того, что Уркарах допускает чтение его как Ур-карах (?), что является трансформацией арабской формы ал-Карах. Однако трансформация ал-Карах — Ур-Карах (ал- в ар-) была бы возможна только в том случае, если бы имело место слияние артикля, как, например, в случае с ар-Ран; кроме того, чтение артикля ал- как ул- возможно только в *status constructus*. Другие подобные примеры трансформации топонимов, начинающихся с буквы *каф*, в регионе не зафиксированы. Кроме того, в качестве исходного топонима для сопоставления В.Ф.Минорский взял более позднее, причем русифицированное название населенного пункта. Кубачинцы, ближайшие соседи уркарахов, называли его Укухълаше, где *ше* (*ша*) означает «селение». В самоназвании Уркараха — *Уркухъ* — также мало общего с искомым корнем ал-КРДЖ/ал-КРХ.

В качестве другой возможной версии В.Ф.Минорский называл лезгинский Курах, центр одноименного союза общин, подчеркивая, что аварский Карах, расположенный по среднему течению Аварского Койсу, не может скрываться под этим корнем. На территории владений Кураха, а именно в Кочхюре, А.Р.Шихсаидов (1984, 8) зафиксировал строительство соборной мечети X в., причем текст, повествующий об этом событии, считается одной из старейших строительных надписей в регионе. Однако версия, связанная с Курахом, имеет все тот же существенный недостаток, который делает ее невозможной: как и в случае с Уркарахом, она также исходит из русифицированного варианта местного *Къурагъ*, первая буква которого на арабский язык передается через ق, а не ك, а последняя — через ه, а не خ. Кроме того, Курах, как и Уркарах, передается на арабском языке без артикля. Таким образом, قراه трудно спутать с الكرج или الكرخ. Именно такое написание этого топонима (قراه) зафиксировано

в средневековой эпиграфике, в том числе и в известной курахской надписи 757/1356 г.¹⁴³

Расширение диапазона возможных конъектур увеличивает число вариантов чтения корня ал-КРДЖ/ал-КРХ: Йакрах (этот населенный пункт непосредственно входил в оборонительную линию Дарпуша), а также Кал'а Курайш: дело в том, что в средневековой эпиграфике зафиксировано его написание как Кара Курах (Лавров, 1966, 179). Йакрах был один из *рустаков* Табарсарана, зависимых от ал-Баба, в то время как Кал'а Курайш был крупным «исламским центром». Другой такой же «исламский центр», построенный в Лакзе, назывался Кара-Кура. Эпиграфический материал в обоих населенных пунктах обнаруживает удивительное сходство (в частности, куфические тексты XI–XII вв. на портах мечетей, выполненные из одного материала — алебаstra).

По форме к ал-КРДЖ/ал-КРХ ближе всего топоним ал-КР, о существовании которого сообщает *Дарбанд-нама* и другие источники, в частности Эвлия Челеби. В связи с этим обращает на себя внимание сложный состав корня ал-КРДЖ/ал-КРХ, состоящего из лексемы *кур* и топонимобразующего аффикса хуррито-урартского происхождения *-ах* (Джавахишвили, 1939, 47). Родство хуррито-урартских и нахско-дагестанских языков обосновали И.М.Дьяконов и С.А.Старостин (1976). Топоним Курар, о котором речь шла в разделе о Лакзе, может быть легко переделан в Курах/Карах (через *ك*): древние аффиксы *-ах* и *-ан* в лезгинских топонимах нередко заменялись на *-аp/ар*. Факт такой замены зафиксирован, например, в названии ныне заброшенного селения Гарах, расположенного на северо-востоке от старого Гапцаха и Кара-Кура: после переселения с гор на равнину рядом с новым Гапцахом оно трансформировалось в Гарар. При этом старое городище до сих пор сохраняет название Гарах.

Однако локализации владения ал-КРДЖ/ал-КРХ в пределах Южного Дагестана противоречит сообщение ал-Мас'уди, который утверждал, что в первой половине X в. оно граничило с Хайдаком со стороны Кабха и Сарира. Информация *Худуд ал-'алан* о том, что Хайдак граничит с Сариром «по всей протяженности» их земель, т.е. между ними никого нет, относится ко времени написания сочинения ал-Мас'уди: оба источника созданы в X в. Указанное противоречие сразу же исчезает, если обратиться к первоначальному тексту источника: в *Мурудж аз-захаб* говорится о Джидане/Хунзана, а не о Хайдаке, что далеко не одно и то же (см. ниже). В другом фрагменте того же сочинения ал-Мас'уди (Мурудж, 203) пишет о том, что за землями правителя ал-КРДЖ лежит владение (*мук*) Гумик. Этот ал-КРДЖ никак не может быть Кара-Курой, поскольку совершенно определенно обозначается район Уркараха и Кал'а Курайша.

В *Та'рих ал-Баб* рассказывается о населенных пунктах Д.к.с (скорее *ديگش* Д.б.г.ш) и Шилишли (*شيلشلي*), расположенных рядом с ал-КРХ, которые опреде-

¹⁴³ См. перевод текста, а также зарисовку надписи № 287, опубликованные Л.И.Лавровым (1966, 116, 287).

лены В.Ф. Минорским (1963, 139) соответственно как Дибгаши и Чишли (Чишили или Чицили). Метод конъектур, допускающих сложное чередование согласных звуков, нередко применяется в исторической географии, но его результаты, оставляющие широкое поле для разночтений, могут служить только косвенным аргументом в пользу какого-либо определенного варианта чтения¹⁴⁴. Идентификация ученого в равной степени позволяет отождествлять ал-КРХ как с Уркарахом, так и с Кал'а Курайшем.

Местные исторические сочинения, в том числе *Та'рих ал-Баб* и *Дарбанд-нама*, неоднократно упоминают о населенных пунктах, связанных с Баб ал-абвабом, но почему-то обходят стороной Кал'а Курайш. Этот необъяснимый с точки зрения здравого смысла «заговор молчания» источников выглядит еще более странным, если принять во внимание чрезвычайно важное значение Кал'а Курайша как северо-западного аванпоста Баб ал-абваба, не говоря уже о впечатляющих материальных следах мусульманского присутствия в нем (см. рис. 11). В то же время достаточно много сообщается о владениях ал-КРДЖ или ал-КРХ, месторасположение которых на месте одного Уркараха кажется малоубедительным. В пользу Кал'а Курайша, помимо локализации ал-Мас'уди владений ал-КРДЖ рядом с Хайдаком, говорит множество других фактов. Начнем с того, что *Та'рих ал-Баб* (§ 40) называет дату исламизации ал-КРХ — 385/995 г., которую можно соотнести с палеографической датировкой эпиграфического материала из Кал'а Курайша (надписи XI–XII вв. штукового *михраба* местной Джума-мечети).

Под 457/1065 г. в *Та'рих ал-Баб* упоминаются *ра'исы* из ал-КРХ, которые выступили в поддержку ал-Муфарриджа в его борьбе за власть в ал-Бабе (см. об этом ниже). Социальное положение ал-Муфарриджа, который был главой *ра'исов* ал-Баба, указывает на вовлеченность знати ал-КРХ в орбиту политики в Дарбанде. Это значит, что указанное владение следует искать не очень далеко от Дарбанды.

В 424/1033 г. русы и аланы, желая отомстить ал-Бабу за то, что *газии* ал-Баба и пограничных областей (*ас-сагр*) преградили им путь по возвращению из Ширвана, направились на юго-восток по направлению к ал-Бабу. На пути к Дарбанду они столкнулись с жителями ал-Баба и ал-КРХ: появление на подступах к Дарбанду с северо-западной стороны жителей Кюры или Кара-Куры выглядит маловероятным. Дорогу русам и аланам на ал-Баб могли преградить только жители Кал'а Курайша и его округа, включая Уркарах. Здесь *Та'рих ал-Баб* (§ 38) сообщает очень важную деталь: в ал-КРХ был лишь небольшой гарнизон во главе

¹⁴⁴ Используя этот метод, можно предложить замену буквы *мун* на букву *гаин* в арабском корне РНДЖ, упомянутом у Ибн Руста (ал-А'лак, 147), и получить новый корень РГДЖ. Этот топоним упоминается в связи с описанием дороги, ведущей из Хайдака в сарирскую крепость, причем утверждается, что РГДЖ находится в десяти *фарсах* от Хайдака. Зная, чему равен один *фарсах*, мы легко получаем искомое расстояние — около 60 км от Хайдака в сторону столицы Сарира. Примерно на таком же расстоянии от Хайдака находится крупное аварское селение Ругуджа.

с Хусравом и ал-Хайсамом б. Маймуном ал-Баби, т.е. один из них был потомком иранских колонистов.

Описывая указанные события, тот же *Та'рих ал-Баб* (§ 38) называет ал-КРХ «исламским центром»: «Властитель аланов был силой отражен от ворот ал-КРХ, и навсегда были прекращены притязания „неверных“ на эти „исламские центры“». Если так, то речь может идти только о Кал'а Курайше: аварский Карах, подвластный независимому от мусульман Сариру, никак не мог быть в то время «исламским центром».

Местное обозначение Кал'а Курайша — Урцмуца — восходит к старому персидскому названию, которое упоминается в научной литературе как *ارگمزد* Ургмузда (см.: Минорский, 1963, 129); более точный вариант чтения этого названия: Аргмузда. Первая часть топонима соответствует персидскому *ارگ/ارک* *арк/арг*, означающему «цитадель», «крепость», а вторая часть — слову *مزد* *музда*, которое переводится как «жалование», «награда» (отсюда слово «мзда» в русском языке); *بر مزد* *муздабар* означает «наемник» (букв. «уносящий жалование»). В таком случае корень ал-КРДЖ в сочинении ал-Мас'уди следует читать как ал-Кирадж — это арабская форма персидского по происхождению топонима Кирачи/Кираджи, образованного от слова *كرا* *кира'* (араб. «плата», «наем») с помощью тюркского суффикса *-чи*, обозначающего имя деятеля. Таким образом, Кирачи — другое название прежнего персидского Аргмузда, подобно тому как Кубачи — другое название Зирихгарана (см. ниже). В персидском языке под словом *کراچی* *кирачи* (вариант: *کراچی* *кираджи*) подразумевается наемник, несущий военную службу за определенную плату (ср. с вышеприведенной информацией Хамзы ал-Исфахани о плате, которую местные предводители брали за свою службу). *Та'рих ал-Баб* прилагает к районам Кавказа еще одно обозначение наемников, связанное с местными *рустамими*, — *الشاکریه* *аш-шакирийа*.

Сочетание топонима Кирачи с иранским словом *کره* *кура* или тюркским *кара* дает значение «земля вольнонаемников» (Кара Кирачи), что перекликается с названием Аргмузда (*ارگمزد*). Значения этих двух топонимов, связанных с вольнонаемниками, невольно воскрешают в памяти неоднократно упоминавшихся в *Та'рих ал-Баб* «добровольцев» (*ал-мутаави'*) и «пришлых» (*ал-гураба'*) из «исламских центров», принимавших активное участие в различных военных акциях ал-Баба (см.: Минорский, 1963, 163). Более того, в качестве добровольцев, выступавших на стороне ал-Баба, *Та'рих ал-Баб* называл и жителей ал-КРХ/ал-КРДЖ. В местном (даргинском) языке звонкие согласные в заимствованных словах обыкновенно оглушаются, так что названия Кираджи и Кара Кираджи легко могли трансформироваться в Курач, Каракурач или Курачах (с локальным топонимобразующим аффиксом), что и зафиксировано в более поздних источниках, в частности в арабской эпиграфике Северного Кавказа, в качестве названий Кал'а Курайша (Лавров, 1966, 256).

В числе княжеств, которые Марван б. Мухаммад пытался подчинить мусульманской власти на Северо-Восточном Кавказе, Халифа б. Хайят ал-'Усфури (Та'рих, 367) называет Сарир, Филан, Туман, Хамрин и другие владения, в том числе и Зирихгаран¹⁴⁵. Отдельно от Зирихгарана, между М.с.даром и Табарсараном, упоминается еще одно княжество, арабское название которого — *كران* — позволяет читать его как Киран или Каран. Исследователи обычно отождествляют М.сдар (или М.сндар) с Самандаром (Семендером), хотя В.М.Бейлис (2000, 52) предложил вместо него конъектуру «Маскат», а вместо Киран в тексте ал-'Усфури — Лайзан. Источник дает возможность проследить маршрут экспедиции Марвана 121/738–39 г.: из *байт* ас-Сарир он вступил в крепость Гумик, которая названа местопребыванием правителя Сарира. Преследуя последнего, Марван прибыл в район Хунзаха и стоял около крепости лагерем в течение многих месяцев («зимы и лета»). После заключения мира на определенных условиях Марван, пройдя владения Тумана и Зирихгарана, возвращается в Хамрин, а отсюда — в Самандар. Киран упоминается где-то между Самандаром и Табарсараном. Если исключить Хамрин, Филан и Зирихгаран, на этом маршруте остаются только владения Кал'а Курайша. Метод вероятных конъектур в принципе позволяет восстановить Каран в тексте ал-'Усфури как ал-Кирадж, но это может быть еще одним обозначением владения с центром в Аргмузда: словарь М.Фазл-и 'Али (1885, 436) дает значение персидского *كران* *каран* как «приграничье», «конечный пограничный пункт». Учитывая сообщение ал-Мас'уди о *марзбанах* ал-Кираджа (см. ниже), такое предположение не лишено смысла.

Дополнительные аргументы в пользу этой версии содержатся в других арабских источниках. В числе завоеванных арабами городов ал-Балазури (Футух, 440, 446) и ал-Йа'куби (Китаб, 380) называют населенный пункт ал-Кирадж (*الكرج*). Поселение с таким названием зафиксировано и Ибн Хурдадбихом (ал-Масалик, 75), но он локализует его в пределах Синда. Между тем переписчики рукописей часто заменяют *السريр* ас-Сарир более известным ас-Синдом (ср.: Исхак б. ал-Хусайн. Акам, 142). Поэтому не исключено, что Ибн ал-Хурдадбих относит ал-Кирадж к числу крепостей, подвластных Сариру. Худуд ал-'алам (с. 161) указывает на соседний с Кал'а Курайшем Х.ндан как на местопребывание *синах-саларов* владетеля Сарира.

Абу Исхак Ибрахим ал-Истахри (ал-Масалик [1901], 14–15) упоминает об ал-Кирадже в той части своего повествования, где он описывает владения на территории современного Дагестана. В комментариях к этому тексту Н.А.Караулов (1901, 62) предположил, что «Куридж или Курдж — грузины, по-видимому гу-

¹⁴⁵ Остается предположить, что в изданном тексте рукописи сочинения Халифы б. Хайята топоним Зирихгаран передан неточно, из-за чего А.Р.Шихсандов (см.: Гаджиев, Давудов, Шихсандов, 1996, 229) приводит форму Зарубукран. С другой стороны, под *زيريكران* Зарубукран может скрываться вариант арабского названия Зирихгарана — *زيريكاران*.

рийш». Действительно, термином *ал-курдж* Ибн ал-Асир, писавший в XIII в., называл только грузин, которые в XII в. значительно усиливаются, однако в данном случае речь идет об источнике, созданном в начале 30-х годов X в. Сам Н.А. Караулов также признавал, что «остальные народы, упоминаемые в этом месте ал-Истахрием, обитали в восточной части Северного Кавказа» (см. там же). Наконец, ал-Мас'уди прямо связывает ал-Кирадж с тем же районом, который в хронике *Та'рих ал-Баб*, сохранившейся в *Джами' ад-дувал* Мунаджжим-баши, фигурирует как ал-Карах.

Арабская форма Кал'а Курайш не могла появиться ранее 457/1065 г., когда автор *Та'рих ал-Баб* приводит старый еще топоним. Первое упоминание о собственно Кал'а Курайше зафиксировано в эпитафии Ахс.б.ра б. Хиздана, в которой он назван владельцем одноименного населенного пункта («*ва-хува сахих Кал'акурайш*») (Лавров, 1966, 111, 285)¹⁴⁶. По палеографическим данным, памятник датируется не позднее XIII в. Слитное написание названия, вероятно, указывает на то, что в то время оно еще не воспринималось в качестве сложного имени. В более поздних текстах, в частности в *Письме саййида* Мухаммада (с. 5), адресованном Ахмаду ал-Йамани (XV в.), или в *Нусрат-нама* Мустафы 'Али-эфенди (XVI в.) слова Кал'а и Курайш написаны раздельно¹⁴⁷.

Пример с Пирдимашки (Пир ад-Димашки) и другими топонимами показывает, что прежнее название Кал'а Курайша могло исчезнуть в ходе массовых переименований в конце XI в. Если это так, то название крепости следует восстановить как *кал'ат* ал-Курайши, надо полагать, от *нисбы* некоего курайшита, возглавившего «исламский центр». Рассказы Мухаммада б. Рафи' (Та'рих, 101) о захвате в начале IX в. Кал'а Курайша курайшитами, разорившими Хайдак и предавшими смерти местного правителя Газанфара, не подтверждаются ни одним из арабских источников указанного периода. Основанная на этих рассказах этимология Кал'а Курайша как «крепости курайшитов» противоречит конструкции самого топонима, где слово *курайш* приводится в форме единственного числа. Легенды о «крепости курайшитов» в значительной степени подпитываются претензиями более поздних дагестанских правителей на их родство с семьей пророка Мухаммада. На Восточном Кавказе, как, впрочем, и в других мусульманских регионах, в течение всего средневековья, особенно позднего, время от времени

¹⁴⁶ Имя Ахсибар повторяется в дарственной надписи 718/1318-19 г. из селения Худуц, обнаруженной А.Р. Шихсаидовым (1984, 82-83): в ней говорится о том, что *шаххал* Ахсибар присутствовал при передаче земель жителям селения Анчибаха (Анчибахи). Изучение генеалогии этих двух, вероятно, родственных Ахсибаров могло бы пролить свет на происхождение рода *шаххалов* в Дагестане. По форме Ахсибар — тюркское имя, а Хиздан — персидское.

¹⁴⁷ Материал *Нусрат-нама*, относящийся к данной теме, приводится в диссертации А.М. Фарзалиева («Труды Мустафы Али-эфенди как источник по истории Азербайджана в конце XVI в.», с. 90), которая была защищена в Институте истории АН Грузинской ССР в 1984 г. Среди представителей дагестанской знати, сообщивших османскому *сардару* о своей готовности перейти на сторону османов, называются *усуми-хан* Кайтака и его сын Хан-Мухаммад, который находился в Кал'а Курайше.

появлялись тексты генеалогий, в которых местные владельцы оказывались прямыми потомками Хамзы, 'Аббаса или 'Али б. Аби Талиба. Серьезные сомнения по поводу подлинности подобного рода легенд, распространенных в Дагестане, высказывал и В.Ф. Минорский.

Народная этимология всегда использует внешнее созвучие, случайное фонетическое сходство, которое в конечном счете приводит к переосмыслению исходного названия (ср. с народной этимологией названия лезгинского селения Куруш, происхождение которого А.К. Бакиханов также связывал с курайшитами). Типичный пример народной этимологии приводится в археологическом словаре Г.Н. Матюшина (М., 1996, 246): «От названия речки Сарысу (тюрк. „Желтая вода“) произошло название реки Царица и название города Царицын». Очевидно, и здесь произошло нечто подобное: после изменения религиозно-политической ситуации и родо-племенного состава местного населения в старое персидско-тюркское название «Кара Кирачи», ставшее теперь не совсем понятным, вкладывается новый смысл (*кал'а* Курайш).

После мусульманского завоевания на землях ал-Кираджа (Кирачи) и его ближайшего соседа Зирихгирана (Кубачи) образуются небольшие удельные владения. До середины 60-х годов XI в. ал-Кирадж выступает не только как самостоятельный «исламский центр», но и как одноименное княжество, в состав которого помимо крепости Кирачи входил и Уркарах (судя по схожим саркофагам), а также находившиеся между ними Дибгалик, Дибгаши, Чишили. После монгольского завоевания сеть крепостей на Восточном Кавказе подвергается наибольшему разрушению, что отражается и на обитателях этих крепостей. Доля коренного кавказского населения в Хайдаке начинает возрастать, а численность ираноязычных и тюркоязычных родо-племенных групп, уже много веков живших на этой территории, тесно взаимодействуя и даже смешиваясь с горцами, — уменьшаться.

Ал-Мас'уди (Мурудж, 203) приводит титул правителя ал-Кираджа, который является мусульманином: «Каждый правитель этого царства зовется Марзубан». *Марзубан* (перс. *марзбан*) — арабская форма среднеперсидского *марзпан*, что означает буквально «хранитель границ», т.е. «управляющий пограничной областью» (Колесников, 1981, 49–56). Все правители пограничных владений Сасанидов на Кавказе, включая Армению, назывались *марзпанами*. Положение области Кал'а Курайш в наибольшей степени отвечает пограничному статусу: она представляла собой северную окраину собственно Дарпуша, населенную иранскими колонистами. Полагаю, что крепостные сооружения ал-Кираджа были построены при Хосрове I Ануширване, когда он, согласно Ибн Мискавайху, заключил с гунно-савирами стратегический военный союз. Это значит, что ал-Кирадж (Кирачи) изначально входил в состав Хайдака (Х.ндана). Не случайно *Ta'rix al-Bab* (§ 40) относит к числу *ahl al-atraf*, т.е. обитателей крепостей пограничной области, не только табарсаранов (*ат-табарсаранийа*), но и хайдаков (*ал-хайдакийя*).

2.10. Хайдак

В источниках приводится множество названий, связанных с Хайдаком: Хан-дан, Хайзан, Хайдан, Джидан, Хайлан и др. В первой половине X в. ал-Мас'уди (Мурудж, 192) называл Джидан самым могущественным из местных «царств», т.е. могущественнее не только Лакза, но и Сарира. Здесь, очевидно, следует оговориться, что это высказывание принадлежит автору, хорошо знавшему среднеперсидскую литературу и отражавшему в своих трудах историческую традицию: в период написания хроники *Ta'rix al-Bab*, на рубеже XI–XII вв., ситуация была уже несколько иной. Считается, что ал-Мас'уди — единственный из всех средневековых авторов, кто приводит форму Джидан (см. также: Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 162). Одни исследователи отождествляют Джидан с Хайдаком, другие — с Шинданом, а третьи — с тюрками на северных границах Хайдака. В частности, Р.М.Магомедов (1991, 40) пришел к выводу о том, что «под Джиданом следует понимать Нижний Кайтаг, т.е. часть Кайтаго-Табасаранского округа. Таким образом, если в тексте встречается слово „Джидан“, то мы имеем в виду владение Хайдак (Кайтаг)». М.Г.Магомедов (1994, 153–161) считает *джидан* названием одного из тюркских племен, связанных с хазарами. М.И.Артамонов (2001, 254, 542) связывал название «Джидан» с дагестанскими гуннами. В.Ф.Минорский (1963, 126–127), который с легкой руки издателя *Мурудж аз-захаб* ввел название «Джидан» в научный оборот, приложив переводы избранных фрагментов этого сочинения к своему исследованию *Ta'rix al-Bab*, считал Джидан ошибочным написанием Хайдака. Такого мнения придерживается и А.Р.Шихсаидов, непосредственно работающий с историческими источниками.

В.Ф.Минорский, как известно, имел дело не с рукописями *Мурудж аз-захаб*, а с изданными текстами парижского и булакского списков этого сочинения. Изучение рукописей показало, что утверждение о том, что ал-Мас'уди приводит форму «Джидан», не соответствует действительности. К исследованию были привлечены в общей сложности шесть различных рукописных списков *Мурудж ал-Мас'уди*: СПб список D 175, датированный 1123/1711 г., СПб список D 157, переписанный в 1148/1735 г., СПб список D 176, датируемый в пределах XVIII в., а также копии рукописей библиотеки ал-Азхар в Каире (B 600, B 601 и B 602). В частности, выяснилось, что различные рукописи сочинения ал-Мас'уди приводят разные формы этого топонима: список D 176 — خيدان Хидан или Хайдан, а D 175 — خيزان Хизан. Форма «Джидан» зафиксирована только в одной из рукописей (D 157, 46a).

Территория Хайдака, будучи достаточно обширной, выходила далеко за пределы современного Кайтагского района Дагестана. Во времена Абу Бакра ад-Дарбанди Хайдак граничил на юге с ал-Кираджем, куда входил Кал'а Курайш и Уркарах, а на севере — с Сариром «по всей протяженности границ». Правители Хайдака имели союзнические и даже родственные отношения (посредством

династических браков) с дарбандскими *амирами* и представителями знати и поэтому играли важную роль в местной политике. Сообщение Ибн Руста (ал-А'лак, 220) о наличии мусульманских, христианских и иудейских общин в Х.ндане довольно точно отражает полиэтнический характер и сложную конфессиональную ситуацию в княжествах, на территории которых размещались пограничные гарнизоны.

Раннеполитические владения на Северном Кавказе не были этнически однородными в современном понимании этого слова, особенно на территории расселения тюркских племен: в условиях классической родовой общины признак конфессиональной общности был теснейшим образом связан с признаком родовой (шире — родо-племенной) принадлежности. В том же Хайдаке иудаизм исповедовали потомки табаров, бежавшие от арабов при отступлении хазар на север. Имя жены Булана, к которому хазарский царь Иосиф возводил свой род, в документе Шехтеля приводится как Сара. В восточной части Хайдака сохраняли свое влияние тюркские роды, входившие в конгломерат союза хазарских племен. Горские племена, которых тюрки называли «кара-хайдаки» (предки одной из этнических групп даргинцев)¹⁴⁸, вероятно, исповедовали христианство по традиции, сохранившейся со времен Кавказской Албании.

Родо-племенная и конфессиональная разнородность Хайдака отразилась на названиях этнокультурных зон внутри этого княжества: 1) собственно Хайдак, включавший бассейны рек Уллучая и Арт-озень, куда входил и ал-Баршалийя (совр. Башлыкент). В VII в. этот район управлялся владельцем с тюркским титулом *селифан* и назывался Х.ндан (см. выше); 2) Кара-Хайдак (самоназвание Ирчламул), занимавший территорию от Маджалиса до Табасарана, жители которого говорят на даргинском языке с фонетическим влиянием лакского; 3) Хайдак-Дарго, в состав которого входили Уркарах, Ашты, но не Кубачи; местные жители говорят на даргинском языке, близком к акушинскому диалекту.

Многочисленные обозначения, используемые источниками для наименования одной и той же территории, дают повод думать о разночтениях одного и того же названия. Графическая основа названий Хиндан (خندان), Хандан (خندان), Хундан (خندان), Хайзан (خيزان), Хайдан (خيزان), Джидан (جيدان) и даже Хайлан (خيلان)¹⁴⁹ в арабской графике совершенно одинакова, учитывая схожесть *ра'*, *за'*, *дал* и *лам* в рукописном тексте без диакритических знаков (ср. с искажением Табарсаран/Табарсалан). Худуд ал-'алам (с. 161) называет Х.ндан городом, подразумевая, возможно, Шиндан-калеси, а также сообщает о том, что в этом городе жили *сипах-салары* (перс. «военачальники»).

¹⁴⁸ Учитывая значение тюркского слова *кара* «земля», это название могло бы означать земельцев.

¹⁴⁹ Название «Хайлан» может быть также образовано от персидского слова *хайл* («племя», «отряды конницы»), что дает возможные варианты его перевода как «разнородные племена» (ср. ниже с этническим составом Хайдака) или «конные отряды» (ср. с сообщением *Та-рих ал-Баб* о коннице Хайдака), однако скорее всего это ошибочное чтение названия Х.ндан.

Название Х.ндан имеет персидскую форму, однако в основе ее может лежать гуннский этноним. После образования Хазарского каганата гунны стали вассалами хазар; в руках хазар на территории Северо-Восточного Кавказа оказываются преимущественно только иранские крепости, а не населенные пункты горцев. При арабах название Х.ндан трансформируется в Хайдак, но это уже совершенно другое государственное образование, в котором исторический Х.ндан/Джидан представляет только равнинную часть обширных владений, совпадающую с территорией влияния Варачана. Низами Ганджави из Аррана называл это политическое образование Хинданом, а ширванский поэт Хакани — Гайдаком (Минорский, 1955, 268), что говорит об отсутствии устоявшегося чтения названия, о происхождении которого в XII в. мало кто уже догадывался.

Ал-Мас'уди (Мурудж, 192) отмечает, что «народ ал-Баба терпит много ущерба от царства Джидан (список D 175: Хизан), народ которого входит в состав земель хазарских царей». Такой текст невозможно отнести к Хайдаку, учитывая тесные взаимоотношения местных правителей с мусульманской администрацией ал-Баба, а также тот факт, что в 336/938 г., т.е. во времена того же ал-Мас'уди, в походе против жителей Шиндана участвовала хайдакская конница. Далее ал-Мас'уди поясняет, что столицей Джидана/Хизана был город Самандар. В «Армянской географии» VII в. Анания Ширакаци, до недавних пор приписываемой Мовсесу Хоренаци, города Самандар (Мсндр) и Варачан (Вараджан) однозначно связываются с гуннами, причем подчеркивается, что «царство гуннов» расположено к северу от Дарбанд (см.: Патканов, 1883, 28). Несомненно, речь идет о гунно-савирах, которые к этому времени были большей частью вытеснены в горы новой мощной волной тюркских кочевников (см. раздел о Сарире). Теперь становится ясен подлинный смысл сообщения *Худуд ал-'алам* (§ 49), где утверждается, что Х.ндан является «столицей *синах-саларов* Сарира»: дело в том, что имперские авары в свое время захватили владения савиров (см. ниже). Это также объясняет, почему *Дарбанд-нама* указывает на то, что область субаров (савиров) расположена выше Табарсарана, т.е. граничит с ним в горной части. Кроме того, исчезает путаница, связанная с локализацией Х.ндана/Джидана к северу от Хайдака, а Шиндана к юго-западу от него. Не случайно союзниками шинданцев были хазары и сариры, а не мусульмане. Местное население, живущее в районе развалин Шиндан-калеси, до сих пор говорит на тюркском языке. Проблемы, связанные с этническими влияниями на юге Хайдака и севере Табарсарана, гораздо сложнее и не исчерпываются только хазарами или племенами, входившими в конгломерат хазарских племен.

Исходя из этого, полное отождествление Х.ндана или Джидана с Хайдаком некорректно, поскольку они разнесены по времени, что, впрочем, не исключает наличия между ними вполне определенной территориальной связи. Установление границ владений ал-Кираджа перемещает центр хайдакских владений севернее, в район треугольника, который образуют современные Сергокала–Леваши–Акуша. В определенные периоды (после того как авары разгромили сувар) они

включали и район Избербаша, а также, вероятно, Хамрин, — отсюда и путаница между Хамрином (Хамзином) и вариантами графически одинаковых названий, обозначавших Х.ндан/Джидан; источники не случайно говорят о том, что Хайдак соседствует с Сариром «по всей протяженности грани» вплоть до Каспия.

Исследования М.И.Артамонова (2001) и А.В.Гадло (1979), а также новейшие археологические изыскания Л.Б.Гмыри (1980) и М.Г.Магомедова (1994), связанные с «царством гуннов» в Дагестане, доказывают, что военно-административным классом в Приморском Дагестане могли быть только гунны. Алп Илутвер — гуннский вождь, вассал хазар и тесть хазарского *хакана*, жил в Варачане во второй половине VII в. Алп Илутвер может быть титулом или почетным прозвищем, как Алп Арслан: *элтебер* народа азов упоминается еще в руническом тексте большой надписи Кюль-Тегина (с. 42). Древнетюркский титул *селифан*, затем перешедший к правителю Хайдака, согласно В.Ф.Минорскому (1963, 127), транскрибируется по-китайски: *се-ли-фа*, что также может быть связано с историей протогуннов. Схожий с гуннским ономастикон Нагорного Дагестана допускает обе формы: *хун* и *хин*, но с древним восточнокавказским топонимообразующим аффиксом *-ах*. Армянские авторы, в частности живший в V в. Елишэ (Слово, 198), называли гуннов *хонами*.

В основе всех вариантов топонимов, которые в источниках обозначают район Хайдака, угадывается лексема *хон/хун*. Формы *خندان* / *خندان* Х.ндан/Х.нзан, а также ее искажения *جيدان* Джидан, *خيزان* Хайзан и др. могли обозначать на среднеперсидском языке Хунзан (*خندان* или *خيزان*), т.е. «Страну гуннов», где *-з* является иранским суффиксом происхождения, а *-ан* — иранским суффиксом множественного числа. Рукопись D 175 *Мурудж аз-захаб* ал-Мас'уди сохранила форму *خيزان* Хизан, которая легко переправляется на *خيزان* Хунзан (через *за'*, а не *зал*). По утверждению Зайн аль-'Абидина Ширвани (Бустан, 926), хунзы и монголы (*مغول* *мугул*, мн.ч. *مغولان* *мугулан*) называли Дарбанд *دمر قابی* *Дамир-капы*, причем название гуннов дается через *вав* (*خوند* *хунз*). Древнеармянское соответствие пехлевийского названия — *аихарх* Хон-к («страна гуннов»), где *-к* является топонимообразующим суффиксом в армянском языке, — засвидетельствовано с V в. (Хоренаци, Елишэ, Каланкатуаци). Сообщение грузинского историка Леонти Мровели о племени хунзов (или хундзов; для обозначения звуков *з* и *дз* в грузинской письменности используется один буквенный знак, поэтому Г.В.Цулая в переводах грузинских источников приводит название этого племени в обеих формах), которое переместилось в горы «под напором скифов» (см. ниже), делает подобную постановку вопроса вполне правомерной. Во введении к *Матиане Картелиса* (с. 40) упоминаются «хунзы», которые сохранились в районах Цукети, т.е. в Закавказье.

Ибн Руста (ал-А'лак, 220) приводит совершенно замечательное сообщение о правителе Хунзана (Х.ндана), который «придерживается трех религий: по пятницам он молится с мусульманами, по субботам — с евреями, а по воскре-

сеням — с христианами». Всем, кто посещал его, он объяснял, что «каждая из этих религий зовет в свою веру и утверждает, что истина в ней и что всякая другая религия, кроме их собственной, несостоятельна, поэтому я и придерживаюсь их всех, для того чтобы достигнуть истины всех религий». Примечательно, что ал-Мас'уди не только называл Самандар столицей Хизана/Джидана, но и зафиксировал факт существования в нем мечети, синагоги и храма. Информация обоих авторов полностью совпадает и относится к одной и той же территории. Приводимое ниже сообщение Ибн Фадлана характеризует конфессиональное многообразие в Итиле, более поздней столице Хазарин.

Гардизи, точнее, переписчик его сочинения *Зайн ал-ахбар*, заменяет Хунзан на графически идентичный (без учета диакритических точек) Джндан (جندان): «Справа от Сарира находится область, называемая Джндан, и ее население исповедует три религии»; название топонима представляет собой еще одну версию чтения той же самой графической основы.

Факт конфессионального многообразия в Хунзане, зафиксированный в повторяющихся друг друга сообщениях Ибн Руста и Абу Са'ида Гардизи, стал результатом некоторых важных событий, которые происходили в районе Варачана в течение предшествующих столетий. Так, ираноязычные иудеи Табарсарана становятся частью хазарского конгломерата, в котором гунны занимали особое место. П.К.Услар (1979, 45), А.Н.Генко (1941, 105), вслед за ними и М.Р.Гасанов (1994, 89) связывали ряд топонимов Табасарана с гуннами; в литературе зафиксированы и другие толкования этих топонимов (см.: Агларов, 1998, 5). Во второй половине VII в. епископ Исраэл осуществляет миссию в Варачан к гуннам, преследуя цель христианизации последних. Ко времени Ибн Русты правители многих соседних с ал-Бабом владений, в том числе и в районе древнего «царства гуннов», принимают ислам и заключают с мусульманскими соседями династические браки. Ал-Мас'уди (Мурудж, 202) называл правителя «Хизана/Джидана» мусульманином, претендующим на арабское происхождение. Вопрос о границах владений Хайдака непосредственно связан с проблемой локализации Варачана.

Важные события в «царстве гуннов» происходят с образованием Западно-тюркского каганата. Хосров I Ануширван заключил с тюрками военный союз против эфталитов, возобновив перемирие с Византией, а затем перестал выплачивать эфталитам дань. Этот важный союз был скреплен браком Ануширвана с дочерью Истеми, правителя тюрков из рода Ашина, которого китайские источники называли «каганом десяти племен» (ср. с этимологией *ванендер* как «десяти племен»). К 571 г. Истеми завоевал Северный Кавказ, подчинив аланов и утигуров, и имя его становится синонимом владыки, царя (Кляшторный, Султанов, 2000, 86–89). Местом личной встречи Ануширвана с правителем тюрков ал-Балазури (Футух, 195) называет ал-Баршалийа, возможно, Башлыкент; при этом он называет его «хазарским» каганом. Эту информацию подтверждают и другие мусульманские авторы, в частности Ибн Мискавайх. Вопрос о

возможной, хотя и маловероятной связи между именем Истеми и более поздним титулом правителей Хайдака — *уцмий* до сих пор еще не ставился¹⁵⁰.

По мнению В.Ф.Минорского (1963, 127), название «Хайдак», которое «звучит по-алтайски (по-хазарски?)», имеет тюркское происхождение. В.В.Бартольд выдвинул гипотезу о том, что оно связано с названием высшего военно-административного класса, состоявшего из пришельцев. Согласившись с таким заключением, В.Ф.Минорский уточнил, что этот «высший класс» появляется на Кавказе не в период монгольского нашествия, как предполагал В.В.Бартольд, а значительно раньше, поскольку название Хайдак и схожие с ним варианты зафиксированы еще у арабских авторов IX–X вв. Так, Ибн Хурдадбих (ал-Масалик, 69) утверждал, что титулом «владыки тюрков» был *хайлуб-хакан*. Армянские источники именуют гуннов «хайлантурками», т.е. хайлан-тюрками (Маркварт, 1901, 96). В этом имени можно увидеть намек на конницу тюрков (от перс. *хайл* «конный отряд»): благодаря сведениям *Та'рих ал-Баб*, Хайдак прочно ассоциируется с конными отрядами, которые вместе с горцами (*ахл Тавйак*) приходили на помощь дарбандскому *амиру* в трудную минуту. Ат-Табари (Та'рих, I, 2667–2669) упоминает Хайлан как политическое образование при описании походов арабов на Баланджар. Если Захария Ритор (или Псевдозахария) размещал аланов в пределах «страны гуннов» (см. ниже), то уже *Худуд ал-'алам* (с. 161) называет Хайлан местопребыванием войска правителя Алана.

С другой стороны, известно, что еще во времена Хосрова I Ануширвана иранцы обозначали «белых гуннов», т.е. эфталитов, с которыми они сталкивались на северо-востоке страны, именем Хайтал (см.: Шах-наме, VI, 586). После заключения Сасанидами союза с гунно-савирами и переселения части этих племен на территорию Азербайджана, о котором Ибн Мискавайх сообщает в своем *Таджариб ал-умам*, название «белых гуннов» могло быть перенесено и на гуннов Северо-Восточного Кавказа. Косвенно эту версию подтверждают хорошо известные специалистам предания: передают, что город Баласагун на юге Мугана был основан гуннами и первоначально назывался Ак-гун (Маркварт, 1901, 119; см. еще: Буниятов, 1965, 180), что может быть понято как самоназвание «белых гуннов». Тот же Захария Ритор (Хроника, 165) упоминал в составе гуннского объединения и эфталитов, которых он называл «эфталитами». Средневековый Эндирей в Среднем Дагестане фигурирует в источниках как Балх ал-байда, где первое слово означает на парфянском языке «город», а второе — но уже на арабском — «белый». Византийский историк VII в. Прокопий Кесарийский (Война с персами, 11–12) отмечал, что «эфталиты являются гуннским племенем и называются гуннами, однако они не смешиваются и не общаются с теми гуннами, о которых мы знаем, поскольку не граничат с ними и не расположены поблизости от них, но соседствуют они с персами у северных

¹⁵⁰ Краткий обзор различных толкований титула *уцмий* приводит Б.Г.Алиев (1998, 85–87). См. также: Малахиханов Б.К. К вопросу о хазарском Семендере. — УЗ ИИЯЛ. Т. XIV. Махачкала, 1965, с. 179.

их пределов, там, где у самой окраины Персии есть город по имени Горго (Гурган. — А.А.). Здесь из-за пограничных земель они обычно воевали друг с другом. Они не кочевники, как другие гуннские племена, но издавна живут оседло на плодородной земле. Они никогда не вторгались в землю римлян (имеются в виду территории, подвластные Византии. — А.А.), разве что вместе с мидийским войском. Среди гуннов они одни светлокожи и не безобразны на вид. И образ жизни их не похож на скотский, как у тех».

Вслед за ал-Балазури арабские авторы объявляли владения, неподвластные мусульманам, хазарскими, что было вполне объяснимо в период арабо-хазарского противостояния. Хазарская ориентация Хайдака была обусловлена не только наличием значительного тюркского компонента в составе его населения, но и той особой ролью, которую кавказские владетели, будучи вассалами сасанидского Ирана, играли в региональной политике. Перипетии сложных взаимоотношений различных тюркских родо-племенных групп с горским населением подробно описаны в совместной работе А.Я.Федорова и Г.С.Федорова (1978, 178), в которой, в частности, сделан вывод о том, что «формирование тюркоязычного этнического ядра в Северном Дагестане завершилось в хазарское время». С появлением угрозы арабского завоевания хазары превратились в естественных союзников горцев в борьбе с новой, гораздо более мощной волной военной и идеологической экспансии.

Нашествие тюркютов в VI в. и арабо-хазарские войны в VII–IX вв. в значительной мере подорвали влияние гунно-савилов на Северо-Восточном Кавказе. Прямым следствием произошедших перемен стало усиление влияния горских племен в Прикаспии, за исключением районов Варачана и Самандара, а также Хамрина (Хамзина). В результате название «Хайдак» стало постепенно переходить на горцев, как это произошло с Табарсараном. Наиболее важные крепости, располагавшиеся поблизости от Баб ал-абваба, оказались

Рис. 11. Кал'а Курайш. Куфическая надпись на правой части михраба соборной мечети. XI–XII вв. Первая часть надписи (басмала) воспроизводится по прорисовке П.М.Дебировой, с незначительным уточнением в соединении лам и ра' в слове *ар-рахман*. Продолжение надписи, содержащее формулу единобожия (الله لا اله الا هو) «Аллах — нет божества, кроме Него»), приводится в прорисовке автора, которая выполнена на основе фотографий, опубликованных П.М.Дебировым (1966, 119–121)



под контролем арабов. Во времена Абу Бакра ад-Дарбанди Кал'а Курайш и Уркарах все еще не входили в состав Хайдака, представляя собой самостоятельное мусульманское владение (см. выше). Мусульмане отвоевали у хазар большую часть иранских крепостей, поэтому столица Хайдака должна была находиться за пределами оборонительной системы Халифата. Согласно распространенному преданию, древней столицей предков даргинцев был крупный населенный пункт, называемый Жалаги. Что касается Маджалиса, столицы даргинского владения, которое в позднесредневековую эпоху стало называться Кайтагом, то А.К.Бакиханов (1926, 88) считал, что он был основан *уцмием* Султаном Ахмадом во второй половине XVI в. «на пустыре, где народ собирался для совещаний». Название Маджалис (мн.ч. от *маджлис*), которое переводится с арабского языка как «место, где сидят», «место для собраний», определенно связано со склонами более поздних дагестанских правителей. На северной окраине Маджалиса, на труднодоступном склоне горы Кадыркент, обнаружены строительные остатки поселения, которые датируются V–VIII вв. (Абакаров, Давудов, 1993, 216, № 1244).

С превращением Кал'а Курайша в столицу Хайдака роль этого «царства» в исламизации региона значительно возрастает. Значение Кал'а Курайша в ранней исламизации долгое время в достаточной степени не осознавалось. В последнее время в этом направлении наметился определенный сдвиг¹⁵¹. Обращает на себя внимание уникальная по своему архитектурному решению и орнаментике соборная мечеть Кал'а Курайша, развалины которой сохранились до сих пор. Исследователи полагают, что ее шуковый *михраб* обнаруживает типологическое родство с *михрабом* мечети Пир-Хусайна на реке Пирсагат, а также мечети Шир-Кабир (Машхад-и Мисриан) (Шихсаидов, 1984, 145). Шуковые надписи местной Джума-мечети датируются XI–XII вв. (рис. 11).

2.11. Хамрин

В числе обозначений, связанных с Хайдаком, встречается также Хамрин/Хамзин. Ал-Балазури (Фурух, 206) сообщает, что ал-Джаррах, пройдя на север в погоне за хазарами, сразился с жителями Хамзина и вынудил их переселиться в Хайдак. Автор ранней редакции *Дарбанд-нама* ([1993], 20–21) также различает Хайдак и Хамрин, отмечая, что они граничат друг с другом. Изучение схемы расположения крепостей Дарлуша позволяет связать это название с укрепленным городищем Хамрин, более конкретно — хазарским владением Хамрин с центром в Таргу на среднем течении реки Хамри (совр. Гамри-озень). На территории исторического Хамрина исследователи насчитали ряд названий насе-

¹⁵¹ В 1997–2000 гг. проводились планомерные экспедиционные исследования Кал'а Курайша. Их результаты зафиксированы в кн.: Магомедов, Шихсаидов, 2000.

ленных пунктов, содержащих этот топоним: крепость Уллу-Гамри (Уллу Хамрин в старой части современного Каякента), Гичи-Гамри, Етти-Гамри (букв. «семь Хамринов») и др.; речь идет о группе хазарских крепостей в районе городища Гавур-кала и селения Утамыш, призванных остановить продвижение арабов на север. В более поздний период название Хамрин сохранилось в качестве обозначения Утамышского владения¹⁵².

Владения хамринцев прежде назывались **Сувар** (سوار) и принадлежали савирам. Дарбанд-нама ([1980], 29) сообщает, что существует «область Субар, жители из Исфахана, а хакима их называли *хиджранишах* (هجرانشاه)». Предположительно этот титул можно восстановить как *хиджранишах* *хиджранишах*. Согласно И.Д. Ягелло, одно из значений *хиджр* — «кобыла», «кобылица». Источник относит Субар к «области Кумука». Эта информация восходит к проаглабидскому протографу сочинения, но заключительное пояснение, относящееся к кумыкам, принадлежит уже Мухаммаду ал-Аваби.

2.12. Зирихгаран

Персидское название Зирихгаран (от *زیر* *зирх* или *зирих* «кольчуга», *گر* *гар* — суффикс, образующий имена деятеля, и показатель мн.ч. -ан) арабы переделали в Зирикаран/Зарикиран (زیریکان). Это населенный пункт и одноименное владение, локализующееся в пределах области, на которую позже распространилось влияние Кубачи. В переводе с персидского *зирихгаран* означает «кольчужных дел мастера» (букв. «делатели кольчуг»). Судя по именам переписчиков рукописей, персидское название этого владения продолжало применяться по крайней мере вплоть до XVI в., но уже параллельно с Кубачи¹⁵³. Что касается названия Кубачи, то вопрос о его турецком происхождении вызывает сомнения. Учитывая роль тюрков-кочевников на Восточном Кавказе, прежде всего гунно-савиров Хунзана, этот топоним может быть более старым, чем обычно представляется, обозначением Зирихгарана, который использовался кочевниками. Он имеет форму имени деятеля, т.е. образован по такой же схеме, что и Кираджи, старое название Кал'а Курайша, с суффиксом профессиональной принадлежности

¹⁵² О раскопках Хамрина и результатах исследований см.: Котович, Котович, Магомедов, 1971–1972. См. также отчеты о работе Гамринской археологической экспедиции в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН.

¹⁵³ Йусуф ал-Кубаши в 872/1467–68 г. переписал *Ихйа'* 'ули ад-дин Абу Хамида ал-Газали, 'Абд ар-Рахман аз-Зирикарани в 896/1490–91 г. — ал-Кафийа Ибн ал-Хаджиба (ум. в 646/1248 г.), Мухаммад б. 'Абд ар-Рахман аз-Зирикарани ал-Ашти (очевидно, сын переписчика ал-Кафийа, который переехал в селение Ашты) в 905/1499 или 1500 г. — *Китаб ал-куттаб* (Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 409–410).

-джи/-чи: если *кираджи/кирачи* означает «наемник», то *кубачи* — «кольчужник», «делатель кольчуг» (абсолютно то же самое, что и перс. *زره گي* *зирихгар*).

Помимо своего одноименного политического центра (совр. Кубачи) Зирихгаран включал в себя еще ряд населенных пунктов, в частности Амузги, Сутбук и Харбук, специализировавшихся на оружейном деле. Камнерезное и особенно ювелирное искусство кубачинцев принесло им мировую известность. Не меньшую известность Зирихгарану принесла его былая слава оружейников и кольчугоделателей. В числе военного снаряжения, которое производилось местными мастерами, Абу Хамид ал-Гарнати (Тухфат, 50) называл «кольчуги, панцири, шлемы, мечи, копыя, луки, стрелы, кинжалы и всевозможные медные изделия». Ученые — выходцы из этой местности имели соответствующие этой специализации прозвища. *Шайх* Абу 'Али ал-Хусайн б. ал-Хасан аз-Зирикхари, *имам* мечети в Багдаде, известный авторам мусульманских биографических сочинений, в *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди упоминается под *лакабом* ал-Адру'и (от араб. *ал-адру'* — «кольчуги»)¹³⁴. Это значит, что и другие ученые с таким *лакабом* могут иметь отношение к Зирихгарану.

В отличие от Табарсарана, Хайдака, Гумика, Сарира и других княжеств Зирихгаран не был «царством»; не случайно Кубачи впоследствии был включен в состав уцмийства, в то время как другие политические образования развились до ханств. Правителя Зирихгарана, как и Балаха, звали *сахиб*, — прежде управлявшие представителями центральной власти, после арабского завоевания они стали владениями. В период арабо-хазарских войн Зирихгаран оказывается под влиянием Филана, в котором правил *варзанишах*, т.е. «кабаний шах» или «шах вепрей» (см. ниже). Успехи *ширванишахов* в борьбе за Баб ал-абваб и соседние с ним княжества нашли отражение и в камнерезном искусстве региона. После того как Мухаммад б. Йазид в X в. захватил ал-Баб и стал *шахом* Тавйака, т.е. Филана, в кладке стен административных и оборонительных сооружений ал-Баба и Зирихгарана в качестве символов новой власти появляются каменные изваяния львов (см. рис. 12).

Многочисленные кубачинские рельефы с изображением самых разных животных (львов, в том числе в коронах, кабанов, драконов, птиц, снежных барсов и др.) заставляют думать о том, что здесь, вероятно, находился центр производства символов власти для нужд сопредельных владений. Выявление Б.А. Дорном (1895, XVII, d) плиты с рельефами хищных птиц на территории иранского присутствия косвенно это подтверждает (ср. с этимологией *тибирсаран*). Типологическое сходство орнаментального искусства кубачинцев с иранским заставляет думать о его иранском происхождении; впрочем, то же самое относится и к ковроделию Закавказья и Южного Дагестана, распространившемуся именно на той территории, где наиболее компактно размещались иранские крепости (Табасаран и Верхняя Кюра).



Рис. 12. Кубачи. Оконный тимпан с куфической надписью и художественной композицией, в которой лев поднял лапу над склонившим перед ним голову кабаном. X–XIII вв. По Б.А.Дорну (1895, XVI, 2)

Связи мастеров из Зирихгарана с Ираном не прекращались и в XI–XII вв.; имя мастера Ахмада ал-Марвази, зафиксированное в надписи на бронзовом котле этого времени из Кубачи, — лучшее тому подтверждение. Об этих связях свидетельствует и зороастрийский похоронный обряд, который ал-Гарнати наблюдал в Зирихгаране (см. ниже), — к местным горцам он вряд ли имел какое-либо отношение. Все становится на свои места, если принять во внимание статус этой местности. Значение Зирихгарана, непосредственно примыкавшего к Дарпушу, определялось тем, что он был центром оружейного производства для нужд «пограничной области», защищенным от врагов неприступными горами и надежным щитом крепостей самого Дарпуша. Наличие этого центра усилило оборонительные возможности Дарпуша, сделав его в значительной степени более устойчивым и самодостаточным.

После того как молва об искусстве кубачинских мастеров благодаря Рубруку, Плано де Карпини и другим путешественникам распространилась по всей Европе, в Зирихгаране, как и в других районах Северного Кавказа, появляется небольшая торговая колония генуэзцев, которых повсеместно называли ференгами. Не исключено, что заметное оживление местного производства в XIII–XV вв. вызвано именно активными торговыми контактами местных златокузнецов и оружейников с европейскими странами в этот период.

2.13. Гумик и Туман

Гумик, как и Хайдак, не упоминается в числе областей, владетелям которых Ануширван дал титулы. Исключение составляет титул *филианшах*, носитель которого правил и в Кумухе, и в Хунзахе. Это косвенно подтверждают разрозненные сообщения источников о существовании в нагорной части современного Дагестана политического образования, объединявшего в своих границах различные племена дагестанского происхождения. Это также опровергает спекулятивные предположения некоторых исследователей относительно владычества одних племен дагестанского происхождения над другими, поскольку в конфедерации горцев принимали участие также и гунно-савиры Хунзана, вытесненные в горы нашествием тюрокотов (см. раздел о Сарире). В IX в. в результате политических изменений, вызванных арабскими завоеваниями, Гумик выделился из состава владений *филианшаха* в качестве самостоятельного княжества, образовавшегося на территории обитания особой родо-племенной общности — предков современных лакцев. Как сообщает ал-Мас'уди (Мурудж, 155), Гумик граничил с Хайдаком, но жил в мире с Аланом.

Политическим центром нового княжества стал одноименный населенный пункт Гумик, или Гумаск (совр. Кумух). Арабские источники относят его к числу крепостей оборонительной системы пограничья (*ас-сагр*), созданной еще Сасанидами; согласно *Дарбанд-нама* ([1980], 30), Ануширван «построил город Гумук и поселил туда людей своего происхождения (*мин аслихи*), т.е. иранцев; как и в большинстве других случаев, речь идет скорее всего о строительстве новой крепости рядом с существовавшим прежде населенным пунктом. Из поздних вставок источника становится ясно, что Мухаммад ал-Аваби явно путает названия селения Кумух с названием области расселения кумыков — Кумук.

Еще находясь в составе владений *филианшаха*, Гумик, как и другие сасанидские крепости в регионе, попадает в сферу влияния хазар; свидетельством этого влияния А.Г.Булатова (1971, 22) считала сохранившиеся в данной местности родовые имена и названия (*гунналал* — «гуннский квартал» в Кумухе, *гун-на-хуэл*, *цур-гун-на-хуэл*, *бу-гун-на-хуэл*), хотя некоторые из них могут иметь более древнее происхождение (см. об этом ниже). Полагают, что названия некоторых местных *тухумов* (*семендер*, *джандар* и др.) восходят непосредственно к хазарам; ясно лишь то, что они относятся к периоду горской конфедерации, включавшей не только гуннов, ушедших с равнины, но и предков лакцев, аварцев, даргинцев и других горцев, которые фигурируют в источниках под именем *ахл ат-Тавйак*, т.е. «обитатели Горной страны» (см. раздел Филан/Каплан).

Ал-Мас'уди (Мурудж, 211) в X в. называл жителей Гумика христианами, «но есть среди них и мусульмане». К концу XI в. ситуация если и изменилась, то незначительно: Мас'уд б. Намдар упоминает о безуспешных попытках *ширваншаха* Фарибурза распространить ислам среди гумиков, используя посредничество

лаксов, а автор *Та'рих ал-Баб* сообщает о вылазках гумиков против мусульман, в том числе и Баб ал-аббаба. С утверждением ислама в этом районе столица княжества превратилась в опорный пункт *гази*ев — *Гази-Гумик*; такое «говорящее» написание топонима (варианты: *Гази Кумуклук*, *газийан-и кумуки* и др.) зафиксировано не только у мусульманских хронистов (Шами, Йазди и др.), писавших на рубеже XIV–XV вв., но и в колофонах арабских рукописей, переписанных в «селении Газигумик». В XV–XVI вв., в связи с процессами слияния родов в результате сефевидской экспансии и новым этапом «внутренней» исламизации, Кумух становится одним из центров мусульманской юриспруденции в Дагестане (*Кади-Кумух* или *Казикумух*), однако и в XIX в. местные суфийские *шайхи*, например Джамал ад-дин ал-Газигумуки (ал-Адаб ал-мардийа, 1–2), продолжают называть себя ал-Гумуки или ал-Газигумуки.

В связи с изучением Гумика особую значимость приобретает проблема идентификации владений *туманишаха*. Дело в том, что исследователи (Минорский, 1963, 132; Шихсаидов, 1980, 65–70) обратили внимание на то, что аварцы называли газикумухов именем *тумал*. Этот факт породил версию о том, что более ранним названием Гумика или части Гумика может быть *Туман* (تومان), хотя все источники дают только две формы союза лакских обществ: Тум и множественное число от него — Тумал. Что касается названия Туман, то тюркское происхождение его давно установлено (см. ниже).

В источниках важные по своим последствиям арабские походы против хазар в первой половине VIII в. неизменно сопряжены с походами против *туманишаха*. Так, экспедиция 117/735 г. против *туманишаха* была предпринята в период ожесточенных столкновений в «землях тюрков», причем один из арабских отрядов «завоевал три крепости аланов, а другой отряд напал на *туманишаха*» (ал-'Усфури. Та'рих, 42). Мысль о массовом участии газикумухов на стороне хазар на решающем этапе арабско-хазарского противостояния кажется невероятной, учитывая географическое положение Гумика и расстановку сил в регионе накануне арабской экспансии. Тем более что ал-Балазури совершенно четко различает владения *туманишаха* и «земли Гумика». В сасанидскую эпоху лакские племена входили в состав Тавйака, владений *филишаха*, а не *туманишаха* (см. выше). Это подтверждает, в частности, *Дарбанд-нама* (списки Кж и Р): «кодным из климатов является также племя Кумук, народ их пришел из К-лаба, а имя их *хакима* — *филишах*». Здесь речь идет о Гумике, поскольку известно, что титулом местного правителя был *филишах*¹⁵⁵.

Далее, ал-'Усфури (Та'рих, 367) разделяет названия Гумик и Туман, отдельно пишет о крепости Гумаск и земле Тумана. *Дарбанд-нама* ([1992], 45) упоминает

¹⁵⁵ Под кумуками из К-лаба может скрываться тюркское родовое объединение *кумук-атыкуз* (см. о нем ниже, с. 195), которое иранцы называли гуннами. Р.Фрай (2002, 309) предположил, что «слово *хил*, независимо от его происхождения, очень рано стало собирательным обозначением свирепого или страшного для соседей народа»; не случайно в *Лугат-и фурс* Абу Мансура Асади Туеи это слово объясняется как «враг» (см. там же).

о племени *туман*, которому Ануширван отдал во владение земли от Ихрана до Хамри, назначив туда правителя с титулом *туманиах*. Под Ихраном в данном случае подразумевается, без сомнения, Ирганай, поэтому топоним следует читать как Ирхан. Если под Хамри понимать поселение Гамри на реке Гамри-озень, на стыке Кяхкентского и Сергокалинского районов, или другой населенный пункт на территории Дагестана, то во владении *туманиаха* оказывается лишь крохотный участок земли. А между тем в списках *Дарбанд-нама* (списки Р и Кж) Туман назван «многочисленным племенем», которому Ануширван даровал владение до Хумра, назначив над ними *хакима* по имени *туманиах*.

Титул *туманиах* определенно указывает на способность его обладателя в случае военной необходимости выставлять до 10 тысяч человек. Более поздний персидский термин *тумандар* («командир 10-тысячного войска») восходит к древнетюркскому, а затем и тюрко-монгольскому *тумэн*, обозначающему и войсковую единицу, и округ, который мог выставить десять тысяч воинов. Семантические различия между титулами *туманиах* и *тумандар* определяются хронологией и статусом этих обозначений. Титул *туманиах*, таким образом, нес смысловую нагрузку, выражавшую его реальное содержание.

Список О (по классификации М.-С.Саидова и А.Р.Шихсаидова) *Дарбанд-нама*, который входит в состав рукописного сборника Д 425 из ИИАЭ ДНЦ РАН, содержит важное дополнение: в нем сообщается, что *туманиах* «стал править Туманом КСК до Хумра». Название Туман КСК (вариант: Туман КШК) выглядит странным, если не считать его сложносоставным или состоящим из двух самостоятельных названий — Тумана и КСК/КШК. Петербургский список *Дарбанд-нама* ([1851], 462) локализует границы владений *туманиаха* от Ихрана (в данном случае речь идет об Иргане) до Хамри.

Из числа известных топонимов и этнонимов КСК/КШК имеет аналогию только с арабским названием адыгов — Кашак или ал-Касакийя (см. ниже). Арабские экспедиции против Тумана и хазар в VIII в. можно объяснить тем, что предки кабардинцев, адыгейцев и черкесов не только были тесно связаны с тюрками, прежде всего предками современных балкарцев и карачаевцев, но и исторически взаимодействовали с ними на одной территории.

Попытка конъектуры КСК приводит к недостаточно убедительному варианту КСТ, а через него — к названию племени кистинцев или арабскому названию укрепленного селения Рича — *Баб ал-Кист*. В «Армянской географии» А.Ширакци VII в. (с. 36) среди «народов Сарматии» упоминаются леки, аланы, абхазы и нахчаматьяны (согласно К.П.Патканову, издавшему текст Географии, — «нахчо» или «нахчуо», т.е. предки современных чеченцев), а также отдельно от них — кусты, т.е. кистинцы. Древним местобитанием кистинцев Е.И.Крупнов (1971, 29–30) считает ущелье реки Арм-хи — правого притока Терека в двух десятках километров от современного Владикавказа. Что касается названия *Баб ал-Кист*, то оно зафиксировано и в исторических сочинениях (Та'рих Аби Муслим, 79–83), и в местной эпиграфике (см. выше), возможно, в качестве поли-

тического центра владений предков современных агульцев. Владения кистинцев или *Баб ал-Кист* в таком случае могли обозначать границы территории сасанидского влияния незадолго до возведения укреплений в *Баб Алан*. Однако решение этого вопроса невозможно без локализации крепости Хумр.

Если Туман все же отделить от КСК/КШК, то под ними можно представить аланов или равнинных тюрков, которые действительно были многочисленны и на самом деле контролировали земли от кашаков вплоть до Хумра. Этот Хумр до сих пор отождествлялся с Хамрином (Хамзином) в Дагестане, хотя правильное локализовать его на месте Хумаринского городища в Карачае, которое относится к числу археологических открытий 1975 г. (Биджиев, Гадло, 1976; Биджиев, 1983). Городище общей площадью 20 гектаров, обнесенное мощными крепостными стенами 6-метровой толщины, состоящими из больших блоков, укреплено по периметру 9 фортификационными башнями. С.Я.Байчоров (1989, 8, 166) считает Хумару центром северокавказского ареала рунических памятников, в основе письменности которых лежит булгарский язык.

Новейшие археологические изыскания в Хумаре выявили значительные материальные следы византийского присутствия (архитектура, кладка стен). Принимая во внимание это обстоятельство, становится ясно, что хотел сказать иранский первоисточник: получив инвеституру от Сасанидов, *туманшах* легализовал свое право властвовать на обширных землях вплоть до рубежей византийского влияния.

Х.Х.Биджиев (1983) полагает, что кладка стен Хумары имеет сходство с классической сасанидской кладкой. По информации М.С.Гаджиева, знаки на стенах этого городища находят аналогии среди знаков строителей Дербента, которые датируются VI в. Археологи, исследовавшие городище, определяют хронологию его оборонительных укреплений временем арабо-хазарских войн.

В XV в. в бассейне реки Терек образуется княжество Туман (Тумен), население которого было тюркским. О происхождении жителей этого княжества высказывались различные точки зрения, связывавшие их с ногайцами, куманами или кумыками. Благодаря сообщению хивинского автора Абу-л-Гази б. 'Араб-Мухаммада (Шаджарә-и таракимә, 44) о том, что часть кипчаков бежала в «юрт Черкесов и Туманов», в исторической науке (История, 1988, 242) сложилось представление о том, что «тюменцы — не только доногайские, но и дополовецкие турки. Очертить точно границы тюменского владения не удастся. Достоверно известно, что кабардинские земли доходили до границ Тюменского княжества». Л.И.Лавров полагал, что раннесредневековый Туман находился в верховьях Терека; с таким предположением можно согласиться лишь частично: судя по разрозненным сведениям различных источников, владения *туманшаха* явно не ограничивались только верховьями Терека или даже всем бассейном этой реки.

Сложную и постоянно меняющуюся общественно-политическую ситуацию, сложившуюся к северу от Дарбанда в период правления Хосрова I Ануширвана, возможно, прояснит изучение процессов родо-племенного взаимодействия тюрк-

ских по преимуществу кочевников. Тот же Абу-л-Гази (Шаджар-и тараким, 58–60) упоминает о титуле *туманхан*, который Коркут с позволения всего огузского народа (*иль*) дал будущему правителю огузов. Захария Ритор (Хроника, 165) отдельно от болгаров (бургар) упоминает огузское племя сиругуров в числе народов, населявших «страну гуннов». Учитывая тот факт, что он включал в ее состав также савиров, аланов и других кочевников, обитавших на обширных территориях Северного Кавказа, можно только догадываться о составе «многочисленного племени» туманов; так, сваны до сих пор называют карачаевцев и балкарцев именем *савйар* (см. ниже).

В *Акам ал-марджан* Исаха б. ал-Хусайна (с. 142) сообщается, что хазары воюют с тюрками, а сами хазары подвергаются нападениям со стороны народа Сарира. Раздел о тюрках того же источника поясняет, что в данном случае подразумевается тюркское племя кимаков (*кимак*), граничившее с огузами. Не совсем ясно, идет ли речь о кимаках, пришедших на Северный Кавказ. О перемещениях кимаков на территориях, подконтрольных огузам, повествует, в частности, *Худуд ал-'алам* (§ 18). В последующие столетия туманские роды (*туменлер*) обнаруживаются в Эндирее, Аксае и Костеке. В Эндирее, крупном населенном пункте на территории кумыков, один из кварталов до сих пор называется Тюмень-чагъар (Гаджиева, 1961, 200).

2. 14. Сарир

Происхождение династии правителей Сарира (السريр ас-Сарир) источники связывают с аvaraми-кочевниками; правда, неизвестно, с какими именно: алтайскими завоевателями V в. или аvaraми (Авар) VI в., о которых в первой половине VII в. упоминал Феофилакт Симокатта (История, 13, 38, 39, 41, 43), когда он описывал затяжную войну Византии на Балканах против аваров и славян. Ибн Руста (ал-А'лак, 220) сообщает, что правителя Сарира звали Авар (اوار). Жителями этого «царства» были горцы, а его столицей одно время — крепость Х.н.дж или Х.м.р.дж, отождествляемая с современным Хунзахом. В XI в. Сарир — одно из самых влиятельных и больших по занимаемой территории княжеств, правители которого, не будучи мусульманами, имели самые тесные родственные отношения с *анирами* Баб ал-абваба и торгово-ремесленной знатью города.

Ал-Балазури (Футух, 197) называет владельца Сарира «хаканом горы» (*хакан ал-джабал*). Хамза ал-Исфахани (Та'рих, 57) впервые приводит форму титула *ساریرشاہ* *сариршах*, подразумевая «царя» (*малик*) Сарира. Однако наиболее распространенный титул владельца Сарира, указывающий на его вассальный статус от Ирана в период господства Сасанидов, — *ورازانشاه* *варазаншах* (*варзанишах*).

вараз — «вепрь», «дикий кабан»), он означает «кабаний *шах*» или (*шах* вепрей). На настенной росписи Афрасиаба один из послов Чаганиана одет в кафтан с рисунком головы кабана, на другом — головной убор с точно таким же рисунком (рис. 6а). Орнамента кафтана выдержана в ярких, сочных и хорошо сочетающихся друг с другом красках, в палитре которых превалирует насыщенный красный цвет (киноварь). Слабый розовый оттенок заполняет фон основного элемента композиции — головы кабана. Темно-синим цветом выписаны картуши (рис. 13).



Рис. 13. Афрасиаб. Фрагмент кафтана с рисунком головы кабана (Альбаум, 1975, табл. XVI, с цветной копией)

Согласно ал-Мас'уди (Мурудж, 203), владельцы Сарира были связаны родственными узами с Бахрам Гуром, т.е. с Варахраном V (421–438–39). Называя этого популярного в персидской литературной традиции сасанидского правителя «Бахрам Гурдж-оглы *шахом*», Дарбанд-нама ([1980], 26–27) приписывает ему строительные работы в Дарбанде задолго до Ануширвана; исследователи подтверждают, что в 422 г., в начале правления Варахрана V, Иран не только активизировал свои усилия по укреплению границ, но и заключил с Византией договор, обязав ее вносить плату за охрану Кавказских ворот (Кристенсен, 1944, 281). В парфянской эпиграфике I в. до н.э. зафиксирована старая форма этого имени — *Wtrgrngwrk*, т.е. Варахрагн Гурак (Лившиц, 1984, 22–23), которая, в свою очередь, перекликается с искаженными в источниках вариантами титула владельца Сарира *варазанишах*: например, *вахрарзанишах*, *варахрарнишах* и др. (см.: ал-Балазури. Футух, 196).

Происхождение топонима Сарир ал-Истахри (ал-Масалик, 223), а вслед за ним и ал-Мас'уди (Мурудж, 203–204) связывали с именем Йездигерда III (632–651), последнего сасанидского правителя, который в ходе войны с арабами отослал для безопасности трон и казну на север вместе с одним из потомков Бахрам Гура. Этот трон впоследствии стал использоваться местным правителем в горах, от которого он и получил свой титул «владелец престола» (араб. *сахиб ас-Сарир*). Однако Сарир упоминается еще в списке назначений Ануширвана (ал-Балазури. Футух, 197). Известно, что дагестанские авторы не знают этого названия (см.: Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 161). В таком случае наиболее вероятно связь этого названия с иранскими колонистами на Кавказе, имевшими непосредственные контакты не только с хазарами, но и арабами. В X в. глава

иудейской общины Андалусии Хасдай б. Шафрут (Переписка, 67) писал хазарскому *хахану*, что «старцы прежнего поколения, заслуживающие доверия», рассказывали, что их предки до гонений на них жили в районе горы, которая называлась «Сеир». Елишэ (Слово, 238) определяет названиями Сеир и Гадес, обозначающими горные районы в южной части Палестины, границы «страны азийцев». Отметив, что Сеиром называлась гора библейских едомитян, живших южнее Палестины, М.И.Артамонов (2001, 370, 374) тем не менее счел возможным отождествить это название в тексте хазарской переписки с Сариром.

Учитывая давние контакты иранских колонистов с обитателями дагестанского нагорья (в частности, иранский гарнизон в Гумике, размещенный во времена Хосрова I Ануширвана, уступил контроль над этим районом *варазнишаху*, впоследствии устроившему в этом городе свою резиденцию), напрашивается очевидная связь названия Сарир со словом *sar* (в пехлевийской транслитерации *sf*), которое имеет также значение «вершина»; впервые на возможность такой интерпретации (*ser* — Серир — «Горная страна») указал С.Т.Еремян (1939). Аффикс множественного числа [-*er*] в армянском языке, засвидетельствованный в форме [-*ur*] в некоторых древнеармянских названиях, дает в результате форму Сарир («Горные вершины»). В персидской редакции хроники ат-Табари название Сарир приводится в форме Сармар (см. ниже), причем корень *sar* в обоих случаях остается неизменным. Другие обозначения данной местности, например сирийские, древнеармянские или грузинские (Бет Даду, Дидоци, Дидоети и др.), восходят к названиям горских племен.

Хамза ал-Исфахани (Та'рих, 57) утверждает, что Сарир — это персидское, а не арабское название. Далее он объясняет, что оно происходит от небольшого трона из серебра; в других источниках речь идет о золотом престоле. В анонимной арабской хронике *Нихайа*, основанной в том числе и на среднеперсидских источниках, сообщается о том, что *марзпан* Дарбанда восседал на золотом троне (Браун, 1900, 227; см. еще: Гаджиев, 1998, 33). А.И.Колесников (1970, 112) пишет, что еще один из местных *марзпанов* занимал серебряный трон. Если владения местных «царей», которых Ануширван ввел в сасанидскую иерархию, назывались *марзпанствами*, то более чем вероятно, что «избранным» среди этих *марзпанов* мог быть «*хахан гор*», как еще называли владельца Сарира. Изображение золотого трона правителя Сарира представлено на одной из миниатюр к поэме *Искандар-наме* Низами Ганджави, список которой, хранящийся в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (ПНС 84, л. 58), датирован 979/1572 г.¹⁵⁶

¹⁵⁶ О более ранних миниатюрах с изображением золотого трона правителя Сарира см.: Додху-доева, 1985, 256. Троны армянских царей описывает армянский историк X в. Фома Арцруни: в царском дворце находятся «украшенные золотом троны, на которых представлен царь, восседающий в изысканной роскоши, имея вокруг себя светозарных юношей, служителей пира, а также сотни гусанов и хороводы дев, достойные изумления; там и отряды воинов с обнаженными мечами, и бой борцов» (Орбели, 1968, 27, 35).

В состав Сарира входили многочисленные горские племена, в том числе и чеченское племя *мичик*. Определяя границы Сарира, Худуд ал-алам сообщает, что территория владетеля Сарира лежит между Хайдаком и Аланом по всей протяженности их земель. По другим источникам, между этими «царствами» находились сувары, или сабиры. Исследователи связывают этот этноним с корнем СВР, подразумевая, очевидно, савиров. Ряд исследователей, в том числе и А.П.Новосельцев (1990, 82), под савирами понимают финно-угорские племена юга Сибири, которые вместе с гуннами или позже перешли в Восточную Европу¹⁵⁷. Данное предположение, однако, не находит прямого, однозначного толкуемого подтверждения в источниках, хотя теоретически ранние савиры вполне могли выступать в качестве дотюркского субстрата гуннского союза. После возвышения хазар этнокультурная ситуация в Западном Прикаспии еще более осложнилась. Остатки гунно-савиров, вассалов бывшего Хазарского каганата, после вытеснения арабами хазар на север остались в районе Варачана, одного из главных городов Хазарии. Что касается Самандара, бывшей столицы Хазарского каганата, расположенной севернее Варачана, то «она и сейчас (т.е. в начале X в. — А.А.) населена народом из хазар» (*ал-Мас'уди*. Мурудж, 192).

Вопрос о расширении сферы влияния горских племен связан с тем, с какого времени владетель Сарира стал называться *филаншахом* и когда именно он захватил княжество Сувар, продолжив границу с Хайдаком вплоть до Каспия. Территория расселения гунно-савиров оказалась разделенной между Хайдаком и Сариром. Воспользовавшись результатами арабо-хазарских войн, Сарир распространил свое влияние на территории, населенные тюрками, в том числе и на область Варачана, как на то намекает Худуд ал-алам. Но этнический состав усилившегося княжества, горский в своей основе (авар. *mag'arula*), все еще оставался смешанным. *Та'рих ал-Баб* (§ 40) подтверждает, что военную мощь савиров составляли «неверующие и разноплеменные тюрки» (*ахл ал-куфр ва-иджнас ат-турк*).

Проблемы взаимоотношений аваров, болгар, гунно-савиров и других кочевников на Северном Кавказе до сих пор остаются недостаточно изученными, в первую очередь в силу противоречивости и фрагментарности источников. Из письменных текстов известно, что племя, которое было разбито аварами-кочевниками, называлось сабирами. Большая часть аваров ушла дальше на запад, поскольку племена гуннского круга все еще оставались могущественными. С.Г.Кляшторный считает, что на Запад ушли все авары, хотя в родо-племенном отношении авары также не были однородными; среди них вполне могли оказаться кочевники, родственные гуннам, но продолжавшие называть себя аварами, отождествляя себя с аварским племенным союзом. Кроме того, среди народов *ал-джарби*, т.е. северной населенной части земли, у Ибн Хурдадбиха (*ал-Масалик*, 116) вместе с жителями Армении и Азербайджана упоминаются

¹⁵⁷ А.П.Новосельцев (1990, 82) не исключал, что к этим сабирам/савирам может восходить и само название Сибири.

хазары, аланы и авары. На основании анализа данных источника Т.М.Калинина (1994, 215) пришла к заключению, что в этом случае имеются в виду «авары, оставшиеся в пределах Приаралья и Прикаспия после переселения основной их массы в Западную Европу». Наконец, аваров в составе «царства гуннов» на Восточном Кавказе упоминает и сирийский хронист Захария Ритор (Хроника, 165).

Воспользовавшись ослаблением сасанидского контроля над кавказскими проходами, гунны еще во второй половине V в. вторглись через Дарьяльское ущелье в Картли, где в то время правил Вахтанг Горгасал, и Армению (Очерки, 1988, 63). Это событие совпало по времени с образованием в «стране гуннов» племенных объединений булгар, барсиллов и хазар (Гадло, 1979, 44). С.Г.Кляшторный считает, что авары в основе своей были монголоязычны, но по мере продвижения на запад они в значительной степени включали в себя тюркский и угро-финский родо-племенной компонент. Память об угро-финском субстрате сохранилась и в горах Северного Кавказа. Местную легенду о сыне вождя Мадьяре, которого звали Тума-Мариен-Хан, зафиксировал Шарль-Жан де Бесс (Путешествие, 331–333), побывавший на Кавказе в 1829–1830 гг. Н.С.Джидалаев (1998, 115–119) отмечает не только наличие булгаризмов, но и угро-финских слов в лакском языке. Исследователи связывают с мадьярами название средневекового города Маджар (городище Маджары на территории г. Буденновск Ставропольского края)¹⁵⁸. В процессе продвижения на запад или непосредственно в Предкавказье к ним, очевидно, примкнули и волжские булгары, которых Ибн Руста делил на собственно булгар, барсиллов и асакилов; иначе объяснить противоречия источников невозможно. Д.А.Хвольсон (1869, 95–98) находит прямую связь между названием асакилов, которые, по С.Я.Байчорову (1989, 36), не кто иные, как *эсег эл* — «народ асов», и секелов Трансильвании. Большинство венгерских ученых считают племя секеи потомками авар (Эрдели, 1977, 91–92). В Паннонии хронисты и вовсе отождествляют булгар с аварами. Название Венгрии (Хунгарии), страны с преобладающим угро-финским (мадьярским) населением, где авары были высшим административным классом, восходит к гуннам, входившим в состав этого класса.

Захария Ритор подтверждает достоверность собирательного значения, которое армянские источники вкладывали в название *хонов*, подразумевая под ними не только собственно гуннов, но и многочисленных родственных им кочевников, вместе обитавших в степных районах Прикаспия к северу от Дарбанды (савиры, авары, булгары и др.). Отождествление аваров и гуннов, объяснимое условиями тесного родо-племенного взаимодействия на небольшой территории Северо-Восточного Кавказа, а также военно-политической консолидацией кавказских тюрков перед лицом тюркютской угрозы во второй половине VI в., характерно также и для всей средневековой латинской литературы. Хроника, созданная в VII в. и приписываемая франкскому архидиакону Фредегару (Fredegarius),

¹⁵⁸ См. об этом в примечании и указателях к *Джами* Рашид ад-дина (I, 67, 297).

сообщает о том, что «гунны» — это собирательное название аваров: «*Avaris coinomento Chunis*», «авары, прозванные гуннами» (*Фредегар. Хроника*, 366), или «*Abarorum coinomento Chunorum*», «авары, именуемые гуннами» (там же, 370). Живший в VI в. поздний римский историк Иордан (О происхождении, 67) отмечал, что «гунны (*Hunni*), как плодovитейшая поросль из всех самых сильных племен, закишели надвое разветвившейся свирепостью к народам. Ибо одни из них называются альциагирами (*Altziagiri*), другие — савирами (*alii Saviri pispiciantur*)». Далее эти савиры обозначены Иорданом как хунугуры (там же, 66). Наконец, византийский историк Прокопий Кесарийский (Война с персами, 40) именует кавказских гуннов «воинственнейшим племенем», «так называемыми савирами».

После образования Хазарского каганата данниками хазар стали племена, обитавшие в «гуннских пределах». Иосиф (Переписка, 92) в X в. признается в известном письме, что «*в-н-н-тры* были более многочисленны, как песок у моря, но не могли устоять перед хазарами. Они оставили свою страну и бежали, а те преследовали их, пока не настигли их, до реки по имени Дуна», т.е. Дона. П.К.Коковцов, издавший текст этого письма, считал *в-н-н-тр* названием гуннского или гунно-булгарского племени, подчиненного аварам; есть основания полагать, что речь идет об упоминавшихся выше племенах *ванендер* и *беленджер*, с которыми К.С.Кадыраджиев связывает происхождение названий крупных хазарских городов. В Приморском Дагестане зафиксировано множество поселений и могильников IV–VII вв., которые археологи связывают с гунно-савирами, аланами, хазарами и булгарами (см.: Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 158).

До сих пор исследователи считали средневековых хунзов горским племенем, поскольку грузинский летописец XI в. Леонти Мровели (Жизнь, 25) называл Хозониха «самым знаменитым в роду Лекана»¹⁵⁹. Однако перед этим тот же самый источник указывал на то, что племя хунзов мигрировало в горы под напором «скифов» (собирательное название кочевников). В древнеармянской, самой ранней из сохранившихся версий этого источника утверждается, что «венец-носец Хазрац дал сыну своего отца часть [владений] Лекана, к востоку (?) от Дарубанда до реки Гумека (Гумика? — А.А.) на западе», после чего «некий Хузуних, сын Лекана, вступил (!) в горные теснины и построил собственный город, названный [им] собственным именем Хузуних». По времени это сообщение совпадает с усилением влияния хазар во второй половине VI в. А между тем главным врагом хазар, по признанию их царя Иосифа, были гуннские племена, обитавшие к северу от Дарубанда. Г.В.Цулая (1979, 51) полагает, что название «хазары» стало известно народам Закавказья на рубеже VII–VIII вв., когда они вторглись в Армению, Грузию и Албанию. По другим сведениям (Очерки, 1988, 169), в противоборстве с Сасанидами за влияние в Западном Закавказье Византия задолго до этого призвала в свои союзники хазарского

¹⁵⁹ Лекан (перс. мн.ч. от «лек»?) — мифический этнарх горцев Дагестана. О леках/лаках см. выше, с. 93.

хакана, в результате чего в начале VII в. хазары даже захватили Тбилиси. В любом случае факты говорят о том, что ранние грузинские источники должны были воспринимать различные племена гуннов, уже несколько веков обитавших на равнине Прикаспия и вынужденных большей частью покинуть район своего обитания под натиском тюркютов, как детей Лехана, т.е. как исконных жителей Кавказа¹⁶⁰.

В разделе о Сарире ал-Мас'уди (Мурудж, 219–220) детально описывает поминальную игру-состязание, распространенное у обитателей столицы княжества (вероятно, Хунзаха): «Когда кто-нибудь из них умрет, они кладут его на носилки и выносят на площадь (*майдан*), где оставляют его на три дня на носилках. Затем жители города садятся на коней и облачаются в панцири и кольчуги. Они едут на край [и оттуда] со своими копьями устремляются на мертвое тело, [лежащее] на носилках. Они кружат вокруг носилок, направляя копы на тело, но не пронзая его». Каланкатуаци (История, 124) связывает подобного рода поминальные ристалища именно с гуннами Варачана, которые «трубили [в трубы] и били в барабаны над трупами, <...> бились мечами на ристалище у могил, <...> состязались друг с другом, <...> скакали на лошадях то в ту, то в другую сторону». Языческим культам гуннов посвящено специальное исследование Л.Б.Гмыри (1986, 94–96), в котором анализируются и их поминальные игры. Впоследствии такие «игры», как показал М.А.Дибиров (1988, 86–96), распространились и среди кавказских народов.

Ал-Мас'уди (Мурудж, 219–220) описывает столицу Сарира (судя по описанию дороги, Хунзах) и отмечает, что титул местного правителя — Авар (об этнархах см. ниже). И.А.Гильденштедт (Путешествие, 244–245), побывавший в Дагестане в XVIII в., записал в дневнике путешествия, что «главное село Хунзах» по-татарски (по-тюркски?) называется «Ауар», а на андийском языке Гайбул (Хайбул). Крепость со схожим названием (Г-бул) упоминается в числе крупных податных городов, расположенных в горах Северного Кавказа, в письме хазарского хакана Иосифа (Переписка, 101). Говоря о правителе Авариин, Я.Потоцкий (Путешествие, 249) пришел к заключению, что «имя Авар, носимое ханом, принадлежит одному древнему гуннскому народу». Вероятно, именно эти авары дали свое имя реке, впадающей в Сулак: это имя до сих пор сохраняет свою тюркскую форму — Кой-Су (*су* — «вода»). Появление этого гидронима можно было бы связать с тюркским языком, который стал в этой местности языком межплеменного общения. Однако ряд селений глубоко в горах, в горском (аварском) окружении, также имеют тюркские названия; в частности,

¹⁶⁰ Ср. данное предположение со сведениями того же Леонти Мровели (Жизнь, 27) или его древнегрузинского источника об антииранском союзе картлийцев и тюрков: «Жили сии турки в согласии с картлийцами, и в ожидании персов [совместно] укрепляли они крепости и города». Слово «совместно» является интерполяцией издателя, так что под турками могли скрываться и авары Сарира, распространившие свое влияние до пределов Картли. Здесь важно другое: помощниками в борьбе горских племен с персами становились «гонимые» из Хазарети, возможно, часть гуннских племен.

селение Дагбаш, расположенное у подножия ледниковой горы Богосского хребта между Хунзахом и Хиндахом, переводится с тюркского как «Горная вершина».

Значение топонима Гайбул должно объясняться из андийского языка, поскольку это горское обозначение военной столицы Сарира, резиденции предводителей (*тарханов*) военных отрядов «*хакана гор*». Местная горская знать, которая фигурирует в источниках, в том числе и в *Та'рих ал-Баб*, как *батрики*¹⁶¹, должна была находиться в политической столице горцев. Исторические предания сохранили известия о древней столице предков аварцев Тануси, которые в известной степени подтверждаются сведениями источников. В частности, в *Та'рих Дагистан* (с. 101), составленном в XIV в. на основе более раннего источника (см. ниже), говорится о городе ат-Танус «в области авар». Рядом с современным Хунзахом, по соседству с селением Обода до сих пор сохранилось поселение Тануси, которое, возможно, правомерно сопоставить с ат-Танус. Древнетюркский рунический текст памятника Тоньюкука (с. 69) называет гору за Железными воротами (*Темир-калыг*) «местопребыванием сына Тинзси, [где] было предводителя», однако в нем скорее подразумеваются горы за Тарбандом в Шаше (Чаче), а не Кавказ: чтобы проникнуть туда, огузы переправились через реку Йинчу-угуз («Жемчужную реку»), т.е. Сырдарью. С другой стороны, датировка разрушения Тануси и начало возвышения Хунзаха как нового политического центра Сарира временем тюркотского завоевания Северного Кавказа во второй половине VI в. вполне соответствует установленным историческим данным. В любом случае «Тинзси» — не имя и не титул предводителя (согласно Тоньюкуку, у жителей гор за Железными вратами его не было), а этнарх, такой же, как Авар и Хузаних (см. ниже).

Общая во всех регионах мира традиция возводит происхождение названия того или иного племени к имени его предводителя, так называемого этнарха. На самом деле связь здесь как раз обратная: в инородной среде чужаков чаще всего выделяли не по именам, а по их титулам или племенной принадлежности. Например, в *Цховреба Вахтанг Горгалслис* грузинского историка XI в. Джунаншера Джунаншериани (с. 64) описывается победоносный поединок Вахтанга с Тарханом; так якобы звали богатыря хазар, «что были союзниками овсов». Г.В.Цулая (1979, 89) отождествляет овсов с аланами, приводя в качестве аргумента «общезвестный факт гегемонии гуннов на Северном Кавказе в IV–VII вв.». После победы над Тарханом Вахтанг сразился с другим богатырем — Овсом Бакатаром (*Джунаншериани*. Цховреба, 65). Упомянутые в источнике Тархан и Овс Бакатар/Багатур (букв. «богатырь овсов»), конечно же, являются

¹⁶¹ В научной литературе уже высказывалась мысль о возможном заимствовании горцами Нагорного Дагестана социальной терминологии Византии (через посредничество христианской Грузии), которая, в свою очередь, складывалась в античный период; в частности, *батрики* Сарира сопоставляются с патрициями.

не собственными именами, а обозначениями социального статуса и племенной принадлежности¹⁶².

Следуя установленной традиции, Леонти Мровели (Жизнь, 25–26) также называет Хозониха сыном Лекана, а Хозонихиза — родом в стране Лекети. Хозонихети, согласно его данным, — это и город, и средневековое грузинское название Сарира. В краткой редакции письма *хахана* Иосифа Авар и Савир названы вместе с Хазаром и Булгаром сыновьями Тогармы, потомка Иафета (Переписка, 74). Попытки удревить родословную своего племени и сакрализировать ее в рамках господствующей религиозной (в данном случае иудейской) традиции представляют собой обычную практику того времени, однако здесь важен сам факт признания хазарами родственной связи между ними, савирами и аvaraми. Неизвестно, является ли случайным созвучие имени Хузаних, появившегося в период усиления хазар в Нагорном Дагестане, названия крепости ХНДЖ, племени хунзов, ряда топонимов, имеющих в своей основе лексику *хун/хин*, с одной стороны, и этнонима гуннов (хуннов) — с другой, так же как и названий Сарир, сирургур (название одного из родов из «гуннских пределов»), Сеир и савир: впоследствии Сувар — владение савиров — стало частью территории, подвластной аvarам, а этноним «авар», превратившись в название военно-административного класса, переходил на горцев по мере того, как кочевники растворялись среди преобладавшего исконного населения.

Такого рода трансформации были достаточно типичными для эпохи Великого переселения народов, особенно если говорить о происхождении этнонимов, а не о языковых взаимовлияниях. Гунны, пройдя вместе с угро-финскими племенами на северо-запад, осели в Европе, ассимилировавшись в угро-финской (мадьярской) среде, но оставили свое имя стране — Венгрии (Хунгарии). Военную элиту этой страны в средневековые составляли аvarы. Пришедшие на Балканы булгары были ассимилированы славянами, сохранив память о себе в названии страны — Болгария (Булгария)¹⁶³. Вытесненные по различным причинам за пределы традиционной зоны обитания, эти племена сыграли на новом месте важную роль: они запустили механизмы межродовой и межплеменной консолидации, которая невозможна без участия внешних сил, создав тем самым предпосылки для более успешного распространения монотеистической религии. Впоследствии на части территорий Сарира образуется Аварское нуцальство, или

¹⁶² А.П.Новосельцев (1990, 156) считает, что «богатырь» — это иранское слово (بهادر *бахадур*), перешедшее в славянские и торские языки. П.Б.Голден (1980, I, 155) читает это слово как *багалур* и высказывает предположение, что оно восходит к глубинным пластам древнетюркского языка. Кроме того, П.Б.Голден посвящает несколько страниц своего исследования локализации города, который ал-Иа'куби и Левонд упоминают как Ра'с Тархан (رأس طرخان); буквальный перевод с арабского — «Голова тархана». По мнению П.Б.Голдена (с. 152), это название, образованное путем слияния этнонима Ас (?) с титулом Тархан, соответствует современному городу Астрахань.

¹⁶³ Византийские источники сообщают, что до 30-х годов VII в. булгарское племя хуногунду-ров находилось в подчинении у аvarов, однако в 650 г. во главе с Аспарухом часть их ушла на Балканы, а другая часть подчинилась хазарам (Коховцов, 1932, 92).

Аваристан, с центром в Хунзахе. Примечательно, что до недавних пор аварцами в Дагестане называли только жителей Хунзахского плато: остальные этнические группы (местные общества) в горах имели свои собственные названия (Козубский, 1895, 42). В настоящее время аварцы называют свой общелитературный язык *авар мацI*, т.е. «аварским языком», а грузины — *хундзури зна*, т.е. языком хундзов. Вероятно, исконные названия общего языка в этой части гор — *магIарул мацI*, т.е. «горский язык», и *бол мацI* (букв. «общинный язык»). При этом по признаку общности территории обитания и хозяйственно-культурных типов аварцы делят себя на две группы: *магIарулал* («горцев») и *хиндалал* («долинников»), т.е. жителей долин в бассейнах горных рек).

Связь между различными разрозненными данными становится более очевидной в свете историко-археологических изысканий А.В.Гадло (1979, 150–152), который считал, что «царство гуннов» сыграло важную роль на Северо-Восточном Кавказе. Это царство, по его мнению, представляло собой сложное по своему этническому составу образование, возникшее на местной основе. Высказанные нами на основании толкования источников и других данных предположения о переселении групп кочевников (части прикаспийских гуннов и аваров) в горные районы Дагестана, вероятно, в период завоевания Северного Кавказа тюркютами, нуждаются прежде всего в археологическом подтверждении. Здесь важно учитывать вероятность того, что после смешения с оседлым горским населением или под их непосредственным влиянием вчерашние кочевники могут дать несколько иную археологическую картину, чем на равнине. На данный момент в Нагорном Дагестане ни один достоверно установленный археологический памятник гуннского происхождения не зафиксирован. Однако продвижение с равнинных земель и оседание в горах центральной части Северного Кавказа некоторых родо-племенных групп аланов под натиском тех же гуннов и хазар — факт, засвидетельствованный археологически (см.: Кузнецов, 1992, 85–99). Подобный процесс миграции и перехода к оседлости вполне мог иметь место и на Северо-Восточном Кавказе, тем более, что о вынужденной миграции хунзов в горы прямо сообщает Леонти Мровели (см. выше).

По данным Ибн Русты, власть Сарира распространялась также на «замок Адал и Гумик». В.Ф.Минорский (1963, 218–219) объяснил эту информацию тем, что «гумики (кумухи, ныне лаки), живущие на восточном рукаве Кой-Су, легко могли быть вассалами Сарира. <...> Упомянутый в тексте Адал может представлять собой Андалал, аварскую общину, расположенную по верхнему течению реки Кара Кой-Су». Гумик в тексте источника однозначно идентифицируется с районом современного Кумуха. Однако речь здесь вряд ли идет о господстве одних горских племен над другими. Описанная в источнике ситуация могла сложиться лишь во второй половине VI в., когда под натиском тюркютов Истемн часть кочевников была вытеснена в горы.

Ситуация, связанная с сюзеренитетом Сарира над Гумиком, станет яснее, если принять во внимание кочевой аварский и гунно-савирский фактор в Даге-

стане: тюркский и угро-финский языковой субстрат, имевший место в Сарире, был представлен и в Гумике (см. выше), не говоря уже о равнине Прикаспия (ср. с результатами лингвистических исследований Н.С. Джидалаева, который обнаружил угро-финские слова в лакском языке). По данным ал-'Усфури (Та'рих, 367), правитель Сарира жил в Гумике (Гумаске), а «золотой престол» (*ас-сарир*) находился в Хунзадже (Хунзахе). Топонимы с основой *гун/хун* зафиксированы на обширной территории в бассейне реки Аварское Койсу и ее притоков, особенно на почти прямой оси Кумух—Гуниб—Хунзах¹⁶⁴. Привлечение топонимики в качестве вспомогательного материала всегда содержит в себе большую долю риска, основанного на соблазне полного отождествления созвучных лексем, укладываемых в рамки логически складывающейся умозрительной картины. Без документального (прежде всего археологического) подтверждения такие отождествления почти ничего не стоят, поэтому пока лишь просто примем их во внимание.

На территории современного расселения носителей аваро-андо-цезских языков выделяется различный топонимический субстрат: андийский, дидойский и еще один, смешанный, относящийся к Хунзахскому плато. Проблема идентификации основы этого смешанного субстрата представляется чрезвычайно важной, особенно в свете миграции части гуннов в горы. Это позволило бы ответить на вопрос о том, на каких правах гунны поселились в районе Хунзахского плато: в качестве завоевателей или все же они нашли убежище у одного из местных племен? Известный дагестанский этнограф М.А. Аглавов полагает, что субстратная топонимика андийского (ойконимы, гидронимы) происхождения доходит

¹⁶⁴ Среди них выделяются: Хуна — селение рядом с Кумухом с восточной стороны; Гуниб (авар. Гъуниб) — крупное селение на берегу реки Кара-Койсу (тюркский гидроним), впадающей в Аварское Койсу; Гонода (авар. Гъонода) — селение в Гунибском районе на границе с Хунзахским районом; Хунзах (авар. Хунзахъ), Хиндах (авар. Хиндахъ) — селения в Хунзахском районе; Хиндах (авар. Хиндахъ) — другое селение в Шамильском районе; Хиндах и Гуниб — селения в Тляратинском районе и др. А.К. Бакиханов (1926, 15) заметил, что в названии Гуниб конечная буква иногда отбрасывается, что вполне возможно, учитывая наличие в составе топонима местного топонимобразующего аффикса -б (ср.: Анди-Андиб, Арчи-Арчиб/Арчуб и др.). Если следовать этой логике, то и топоним Гуниб реконструируется как Гунзи/Хунзи или Гунз/Хунз: дело в том, что всеосозная перепись 1926 г. приводит другое название гунибцев — хунзалы. С точки зрения словообразования, топонимы Хунзах, Хиндах, Гуниб и Гуниб образованы по единой схеме, различны лишь образующие их аффиксы. Другое дело, связаны ли эти названия с гуннами или нет. Полагаю, что далеко не все, даже учитывая возможность фонетических искажений чужеродного имени в различных языковых и диалектных условиях: тот же гунибский или хунзальский язык относится к цезской подгруппе нахско-дагестанских языков, носители которого, по крайней мере во времена ал-Мас'уди (X в.), не были подвластны правителю Сарира (см. ниже). Кроме того, кавказоведы указывают на то, что лексема *гун* в багвалинском языке, одном из андийских языков, означает «селение». Название багвалинского селения Хуштада, например, в местном произношении звучит как Гъу'ссачи, где звук и является сонорным, который едва слышен. Однако со схожими лексемами образованы не только названия населенных пунктов, но и местные гидронимы (Хунних — речка, впадающая в Аварское Койсу), оронимы (Гуниб — гора к северо-западу от одноименного селения), названия кварталов и родов (название кумухского квартала *гундала*, которое достаточно ясно можно объяснить как «гунны») и др.

до зоны Унцукуля, включает территорию Хунзахского плато, практически весь Гумбетовский район, часть Салатавии, прилегающую (пограничную) часть Ичкерии. Из этого логически следует, что какой-то инородный языковой субстрат в той или иной форме вступил в сложное взаимодействие с местными диалектными формами, ускорив процессы внутридиалектной нивелировки.

Специалист в области аварской диалектологии Ш.И.Микаилов (1959, 493–494) разделяет аварские диалекты на южноаварские, или южное наречие, и североаварские, или северное наречие, которое также называют еще и хунзахским. В ходе его исследования были получены следующие результаты: 1) диалектные формы южного наречия имеют лоскутный характер, в то время как северное наречие отличается сравнительным единообразием; 2) «существуют отличительные черты, общие для всех южных диалектов и говоров, которых нет в северном наречии». Кроме того, известный языковед (там же, 178–179) отметил в андалальском диалекте много общих черт с северным наречием, которых нет в других южноаварских диалектах. Он объясняет это явление тем, что андалальское общество, которое включало в себя хиндахцев, кегерцев, чохцев, согратлинцев и другие сельские общины, расположенные в долинах рек, имело торговые контакты с аварцами, жившими в нижнем течении Аварского и Казикумухского Койсу, с кумыками, даргинцами, а также лакцами, самый крупный населенный пункт которых — Казикумух — находился в непосредственной близости от Андалала (там же, 38). Данные лингвистики косвенно подтверждают антропологические исследования А.Г.Гаджиева (2001, 203): изучение физического облика жителей Дагестана по совокупности признаков обнаружило наибольшую антропологическую близость между аварцами северными (салатавскими), аварцами восточными (койсубулинцами-хиндалал) и лакцами северными (кумукскими). При этом наибольшую степень приближения к западному антропологическому типу из числа современных дагестанских народов представляют аварцы центральные (хунзахские) — 82,2%, а самыми близкими к ним этнографическими группами являются аварцы южные, т.е. Караха и Анцуха (78,8%), и аварцы Андалала и Гидатля (75,3%). Эти данные перекликаются с сообщением Ибн Русты о принадлежности владельцу Сарира «замка Адал и Гумик», а также с названием кумукского квартала *гунналал*, которое А.Г.Булатова связывала с гуннами.

До окончательного вытеснения на север разнородные кочевники, главным образом авары и гунны, объединились с одним из горских племен и заняли важную в условиях местного племенного многоязычия нишу, выступив в роли военно-консолидирующей силы перед усиливавшейся угрозой со стороны тюркютов. Видимо, это и имел в виду Ибн Са'ид (ал-Джуграфия, 109), когда говорил, что жители Сарира произошли от смешения арабов и тюрков, что, конечно, слишком утрировано. Речь идет, вероятно, о военно-политическом союзе горцев с тюрками, которые не признали власть хазар над собой. В X в. Иосиф относит Сарир к числу данников хазар, хотя сариры в это время активно выступают против хазарского царя и даже побеждают его (см. ниже). Военная консолидация почти

всегда ведет к дальнейшему политическому развитию, давая одним племенам явные преимущества перед другими. Поэтому я не стал бы называть тюркских кочевников «высшим классом» горцев, как предлагают некоторые исследователи. В свете данных Леонти Мровели о вынужденном характере перемещения хунзов с равнины в горы (см. выше) такие формулировки не вполне корректны. Другое дело, какое положение среди местных жителей заняли тюркские роды, вышедшие из гуннских пределов, в военных делах гораздо более искушенные, поскольку им все время приходилось отражать притязания других кочевников на районы Западного Прикаспия. Потомки пришельцев образовали в горах Кавказа местную военную аристократию, которая еще долго осознавала свое социальное происхождение; схожую роль авары сыграли в Моравии, Паннонии, других европейских областях, обеспечив продвижение славян на запад, поэтому говорить о подчинении ими славянских племен не приходится. Не случайно «разноплеменные тюрки» составляли основу войск владетеля Сарира. Не случайно также и то, что военачальники Сарира назывались по-тюркски *тарханами*, причем эта традиция, как показывает материал *Ta'rix al-Bab* (§ 40), сохранялась и в конце XI в.

Приоткрыв у себя разноплеменных кочевников, бежавших из «страны гуннов» после разгрома тюркютами гуннского союза, конгломерат горских племен объединил под своей властью обширную территорию на Северном Кавказе¹⁶⁵. Вероятно, Сарир, так же как и Лакз, распространил сферу своего влияния и в Закавказье: по крайней мере *Картлис цховреба* упоминает хунзов вместе с тушами (т.е. тушинцами, жителями Тушети) и «другими язычниками тех мест», когда описывает приход царя Арчила в Кахети и Цукети (см.: Матиане Картлиса, 40). В районах Закаталы и Алазанской долины до сих пор сохранились аварские (горские) анклав, которые, впрочем, могут иметь более древнее, чем образование Сарира во второй половине VI в., происхождение. Примечательно другое: во-первых, на горцев, обитавших южнее дидойцев, распространяется имя хунзов, а во-вторых, ко времени составления *Картлис цховреба* под хунзами подразумевали прежде всего подданных владетеля Сарира. Ибн ал-Факих (*Китаб ал-булдан*, 291) сообщал, что в Арминии (т.е. в кавказских владениях Халифата) всего около 4000 селений, и большая их часть — это селения владетеля Сарира. В пространной персидской редакции хроники ат-Табари описывается поход Марвана в Сарир (в страну Сармарскую) и овладение им городом Шакки, а через некоторое время — и крепостью Гимран (подробнее об этом см.: Дорн, 1844, 647). Город Шакки связан с Гумиком дорогой, а путь в Гимран (очевидно, Гимры) должен был проходить через Кумух.

С течением времени тюркоязычные кочевники растворились в горской среде. Уже в X в. у правителей Сарира появляются местные имена (например, Таку). Если владения *филаишаха*, т.е. владетеля Сарира, назывались «Горной страной»

¹⁶⁵ Ср. с мнением В.Г.Гаджиева (1979, 259) о том, что Сарир являлся общеджиджарским государственным образованием, включившим в свой состав различные горские народы. Эта точка зрения получила свое дальнейшее развитие в докторской диссертации Т.В.Гаджиева.

(Тавйак), то правитель горцев мог объединять не только земли аварцев и лакцев, но и других горских народов. На рубеже XIV–XV вв. «область *Гази Кумуклук*» и Аухар (Авар) все еще были объединены под властью *шаукала* (*Шами*. Зафарнаме, 124). Под «нагорным Кумуком», с которым А.К.Бакиханов (1926, 6) отождествлял Филан, он не случайно видел «Гун или Авар», который «состоит из Казикумука и Авара». В последующем Гумик и Хайдак выделяются из Сарира, границы Хайдака и Сарира проходят преимущественно по территории расселения современных аварцев и даргинцев (ср. выше с сообщением ал-Мас'уди о том, что Хайдак и Сарир имели общую границу до моря).

Согласно ал-Мас'уди (Мурудж, 204), Сарир — «страна суровая, и по этой причине недоступная, будучи расположена на одном из отрогов ал-Кабха. Царь совершает нападения на хазар и одерживает победы над ними, потому что они на равнине, а он в горах». Это значит, что горские племена к X в. были фактически независимы от арабов и хазар и вели самостоятельную политику.

При всем своем могуществе Сарир, однако, объединял далеко не все горские племена. В частности, язычники *ад-дуданийя*, которые граничили с Лакзом в горах, по свидетельству того же источника (*ал-Мас'уди*. Мурудж, 191–192), «не подчиняются никакому царю». В.Ф.Минорский (1963, 145) полагал, что под этнонимом *ад-Дуданийя* скрывается племя *дидо*, имеющее чечено-ингушское происхождение. На самом деле к северо-западу от рутулов и цахуров обитало дагестанское племя *дидойцев* (самоназвание *цези*, авар. *цунт'ал*), язык которых (цезский, *дидойский*, *цунтинский*) составляет отдельную подгруппу (цезскую) аваро-андо-цезской группы нахско-дагестанских языков (подробнее об этом языке см.: Халилов, 2001, 320–331). Следовательно, во времена ал-Мас'уди Сарир еще не включал в себя земли горских племен на северо-восточных склонах горы Дюльтыдаг. Сразу после *Баб Шаки* Ибн ал-Факих (Китаб ал-булдан, 288) упоминает о вратах *ад-дуданийя*, закрывавших горные проходы. Контекст источника оставляет возможность для более широкого толкования этого этнонима: под *ад-дуданийя* южные мусульманские соседи могли понимать не только собственно *дидойцев*, но и все обитавшие на той стороне горские племена, неподвластные Сариру.

Попытка идентификации названия Ирак-и Дадиян, которое Эвлия Челеби (Сийахат-нама, [2], 102) связывал с «землей Дагестанской», приводит к горе Дадиян, расположенной в Южном Дагестане (см. выше). Расположение горы в непосредственной близости от территории обитания *дидойцев*, а также персидский суффикс мн.ч. *-ан*, используемый вместе с суффиксом происхождения *-з* для образования местных топонимов (Лак-з — Лакзан, Хун-з — Хунзан), возможно, объясняют топоним Дадиян как среднеперсидское (пехлевийское) название «Страны *дидойцев*», синоним античного названия Дидурия (ср. с греч. *Δαδοί*), сирийского Бет Даду, древнеармянского Дидоци, грузинского Дидоети и арабского *ад-Дуданийя*.

С другой стороны, сирийские источники сопоставляют Бет Даду с территорией, которая гораздо шире зоны обитания современных *дидойцев*, охватывая большую часть современного Дагестана. Обитатели Бет Даду, как утверждается,

«живут в городах, у них есть крепости»; сам этот факт, по мнению Н.В.Пигулевской (1941, 82–83), свидетельствует «об относительно оседлом образе жизни и более высоком уровне культуры людей Бет Даду, чем у кочевых народов». Арабское обозначение *ад-дудакийа*, которое относится только к горцам, в первую очередь к собственно лидийцам, на которых не распространялась власть Сарира или Ширвана, восходит к более древнему названию, которое могло обозначать, возможно, наряду с лак/лек (см. об этом в разделе «Лакз»), круг племен прадагестанской языковой общности или по крайней мере только северо-западные группы дагестанских племен. Для подтверждения или уточнения данного предположения необходимы параллельные исследования в смежных дисциплинах; в первую очередь речь идет о возможностях готтахронологии. Но уже в VII в. в армянских источниках леки и дидоци упоминаются раздельно (*Ширакаци*. География, 36).

2.15. Аланы и асы

В XI–XII вв. Алан (ал-Лан), или Алания, — обширное «царство» к северо-западу от Сарира, занимавшее предгорья и равнину. В состав Алана входили не только ираноязычные аланы, но и кавказские племена, в частности западные вайнахи (предки ингушей), а также тюркские племена. Согласно ал-Мас'уди (Мурудж, 209), «аланский царь главенствует и над абхазами». Некоторые исследователи связывают этноним *алан* (*аллан*) со схожими племенными названиями (аланорсы, олонды и др.), зафиксированными на громадной территории от бассейна реки Сырдарья (аланорсы) до Северного Причерноморья (Габуев, 1999). Согласно распространенному мнению (История, 1988, 85), аланы — это выходцы из племен сармато-авресского объединения в Северном Прикаспии, частью которого были и массагеты. *Дарбанд-нама* ([1993], 21) прямо связывает происхождение восточнокавказских маскутов (массагетов греко-римских авторов) с аланами, а античные источники и вовсе отождествляют их друг с другом; в частности, автор II в. Дион Кассий (История, LXIX, 15) отмечал, что «аланы по происхождению массагеты», а Аммиан Марцеллин (История, XXIII, 5, 16; XXXI, 2, 12), живший в IV в., писал о «массагетах, которых мы теперь называем аланами» и об «аланах, прежних массагетах».

Активная роль аланов на равнине и в предгорьях, а позднее и в горах, но вовсе не мнимое тюркское их происхождение, как полагал И.М.Мизиев (1991, 95–96), является причиной того, что мегрелы называют карачаевцев *алани*¹⁶⁶. Другое дело — этноним *ас* (*овс*, *оус*, *арсуйа*). Ал-Мас'уди (Мурудж,

¹⁶⁶ И.М.Мизиев приводит этот факт, а также схожие с *алан* топонимы, зафиксированные на территории древнего или современного обитания тюркских племен, в качестве аргумента в пользу того, что аланы были тюрками. Большинство топонимов, о которых идет речь, связано либо с зоной иранского влияния (Приаралье, Туркменистан), либо с зоной влияния самих аланов (ср. Алан-кала с *Баб Алан*). По утверждению М.Дж.Каракетова, мегрелы называли карачаевцев не просто аланами, а *алани карачиоли*, т.е. «аланские карачаевцы».

193–194) называл *ал-арсийа* (*ал-арисийа*, *ал-ларисийа*) «опорой хазарского войска» и связывал их происхождение с племенем, пришедшим из окрестностей Хорезма. В.Ф.Минорский (1963, 193) обратил внимание на созвучие *арсийа* древнему *аорси*: по его мнению, по-персидски имя *аорси* стало *ас*, по-грузински — *оус-ет-и*, отсюда по-русски — *ос-ет-ин*. Сопоставление археологического материала со сведениями средневековых арабских авторов, в частности Абу-л-Фиды, дало возможность Е.П.Алексеевой (1971, 172–173) сделать вывод о том, что асами долгое время назывались западная и восточная ветви карачаево-балкарской народности, этногенез которой происходил на основе четырех компонентов — «кобанцев», аланов, булгар (и других докипчакских тюрков) и собственно кипчаков. Это не значит, однако, что все упоминания асов относятся только к булгарам; часть источников подразумевает под этим термином — полностью или частично — их ираноязычных соседей. Ал-Йа'куби (Футух, 140–142, 145) впервые зафиксировал написание *булгар* в форме *булкар/балкар*: возможно, название северокавказской народности балкарцев восходит к тому же древнему этнониму, что и современных болгар. Что касается самой нынешней Болгарии, то автор XIII в. Рубрук (Путешествие, 120) называл ее «землей Ассана».

Предками асов В.А.Кузнецов считал древнее объединение тюркских племен — усуней. Большинство исследователей полагали, что усунь еще в IV–III вв. до н.э. входили в протогуннскую конфедерацию. В рецензии на работу Н.А.Аристова, считавшего усуней предками киргизов, В.В.Бартольд (1963а, 25–26; 1968а, 268) отмечал, что этот народ, вытесненный гуннами (хуннами), не следует отождествлять с саками (народом сз у китайцев). Названия двух родовых групп у усуней (*асиги* и *гэшу*) обнаруживают очевидную близость с названиями киргизских родов *ассыг* и *кучук*.

В качестве соседей абхазов Ибн ал-Асир со ссылкой на Ибн Са'ида упоминал аланов, а также народ, название которого можно прочесть как *аз-гешин*. Рубрук и другие западноевропейские путешественники называли карачаевцев киргизами; по свидетельству этнографа М.Дж.Каракетова, лучшая порода лошадей у карачаевцев именуется *кыргыз-тарпан*. Далее, собственно балкарцев (так называемых черекских балкарцев) современные осетины называют *ассон*, т.е. «асский человек». Карачай на более архаичном диалекте осетинского языка назывался Штыр-Ассиаг, а на иронском диалекте — Стыр-Ассиаг, что означает «Большая Асия». Сваны называли карачаевцев и балкарцев именем *савйар*, вероятно, в память об исторических савирах, которые фигурируют в *Дарбанднама* под именем Субар. Наконец, карачаевцы и балкарцы нередко называют друг друга «аланами» (*алан*, мн.ч. *аланла*), что явно свидетельствует о более широкой коннотации этого названия. Т.А.Габуев (1999, 128) рассматривает асов как «этническую единицу, составлявшую общеаланский этнический массив и сохранившую в своем названии связь с асиями — асианами античных авторов»; очевидно, имеется в виду общеаланский племенной, а не этнический массив: применительно к раннему средневековью говорить об этносах вряд ли правомерно.

Когда Ибн ал-Асир (ал-Камил, XII, 159) говорит о том, что монголы «дошли до аланов, которые состояли из многих народностей», становится ясно: аланами могли называть не только определенное племя, но и группу племен. Постановка вопроса о возможной интерпретации обозначения Алан как названия племенного союза на определенной территории и в определенных исторических условиях представляется пока преждевременной.

По всей видимости, среди многочисленных вайнахских и тюркских племен, обитавших к северу от перевала Харамы, аланы играли в некоторой степени такую же роль, как тюрки (гунны, авары) — среди горцев Нагорного Дагестана южнее от этого перевала; не случайно *Худуд ал-'алам* (с. 161) включает в состав «страны аланов» также и побережье Черного моря, населенное предками адыгов. Выказанное предположение требует уточнений. Во-первых, оно допустимо только в рамках определенного исторического периода: в раннесредневековую эпоху Захария Ритор упоминал самих аланов в пределах «царства гуннов». Во-вторых, речь идет только о равнине и некоторых тесно связанных с равниной анклавах в горах. Так, Мровели (Жизнь, 25) особо отмечает, что до прихода хазар «над сыновьями Кавказа был владыкой Дурдзук», который после столкновения с хазарами «ушел и расположился в горной теснине, которой и дал имя свое — Дурдзукети, и стал данником хазарского царя». В арабских источниках, в частности у ал-Балазури, высокогорная страна вайнахов называется ад-Дурдзукийа (ср. с ад-Дуданийа); географическая обособленность и труднодоступность горных районов ад-Дурдзукийи обусловили недостаточность сведений о ней в раннеарабской литературе.

Предположение И.М.Мизиева о возможной интерпретации этнонима «осетин» как *Ас-етти*, «Страна семи асов», перекликается с сообщением ал-Мас'уди (Мурудж, 207) о народе, обитавшем в *ас-Саб'булдан*, т.е. в пределах «Семи стран». В тексте источника *ас-Саб'булдан* не совсем определенно локализуется где-то за землями, занятыми кашаками и аланами. По мнению В.Ф.Минорского (1963, 207), в данном случае, возможно, имеются в виду семь гор Сарматии, воды которых образуют одну большую реку, или, если восстановить *سبع* «семь» как графически схожий *تسع* «девять», — «девять климатов» Хазарии. Под *ас-Саб'булдан* могут скрываться «Семь родов» (ἐπτὰ γένη), о которых византийский автор Феофан Исповедник (Хроника, 278–279), живший на рубеже VIII–IX вв., сообщает как о союзе родственных групп славян на территории современной Болгарии. Этот союз фактически раскололся после того, как булгары Аспаруха подчинили своей власти некоторые входившие в него родо-племенные общины, а других нейтрализовали военно-политическим пактом.

В названии Осетии легко угадывается грузинская форма Ас-ети (ср.: Дидоети, Лекети, Карачолети, Имерети и др.). В таком случае необходимо поставить вопрос о возможном использовании имен аланов и асов в качестве собирательных названий. Дело в том, что ряд источников называют асами собственно

аланов; на основании этого в исторической науке появилось мнение о том, что асы и аланы — один и тот же народ. Однако Абу Хамид ал-Гарнати (Тухфат, 26) отчетливо различал языки аланов и асов. На основании имеющегося в распоряжении исследователей материала вопрос этот, к сожалению, достоверно решить пока не удастся. В *Жизни царя царей Давида* (с. 209), отражающей события XII в. в Картли, наряду с дарбандцами, ширванцами зафиксированы названия племени *овс*, *отовс* и их страны Овсети. Эти овсы должны были быть аланами, которых грузинский автор назвал по имени племени, долгое время беспокоившего Картли в составе хазарских отрядов (см. выше о сванском обозначении карачаевцев). Историограф монголов Рашид ад-дин (Джами', I, 67–68), писавший на персидском языке, среди обитателей этой части региона отдельно выделял булгар, кипчаков, урусов, черкесов и асов, причем под асами здесь явно подразумеваются аланы, предки современных осетин.

Второе, менее вероятное предположение о происхождении названия Осетия связано с монголами. Академическое издание *Джами' ат-таварих* Рашид ад-дина снабжено алфавитным указателем монгольских названий из китайской редакции «Сокровенного сказания» (*Юань-чао би-ши*) и русского перевода монгольского текста того же источника, выполненного С.А.Козыным (1941). Согласно приведенным этнонимам, монголы знали асов под именем *асут*. В процессе завоевания монголами Восточной Европы они встретились на Северном Кавказе с известным им племенем, именем которого они обозначили широкий аланский конгломерат, взаимодействовавший в том числе и с асами. После образования Золотой Орды название *асут* могло войти в русский язык, так же как и многие другие восточные слова (мечеть, муэдзин и др.), и впоследствии получить в нем этнонимобразующий аффикс *-ин*. В свое время монгольское название Северного Китая — Хитай — при посредстве завоеванных монголами народов было перенесено на всю территорию современного Китая, точно так же, как это произошло с названием Южного Китая — Чинном; в результате в разных языках используются различные названия Китая. Перенесение названия потомков ираноязычных военных колонистов, табарсаранов, на тесно связанное с ними соседнее горское племя и окончательное его закрепление также относится к периоду значительных родо-племенных деформаций при монголах.

В X–XI вв. аланы стали едва ли не самой могущественной силой на Северном Кавказе, не считая, конечно, арабов и хазар. Вероятно, после разгрома Святославом в середине X в. хазар и их союзников (см. ниже) асы также оказались в числе вассалов аланов, что в некоторой степени объясняет метаморфозу с их именем. Арабы не всегда делали различие между хазарами, аланами и асами, жившими в мусульманских городах и исповедовавшими ислам; они называли их собирательно *ал-арсийа* или *ал-ларисийа* (см. ниже). В Дарбанде они занимали отдельный квартал и имели собственную мечеть. Врата Дарбанда, ориентированные в сторону аланов, не случайно назывались *Баб Арси*. В самой Алании и

стране асов (Ассиаг) в этот период мусульмане составляли лишь немногочисленную часть населения. Правящая верхушка аланов приняла христианство, что позволяло им находиться в дружеских отношениях с христианским Джурзаном (Грузией), Сариром и Гумиком. Это же обстоятельство превращало их страну в «зону войны» (*дар ал-харб*) для многочисленных «воителей за веру» из Баб ал-абваба и окрестных укреплений. Победа над Хазарией все же не обеспечила мусульманам желанного спокойствия на северных границах. На Дарбанд продолжали нападать отряды из Сарира, Алана и других «стран неверующих» (Худуд, 410–411).

Владение Дарьяльским перевалом (араб. *Баб Алан*) обеспечило аланам контроль над важнейшими торговыми маршрутами региона, ведущими на север. В 424/1033 г. они заключили важный военно-политический союз с русами. В последующие годы аланы неоднократно совершали набеги на мусульман, причем в 454/1062 и 457/1065 гг. дошли даже до Аррана (см.: Минорский, 1953а, 75; 1963, 145).

2.16. Касаки

О народах, проживавших к северу и северо-западу от Алана, мусульманские авторы имели лишь самое смутное представление, поскольку в то время они находились далеко за пределами влияния Халифата. Более всех из них известны кашаки, которых в XI–XII вв. уже затронули процессы исламизации. В свое время они занимали значительную территорию от гор вплоть до Черного моря, на побережье которого их защищала сеть крепостей. Из источников явствует, что кашаки не уступали бы по силе аланам, если бы не были разобщены (см. ниже). Тем не менее выгодное прибрежное положение обеспечило им более быстрые по сравнению с аланами и вайнахами темпы общественного развития. Именно это обстоятельство позволило впоследствии кабардинским князьям распространить свое влияние на соседей, которых еще не затронули процессы социального расчленения.

В исторической науке сложилось мнение о том, что восточные источники называли адыгов — предков современных адыгейцев, кабардинцев, черкесов, шапсугов и других более малочисленных этнических групп, обнаруживающих между собой близкое родство, — *кашаками*; позже их собирательным именем в мусульманском мире стал *джаркас* (черкес). Византийские и русские источники называли адыгов касогами или касакими. Согласно изданному тексту *Китаб ат-танбих* (с. 157), ал-Мас'уди различал Кашак (كشك) и ал-Касакийя (الكسكية). Он называет указанные владения в числе неарабских царств, расположенных за Сариром и Аланом, рядом с ал-Абхазом и

ас-Санарийа¹⁶⁷. Казалось бы, тем самым весьма информированный средневековый географ пытался отделить южных адыгов (кабардинцев) от северных (адыгейцев и др.) или различал местные племена, имеющие своего правителя, и свободные, никому не подвластные местные общины, образующие военно-хозяйственные территориальные объединения. Дело в том, что адыгейцы, кабардинцы, черкесы и шапсуги образуют одну языковую семью; из них сваны называют кашагами только кабардинцев.

Сравнительное изучение рукописей трудов ал-Мас'уди порождает сомнения в том, что арабы называли предков адыгов именно кашаками, как и в том, что под кашагами (*кашак*) и касогами (*ал-касакийя*) подразумеваются разные народы. Дело в том, что он совершенно четко придерживался единого правила, передавая географические и племенные обозначения, т.е. названия стран и проживавших в них народов. Он дает эти названия, используя форму принадлежности арабского языка: ар-Рус — ар-Русийа, ал-Джурзан — ал-Джурзанийа (ср. *ал-джурзийя*), ал-Буртас — ал-Буртасийа и др. Это значит, что если ал-Мас'уди говорит о стране ал-Касакийя, то жители ее должны называться ал-Касак, или наоборот.

В рукописи *Мурудж аз-захаб* (рук. D 175, 486 и др.) «страна касогов» зафиксирована в форме بلاد كاشاك «*балад* Кашак», однако та же рукопись, как, впрочем, и остальные, содержит многочисленные ошибки в написании малоизвестных топонимов, но главным образом — в расположении в них диакритических точек. Сводные исторические энциклопедии такого масштаба, как *Мурудж*, которые переписывались не историками, а обычными переписчиками-*варраками*, жившими много веков спустя, вряд ли могли избежать подобных искажений, тем более что они редко копировались непосредственно с автографа. Диакритические и иные ошибки, появившиеся в одной рукописи, затем повторялись и в других (ср. выше с искаженным написанием ал-Фатх вместо ал-Кабх в различных списках *Мурудж*). Поэтому особенно важной в таких случаях оказывается помощь местных источников. Одноименный протограф *Дарбанд-нама* — наиболее значимый из местных исторических сочинений, созданных в то время, — дает

¹⁶⁷ По проблеме локализации владения ас-Санарийа (груз. Цанарети) в научной литературе высказан ряд предположений. Так, В.Ф.Минорский (1963, 210–211) предложил понимать под «мужественными горами»-ц'анарами кахетинцев или вайнахов. Г.В.Цулая (см. его комментарий к *Матисе Карлисца*, с. 81) считает «горцев-цанаров» племенем, обитавшим в северо-западной части Внутренней (Шад) Кахети; он также подметил, что этнографическая группа мохсцев, происходившая из Кахети, была до недавнего времени известна осетинам под именем цон (цан). В *Карлисц цховреба* мтиулы («горцы») и цанары в чтении С.Г.Каухчишвили упомянуты как два разных этнонима; если такое чтение правомерно, то источник отличает «мужественных горцев» (осетин?), проникавших через Аланские ворота на территорию цанаров, от самих цанаров (предков мохсцев?). Ал-Мас'уди размещал ас-Санарийа на более обширной территории между Аланом, Джурзаном и ал-Абхазом (см. карту на переднем форзаце). О цанах (санах), обитавших в Колхиде, которые «никому не были подвластны и занимались грабежом живших по соседству римлян», писал также Проконий Кесарийский (Война с персами, 42). Однако он скорее всего имел в виду не цанаров, а племя чанов (чан), населявшее горные районы Юго-Восточного Причерноморья.

форму كاسك Касак (см. раздел о Гумике). В *Худуд ал-'алам* (с. 161) утверждается, что Касак — это страна (*шахр*) аланов на побережье Черного моря. Из сказанного можно заключить, что Касак, по всей вероятности, как раз и является исходной формой для ал-Касакийя.

Название *касак/казак* имеет тюркскую этимологию, означающую «вольные люди»; его фонетически измененный вариант *качаг* во многих кавказских языках стал обозначать «лихих людей». В статье, посвященной происхождению названия «казак», В.В.Бартольд (1968б, 535) отметил, что это слово применялось не только к тем, кто вел свободный образ жизни, проводя «годы казачества» (*казанлык*), но и к отделившимся от своего правителя и своего народа большим группам людей: в частности, в *Та'рих-и Рашиди* казаками названы узбеки, покинувшие своего хана Абу-л-Хайра, причем это обозначение впоследствии превратилось в самоназвание их потомков. Этим именем тюркоязычные соседи называли русских беглецов, устроивших в районе современного Оренбурга «казацкую вольницу». Сведения ал-Мас'уди (Мурудж, 206–207) свидетельствуют о свободном статусе касак/кашаков; они «не допускают назначать над собой царя, который объединял бы их вместе». Речь идет, вероятно, о такой форме общественной организации, которую традиционно называют «вольными обществами». Применительно к домонгольскому периоду «вольные общества» были основой общественного устройства большинства коренных северокавказских народов, в том числе и на территории Дагестана. Однако в одних случаях существовала племенная аристократия, авторитет которой распространялся на все племя, а также формальные или фактические институты или признаки центральной власти, а в других — нет.

В Хазарии казаками (казаками) называли свободных людей, зарабатывавших на жизнь военной службой. Адыги, которые сами никогда не именовали себя кашаками или казаками, неоднократно выступали в военных походах совместно с хазарами и асами, вероятно, за определенную плату. В последний раз хазары привлекли на военную службу касогов в период решающих столкновений с русами.

После поражения объединенных сил хазар, касак/касов и асов территория обитания адыгов, включая бассейн реки Дон, становится периферией Киевской Руси. С течением времени ее начинают осваивать беглые люди из Руси, которых называют казаками, как, впрочем, и местных тюрков, занимавшихся военным делом как ремеслом. В частности, в Тарковском шамхальстве, Утамышском султанстве, Эндиреевском владении и других кумыкских владениях казаками (*къзаакъ*) назывались представители военного сословия, имевшего достаточно привилегированное положение в обществе¹⁶⁸. В бассейне Дона и на Тереке формируются

¹⁶⁸ Ср. с кумыкским героическим эпосом *Къанна къзаакъ йырлар* (букв. «Краткие казачьи песни»), повествующим о жизни кумыкских казаков, их народных героях и военных подвигах. Исследователь этого эпоса А.М.Аджиев (1998, 158) относит появление отдельных «караханских казачьих песен кумыков» к хазарскому периоду.

особые этнокультурные общности, сохраняющие в языке значительный тюркский субстрат и имеющие признаки особой военной касты, — донское и терское казачество. В.В.Бартольд (1968б, 535) ставил под сомнение возможную связь между названиями касогов и казаков, о которой писал еще Н.Марр, утверждая, что вопрос об этимологическом объяснении слова *казак* еще не созрел. Донские казаки, конечно же, не являются потомками кашаков, или хазар, как утверждал, в частности, Л.Н.Гумилев, хотя тюркский языковой субстрат, возникший в результате их многовекового взаимодействия с тюрками, в их языке все же появился. Однако, заняв социальную нишу, которая прежде принадлежала не только тюркам (в том числе и асам), но и адыгам, они заимствовали ряд бытовых обозначений, связанных с проживавшими здесь народами (например, «черкеска»), а также, что примечательно, и их собирательное название («казак»). Земли, населенные терскими казаками, до сих пор именуются Малой Кабардой, в отличие от Большой Кабарды — территории обитания собственно кабардинцев.

2.17. Русы и славяне

Кавказ был тем местом, где, по образному выражению византийского автора Георгия Писиды (Изложение, 66–67), жившего на рубеже VI–VII вв., «славянин [столковался] с гунном, а скиф с булгаром, и опять же мидиец столковался со скифом». Средневековая история кавказских народов самым тесным образом переплетена не только с историей хазар, но и с русами и славянами — как подвластными хазарскому хакану, так и независимыми от него. Арабские источники описывают военные экспедиции русов (الروس *ar-rus*) по реке Волге на юг, которые относятся еще к IX в. Ал-Мас'уди сообщает о походе русов в Закавказье после 300/912 г.; иранский автор XV в. Захир ад-дин Мар'аши (Та'рих, 302) уточняет, что это произошло в 301/913 г.

Враждебное окружение (на севере — хазары, аланы и сариры, с которыми дарбандцы находились в состоянии войны, на юге — Ширван, правители которого всегда стремились присоединить город к своим владениям) и сильная оппозиция в самом ал-Бабе делали русов естественными союзниками дарбандских *амиров*. В свою очередь, русы, активно использовавшие для передвижения водные маршруты, также нуждались в дружественной гавани на Каспии. Когда власть в ал-Бабе захватили *ра'исы* и *амир* Маймун был заключен в правительственное здание в качестве пленника, он обратился за помощью именно к русам. В 377/987 г. русы послали одно судно на разведку. Затем, как утверждается в *Та'рих ал-Баб* (§ 36), они предприняли военную экспедицию вдоль западного побережья Каспия на 18 ладьях. Необходимую помощь *амир* тогда получил: он был освобожден, хотя дело и не обошлось без кровопролития. С того времени в составе личной гвардии *амира Та'рих ал-Баб* упоминает русов.

В 379/989 г. против *амира* Маймуна восстала мусульманская община Дарбанда. Прибывший из Гиляна Муса ат-Тузи¹⁶⁹, идейный вдохновитель беспорядков, добился того, что *амир* дал обет не употреблять вино. Но когда он потребовал выдать телохранителей-русов, «чтобы им был предложен ислам или смерть», *амир* ал-Баба наотрез отказался и вступил в длительный вооруженный конфликт. В ходе борьбы военная удача отвернулась от *амира*, но он не выдал своих телохранителей, а обменял власть на свою и их безопасность и укрылся вместе с ними в Табарсаране.

В дальнейшем русы неоднократно совершали экспедиции в глубь Кавказа. Известно о стычке русов и аланов с мусульманами в районе ал-Кираджа в 416/1025 г. В 421/1030 г. вслед за дарбандцами поход на Ширван совершили и русы, которые сразились с ширванцами около Бакуя (совр. Баку). Этот поход зафиксирован в ряде источников, в том числе и в поэтических строках ширванского поэта Хакани. На обратном пути к помощи русов прибег правитель ал-Джанзы. Он «дал им много денег и повел на Байлакан, жители которого восстали против него. С помощью русов он овладел Байлаканом, схватил и убил своего брата 'Аскарийу» (Та'рих ал-Баб, § 15). В литературе высказывались различные точки зрения относительно происхождения этих русов: одни исследователи связывали их с отрядом Ингвара, который, согласно *Саге об Ингваре*, снарядил 30 кораблей и отправился на юг по «средней и самой большой из трех больших рек», т.е. по Волге, другие — со скандинавами, с конца X в. служившими в составе византийской армии (см.: Мельникова, 2001, 55–57). Версия Е.А. Мельниковой о принадлежности русов (в транслитерации автора — «рузов») и «варангов» к регулярной армии Византии представляет особый интерес, учитывая активную роль империи в политической жизни Кавказа этого периода.

Контакты северокавказских племен, в первую очередь касиков, аланов и асов, с русами стали более стабильными с образованием Тмутараканского княжества. Упадок княжества связан с нашествием кипчаков во второй половине XI в. и началом политической экспансии Византии в эпоху крестовых походов. Вопрос об исторической связи ранних экспедиций русов и походов крестоносцев в южные страны пока еще серьезно не изучался, хотя эти два явления обнаруживают между собой множество общих типологических признаков.

Растущее влияние русов в регионе не могло не беспокоить хазар, сохранивших дань с некоторых славянских племен. Ко времени ал-Мас'уди, т.е. в 30-х годах X в., многие русы и славяне (الصقالبة *ас-сакалиба*) не только были подданными *хакана*, но и воспринимались хазарами как один народ. Они живут отдельной общиной, «на одной стороне этого города», т.е. Итиля, вместе «служат в войске царя»; из семи судей Хазарии, из которых двое были иудеями, двое

¹⁶⁹ Судя по *нисбе*, Муса ат-Тузи происходил из Туза — горной стоянки с цитаделью на «пути в ал-Хаджа», принадлежавшей племени *бану асад* (Якут. Му'джам, I, 893). Кудама (ал-Харадж, 186) сообщает, что Туз расположен рядом с Файлом, на полпути из Куфы в Мекку. Ал-Хатиб (Та'рих Багдад, IV, 324) и Ибн ал-'Имад (Шазарат, III, 268) приводят биографию человека, известного как Ибн ат-Тузи (ум. в 442/1051 г.), который был *мухтасибом* в Багдаде.

христианами и двое мусульманами, один был назначен специально для того, чтобы судить русов, *ас-сакалиба* («и других язычников <...> согласно языческому [обычаю], по велению разума») (Мурудж, 193–194). Тем не менее источник явно отличает *ас-сакалиба* от русов. В первой половине X в. царь Иосиф хвастается, что если бы хазары не сдерживали натиск русов на Итиле, то последние добрались бы и до Халифата.

Образование в X в. Древнерусского государства оказало огромное влияние на судьбы многих народов, и в первую очередь хазар и подвластных им племен. *Повесть временных лет* (I, 65) под 6473 г./965 г. н.э. сообщает о походе киевского князя Святослава на хазар, против которых к этому времени выступали и половцы (кипчаки): «Иде Святослав на Козары. Слышавше же Козари, изи¹⁷⁰ша противу съ княземъ своимъ Каганомъ, и съступишася бити ѿ бивши брани, ѿдоле Святославъ Козаромъ и гра^д их и Белу Вежу¹⁷⁰ взя. И Ясы победи и Касоги»¹⁷¹. Последствия этого похода описывает в 358/969 г. Ибн Хаукал (Сурат, 281–286), который столкнулся с бежавшими на юг хазарами. Асы и касоги, о которых идет речь, выступали в этот период в качестве союзников хазар. Победа Святослава над хазарами, после которой они так и не оправились, создала условия для более активных действий русов на юге.

Проблема родо-племенной и историко-культурной идентификации ранних русов традиционно представляла собой предмет наиболее ожесточенных споров и дискуссий в отечественной исторической науке. Сторонники так называемой норманской теории чрезмерно преувеличивали роль иноземцев в создании государственных институтов на Руси, а их оппоненты нередко отрицали даже незначительную возможность иноземного влияния. А между тем набеги с целью наживы были в то время широко распространены во всех обществах, не знавших сильной государственной власти. Призыв на княжение со стороны также был обычной практикой того времени, причем полномочия призванного князя часто ограничивались самим племенем, которым он правил. В условиях межплеменного взаимодействия редко приходилось без внешних влияний. Однако даже самое общее знакомство с закономерностями общественных процессов в родо-племенных союзах и объединениях убеждает в том, что государственные институты, будучи атрибутами политической организации общества, не могут и не могли развиваться вне самих обществ, пусть и неоднородных. О княжение славянских племен вряд ли следует понимать как их добровольное или принудительное подчинение чуждой им социальной верхушке. Скорее наоборот: призванные князья были использованы призвавшими их племенами для вовлечения в процесс объединения других племен и создания сильного государства. Арабские источники дают ценный материал, относящийся к различным народам и свидетельствующий

¹⁷⁰ Белая Вежа — древнерусская калька названия хазарской крепости Саркел на Дону, которая была расположена неподалеку от Переволоки и в настоящее время находится на дне Цимлянского моря. Об этом названии см.: Новосельцев, 1990, 131.

¹⁷¹ Цитаты из *Повести временных лет* приводятся по текстам «Полного собрания русских летописей». При этом автор учитывал и новейшее издание Д.С. Лихачева.

о схожести общественно-политических процессов на начальной стадии формирования сложных межплеменных конгломератов.

Основной источник по изучению русов — это, конечно же, древнерусские летописи. *Повесть временных лет* (II, 19–22) уводит читателя к предыстории образования Киевской Руси, описывая междоусобицы между различными «варяжскими», т.е. иноземными родами, среди которых называются оурмане (номанны), гъте (готы) и другие: «И вьста родъ на родъ, и быша в ни¹ усобици, и воевати почаша сами на ся и реша сами в себе поищемъ собе князя иже бы володелъ нами и судить по праву». В продолжительной борьбе за власть победил род Рюрика, который, сидя в Новгороде, «раздал мужем своимъ грады» Полоцк, Ростов (Ростов Великий), Белоозеро и другие города. Составитель *Повести* (II, 42–51) подробно и весьма эмоционально описывает сложные процессы взаимодействия русов с другими племенами, в частности древлянами, а также ясно выражает свою солидарность с местными славянскими племенами, указывая на консолидирующую роль Рюрика, объединившего под своим началом различные славянские города. О сложности хазарско-славянских отношений того времени свидетельствует Кембриджский документ, а также хазарская рукопись из Каирской генизы, составленная на древнееврейском языке с рунической надписью внизу документа (Голб, Прицак, 1982).

Вслед за А.А.Шахматовым В.В.Бартольд (1963б, 817) отмечал связь между названиями племен, упоминаемых в летописях, и современными этнонимами (свеи — шведы, урмане — норвежцы, варяги или варяки — франки), с одной стороны, а с другой — фонетическое сходство с названием *русы* обозначений скандинавов, которыми пользуются балтийские народы: финским *ruotsi*, эстонским *rootsi*, вотским *rotsi*. Установлено, что в древнерусских летописях и норманны, и варяги чаще всего выступают в качестве собирательных имен. Точно в таком же качестве в арабских рукописях выступают русы, причем коннотация этого названия гораздо шире, поскольку оно использовалось третьей стороной, удаленной и от славян, и от скандинавов, — арабами. Поэтому заключение В.Ф.Минорского (1963, 145–146) о том, что арабские источники, созданные в домонгольское время, под русами «прежде всего имели в виду участников скандинавской экспансии IX–X вв.», нуждается в уточнениях.

В современной историографии нет единого мнения относительно того, кого именно арабы называли *ар-рус* и *ас-сакалиба*, хотя в этом направлении уже проделана значительная работа. Одни исследователи противопоставляют русов и славян¹⁷²,

¹⁷² Примечательно, что эта группа исследователей использует арабские источники в большей степени, чем их оппоненты. См.: Новосельцев А.П., Пашуто В.Т. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965; Петрухин, 1995 и др. Сведения арабских источников VIII–IX вв. о славянах исследовала Т.М.Калинина (1994, 211–224). Изучению трех групп русов на материале арабских авторов XII–XIV вв. (ал-Идриси, Йакута, Абу-л-Фиды и ал-Димашки) посвящена статья И.Г.Коноваловой (1995, 139–148). На стадии верстки данной книги вышла монография, в которой детально анализируются взаимоотношения славян с мусульманским миром. См.: Мишин Д.Е. Сакалиба (славяне) в исламском мире. М., 2002.

другие полностью их отождествляют¹⁷³. Существует предположение, согласно которому ал-Истахри (ал-Масалик, 125–126), Ибн Хаукал (ал-Масалик, 382) и более поздние арабские авторы подразумевали под русами не только родо-племенную группу (*джинс*) *كويابة* *куйаба*, связанную с Киевом, но и *السلوية* *ас-славийи*, отождествляемых со славянским племенем словенов, живших в Новгороде, а также *الارثانية* *ал-арсанийи*, предположительно финно-угорское племя эрзя. Все эти племена описываются в арабо-персидских источниках в одних и тех же выражениях («рослые», «светловолосые», «дерзкие» и т.п.). Ал-Мас'уди (Мурудж, 196–197, 198) характеризует русов как «громадное племя», которое «не подчиняется никакому царю и никакому закону. <...> Русы состоят из многочисленных племен разного рода. Среди них находятся *урманы*». Таким образом, норманны здесь названы лишь в качестве одной из групп в составе большого племенного объединения. В другом своем сочинении ал-Мас'уди (ат-Танбих, 141) указывает на связь между племенем русов и их страной, называемой *ар-Русийа* (в другом списке: *ал-Урусийа*); это слово в переводе с языка русов якобы означает «обильный», «многочисленный»¹⁷⁴.

Процессы формирования союза племен на территории древней Руси в IX–X вв. находились в своей активной фазе; они подготавливали более продолжительную и глубинную интеграцию славянских племен, которая началась в конце X в. с принятием христианства князем Владимиром. Поэтому разноплеменных скандинавов, совершавших в течение IX — первой половины X в. грабительские походы по всей Европе, вероятно, следовало бы отличать от русов второй половины X — XI в. Изучив хронологию и детали упоминавшихся выше кавказских экспедиций русов, я прихожу к выводу, что арабские источники IX–XI вв. подразумевали под *ар-рус* самые различные народы на севере: не только выходцев из Скандинавии, но и славян, которые были подданными русских киевских князей. Первых можно разделить на три категории: 1) ранние русы, совершавшие глубокие рейды в поисках добычи из северных областей Европы в богатые и плодородные южные области континента, в том числе и славянские. Используя транспортную артерию Волги, некоторые их отряды добирались и до владений Халифата¹⁷⁵; 2) дружинные отряды иноземцев, закрепившиеся в отдельных, разрозненных удельных владениях, в том числе и в Киеве, где поначалу правили, согласно *Повести* (II, 2), Дир и Аскольд («одио княжение»); это подтверждает и ал-Мас'уди, упоминая о «царе Дире»; 3) ославянившиеся потомки Рюрика, кото-

¹⁷³ Одна из наиболее важных работ, в которой последовательно доказывается эта точка зрения: Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1993.

¹⁷⁴ По мнению В.Я.Петрухина (1995, 156), название *русь* восходит к закрепляемому в Восточной Европе профессиональному наименованию дружин скандинавского происхождения, восходящему к обозначению гребцов (*ropis*), участников походов на однодеревковых гребных судах.

¹⁷⁵ Заключение В.Ф.Минорского (1963, 145–146) о скандинавском происхождении русов справедливо прежде всего по отношению к этим дружинным отрядам, тем более что далее исследователь приводит рассказ ал-Йа'куби о «набеге русов, которые, поднявшись по Гвадалквиву, разграбили Севилью в 229 г.х/844».

рые, формально оставаясь над межплеменными распрями, стали консолидирующей силой для объективного процесса объединения славян и их соседей в рамках Древнерусского государства. Олег (Хельгу), потомок Рюрика, отобрал Киев у Дира и Аскольда и сделал его своей новой столицей. Первым киевским князем со славянским именем стал Святослав. Вероятно, к русскому княжескому роду Киева относится определение ал-Мас'уди о том, что во владении царей русов (*мулук ар-рус*) находятся «обширные города и многие обитаемые страны». Смешавшись с исконным населением, Рюриковичи и их дружины закрепили свой статус в системе политической организации нового государства, сохранявшиеся в качестве аристократической страты. Отряды русов, выходившие из ворот Киева, включали славян, собственно и составлявших основу военно-политического могущества Киевской Руси.

Согласно новейшим исследованиям, пришельцев на племенных землях и поселениях отличал инвентарь скандинавского типа из «дружинных» курганов. Археологические раскопки в крупнейшем древнерусском некрополе в Гнездове, а также в Тимиреве, поселении Городище под Новгородом, названном в XIX в. «Рюриковым», других поселениях выявили множество «дружинных» древностей, в том числе и ладейных заклепок; под Новгородом обнаружены золотые украшения скандинавских типов. Однако большая часть археологических находок связана с жизнедеятельностью собственно славянских племен; как показывают материалы раскопок, ареал распространения скандинавского влияния достаточно ограничен. В.Я.Петрухин (1995, 157–158) пришел к выводу, что система погостов (от др.-рус. слова *гость* «гость», «чужеземец»; ср. др.-сканд. *gestr* «член дружины»), подразумевавшая «кормление» дружины в подвластных князю землях, функционировала в Новгородской, Смоленской и Ростово-Суздальской землях, т.е. там же, где жили словене, кривичи и меря, которые и призвали варягов. Погосты в верховьях Волги и других славянских землях были центрами «окняжения» окрестных племенных владений, существование которых было неразрывно связано с жизнью местного населения.

Источники косвенно подтверждают предположение о том, что под русами мусульманские авторы могли подразумевать и тех славян, которые были неподвластны хазарам. Как сообщает Ибн Мискавайх в *Таджариб ал-умам*, в 332/943–44 г. русы не только дошли до Барда'а, древней столицы Кавказской Албании, но и вытеснили оттуда арабов (подробнее об этом см.: Якубовский, 1926, 65); в параллельном сирийском тексте истории Григориуса Абу-л-Фараджа ат-Табиба, известного как Бар-Эбрай (Bar Hebraeus), речь идет не об экспедиции русов, а о совместном походе на Барда'а аланов, славян и лакзов, который оказался для них успешным (Бартольд, 1963б, 846). Информацию Бар-Эбрая об «аланах, славянах и лезгинах» приводит и А.П.Новосельцев (2000а, 424), хотя в указанной форме названия «славяне» и «лезгинь» не могли фигурировать в средневековом сирийском тексте. Склапены, которые упоминаются в сирийских источниках с IV в., также не всегда уверенно идентифицируются, чего нельзя сказать о X в., когда славяне жили на Кавказе компактными группа-

ми. В частности, ал-Балазури (Футух, 149–150) сообщает о том, что Марван б. Мухаммад еще в VIII в. поселил славян (*ас-сакалиба*) в *ас-сугур*, т.е. в «крепостях» вдоль северной границы Халифата.

2.18. Родо-племенные и этнические процессы

Включение этнокультурных зон Кавказа в сферу влияния Халифата оказало стабилизирующее воздействие на формирование и дальнейшую эволюцию местных родов, племен и племенных союзов. В традиционно полиэтнических районах побережья Каспия, в которых исконные жители были в значительной степени разбавлены иранскими и тюркскими кочевниками, сначала савроматами, сарматами, аланами, гунно-савирами, хазарами, кипчаками, а затем и огузами, этнические процессы сохраняли свою бурную динамику. Их развитие на Северном Кавказе подробно описано в специальных исследованиях А.В.Гадло (1979; 1994). Не менее сложные процессы происходили в прибрежных районах Восточного Закавказья, где в составе местного населения был значителен удельный вес армян и иранцев, в том числе курдов, талышей и др. Еще до сельджукского нашествия частичной тюркизации подверглись княжества на территории исторической Кавказской Албании, а также персидский Азербайджан, куда, согласно Ибн Мискавайху, в позднесасанидский период была переселена часть гуннов и савилов. Но в XI–XII вв. местный этнический элемент все еще оставался господствующим. Географ ал-Макдиси (Ахсан, 375) только в районе Ардебил насчитал около 60 диалектов персидского языка.

Кавказская Албания — одно из древнейших политических образований в регионе, возникшее еще в IV в. до н.э. Ядром формирования этого государства стала территория расселения лезгиноязычных и дагестаноязычных (шире: восточнокавказских) народов, которая в античный период была несравненно шире современной. В составе албанского конгломерата источники выделяют 26 племен, и в их числе — леги/леки, утии, а также каспии, лпины и другие исчезнувшие в процессе ассимиляции народы. В ряде исследований «прямыми потомками» албанских племен считают «современные лезгиноязычные народности Юго-Восточного Дагестана и Северо-Восточного Азербайджана (лезгины, удины, табасаранцы, цахуры, рутульцы, агульцы, кзылы, будуги и хиналугцы)» (см.: Аюпян, Мурадян и Юзбашян, 1991, 323 и др.). В состав этого объединения входили и другие племена вайнахо-дагестанского происхождения, в частности, предки современных аварцев, даргинцев, лакцев и др. (подробнее о населении Кавказской Албании см.: Тревер, 1959). В свете открытия З.Н.Алексидзе (см. ниже) все же представляется, что основной массив лезгиноязычных племен в древности находился в Закавказье. Вопрос о северных границах Кавказской Албании все еще остается дискуссионным. Археологические материалы дают основание полагать, что в пору расцвета она доходила до реки Сулак (Абакаров, Давудов, 1993, 71). На основе сопоставления названия гаргарейцев, одного из

древних албанских племен, с самоназванием ингушей «галгаи» Е.И.Крупнов (1960, 72; 1971, 25) предлагает раздвинуть эти границы еще дальше на север¹⁷⁶.

Албанское население Аррана, а также областей к северу от реки Куры приняло активное участие в этногенезе азербайджанского народа. В сельджукскую эпоху объективный процесс тюркизации затронул большую часть населения Ширвана, в первую очередь курдов, сохранив под собирательным названием лакзы/леки удинскую, цахурскую, аварскую и иные этнические группы. Схожие процессы происходили и в районе Дарбанд. Сейчас уже ясно, что область проживания основной массы вайнахо-дагестанских племен была гораздо южнее их современного расселения. Ареал распространения их языков с началом процесса тюркизации в значительной степени сузился. Этому в немалой степени способствовали объективные исторические, географические, этнополитические и многие иные обстоятельства и условия. Изучение этнических процессов на Кавказе убедительно свидетельствует об общности происхождения горских народов; значительную степень субэтнического и историко-культурного родства с ними обнаруживают местные тюркские народы (азербайджанцы, кумыки, карачаевцы, балкарцы и др.), поскольку их этногенез происходил в том числе и на основе местного (автохтонного) родо-племенного элемента, а также восточные армяне, свидетельством чему служат хорошо известные науке процессы арменизации в южных и юго-западных областях Албании, прежде всего в Арцахе, до и после сасанидского завоевания¹⁷⁷.

Естественной ассимиляции подверглись не только кавказские племена, но и остатки могущественных некогда массагетов, аваров, гуно-савиров, кипчаков и других кочевников. Мощные потоки межобщинного взаимодействия тюркских племен в степях Северо-Восточного Кавказа способствовали зарождению новой этнической группы — кумыков. Тюркское название общности горских племен — Тавйак, соответствующее среднеперсидскому Куст-и Капкох и зафиксированное в источниках до появления на Кавказе кипчаков, отодвигает истоки формирования кумыкской этнической общности на более ранний период. До сих пор считалось, что слово *тав* (гора) в кумыкском языке восходит к лексикону кипчакских племен. Орхонские тексты и другие известные памятники древнетюркской рунической письменности вместо *тау/тор* *taw* или *тар* *taw* используют слово *таг* *tāgh/māz*, которое впоследствии трансформировалось в *даг* *dāgh*.

¹⁷⁶ В таком случае возникают противоречия в интерпретации сведений источников. Так, Каланкатуаци (История, 33) сообщает о том, что армянский царь Трдат «сошел на поле гаргарийцев и жестокой битвой встретил северян. Царь баслов вышел на единоборство с ним, набросил аркан на храброго Трдата, но не сумел одолеть его и сам был разрублен им пополам. Трдат, истребляя, гнал их до [страны] гунонов». Владения албанского племени гаргарийцев определенно локализируются между Армений и страной гунонов. Возможно, под баслами, пришедшими на помощь гаргарийцам, подразумеваются барсилы. Выводы Е.И.Крупнова могут быть справедливы только при том условии, если во времена Трдата «гуноны» не занимали районы Прикаспия, а обитали в северо-западных районах Кавказа, за пределами владений вайнахских племен.

¹⁷⁷ Подробнее об этих процессах см.: Алексеев, 1974, 28.

По мнению С.Г.Кляшторного, появление слова *тав* у ранних тюрков на Кавказе (по крайней мере до X в.) в принципе возможно: языки и диалекты многочисленных тюркских племен все еще недостаточно изучены, и область неизвестного здесь гораздо больше области известного.

Топоним Тавйак, использовавшийся вплоть до XII в., соответствует не только древнему тюркскому титулу местного правителя *капанишах*, но и информации Леонти Мровели о продвижении хунзов с равнины в горную часть Лекети. Автор *Та'рих ал-Баб* называл их «разноплеменными тюрками», которые составляли основу войска владетеля Сарира. С одной стороны, слово *капан* входит в состав лексики древнеуйгурского, среднеуйгурского, кипчакских (Шербак, 1961, 138), а также других тюркских языков, в том числе и куманских, а с другой стороны, с группой куманских и кипчакских племен связано также и слово *тав*. В числе родо-племенных групп, обитавших в «гуннских пределах», Захария Ритор (Хроника, 165) перечислил тринадцать кочевых народов, девять из которых имеют тип окончания на *-огур*, *-ар* или *-ур*, в частности куртаргаров, ауангуров, сирургуров и аугаров. По мнению Н.В.Пигулевской (1941, 83), сирийское *аугар* можно прочесть и как *уйгар* или *уйгур*. Присущий тюркским языкам ротацизм (чередование *-з* и *-р*) не позволяет достоверно разделить все эти народы на гузские (огузские) и уйгурские, однако тюркологи, в том числе и Д.Д.Васильев, утверждают, что некоторые из них действительно принадлежали к уйгурам.

Рашид ад-дин (Джами' I/1, 146–147) подтверждает, что «тех [из уйгуров], которые [обитали] по течению десяти рек, называли он-уйгур, а [живших] в [местности] десяти рек — токуз-уйгур. Те десять рек называют Он-Орхон...». Ауангуры сирийского хрониста могут быть хоногурами, «гуннскими гурами» или он-уйгурами Рашид ад-дина¹⁷⁸. По всей видимости, он-уйгур — лишь собирательное название тюркских племен, расселенных в бассейне десяти небольших горных рек, составляющих правый приток Селенги — реки, впадающей в озеро Байкал. На первых трех реках, названия которых приводятся в источнике, обитали девять племен, еще на четырех — пять племен. И далее: «Тех же, которые [жили] по [реке] Утикан, десятой [по счету], называли народом кумук-атыкуз» (*кумук аты-гур?*) (см. там же). Мы не знаем ничего определенного о продвижении этого народа на запад, но не можем также и исключить его из числа тюрков «гуннских пределов».

¹⁷⁸ Древние уйгуры — культурнейший, по выражению С.Е.Малова (1951, 95), народ Центральной Азии, имевший тесные связи с эллинистической культурой Греко-Бактрийского царства, с Индией, Ираном, а позже, после их миграции на восток, — и с Китаем. Ряд исследователей отождествляет уйгуров с кимаками; на этот счет существуют и другие точки зрения. Закарийя ал-Казвини (Асар, 395) и 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 67а) размещали «страну кимак» рядом со страной «внутренних румов» (*бадад ар-Рум ал-батинийа*).

Тот же ал-Бакуви (Талхис, 102–105) отдельно выделяет баджанак (печенегов), гузов, кимаков и токузгузов (в тексте: *тогузгуз*), которых Марвази (Таба'и' ал-хайаван, 17–18) именовал уйгурами; см. еще: ал-Казвини. Асар, 390–394.

В рукописи *Джами' ат-таварих* название народа кумук огласовано, что исключает возможность разночтений. Точно в такой же форме этнопоним Кумук засвидетельствован в *Дарбанд-нама* и других источниках, созданных на Северо-Восточном Кавказе. Наконец, несмотря на то, что огузское слово *غ¹ dāgh* («гора») в своем исходном значении вошло в большинство кавказских языков, в самом кумыкском языке до сих пор используется его лексический эквивалент *тав*. Приведенные данные в определенной степени подтверждают версии о сложном составе родо-племенных групп, принимавших участие в этногенезе кумыкского народа; если на равнине преобладавшие в численном отношении тюрки могли вобрать в себя и оседлый горский субстрат, то в горах они сами подверглись ассимиляции, растворившись среди местного населения.

Некоторая часть хазар, а также ираноязычные массагеты (маскуты, мазгулы) были ассимилированы лезгинскими племенами, населявшими южный берег Самура. Память о них сохранилась в местной топонимике (Мюшкюр). Часть гунно-савилов и авар-кочевников проникла в горы, но впоследствии была ассимилирована горскими племенами, давшими рождение новым этническим сообществам, в частности современным аварцам. Сложные процессы межплеменного взаимодействия коснулись также и иудеев, первое появление которых на Кавказе источники датируют I в. до н.э. (см. раздел об иудаизме).

Важнейшие общественно-политические изменения в регионе неизбежно сказывались и на этническом составе жителей Баб ал-абваба. Каждая эпоха вносила свои коррективы, за сравнительно короткий исторический срок значительно увеличивая удельный вес (не только количественно) того племени или этноса, который оказывался титульным в новой общественно-политической ситуации; подобные процессы сопровождались не менее значительным сокращением численности населения, олицетворявшего прежнюю «формацию». Политическая карта региона многократно перекраивалась. То иранцы вытесняли албанов, то хазары и родственные им племена разбавляли родо-племенной состав горожан, то арабы целыми группами оседали в городе и крепостях «пограничной области», создавая там собственную субкультуру, которую они вместе с исламом распространяли среди всех остальных жителей. После прихода арабов хазары частично бежали, частично были выселены из Баб ал-абваба насильственно; Ибн А'сам ал-Куфи (Футух, 47–48) утверждает, что самое массовое их выселение произошло при Масламе, который приказал освободить крепость города от тысяч хазарских семей. В результате численность хазар была доведена до такого уровня, что они перестали влиять на положение дел в городе. Оставшиеся в Дарбанде хазары, прежде всего остатки гунно-савилов, входивших в состав хазарского конгломерата, приняли ислам и даже основали свою мечеть (см. ниже), так что одно время они воспринимались мусульманскими властями в качестве местных горцев. Ал-Истахри утверждал, что «иногда жители Баб ал-абваба говорят на хазарском языке и на остальных

их гор»¹⁷⁹, а ал-Мас'уди (Мурудж, 203) специально подчеркивал, что в некоторых пограничных *рибатах* между ал-Бабом и Хайдаком все население говорило на чистом арабском языке.

Армяне, греки и евреи, как и во многих других ближневосточных странах, составляли неотъемлемую часть местного населения, так же как и тюрки (хазары, огузы и др.), курды и сирийцы. Но основой городского населения ал-Баба оставались выходцы из Лакза, Табасарана, Хайдака, Гумика, Сарира и других местных княжеств. Говоря о Баб ал-абвабе, Ибн ал-Факих (Китаб ал-булдан, 25) специально подчеркивал, что этот город находится на Кавказе (Кабк), где говорят на 70 языках, которые невозможно понять без переводчика. Среди языков, которые Абу Хамид ал-Гарнати (Тухфат, 26) слышал в Дарбанде в 30-х годах XII в., упоминаются «лакзанский, табаланский, филанский, закаланский, хайдакский, гумикский, сарирский, аланский, ассский, зирихкаранский, тюркский, арабский, персидский» (последовательность источника сохранена). По мнению А.Р.Шихсаидова (1999, 223), они соответствуют современным языкам и диалектам: лезгинскому, табасаранскому языкам, акушинскому и цудахарскому диалектам даргинского языка, урахинскому (хюркелинскому), кайтагскому (хайдакскому) диалектам даргинского языка, лакскому, аварскому, осетинскому (аланскому и ассскому), кубачинскому, тюркскому, арабскому и персидскому языкам. Исходя из этимологии топонима Табарсаран, предлагаю идентификацию «табаланского» языка как «табарсаранского», возможно, татского, а филанского — несмотря на сложный этнический состав Филана — как собственно табасаранского (поскольку географически именно табасаранцы были ближайшим к ал-Бабу горским народом). Такое положение вещей вполне соответствует современному этническому составу Дарбанд, где, не считая азербайджанцев, численность которых увеличилась при Сеферидах и Каджарах, т.е. в позднее средневековье и новое время, первое место в удельном весе городского населения занимают лезгины, затем следуют таты вместе с горскими евреями, за ними — табасаранцы и даргинцы.

§ 3. Баб ал-абваб, его топография и владения

В общем значении Баб ал-абваб — это собственно город Дарбанд эпохи арабского владычества. В более узком смысле под باب الابواب «Вратами ворот» мусульманские правители понимали сложную систему охраняемых стен и ворот, которая давала возможность ее обладателям регулировать значительные товар-

¹⁷⁹ Впервые на это интересное сообщение ал-Истахри обратил внимание А.Р.Шихсаидов (см.: Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 223 и др.), который пользовался не лейденским изданием де Гуса, а арабским изданием Мухаммада Джабира ал-Хини (Каир, 1961).

ные потоки, проходившие через Дарбанд, и сдерживать натиск кочевников на самом узком участке Прикаспийской низменности¹⁸⁰. Современники ад-Дарбанди подразумевали под *بلاد الباب* «*балад* ал-Баб» все подвластные дарбандским *амирам* земли, включавшие в себя хорошо укрепленные «исламские центры», населенные *газиями*, а также значительную территорию к югу вдоль Каспийского моря вплоть до реки Самур.

Часть Табарсарана, где была построена *Даг-бара*, была заселена иранцами еще при Сасанидах, так что она естественным образом оказалась под властью правителей Баб ал-абваба. В IX в. границы владений дарбандских *амиров* расширились за счет Маската, который всегда был яблоком раздора во взаимоотношениях между Ширваном и ал-Бабом. В начале XII в. *Та'рих ал-Баб* включает «Баб ал-абваб, Маскат и „пограничье“ (*ас-сагр*), которое называется также „центрами“ (*ал-маракиз*)», в состав владений, подвластных династии дарбандских *амиров* Хашимидов. Однако *ширванишахи* не раз оспаривали эти земли у Хашимидов, порой небезуспешно.

Дарбанд — крупнейшее на Кавказе фортификационное сооружение, состоящее из нескольких составных частей: крепости (*кал'а*; более позднее название: *Нарын-кал'а*); собственно города (перс. *шахристан*, араб. *мадина*), состоявшего из жилых кварталов, образованных по родовому или производственному принципу; внутреннего предместья (*рабад*), расположенного в пределах стен между городскими кварталами и морем; комплекса портовых сооружений (*ас-сагр*). Мощные стены этого памятника фортификационного искусства сохранились до сих пор. По обмерам А.А.Кудрявцева (1982, 100–104), длина северной стены, повторяющей рельеф местности, достигает 3650 м, южной — 3500 м; высота стен доходит местами до 18–20 м. Стены укреплены башнями различной формы — полукруглыми (наружный радиус 6,5 м), трапециевидными (ширина 15–18 м), квадратными большими (размеры 12×20 м) и малыми (13×7,5 м), общим числом 73. Расстояние между башнями колеблется от 35 (в северной стене) до 170–200 м (в южной). Стены возвышались и в море: «Город ал-Баб ва-л-абваб простирается от вершины ал-Кабх до Хазарского моря и выдается в море на 3 мили» (*Ибн Руста*. Ал-А'лак, 221). Они были соединены под водой тяжелой цепью для того, чтобы суда не могли выйти или войти без приказа. Под водой стены как будто бы сходились, оставляя со стороны моря небольшой проход.

¹⁸⁰ Иоганн де Галонифонтис (Сведения, 25–26) на рубеже XIV–XV вв. писал, что в горах Даргестана «все еще видны стены, построенные Александром Великим для того, чтобы отгородиться от народов Гога и Магога. Город, находящийся между Каспийским морем и горами и имсусмый Железными Воротами, также находится вблизи. Место это представляет собой чрезвычайно узкий проход, и ни одна душа не сможет пройти через него без знакомства с ним и без согласия правителя этой земли. Он разделяет всю Татарию на две части (т.е. на Золотую Орду и государство Хулагуидов. — А.А.), и ни один живой не сможет пройти через горы или море ни в каком другом месте, а только через этот проход. По этой причине его по-персидски зовут Дербанд, что означает проходные ворота или закрытые ворота».

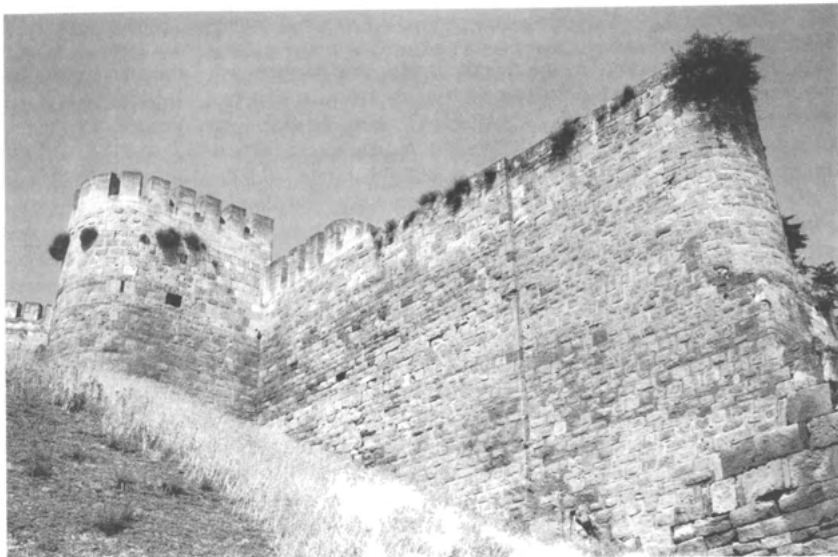


Рис. 14. Полукруглые башни дербентской крепости. Фото автора. 1999 г.

Грандиозное по замыслу и масштабу строительство Дарбанда и Горной стены, названной Великой, сделали его темой средневековых миниатюр в персоязычной литературе, что является свидетельством его исторической значимости в определенном этнокультурном ареале. Впоследствии события, связанные со строительством, обросли легендами и преданиями. В частности, мифическая сцена укрепления Искандаром пробоин в стенах Дарбанда запечатлена в миниатюре ширазской школы, которая украшает *Хамсе* Низами; список 936/1529-30 г. с этой миниатюрой хранится в библиотеке Топкапы Сарая в Стамбуле (Додху-доева, 1985, 256). Вопрос о том, как выглядел Дарбандский проход до начала деятельности Кавада и Ануширвана, все еще нуждается в специальном исследовании, особенно в свете сообщений археологов о находках в этой местности остатков древних сырцовых стен. Зайн ал-Абидин Ширвани (Бустан, 926), посвятивший Баб ал-абвабу отдельный раздел в своем историко-географическом труде, утверждал, что Дарбанд «царь Лухраст Кийани создавал, а Исфаңдийар — завершил. А Кавад, сын Пероза (в тексте: Файруза), обустроил. По прошествии дней, месяцев и лет он пришел в упадок, и Ануширван Справедливый, сын Кавада, отстроил и Великую стену из камня и свинца до крайности укрепил». Лухраст из династии Кейанидов является мифическим персонажем, в отличие от *шахانشаха* Исфаңдийара. Приведенная информация перекликается с данными

Дарбанд-нама ([1980], 28) о деятельности «Исфандийар-шаха» на Восточном Кавказе.

‘Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 54а) утверждает, что «хосрон (т.е. Сасаниды. — А.А.) уделяли большое внимание этому месту (т.е. Дарбанду. — А.А.) из-за великой опасности, [угрожавшей] ему, и большого страха за него». В *‘Аджда’иб ад-дунья* (л. 204б) Дарбанд назван «почитаемым местом». Абу Бакр ад-Дарбанди слышал нечто похожее в Табаристане. *Дарбанд-нама* ([1992], 40) сообщает о том, что Кавад, отец Хосрова I Ануширвана, добиваясь постройки дарбандских укреплений, читал в хрониках и слышал «от некоторых людей, что это место благословенное...». Чуть ниже эта мысль повторяется другими словами: «Пророк слышал, что все желали [видеть] благословенную землю Дербенда и очистить от кафигов эту священную землю...» (там же, с. 46). А.К.Бакиханов в *Гулистан-и Ирам* ([1926], 38) пишет, что «многие приближенные пророка Мухаммада слышали от него, что Дербент есть святое место, от сохранения которого зависит спокойствие всего юга, и если кто только подвизается для защиты его, тот приобретает благословение Всевышнего». В *Рисале-и Бабийе* (с. 12, 38 и др.) неоднократно повторяется тезис о том, что Баб ал-абваб является «благословенным местом» или «священным местом». В начале текста источника (с. 4) приводится *хадис* о том, что пророк Мухаммад якобы сказал, что молитва в Баб ал-абвабе в течение одного дня или ночи приравнивается к непрерывной молитве в каком-либо другом месте в течение 60 лет; этот *хадис* приписывается Абу Хурайре, но в известных собраниях *хадисов* он не зафиксирован. Другой *хадис* из *Рисале-и Бабийе* (с. 14) называет крушение дарбандских стен предзнаменованием конца света: «Ближе к концу света на этой стене построят всякого рода сооружения и надстройки, а потом она разрушится».

Крепостные стены Баб ал-абваба стали надежным замком северных границ Халифата и его пограничным опорным пунктом для отражения нападений кочевников, главным образом хазар и аланов. ‘Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 54а) сообщает, что «из-за множества врагов из разных народов, которые окружают его, он превратился в одну из сильных пограничных крепостей». Примечательно высказывание ал-Мас’уди (Мурудж, 212), сделанное им в 332/944 г.: «Если бы Всевышний своим всеведением, всемогуществом и милосердием не помог правителям Ирана построить город ал-Баб и его стены на суше, в море и в горах, <...> то цари хазар, аланов, сариров, тюрок и других упоминавшихся народов, несомненно, дошли бы до областей Барда’а, Арран, Байлакан, Азербайджан, Занджан, Абхар, Казвин, Хамадан, Динавар, Нихаванд и других мест <...> вплоть до Ирака». Фирдоуси (Шах-наме, 53) вложил в уста Хосрова I Ануширвана слова повеления, обращенные к его *дастуру*, т.е. зороастрийскому жрецу: «Из каждой земли, / Цветущей как Хинд или Рум, повели / Мужей отрядить с изощренным умом, / Искусных, испытанных в деле таком / — Здесь мощную стену из глуби речной / На десять *арканов* вознестъ, вышиной / До звезд, с основаньем широким под ней, / Для стройки взяв известъ, громады каменной. / Коль

стену подобную соорудим, / К Ирану дорогу врагу преградим...». Находясь под впечатлением от дарбандских стен, турецкий путешественник Эвлия Челеби, обошедший в XVII в. много стран, оставил в *Сийахат-нама* ([3], 173) признание о том, что он «на таком фундаменте столь прочного укрепления не видел».

Подробное описание Дарбанда той эпохи оставил фламандский монах Рубрук (Путешествие, 182), посетивший город в 651/1253 г., вскоре после монгольского похода: «Это — город, восточная оконечность которого находится на берегу моря, и между морем и горами имеется небольшая равнина, по которой тянется самый город вплоть до вершины горы, прилегающей к нему с запада; таким образом, выше нет никакой дороги из-за непроходимости гор, а ниже нельзя пройти по причине моря, и дорога лежит единственно прямо посередине города поперек, где находятся Железные ворота, от которых назван город. Он имеет в длину более одной мили, а на вершине горы стоит крепкий замок; в ширину город простирается на полет большого камня. Он окружен крепчайшими стенами без рвов, с башнями, построенными из больших обтесанных камней».

Более детальное описание города, запечатленное на гравюре (рис. 15), оставил Адам Олеарий, посетивший Дарбанд гораздо позже. На гравюре хорошо видна часть городских кварталов, соборная мечеть, квартальные мечети, расположенные в башнях городской стены, *завийи* и молитвенные домики на окраине, первое мусульманское кладбище города (северное кладбище), а также Кырхляр — место погребения 40 *шахидов*-мучеников.

Описания путешественников, а также топографические карты нескольких поколений картографов и исследователей позволяют в общих чертах воссоздать топографию города в средневековье. Значительная работа в этом направлении уже проделана С.О.Хан-Магомедовым; детальные описания топографии города можно найти в работах А.А.Кудрявцева и М.С.Гаджиева (см. Библиографию). Агиографические рассказы Абу Бакра ал-Дарбанди о духовной жизни дарбандских *шайхов*, соотнесенные с реальными историческими событиями и сохранившейся топографией старой части города, дают дополнительную информацию об ал-Бабе XI–XII вв., его воротах, стенах, башнях, территории застройки, административных зданиях, религиозно-политической и хозяйственной деятельности горожан.

Граница *шахристана* и *рабада* проходила по основной поперечной стене, построенной еще при Сасанидах, в средней части защищенного участка — между цитаделью (т.е. собственно крепостью) и морем. Во времена ал-Дарбанди эта стена, называвшаяся срединной (*ас-сур ал-вустани*), продолжала сохранять свое оборонительное значение. Ее постоянно разрушали и снова восстанавливали. В 380/990 г. жители ал-Баба изгнали *амира* Маймуна и призвали *ширванишаха*, который отстроил срединную стену, но через год *амир* вернулся и разрушил один из наиболее уязвимых участков этой стены (Та'рих ал-Баб, § 14).

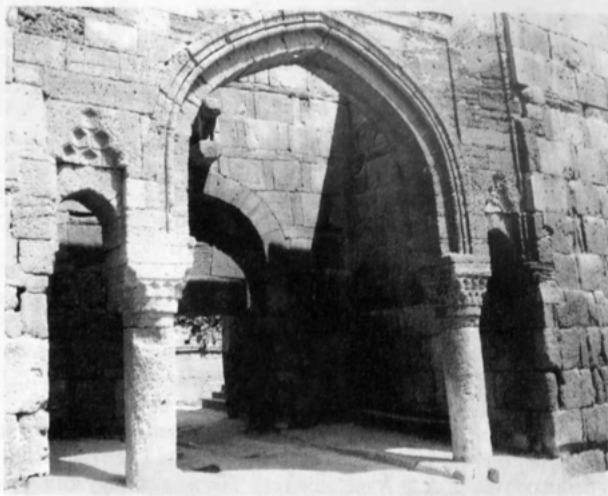
Другая поперечная стена, появившаяся при арабах, делила *шахристан* на две части: верхнюю, аристократическую (*ал-а'йан*), и нижнюю, ремесленную.

Ее называли «стеной у базара дарбандцев». Поначалу она выполняла роль буфера между двумя главными воротами параллельных стен, однако к концу XI в. ее военно-оборонительное значение было утрачено. Не случайно в 464/1071 г. в целях усиления оборонительных возможностей дарбандского фортификационного комплекса ее разрушил сельджукский *гулам* Йагма (Та'рих ал-Баб, § 44). Однако *амиры* каждый раз восстанавливали эту стену, поскольку она позволяла им контролировать ситуацию в городе. Под «средней стеной у цитадели» жители ал-Баба понимали либо «стену у базара», либо стену самой цитадели между двумя параллельными стенами города. В 1804 г. А.И.Ахвердов (Описание, 218–219) писал о трех (!) поперечных стенах города, начиная от «замка до последней стены к морю».

Немаловажную роль в оборонительной системе Баб ал-абваба играли многочисленные врата (*абваб*, ед.ч. *баб*), построенные во всех дарбандских стенах. Их названия нередко фигурируют в различных хрониках и даже богословских трактатах в связи с важными историческими событиями (см. ниже), поэтому проблема идентификации этих ворот представляет особый интерес. То обстоятельство, что в течение многих столетий число и функции дарбандских ворот не раз менялись, существенно затрудняет их достоверную идентификацию. В одних только поперечных стенах А.И.Ахвердов (см. там же) обнаружил четверо «забытых и заделанных» ворот. Во времена ад-Дарбанди общее число ворот в городе, судя по источникам, превышало 10; они контролировались сторожевыми постами (*ал-хуррас*), устроенными в башнях около ворот или в самих воротах, а также жителями тех кварталов, в которых они располагались.

По свидетельству Рубрука (Путешествие, 182), Баб ал-абваб обязан своему названию центральному, или «срединным» (тюрк. *Орта-капы* имеет такое же значение) вратам. Расположенные в южной стене *шахрестана*, они вели прямо на главную городскую площадь (*майдан*), на которой находилась соборная мечеть (*масджид ал-Баб*). При Сасанидах и арабах эти врата запирались тяжелой дверью, обитой железом, поэтому за ними закрепилось название «Железные врата» (*باب الحديد باب ал-хадид*): «Окончив постройку стены, — говорит ал-Балазури, — Ануширван установил у ее входа железные ворота, поручив охрану их ста всадникам, тогда как раньше для охраны этого места требовалось пятьдесят тысяч воинов». Ад-Дарбанди (Райхан, 216а) называл центральные ворота не иначе как *Баб ал-хадид*. Употребление в арабских источниках наряду с названием Баб ал-абваб («Врата ворот») схожего *الباب والابواب* ал-Баб ва-л-абваб («Врата и ворот»), возможно, отражало особое положение центральных ворот в архитектурной и оборонительной системе города. Прямое лексическое значение названия Баб ал-абваб также содержит намек на особую роль этих ворот в системе городской фортификации.

По своей конструкции главные городские врата были двойными. Если строительство внутренних ворот (рис. 166), украшенных в верхней части каменным



а



б

Рис. 16а. Орта-капы. Портал центральных ворот Баб ал-абваба. Фото автора. 1999 г.

Рис. 16б. Орта-капы. Внутренняя часть центральных ворот с кувической арабской надписью, датированной 435/1044 г. Фото автора. 1999 г.

львом, датируется сасанидской эпохой, то их портал (рис. 16а), имеющий оригинальный стрельчатый свод, опирающийся на две колонны, был построен уже при арабах. Первоначальный арочный свод внутренней части южных ворот после арабского завоевания был полностью заложен хорошо подогнанными друг к другу каменными блоками. В центре одна над другой вмонтированы плиты с кufическими надписями, одна из которых датируется VIII в. — как раз временем окончательного завоевания Дарбанд. Другой текст, датированный 435/1044 г., сообщает о перестройке центральных ворот тремя мастерами; из них по крайней мере двое носят мусульманские имена, имя третьего стерто. Л.И.Лавров (1966, 174) считает, что перестройка центральных ворот произошла при Абу-л-Фаварисе 'Абд ас-Саламе б. ал-Музаффаре ал-Аглаби, опекуне малолетнего *амира* Мансура б. 'Абд ал-Малика, и связана с событиями 432/1040-41 г., когда хайдаки овладели цитаделью города, захватили *амира* 'Абд ал-Малика и разрушили, согласно *Ta'rix al-Bab* (§ 39), среднюю стену у цитадели (см. о них ниже). Следовательно, тот облик центральных ворот, который сохранился до настоящего времени, появился незадолго до рождения Абу Бакра ад-Дарбанди. Обе надписи на вратах начинаются с *басмалы* и продолжаются формулой единобожия (*ат-таухид*). Складывается впечатление, что арочный проем заделан как будто специально для того, чтобы вмонтировать в стену плиты с текстами. Однако на самом деле уменьшение ниши главных ворот позволило укрепить ворота массивной двухстворчатой дверью, обитой кованым железом. Видимо, об этих железных воротах в качестве местной достопримечательности как раз и рассказывал Закарийя ал-Казвини в своем *Асар ал-билад* (с. 340).

Наиболее важные врата Дарбанд — *Баб ал-хадид* в южной стене и *باب الجهاد* *Баб ал-джихад* (тюрк. *Кырхляр-капы*) в северной стене были построены вместе с основными стенами комплекса в VI в. Характерные львы сасанидского типа, вмонтированные в кладку *Баб ал-джихад*, могли появиться и позже, например в XI в., когда реставрационные работы дарбандских укреплений осуществлялись под руководством *ширваншахов*, геральдическим символом которых, если верить Хамзе ал-Исфахани, эти львы и являлись. А.А.Кудрявцев (1982, 103) полагает, что сначала была построена крепость и северная стена и лишь затем — южная стена. *Баб ал-джихад* часто упоминается в источниках как исходный рубеж мусульманского противостояния со всеми странами «неверующих» — Хазарией, Аланией, Сариром.

Врата *Баб ал-хадид* и *Баб ал-джихад*, обеспечивавшие сквозной путь через Дарбандский проход, при арабах запирались на ключ. Под 118/736 г. в *Дарбанд-нама* ([1851], 109) упоминаются «ключи от Дарбанд» (т.е. от центральных ворот южной стены), которые были вручены Асаду б. Зафиру ас-Сулами, назначенному в качестве управляющего Хашимом б. 'Абд ал-Маликом, родоначальником династии Хашимидов. Ключи от *газаватских* ворот по приказу *халифа* были якобы отданы на хранение Аглабу, прародителю более поздней династии дарбандских *амиров* Аглабидов. Это сообщение явно недостоверно в той части, в какой речь

идет о вмешательстве халифа и его личном указании отдать ключи, запирающие северную стену, Аглабу (далее станет ясно, почему). Однако нет оснований не доверять сведениям о том, что *Баб ал-джихад* также запирались и что у ключей были свои хранители.

В VIII в. Маслама построил в Баб ал-аббабе новые ворота. Строительные работы начались в самой крепости (цитадели), где значительной реконструкции подверглись Врата Горной стены (тюрк. *Даг-бара капы*). А.В. Комаров зафиксировал еще одно их название — *Геждже-капы*. Из крепости непосредственно в верхнюю часть города вели врата *باب علقمة* *Баб 'Алкама*, или *باب العلقمة* *Баб ал-'Алкама* (тюрк. *Нарын-кала капы*), которые охранялись личной стражей дарбандского *амира*. Название ворот образовано от собственного имени 'Алкама (*علقمة*), носитель которого должен был быть историческим персонажем. Местные источники не содержат даже намека на то, кем был этот человек. В *Китаб ал-харадж* Абу Йусуфа ал-Куфи (с. 310, 335) фигурирует авторитетный передатчик *хадисов* и участник ранних мусульманских походов на Византию 'Алкама б. Мурсад. Ибн Мискавайх (Таджариб, 380, 557) упоминает о двух исторических личностях с этим именем: один из них (*علقمة بن مجزز*) был военачальником у Му'авии, при котором были завоеваны Химс, ал-Кайсарийа и другие города, а другой — 'Алкама б. Кайс — входил в число людей, приближенных к пророку Мухаммаду. Наконец, ат-Табари (Та'рих, I, 2891–2892) сообщает об участии 'Алкамы б. Кайса в ранних походах арабов на Баланджар и Дарбанд.

Сообщение *Дарбанд-нама* о строительстве *Баб 'Алкама* в VIII в. вызывает недоумение: тогда каким образом обеспечивался проход из цитадели в *шахристан* до прихода арабов? В таком случае, по всей видимости, в южной стене цитадели, обращенной к мусульманским владениям, уже существовали крепостные врата — *باب القلعة* *Баб ал-кал'а* (тюрк. *Кала-капы*, *Хан-капы*), которые позже переместились чуть ниже в сторону моря.

Южная стена, продолжавшаяся от цитадели крепости до моря, помимо *Баб ал-хадид* имела еще несколько ворот. За ближайшими к цитадели воротами стены впоследствии закрепилось название *Баят-капы* (илл. 3). Врата вели непосредственно в верхнюю часть *шахристана*, где обитала городская знать. А.А. Кудрявцев, одним из первых сделавший попытку сопоставить археологический материал *шахристана* с нарративными данными, установил, что в верхней части города, непосредственно примыкавшей к цитадели — резиденции *амира* Баб ал-аббаба и его приближенных, располагались дома *ра'исов* — городских «начальников».

Арабское название ворот *Баят-капы*, утвердившееся в научной литературе как *باب المكتوب* *Баб ал-мактуб*, основано на ошибке переписчиков *Дарбанд-нама* ([1980], 37). Исходя из лексического значения *мактуб* («написанный»),

а также реального значения ворот, чтение их арабского названия как *Баб ал-мактуб* кажется маловероятным; существующий перевод названия как «Врата писцов» некорректен, поскольку в таком случае арабское название должно было иметь форму *Баб ал-куттаб* или *Баб ал-катаба*. В берлинском и парижском списках *Дарбанд-нама* ([1829], 459 и др.), а также в одном из списков РФ ИИАЭ (*Дарбанд-нама* [III], л. 5а) указанные ворота обозначены как *باب المكتوم* *Баб ал-мактум*, т.е. «Скрытые ворота» (от араб. *مكتوم* *мактум* — скрытый, спрятанный, секретный). Ранний облик этих ворот остается неизвестным.

Баб Химс (*باب حمص*), однозначно идентифицирующиеся с *Енги-капы*, — третьи после *Баб ал-мактум* и *Баб ал-хадид* ворота южной стены, которые вели в нижний город, разделенный на кварталы. Рядом с ними Маслама построил и другие врата, соответствующие известным городским кварталам: *باب قيصر* *Баб Кайсар*¹⁸¹ (тюрк. *Туркмен-капы*) и *باب فلسطين* *Баб Филастин*, *باب دمشق* *Баб Димашик* и др. (см. о них ниже). Названия ворот и кварталов обычно совпадали друг с другом, но не обязательно — основные кварталы находились в нижнем *шахристане*, в то время как ворота имелись во всех стенах. В *Та'рих ал-Баб* (§ 36) утверждается, что все городские врата были деревянными (за исключением *Баб ал-хадид*?), пока *амир* Маймун в 382/992 г. не сжег *Баб Димашик*, но затем вновь отстроил их и *Баб Филастин* из «чистого железа». Тот же источник (§ 39) под 423/1032 г. еще раз сообщает о «Деревянных вратах» (*باب الخشب* *Баб ал-хашаб*) — следовательно, не все из городских ворот были в то время обиты железом.

Топографическая привязка *Баб ас-сагр* как приморских ворот южной стены (см. ниже) позволяет локализовать Палестинские и Дамасские ворота между двумя срединными стенами (*ду бара* — букв. «две стены»). *Та'рих ал-Баб* (§ 40) размещает их неподалеку от приморских ворот: в 446/1054 г. объединенные силы дарбандцев и табарсаранов вышли к *Баб ас-сагр* и сразились со сторонниками *ра'исов* у *Баб Филастин*. Далее к западу в южной стене находились *Баб Димашик* и *Баб Кайсар*. Последовательность перечисления кварталов в *Дарбанд-нама* такова: Хазарский, Палестинский, Дамасский, Химский, Кайсарский, ал-Джаза'ир, Мосульский. *Та'рих ал-Баб* размещает *Баб Филастин* и *Баб Димашик* рядом друг с другом. Первый петербургский список *Дарбанд-нама* ([1951], 544) уточняет, что врата *Баб Кайсар* ныне называются *Туркмен-капы*. Четвертые от цитадели врата южной стены сейчас известны как *Дубара-капы*; они неоднократно восстанавливались после серьезных повреждений. Строительные надписи на этих воротах содержат датировки двух реставраций: 580/1184 и 587/1192 гг.

¹⁸¹ Кайсар или ал-Кайсария — древний, хорошо укрепленный город и одноименный округ в Палестине, неподалеку от Иерусалима (*ал-Макдиси*. Ахсан, 174). В начале XII в. разрушен крестоносцами. Йакут (Му'джам, IV, 214) знает его уже как небольшое селение; развалины этого населенного пункта описаны в литературе (Велиханова, 1986, 248). Родом из этого города был Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси, *шаих* Абу Бакра ад-Дарбанди (см. о нем ниже).

Описывая северную стену, ал-Макдиси отмечал, что в ней помимо *باب الكبير* *Баб ал-кабир* располагались и *باب الصغير* *Баб ас-сагир* «Малые врата». Ибн ал-Факих называл малыми *باب العمارة* *Баб ал-'имара*. А.А.Кудрявцев отождествил *Баб ал-'имара* с *Даш-капы* (*Таш-капы*), хотя такая идентификация не подтверждается ни одним из источников, в том числе и *Райхан ал-хака'ик* (см. ниже). Основным аргументом в пользу такой точки зрения стала констатация В.В.Бартольдом (1965а, 422) того, что «упоминаемые Ибн ал-Факихом изображения львов еще поныне сохранились на соответствующих воротах, именуемых теперь Кирклар и Таш-капы». Учитывая то, что дарбандские ворота многократно разрушались и восстанавливались, данный аргумент не выглядит слишком убедительным, тем более что тот же ал-Макдиси (Ахсан [1908], 9) указывал, что в районе моря эта стена имела еще одни врата, которые обычно закрыты. Таким образом, во времена ал-Макдиси северная стена имела как минимум три выхода.

Говоря о больших и малых вратах северной стены, ранние арабские географы скорее всего имели в виду собственно городскую территорию до срединной стены, т.е. *шахристан*. Закрытыми вратами «в районе моря» скорее можно назвать *Даш-капы*, поскольку в этот период территория за срединной стеной не была заселена и достаточно освоена. Собственно *шахристан* в действительности имел два выхода: *Кыркляр-капы* — в нижней части города, а *Джарчи-капы* — в верхней. Если под «Большими вратами» однозначно понимались *Баб ал-джихад*, т.е. *Кыркляр-капы*, то идентифицировать «Малые врата» нетрудно. По ряду признаков *Баб ал-'имара* следует размещать в районе плотной застройки, там, где располагались дома *ра'исов* и правительственные здания, в том числе и *дар ал-'имара*, о котором сообщает *Та'рих ал-Баб* (§ 36). Маловероятно, чтобы правительственное здание было построено не по соседству с крепостью — резиденцией *амира*, а далеко за пределами подконтрольной ему части города, в *рабаде*, за двумя срединными стенами. Археологический материал доказывает, что все важные административные сооружения находились в верхней части *шахристана*, примыкавшей к цитадели. В *Райхан ал-хака'ик* упоминается городской дом правителя (*дар аз-за'им*), который также локализуется в пределах верхней части города: ад-Дарбанди описывает, как он шел из дома (квартал Химс, район *Баб Химс* — *Енги-капы*), пересек главную площадь (*майдан*) и оказался около этого дома, «двери которого были самыми старыми». Единственные северные врата верхнего города — современные *Джарчи-капы*, которые, как сообщают источники, были построены или перестроены при Масламе; А.В.Комаров называет их «банными воротами». Соответственно *Баб ал-'имара* — арабское название этих ворот.

До сих пор считалось, что арабское название ворот *Джарчи-капы* — *باب المجر* *Баб ал-мухаджир*. По утверждению ал-Балазури, ал-Иа'куби и ат-Табари, этот топоним обязан своим появлением реальному историческому

факту. Маслама, отвоевав у хазар всю территорию городской застройки (*шахристан*), решил развить наступление на Варачан, оставив у неприятеля верхнюю крепость (*кал'а*). Потерпев неудачу под Варачаном, он вернулся в Дарбанд и организовал осаду крепости. Победа никак не шла им в руки, пока в городе не нашелся человек, вызвавшийся помочь завоевателям. Он указал Масламе на наиболее уязвимое место в обороне крепости — систему водоснабжения, чем арабы и воспользовались. Они спустили в трубы водоснабжения кровь некоторого числа домашних животных (по одной из версий — кровь 100 баранов, предназначенных для войска); эта кровь поступила в резервуар и через несколько дней начала разлагаться, сделав хранившуюся в резервуаре воду совершенно непригодной для питья. В результате хазары были вынуждены оставить крепость; ворота, через которые они покинули крепость, были прозваны «Вратами беглецов».

Это предание, независимо от своего происхождения и достоверности, указывает на более точное чтение арабского названия дарбандских ворот. Дело в том, что *المهجر* *ал-мухаджир* — скорее переселенец, чем беглец; последнее слово имеет в арабском языке собственный эквивалент: *ал-мухаджар* (мн.ч. *ал-мухаджарин*). Таким образом, *Баб ал-мухаджир* следовало бы переправить на графически идентичный ему *Баб ал-мухаджар*, или, если использовать это название в форме множественного числа (подразумевая защитников крепости, бежавших из нее), — на *باب المهجرين* *Баб ал-мухаджарин*. Именно эта форма топонима зафиксирована в списке *Дарбанд-нама* ([I], 16), переписанном Гази Мухамадом ал-'Ури.

Для локализации *Баб ал-мухаджарин* необходимо обратиться к топографии Баб ал-абваба (см. на вклейке). Для того чтобы пройти через *Джарчи-капы*, хазары должны были выйти из *Баб 'Алкама*, попадая прямо к арабам, контролировавшим территорию *шахристана*, а затем незаметно выйти из города. Такое предположение кажется абсурдным, учитывая тот факт, что у крепости были собственные врата — *Даг-бара капы*, ориентированные в сторону гор с выходом на север. Только они могли быть использованы в случае, описанном арабскими авторами. Во-первых, потому, что с южной стороны они были защищены вратами *Баб Сул* и фортом *Кал'а Сул* (см. там же), который все еще оставался в руках хазар. Во-вторых, *Даг-бара капы* — единственные из всех остальных ворот, арабское название которых до сих пор не было известно. Таким образом, *Баб ал-мухаджарин* следует идентифицировать с *Даг-бара капы*, но никак не с *Джарчи-капы*.

Третьи врата северной стены, известные как *Даш-капы*, предположительно идентифицируются с *باب ارسى* *Баб Арси*. Считается, что они были построены в XI–XII вв., хотя одноименный квартал существовал и в X в. Строительство *Баб Арси* напрямую связано с освоением территории *рабада* в эпоху расцвета Баб ал-абваба (Хан-Магомедов, 1972, 126–141). Название *Баб Арси* до сих пор читалось как *Баб Арса*. Текст *Райхан ал-хака'ик* в принципе допускает такое

чтение: в особых случаях конечная буква *йа'*, особенно в названиях, действительно приобретала форму *алиф ал-максура*. *Баб Арса*, видимо, не следует переводить как «Якорные ворота», как предлагают исследователи, а скорее как «Ворота якорной стоянки». Однако речь идет о воротах, расположенных на большом удалении от моря в сторону крепости, т.е. почти напротив *Баб Химс*, так что якорь (*мирса*) или якорная стоянка тут совершенно ни при чем.

В *Райхан ал-хака'ик* приводится вещь сновидения Абу Бакра ал-Дарбанди, в котором описаны события, происходившие в квартале Арси. Названия квартала и ворот, несомненно, имеют общее происхождение. Можно допустить, что они связаны с одним из «исламских центров», который упоминается Абу Бакром ал-Дарбанди под названием Ирси, либо с *рибатом* Арши высоко в горах: в арабской графике написание слов *إرسي* Ирси, *ارشي* Арши (без диакритики) и *ارسي* Арси идентично. Топоним Ирси однозначно идентифицируется с селением Ерси Табасаранского района, а Арши — с селением Арчи Чародинского района: оба населенных пункта входили в то время в состав военно-оборонительного комплекса Дарпуш. Однако дальнейшие изыскания показывают, что указанные топонимы совершенно не связаны друг с другом. *Рибат* Ирси не имеет к дарбандскому кварталу Арси никакого отношения, так же как и название Арса, связанное В.Ф.Минорским (1963, 149) с урманами (норманнами) или, что менее вероятно, с мордовским (угро-финским) племенем *эрзя*, поскольку у этого слова (*ارشا*) другой корень. Правда, в списке *Дарбанд-нама* (II, 16), переписанном Гази Мухаммадом ал-Ури, вместе с кварталами (*махалла*) Филастин, Димашк, Химс и Кайсар, давшими названия соответствующим воротам, упоминается также квартал *ارئون* Арсун, что может представлять собой множественное число от *ارشا* Арса. В тюркоязычных списках *Дарбанд-нама* вместо квартала Арсун фигурирует Хазарский квартал.

Дополнительный материал для объяснения топонима можно найти у ал-Мас'уди (Мурудж, 193–194), который утверждал, что мусульмане, составлявшие опору хазарского войска, назывались *ارسية/ارسية* *арсийа* (*арсийа/ларисийа*) и что они происходят из окрестностей Хорезма. Основываясь на этом сообщении, В.В.Бартольд (1963б, 830) определил название *арсийа* как хазарскую гвардию, состоявшую большей частью из мусульман. По мнению В.Ф.Минорского (1963, 193), речь здесь идет об аланах, предках современных осетин, поскольку «*арсийа* звучит очень похоже на древнее *аорси*». Сами осетины называют своих тюркских соседей, этногенез которых происходил в том числе и на хазарской основе, — балкарцев и карачаевцев, *асами*, а Балкарию — «страной *асов*» (Ассиаг; Ассыг). Однако именем *ал-арсийа* арабы обозначали всех мусульман, прибывших из Хазарии: не все прибывавшие были аланами, так же как и далеко не все аланы были мусульманами. Не случайно тот же ал-Мас'уди (Мурудж, 194) резюмирует: «Всякий мусульманин в тех краях называется по имени этих *арси/лариси*».

ти Баб ал-абваба, и среди них фигурирует мечеть ал-Хазарийа. Возможно, она располагалась в одной из башен квартала Арси, недалеко от одноименных городских ворот. Позднее, уже в новое время, эти ворота стали называться Шуринскими, поскольку они вели в Темир-Хан-Шуру (совр. Буйнакск), дореволюционную столицу Дагестана, расположенную на территории расселения кумыков.

Когда в Дербент (Дербень) прибыл Дмитрий Кантемир, в числе прочих местных достопримечательностей горожане показали ему четвертые ворота северной стены, называемые باب القيامة *Баб ал-кийама*, т.е. «Врата Судного дня». Утверждается, что эти ворота, по Ибн ал-Факиху, «с непонятными изображениями», когда-то были такими же высокими, как все другие, но со временем осели (Бауэр, 1728; Хан-Магомедов, 1972). М.С.Гаджиев обнаружил эти ворота в нижней части города. По его мнению, речь идет о низком арочном своде, который ведет куда-то в подземелье, возможно, в подземное помещение, но вряд ли за пределы городских стен. Таким образом, *Баб ал-кийама* не были воротами в собственном смысле этого слова, и представление о том, что они осели, ошибочно. Непонятные изображения, о которых писал Ибн ал-Факих, могут указывать на возможное культовое использование указанного помещения немусульманским (иудейским, зороастрийским, языческим) населением ал-Баба, которое как раз и занимало часть территории *рабада*. Дело в том, что подземелье, о котором идет речь, находится в непосредственной близости от Хазарского квартала: если хазарская мечеть находилась в башне рядом с *Таш-каны*, то *Баб ал-кийама* расположен в той же стене, но чуть ближе к морю, т.е. на окраине *рабада*. А.В.Комаров (Фонд 71, оп. 1, план Дербента) размещает «еврейскую слободку» как раз напротив *Баб ал-кийама*. Окончательно этот вопрос могло бы прояснить археологическое изучение памятника, к которому М.С.Гаджиев собирается приступить в ближайшее время.

В приморской зоне внешние стены соединялись поперечным заграждением с воротами в средней части, над которыми была построена башня. Принято считать, что это заграждение, так же как и башня, было деревянным. В *Райхан ал-хака'ик* упоминаются «Башенные ворота» باب البرج *Баб ал-бурдж*, название которых может относиться к воротам третьего по счету поперечного заграждения, хотя и не обязательно. В отличие от всех других ворот, укрепленных по бокам небольшими башнями для стражников, ворота в приморской поперечной стене были построены непосредственно в самой башне (*бурдж*).

Название *Баб ал-бурдж* может относиться и к главным воротам Баб ал-абваба — *Баб ал-хадид*. Ад-Дарбанди, рассказывая о своем наставнике Абу Йа'кубе Йусуфе ал-Баби, создавшем первоначальную версию *Дарбанд-нама* (см. ниже), сообщает о железной башне города — برج الحديد *Бурдж ал-хадид*. Далее он приводит самые общие ориентиры, позволяющие провести ее примерную реконструкцию: так, *шайх* аз-Зубайр купил свежего мяса на базаре в районе Джума-мечети (на *майдане* — главной рыночной площади, что впереди этой мечети?).

Затем он взобрался на ту стену, что «направлена в сторону *киблы* от ал-Баба», и отправился домой в *Бурдж ал-хадид*, где он жил вместе с женой. Если *шайх* аз-Зубайр взобрался на стену в районе базара, то он мог двигаться только по поперечной стене, которая ведет от Джума-мечети прямо к южной стене, а по ней — к *Баб ал-хадид* (ср. ниже с контекстом истории благословения Абу-л-Касима ал-Фукка'и *шайхами* из Табаристана). С другой стороны, по южной стене можно пройти и до *Баб Филастин*, построенных из «чистого железа» (см. выше).

Приморская стена, которая отчетливо видна и на гравюре Адама Олеария, отделяла *рабад* от морского побережья и позволяла в обход прежних сквозных маршрутов пропускать через город торговые караваны (после уплаты соответствующей пошлины) и военные отряды чужеземцев, не подвергая при этом горожан какому-либо серьезному риску. Возможно, во времена ад-Дарбанди эта стена не была деревянной. Во всяком случае, в то время она была достаточно прочной и функциональной: врата между стеной *ас-сур ал-вустани*, отделяющей *шахристан* от *рабада*, и морем не случайно назывались *Дубара-капы* (букв. «врата между двумя стенами»). По мере заселения города сквозные маршруты для чужеземцев отодвигались все дальше в сторону: *Баб ал-кабир-Баб ал-хадид; Баб ал-кабир-Баб Химс; Баб Арси-Баб Кайсар; Баб Арси-Баб Димашк* или *Баб Филастин*; наконец, *Баб ас-саир-Баб ас-сагр*.

Средневековые авторы отмечали явную диспропорцию Баб ал-абзаба, вытянувшегося с запада на восток в узком пространстве, ограниченном двумя стенами. Необычная диспропорция, хорошо видная на всех топографических картах города (см. на вклейке), в какой-то степени выправлялась тем обстоятельством, что город был разделен на различные секторы, каждый из которых жил своей сравнительно обособленной жизнью. Обособленность различных частей города — характерная черта всех средневековых городов, которые состояли из кварталов, основанных на родо-племенной общности, общих цеховых интересах или общности конфессиональных меньшинств.

Наиболее важные события религиозно-политической жизни ал-Баба происходили в верхнем *шахристане*, где была сосредоточена не только торгово-ремесленная верхушка города, но и представители религиозной элиты: Ахмад ал-Гада'ири, Абу-л-Хасан ал-Басри, Маммус ал-Лакзи и др. Большинство наставников ад-Дарбанди, в том числе его *шайх* Абу-л-Касим ал-Варрак, да и сам ад-Дарбанди жили в нижнем *шахристане*, в его западной части, ближайшей к соборной мечети. *Амиры* большей частью были изолированы в цитадели (*кал'а*), откуда они пытались управлять всем городом, хотя и не всегда успешно, однако они владели большим домом в районе *Баб ал-'имара*. По ад-Дарбанди, деревянные (дубовые?) двери этого дома были самыми старинными в городе. В верхней части города дома строились из камня, они выглядели дворцами по сравнению с убогими глинобитными домами, теснившимися за *Баб ал-майдан*.

основная масса горожан, собирались суфийские *маджлисы*, устраивались диспуты. В восточной части нижнего *шахристана* располагались ремесленные кварталы; ад-Дарбанди сообщает, в частности, о квартале медников. За пределами внешних стен располагались кладбища — и с северной, и с южной стороны. Аскет Абу-л-Касим Йусуф б. Ахмад ал-Фукка'и похоронен на северном кладбище, рядом с могильником Кырхля.

Во времена ад-Дарбанди роль и значение дарбандских ворот несколько изменились. Если раньше под *Баб ас-сагир* подразумевались *Баб ал-'имара*, меньшие из двух ворот северной стены *шахристана*, то с расширением города на восток и началом использования *Баб Арси* этот статус перешел к новым вратам, построенным в северной стене непосредственно у моря. Материальные следы этих ворот зафиксированы еще А.В.Комаровым (ф. 71, оп. 1, план Дербента), который, однако, не знал, как они называются; в пояснении к плану Дербента он обозначил их как «остатки ворот Баб ал-абваба». По созвучию *Баб ас-сагир* с названием *Баб Кайсар*, которое в отдельных списках *Дарбанд-нама* зафиксировано в искаженной форме *Баб сакир*, их иногда необоснованно связывают с южной стеной (см.: Минорский, 1963, 122). На самом деле арабское слово *ас-сагир* — не топоним, а определение, и оно может относиться к любым вратам, рядом с которыми расположены другие, большие по размерам или значению. В связи с этим обращает на себе внимание сохранившийся до сих пор топоним *باب الكروك* *Баб ал-кучук/Баб-и кючук* — название ворот, о существовании которых, в частности, сообщает *Дарбанд-нама* ([1980], 37): «Эти ворота открываются со стороны моря». Основываясь на этом сообщении, С.О.Хан-Магомедов (1972, 141) размещал указанные ворота в районе моря, но в поперечной деревянной стене, укрепленной посередине большой деревянной башней. Однако список Кж того же источника содержит важное дополнение: «Эти ворота открываются со стороны моря, когда возникает необходимость для мусульман пропустить кого-нибудь через эти ворота». То обстоятельство, что граница между мусульманами и немусульманами в этот период проходила по северной, а не южной стене *Баб ал-абваба*, а также тот факт, что *Баб-и кючук* представляет собой точную арабо-тюркскую кальку — в персидской передаче — арабского *Баб ас-сагир*, дают основание считать их приморскими вратами северной стены.

Та'рих ал-Баб косвенно подтверждает это предположение, сообщая о том, что приморские врата южной стены назывались *باب الثغر* *Баб ас-сагр* (а не *Баб ас-сагир*). Слова *ас-сагр* *الثغر* и *ас-сагир* *الصغير* имеют разные корни, поэтому здесь не могло быть графической ошибки, тем более что и *Та'рих ал-Баб*, и *Дарбанд-нама* написаны местными авторами. Путаница, имевшая место, объясняется тем, что название *Баб ас-сагр* в значении «Врата пограничной области» могло применяться и к главным вратам Дарбанда (совр. *Орта-капы*), и ко всему Дарбанду в целом (так же как и название *Баб ал-хадид*).

С другой стороны, в конкретных случаях могло использоваться еще одно значение *الثغر* *ас-сагр* — порт, гавань. Так, в контексте изложения событий

Та'рих ал-Баб (амир Мансур вместе со своей дружиной вплотную подошел к *Баб ас-сагр*, у которых сразился с мятежными *ра'исами*) становится очевидным, что речь идет как раз о «Портовых вратах». В XI в. ал-Баб стал самым важным торговым портом Каспия. По свидетельству ал-Истахри, этот порт «с якорной стоянкой для судов», защищенный мощными стенами «из каменных глыб, [скрепленных] свинцом», имел стабильные торговые отношения с Джурджаном, Табаристаном, Дейлемом, а также с Сариром и многими другими «странами неверующих». Параллельные стены ал-Баба, продолжавшиеся в море, а также запертая замком цепь, протянутая между крайними башнями стен, защищали порт и гавань от нежелательных вторжений и иных потрясений (см. ниже). Ибн Хаукал (ал-Масалик, 242) даже сообщает о существовании в порту ал-Баба должности хранителя замка (*сахиб ал-куфл*), в функции которого входило регулирование движения судов. Строительство *Баб ас-сагр* неподалеку от морского берега должно было облегчить морскую торговлю.

Имя порт и собственные корабли, Баб ал-абваб сообщался с островом, о котором упоминали ал-Истахри (جزيرة الباب), Ибн Фадлан (جزيرة باب الابواب) и другие мусульманские авторы. Спустя несколько лет после похода Святослава, точнее, в 358/969 г., Ибн Хаукал (Сурат, 281–286) писал о хазарах, бежавших от русов и нашедших убежище на «острове ал-Баб». В *Райхан ал-хака'ик* этот остров имеет собственное имя — остров Ибн Сахла. Судя по свидетельствам современников ад-Дарбанди, он служил прибежищем для аскетов и суфиев-отшельников, желавших уединяться в благочестивой тишине.

Ссылаясь на свидетельства *Зафар-наме* Шараф ал-дина Йазди о беженцах, спасавшихся от Тимура, В.Ф.Минорский (1963, 152) утверждал, что «близ Дарбанда, где море очень глубоко, нет островов, но они имеются около устья реки Терек». В то время, когда исследователь работал над комментариями к тексту *Та'рих ал-Баб*, около Дарбанда действительно не было островов, но в 5 км от северной стены города в море вдавалась узкая коса, на которой сохранились разработки каменных карьеров, а также один из каменных якорей XI–XII вв. Несомненно, именно здесь изготовлялись каменные стелы и саркофаги, которых раньше было несравненно больше, чем сейчас, особенно на северном кладбище (см. выше). В.Ф.Минорский упустил из виду такое важное обстоятельство, как естественные колебания уровня воды в Каспийском море, о чем писали еще Э.Эйхвальд (1838, 198–202) и Е.И.Козубский (1906, 298). Ад-Дарбанди уточняет, что остров был хорошо виден из города. Очередное изменение уровня воды в Каспийском море в середине 1990-х годов снова превратило упомянутую косу в остров, удаленный от берега всего на расстоянии около 70 м. Подводные археологические исследования 1980-х годов в районе Дербента показали, что в сасанидский период уровень Каспия был ниже приблизительно на 32 м от уровня Мирового океана, в арабский — примерно на 27 м. Это значит, что описанные ал-Истахри стены Дарбанда, которые вдавались в море «на протяжении 6 башен (*бурдж*)», изначально не строились специально для того, чтобы огра-

дить гавань от вторжения чужих судов: для этих целей существовала тяжелая цепь, замыкавшая расстояние между стенами. Иранцы строили стены на мелко-водье на протяжении 150–200 м; по прошествии столетий стены оказались под водой на протяжении около 350 м. В июле 1985 г. приборы показали отметку 27,74 м, а в июле 1990 г. — уже 27,27 м¹⁸². Соответственно остров Ибн Сахла во времена ад-Дарбанди был чуть больше, чем он есть сейчас.

Абу Рашид аз-Захид так рассказывал Абу Бакру ад-Дарбанди (Райхан, 212а–212б) о своей жизни на острове: «Некоторое время я жил посреди моря вон на том острове, который называется островом Ибн Сахла, а цепь моя была изолироваться от людей. Там со мной с утра до ночи находились змеи, которые приползали кучами и уползали». Когда его спросили, почему он выбрал море и остров, он ответил: «Я много раз плавал по морю и хотел посетить Дарбанд, чтобы встретить среди моря шторм, высокие волны и сильный ветер. Я надеялся, что только тогда испугаюсь за свою душу и тело, в тот же час преданно помолюсь Аллаху и присоединюсь к той общине людей, о которых упоминал Аллах, но мне не было суждено». Примечательно, что в *Нузхат ал-кулуб* Хамд Аллаха ал-Мустауфи (ср. еще: Дорн, 1875, 158) среди островов Каспийского моря упоминается и «Остров неядовитых змей» (جزیره ماران بی‌زهر).

Величественная панорама соборной мечети Баб ал-абваба, открывавшаяся путнику во всей своей красе, как только он пересекал порог центральных ворот, дополнялась живописным источником, или фонтаном (*айн*), бышшим ключом рядом с мечетью, а также ярким многообразием товаров на самой большой рыночной площади города. По ад-Дарбанди, из верхней части города в нижний вели врата باب الميدان *Баб ал-майдан*. А.А.Кудрявцев (1982, 150) считает, что вторая базарная площадь была устроена в районе Кильса-мечети. Сообщение ал-Мақдиси (Ахсан, 9) о том, что главная городская мечеть «стояла в середине базарных площадей» (*васт ал-асвак*), подтверждает тот факт, что топография центральной части города с X по начало XII в. почти не менялась. Абу Бакр ад-Дарбанди сообщает о том, что в конце XI в. в Баб ал-абвабе существовал рынок с таким же названием, что и в Багдаде и других крупных городах Халифата, — ал-Баззазин. На этом рынке собирались *баззазы* — торговцы тканями, обычно хлопчатобумажными; шелк продавали другие люди — *хаззазы*. В мелких городах на базарах (от араб. *баззар* — торговец семенами) можно было купить все, но в больших городах торговля была специализированной. Коль скоро торговая лавка, принадлежавшая *кади ал-кудат* ал-Баба Ахмаду ал-Гада'ири, находилась на рынке ал-Баззазин, можно представить себе ассортимент тканей, которые в ней продавались¹⁸³.

Идентификация *Баб Арси* с *Даш-капы* несколько расширяет сложившиеся представления о районах застройки Дарбанда в XI–XII вв. До сих пор считалось,

¹⁸² Об этих исследованиях см.: Кудрявцев, Гаджиев, 1985, 195–197; они же, 1988, 77–80.

¹⁸³ По наблюдению О.Г.Большакова, торговля тканями была наиболее распространенным занятием среди мусульманских правоведов средневековья.

что городской *рабад* в средневековье никогда не заселялся. Действительно, территория *рабада* оставалась незаселенной в течение многих столетий, вплоть до нового времени. Однако эпоху расцвета ал-Баба нельзя сравнивать с периодом его упадка после нашествия монголов. В XI–XII вв. *рабад* должен был быть составной частью города, где жили главным образом христиане и иудеи. В 1728 г. И.-Г.Гербер (Описание, 86) записал со слов жителей Дербента буквально следующее: «В четвертом отделении города [вплоть] до моря в старых летах жили греки и другие христиане, только в давном времени стали быть выгнаты и строение разорено. Что ныне оной пуст и никто во оном не живет». Не случайно район *Ду-бара-капы* назывался *шахр-и Йунан*, что означает по-персидски «Греческий город».

Археологические раскопки, произведенные на крутом склоне холма у подножия крепости Нарын-кала, доказывают, что этот участок внутри городских стен начал обживаться только с конца XI в. (Кудрявцев, 1974, 167), т.е. как раз во времена Абу Бакра ад-Дарбанди. Типология построек в этой части города сближает их со средневековыми арабскими городами. Сейчас эти склоны занимают *магалы* (от араб. *махалла* «квартал») старого Дербента.

В эпоху классического ислама Баб ал-абваб стал одним из важных экономических центров на севере Халифата. *Райхан ал-хака'ик* позволяет говорить о существовании в нем в XI–XII вв. целого ряда торгово-ремесленных товариществ, имевших собственную довольно узкую специализацию; речь идет в первую очередь о производителях и продавцах бумаги, шерсти, хлопка, красителей, тканей, ковров, одежды, обуви, предметов ювелирного искусства, седел, медной и керамической посуды, другой домашней утвари (ламп и др.), мыла, стекла, каменных плит для домостроительства и пр. Многие из этих товаров продавались в многочисленных лавках, стоявших вдоль улиц. Что же касается продовольственных товаров, то ими традиционно изобиловали местные базары. Примерное представление об уровне цен на них можно получить из фундаментального исследования О.Г.Большакова (1984).

В Дарбанде торговали товарами не только собственного производства, но и разными заморскими: шелками, изделиями из слоновой кости, благовониями и др. Город находился на важнейшем торговом пути из мусульманского Востока на север, поэтому транзитная торговля и таможенные пошлины с нее были важнейшей статьей поступлений в казну местного правителя. Статус пограничника также обеспечивал городу дополнительные средства. Так, в 270/883 и 272/885 гг. халиф ал-Му'тамид издал два последовательных указа, по которым бакинские нефтяные и соляные промыслы сначала частично, а затем и полностью передавались в *вакф* Дарбанду. К концу XI в. часть доходов с этих промыслов все еще продолжала поступать на содержание «борцов за веру пограничной области» (Дарбанд-нама [1898], 136–138; Бакиханов, 1926, 60, 224–225). Нефть, однако, добывали и в самом ал-Бабе. Так, автор XIII в. Ибн Наджиб в своем *Джахан-нама* (с. 350) пояснил: «Нефть<...> Это масло, которое вытаскивают из колодцев в земле, оно бывает зеленое, белое и черное. Зеленое есть поблизости

от Дербенда; белое в Баку и Мукане, черное же — в пределах Балхана есть места на холме... Черную нефть перегонкой делают белой, эту операцию называют *тактир*; ал-Мас'уди (ат-Танбих, 60) утверждал, что вблизи ал-Баба добывают как раз белую нефть (*ан-нафт ал-абйад*).

Экономические структуры Дарбанды функционировали в тесной взаимосвязи друг с другом. Корпорация производителей шерсти, например, обеспечивала обработанным сырьем производителей ткани. Через торговые гильдии ткани и одежда поступали к населению либо продавалась в других местностях, часто при активном посредничестве морской торговой гильдии. Цеха располагались, как правило, компактно, по принципу разделения труда, создавая своеобразные ремесленные кварталы. Например, мастера, производившие лампы и медную посуду, работали в одном квартале города, который назывался кварталом (*махалла*) медников. Управлял цехом *ра'ис* или *шайх*-наставник; последний был, как и в других городах Халифата, не только руководителем производства, но и духовным наставником цеха, функционировавшего как община (*та'ифа*).

Здесь мы выходим на интереснейшую проблему исламоведения, которая еще ждет своего исследователя, а именно: связи суфизма с ремеслом, еще шире — взаимоотношений торгово-ремесленных товариществ и корпораций с мусульманскими духовными структурами. Ал-Дарбанди косвенно сообщает о связях некоторых местных суфиев и богословов с ремесленными корпорациями и торговыми гильдиями. Их прозвища (*лакабы*) — наглядное свидетельство совмещения ими или их предками занятий ремеслом и торговлей с богословскими науками: ал-Ба'и' (дубильщик кожи, купец), ал-Варрак (переписчик и продавец книг, продавец бумаги), ал-Баккал (бакалейщик, зеленщик, торговец овощами или сухофруктами), ал-Лаббад (валяльщик шерсти), ал-Каттан (торговец хлопком), ас-Саййад (рыбак, охотник на птиц или зверей), ал-Фарра' (производитель одежды из шкурок и мехов), ал-Хаттаб (собиратель и торговец дровами для растопки) и др. На это же указывают прозвища многих величайших суфиев и известных ученых: ал-Базаз (торговец одеждой), ан-Нассадж (ткач), ас-Саррадж (шорник, мастер и/или продавец конских седел), ал-Хусри (производитель и/или продавец плетеных ковриков), ал-Хазаз (торговец одеждой из шелка), ал-Бакиллани (продавец вареной фасоли), ал-Махамили (торговец корзинами), ал-Хаммами (владелец и держатель горячих бань), ал-Кассаб (мясник либо торговец тростником), ал-Каттан (торговец хлопком), ан-Наджжар (плотник) и др.

Завоевания Сельджукидов ускорили процессы экономической интеграции в регионе, логическим следствием чего и стала, по-видимому, активизация деятельности в ал-Бабе экономических структур: цехов и ремесленных товариществ во главе с *ра'исами* и *шайхами*, торгово-ремесленных и торговых гильдий, являвшихся посредниками между производителями и населением, а также гильдий, связанных с морской торговлей. Таким образом, вырисовывается сложный механизм социальной жизни города со множеством вертикальных и горизонтальных связей и отношений, ведущими элементами которого являлись социально-политические, торгово-ремесленные и конфессиональные структуры.

§ 4. Политическая история ал-Баба

Впервые арабо-мусульманские войска овладели Дарбандом еще в период правления «справедного» халифа 'Усмана (23–35/644–656). Ал-Балазури, ал-Йа'куби, ат-Табари и другие историки указывают на более раннюю дату первого взятия города мусульманами — 22/643 г., т.е. спустя всего 11 лет после смерти пророка Мухаммада¹⁸⁴. В 32/653 г. отряд Салмана б. Раби'и был разгромлен, и арабы были вытеснены хазарами за пределы Аррана. Окончательно арабы закрепились в Дарбанде лишь в первой половине VIII в. в результате серии военных экспедиций, в ходе которых хазары были вынуждены отойти на север.

Поначалу городом управляли наместники, которых назначали халифы из числа видных военачальников. По *Та'рих ал-Баб* (§ 32), в 255/869 г. сюда был назначен Хашим б. Сурака. Воспользовавшись политической сумятицей в Багдаде, связанной с борьбой 'Аббасидов и мятежных тюркских *амиров*, а также географической удаленностью Дарбанда, ему удалось добиться значительной самостоятельности в управлении городом с правом наследственной передачи власти, оставаясь, естественно, под протекторатом верховной власти¹⁸⁵.

Династия Хашимидов правила в ал-Бабе последующие два с лишним столетия. Шаткость ее политических позиций, обусловленная многими факторами, нашла свое отражение в не прекращавшейся борьбе за власть, которую вели почти в течение всего времени своего правления потомки Хашима, борьбе, в которую помимо них оказались втянутыми и *ширваншахи*, и местная знать — руководители ремесленных и торговых гильдий (*ра'исы*). Политические события второй половины XI в. в Баб ал-аббабе напрямую сказались на судьбе и твор-

¹⁸⁴ Хотя многие исследователи и принимают эти данные как достоверные, с этим вряд ли можно согласиться, учитывая то обстоятельство, что еще не был завоеван сасанидский Иран, не говоря уже о Закавказье, а Северный Кавказ все еще оставался опорной базой хазар — могущественного соперника арабов на севере, с которыми им еще предстояли длительные и ожесточенные войны.

¹⁸⁵ Мнение В.Ф. Минорского (1963, 162) о том, что Хашим б. Сурака пришел к власти «по выбору своих сотоварищей, а не по назначению из Багдада», можно оспаривать, исходя из следующих данных. Параграф *Та'рих ал-Баб* (§ 31), на который ссылался ученый, является собственным дополнением к хронике, сделанным турецким историком Мунаджжим-баши (ум. в 1113/1702 г.), в компилятивном труде которого и был выявлен текст хроники. Следующий параграф, с которого и начинается текст собственно *Та'рих ал-Баб*, ясно дает понять, что Хашим сначала был назначен (так же как и все его предшественники) халифом, а уже затем добился наследуемой власти: «Первым из них (т.е. из тех, кого назначали в ал-Баб халифы. — А.А.) добился независимости в управлении Хашим б. Сурака». Этот факт подтверждается в конце того же параграфа последовательностью перечисления событий: сначала сообщается, что в 255/869 г. Хашим стал правителем (*амир*) Дарбанда, а затем вследствие того, что «Халифат распался», он был объявлен *амиром* местными жителями и «борцами за веру пограничных областей» (*Та'рих ал-Баб*, § 32). Кажется, последняя цитата, так же как и сообщение Мунаджжим-баши о том, что Хашим стал *амиром* «по выбору своих сотоварищей», дает понять, что он предварительно заручился поддержкой местной знати и «борцов за веру», т.е. наиболее влиятельных слоев общества. Это обстоятельство поставило Хашима в известном смысле в зависимое от них положение и послужило основанием для последующих претензий на место *амира* в Дарбанде со стороны местных *ра'исов*.

ческой биографии Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди. Изучение этих событий, возможное благодаря уникальной хронике *Та'рих ал-Баб*, написанной с привлечением множества фактов историографом Хашимидами, другом и единомышленником ад-Дарбанди (см. ниже биографию Маммуса ал-Лакзи), поможет не только окупиться в атмосферу той эпохи, но и глубже вникнуть в текст *Райхан ал-хака'ик*.

Долгое время главным политическим соперником Хашимидов оставались *ширваншахи* Йазидиды, которые принимали в борьбе за власть в ал-Бабе самое активное участие. В литературе господствует мнение, объясняющее притязания *ширваншахов* тем, что что Баб ал-абваб и зависимые от него земли в 237/851 г. были пожалованы *халифом* ал-Мутаваккилем в качестве военного лена (*икта'*) арабскому наместнику на Кавказе Мухаммаду б. Халиду аш-Шайбани, к которому восходит ширванская династия Йазидидов (Минорский, 1963, 162). Поэтому с точки зрения юрисдикции своего времени у *ширваншахов* было больше оснований претендовать на ал-Баб, поскольку наследственные права Хашимидов изначально не были подкреплены авторитетом *халифа*. Именно это обстоятельство, а также то, что Шайбаниды долгое время управляли всеми кавказскими владениями Халифата, и делало, на мой взгляд, уязвимыми позиции Хашимидов перед Йазидидами.

Положение изменилось лишь к середине XI в., когда в центре событий оказались Аглабиды — один из самых влиятельных и многочисленных в Баб ал-абвабе родов, представители которого занимали здесь большинство важных административных должностей. В правах на верховную власть их формально уравнивала с Хашимидами общность происхождения: они восходили к одному роду, члены которого были «клиентами» (*мавали*) арабского племени *бану сулайм*¹⁸⁰. Даже одно перечисление событий показывает, что чаши весов в этой борьбе периодически склонялись то в одну, то в другую сторону, и нередко в пользу Аглабидов. В 427/1035 г. скончался влиятельный *ра'ис* ал-Музаффар б. Аглаб, что заметно ослабило Аглабидов, а *амир* 'Абд ал-Малик, напротив, укрепил свое положение женитьбой на сестре *ширваншаха* — Шамкуйе, дочери Йазиды. Почувствовав угрозу для себя, *ра'исы* 'Абд ас-Салам, ал-Муфарридж и Абу 'Амр, сыновья ал-Музаффара, вместе со своими людьми посреди дня напали на дом *вазира* и убили его. *Амир*, испугавшись за свою жизнь, тайно бежал в Ширан (*Та'рих ал-Баб*, § 39).

После смерти 'Абд ал-Малика в 434/1043 г. власть в ал-Бабе перешла к его четырехлетнему сыну Мансуру. Регентом при нем стал Аглабид 'Абд ас-Салам б. ал-Музаффар, который, как признает даже прохашимидский *Та'рих ал-Баб* (§ 40), был «на деле правителем от его имени». Кажется, это стало переломным моментом в борьбе династий. *Дарбанд-нама* ([1851], 152) сообщает, что

¹⁸⁰ *Дарбанд-нама* ([1898], 109) возводит происхождение Аглабидов и Хашимидов к самому племени *бану сулайм* (в тексте — *салма*), что вряд ли соответствует действительности, учитывая апологетический характер источника, призванного возвеличить Аглабидов.

после смерти 'Абд ас-Салама все «местные заместители (*хулафа*)» *амира*, *амины* и *сар-лашкар* были сыновьями Аглаба ас-Сулами», т.е. представителями Аглабидов.

Опекунство 'Абд ас-Салама значительно укрепило позиции и влияние Аглабидов в ал-Бабе, особенно в экономической сфере. После смерти своего опекуна в 443/1051 г. *амир* Мансур начал вести самостоятельную политику, которая вызывала недовольство *ра'исов*, *шайхов* и горожан. В 446/1054 г. противодействие двадцатилетнему *амиру* достигло такого накала, что ему пришлось покинуть город вместе с матерью, чтобы собрать в ал-Мухраке (совр. Марага) отряд из дарбандцев и табарсаранов. Мансур проиграл сражение, и оппозиции удалось привести к власти брата Мансура — Лашкари. Через четыре месяца Лашкари был убит во дворце *зуламами* Мансура. Жена Лашкари бежала к отцу в Хайдак и там родила сына, которому дали имя деда — 'Абд ал-Малик.

При поддержке своего дальнего родственника Таку, владельца Сарира, Мансур вынудил жителей ал-Баба восстановить его в правах (Сарийа, бабушка *амира*, была дочерью Бухт Йишо', отца Таку). В результате горожане вновь принесли ему «благовонный цветок своей присяги», а с *ра'исами* было заключено негласное соглашение о разделе сфер влияния. Вскоре *амир* обратился за помощью против *ра'исов* к хайдакам, по-видимому, пообещав им права наследования 'Абд ал-Малику, сыну Лашкари, который рос и воспитывался в Хайдаке, поскольку сам он еще не был женат. Получив желанную поддержку, Мансур освободился от унижительной опеки и стал наконец полноправным правителем.

К этому же времени относится усиление политического влияния *ра'иса* ал-Муфарриджа б. ал-Музаффара, брата 'Абд ас-Салама и зятя Таку. Когда обнаружилось, что у молодого *амира* нет никакой поддержки, кроме правителя Сарира, ал-Муфарридж стал открыто претендовать на особую роль в решении городских дел. Ему не стоило большого труда склонить на свою сторону тестя, для того чтобы низложить *амира* Мансура. Таку послал в ал-Баб «большое скопище неверующих и различных тюрок» с *тарханами* и *батриками*, которые угнали стадо от *Баб ал-джихад*. В 456/1064 г. состоялась сражение между сарирами и военной дружиной *амира*. Поддержка войск из *рустаков* Табарсарана, которые фигурируют в *Та'рих ал-Баб* (§ 40) как *أعيان الصنف* *а'йан ас-суфунф* и *أعيان من أهل النحر* *а'йан мин ахл ас-сагр* (см. о них в разделе «Табарсаран»), решила исход сражения в пользу мусульман.

Важной вехой в междоусобной войне в ал-Бабе стала смерть 'Али б. ал-Хасана б. 'Анака, главы *ра'исов* и зятя правителя Хайдака Пирюза, который долгое время сдерживал открытую конфронтацию в городе. Став во главе *ра'исов*, ал-Муфарридж начал вооруженную борьбу против *амира*. Первое их столкновение произошло в том же году в ал-Мухраке в Табарсаране. Ал-Муфарридж вместе с семьей, членами рода и сторонниками двинулся в Лакз, а оттуда в Маскат. *Амир* Мансур укрепил свое положение женитьбой на дочери 'Али

б. ал-Хасана б. 'Анака. Убедившись в том, что силой *амира* не победить, ал-Муфарридж послал к нему *ра'иса* дубильщиков ал-Хайсама с прошением о помиловании, заявив, что, «состарившись, он раскаялся в содеянном; в душе он порицает себя за то, что в свои старые годы живет среди лакзов и ведет жизнь искателя приключений» (Та'рих ал-Баб, § 40).

Поверив клятвенным заверениям мятежных *ра'исов* в верности, Мансур не только простил их, но и дал уговорить себя вернувшемуся в город ал-Муфарриджу предпринять совместный поход в Маскат. Поход был предпринят для того, чтобы помешать курдам, влекомым лишь страстью к наживе, переместиться со своими кочевьями в эту местность и чинить там беззакония. Снарядив отряд, они отправились в путь и расположились в ас-Самсу'йе (поместье Самсама в Микрахе, селении на берегу Усуг-чая). Однако коварного ал-Муфарриджа больше беспокоили не столько возможные бесчинства кочевников, сколько собственные планы захвата власти в Баб ал-абвабе. Первого числа месяца *раби' ал-аввал* 457/10 февраля 1065 г. молодой *амир* Мансур был предательски заколот в своей постели многочисленными ударами мечей и кинжалов. Личная гвардия его также была перебита.

Ал-Муфарридж вернулся в Дарбанд и изгнал из дворца всех домочадцев и приближенных *амира*, а мать его, ширванскую княжну Шамкуйе, заключил под стражу. Беременная жена Мансура укрывалась в доме *ра'иса* Ибн Аби Йахьи, где она вскоре родила Маймуна, будущего *амира*. Сообщается, что курды проникли в Маскат и основательно прошили по домам местных жителей, опустошив и разграбив их. Правление ал-Муфарриджа в ал-Бабе длилось недолго: по свидетельству Та'рих ал-Баб, ситуация в городе стала нестабильной и власть переходила из рук в руки.

Начало очередной смуте положил *ширваншах* Фарибурз. Он занял Маскат и разбил лагерь на границе Лакза, а в конце месяца *раджаб* 457/начале июля 1065 г. двинулся в сторону ал-Баба. Горожане «освободили из заключения его тетю по отцу Шамкуйе и отправили ее к нему вместе со всем ее имуществом и багажом и в сопровождении *факихов*» (Та'рих ал-Баб, § 19). Ал-Муфарридж бежал в Сарир к своему тестю. Городская знать поспешила навстречу Фарибурзу и в его присутствии принесла присягу 'Абд ал-Малику, которому тогда было всего шесть лет. Местожительством малолетнего *амира* был определен дом его воспитателя и регента Аглаба б. 'Али, двоюродного брата ал-Муфарриджа. *Ширваншах* был умиротворен, хотя и на время. Ад-Дарбанди упоминает об этом факте, приводя странное сновидение, в котором упоминается некая влиятельная бабушка, правда, без указания имени, «но она — жена правителя».

В том же году ал-Муфарридж вместе с сарирами и Мамланом, дядей Фарибурза, вернулся в Маскат и освободил его от ширванцев. Затем он напал на крепость Шабиран, принадлежавшую *ширваншаху*, однако был разбит и взят им в плен. *Ра'исы* Дарбанда собрали горожан, выслушали *шайхов* и решили низложить 'Абд ал-Малика и сдать город *ширваншаху*. В последний день месяца

сафар 458/30 января 1066 г. народ ал-Баба встретил его сына Афридуна со всеми подобающими почестями и поселил его во дворце крепости. Ал-Муфарридж был освобожден.

В том же году Ширван подвергся нашествию одного из огузских племен, не входивших в состав сельджукского войска. По выражению *Та'рих ал-Баб* (§ 20), Кара Тегин, предводитель тюрок, «набросился на горы и долины страны, разорил их, перебил множество людей, угнал скот и увел женщин и детей, превратив Ширван в пустынное поле». *Ширванишах* попытался было заручиться покровительством Сельджукидов, отправив подношения *хаджибу султана*, однако безрезультатно. Сложившиеся обстоятельства вынудили его согласиться выплачивать Кара Тегину 30 тысяч *динаров* ежегодно в качестве отступного и выдать за него замуж двоюродную сестру.

В 459/1067 г. сельджукский *султан* Алп Арслан (455–465/1063–1072) прибыл в Арран. Фарибурз немедленно отправился к нему с богатыми подношениями, а Фазлун б. Шавур, правитель Аррана, отдал *султану* ключи от своей сокровищницы. Алп Арслан внешне принял *ширванишаха* благосклонно и даже помог ему разобраться с внутренними врагами, в частности с Мамланом, но на самом деле искал повод, чтобы прибрать Ширван к рукам и выдворить оттуда других тюрок, в частности Кара Тегина. И повод этот вскоре представился.

Возвратившись из похода, Алп Арслан получил жалобу от жителей Баб ал-абба на то, что Фарибурз захватил в плен Аглаба б. 'Али, воспитателя *амира* 'Абд ал-Малика и его регента. Очевидно, это было сделано для того, чтобы обезопасить Афридуна от возможных неприятностей. *Султан* снарядил специальную экспедицию под руководством своего *хаджиба* Сау Тегина, который от имени *султана* освободил пленника, а самого *ширванишаха* заключил под стражу. Кара Тегин бежал в Маскат, где и был убит, а брат *ширванишаха* Гуджахам бежал в Лакз, прихватив с собой часть казны. Афридуна был отозван из ал-Баба.

Сау Тегин прибыл в Дарбанд в сопровождении *ра'иса* Аглаба б. 'Али и «восстановил справедливость», вернув в ал-Баб законного *амира* 'Абд ал-Малика б. Лашкари, при котором на правах регента фактически стал править Аглаб. В результате этих событий власть в ал-Бабе, хотя и номинально, все же возвратилась к Хашимидам. В 460/1067 г. 'Абд ал-Малик вновь был провозглашен *амиром*. Это событие усилило противоречия между ал-Муфарриджем и Аглабом и вызвало раскол среди Аглабидов.

После ухода Сау Тегина ситуация в крае вновь обострилась. Фарибурз обязался регулярно выплачивать Сельджукидам большую дань, за что получил желанную свободу. В 461/1068 г. он в очередной раз выступил против ал-Баба, под предлогом того, что его брат Гуджахам б. Саллар нашел там прибежище у *ра'исов*. Объединенные силы дарбандцев, хайдаков и жителей Тавйака отразили нападение, несмотря на предательство ал-Муфарриджа (см. выше). Вернувшись домой, ал-Муфарридж вместе со своими сторонниками организовал серию про-

думанных атак на 'Абд ал-Малика, поддержанного Гуджахамом, Аглабом и частью *ра'исов*, и в конце концов взял весь город под свой контроль. Молодой 'Абд ал-Малик, оставшись не у дел, удалился в Хайдак (букв. «Пируз б. Сакнан забрал его в Хайдак»), а Гуджахам опять бежал в Лакз.

Узнав о положении дел в ал-Бабе, неутомимый Фарибурз снова напал на город, отвоевал крепость и, оставив там своего сына, вернулся к себе. В результате сложилась патовая ситуация: Афридун заперся в крепости, при случае совершая тайные вылазки на сельскохозяйственные угодья горожан; остальную часть города контролировали *ра'исы*.

Для того чтобы лучше понять ситуацию, важно разобраться, кто такие *ра'исы* и какие силы за ними стояли. Вопросы, относящиеся к анализу роли и функций *ра'исов* в системе административных структур средневекового мусульманского города, достаточно хорошо изучены (Казн, 1955а; 1955б; 1958; Сухарева, 1976 и др.). В Багдаде, например, *ра'исы* были кем-то вроде квартальных старост, управлявших бытом своего квартала и регулировавших возникавшие там проблемы и споры (подробнее об этом см.: Михайлова, 1990, 26). Клод Казн (1958, 237–238) связывал термин с наместниками Сельджукидов, управлявшими периферийными городами Халифата, что, однако, в нашем случае далеко от действительности, поскольку Дарбандом от имени *хаджиба* Сельджукидов управлял *за'им* ал-Муфарридж; *ра'исов* же в городе было много, причем еще задолго до прихода сельджуков. В.Ф. Минорский (1963, 163–164) затронул другой аспект семантики термина, высказав мысль, что некоторые из *ра'исов* были главами городских гильдий. Так, он упоминал о *ра'исе* — шелкоторговце (*хаззаз*) из Аррана, *ра'исе* — шорнике (*саррадж*) из Ширвана и *ра'исе* — главе дубильщиков из Дарбанда, игравших активную роль в политической жизни на своей родине. Судя по конкретным примерам, приведенным в местных источниках, речь идет не только о торговых гильдиях, но и о ремесленных товариществах. Подобное толкование не противоречит интерпретации В.В. Бартольда (1963, 294), связывавшего этот титул с представителями местного населения, выбранными из числа влиятельных семей. Как правило, влиятельность семьи или рода в Дарбанде определялась главным образом его социальным положением.

Пока правитель Аррана был в плену в Тифлисе, Фарибурз вероломно напал на его страну, забыв о своих прежних союзнических с ним отношениях. В ответ Фазлун б. Шавур вторгся в Ширван и дошел до ал-Баба, жители которого стали возглашать его имя в *хутбе*. Это продолжалось несколько месяцев, пока Фарибурз в начале 464/октябре 1071 г. снова не добился своего, послав на этот раз Афридуна в ал-Баб на правах полновластного правителя. Афридун правил ровно месяц: в ноябре того же года в Дарбанд прибыл *зулам* Алп Арслана тюрок Йагма, которого жители пограничной области встречали с почетом и уважением. Йагма зачитал указ (*манишур*) Алп Арслана, назначающий его *«амиром от имени султана»*. Фарибурзу ничего не оставалось, как подчиниться указу и забрать сына к себе. Через несколько лет во главе многочисленного сельджукского отря-

да в Ширван прибыл Аргар б. Буга, который стал претендовать на эти владения от имени султана, так что *ширванишаху* было уже не до Дарбанди.

Йагма правил всего несколько лет. Он успел разрушить поперечную стену у базара дарбандцев, чтобы усилить контроль за городом. Неизвестно, почему он исчез из города, — вероятно, из-за смерти Алп Арслана в 465/1072 г. На политической авансцене вновь появляется 'Абд ал-Малик, которого жители ал-Баба явно недолго любили. В 468/1075 г. они заточили его в ал-Хумайдийн, чтобы он не искал помощи в Хайдаке, и присягнули его родственнику, малолетнему Маймуну б. Мансуру, внуку Шамкуйе.

После этого *Та'рих ал-Баб* (§ 46) сообщает о том, что в *джумада ал-аввал* 468/декабре 1075 г. в качестве посла в ал-Баб прибыл *гулам* Сельджукидов с известием о том, что султан Малик-шах, придя к власти, пожаловал город вместе со всеми прилегающими к нему землями *хаджибу* Сау Тегину, «и имя последнего стало читаться в проповеди (*хутба*) после имени султана с кафедр мечетей пограничной области», т.е. ал-Баба. На этом повествование *Та'рих ал-Баб* обрывается. Далее, пишет Мунаджжид-баши, мы не знаем, что случилось с династией Хашимидов и кто правил в ал-Бабе в последующие годы. Ни один из известных до сих пор источников также не мог пролить свет на дальнейшую судьбу Хашимидов, так же как и на политические события в ал-Бабе на протяжении более чем 80 лет.

Недостающие сведения содержатся в сочинении Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди, который в этот период активно участвовал в политических событиях в Бабе ал-аббабе вместе со своей общиной (*та'ифа*)¹⁸⁷. Так, в *Райхан ал-хака'ик* (л. 132а) сообщается о том, что ад-Дарбанди, находясь в квартале Арси (см. об этом квартале выше), видел во сне пророка Мухаммада, сидевшего у ворот городской площади (*майдан*) Баба ал-аббаба в окружении своих сподвижников. Он стал расспрашивать Пророка о причине его неожиданного визита. «Я, — ответил Пророк, — прибыл для того, чтобы выразить соболезнование». Описание сновидения завершается ценной информацией: «Не прошло после этого и нескольких дней, как умер ал-Муфарридж б. Халифа аз-За'им — да помилует его Аллах!»

Еще более интересен фрагмент «Раздела о правдивости» *Райхан ал-хака'ик* (л. 167б), в котором повествуется о том, что во времена большой смуты дарбандский *амир* Халифа б. ал-Муфарридж вызвал на допрос в свой дворец Абу Бакра ад-Дарбанди. «Я, — утверждает ад-Дарбанди, — ответил на все вопросы правдиво и честно». К сожалению, ничего определенного об этой смуте источник не сообщает, однако он выдает очень важную новость: новым правителем города стал Халифа. Здесь помимо всего прочего примечателен разноречивый в титулатуре: если ал-Муфарридж б. Халифа упомянут с *лакабом* аз-За'им, т.е. «правитель», то Халифа б. ал-Муфарридж назван *амиром*.

¹⁸⁷ В данном случае под термином *та'ифа* следует понимать круг учеников *шайха*, у которого обучался молодой Мухаммад.



Рис. 17. Монеты, отчеканенные амир Баб ал-аббаба ал-Музаффаром б. Мухаммадом. Из коллекции В.Н.Настича

Далее цепочка правителей Баб ал-аббаба воссоздается по другим источникам. Абу Хамид ал-Гарнати (Тухфат, 50), побывавший в ал-Бабе в середине XII в., упоминает местного правителя — Сайф ад-дина Мухаммада б. Халифа ас-Сулами. Ибн ал-Азрак в своем *Та'рих Маййафарикин* (с. 223) вскользь упоминает о том, что в 549/1154 г., сопровождая грузинского царя Дмитрия, он встретился с правителем (*малик*) Дарбанда Абу-л-Музаффаром, который был зятем Дмитрия. И наконец, завершающим звеном в этой цепи является имя ал-Музаффара б. Мухаммада с титулом *ал-малик ал-'адил*, т.е. «справедливый правитель», или просто *ал-малик*, отчеканенное на дарбандских монетах конца 1150-х — 1164 г. (Пахомов, 1949, 36). На обратной стороне монет в трех лепестках размещены религиозные тексты, и прежде всего формула единобожия: «Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха» (рис. 17).

Перечисленные имена не случайно созвучны именам Аглабидов. Исходя из того, что Халифа б. ал-Муффаридж и ал-Муффаридж б. Халифа упомянуты в *Райхан ал-хака'ик* с разными титулами (первый — как *амир*, второй — как «правитель»), трудно допустить мысль о невольной ошибке по вине переписчика, какие обычно встречаются в *иснадных* цепочках *хадисов*, когда под разными именами фигурирует один и тот же человек. В таком случае верно одно из двух: либо Халифа — сын ал-Муффариджа б. ал-Музаффара и соответственно *амир* ал-Муффаридж б. Халифа — его внук, либо имя Халифа является *лакабом*, относящимся к 'Абд ас-Саламу б. ал-Музаффару (в таком случае *амир* ал-Муффаридж — сын 'Абд ас-Салама).

Местные источники говорят о «*халифах*» (*хулафа'*, ед.ч. *халифа*) как об опекунах дарбандских *амиров*, которым было доверено вести дела своих подопечных, относящиеся к управлению ал-Бабом. В такой интерпретации слово *халиф*

близко к своему первоначальному значению «заместитель», «помощник». Выбились они, как правило, только из среды наиболее влиятельных семей. *Дарбанд-нама* ([1851], 140) сообщает о том, что после смерти *амира* 'Абд ал-Малика б. Мансура, «местные *халифы* были детьми Аглаба ас-Сулами, т.е. из рода Аглабидов (см. выше).

А.Л.Монгайт (1971, 88) в комментариях к русскому изданию подготовленному О.Г.Большаковым текста ал-Гарнати считал Халифу именем одного из более поздних представителей династии Хашимидов. В.Ф.Минорский (1963, 184–185), назвав это имя странным, высказал версию о возможном толковании его как титула. Что касается первой версии, то имя Халифа, датированное этим временем, в регионе действительно зафиксировано: в частности, эпитафия 320/932 г. из табасаранского селения Хив, выявленная мною в 1986 г., сообщает о *хаджжси* Халифе, умершем от чумы (Аликберов, 1994, 41–42)¹⁸⁸. А.Р.Шихсанов (1984, 73–74, 82–88) обнаружил одну строительную надпись XIV в. и две эпитафии XV в. из Южного Дагестана, в которых также упоминается это имя.

В пользу второй версии говорит то, что за *лакабом* Халифа стоит по крайней мере один реальный факт. Из *Та'рих ал-Баб* известно только об одном «заместителе» — всесильном 'Абд ас-Саламе б. ал-Музаффаре (ум. в 443/1051 г.), который был не только регентом (*халиф*) при *амире* Мансуре, но и помощником (*сахиб*) его отца, *амира* 'Абд ал-Малика. Далее, *Дарбанд-нама* неоднократно упоминает слово *халиф* именно в данном значении, связывая его с Аглабидами. В таком случае ал-Муффарридж б. Халифа аз-За'им, упоминавшийся в *Райхан ал-хака'ик* в качестве правителя ал-Баба, являлся сыном 'Абд ас-Салама, регента при *амире* Мансуре, и племянником ал-Муффарриджа б. ал-Музаффара. Однако в этой версии слишком много натяжек, которые делают ее маловероятной, тем более что столь обстоятельный источник, как *Та'рих ал-Баб*, ничего о нем не сообщал.

Анализ исторических данных, которые в настоящее время доступны исследователю, дает веские основания полагать, что ал-Муффарридж б. Халифа и ал-Муффарридж б. ал-Музаффар — одно и то же лицо. Последний был жив и после 468/1075 г. и успешно продолжал борьбу за власть. С утверждением сельджукской власти в 468/1075 г. только глава *ра'исов*, имевший реальный опыт правления и значительное влияние в городе, был способен в отсутствие Сау Тегина удерживать ситуацию в городе под контролем, несмотря на свой преклонный возраст. Нестыковку с именем отца ал-Муффарриджа в *Райхан ал-хака'ик* можно объяснить по-разному: механической перестановкой автором имен отца и сына ал-Муффарриджа, ошибкой переписчика в передаче его имени, тем более что оно упоминается только один раз. Речь идет об ал-Муффарридже аз-За'име, сыне ал-Музаффара, а также о внуке последнего — Халифе б. ал-Муффарридже.

¹⁸⁸ Куфический текст надписи из-за отсутствия в нем слова «год» (*сана*) допускает и другое чтение: «Умерло от чумы 320 [человек]». В таком случае палеографически текст датируется в пределах XI–XII вв.

Признание Халифы сыном ал-Муфарриджа и последующая цепочка правителей — сын Халифы (Мухаммад б. Халифа) — сын последнего (ал-Музаффар б. Мухаммад) — довольно точно соответствуют исторической хронологии. Как нам известно, после второго прихода Сау Тегина в ал-Баб последний из Хашимидов — Маймун б. Мансур был смещен и заменен более надежным человеком, властные полномочия которого были теперь сильно урезаны. Путаница в титулах объясняется тем, что они относятся к разным периодам истории Баб ал-абваба. При этом титул *амира* Халифы б. ал-Муфарриджа указывает на ослабление влияния Сельджукидов в ал-Бабе уже к началу XII в.

К концу XI века реальная власть в Баб ал-абвабе в действительности принадлежала *хаджибу* Сау Тегину, и он решал фактически все важные государственные дела. Поэтому местный правитель уже никак не мог называться *амиром*. Такое положение дел, кстати, подтверждает и Мас'уд б. Намдар (Маджму'а, 121–124), который упоминает об относящихся ко времени своего первого появления в Ширване (т.е. к 494/1098–99 г.) письмах к гумикам, лакзам и «некому *хаджибу*» (Бейлис, 1970, 40–41, 57). Личность этого *хаджиба* до сих пор не была установлена; теперь же совершенно ясно, что речь шла о Сау Тегине¹⁸⁹.

В любом случае не вызывает сомнений одно: на смену Хашимидам к власти в ал-Бабе наконец пришли Аглабиды, вначале в качестве управляющих, а затем — полновластных правителей. Установленный факт как нельзя лучше объясняет драматические события, происходившие в ал-Бабе в конце XI — начале XII в. и вызвавшие коренные изменения как в политической, так и в этнокультурной ситуации в городе. *Та'рих ал-Баб* косвенно подтверждает этот факт, отмечая, что господство Хашимидов продолжалось 215 лет: если считать с 255/869 г., то этот срок как раз и заканчивается на середине 1080-х годов.

Достаточно обратиться к политической ситуации в 'Аббасидском халифате в целом, чтобы заметить происшедшее за короткий срок усиление влияния Сельджукидов во всех регионах государства. Недаром *Та'рих ал-Баб* (§ 46) называет 468/1075 г. переломным в истории ал-Баба, причем «на этот раз дело велось более радикально, так что *хутба* читалась от имени *султана* и Сау Тегина». Занятый в непрерывных войнах, *хаджиб*, очевидно, первое время оставил управлять городом Хашимида Маймуна, а затем, убедившись в силе и влиянии Аглабидов, поручил им управление городом. Видимо, тенденция «сельджукизации» все больше углублялась, что наглядно иллюстрируется усилением проникновения тюркского этнического элемента в ал-Баб: процесс этот отразили

¹⁸⁹ В письме к *хаджибу* секретарь ширванской администрации жаловался, в частности, на набег грузин: «Грузины (*ал-джурзия*) <...> увели в плен мальчиков из наших земель, и это ныне самая главная наша забота: должно, чтобы ты взялся за выполнение [этого] дела изо всех сил и отдал ему всю душу. Если возможно освобождение, освободи их, а если легче их выловить [по одному], то вылови, а если будет необходимо выкупить их — выкупи и спаси их, отправь их и возврати нам» (см.: Бейлис, 1970, 41).

многочисленные памятники¹⁹⁰. Даже среди родовых имен Аглабидов с середины XII в. появляются тюркские имена (см. табл. 2 в Прил.).

Переход власти к Аглабидам сопровождался борьбой между двумя кланами внутри самого рода, которые опирались на различные политические силы за пределами города: сторонниками Аглаба б. 'Али и ал-Муфарриджа. Аглаб, если верить *Ta'rix al-Bab*, скончался в 461/1068 г. Но, как явствует из *Райхан ал-хака'ик* (л. 131б), его сменил один из сыновей Аглаба, которого ад-Дарбанди упоминает под именем ал-Мунаджжим (ум. до 492/1098 г.): «Еще я два раза видел во сне *ra'isa* ал-Мунаджжима б. Аглаба, — да помилует его Аллах. Первый раз он сказал мне: „Я здесь живу с твоим *шайхом* и его учениками“. Когда я увидел его во сне второй раз, он сказал мне: „Я в стане (*хизб*) Ахмада б. Ханбала и его самых близких людей“». Старая вражда между ал-Муфаррижем и Аглабом б. 'Али не прекратилась, она продолжалась уже между их сыновьями: Халифой б. ал-Муфаррижем и Ибн Аглабом. В конце концов первый одержал победу. Мунаджжим б. Аглаб был смещен даже с должности *ra'isa*.

Хашимиды продолжали оставаться влиятельным родом, но теперь их функции ограничивались главным образом военным делом. Ад-Дарбанди упоминает (Райхан, 132а–132б) о племяннике бывшего *амира* 'Абд ал-Малика — Лашкари б. Банда, который был ранен в столкновении с «неверующими» (*ал-куффар*), напавшими на ал-Баб в месяце *раби'* *ал-аввал* 495/ноябре 1101 г. и взявшими в плен некоторое количество его жителей¹⁹¹.

По ад-Дарбанди (Райхан, 132а), ал-Муфарридж аз-За'им скончался в конце XI в. По крайней мере он сообщает о большой смуте в ал-Бабе, произошедшей в месяце *раби'* *ал-аввал* 492/декабре 1098 г. После него власть перешла к его сыну Халифе б. ал-Муфарриджу. Неизвестно, правил ли сразу после него его сын Мухаммад б. Халифа (ум. ок. 554/1159 г.), прозванный *амиром* Сайф ад-дином, либо между ними был еще один сын Халифы. Во всяком случае, ад-Дарбанди сообщает об Ибн аз-За'име, который уже в конце XI в. возглавлял отряды (на правах наследника?), защищавшие ал-Баб от нападений «неверующих». Хронологический расчет вполне допускает *амирство* старшего сына Халифы.

Таким образом, *Райхан ал-хака'ик* дает уникальную возможность восстановить всю цепочку правителей ал-Баба во времена Абу Бакра ад-Дарбанди.

¹⁹⁰ О многочисленных данных повествовательных источников, эпиграфики, ономастики, топонимики, нумизматики и фольклорного материала, свидетельствующих об усилении процесса тюркизации региона в конце XI — первой половине XII в., см.: Шихсаидов, 1984, 400–405.

¹⁹¹ Скорее всего, речь идет о Сарире — раннефеодальном политическом образовании, жители которого в то время большей частью еще не были исламизированы. Вторжения сариров в Дарбанд во второй половине XI в. были вызваны внешнеполитическими обстоятельствами. Дело в том, что мятежный дарбандский *ra'is* ал-Муфарридж б. ал-Музаффар, женатый на дочери правителя Сарира, в ходе своей борьбы за власть в ал-Бабе неоднократно пытался вовлечь тестя в водоворот междоусобиц. Имя последнее *Ta'rix al-Bab* дает как Т.ху (Таху? По крайней мере доисламское аварское имя Даху/Доку сохранилось до наших дней).

Мансур б. 'Абд ал-Малик — малолетний <i>амир</i> при опекуне Абу-л-Фаварисе 'Абд ас-Саламе б. ал-Музаффар ал-Аглаби. Принял присягу в 4 года. После смерти опекуна в 443/1051 г. стал править самостоятельно	ша'бан 434 — <i>раби' ас-сани</i> 446/ март 1043 — сентябрь 1054 г.
<i>Амир</i> Лашкари, б. 'Абд ал-Малик (убит в 446/1055 г.)	<i>джумада ас-сани-зу-л-ка'да</i> 446/ сентябрь 1054 — январь 1055 г.
<i>Амир</i> Мансур (убит в 457/1065 г.). Вторичное правление	<i>зу-л-ка'да</i> 446 — <i>раби' ал-аввал</i> 457/ январь 1055 — февраль 1065 г.
ал-Муфарридж б. ал-Музаффар, Аглабид, <i>ра'ис ар-ру'аса'</i> (ум. после 468/1075 г.)	<i>раби' ал-аввал-джумада ал-аввал</i> 457/ февраль-апрель 1065 г.
'Абд ал-Малик, сын <i>амира</i> Лашкари — шестилетний <i>амир</i> при регенте Аглабе б. 'Али ал-Аглаби	июнь-декабрь 1065 г.
Афридун, сын <i>ширеаншаха</i> Фарибурза	458-459/январь 1066 — начало 1067 г.
'Абд ал-Малик, Хашимид, восстановлен в правах Сау Тегинем (регент — <i>ра'ис</i> Аглаб б. 'Али)	458/середина 1067 г.
Продолжение смуты: кратковременный приход к власти ал-Муфарриджа и его союзников	459 — <i>зу-л-хиджжа</i> 460/ конец 1067 — октябрь 1068 г.
Кратковременное возвращение <i>амира</i> 'Абд ал-Малика б. Лашкари	<i>зу-л-хиджжа</i> 460 — <i>мухаррам</i> 461/ октябрь-ноябрь 1068 г.
Двоевластие: Йазидид Афридун захватил цитадель крепости, а город остается в руках <i>ра'исов</i>	<i>мухаррам</i> 461-463/ноябрь 1068 — начало 1071 г.
Фазлун б. Шавур (Шадладид), <i>амир</i> Аррана	463/июль-октябрь 1071 г.
Возвращение Афридуна как полновластного правителя ал-Баба	463/ноябрь 1071 г.
Йагма, <i>гулам</i> Алп Арслана, получает ал-Баб в качестве военного лена	463-464/конец 1071 — 1072 г.
<i>Амир</i> 'Абд ал-Малик, Хашимид, изгнан в 468/1075 г.	465 — <i>мухаррам</i> 468/1072 — август 1075 г.
<i>Амир</i> Маймун б. Мансур, Хашимид	<i>мухаррам-джумада ал-аввал</i> 468/ август-декабрь 1075 г.
Приход сельджукского <i>хаджиба</i> Сау Тегина; в качестве управляющего власть переходит к Аглабу б. 'Али	<i>джумада ал-аввал</i> 468-470/ декабрь 1075 — 1077 г.
Прямое правление <i>хаджиба</i> Сау Тегина	470/1077 — 80-е годы XI в.

ал-Муфарридж б. ал-Музаффар аз-За'им (ум. в конце XI в.), основатель новой династии правителей ал-Баба — Аглабидов	80-е годы XI в. — <i>раби' ал-аввал</i> 492/ декабрь 1098 г.
Амир Халифа б. ал-Муфарридж б. ал-Музаффар, Аглабид, сын ал-Муфарриджа аз-За'има	<i>раби' ал-аввал</i> 492/декабрь 1098 г. — первая четверть XII в.
Амир Мухаммад б. Халифа б. ал-Муфарридж	в 30–50-х годах XII в. с ним встречался Абу Хамид ал-Гарнати
Амир Абу-л-Музаффар Арслан б. Мухаммад б. Халифа	в 549/1154 г. с ним встречался Ибн ал-Азрак
Амир ал-Музаффар б. Мухаммад б. Халифа (ум. ок. 1170 г.), Аглабид, вероятно, брат Арслана б. Мухаммада	конец 50-х — 60-е годы XII в.

Если соотнести приведенную таблицу с общественно-политическими событиями, происходившими в регионе в целом, то картина эпохи приобретает свою композиционную завершенность. Кавказские области Сельджукской империи управлялись непосредственно одним из сыновей Малик-шаха — Мухаммадом, резиденция которого размещалась в Гяндже. Целые города и области в этот период отдавались на откуп родственникам, *вазирам* и военачальникам Сельджукидов из-за отсутствия в казне денег. Некий 'амид, имени которого история не сохранила, «вошел к *вазир*у ан-Насиру» и взял у него на откуп город Байлакан (Бейлис, 1970, 57). Сукман ал-Кутби, один из тюркских военачальников, основал в Армении «царство» Ахлат и стал претенциозно называться «армянским *шахом*» (*шах-и Арман*). Данью были обложены даже народы, проживавшие далеко к северо-западу от ал-Баба, в частности чеченские племена (минчик). Баб ал-абваб вместе с прилегающими к нему землями был пожалован Сау Тегину, влиятельному военачальнику Сельджукидов, на правах военного лена (*икта*). В связи с этим династия местных правителей была пресечена, хотя и не так скоро, как это произошло с Шаддалидами Аррана.

С этого времени *хутба* в пятничной мечети Баб ал-абваба читалась только от имени Сау Тегина и сельджукского *султана*. К управлению ал-Бабом были привлечены Аглабиды, давние оппоненты Хашимидов. От прежних правителей они отличались тем, что на первых порах не могли именоваться *амирами* и довольствовались титулом *аз-за'им* — «правитель». Как это обычно бывало в подобных случаях, фактически они являлись для сельджукского *хаджиба* сборщиками податей ('*амил*'), хотя в глазах местного населения и оставались полноценными правителями. Военные лены, как известно, были освобождены от налогов, и все подати поступали в доход держателю лена, в данном случае Сау Тегину¹⁹².

¹⁹² Существовавшая в Халифате практика замещения местных властей завоевателями хорошо описана В.В. Бартольдом в его работе «Туркестан в эпоху монгольских завоеваний» (т. I. М., 1963).

Политическая роль Аглабидов была сведена к минимуму, и полномочия их ограничивались главным образом подбором и назначением людей на различные должности в ал-Бабе.

Такое положение не могло длиться особенно долго, учитывая последовавшее вскоре после этого усиление династических противоречий у Сельджукидов. Междоусобная война между Борк-яруком и Мухаммадом за престол растянулась на многие годы, породив хаос и нищету. Когда верховным султаном Сельджукидов был провозглашен Санджар, сыновья Мухаммада начали войну с ним, считая себя законными престолонаследниками. Однако между самими братьями также не было единства. Махмуд б. Мухаммад, назначенный Санджаром управлять северными областями Халифата, с одной стороны, воевал со своим братом Мас'удом за Армению и Азербайджан, а с другой — пытался использовать противостояние Санджара и Мас'уда, чтобы захватить кавказские владения. Патримониальная концепция власти у тюрков объективно порождала подобные конфликты. Значительное влияние Махмуд приобрел в Ширване и ал-Бабе. Выбрав удобный момент, он восстал против дяди. Пролилось много крови, но в конце концов мятеж был подавлен. Эти события не только существенно ослабили влияние Сельджукидов на местах, но и, по выражению А.К.Бакиханова (1926, 56), окончательно расстроили государство. Как следствие, начался политический подъем Армении, Грузии, Ширвана и ал-Баба. Йазидид Фарибурз после ухода сельджукских войск из Гянджи утвердился в городе, оставив там править своего сына ал-'Адуда, того самого, кто ранее представлял *ширванишаха* в переговорах с гумиками при посредничестве лакзов (*Мас'уд б. Намдар*. Маджму'а, 123). По В.М.Бейлису (1970, 42), это произошло после 496/1102-03 г. Грузинский царь Давид IV Строитель (ум. в 518/1125 г.) привлек на службу кипчаков и отказался выплачивать дань Сельджукидам. К концу своего правления он усилился настолько, что сумел даже расширить границы своих владений, отвоевав Тифлис и Ани (подробнее о действиях сельджуков в Грузии см.: Шенгелия, 1973, 38–52). Йакут сообщает, что период мусульманского владычества в Тифлисе, завоеванного в 23/644 г., заканчивается как раз в 516/1122 г. Аглабиды также получили большую политическую самостоятельность и стали называться *амирами*, однако вплоть до правления ал-Музаффера б. Мухаммада б. Халифа (ум. ок. 566/1170-71 г.) монеты их упоминали не только имена *халифов*, но и сельджукского сюзерена (*ас-султан ал-му'аззам*) (Пахомов, 1949, 36). Реальные процессы, которые скрывались за этим калейдоскопом титулатуры и чередой дворцовых переворотов, были куда глубже фасадных изменений в доме местных правителей.

§ 5. Религиозные структуры ал-Баба

На примере Баб ал-абваба прослеживаются духовные структуры ислама на Северо-Восточном Кавказе в эпоху расцвета Арабского халифата. Разумеется, полученную на основе изучения *Райхан ал-хака'ик* картину нельзя механически переносить на все кавказские княжества, однако она является показательной во многих отношениях.

На вершине религиозно-политической пирамиды ал-Баба стоял *амир*. По мере ослабления своих позиций *амиры* ал-Баба стали все больше отдаляться от активного участия в религиозной жизни города, сосредоточившись на светских делах. Этот титул, означающий в переводе с арабского «повелитель», «правитель» (букв. «тот, кто приказывает»), был широко распространен в самых различных значениях во всем мусульманском мире. Местное значение его зафиксировано в *Та'рих ал-Баб*: так назывались Хашимиды, обладавшие наследственными правами на верховную власть в ал-Бабе. Формально *амиры* признавали власть халифов и султанов, фактически же они больше зависели от местных *ра'исов*. Ранние вставки *Дарбанд-нама* ([1851], 135), написанные чуть позже *Та'рих ал-Баб*, продолжая называть Хашимидов *амирами*, именуют более ранних правителей ал-Баба, назначавшихся по личному указанию 'аббасидских халифов, титулом *хаким* (правитель, губернатор). Кроме того, в сочинении ад-Дарбанди по отношению к дарбандским правителям употреблен и общий титул *малик* («царь»), который обычно использовался чужестранцами (см.: *Ибн ал-Азрак. Та'рих*, 223).

Существенное ограничение верховной власти в ал-Бабе при Сельджукидах, изменение фактического статуса местных правителей привело и к смене титулатуры: титул *амир* был заменен на *за'им* (мн.ч. *зу'ама'*, букв. «глава», «предводитель»). Такая замена отразила переход власти от Хашимидов, с точки зрения юриспруденции своего времени «законных» правителей, к Аглабидам, предводителям мятежей и смут, которым удалось прийти к власти только на волне сельджукского завоевания. *Амирами* Аглабиды стали именовать себя лишь несколько поколений спустя, когда влияние Сельджукидов на местах значительно ослабло.

В сочинении ал-Маварди *ал-Ахкам ас-султанийа*, являвшемся основным документом для изучения теории правления, принятой мусульманскими правоведами в XI в., термин *за'им* использован в более широком смысле как «глава», «руководитель» (Лэмбтон, 1981, 86). Локальное значение термина как «главы местной администрации» зафиксировано лишь в энциклопедии ад-Дарбанди. Повествование *Та'рих ал-Баб* закончилось задолго до событий, обусловивших появление этого титула, поэтому там его и нет. В то же время *Райхан ал-хака'ик* употребляет титулы *амир* и *малик* в связи с досельджукскими правителями Дарбанда. Таким образом, местные источники вкладывали в каждый из этих титулов конкретный смысл, который стоял за их реальным содержанием.

Высшей судебной инстанцией в своей округе был верховный судья (*кади ал-кудат*). Поначалу власть верховного судьи осящаслась авторитетом халифа, затем его назначение требовало утверждения в султанской канцелярии. В функции его входило решение наиболее важных судебных вопросов, а также контроль за деятельностью подотчетных ему судей (*кудат*, ед.ч. *кади*). При вынесении решений по вопросам религии *кади ал-кудат* ал-Баба нередко советовался с собранием *факихов* города (*маджлис ал-фуаха*'), которое неоднократно упоминается в сочинении Абу Бакра ад-Дарбанди. Однако в XI в. здешний *кади ал-кудат* еще не зависел от *амира*, поскольку назначался в централизованном порядке халифом. Порядок этот сохранялся в целом до середины XII в., после чего *амиры* стали назначать на эту должность местных *шайхов*. Как правило, в глазах многих *факихов* подобные назначения без утверждения халифов не имели законной силы, и поэтому нередко практиковались запросы в Багдад на утверждение уже назначенного лица (Боголюбов, 1991, 125).

Должность *кадия* — мусульманского судьи-чиновника — замещалась, как правило, наследственно. Назначения на эту должность обычно осуществлял *кади ал-кудат*. Например, Ахмад ал-Гада'ири, присланный в ал-Баб в качестве верховного судьи Буйдами, в первой половине XI в. назначил на должность *кадия* Баб ал-абваба двух своих сыновей: Ибрахима и Йахйу ал-Гада'ири.

Большим влиянием в мусульманской общине пользовались *имамы*, и прежде всего, конечно же, *имам* соборной мечети (*ал-Масджид ал-джамии*'). На эту должность обычно выдвигались высокообразованные богословы, нередко в централизованном порядке. На исходе XI столетия ее занимал суннитский богослов Абу-л-Хасан ал-Басри. Впрочем, до середины XI в., т.е. до установления в ал-Бабе власти Сельджукидов, *имамом* Джума-мечети был один из местных *шайхов*, сын *муа'ззина* той же мечети Абу Бакр ал-Му'аззин ал-Баби.

Как и в других городах Халифата, своеобразную духовную элиту мусульманской общины в ал-Бабе составляли «*шайхи города*» (*шайх ал-балад*). Буквальный перевод арабского *аш-шайх* — старец. В числе *шайхов* упоминаются ученые-схоласты (*мутакаллимун*, ед.ч. *мутакаллим*), экзегеты (*муфассирун*, ед.ч. *муфассир*), хадисоведы (*мухаддисун*, ед.ч. *мухаддис*), правоведы (*фуаха*', ед.ч. *факих*), религиозные судьи и *имамы* (предстоятели на молитве), преподаватели чтения Корана (*курра'*, ед.ч. *кари*), *му'аззины*, знатоки *адаба* (*му'аддибун*, ед.ч. *му'аддиб*) и др. Некоторые из них были известны своими особыми достоинствами, как, например, знанием наизусть (*хафиз*) всего текста Корана и большого числа *хадисов* со всеми *иснадами*. Наиболее авторитетные *шайхи* наделялись почетными характеристиками, такими, например, как *сика* («надежный передатчик *хадисов*»), *фадил* («достойный»), «превосходный») и др.

Среди представителей религиозных знаний Баб ал-абваба встречались люди самого различного происхождения и социального статуса — от нищенствующего *дарвиша* до благоденствующего члена правящего дома. Ученые были разделены по признаку религиозно-правовой принадлежности, по их отношению

к местной власти: одни из них сотрудничали с администрацией города или даже обслуживали политические интересы дарбандских *амиров* (как, например, Маммус ал-Лакзи, придворный историограф Хашимидов), другие выступали в качестве лидеров местной религиозной оппозиции.

В пору своего наивысшего религиозно-политического расцвета Баб ал-абваб был, несомненно, городом суфиев, известным именно в этом качестве далеко за пределами кавказских провинций Халифата. Для обозначения суфиев и суфийских общин города и «пограничной области» в *Райхан ал-хака'ик* используется широкий набор терминов: *ахл ат-тасаввуф*, *ахл ал-хака'ик*, *ахл ал-ишара*, *ас-суфи*, *аз-захид*, *ал-факир* и др. Некоторые из них зафиксированы и в местной эпиграфике, особенно в эпитафиях XI–XII вв. из Дарбанда. Термин *факир* (мн.ч. *фукара'*) — «бедняк», «нуждающийся» — ад-Дарбанди употреблял в самом широком смысле: эта категория обозначала и нищенствующих отшельников, и странствующих *дарвишей*, и обитателей суфийских обителей, и чтецов Корана, и *мухаддисов*, живших в «исламских центрах», т.е. всех тех, кто сделал основой своей религиозной практики аскетизм и воздержание. Бедность, так же как и самоотречение, воздержание и аскеза (*аз-захид*), проповедовались им в качестве непременных условий для прохождения Пути мистика. Отсюда объясняется и место аскетов (*зухад*, ед.ч. *захид*) в системе религиозных структур. Абу Бакр ад-Дарбанди не делал особой разницы между аскетом и суфием: например, *шайха* — руководителя суфийской *завийи* Баб ал-абваба Абу-л-Хасана ал-Джурджани он называл не иначе как аскетом (*аз-захид*).

Основными посетителями суфийских *маджлис*ов, как показал Е.Э.Бертельс (1965), были ремесленники, мастеровые, уличные торговцы, держатели мелких лавок, представители других социальных прослоек, которых принято называть «средним классом» средневековья. В качестве социальной группы этой категории источники выделяют «людей из [торговых] рядов» (*ахл ас-суфуф*). В частности, в этом значении термин употреблен Мас'удом б. Намдаром (Бейлис, 1974, 14). Мелкие собственники, живя за счет занятий ремеслом и торговлей, отдавали все свое свободное время изучению религиозных наук, что, несомненно, способствовало повышению их социального статуса. Некоторые из них добивались признания в качестве знатоков *хадисов*, *фикха*, других религиозных дисциплин. Хотя далеко не все слушатели суфийских собраний становились суфиями, именно они составляли основную социальную опору суфизма. Собственно суфии были своего рода элитой мусульманской общины, вернее, религиозным классом, претендующим на близость к Богу.

Избравший путь мистика становился *муридом*, учеником-послушником суфийского *шайха*. В ходе обучения или много позже он должен был отправиться в странствия. Затем пути *муридов* расходились: одни начинали жить милостыней, другие заводили семьи и занимались ремеслом или торговлей, чтобы обеспечить семью. Аскетизм последних был умеренным, а их отношения с внешним миром — несравненно более свободными. Почтенные старцы вели тихий

отшельнический образ жизни, как Абу Муслим аз-Захид, живший на острове Ибн Сахла около Баб ал-абваба, либо будоражили народ предсказаниями или политическими требованиями, занимали активную гражданскую позицию и становились во главе религиозно-политических выступлений, как Абу-л-Хасан ал-Джурджани. Некоторые из них имели собственные *завийи*, как, например, Абу-л-Касим ал-Фукка'и¹⁹³.

Многие суфнии не заводили семьи, но и не нищенствовали, а жили общинами под непосредственным наблюдением *шайха*-наставника, соблюдая строгие обеты; такие общины можно сравнивать со средневековыми христианскими мужскими монастырями с собственным уставом, настоятелем, братией, четким порядком и распределением обязанностей. Из этой среды выходила суфийская элита: представители ее приобретали собственный дом и положение в обществе. К числу суфиев, дававших Богу обет безбрачия, принадлежал и сам Абу Бакр ад-Дарбанди.

Все категории суфиев (*факиры*, *дарвиши*, *каландары*, *тиры* и др.) считались «божьими людьми» (*ахл Аллах та'ала*), поскольку они посвящали свою жизнь служению Господу, хотя отношение к ним со стороны горожан было неоднозначным. Некоторые из нищенствующих суфиев напоминали христианских юродивых. Народ почитал их как «святых», городская стража относилась к ним как к сумасшедшим, что иногда давало мистикам свои преимущества¹⁹⁴. Ведя скитальческий образ жизни, странники останавливались в разных обителях, мечетях, караван-сараях и довольствовались тем, что «даст Господь». Полное упование на Бога обычно подразумевало попрошайничество либо прошение милостыни, поэтому население воспринимало *дарвишей* не иначе как нищенствующих бродяг. Средневековые анекдоты изобилуют примерами мощенчества суфиев, ловко пртававших свое банальное стремление к наживе под маской благочестия и праведности. Но встречались примеры и другого рода: не случайно у многих мусульманских народов представление о суфиях воплощено в образе остроумного литературно-фольклорного персонажа *х'аджа* (или *маула/мулла*) Наср ад-дина. На Кавказе этому образу соответствуют свои, местные персонажи,

¹⁹³ По свидетельству источников, строительство или обустройство обители специально для влиятельного *шайха* за счет средств, взятых из казны или у частного дарителя, было обычной практикой того времени. О богатых дарбандских суфиях нам ничего не известно, хотя религиозные иерархи, такие, как *кади ал-кудат* Ахмад ал-Гада'ири, владели большими домами и торговыми лавками в центре города. Известные суфии, жившие в крупных городах Халифата, владели большими дворцами, множеством слуг и рабов, если к ним благоволили местные правители, другие сами были рабами, как, например, Хайр ан-Нассадж. Рабыня, правда, общая на нескольких *шайхов*, была и у ал-Джунайда (*ал-Кушайри*. Рисала, 202). О взаимоотношениях величайших суфиев со своими рабами не слишком много известно. Ал-Дарбанди (Райхан, 95а) рассказывает, что у Йахйи ал-Хариси был негодный раб (*гулам*). Когда его спросили, зачем он его держит, *шайх* ответил: «Чтобы учиться на нем кротости».

¹⁹⁴ Так, знаменитый *шайх* Шакил ал-Балхи закончил свои дни в доме для умалишенных, но образ сумасшедшего позволял ему громогласно озвучивать такие экзотические высказывания, за которые обычный человек мог бы поплатиться жизнью.

которые хотя и лишены специфического суфийского содержания, но выполняют схожие социальные функции, как, например, лезгинский Кваса, прозванный «Плешивым» (*Гачал*), или остроумный Шими Дербенди у татов.

§ 6. Организационные формы суфизма

Та'ифа. Самая ранняя форма религиозной, в том числе и суфийской организации на Кавказе обозначалась термином *طائفة* *та'ифа*, значение которого чрезвычайно многообразно. Основное значение термина — «самоуправляемый коллектив, выделяемый по какому-либо классификационному признаку», например, конфессиональному, ремесленному и т.п. (Иванов, 1990, 199). До середины XII в. термином *та'ифа* обозначались прообразы того, что позже стало называться суфийскими братствами (*турук*, ед.ч. *тарика*). Распространенное мнение о том, что с появлением на религиозно-политическом небосклоне первого такого братства — *ал-кадирийя* — происходит революционный переворот в организационном развитии суфизма, вряд ли можно воспринимать безоговорочно. Речь может идти только о качественно новом этапе в эволюции суфийской организации: сообщества мусульманских мистиков появились одновременно с их идеями. Только в то время они назывались *та'ифа* «община». Поначалу эти общины были больше похожи на группы последователей наиболее авторитетных *шайхов*, чей нравственный облик, аскетические подвиги и пламенные идеи привлекали к ним множество сторонников.

В IX в. появились постоянно действующие кружки — собрания соратников и единомышленников. В X–XI вв. эти кружки эволюционировали в школы, которые строились на идеях одного, а не нескольких мистиков. Эти школы стали прообразами суфийских братств более позднего типа; они и назывались по имени своего эпонима-основоположника: *ал-джунайдийя*, *ал-бистамийя*, *ас-сухравардийя* и др. Однако термин *та'ифа* перешел на приверженцев этих школ, а также на членов кружков (*халка*) и «собраний» (*маджлис*), продолжавших существовать внутри суфийских школ. «Общиной» стали называть также и круг учеников-последователей конкретного *шайха*.

В сельджукский период в ал-Бабе были представлены три типа *та'ифа*. Члены общины первого типа не были обременены жесткими внутренними связями. Их общины были открыты для всех единомышленников, имеющих соответствующую духовную подготовку. Пример — община ал-Хатиба ал-Багдади, к которой ад-Дарбанди примкнул в годы вынужденной эмиграции. Большинство общины второго типа составляли ученики *шайха* и его последователи. Пример — община Абу-л-Касима ал-Варрака в ал-Бабе, в которую ад-Дарбанди входил в период своего ученичества. Общины третьего типа представляли собой цеховые сообщества лиц, признававших одни и те же духовные ценности, при этом

связанных между собой общим делом, дающим заработок. В науке сложилось представление о том, что в значении «самоуправляемый коллектив ремесленников во главе с *шайхом*-руководителем общины» термин *та'ифа* возник в XIII в., в период становления османской государственности (Тодоров, 1976, 447; Иванов, 1990, 185). Изучение мусульманской историографии показывает, что в крупных городах Халифата, в том числе и Баб ал-аббабе, подобные общины существовали и раньше, по крайней мере и на рубеже XI–XII вв.

Та'ифа всех трех типов объединяло много общего. В них не было ни закреплённой уставом жесткой иерархии, характерной для поздних братств, ни исключительной замкнутости на идеях и авторитете эпонима-основоположника. Свободный переход adeптов из одной школы в другую был еще допустим. Возглавлял общину не эпоним-основоположник или его духовный наследник, единственный из всех современников обладавший его благодатью (*ал-баракка*), а один из многих местных *шайхов*-руководителей, толкующих на свой лад суфийские идеи, полученные непосредственно от источника через прямые линии духовной генеалогии. Отсюда — широкое распространение в мусульманской религиозной литературе жанра толкований. У каждой общины была особая суфийская молитва, молитва общины — *ал-ауряд*, которую составлял *шайх*. Впоследствии на Кавказе *та'ифа* позднего типа назовут *вирдами* (мн.ч. *ал-ауряд*; букв. «ответвления») — имеется в виду ответвление от *тариката*).

Рибат. Первоначально *рибатами* (رباطات *рибатат*, رباط *рубут*, ед.ч. رباط *рибат*) назывались укрепленные поселения, крепости и форты, в которых располагались пограничные посты арабов. Они были расположены в центрах этнокультурных зон, но в большей степени — в населенных пунктах оборонительного комплекса «пограничной области», связанного с Горной стеной *Даг-бара* и рубежами обороны Дарпуш. В условиях Кавказа *рибаты* долгое время сохраняли свое военно-политическое значение, — даже после того, как их обитатели, которых стали называть *газиями*, взяли на себя роль активных «распространителей ислама».

В дагестанских хрониках и устных преданиях нередко описываются религиозные подвиги «борцов за веру», которые на мечях приносили новую веру в горные районы (Абу Муслим и др.). Похоже, что такие походы на самом деле являлись одним из специфических способов распространения ислама, что можно объяснить стечением целого ряда обстоятельств. В их числе: географическое месторасположение региона, его стратегическое значение, пограничный статус и сложный рельеф местности, обусловившие чрезвычайно высокую концентрацию пограничных постов на Кавказе; отсутствие единой власти на местах, наличие множества политических образований и удельных владений, совпадающих с местными этнотерриториальными зонами; специфика этнического состава (преимущественно арабского и персидского, а затем и тюркского) гарнизонов самих *рибатов*; значительное влияние суфизма на «борцов за веру»; существование традиционно прочных связей военно-религиозных гарнизонов, с одной

стороны, с метрополией, откуда их ряды постоянно пополнялись за счет неустроенных людей, а с другой — с *хатибами*-проповедниками, суфийскими *шайхами*, эмиссарами различных религиозных *мазхабов* и др.

Райхан ал-хака'ик содержит сведения, несколько отличные от сложившихся в науке представлений об обитателях *рибатов* (Меликофф, II, 1044–1045). Выясняется, между прочим, что к XI в. они были подвержены значительному влиянию суфизма; растянутое во времени превращение пограничных *рибатов* в *рибаты* суфийские происходит в этот период особенно интенсивно, и «борцы за веру», их населявшие, становятся активными пропагандистами ислама. И тот факт, что ислам во всех периферийных областях Халифата, где было много *рибатов* — Мавараннахре, Закавказье, Северном Кавказе, многих африканских окраинах *дар ал-ислам*, — распространялся в особой, суфийской, форме, в немалой степени зависел от *газиев* — людей, непосредственно причастных к этому процессу. Сообщества их уже в XI в. начинают принимать многие из характерных черт религиозных общин-братств (*тава'иф*, ед.ч. *та'ифа*). *Халиф* ан-Насир лишь логически завершил этот процесс, когда он приблизительно в 596/1200 г. реорганизовал общины *газиев* на основах своей *футуввы* — свода правил благочестивой жизни, в соответствии с принципами мусульманского мистицизма. В дальнейшем сообщества *газиев* продолжали функционировать как одна из форм организационных структур суфизма, пока впоследствии окончательно не трансформировались в изменившихся исторических условиях, потеряв свою социальную роль и соответственно специфические функции и черты.

Как правило, *рибаты* строились в городах, а также вдоль оживленных караванных путей. На Кавказе они были созданы на базе сасанидских укреплений, расположенных в наиболее удобных в военно-политическом отношении поселениях-крепостях — в местах пересечения транспортных путей, у горных проходов, на стратегических высотах, в долинах рек и вдоль Горной стены. Выполняя функции военных и религиозно-административных постов на всей протяженности караванных маршрутов, они служили не только домом и пристанищем, сначала для пограничных гарнизонов «воинов ислама», затем и для *газиев*, *'айяров* и суфиев, живших в них и их охранявших, но и караван-сараями для всех путников и странников. Один из таких *рибатов* находился, в частности, в поселении ал-Хумайдийя неподалеку от Дарбанда; были они и в других населенных пунктах региона, прославившихся военно-религиозной активностью *газиев*. *Рибаты* были сердцем «исламских центров», иногда они отождествлялись с самими этими «центрами».

Строительство *рибатов* особенно активизировалось при Сельджукидах в конце XI в. Установление жесткой централизации реальной власти при *Малик-шахе*, создание единого духовного пространства в Халифате, обустройство и ремонт дорог и другие факторы значительно увеличили приток паломников, вызвав настоящий бум учебных и паломнических странствий. Существовавшие *рибаты* уже не вмещали в себя всех путников, поэтому строительство их продолжалось

Завийа. Суфийская обитель, или *زارية завийа* (мн.ч. *زوايا завайа*), — наиболее распространенный, «народный» тип суфийской организации. Ранние *завийи* представляли собой угол или отдельное помещение в мечети, где преподавались традиционные коранические дисциплины. В этом значении они продолжали существовать в ал-Бабе вплоть до середины XI в. Так, *завийа* Абу-л-Касима ал-Фукка'и находилась в одной из крепостных башен Дарбанда (угловой квадратной в юго-западной части? см. илл. 2), в которых с середины VIII в. располагались квартальные мечети города.

Во времена ад-Дарбанди в Баб ал-аббабе появились *завийи*, более похожие на небольшие молитвенные дома, чем на кельи отшельников. Наиболее распространенный вид *завийи* — дом влиятельного суфийского *шайха*, в котором он жил и обучал своих учеников. Иногда для этих целей выделялись помещения в других местах. *Завийа* Абу-л-Хасана ал-Джурджани, ученика и родственника Абу-л-Касима ал-Фукка'и, находилась в малозаселенной восточной части города.

Райхан ал-хака'ик сообщает о занятиях и суфийских *маджлисах* в этих обителях. В них собирались ученики и последователи *шайхов*, совершались молитвы и ночные бдения. Для самого *шайха* и путников, его посещавших, они служили также и ночлегом.

Ханака. Официальный, более формализованный тип суфийской организации — *خانقا خانака* (перс. *خانگاه/خانگه ханэгах, хангах*). Так назывались суфийские обители, религиозные странноприимные дома, а также кружки суфиев, основанные и финансируемые Аййубидами, Сельджукидами и др. (Тримингэм, 1971, 168; 1989, 140). Собственно, *Райхан ал-хака'ик* не отразил процесс распространения сферы влияния Сельджукидов посредством субсидирования действовавших и строительства новых *ханака* в самом Баб ал-аббабе — скорее всего, потому, что при написании сочинения процесс этот только набирал силу. Если связать титул *шайх аш-шу'уш*, упоминаемый ад-Дарбанди, с *ханакой* — а в некоторых мусульманских регионах, в частности в Египте, так именовались *шайхи* суфийских *ханака*, основанных Аййубидами, — то есть некоторые основания говорить о существовании подобных общин и в Дарбанде. Во всяком случае, эпиграфика (Лавров, 1966, 63–64; Шихсаидов, 1984, 24–28) достоверно сообщает о строительстве здания *ханаки* в Рутуле (территории соседнего с ал-Бабом Лакза) в месяце *мухаррам* 545/мае 1150 г. по приказу чиновника Сельджукидов 'Абд ас-Самада (рис. 18). Этот факт заставляет думать об усилении идеологического влияния Сельджукидов в некоторых южных землях Дагестана, во всяком случае на части территории Лакза при *султани* Му'изз ад-дине Санджаре (490–552/1090–1157), а также делает более объяснимым и процесс все возрастающего проникновения в район Дарбанда тюркского родо-племенного элемента.

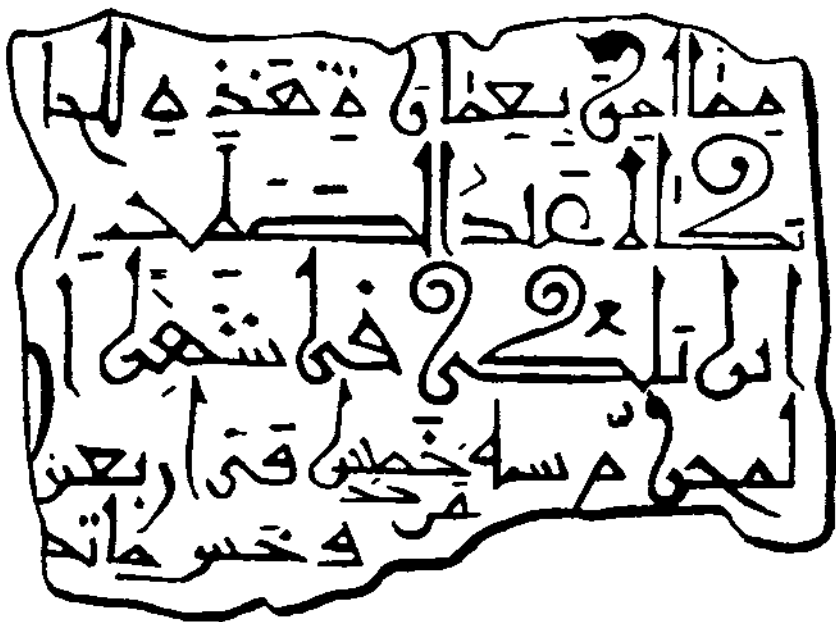


Рис. 18. Эпиграфический текст 545/1150 г. из Рутула о строительстве ханаки.
По Л.И.Лаврову (1966)

Сооружения, в которых прежде размещались *рибаты*, с течением времени приспособлялись для нужд суфийских обителей. Поэтому многие суфийские обители и караван-сарай по своему архитектурному облику в большей или меньшей степени напоминают *рибаты*. На территории современного Азербайджана сохранились развалины ханаки на реке Пирсагат и ханаки на реке Алинджа. Ханака на реке Пирсагат (рис. 19) в плане напоминает классический *рибат* прямоугольной формы, с круглыми башнями по углам. Вход в ханаку ведет с востока. *Михраб* местной мечети, выполненный из штукатурки, и по стилю надписей, и по технике их исполнения обнаруживает сходство с штукатурным *михрабом* соборной мечети Кал'а Курайша¹⁹⁵. Б.А.Дорн во время своего «ученого путешествия» по западному побережью Каспийского моря посетил ханаку на реке Пирсагат и оставил описание «гробницы Пир-Хусайна» внутри суфийской обители. По свидетельству Б.А.Дорна (1861, 27), стены усыпальницы *шайха*, украшенные «будто

¹⁹⁵ Детальные снимки ханаки на реке Пирсагат и ханаки на реке Алинджа опубликованы в «Архитектуре Азербайджана. Эпоха Ислама», табл. 44–45, 69–74 (Москва–Баку, 1947).

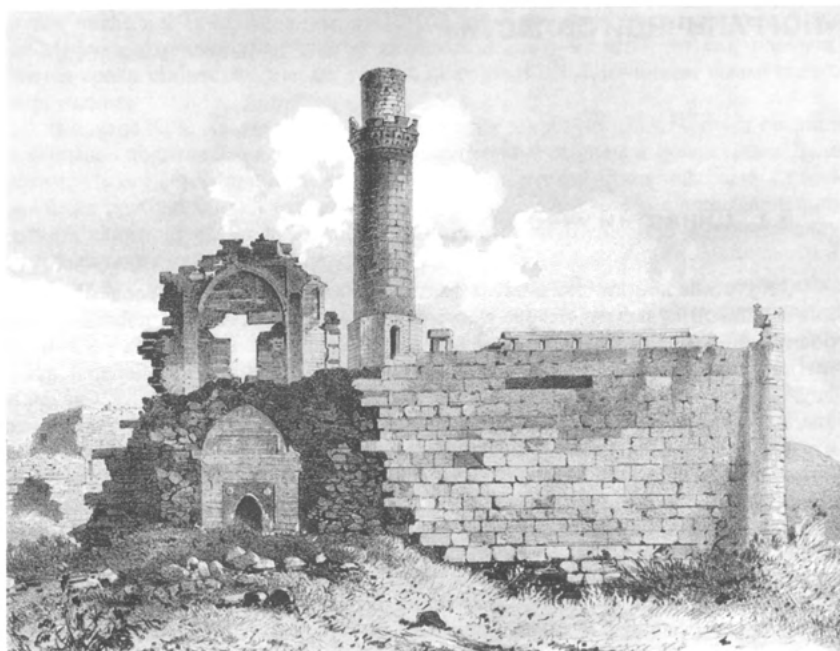


Рис. 19. Ханака ал-Хусайна б. 'Абд Аллаха ал-Гада'ири на реке Пирсагат.
По Б.А.Дорну (1895)

цветными камнями, блещут то нежно-белой, то аквамариновой с золотом глазурию». Изразцам ханаки на реке Пирсагат В.А.Крачковская (1946) посвятила специальное исследование.

В течение долгого времени руководителем ханаки на реке Пирсагат был ал-Хусайн ал-Гада'ири, ученик знаменитого *шайха* Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра ал-Майхани и родственника Ахмада ал-Гада'ири, верховного *кадия* Баб ал-абваба (см. о них ниже). Что касается места погребения самого Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра, то Б.А.Дорн (1861, 21–22) указывает на город Баку; в бакинской мечети-усыпальнице этого *шайха* он обнаружил важные документы на персидском и турецком языках, связанные с историей Ширвана.

ПРЕДСТАВИТЕЛИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЗНАНИЙ «ПОГРАНИЧНОЙ ОБЛАСТИ»

§ 1. Династии ученых

Отсутствие достаточного числа фактических данных делало проблему изучения духовной культуры Северо-Восточного Кавказа в X–XII вв. довольно проблематичной. Средневековые источники позволили исследователям установить имена около десятка представителей религиозных знаний из ал-Баба, Лакза и других политических образований региона, живших в эпоху Халифата. Сведения эти, за редкими исключениями, отличались чрезвычайной лапидарностью, что в значительной степени затрудняло их использование в практических исследованиях: конкретные имена, имея только географическую привязку, были лишены каких бы то ни было биографических или иных характеристик. Еще десяток имен богословов был установлен непосредственно из *Райхан ал-хака'ик* (Сандов, 1969; Гайдарбеков, 1970). Этим числом сведения энциклопедии, однако, далеко не исчерпываются.

1.1. Род ал-Гада'ири

Представители ши'итского рода ал-Гада'ири занимали в XI–XII вв. в Баб ал-абвабе ряд важнейших официальных должностей, включая и должность верховного судьи. Род этот вел свое начало от видного имамитского деятеля X в. Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайна б. 'Убайд Аллаха б. Ибрахима ал-Гада'ири аш-Ши'и (ум. в 411/1020 г.), которого своим наставником называли такие известные деятели ши'итского ислама, как Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Али ан-Наджаши (ум. в 450/1058 г.) и Шайх ат-та'ифа Абу Джа'фар ат-Туси (ум. в 460/1067 г.). У ал-Хусайна б. 'Убайд Аллаха было по крайней мере четыре сына: Ахмад, 'Али, 'Абд Аллаха и Джа'фар. О последнем нам ничего не известно. 'Али б. ал-Хусайн вскоре после смерти отца переселился в Нишапур, поэтому некоторые его потомки имели *нисбу* ан-Найсабури (см. табл. 3 в Прил.). Следы потомков 'Абд Аллаха обнаруживаются в Ширване.

Абу-л-Хусайн Ахмад б. ал-Хусайн ал-Гада'ири, известный в литературе как Ибн ал-Гада'ири, родился в Багдаде во второй половине X в. Свою учебу он начал у отца и продолжил ее у крупнейших имамитских ученых своего времени,

в том числе и у ал-Муфиды (ум. в 413/1022 г.), духовного вождя ши'итов. Труд ал-Муфиды, озаглавленный *Ава'ил ал-макалат фи-л-мазахиб*, до сих пор считается среди ши'итских ученых самым авторитетным источником имамитского вероучения.

В начале XI в. Ахмад ал-Гада'ири приобрел широкую известность в столице и большое политическое влияние благодаря своим знаниям и положению. Дело в том, что его семья принадлежала к высшей ши'итской духовной элите и потому была приближена к султанскому окружению. В числе его единомышленников — 'алидский *накиб* в Багдаде аш-Шариф ал-Муртада (355–435/966–1044), который также учился у ал-Муфиды.

Дом ал-Гада'ири в Багдаде стал своего рода учебным центром имамитов, где обучались многие ученые. В нем и после смерти ал-Хусайна продолжали собираться имамиты; так, ат-Тихрани (Табакат, V, 173) сообщает о том, что Абу 'Абд Аллаха Мухаммад б. 'Али ал-Басри, один из наставников Абу Джа'фара ат-Туси, обучался в доме ал-Гада'ири в середине месяца зу-л-ка'да 413/феврале 1023 г. (*кара'ту би-Багдад фи дар ал-Гада'ири*). Абу Джа'фар ат-Туси был учеником, другом и единомышленником Ахмада ал-Гада'ири.

Основными учителями Абу Джа'фара ат-Туси были *шайх* ал-Муфид и Ибн ал-Гада'ири, у которых он учился соответственно в течение пяти и трех лет (Прозоров, 1991, 238). Источники поясняют, что под именем Ибн ал-Гада'ири был известен только один человек: Ахмад б. ал-Хусайн. Сведения о своем учителе и об одном из его сыновей — Ибрахиме ал-Гада'ири — ат-Туси приводит в своем сочинении *ал-Фихрист*. Ат-Тихрани (Табакат, V, 15) называл Ахмада «одним из *шайхов* Абу-л-'Аббаса ан-Наджаши, который скончался в 450 г.»; он же утверждал (см. там же), что в различных сочинениях ан-Наджаши неоднократно встречается имя его наставника, более того, в них упоминается и о его персидских переводах богословских книг.

В конце 20-х годов XI в. в порядке прямого назначения от имени официальных властей Ахмад ал-Гада'ири был отправлен в Баб ал-абваб на должность верховного *кадия*. Правившая в Халифате ши'итская династия Буидов, как известно, в своих политических целях поддерживала деятельность имамитов, поэтому такое назначение вполне отвечало религиозно-политической ситуации.

Долгое время Ахмад б. ал-Хусайн был духовным главой ши'итской общины Баб ал-абваба. В соответствии со своим положением он осуществлял надзор за всеми мечетями города. Приезд Абу Джа'фара ат-Туси в Баб ал-абваб был, очевидно, не в последнюю очередь связан с религиозно-политической деятельностью Ахмада. Факт приезда ат-Туси в ал-Баб устанавливается на основе агнографического материала, связанного с именами дарбандских *шайхов*, в частности суфия Ибн ал-Баккала (см. ниже). Имя Абу Джа'фара ат-Туси фигурирует в той части биографического раздела *Райхан ал-хака'ик*, которая содержит имена «величайших» *шайхов* (*ал-акабир*), посещавших ал-Баб и известных в городе не понаслышке. Ад-Дарбанди говорит о *шайхе* ат-Туси чрезвычайно

почтительно: каждое упоминание его имени неизменно сопровождается многими эпитетами.

Верховный *кадий* имел и значительные экономические позиции в Баб ал-аббабе, владея, в частности, торговыми лавками, расположенными неподалеку от соборной мечети на перекрестке оживленных улиц. «Слышал я, — пишет ад-Дарбанди, — как *хатиб* Абу-л-Фадл 'Абд ар-Рахман ас-Саббаг по прозвищу Ибн аз-Занджани говорил: „Сидел я в лавке *кадия* и *имам* Ахмада ал-Гада'ири в ал-Бабе“». Лавка эта находилась на рынке ал-Баззазин, — уточняет Ибн аз-Занджани. «Он (Ахмад. — А.А.) лично присутствовал там и выбрал для нас человека по имени 'Усман ал-Фукка'и, который был секретарем в совете суда Абу Му'аммара б. ал-Хасана, *кадия* и *шайха*, известного как Ибн ал-Маслама». В беседе, происходившей в этой лавке, Ахмад ал-Гада'ири упоминает, в частности, о своем сыне:

— 'Усман, скажи *кадию* Абу Му'аммару, что вчера мой сын Ибрахим вошел в свой дом истинным мусульманином (Райхан, 198а).

Кадй ал-кудат Ахмад умер и похоронен в Дарбанде, что подтверждается также и эпиграфическим материалом. Текст эпитафии на его могиле, рельефно вырезанный на прямоугольной стеле почерком, получившим название «цветущий куфи», гласит: «*Аш-шайх ал-имам кади ал-кудат* Ахмад б. ал-Хусайн, — да смилостивится над ним Аллах» (Шихсаидов, 1984, 169). Все эти звания повторяются и в *Райхан ал-хака'ик*, когда говорится об Ахмаде ал-Гада'ири. Начальные строки эпитафии частично не сохранились (рис. 20а). По бордюру памятника в таком же стиле размещен текст, напоминающий коранический, который, однако, не поддается прочтению из-за значительных повреждений материала (рис. 20б).

Памятник с могилы Ахмада ал-Гада'ири был в свое время доставлен из Дербента в Махачкалу. В настоящее время он хранится в виде четырех фрагментов во внутреннем дворе ректорского корпуса Дагестанского государственного университета, в котором размещаются исторический и юридический факультеты. А.Р.Шихсаидов, издавший эпитафию памятника, палеографически относил ее к XI–XII вв. Ад-Дарбанди дает нам возможность уточнить эту хронологию: *кади ал-кудат* ал-Гада'ири скончался в середине XI в.

Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад б. ал-Хусайн ал-Гада'ири — старший сын Ахмада ал-Гада'ири. Родился он в Багдаде еще до назначения его отца. Ибрахим б. Ахмад упоминается и в других источниках, правда с ошибками в передаче имени (*ат-Тихрани*. Табакат, V, 15). Ад-Дарбанди, который учился у Абу Исхака в Баб ал-аббабе, сообщает, что главным авторитетом для последнего, после его отца и деда, был Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Тахир ат-Туси, который учился в Багдаде у известного суфия Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 412/1021 г.). Ибрахим б. Ахмад, которого ад-Дарбанди называет «нашим *шайхом* и *имамом*», был знаком со многими представителями известного рода ученых ал-Кураши (о представителях этого рода см.: Макдиси, 1963, 399); в частности, он рассказывал дарбандским *шайхам* историю, связанную с одним из них — Абу Бакром



а



б

Рис. 20а. Верхний фрагмент надмогильной стелы Ахмада ал-Гада'ири. Фото автора, 1999 г.

Рис. 20б. Нижняя часть памятника Ахмада ал-Гада'ири. Фото автора, 1999 г.

Мухаммадом б. 'Абд ал-Маликом ал-Кураши (ум. в 448/1056 г.), в то время, когда «он ехал на своей лошади по одной из багдадских дорог» (Райхан, 195а).

Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 1986) сообщает немаловажные подробности из биографии своего наставника: «Как только умер *кадий* Абу Му'аммар, сын Ахмада Ибрахим занял его место в суде за два года перед своей смертью». Далее он характеризует *«кадия* Ибрахима» как человека, обладавшего особым даром проницательности, и сообщает о факте его кончины. Таким образом, Ибрахим ал-Гада'ири скончался задолго до 492/1098 г.

Абу Закарийа Йахйа ал-Гада'ири — второй сын Ахмада — также был в числе учителей Абу Бакра ад-Дарбанди; вот почему автор *Райхан ал-хака'ик* так хорошо знаком с семейством ал-Гада'ири. Оба сына Ахмада, которые учились и у местного *факиха* Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайна ал-Лакзи, до конца своей жизни жили в Баб ал-абвабе, занимая здесь должности *кадия*.

Третий сын Ахмада ал-Гада'ири — **Абу Сулайман Да'уд ал-Факих**. Отправившись в паломничество, он поселился в Мекке. Известно, что в свое время он учился в Баб ал-абвабе у того же ал-Хусайна ал-Лакзи, что и его братья, но в отличие от последних он был не судьей, а *факихом*. Ад-Дарбанди встречался с ним в мечети ал-Харам. Духовная генеалогия Абу Сулаймана, связывающая его с ал-Хусайном ал-Лакзи, восходит к ал-Хасану ал-Басри. Между Абу Сулайманом и *шайхом* ат-Тифлиси в *Райхан ал-хака'ик* приводится пять имен, в том числе имя ученика последнего — Абу-л-Хусайна 'Али б. Ахмада ал-Хашими (Райхан, 100а).

В литературе бытовало мнение, что «уроженец Баку **Пир-Хусайн ибн 'Абд Аллах ибн 'Убайд Аллах Ширвани**», основатель знаменитой *ханаки* на реке Пирсагат в Ширване (рис. 19), «был младшим братом известного на Ближнем Востоке суфийского поэта и философа-пантеиста *Шайха* Мухаммада 'Али Бакуви» (Бертельс, 1965, 288; Рзакулизаде, 1978, 30; Ашурбейли, 1985, 32; Нейматова, 1989, 293 и др.). Однако даже простое сравнение имен этих двух лиц показывает, что такое утверждение не совсем корректно. В биографической литературе этот философ-пантеист и персидский поэт упоминается с *куньей* Абу Йазид и *нисбами* ар-Рази ал-Гада'ири (ум. в 426/1035 г.). Мударрис (1347, IV, 247) отмечал, что *нисбой* ал-Гада'ири Абу Йазид Мухаммад, возможно, обязан своим родственным связям с ал-Хусайном б. 'Убайд Аллахом ал-Гада'ири.

Абу Бакр ад-Дарбанди точно определяет место **Абу Йазид Мухаммада б. 'Али ар-Рази ал-Бакуви** в системе родственных отношений ал-Гада'ири: он был сыном старшего брата *кади ал-кудат* Баб ал-абваба Ахмада — 'Али б. Аби 'Абд Аллаха ал-Хусайна (см. табл. 3 в Прил.). Пир-Хусайн аш-Ширвани (ум. в 464/1071 г.), последователь известного суфия Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра ал-Майхани (ум. в 441/1049 г.), был, таким образом, не родным братом поэта Мухаммада, а двоюродным, сыном младшего брата Ахмада ал-Гада'ири — 'Абд Аллаха б. ал-Хусайна б. 'Убайд Аллаха. Приведенные данные свидетельствуют

о тесных личных связях, основанных в том числе и на родственных отношениях, ученых Восточного Кавказа друг с другом, а также с остальным мусульманским миром¹⁹⁶.

1.2. Род ал-Лакзи

Влиятельный род дарбандских *факихов*, историков и *мухаддисов* ал-Лакзи происходил из Лакза; установить этот факт позволяет ремарка Йакута ал-Хамави, относящаяся к одному из представителей этого рода — Мусе б. Йусуфу б. ал-Хусайну ал-Лакзи (см. ниже), сыну Йусуфа б. ал-Хусайна ал-Баби, историографа Аглабидов. Судя по *лакабу* ас-Саййад («рыбак»), с которым в *Райхан ал-хака'ик* фигурирует ряд представителей этого рода, ал-Лакзи были связаны с рыбным промыслом: средневековый Дарбанд был одним из самых крупных поставщиков рыбы в Западном Прикаспии. Своими корнями род ал-Лакзи восходит к **Да'уду**, переселившемуся в первой половине X в. в Баб ал-абваб. *Райхан ал-хака'ик* сообщает о трех сыновьях Да'уда: Йусуфе, ал-Хусайне и Мухаммаде.

Йусуф б. Да'уд ал-Факих ал-Баби — шафи'ит, обучался в свое время в Багдаде у Абу-л-Музаффара ас-Сам'ани (ум. в 489/1096 г.), деда автора *Китаб ал-ансаб* Абу Са'да. Сам ал-Дарбанди учился у Абу Бакра ас-Сам'ани (ум. в 510/1116 г.), сына Абу-л-Музаффара, а также у двух племянников Йусуфа б. Да'уда ал-Баби (см. о них ниже), так что эта информация подтверждается с разных сторон.

Второй сын Да'уда — **Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. Да'уд ал-Баби** — был последователем традиций, восходящих к ал-Хасану ал-Басри. В ряде случаев в *Райхан ал-хака'ик* зафиксированы его ссылки на правоведов-маликитов, в частности на Абу Тахира Мухаммада б. 'Умара ал-Малики. Если судить о его религиозно-правовой принадлежности по *иснадам*, то получается, что ал-Хусайн был маликитом, в то время как его ученики были шафи'итами и джа'фаритами.

Мухаммад б. Да'уд — младший сын Да'уда — упоминается Абу Бакром ад-Дарбанди чрезвычайно редко. Он также был *факихом*. В *Райхан ал-хака'ик* (л. 133а) описывается сон, связанный с этим человеком, который видел товарищ Абу Бакра ад-Дарбанди из ал-Баба (*ба'д мин асхабина*).

Продолжение династийных традиций рода ал-Лакзи связано с потомками ал-Хусайна б. ал-Да'уда. Ад-Дарбанди был знаком с двумя его сыновьями — Абу Йа'кубом Йусуфом и Абу Бакром Мухаммадом. Что касается **Абу Бакра**

¹⁹⁶ Профессор Хусайн Мударрис из Колумбийского университета (США) любезно сообщил мне об изданной в Иране на персидском языке небольшой брошюре Мухаммада Ризы Хусайни, посвященной Абу 'Абд Аллаху ал-Гада'ири и его потомкам, которая, к сожалению, так и осталась для меня недоступной.

Мухаммада б. ал-Хусайна ал-Баби, то о нем известно лишь то, что учителем его был некий *шайх* аз-Зубаради (дарбандский *шайх* аз-Зубайр или *шайх* аз-Зубайди, с которым был лично знаком Йусуф ал-Баби? См. о них ниже). Он скончался в Баб ал-абвабе незадолго до того, как ад-Дарбанди принялся за написание своего труда. В *Райхан ал-хака'ик* (л. 132а) зафиксировано сновидение ад-Дарбанди, в котором к нему обращается «почтенный старец» Абу Бакр Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Баби и говорит ему, имея в виду обстоятельства, вынудившие автора покинуть родину: «Если бы случившееся с тобой произошло во времена моего брата и дяди, было бы намного тяжелее...» Судя по контексту источника, Абу Бакр ал-Баби был *мухаддисом*.

В уста Абу Бакра ал-Баби не случайно вложены слова, упоминающие о его брате. Речь идет об **Абу Йа'кубе Йусуфе б. ал-Хусайне б. Да'уде ал-Факихе ас-Саййаде ал-Баби** (ум. до 482/1089-90 г.) — ближайшем духовном наставнике ад-Дарбанди после Абу-л-Касима ал-Варрака, известном дарбандском *шайхе*, авторе первоначальной версии *Дарбанд-нама*. Более подробно о его личности рассказано ниже, при изучении исторических источников эпохи ад-Дарбанди.

Оба сына Абу Йа'куба ас-Саййада ал-Баби — ал-Хасан и Мухаммад — фигурируют в *Райхан ал-хака'ик* с *нисбой* ад-Дарбанди, в то время как их отец, дяди, другие старшие родственники этого рода — как ал-Баби. Наиболее известным из сыновей Абу Йа'куба ас-Саййада был **Абу 'Абд Аллах ал-Хасан б. Йусуф ад-Дарбанди** — суфийский *шайх*, аш'арит по богословским взглядам, а по религиозно-правовым, судя по его духовной генеалогии, шафи'ит. Как и автор *Райхан ал-хака'ик*, он учился в Багдаде у суфия-аш'арита Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси (ум. в 497/1103 г.). Не исключено, что он был знаком и с семейством ал-Кушайри; известно, что он был особенно близок к суфию-шафи'иту Абу Исхаку Ибрахиму б. Мухаммаду ас-Суфи (ум. в 543/1148 г.), ученику Абу Хамида ал-Газали и Абу Мухаммада ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.) (Райхан, 35а). По Ибн ал-'Имаду (Шазарат, IV, 135), Абу Исхак обучался и у Абу-л-Касима ал-Кушайри, а Ибн аз-Захра' был близким товарищем Абу-л-Касима ал-Кушайри и его сына Абу Насра по совместной учебе в *рибате* Абу Са'да ас-Суфи.

Второго сына Йусуфа — **Мухаммада б. Аби Йа'куба ас-Саййада ад-Дарбанди** — автор *Райхан ал-хака'ик* называет своим другом. Поэтому имя его он приводит без традиционного в таких случаях титула *аш-шайх*, а форма передачи информации предполагает обычную беседу (*кала ли*). Со слов Мухаммада ас-Саййада в *Райхан ал-хака'ик* (л. 209а) приведена интересная история из жизни его отца, Абу Йа'куба ас-Саййада ал-Баби, в которой фигурирует начальник стражи в Баб ал-абвабе, силой отобравший у последнего выловленную им большую рыбину.

Имена остальных представителей ал-Лакзи приведены в генеалогической таблице этого рода (см. табл. 4 в Прил.). Имя третьего сына Йусуфа устанавливается по *кунье* отца — **Йа'куб**. Четвертый — **Абу 'Абд Аллах Муса б. Йусуф б. ал-Хусайн ал-Лакзи** — упоминается в биографическом словаре Йакута

(Му'джам, IV, 364). Ученик багдадской ан-Низамийи, Муса ал-Лакзи обучался под непосредственным руководством ал-Газали и был знаком со многими выдающимися людьми своей эпохи. Йакут утверждает, что Муса б. Йусуф ал-Лакзи прибыл в Хамадан в 502/1108 г. и поселился у Ширавайха б. Шахридара (ум. в 509/1115 г.), сына которого — Шахридара б. Ширавайха (483–558/1090–1163) — он обучал по книге *Китаб ан-на'т* Абу Бакра б. Аби Да'уда (ум. в 316/926 г.). В *Та'рих Хамадан* Ширавайха б. Шахридара, одного из наставников Абу Бакра ад-Дарбанди, указывается на то, что сам Муса ал-Лакзи изучал эту книгу под руководством *шарифа* Абу Насра Мухаммада аз-Зайнаби. Речь идет о родном брате главного *накиба* Багдада Абу-л-Фавариса, представителе ханафитской элиты Багдада и влиятельного рода Хашимидов, из которого происходил Пророк (см. ниже). У Абу Насра аз-Зайнаби обучались такие известные ученые, как Абу-л-Музаффар ал-Кушайри, сын Абу-л-Касима ал-Кушайри (*ас-Субки*. Табакат, IV, 264), Абу Тахир ас-Силафи, Абу-л-'Аббас ал-Асадабади (*Ибн ал-'Имад*. Шазарат, IV, 155) и другие ученые, с которыми был знаком и Абу Бакр ад-Дарбанди. Приведенная информация дает некоторое представление о круге творческого общения Мусы ал-Лакзи. Согласно Йакуту (Му'джам, II, 15), *шариф* Абу Наср аз-Зайнаби скончался в 479/1086 г.

В связи с личностью Мусы ал-Лакзи, а также династии ал-Лакзи особый интерес представляет проблема авторства хроники *Ахты-нама*, отражающей исторические события на территории соседнего с ал-Бабом Лакза (см. ниже).

1.3. Род ал-Баккала

В первой половине XI в. из Ардебиля (*балад Ардабиля*) в Баб ал-абваб переселился суфийский *шайх* Абу 'Амр Бундар ал-Баккал ар-Ру'йани, основавший одну из местных династий ученых-хадисоведов и суфиев. По аз-Захаби (ал-Мугни, I, 116), Бундар ал-Баккал в свое время был учителем одного из ближайших духовных наставников Абу Хамида ал-Газали — Насра ал-Макдиси (ум. в 490/1096 г.). В *Райхан ал-хака'ик* он фигурирует также в качестве наставника Абу Джа'фара ат-Туси.

В Баб ал-абвабе Бундар ал-Баккал пользовался большим авторитетом. Среди его сотоварищей — суфийские *шайхи* ал-Баба Абу-л-Касим ал-Фукка'и и Абу-л-Хасан ал-Джурджани. Сам ад-Дарбанди не застал Бундара в живых: во всяком случае, вся информация о нем получена им из третьих рук, а именно от анонимных товарищей из ал-Баба. Однако именно ал-Баккал практиковал вхождение в мистический экстаз (*ал-ваджд*). Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 213а) сообщает о ритуальных действиях, которые Бундар совершал вместе с другими суфиями (в тексте: *ал-фукара'*), когда последний входил в состояние экстаза.

Из сыновей Бундара ал-Баккала в *Райхан ал-хака'ик* упоминается только Мухаммад ад-Дарбанди ас-Суфи, более известный как Ибн ал-Баккал.

Ад-Дарбанди утверждает, что Ибн ал-Баккал достиг высокого уровня в суфийской иерархии — *сахиб ал-вакт*¹⁹⁷.

Ибн ал-Баккал был лично знаком с Шайх ат-та'ифа Абу Джа'фаром ат-Туси. Об этом в *Райхан ал-хака'ик* (л. 205а) рассказывается в форме легенды, которая содержит описание топографии Дарбанди: «Слышал я от одного моего товарища, — говорит ад-Дарбанди, — что в то время, когда Мухаммад б. Бундар ал-Баккал ас-Суфи ад-Дарбанди отправился к вратам Химса (*Баб Химс*) [в Дарбанде], чтобы посетить *шайха* ат-Туси, он был уже *сахиб ал-вакт*. Как только он дошел до ворот главной цитадели, он увидел высокого человека, который сидел на стене, свесив ноги, и смотрел в сторону долины. Мухаммад подошел к нему и сказал:

— Ты сумасшедший! Ты не боишься упасть?

Тот ему ничего не ответил. Тогда он зашел к *шайху* ат-Туси и поздоровался с ним. *Шайх*, ответив на приветствие, сказал Мухаммаду:

— О, сын ал-Баккала! Видел ли ты того паломника, сидевшего на стене крепости лицом к долине?

— Да, — ответил Мухаммад.

— Позаботься о нем, потому что только что отсюда вышел ал-Хидр¹⁹⁸.

Мухаммад сказал: „Я вышел и никого не увидел“.

Сведения о двух других его сыновьях, которые были известными в Багдаде ханбалитами, содержатся в других источниках. Речь идет об **Абу-л-Ма'али Сабите и Абу Йасире Ахмаде ал-Баккале**. Ас-Субки (Табакат, IV, 46–47) сообщает о том, что Сабит б. Бундар был одним из учителей молодого ас-Силафи (см. о нем выше), *хадисы* от которого слушал и сам ад-Дарбанди. Абу Са'д ас-Сам'ани, один из слушателей лекций Абу-л-Ма'али, зафиксировал информацию о нем в своем *Китаб ал-ансаб* (I, 11; II, 180 и др.).

Согласно Ибн ал-'Имаду (Шазарат, III, 408; IV, 143), Абу-л-Ма'али был надежным передатчиком *хадисов* (*сика*), а передавал он их от Ибн Шазана (ум. в 449/1057 г.). Он же сообщает о том, что Сабит б. Бундар обучал многих ханбалитов *хадисам*; в частности, вместе с суфием-ханбалитом Джа'фаром ас-Сарраджем (ум. в 500/1106 г.) он передавал *хадисы* Абу-л-Фатху 'Абд Аллаху ал-Ханбали (ум. в 545/1150 г.). Умер Сабит в Багдаде чуть раньше ас-Сарраджа, с которым он был особенно близок, — в 498/1105 г.

Абу Йасир ал-Баккал также был *мухаддисом*-ханбалитом, как и его брат, но не столь именитым. Ибн ал-'Имад (Шазарат, III, 404–405) утверждал, что он жил и работал в Багдаде, где и умер в 497/1104 г.

¹⁹⁷ О *сахиб ал-вакт* см. ч. III, гл. V, § 2.

¹⁹⁸ По преданию, ал-Хидр (ал-Хизр, ал-Хадир) — первый из праведников, которому было даровано бессмертие, чтобы поддерживать веру людей в Бога. Он же покровитель суфиев и символ эзотерического знания. Подробнее об ал-Хидре см.: Плотровский, 1991б, 262.

§ 2. Персоналии

В сельджукскую эпоху функции арабского языка, прежде почитавшегося в качестве сакрального языка Корана, постепенно начинают суживаться за счет большего использования других языков, в первую очередь персидского. Это удивительно, если иметь в виду, что прежние *султаны* — Буиды — сами были иранцами по происхождению. С другой стороны, Буиды никогда не были настолько сильны, как Сельджукиды: им приходилось противостоять Хамданидам ал-Джазиры на западе, Зийаридам Табаристана на востоке и Саманидам в Хорасане (см.: Босворт, 1971, 138–139). После установления Баб ал-абвабом, ставшим в третьей четверти XI в. владением сельджукского *хаджиба*, более тесных связей с другими областями империи Сельджукидов, прежде всего с Табаристаном, многие юноши отправляются учиться на юг. При этом в ал-Баб также приезжают за знаниями из других областей Халифата. Местные ученые перестают пользоваться арабской *нисбой* ал-Баби, предпочитая именоваться ад-Дарбанди. Такая метаморфоза, прослеживаемая во многих средневековых источниках, вполне объяснима: легендарным городом Ануширвана был именно Дарбанд, а не ал-Баб. Арабское название города во многом оставалось официальным и книжным, среди неарабских народов оно по-настоящему так и не прижилось. Примечательно, однако, что своих старших современников поколение Абу Бакра ад-Дарбанди продолжало именовать по их прежней *нисбе* — ал-Баби.

К концу XI в. отделение теоретического богословия от правовердения (*фикха*) стало давно свершившимся фактом. Как следствие, представители религиозных знаний разделились на два лагеря: на богословов, или теологов (*мутакаллимов*), с одной стороны, и правоведов, или юристов (*фукаха*'), — с другой. Как заметил Адам Мец (1966, 144), юриспруденция собирала большое число учеников, поскольку только знание практических судебных формул и конкретных правовых норм давало человеку шансы получить место судьи или иную оплачиваемую должность; вместе с тем заниматься богословием, будь то экзегетика, схоластика или другие теоретические науки, было намного почетнее.

Доля тех, кто в той или иной мере занимался богословием, была весьма значительной в общей массе городского населения Баб ал-абваба. Однако далеко не все они были учеными (*улама*) в строгом смысле этого слова, так же как и не все *факихи* занимали должности в системе религиозной организации общества. Сведения ад-Дарбанди о местных богословах и правоведах относятся, вне всякого сомнения, к духовной элите города. Хронологически их список восходит к X в., т.е. как раз к началу эпохи Буидов.

2.1. Буидский период (334–447/945–1055)

Деление по хронологическому принципу ученых, живших в Баб ал-абвабе или происходивших из него, на две группы, имеет, конечно, свои недостатки: большая

группа богословов с равным основанием может быть включена и в ту, и в другую группу; кроме того, тот же Абу-л-Валид ад-Дарбанди (ум. в 456/1064 г.), проживший почти всю свою жизнь при Буидах, вдруг оказывается в другой группе. Однако такое деление решает по крайней мере две важные проблемы: во-первых, учитывает то, к какой группе относят себя сами религиозные ученые, а во-вторых, дает возможность датировать время жизнедеятельности того или иного человека по его *нисбе*, причем этот признак зачастую оказывается определяющим. К сожалению, из-за преимущественного отсутствия надежных датировок и биографических данных использовать хронологический принцип полностью не удается.

Шайхи Ибрахим, ал-Хасан и ал-Хусайн. Абу 'Абд Аллах ал-Антаки, суфийский *шайх* из Антакии, что на восточном побережье Средиземного моря, как-то прослышал, что трое из десяти (!) «заменяющих» (*ал-абдал*) живут в Баб ал-абвабе (Райхан, 2186). Поэтому он быстро собрался и отправился на их поиски в Дарбанд. Одного из этих праведников, которого звали Ибрахим, он нашел возле мечети. Ибрахим был *имамом* мечети. По словам ад-Дарбанди он был одет в рубаху и платье. Двух других звали ал-Хасан и ал-Хусайн. Ал-Антаки подошел к *имаму* Ибрахиму между молитвами полуденной и вечерней, поздоровался с ним и сказал:

— Я к тебе пришел.

Имам обрадовался гостю, и после последней вечерней молитвы он взял его за руку и повел к себе домой, который оказался большим дворцом с многочисленной прислугой. Тут же накрыли громадный стол со множеством блюд. К столу были приглашены ал-Хасан с ал-Хусайном. Ибрахим, однако, не разделил с ними трапезу. Оказалось, что он ничего не ест, кроме молока. Далее ал-Антаки подробно описывает, как Ибрахим молился ночью. Когда наступила зоря, он встал, прокричал *азан*, совершил поклон утренней молитвы, не возобновляя омовения, и пошел молиться.

Ал-Антаки провел в Дарбанде несколько месяцев, живя у Ибрахима. В день отъезда *имам* попросил его прочитать некоторые суры Корана. Когда наступило утро, к *шайху* ал-Антаки пришел ал-Хасан, взял его за руку, и они пошли из мечети домой, а там люди собрали вещи. Потом они снова взяли за руки и пошли дальше, пока не дошли до мечети 'Арафат. Здесь они купили (?) воду и помылись. Ал-Антаки тоже помылся вместе с ними. Дарбандские *шайхи* достали хлеб и финики. Ибрахим сказал гостю:

— Ешь.

— Я держу пост, — ответил ал-Антаки.

— Не перечь Пророку своему, он сегодня завтракал, — сказал он.

Когда солнце зашло, он одарил гостя *дирхамами* и напутствовал его словами:

— Возьми это и используй для своих нужд, *ва-алайкум ас-салам*.

«Мы расстались, и больше никого из них я не видел», — резюмирует

Хилал ал-Баби. Хилал б. ал-'Ала' ал-Баби — известный в X–XI вв. знаток хадисов. Родился в 330/941 г., по всей вероятности, в Баб ал-аббабе. Странствовал в поисках знаний по всему Халифату, подолгу жил в персидских городах. Мусульманские авторы знают его как наставника знаменитого суфия Абу Ну'айма ал-Исфахани. Скончался в 430/1038 г. Традицию Хилала ал-Баби продолжил другой его земляк — Абу Галиб ал-Байлакани ал-Баби, который обучался у Абу Ну'айма (см. ниже).

'Убайд Аллах аз-Захид. *Шайх* 'Убайд Аллах упоминается в мистических стихах, приведенных в *Райхан ал-хака'ик* (л. 218б), в качестве аскета и приверженца *футуввы* (ал-*фата*). Стихи приводятся в конце раздела о чудесах святых (*карамат ал-аулийа'*). 'Убайд Аллах аз-Захид жил в одной из башен крепостной стены Дарбанди. Рассказывая Абу Бакру ад-Дарбанди про этого *шайха*, Абу-л-Касим ал-Варрак отмечал, что во всех башнях городской стены обитали «святые из святых Аллаха», т.е. достойнейшие из праведников и религиозных ученых. Из его рассказа напрашиваются два вывода: во-первых, 'Убайд Аллах был «святым» и чудотворцем, исповедующим высокие нравственные принципы *футуввы* и практикующим аскетический образ жизни, а во-вторых, он скончался задолго до кончины Абу-л-Касима ал-Варрака, по крайней мере до появления на свет Абу Бакра ад-Дарбанди.

Ибн ал-Малики. Абу-л-Касим Ахмад б. Са'д ал-Малики ал-Мусаддад, более известный как Ибн ал-Малики, — влиятельный в ал-Бабе ученый. Маликит или сын маликита. Он же — отец шафи'итского *факиха* 'Усмана ал-Мусаддада ад-Дарбанди, выпускника *мадраса* ан-Низамийа в Багдаде, его имя встречается в ряде источников (см. ниже). В *Райхан ал-хака'ик* упоминается только 'Усман ал-Мусаддад в качестве наставника Абу Бакра ад-Дарбанди, но вместе с *куньей* отца, что подчеркивает родство двух ученых. Скончался Ибн ал-Малики 28 зу-л-ка'да 411/15 марта 1021 г. в Дарбанде. Эстамп с эпитафии на его могиле, выполненный К.К.Фезе, опубликовал Е.А.Пахомов (1929, 24). Содержательная часть эпитафии в переводе Л.И.Лаврова (1966, 58–59) гласит: «Да будет прощение Ахмаду б. Са'ду б. ал-Малики, страннику (ал-*гариб*) и *факиру*, который скончался, — и да будет милость тому, кто помолится о его прощении, — в ночь четверга, когда оставалось две ночи зу-л-ка'да 411 г.х.» (рис. 21).

Йусуф б. Мухаммад б. Рафи'. Ученый-энциклопедист, хадисовед, правовед и историк Абу-л-Касим Йусуф б. Мухаммад б. Рафи' ал-Факих жил в середине — второй половине X в. Ад-Дарбанди приводит его имя в *иснадной* цепочке, соединяющей разделенных поколениями четырех дарбандских ученых между собой (см. ниже). Учился он у некоего *шайха* Абу Джа'фара Мухаммада вместе с Абу Мас'удом ал-Бухари. *Хадисы* от него впоследствии стал передавать Ибн Фарис ал-Баби, от которого через Абу-л-Касима ал-Варрака их зафиксировал автор *Райхан ал-хака'ик*. Отец его — Мухаммад б. Рафи' (чтение Рафи' неуверенное), живший в первой половине X в., предположительно является автором одного из самых ранних источников местного исторического сочинения,

استأى الله الرحمن الرحيم في ظلاله
 على من في الارض انه في سلام في ارضه
 ارضه المودة ارضه المودة في ارضه
 من السلام في ارضه في ارضه
 السلام في ارضه في ارضه
 العرش راى في ارضه في ارضه
 الحمد في ارضه في ارضه
 الى ربه لو كان رحمه الله في ارضه
 لعرفه في ارضه في ارضه
 في ارضه في ارضه في ارضه

Рис. 21. Эпитафия Ибн ал-Малики. Прорисовка с эстампа К.К.Фезе. По Л.И.Лаврову (1966)

известного под названием *Ta'rix Dağıstan* (см. ниже). Если это действительно так, то *кунья* его — Абу-л-Фатх, а почетное прозвище — Дийа' ад-дин. Вопрос этот, однако, нуждается в дальнейших уточнениях.

Абу-л-Касим ал-Фукка'и. Йусуф б. Ахмад ал-Фукка'и ад-Дарбанди аз-Захид ал-Факих — духовный предводитель суфиев Баб ал-аббаба, знаток шафи'итского права, наиболее почитаемый в «пограничной области» суфийский *шайх* и подвижник. В *Райхан ал-хака'ик* он именуется не иначе как аскетом (*захид*)

и подвижником ('*абид*'). Жил *шайх* в одной из башен Баб ал-абваба. Наставник многих дарбандских *факихов* и суфиев.

Абу-л-Касим ал-Фукка'и основал суфийскую *завийу* в цитадели Баб ал-абваба, которая находилась рядом с кладбищем. Эта обитель пользовалась широкой известностью. Так, ее посещали не только местные жители, среди которых встречались и известные мистики, шафи'итские *факихи*, но и приезжие из самых дальних мест. После учебы некоторые из них оставались жить в Баб ал-абвабе в общине своего *шайха*, как, например, Ибн аз-Занджани, Абу-л-Хасан ал-Джурджани и др. Много времени *шайх* проводил в «исламских центрах» в окрестностях Баб ал-абваба (*сагр ал-Баб*), в связи с которыми также упоминается его имя (Райхан, 214а).

О духовно-религиозной значимости Абу-л-Касима ал-Фукка'и в глазах его современников свидетельствует легенда, приведенная в *Райхан ал-хака'ик* (л. 205а). «Я слышал, — сообщает ад-Дарбанди, — как *шайхи* из ал-Баба рассказывали о том, что здесь побывал один *шайх* по имени Мусанна, а он был человеком заметным и известным своей религиозностью и верой. Он говорил: „Я видел, как ал-Хидр <...> зашел в *завийу* *шайха* Абу-л-Касима ал-Фукка'и и пробыл у него целый час. Когда он вышел, я убедился, что он приходил, только чтобы посетить *шайха*“».

Будучи в Табаристане, ад-Дарбанди общался с тамошними *шайхами* и обнаружил, что имя праведного старца из Баб ал-абваба им было хорошо знакомо. Суфий-аш'арит Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад ал-Асадабади (ум. ок. 490/1096 г.), в свое время обучавшийся в дарбандской *завийи*, советовал ученым Табаристана отправляться «в Баб ал-абваб благословлять *шайха*, *факиха* и *захиду* Абу-л-Касима б. ал-Фукка'и» (Райхан, 193б).

Ал-Фукка'и умер и похоронен в Дарбанде на северном кладбище рядом с цитаделью, там же, где он молился. В 1928 г. надгробие с его могилы обнаружил Е.А.Пахомов. Дата смерти на нем, к сожалению, не сохранилась. Арабский текст эпитафии памятника, изданный Л.И.Лавровым (1966, 69), был прочитан исследователями неточно, а личность погребенного Абу-л-Касима б. Ахмада тогда так и не была установлена¹⁹⁹. Сохранился лишь фрагмент эпитафии: «(Это —)²⁰⁰ могила Абу-л-Касима б. Ахмада ал-Фукка'и, — да помилует его Аллах» (рис. 22).

Текст эпитафии датировался прежде по палеографическим признакам в пределах XI–XII вв. Учитывая тот факт, что ад-Дарбанди помнил суфийского старца Абу-л-Хасана ал-Джурджани, когда сам еще был мальчиком, а ал-Джурджани в свое время был учеником Абу-л-Касима ал-Фукка'и, можно ограничить время кончины *шайха* в пределах первой половины XI в.

¹⁹⁹ Е.А.Пахомов прочитал букву *ج* *каф* в *нисбе* الفقاعي ал-Фукка'и как *гайн* и предложил следующий вариант перевода текста: «Это Абу-ль-Кас(и)м, сын Ахмеда Краснолицего». В уточненном варианте перевода Л.И.Лаврова *нисба* прочитана как الفقاعي ал-Кафа'и, но не переведена (см.: Лавров, 1966, 69).

²⁰⁰ Дополнение, сделанное на основе нового чтения устампа.



Рис. 22. Фрагмент эпитафии Абу-л-Касима ал-Фука'и.
Уточненная прорисовка автора с прориски,
изданной Л. И. Лавровым (1963, 270)

Абу-л-Хасан ал-Му'аззин. Ши'итский ученый Абу-л-Хасан 'Али ал-Му'аззин в эпоху Буидов замещал должность му'аззина в соборной мечети Дарбанда. Он был вынужден оставить это место в 60-х годах XI в. в связи с изменением общественно-политической ситуации в городе. Известен как человек, хорошо образованный для своего времени. Передавал Абу Бакру ад-Дарбанди информацию, которую тот включил в свое сочинение. Называл ат-Туси «нашим *шайхом*» (*шайхуна*). Ад-Дарбанди (Райхан, 213а) описывает с его слов одно из чудес, якобы произошедшее на *маджлисе* ат-Туси.

'Абд Аллах ас-Суфи. Аскет, мистик и знаток права 'Абд Аллах б. Салих ас-Суфи упоминается в *Райхан ал-хака'ик* (л. 77а) как житель Дарбанда, однако не совсем ясно, откуда он родом и не приходился ли он братом ал-Хасану б. Салиху. Сам ад-Дарбанди поясняет, что был лично знаком с ал-Хасаном б. Салихом — выходцем из ал-Куфы, проживавшим в 'Абадане. Об этом *шайхе* и аскете явствует из рассказа, который ад-Дарбанди взял из книги своего дарбандского наставника Мухаммада б. ал-Хаджжи ал-Баби, посвященной дополнительным молитвам (*ан-навафил*). В рассказе сообщается о *шайхах* — сыновьях Салиха, практиковавших ночные бдения. У ал-Хасана б. Салиха было три брата, умерших во второй половине XI в.

'Абд Аллах ас-Суфи придавал большое значение скрупулезному исполнению религиозных обрядов. В частности, он рассказывал, что некто увидел во сне одного из «сторонников Предания» (*ахл ал-хадис*) и спросил его:

— Как поступил с тобой Господь?

— Помиловал меня, — ответил он.

— За что именно? — спросили его.

— За молитвы, обращенные к пророку Мухаммаду и запечатленные в моих книгах (*фи кутуби*).

Абу Бакр ал-Му'аззин. Имам и знаток ши'итских преданий Абу Бакр б. 'Али ал-Баби был известен также под именем Ибн ал-Му'аззин. Сын *му'аззина* дарбандской соборной мечети Абу-л-Хасана ал-Му'аззина, он родился в Дарбанде и в эпоху Хашимидов служил имамом Джума-мечети. Впоследствии был смещен со своей должности, вероятно, в связи с изменением религиозно-политической ситуации в городе.

Ибн Фарис рассказал Абу-л-Касиму ал-Варраку, а тот передал Абу Бакру ад-Дарбанди следующую историю кончины ал-Му'аззина: «*Шайх* Абу Бакр ал-Му'аззин сидел около *масджид ал-Баб* в кругу читающих Коран. Он сначала прочитал десятую часть Корана (*'ушр*), потом, когда он повторил эту десятую часть, вдруг перестал читать. Когда его тронули, то все увидели, что он умер сидя» (Райхан, 476).

Ибрахим б. Фарис. Абу Исхак ал-Баби, более известный как Ибн Фарис, — поэт и знаток *хадисов*. Шафи'ит. Упомянут в ряде источников²⁰¹. Автор целого ряда сочинений и сборников стихов; образцы его поэтического творчества представлены в *Райхан ал-хака'ик* (см. ниже). Ближайший духовный наставник Абу-л-Касима ал-Варрака, которому он передал *иджазу* на свои труды. Кроме него, обучал многих дарбандских *шайхов*. В Баб ал-аббае неподалеку от своего дома Ибн Фарис проводил свои семинары и устраивал диспуты, открытые для слушателей. Занимался он и преподаванием коранических дисциплин.

Ибн Фарис был также признанным богословом, получившим право передачи знаний (*иджаза*) от трех проживавших в центральных районах Халифата ученых, в основном иранского происхождения. Один из них — Абу Му'аммар ал-Муфаддал ал-Исма'или (ум. в 431/1040 г.), *ра'ис* Джурджана. Духовное наследие Абу Му'аммара, полученное Ибн Фарисом, целиком основывается на авторитете его деда, известного шафи'ита Абу Бакра Ахмада ал-Исма'или (ум. в 371/982 г.). Через него зафиксирована его *иснадная* связь с Джа'фаром б. Мухаммадом ал-Фараби. Скончался Ибн Фарис в первой половине XI в.

Шайх Абу Муслим. Абу Муслим аз-Захид ал-Хатиб ат-Табари — проповедник и аскет, один из наиболее влиятельных *шайхов* на Северо-Восточном Кавказе. Возможно, главный персонаж *Та'рих Аби Муслим* — местной компилятивной хроники, описывающей религиозные подвиги Абу Муслима в Южном Дагестане (см. об этом ниже). В *Райхан ал-хака'ик* упоминается многократно; более того,

²⁰¹ Работая над арабскими биографическими сочинениями, З.А. Сандов выявил информацию об Ибрахиме б. Фарисе в трудах Ибн ал-Фувати и Абу Тахира ас-Силафи. Приехав в Баб ал-абба, ас-Силафи общался с 'Усманом ал-Фука'и, который и рассказал ему об этом дарбандском ученом. У Ибн ал-Фувати (Талхис, IV/2, 25) Ибрахим б. Фарис назван *хафизом*.

имя Абу Муслима включено в состав «разрядов святых» сочинения ад-Дарбанди вместе с именами Абу-л-Касима ал-Варрака, 'Усмана аш-Ширвани и других местных духовных авторитетов (Райхан, 184а).

Ал-Хусайн аз-Заджадж. Абу 'Али ал-Хусайн б. Аби-л-Хусайн 'Али б. Ахмад ал-Хатиб аш-Шариф ал-Факих ат-Табари аз-Заджадж ал-Баби — прямой потомок 'Али б. Аби Талиба. Происходил из рода Зайдитов Табаристана — самостоятельной ветви 'Алидов. Ученик знаменитого шафи'итского *факиха* Абу-т-Таййиба ат-Табари. У последнего обучался праву в своем родном Амале — административном центре Табаристана. Неоднократно упоминается у ас-Субки (Табакат, III, 113, 176 и др.) в связи с деятельностью шафи'итов. Переселился в Баб ал-абваб (отсюда и *нисба* ал-Баби), где имел много учеников, как, впрочем, и в других городах Халифата. Известен также и как хадисовед. *Хадисы* от него передавал Абу-л-Ма'али ал-Мукри, с которым ад-Дарбанди встречался в Багдаде. Со ссылкой на него много информации автору *Райхан ал-хака'ик* передал Абу-л-Хасан ал-Басри, *имам* Джума-мечети Дарбанда.

Ибн ал-Маслама. Правовед Абу Му'аммар 'Амр б. ал-Хасан ал-Баби, более известный как Ибн ал-Маслама, был одним из влиятельнейших дарбандских *шайхов*. Сверстник Ахмада ал-Гада'ири. Наставник Абу-л-Касима ал-Факиха, в доме которого обучался ад-Дарбанди. Сын *шайха* Абу 'Али ал-Хасана б. ал-Муджамма' ал-Баби. Никаких других сведений о его отце ад-Дарбанди не дает. Служил в качестве *кадия* в Баб ал-абвабе во времена Хашимидов. Вел семинар (*маджлис*), который находился под покровительством *кади ал-кудат*. После смерти Ибн ал-Масламы ал-Баби его должность занял Ибрахим ал-Гада'ири. Секретарем в совете суда Ибн ал-Масламы наш источник называет 'Усмана ал-Фукка'и.

В *Райхан ал-хака'ик* Ибн ал-Маслама упоминается также и в связи с политической борьбой в городе, в которой он, по-видимому, играл не последнюю роль. При Аглабидах, последовательно смещавших со всех постов старую элиту, авторитетный судья был отстранен от должности и посажен в тюрьму вместе со своим сыном ал-Хасаном. Сообщается, что тюрьма находилась при резиденции правителя (*дар аз-за'им*). Нежелание правителя освободить опального судью по истечении срока заключения вызвало взрыв негодования в городе, и дело дошло до народных волнений. В сложившуюся ситуацию пришлось вмешаться Абу-л-Хасану ал-Джурджани; активную поддержку ему оказали другие *шайхи* города. О причинах заключения Ибн ал-Масламы в тюрьму можно только догадываться.

Дарбандский *шайх* Ибн ал-Маслама и его современник Ибн ал-Маслама (ум. в 465/1073 г.) — разные люди. Последний жил в Багдаде, где у него слушал *хадисы кадий* Абу 'Амр Мас'уд ал-Ардабили, который затем передал их Абу Баку ад-Дарбанди.

Абу 'Амр ал-Баби. 'Усман б. Аби Хафс ал-Баби ал-Му'аззин — суннитский традиционалист, старший современник ад-Дарбанди; некоторая информация со

слов этого *шайха* включена в *Райхан ал-хака'ик*. Один из учеников Абу-л-Ма'али 'Абд Аллаха ал-Андалуси и Абу-л-Хасана 'Али ан-Найсабури, передавал от них *хадисы*. Близкий друг Абу-л-Касима ал-Варрака. Судя по общности их наставников, они, возможно, вместе совершали странствия в поисках знаний. *Лакаб* ал-Му'аззин получил после того, когда стал *му'аззином* соборной мечети Баб ал-абваба. Произошло это после смещения с этой должности ши'ита Абу-л-Хасана ал-Му'аззина в 60-х годах XI в.

Абу-л-Хасан ал-Джурджани. Суфийский *шайх*, аскет и знаток мусульманского права ал-Джурджани ал-Факих аз-Захид по происхождению был иранцем. Ад-Дарбанди называет его одним из ближайших учеников Абу-л-Касима ал-Фукка'и и даже его родственником. Родился *шайх* в Джурджане. Много путешествовал. Оказавшись в Баб ал-абвабе во время странствий в поисках знаний, обучался в *завийи* ал-Фукка'и в цитадели Дарбанда. Впоследствии, по сообщению Абу Бакра ад-Дарбанди, «жил у нас в ал-Бабе», а затем — в одном из «исламских центров» вблизи него (*би-сагр ал-Баб*). В сновидении Абу Бакра ад-Дарбанди (Райхан, 220б), в котором ему явился отец, рассказывается о положении *шайха* Абу-л-Хасана ал-Джурджани в потустороннем мире: «О сын мой, у него такая „стоянка“, на которую обращают внимание все обитатели вечного мира, как когда-то обращали внимание жители ал-Баба».

Ал-Джурджани скончался до 492/1098 г. в преклонном возрасте. О набожности *шайха* и его влиянии на суфийскую общину города свидетельствует история, описанная в *Райхан ал-хака'ик* (л. 213б). Речь идет о смуте в Дарбанде, беспокоившем *шайха* в этот период энурезе и связанной с этой болезнью привычкой совершать полное омовение перед каждой молитвой.

Ат-Туси. О личности суфийского *шайха* ат-Туси ал-Му'аллима известно немного. В *Райхан ал-хака'ик* (л. 213а) он упоминается в качестве наставника Абу-л-Хасана ал-Му'аззина. Последний называл его «наш *шайх* ат-Туси».

Абу-л-Хасан ал-Му'аззин рассказал Абу Бакру ад-Дарбанди о даре творить чудеса, которым обладал его наставник: «Наш *шайх* ат-Туси ал-Му'аллим сидел в мечети в то время, когда шел сильный дождь. К нему подошел один из его *муридов*, посидел с ним некоторое время и сказал: „О *шайх*, как мне хочется хорошего огурца!“ Услышав это, *шайх* думал около часа, а потом достал из кармана два сочных огурца. Присутствовавшие поняли, что они только что с грядки» (Райхан, 213а).

Шайх ал-Джабали. Исма'ил ал-Искаф ал-Джабали — знаток мусульманского права, шафи'ит. Наставник Абу Рашида аз-Захида. Родом из одного из нагорных «княжеств» Дагестана. Правда, не совсем ясно, к каким именно горцам его отнести: арабские источники не связывали это слово с каким-либо определенным ареалом, называя всех без исключения местных удельных правителей «царями горцев» (*ал-мулук ал-джабалийя*). Иногда отдельно выделялся владелец Сарира, которого называли «хаканом горы» (*хакан ал-джабал*). Абу Бакр ад-Дарбанди под горцами понимал жителей Северного Кавказа, т.е. тех облас-

тей, которые в *Та'рих ал-Баб* обозначены как *Тавйак* «Горная страна». При этом к числу горцев (*ахл ал-джабал*) ад-Дарбанди относил и себя. *Лакаб* ученого — ал-Искаф, означающий «сапожник», вполне определенно указывает на его ремесло и/или социальное происхождение. Если племенное разделение труда и ремесленная специализация имеют в Дагестане более глубокие корни, чем наше представление о них, то родной ал-Джабали мог быть Гумик, входивший одно время в состав владений *филянишаха/капланишаха* вместе с Сариром.

Какое-то время *шайх* ал-Джабали жил в ал-Бабе, где пользовался большим авторитетом. Во времена Абу-т-Таййиба ат-Табари он отправился в Амуд и обосновался в этом городе. В Табаристане к *шайху* регулярно приходили разные ученые, а «он замечал только двоих из них»: *кадия* 'Абд ал-Джаббара ар-Ру'йани и верховного судью Табаристана Абу-л-Махасина ар-Ру'йани. Абу-л-Махасин впоследствии признавался Абу Бакру ад-Дарбанди (Райхан, 2126), что именно ал-Искаф ал-Джабали научил его правильно молиться. Он, в частности, утверждал, что *шайх* ал-Джабали вел аскетический образ жизни, но не молился в общей группе. Однажды из-за этого даже возникла конфликтная ситуация и дело дошло до рукоприкладства. Из характеристики, данной *шайху* ал-Джабали *кадием* 'Абд ал-Джаббаром: «Этот человек далек от лицемерия и притворства, он правдив и в мыслях, и в действиях, и что у него внутри, то и снаружи».

Судя по *Райхан ал-хака'ик*, Исма'ил ал-Джабали — старший современник учителей ад-Дарбанди. Поэтому годы его жизни можно ориентировочно определить в рамках 20–70-х годов XI в.

Ал-Муфарридж ал-Баби. Абу-л-Фарадж (Абу-л-Фаварис?) ал-Муфарридж ал-Бахи ал-Баби — *шафи'ит*, один из влиятельных жителей Баб ал-абваба. Судя по *нисбе* ал-Баби, во времена ад-Дарбанди он был глубоким старцем (представителей своего поколения автор упоминает с *нисбой* ад-Дарбанди). Ад-Дарбанди, называя его *шайхом*, приводит его имя в числе тех, кому он посвятил свою книгу. Не исключено, что речь идет о том самом ал-Муфарридже, который узурпировал власть в ал-Бабе, а затем передал ее своим потомкам. Тем более что неуверенное чтение *куньи* ал-Муфарриджа допускает такое предположение.

Аз-Зубайр. О *шайхе* аз-Зубайре повествует рассказ Абу Йа'куба Йусуфа ал-Баби, зафиксированный в *Райхан ал-хака'ик* (л. 216а). *Шайх* аз-Зубайр, который живет в башне около железных ворот (*Баб ал-хадид*)²⁰², купил как-то на базаре свежего мяса и понес его домой. По пути он стал забираться на южную стену (*кибла*) ал-Баба. Пока он поднимался, налетел коршун и забрал мясо. Ему давно хотелось мяса, но пришлось вернуться ни с чем. Придя домой, он обнаружил, что родные варят в котле мясо. И он спросил у них:

— Откуда у вас это мясо?

— Нам помогли друзья, — ответили они.

²⁰² Речь идет, вне всякого сомнения, о центральных воротах города, расположенных в средней части южной стены (см. рис. 16а и 16б).

Когда рассмотрели то, что принесли, оказалось, что это был тот же самый кусок мяса, который похитил у него коршун.

Ибн аз-Занджани. Абу-л-Фадл 'Абд ар-Рахман б. ас-Саббаг ал-Хатиб, более известный как Ибн аз-Занджани, — шафи'итский проповедник из Баб ал-абваба. Родом из Занджана, родины легендарного Ахи аз-Занджани. Обучался у суфия и правоведа Абу-л-Касима ал-Фукка'и, был знаком с *кади ал-кудат* Ахмадом ал-Гада'ири. Долгое время служил *хатибом* в одной из дарбандских мечетей. Изречения его в *Райхан ал-хака'ик* приводятся довольно часто, что свидетельствует об авторитетности Ибн аз-Занджани как знатока религиозных наук.

'Умар ал-Барда'и. В *Райхан ал-хака'ик* (л. 151б) 'Умар б. Шу'айб ал-Барда'и ал-Баби упоминается только один раз. Абу Бакр ад-Дарбанди сообщает ряд фактов из биографии ученого: 'Умар б. Шу'айб родился в ал-Барда'а, в одном из городов Аррана, затем переселился в Баб ал-абваб, где получил *нисбу* ал-Баби. В Баб ал-абвабе исполнял должность *кадия*. Автор книги по *адабу* или *фикху*, которую ад-Дарбанди читал до написания им своего сочинения. Соответственно 'Умар ал-Барда'и — старший современник Абу Бакра ад-Дарбанди.

Ибн Занджавайх. Абу-т-Таййиб Ибн Занджавайх (ум. до 498/1104-05 г.) — дарбандский *факих* и праведник. Перс по происхождению, родом из Занджана. Судя по отдельным намекам в *Райхан ал-хака'ик* — один из последователей *шайха* Абу-л-Касима ал-Фукка'и и наставник многих дарбандских *факихов*. Очевидно, был связан также с *завийей* ал-Фукка'и.

Описывая иерархию дарбандских *шайхов*, Абу Бакр ад-Дарбанди сообщает о том, как ему однажды приснился *шайх* Абу-т-Таййиб Ибн Занджавайх, к тому времени уже умерший. Он спросил у него:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Не видел я щедрее и достойнее Его, — ответил Ибн Занджавайх.

Ал-Хаджжи ат-Тихрани. Отец Абу Бакра ад-Дарбанди, Муса ал-Лаббад, утверждал, что ал-Хаджжи ат-Тихрани был человеком религиозным и праведным, почтенного возраста. Кто-то увидел во сне пророка Мухаммада, который держал ал-Хаджжи за руку и говорил: «Тот, кто желает, чтобы Аллах был им доволен и чтобы им был доволен я, должен посещать этого *шайха*» (Райхан, 216б).

Как сообщает Муса ал-Лаббад, некий *шайх* из Азербайджана (имя его — то ли Майшах, то ли Мишах) жил безвылазно в своем городе и никогда не путешествовал. Но однажды он выехал в Баб ал-абваб. В «пограничной области» (*ас-сагр*) ал-Баба он встретился с ал-Хаджжи. Прибывший узнал его, ибо раньше видел его во сне. Этот *шайх* посетил ал-Хаджжи ат-Тихрани и стал его сподвижником.

Абу Галиб ал-Баби. Ал-Хасан б. Мухаммад ал-Байлакани ал-Баби — один из видных суфийских *шайхов* Баб ал-абваба. Знаток *хадисов*, мусульманской агиографии и шафи'итского права. Упоминается в *Райхан ал-хака'ик* также с *нисбой* ал-Хаджжи. Судя по другой *нисбе*, родом был из Байлакана. Ученик и

последователь Абу-л-Касима ал-Варрака. После смерти Абу-л-Касима ал-Варрака он рассказывал Абу Бакру ад-Дарбанди истории, связанные с тем периодом, когда они вместе совершали странствия в поисках знаний. Продолжатель традиции Хилала ал-Баби. Один из ближайших учеников и последователей знаменитого Абу Ну'айма ал-Исфахани. Именно он один из немногих получил от Абу Ну'айма *иджазу* на передачу всего текста его многотомной *Хиллат ал-аулия*'.

Абу 'Абд Аллах ал-Кудайби. Имам Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Исма'ил ал-Факих ал-Баби, более известный под *нисбой* ал-Кудайби, — аш'аритский богослов, *имам* Джума-мечети Дарбанда после Абу Бакра ал-Му'аззина. Один из ближайших духовных наставников ад-Дарбанди. Судя по всему, в Баб ал-абваб прибыл из Хорасана. Теоретическую подготовку и суфийские знания получил в *мадраса* ал-Хатиба ал-Мусанны в Нишапуре — одном из самых престижных высших учебных заведений в Халифате до появления ан-Низамии в Багдаде.

Абу Исхак ал-Баззаз. Абу Исхак Ибрахим б. Мухаммад ал-Баззаз ал-Баби ас-Суфи — суфийский *шайх* и аш'арит, последователь шафи'итского *мазхаба*. Старший современник и товарищ Абу Бакра ад-Дарбанди, один из наиболее известных в Багдаде дарбандских *шайхов*. Упоминается во многих источниках, в некоторых — с *лакабом* ас-Суфи. Ученик Абу Хамида ал-Газали. Близкий товарищ Абу 'Абд Аллаха ал-Хасана б. Йусуфа ал-Баби ал-Лакзи. Известно также, что Абу Исхак ал-Баззаз обучался в Багдаде у суфия-аш'арита Ибн аз-Захра' ат-Турайиси и Абу-л-Касима ал-Кушайри (их биографии см. в разделе об идеях предшественниках ад-Дарбанди) (Райхан, 35а). Ибн ал-'Имад (Шазарат, IV, 135) подтверждает эту информацию Абу Бакра ад-Дарбанди. *Шайх* был также знаком с сыновьями ал-Кушайри и Абу Мухаммадом ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.). Скончался Абу Исхак ал-Баззаз, согласно источникам, в 543/1148 г.

Суфия Абу Исхака Ибрахима ал-Баби можно спутать с традиционалистом, который фигурирует в источниках как Абу Исхак Ибрахим б. Мухаммад ал-Бабби. *Нисба* ал-Бабби (с *ташдидом* над *ба*'), объясняет Абу Са'д ас-Сам'ани (ал-Ансаб, II, 10–11), происходит от селения Бабба в окрестностях Бухары. Это объяснение заимствовано из сочинения Ибн Макулы, в котором вместе с Абу Исхаком ал-Бабби упоминается и Абу Салих ал-Хаййам ал-Бабби, его ученик.

Абу-л-Касим ал-Варрак. *Шайх* и *имам* Абу-л-Касим Йусуф б. Ибрахим б. Наср ал-Варрак ал-Хафиз ал-Баби — известный *мухаддис* и мистик. Шафи'ит. Упоминается не только в *Райхан ал-хака'ик*, но и в других источниках (см.: *ад-Дургили*. Тараджим и др.). Учился у Абу-л-Ма'али 'Абд Аллаха ал-Андалуси и Абу-л-Хасана 'Али ан-Найсабури. Долго жил в Багдаде, передавая *хадисы*. Много путешествовал. В зрелом возрасте — *имам* мечети в квартале (*махалла*) Химс Баб ал-абваба. Автор ряда трудов, один из которых сохранился до нашего времени (см. об этом ниже).

«Наш *шайх* и *имам* Абу-л-Касим, — вспоминает ад-Дарбанди (Райхан, 222б), — рассказывал: „Было нас несколько человек из жителей ал-Баба, и мы плыли

вверх по Тигру из Басры в Багдад. Однажды мне захотелось отведать рыбы, которую мы в Дарбанде называем *йанит*, и вдруг вода сама бросила мне в сумку рыбу. Я обрадовался, но потом подумал, что ее одной нам на всех не хватит. И тут вода бросила мне в сумку вторую рыбу. Мы тогда были в лодке, затем причалили к берегу, поели и попили»».

Однажды дарбандские *факихи* решили собраться в мечети для обсуждения каких-то своих вопросов в день *'ашуры*, т.е. в ши'итский праздник. Они созвали людей и послали за *шайхом* Абу-л-Касимом. Он позвал и своего ученика Мухаммада ад-Дарбанди, сказав ему при этом:

— Кто-то видел во сне ал-Хидра, будто он стоял у *Баб ал-джихад* и говорил: «Скажите Абу-л-Касиму б. Ибрахиму ал-Варраку, чтобы он не присутствовал вместе со всеми, так как в мечети произойдет происшествие в присутствии людей и случится беда, несмотря на то, что я приносил Всевышнему мольбы, чтобы Он отвел беду».

«Меня это очень озадачило, — вспоминает ад-Дарбанди. — Когда настал день собрания, пришел один из зрителей (*манзур*) и стал просить ал-Варрака разъяснить этот сон. *Шайх* ответил:

— Если оно так и будет, то на месте нашей молитвы нельзя находиться».

Присутствовавшие послушали совета и пересели на другое место. Как только *кари* закончил чтение Корана, как вдруг место, где они только что сидели, обвалилось, а над ним и под ним кишмя кишели змеи. Все остались целы. *Шайх* отвел беду, воспользовавшись предупреждением ал-Хидра.

«Когда мы шли, — вспоминает далее ад-Дарбанди, — *шайх* повернулся ко мне и сказал:

— Это и есть истинное видение ал-Хидра» (Райхан, 214а–214б).

Дата смерти Абу-л-Касима ал-Варрака устанавливается по отдельным намекам в *Райхан ал-хака'ик*. В *раби' ал-аввал* 492/январе 1098 г. ад-Дарбанди поведал *шайху* о своем сновидении (суфийский *адаб* обязывает послушников подробно рассказывать *шайхам* о всех своих необычных сновидениях), однако в его сочинении, завершеном в 498/1104-05 г., имя Абу-л-Касима сопровождается благопожелательной формулой, свидетельствующей о его кончине. Кроме того, ад-Дарбанди сообщал, что организовал свой *маджлис* в Баб ал-аббабе при жизни своего *шайха*, а затем он отправился в странствия. Таким образом, Абу-л-Касим ал-Варрак скончался в самом конце XI в.

Похоронили Абу-л-Касима ал-Варрака в Дарбанде, на одном из местных кладбищ. Е.А.Пахомов обнаружил на северном кладбище города обломок плиты с датой смерти 493/1099–1100 г., но без имени владельца; на другом обломке плиты уверенно читается лишь одно слово — Ибрахим, соответствующее имени отца ал-Варрака (Лавров, 1966, 59). Не исключено, что эти обломки представляют собой части надмогильного памятника Абу-л-Касима ал-Варрака, хотя утвердительно ответить на этот вопрос вряд ли уже возможно.

Райхан ал-хака'ик содержит подробное описание похорон *шайха*. Когда закончили обмывать тело, покойника завернули в саван (*кафан*). После этого с ним

стало прощаться «множество людей, и малых, и больших». Когда после всех процедур начали завязывать саван, ал-Варрак вдруг открыл глаза, посмотрел на мир своим острым взглядом и снова закрыл их. Далее ад-Дарбанди (Райхан, 215а) продолжает в форме прямой речи:

«Один из *факихов* спросил меня:

— Ты это видел, Мухаммад?

— Да, — ответил я.

— А я решил, что никто, кроме меня, этого не заметил».

Абу-л-Хасан ал-Басри. Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад б. Закарийа ал-Басри аз-Завати ал-Факих — самый известный в Баб ал-абвабе при Сельджукидах аш'аритский теолог и знаток *хадисов*, *имам* соборной мечети Дарбанда после ал-Кудайби. Один из ближайших духовных наставников ад-Дарбанди, оказавший на него значительное влияние. Друг и единомышленник Маммуса ал-Лакзи. Судя по *нисбе*, родился в Басре или семье выходцев из Басры. Много путешествовал в поисках знаний. Человек широких взглядов, разносторонне образованный.

Выпускник багдадской ан-Низамийи, Абу-л-Хасан ал-Басри был хорошо знаком со многими известными учеными своей эпохи. Так, в стенах ан-Низамийи он слушал лекции Абу Бакра аш-Шаши и Абу Исаха аш-Ширази. Был другом аш'арита Абу 'Абд Аллаха ал-Бакри, одного из главных виновников религиозных волнений в Багдаде в конце XI в., передавал от него *хадисы*. Он также обучался у суфия-шафи'ита и аш'арита Абу Са'да Ахмада ан-Найсабури ас-Суфи (ум. в 447/1055 г.) из Багдада, ханбалита Абу 'Абд Аллаха Мухаммада ал-Фариси ал-Мукри (ум. в 440/1048-49 г.) и шафи'ита Абу 'Али ал-Хусайна аз-Заджаджжи из Баб ал-абваба.

Ближайшими наставниками ал-Басри были Йусуф ал-Хаддад и Ибн ал-Хадиба ад-Даккак, у последнего он продолжительное время обучался в Балхе. Кстати, с ним ал-Басри встречался и в Багдаде, причем незадолго до того, как из Дарбанда туда прибыл историк Абу 'Абд Аллах Маммус ал-Лакзи, духовный последователь Ибн ал-Хадибы.

Абу-л-Хасан ал-Басри учил, что аскетизм и Путь мистика — «не для щедрого отца и не для больших денег, это — заботливость Бога и Его желание добра своим поклонникам. Он ведет их от незнания к знанию и благородству» (Райхан, 208а). Далее ал-Басри описывает свои контакты с мистиком Йусуфом ал-Хаддадом: «В процессе учебы я сам обучался по такому методу решения вопросов, которые не могли решать ни *шайхи*, ни *имамы*, у которых я учился, и только Йусуф ал-Хаддад мог их решить. Он был неграмотным, не знал ни одного из этих методов, и только Аллах направлял его к знаниям, просвещенности и мудрости. И мне посчастливилось посетить его. Может быть, меня к нему сам Бог направил, а может, с его языка слетало лишь то, что мне было интересно. Когда он умер, весь мир погрузился во мрак». Ад-Дарбанди утверждает, что, помятуя об уважении, с которым его наставник ал-Басри отзывался о *шайхе* ал-Хаддаде, он тоже посещал его могилу.

Сам Абу-л-Хасан ал-Басри умер незадолго до кончины Абу-л-Касима ал-Варрака или вскоре после этого, т.е. в конце XI в. Обстоятельства его смерти довольно загадочны. Ясно только, что он серьезно заболел, причем, похоже, не он один. О том, какая это была эпидемия, ничего не известно. На смертном одре *шайх* ал-Басри читал Коран, не остановившись даже тогда, когда у него началась агония. Он так и не умер, пока не дочитал всю Книгу. Ад-Дарбанди пришел к нему, когда он читал *суру* «Паук». Описание похорон и отпевания Абу-л-Хасана ал-Басри приведено Абу Бакром ад-Дарбанди в его *Шарх аш-шубухат* (см. об этом ниже).

Доказывая святость своего *шайха*, ад-Дарбанди пишет, что ал-Басри после своей кончины явился ему во сне и сказал: «Попроси Аллаха, чтобы Он в Баб ал-аббабе никого из *факихов* кроме меня не предал смерти». Действительно, никто кроме него не умер, констатирует ад-Дарбанди, «все было так, как он хотел и просил» (Райхан, 215а).

2.2. Сельджукский период (447/1055 — начало XII в.)

Абу-л-Валид ад-Дарбанди. Ал-Хасан б. Мухаммад б. 'Али б. Мухаммад ад-Дарбанди ал-Балахи ас-Суфи — один из самых известных в Халифате историков и знатоков *хадисов* из числа выходцев из Лакза и всей «пограничной области». Биография Абу-л-Валида приводится многими средневековыми мусульманскими авторами²⁰³; его личности З.А.Саидов (1991, 70–73) посвятил специальное исследование. Родился *шайх* в городе Балах (совр. Белоканы), переехал в ал-Баб. Жил во многих городах, в том числе в Дамаске, Багдаде, Балхе и Нишапуре. Йакут (Му'джам, II, 564) отмечал, что в поисках *хадисов* Абу-л-Валид объехал многие страны, от городов Мавараннахра и Хорасана до Александрии в Египте. Среди его наставников упоминается Абу 'Абд Аллах Мухаммад ал-Бухари ал-Гунджар (ум. в 412/1021 г.). Биографические сведения о *шайхе* Абу-л-Валиде, приведенные у аз-Захаби (Тазкира, 350), восходят к историкам: к автору *Ta'рих Найсабур* 'Абд ал-Гаффару б. Исма'илу (ум. в 528/1134 г.) и автору *Ta'рих Бухара* Ибн Наджару (ум. в 643/1245 г.). По свидетельству Йакута (Му'джам, II, 564), у Абу-л-Валида в свое время слушал *хадисы* крупнейший багдадский историк ал-Хатиб ал-Багдади. Конец жизни Абу-л-Валид провел в Мавараннахре. Скончался он в Самарканде в месяце *рамадан* 456/18 сентября — 16 ноября 1064 г., где и был похоронен.

Абу Бакр ад-Дарбанди не мог обойти вниманием личность этого известного ученого, тем более что он был отцом его друга и покровителя Маммуса ал-Лакзи

²⁰³ Наиболее важные сведения о его личности оставили Абу Са'д ас-Сам'ани (ал-Ансаб, I, 216; II, 100, 304; IV, 135; IX, 177–178; X, 470), Йакут (Му'джам, II, 564), Ибн ал-'Имал (Шазарат, III, 301), аз-Захаби (Тазкира, 350; Табакат, 22 и др.). См. также: ал-Мударрис, 1347, II, 218 и др.

(см. о нем ниже). Те, кто был близко знаком с Абу-л-Валидом, утверждает ад-Дарбанди, называли его не иначе как «великим *шайхом* ал-Хасаном». Одна из историй из жизни *шайха* приводится в *Райхан ал-хака'ик* со ссылкой на «одного из друзей» ад-Дарбанди в Багдаде (Райхан, 1496): «Когда великий *шайх* ал-Хасан был в Багдаде последний раз, к нему подошла женщина и попросила его дать наставление своим дочерям. Он дал им много наставлений, забрал их *тафаккух*, дал другой, суннитский, и сказал:

— Это — богатство твоих дочерей».

Таким образом, он привел дочерей этой женщины в лоно суннитского ислама, убедив их в ошибочности их прежних взглядов.

Маммус ал-Лакзи. *Шайх* Абу 'Абд Аллах Маммус б. ал-Хасан б. Мухаммад ал-Лакзи ад-Дарбанди (ум. ок. 504/1110 г.) — историк и знаток *хадисов*, придворный историограф дарбандских *амиров* Хашимидов. Ученик ал-Хатиба ал-Багдади, Ибн ал-Хадобы ад-Даккака, Ибн ат-Туйури (см. о них ниже), друг и наставник Абу Бакра ад-Дарбанди. Автор известной хроники *Та'рих ал-Баб ва-Ширван*. Судя по *нисбе*, Маммус ал-Лакзи родился в Лакзе или в Баб ал-абвабе в семье выходцев из Лакза (далее станет ясно, что верно последнее утверждение). В *Райхан ал-хака'ик* (л. 48а, 196а) упоминается также его обиходное имя: «*шайх* Абу 'Абд Аллах ад-Дарбанди».

Наиболее влиятельный из учителей Маммуса ал-Лакзи — ведущий багдадский историк Абу Бакр ал-Хатиб ал-Багдади. Сам ал-Хатиб, по свидетельству Йакута, в свое время изучал *хадисы* у широко известного в Халифате дарбандского *шайха* — Абу-л-Валида ад-Дарбанди. Об этом сообщает ряд источников, в частности, *Му'джам ал-булдан* ал-Йакута. Тот же Йакут (Му'джам, II, 564) недоуменно констатирует, что ал-Хатиб ал-Багдади не упоминает Абу-л-Валида в своем *Та'рих Багдад*, — вероятно, потому, что в его задачу входил анализ биографий передатчиков *хадисов*, связанных с Багдадом. Данное обстоятельство заставляет задуматься о том, не было ли связи между Маммусом ал-Лакзи и Абу-л-Валидом. Ибн ал-'Имад, описывая происхождение Абу-л-Валида ад-Дарбанди, объясняет, что «*нисба* его — от Дарбанди, а это — Баб ал-абваб».

Другая *нисба* известного хадисоведа — ал-Балахи — совершенно определенно указывает на населенный пункт, откуда он происходил, — город Балах (совр. Белоканы) на территории Лакза. Следовательно, и Абу-л-Валид и Маммус ал-Лакзи происходят из одной местности. Ряд подобных совпадений, и прежде всего совпадение цепи имен обоих ученых, подтвержденное полным хронологическим соответствием, указывает на то, что Абу-л-Валид ал-Хасан б. Мухаммад — отец Маммуса б. ал-Хасана б. Мухаммада. Подтверждают такой вывод сведения ас-Сахави (И'лан, 444) об учениках Абу-л-Валида (Абу 'Абд Аллахе Мухаммаде ал-Фарави, Абу-л-Касиме Захире б. Тахире аш-Шаххами и др.), а также о его общем с Маммусом круге общения, куда входили, в частности, Абу 'Абд Аллах ал-Хумайди, Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси и Ширавайх б. Шахри-
дар. Все они были не только наставниками автора *Райхан ал-хака'ик*, но и,

подобно Абу-л-Валиду ад-Дарбанди, Маммусу ал-Лакзи и ал-Хатибу ал-Багдади, специалистами в области истории и «науки о хадисах».

Абу-л-Валид был знаком и с Абу Насром ал-Хумайди, отцом Абу 'Абд Аллаха. Еще один аргумент содержится в самом *Райхан ал-хака'ик* (л. 179б): Абу Бакр ад-Дарбанди, приводя биографию знаменитого мистика Бишра б. ал-Хариса ал-Хафи, добавляет, что рядом с его могилой покоится прах ал-Хатиба ал-Багдади и Абу Насра ал-Хумайди, причем ал-Хатиб назван «нашим другом» (*аш-шайх* Абу Бакр ал-Хатиб ал-Хафиз *сахибна ва-ш-шайх* Абу Наср ал-Хумайди). Таким образом, очевидно, отдается дань памяти близким для дарбандских ученых, в том числе и Маммуса ал-Лакзи, *шайхам*.

После прихода ал-Муфарриджа к власти в ал-Бабе Маммус ал-Лакзи был вынужден покинуть город. Поселившись в Багдаде, он вскоре восстановил многие отцовские связи. Ал-Хатиба ал-Багдади уже не было в живых (он скончался в 463/1071 г.), но Маммус успел застать Абу Бакра Мухаммада ал-Марвази, известного как Ибн ал-Хадига ал-Даккак (ум. в 489/1095 г.). В связи с личностью этого *шайха Райхан ал-хака'ик* приводит важный факт из биографии дарбандского историка и *мухаддиса*, а именно: в Багдаде Маммус преподавал (в качестве приглашенного преподавателя?) в знаменитой *мадраса* ан-Низамийа.

«Я слушал в Багдаде *шайха* Абу 'Абд Аллаха Маммуса б. ал-Хасана ал-Лакзи, — вспоминает ад-Дарбанди. — Он говорил: *шайх* Абу Бакр Ибн ал-Хадига ал-Хафиз из Багдада был очень проницательным и выдающимся в обращении. Был у нас в *мадраса* товарищ мой Маф'а ал-Гарави. <...> Договорились, что я когда-нибудь посету *шайха* Абу Бакра и мы станем с ним близкими друзьями (*мусахибан лаху*)».

Далее Маммус ал-Лакзи конкретизирует: «Я часто сидел с друзьями в *мадраса* ан-Низамийа, разговаривая о серьезных вещах и шутя. Однажды после этого я зашел к нему (Ибн ал-Хадиге. — *А.А.*), и он поведal нам обо всем, что с нами происходило. После этого случая я стал задумываться о своих мистических состояниях...» (Райхан, 196а).

Изложенные факты в какой-то степени объясняют широту взглядов и контактов Маммуса ал-Лакзи. Он был знаком не только с Абу Исхаком аш-Ширази и Абу Насром ал-Кушайри, но и, несомненно, с Абу Хамидом ал-Газали. Вряд ли можно считать случайным совпадением тот факт, что именно в это время в ан-Низамийи под руководством ал-Газали учился земляк Маммуса — Муса б. Ибрахим ал-Лакзи (*Йакут*. Му'джем, II, 15). Впоследствии шафи'итский правовед Муса ал-Лакзи переселился в Бухару, где в свое время у Абу 'Абд Аллаха Мухаммада ал-Гунджара (ум. в 412/1021 г.) обучался отец Маммуса.

В биографии Маммуса ал-Лакзи вызывают интерес его связи с суфиями. Один из наиболее наглядных примеров — отношения ал-Лакзи с суфием-ханбалитом Абу-л-Хусайном ас-Сайрафи (ум. в 500/1107 г.), который непосредственно обучался у Абу-л-Касима ал-Кушайри. Речь идет о том самом Ибн ат-Туйури, у которого обучался и автор *Райхан ал-хака'ик*. Преобладающее значение в их

взаимоотношениях имел, во-первых, факт личного знакомства их обоих с Абу Насром, сыном ал-Кушайри, во-вторых, то обстоятельство, что современники, как и последующие авторы биографических сочинений, больше воспринимали Ибн ат-Туйури как хадисоведа, а в-третьих, отец самого Маммуса тоже был суфием.

Абу Бакр ад-Дарбанди ясно указывает, что Ибн ал-Хадига, его дочь Карима ал-Марвазия, *шайх* Ибн ат-Туйури, Маммус и он сам хорошо знали друг друга, составляя один круг общения. О взаимоотношениях этих ученых повествует любопытная история, рассказанная автору Маммусом ал-Лакзи (Райхан, 48а): «Когда Абу Бакр [Ибн] ал-Хадига ал-Хафиз умирал, я вошел к нему и увидел там нашего *шайха* Абу-л-Хусайна ат-Туйури, который сидел возле него, в то время как он корчился от боли, мучавших его. И *шайх* Абу-л-Хусайн сказал ему:

— О *шайх*, ты провел столько времени, воздерживаясь от еды и питья, практикуя [на голодный желудок] „слушание“ и читая натошак книги *хадисов* Пророка, что тебя одолели желчь и водянка, отчего ты впал в болезненную меланхолию.

— Это произошло не по этой причине, — сказал он мне. — Все дело во мне. Однажды у ал-Ка'бы я попросил Бога о трех вещах, и Он исполнил две самые важные из них: не есть, пока не охватит сильный голод, и не спать, пока не одолеет сильная усталость».

Маммус ал-Лакзи принимал активное участие в судьбе Абу Бакра ад-Дарбанди, помогая ему в годы учебы и мытарств в Багдаде. В частности, он привел Мухаммада в багдадскую общину, духовным главой которой до своей кончины был ал-Хатиб ал-Багдади, познакомил его с Ибн ал-Хадигой, Каримой ал-Марвазией, Джа'фаром ас-Сарраджем и многими другими известными людьми.

Умер Маммус ал-Лакзи, судя по всему, на чужбине. Ряд косвенных свидетельств позволяют предположительно определить годы жизни автора *Та'рих ал-Баб*: 431/1040–504/1110 гг.

Абу Наср ал-Хумайди. Абу Наср Футух б. 'Абд Аллах ал-Хумайди аз-Захири — захирит, родом из Андалусии. Отец Абу 'Абд Аллага Мухаммада ал-Хумайди (ум. в 488/1095 г.), наставника и друга Абу Бакра ад-Дарбанди. Автор *Райхан ал-хака'ик* отмечал, что рядом с могилой выдающегося *шайха* Бишра б. ал-Хариса в Багдаде захоронены ал-Хатиб ал-Багдади и Абу Наср ал-Хумайди. Если имя ал-Хадига сопровождается определением «наш друг», то Абу Наср упоминается без всяких пояснений. Судя по контексту, нет сомнений в том, что с Абу Насром был знаком не только сам ад-Дарбанди, но и его читатели в Баб ал-абвабе.

Шази ас-Сайа'. *Хаджж*и Шази ас-Сайа' — один из жителей Дарбанда, проживавший в районе *Баб Химс* (совр. *Енгис-капы*). С именем Шази ас-Сайа' связана история, содержащая биографические сведения об Абу-л-Касиме ал-Варраке. Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 204а) сообщает, что его *шайх* Абу-л-Касим как-то пригласил его к соседям «для отдыха и прогулки». «Я решил пойти, — говорит он, — чтобы заодно не пропустить его собрание». Ад-Дарбанди оказался в компании с пятью сотоварищами (*ал-асхаб*) и *муридами*. Они погу-

ляли, а затем зашли к *хаджжи* Шази ас-Сайа'. Когда Абу-л-Касим уселся, его одолел недуг, который и прежде беспокоил его. Уже наступил вечер, но *шайх* никому не сказал о тех муках, которые он испытывал. Он только «указал нам, чтобы мы взяли за еду». Собравшиеся сели ужинать, беседуя об Абу-л-Касиме и его любви к людям.

Когда наступило утро, все увидели *шайха* Абу-л-Касима на том же самом месте, где он находился вечером. Он повторял молитвы, готовился к утренней молитве, читал Коран и *ал-аурад*, а когда солнце взошло, сказал:

— О *хаджжи* Шази, я проголодался. Принеси кашу, которую я вчера оставил.

Хаджжи Шази стало неудобно. Он нерешительно поднялся и пошел, спотыкаясь, потом обратился к женщине, которая готовила еду. Та ответила:

— От вчерашней каши осталась только пустая кастрюля, в которой она варилась.

Далее история продолжается в характерном жанре «чудес святых» (*карамат ал-аулийа'*):

— О *шайх*, нужно снова приготовить пшеничную кашу, — предложил *хаджжи* Шази.

— О Всевышний! Судьба моя — в этом котле. Отдайте мне мою судьбу и ничем больше не занимайтесь, — сказал *шайх* Абу-л-Касим, обращаясь к хозяевам.

Тогда принесли котел. *Шайх* постучал по нему и поставил на землю. Затем заглянули внутрь котла, а он, оказывается, уже полон еды.

Баз б. ал-Марзубан. *Шайх* Абу Мухаммад Баз б. ал-Марзубан б. Аби Хурайра ал-Курахи ал-Лакзи (?) ал-Факих — шафи'итский правовед, аш'арит. Ученик Абу-л-Касима ал-Исма'или, того самого, у кого обучался шафи'итскому праву Абу Хамид ал-Газали. Во время *хаджжа* посетил Багдад, где встречался со многими известными людьми. Ад-Дарбанди обучался у База ал-Факиха шафи'итскому праву в Арджиле — в одной из крепостей, входивших в систему обороны арабов на северных границах Халифата (подробнее об Арджиле см. выше).

'Усман ал-Мусаддад. Абу 'Умар 'Усман б. Аби-л-Касим Ахмад ал-Мусаддад ал-Дарбанди — известный шафи'итский *факих*, сын Абу-л-Касима Ахмада б. Са'да ал-Малики ал-Мусаддада, более известного как Ибн ал-Малики (см. рис. 21). Ученик двух крупнейших шафи'итских правоведов — Абу Исхака аш-Ширази (ум. в 476/1083 г.) и Ибн ан-Нукура (ум. в 470/1078 г.). Наставник автора *Райхан ал-хака'ик*. Упоминается не только в *Райхан ал-хака'ик*, но и во многих источниках, в том числе у ас-Сам'ани (ал-Ансаб, I, 173) и ас-Субки (Табакат, IV, 271).

Родился 'Усман ал-Мусаддад в Баб ал-абвабе. Получив начальное образование на родине, отправился в Багдад, где вскоре добился успехов в изучении *фикха*. Там слушал лекции Абу Исхака аш-Ширази, руководителя *мадраса* ан-Низамийа в Багдаде. Ал-Аснawi сообщает, что 'Усман ал-Мусаддад обучался

в ан-Низамийи Багдада. Скончался после 500/1106-07 г. Ад-Дарбанди посещал *маджлисы* 'Усмана в Баб ал-аббабе в довольно зрелом возрасте.

'Усман ал-Фукка'и. Абу 'Амр 'Усман ал-Фукка'и ад-Дарбанди упоминается в *Райхан ал-хака'ик* в качестве секретаря в совете суда известного дарбандского *кадия* Ибн ал-Масламы (см. о нем выше). Судя по *лакабу*, ал-Фукка'и мог иметь родственные связи с известным дарбандским аскетом Абу-л-Касимом ал-Фукка'и, но необязательно: *лакаб* «ал-Фукка'и» указывает лишь на ремесло, занятие которым могло прокормить ученого (в данном случае — изготовитель или продавец хмельных и прохладительных напитков). Тем более что Ибн ал-Фувати (Талхис, IV/2, 25) приводит имя его отца как Шазл, а не Йусуф б. Ахмад.

Рассказ об 'Усмани ал-Фукка'и в *Райхан ал-хака'ик* ведется от лица *хатиба* Абу-л-Фадла 'Абд ар-Рахмана ас-Саббага, которого в общине больше знали как Ибн аз-Занджани. Из текста по крайней мере ясно следующее: сам ад-Дарбанди не был знаком с 'Усманом ал-Фукка'и, поскольку, видимо, по роду своих занятий был далек от судей и судопроизводства²⁰⁴. Однако уже тогда молодой ал-Фукка'и выделялся среди своих сверстников. *Кадй ал-кудат* Дарбанда Ахмад ал-Гада'ири не только заметил его, но и поручал ему выполнение ответственных заданий. Однажды, обращаясь к молодому человеку по имени, он почему-то попросил его передать *кадию* Абу Му'аммару, что вчера его «сын Ибрахим вошел в свой дом истинным мусульманином» (Райхан, 198а).

Сведения об 'Усмани ал-Фукка'и зафиксировал также Абу Тахир ас-Силафи, друг Абу Бакра ад-Дарбанди. Ас-Силафи встретился с ним уже после того, как тот стал *кадием*. При личной встрече с 'Усманом ал-Фукка'и он обсуждал тему, которая была целью его путешествия: сбор сведений об известных путешественниках. Среди тех, о ком ал-Фукка'и рассказал своему коллеге, гостя больше всего заинтересовал Ибрахим б. Фарис ал-Баби, поэт и ученый. Ибн ал-Фувати (Талхис, IV/2, 25) со слов ас-Силафи отметил, что 'Усман ал-Фукка'и имел почетное прозвище Кафи' ад-дин.

'Али ал-Урмани. *Шайх* Абу-л-Хасан 'Али б. Файруз ал-Хафиз ал-Фахих ал-Урмани — шафи'итский *кадий* Дарбанда. Упоминается не только в *Райхан ал-хака'ик*, но и в *Китаб ал-ансаб* ас-Сам'ани (I, 173). Родом из Урмийи — древнего города на западном берегу одноименного озера, который, по предположению Ибн Хурдадбиха (ал-Масалик, 107), был родиной Заратуштры. Окончил *мадраса* ан-Низамийи в Багдаде. Учителями своими называл Абу Исхака аш-Ширази и Ибн ан-Нукура. Сподвижник 'Усмана ал-Мусаддада ад-Дарбанди. Информатор автора *Райхан ал-хака'ик*. По окончании учебы переселился в Баб ал-аббаб, где получил должность судьи. В 90-х годах XI в. занимался частным преподаванием шафи'итского права.

²⁰⁴ Абу Ну'айм ал-Исфахани (Хилйа, X, 146) утверждает, что еще Зухайр ал-Баби, аскет из Басры, уехавший из Баб ал-аббаба в середине VIII в. (см. о нем ниже), говорил: «Держитесь подалее от *кадия*, а также от тех, кто вхож к нему. Я в этом городе пятьдесят лет, но я не видел лица *кадия* или правителя» (см.: Саидов, 2002, 50).

Абу-л-Касим ал-Факих. *Шайх* Абу-л-Касим б. Аби Хафс ал-Баби ал-Факих — шафи'итский правовед, сын Абу Хафса ал-Баби, знатока мусульманской традиции. Житель Баб ал-абваба. Один из первых учеников Абу-л-Касима ал-Варрака. Учитель ад-Дарбанди; последний часто посещал дом Абу-л-Касима ал-Факиха в Баб ал-абвабе. Зафиксированная в *Райхан ал-хака'ик* информация восходит к их общему наставнику, которого Абу-л-Касим ал-Факих называл «нашим *шайхом*» (*шайхуна*). Кроме него, он обучался и у *кадия* Абу Му'аммара ал-Баби, известного как Ибн ал-Маслама.

Абу Рашид аз-Захид. Суфий и аскет, Абу Рашид Кийа аз-Захид был старшим современником Абу Баkra ад-Дарбанди. Судя по *нисбе*, родом из Табаристана. Много путешествовал, в том числе и по морю. Некоторое время жил отшельником на острове Ибн Сахла вблизи ал-Баба, полностью изолировавшись от людей. Затем переселился в Дарбанд, где жил в суфийской обители (*завийа*). Среди тех, кто высоко чтит Абу Рашида за его аскетизм, был и дарбандский *амир*.

В *завийи* суфийского *шайха* в Баб ал-абвабе Абу Баkру ад-Дарбанди довелось услышать один из рассказов Абу Рашида. Однажды на острове Ибн Сахла Абу Рашид расстелил свой коврик, собираясь посидеть и помолиться. Тут подползла змея и укусила его за палец. Стало так больно, «что невозможно и описать». *Шайх* инстинктивно потянул за укушенный палец, как если бы он хотел оторвать его, но тут на острове раздался какой-то шум. Оказалось, что это вокруг него с шипением стали собираться змеи. *Шайх* схватил ту змею, что укусила его, и принялся бить ею о землю, пока она не сдохла. Затем он отшвырнул ее, и змеи тут же исчезли.

И тогда, — пишет ад-Дарбанди, — мы спросили его:

— Почему же ты выбрал море и остров?

Он ответил:

— Я много раз плавал по морю и хотел посетить Дарбанд, чтобы встретить среди моря шторм, высокие волны и сильный ветер. И только тогда, быть может, я испугаюсь за свою душу и тело, тотчас преданно помолюсь Аллаху и присоединюсь к той общине людей, которых упомянул Аллах, но мне не было суждено.

«Он говорил настолько убедительно, — вспоминает ад-Дарбанди (Райхан, 212а), — что никто не желал избегать трудностей и испытаний, которые их ожидали».

Ал-Хусайн ал-Мухаллаби. *Хаджжи* ал-Хусайн б. Мухаммад ал-Мухаллаби — один из дарбандских *шайхов*, товарищ Абу-л-Касима ал-Варрака и спутник в его путешествиях. Старший современник Абу Баkra ад-Дарбанди.

Ал-Мухаллаби рассказал Абу Баkру ад-Дарбанди, как однажды он и Абу-л-Касим ал-Варрак оказались в мечети, где люди долго подтрунивали над одним из местных слабоумных (*ба'д ан-нас мин ал-булх*). Видя это, *шайх* еле сдерживал свое негодование. Наконец он сказал ал-Мухаллаби: «О такой-то, ты сам

увидишь, что этой ночью здесь произойдет ужасное происшествие, которое страхом пронзит сердца этих людей и рассеет их всех». Не успел он договорить, как со стороны балкона обрушился каменный свод. Люди испугались и разбежались в разные стороны. *Шайх* успокоился и вышел (Райхан, 2146).

Абу 'Абд Аллах ал-Андалуси. Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Тахир б. 'Али ал-Андалуси (ум. в 519/1125 г.) — собиратель *хадисов* и автор трудов по *адабу*. Родился в Кордовском халифате (Андалусия), много путешествовал, служил в Египте, Дамаске. Абу 'Абд Аллах побывал и в «пограничной области», жил в Баб ал-абвабе, обучая, в частности, Абу Исхака ал-Гада'ири, Абу-л-Хасана 'Али ал-Му'аззина и некоторых других. Остаток жизни *шайх* провел в Багдаде, где и умер.

Мунаббих ал-Хумайди. Мунаббих ал-Хумайди — слепой ученик Абу-л-Касима ал-Фукка'и. Изучал у него шафи'итское право. Был известен в городе как знаток различных разделов *фикха* (*ал-фара'ид ва-л-маварис*). Жил в ал-Хумайдийи — маленьком переселенческом городке в окрестностях Баб ал-абваба.

Один из рассказов Абу Бакра ад-Дарбанди (Райхан, 2136–214а) дает яркое представление о жизни и деятельности Мунаббиха: «Слышал я от своего *шайха* Абу-л-Касима [ал-Варрака] и других ученых из Баб ал-абваба о том, что в городе ал-Хумайдийи жил некий слепой по имени Мунаббих. Он изучал *фикх* у *шайха* ал-Фукка'и, присутствовал на его *маджлисах*, внимал его словам, прислушивался к ним, изучал у него *фара'ид* и *маварис*, учился молча, получал наставления. У Мунаббиха была очень большая семья, много сыновей и дочерей. Однажды он задержался на *маджлисе шайха* дольше обычного. Приближался вечер, а сердце его тянулось к родным. Не хватало у него столько терпения, чтобы оставаться на ночь в башне (*бурдж*). И тогда *шайх* воскликнул:

— Эй, Мунаббих, что случилось, что ты так стремишься нас покинуть?

— О *шайх*, я не могу остаться здесь на ночь, мне пора уходить, — ответил он.

— Приближается время для вечерней молитвы (*ал-магриб*)²⁰⁵, — напомнил *шайх*.

— Что же тогда делать? — беспокоился он.

Тогда *шайх* сказал:

— Ты отступишь от божьих предписаний, если пропустишь последнюю вечернюю молитву (*ал-'иша'* *ал-ахира*) в своей мечети вместе с общиной, чего ты желал и к чему стремился.

Вняв словам *шайха*, Мунаббих вышел, и они вместе исполнили молитву *ал-магриб* среди могил на городском кладбище. А он был слепым и одиноким. И люди видели, что Мунаббих уже входил в ал-Хумайдийу, когда *му'аззины* начали призывать к молитве *ал-'иша'*. И он вместе со своей общиной исполнил эту молитву так, как это было предписано Всевышним и изложено в словах *шайха*, — да будет доволен им Аллах».

Шайх аз-Зирикхари. Абу 'Али ал-Хусайн б. ал-Хасан²⁰⁶ ал-'Алави ал-Адру'и аз-Зирикхари — ученый-традиционалист, старший товарищ Абу Бакра ад-Дарбанди. Прямой потомок 'Али б. Аби Талиба. Родом из Зирихгарана — населенного пункта (совр. Кубачи) или одноименной области. Прозвище ученого, приведенное в *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди, — ал-Адру'и — определенно указывает на его ремесленное происхождение (араб. *ал-адру'*; ед.ч. *ад-дир'* — «кольчуга», «панцирь»). Средневековый Зирихгаран был широко известен своими кольчугами и оружейниками.

Аз-Зирикхари упоминается не только в *Райхан ал-хака'ик*, но и в биографических трудах ханбалитской традиции, в частности у Ибн ал-Имада (Шазарат, IV, 59). Ад-Дарбанди (Райхан, 2326) называет его *шайхом*. Вместе с Абу-л-Хасаном ал-Марзуки аз-За'фарани (ум. в 517/1123 г.) и 'Усманом ал-Баби, информаторами ад-Дарбанди, он обучался у Абу Насра Мухаммада б. Салмана ал-Хадрами из Хадрамаута. Какое-то время жил в Дарбанде. Получив образование, переселился в Багдад, где стал *имамом* одной из мечетей. Аз-Зирикхари знал наизусть Коран и большое число *хадисов*, т.е. был *хафизом*. В ученой среде имел репутацию заслуживающего доверия хранителя традиции. Возможно, ад-Дарбанди вновь встретился с ним в Багдаде, поскольку здесь их объединял широкий круг общих знакомых: Абу-л-Хасан ал-Марзуки, Карима ал-Марвазийя, *шайх* 'Усман ад-Дарбанди и др. (см. о них ниже). Информация, прослущанная (*самти ту*) у него автором *Райхан ал-хака'ик*, касается лишь одного термина — «намерения» (*ан-ниййа*). Скончался *шайх* аз-Зирикхари в 519/1125 г. Согласно Ибн ал-Имаду (Шазарат, IV, 59), он прожил 139 лет (!).

Абу Са'ид ал-Мустамли. Абу Са'ид Исма'ил б. Исхак ал-Мустамли ал-Газзал ал-Джурджани — шафи'итский *факих* Баб ал-абваба. Ученик Абу-л-Касима ал-Исма'или. Ал-Газзал был знаком и с захиритом Абу 'Абд Аллахом ал-Хумайди по совместной учебе у Абу-л-Касима ал-Исма'или, более того, он жил в Баб ал-абвабе, когда передавал ад-Дарбанди *хадисы*, записанные со слов ал-Исма'или. Родом из Джурджана. Ал-Газзал прибыл в Баб ал-абваб в поисках знаний; он, в частности, учился у своего земляка Абу-л-Хасана ал-Джурджани, влиятельного в городе суфийского *шайха*.

Ибн ал-Мусанна. Мухаммад ал-Фарра' ад-Дарбанди, более известный как Ибн ал-Мусанна — суннитский (вероятнее всего, шафи'итский) *факих*. Зять Абу Бакра ад-Дарбанди, был женат на его сестре. Скончался до 473/1080 г. Ад-Дарбанди описывает сцену, как его отец обмывал тело покойного Ибн ал-Мусанна. Однако какие-либо данные о профессиональной деятельности этого *шайха* в его сочинении отсутствуют.

В то же время *Райхан ал-хака'ик* содержит сведения о *шайхе* Мусанне — известном религиозном деятеле, который, возможно, был отцом Мухаммада ал-Фарра'. *Шайх* ал-Мусанна посещал *завийу* Абу-л-Касима ал-Фукка'и в Баб

²⁰⁶ У Ибн ал-Имада (Шазарат, IV, 59): ал-Хусайн б. ал-Хасан. Несмотря на отсутствие диакритики, в *Райхан ал-хака'ик* (л. 2326) эти имена определенно читаются как ал-Хусайн б. ал-Хасан.

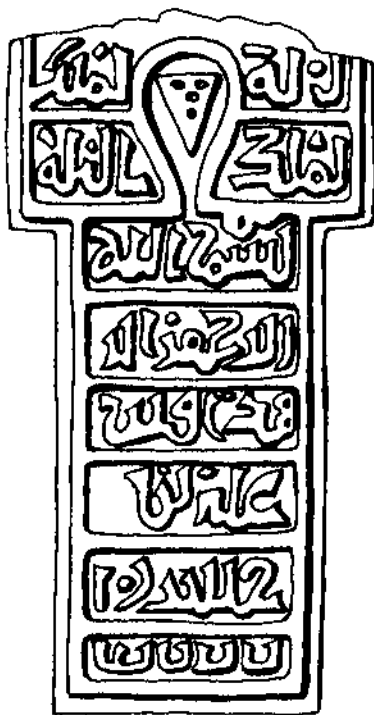


Рис. 23. Эпитафия 'Али аз-Заджаджи.
По Л. И. Лаврову (1963, 270)

потомки которых считались *сайидами*. Возможно, именно ему принадлежит эпитафия, обнаруженная Н.В.Ханыковым на одном из памятников старинного кладбища Дарбанди рядом с цитаделью крепости. Во всяком случае, с точки зрения палеографии рельефный текст с заметными, но не чрезмерными элементами «цветения» совершенно идентичен эпитафиям Абу-л-Касима ал-Фукка'и, Ахмада ал-Гада'ири и другим эпиграфическим памятникам XI–XII вв. Текст эпитафии в чтении Л.И.Лаврова (1966, 71) гласит: «Аллах — владыка, владыка — Аллах. Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Это могила 'Али б. Хусайна».

Другие ученые. Приведенные данные отнюдь не исчерпывают сведений *Райхан ал-хака'ик* о религиозной элите Северного Кавказа 'аббасидского периода. В частности, известно, что в ал-Бабе и соседних с ним княжествах в X–XI вв. жили и творили такие *шайхи*, как «святой» аскет из Ширвана Абу 'Усман

ал-абвабе, но источник дает основание предполагать, что в Баб ал-абвабе он был лишь проездом.

'Али ал-Хаджж — дарбандский *факих* и аскет, друг Абу Бакра ад-Дарбанди. Скончался до 497/1104 г. Ад-Дарбанди (Райхан, 203а) так пишет о его личности: «Был у меня друг, знаток мусульманского права, известный как 'Али ал-Хаджж, — да помилует его Аллах. Он мог вытерпеть голодание так, как никто другой из *факихов* и суфиев. Я слышал, как он говорил:

— Много дней прошло, как я ничего не ел, но Господь мне помогает и дает силу.

Я заметил в нем это свойство и все виды благочестия, каких ни у кого раньше не встречал. Он всегда говорил:

— Я воздержался от всех мирских благ, чтобы обрести их на том свете.

Он действительно был таким, как о том сказано в Коране: „Он покрыл землю милостью и благом“».

'Али аз-Заджаджи. 'Али б. ал-Хусайн аш-Шариф ал-Факих аз-Заджаджи ад-Дарбанди — шафи'итский правовед, один из наиболее известных ученых Баб ал-абваба в начале XII в. Младший современник Абу Бакра ад-Дарбанди. Сын *шайха* Абу 'Али ал-Хусайна ат-Табари аз-Заджаджи, он происходил из влиятельного рода 'Алидов,

аш-Ширвани, тюркский подвижник Халил-баба, а также персидские «святые»: Искандар ал-Казвини, *шайх* Барнамаз, слепой праведник 'Абд ал-Карим ат-Табари и многие другие. Имена этих *шайхов* приводятся Абу Бакром ад-Дарбанди в числе «святых» в разделе *табака*; сведения о них отчасти перекликаются с данными других источников²⁰⁷. На рубеже XI–XII вв. в Дарбанде жил знаток мусульманского права ал-Хасан б. 'Амр ад-Дарбанди, сын *кадия* Ибн ал-Масламы ал-Баби.

Дополнительный материал можно получить в результате сравнительного анализа сочинения ад-Дарбанди с другими арабскими источниками, в которых часто вне какой-либо исторической или иной связи приводятся имена аскетов и ученых — выходцев из Баб ал-абваба, живших в эпоху Халифата: Абу Бакра Джа'фара ал-Баби, Зухайра б. Мухаммада ал-Баби, Ибрахима б. Джа'фара ал-Баби, Зухайра б. Ну'айма ал-Баби (см. о нем ниже), Абу-л-Хасана б. Фахда б. 'Абд ал-'Азиза ал-Баби и др. Работа по средневековым источникам в этом направлении только начинается, и собранный материал может послужить для нее хорошим подспорьем. Несомненно, в процессе работы этот материал будет уточняться и дополняться. В данном случае важны не столько статистические показатели, сколько констатация того факта, что религиозная жизнь в ал-Бабе и других мусульманских обществах Кавказа в X–XII вв. была в достаточной степени полнокровной. Более широкая историческая ретроспектива позволяет утверждать, что по многообразию форм и насыщенности процессов духовной жизни этот период с полным основанием можно было бы назвать «золотым веком» эпохи классического ислама.

²⁰⁷ Возможно, Халил-бабу можно идентифицировать со «святим мучеником», погребенным в могильнике Кырхляр под именем *султан* Баба и упоминаемым в *Дарбанд-наме* ([1851], 90).

§ 1. Дарбандский период

Полное генеалогическое имя автора *Райхан ал-хака'ик* — Абу Бакр Мухаммад б. Муса б. ал-Фарадж ад-Дарбанди аш-Шафи'и ас-Суфи. На страницах *Райхан ал-хака'ик* устами его наставников неоднократно упоминается и его обиходное имя (*шухра*) — *аш-шайх* Мухаммад ад-Дарбанди (в персидской передаче — *шайх* Дарбанди). Сам же автор называет себя Мухаммадом б. Мусой, добавляя к этому имени, как правило, различные определения: «нуждающийся в божьем прощении» (*ал-факир ила гафри-л-Лак та'ала*), «автор этой книги» (*сахиб хаза-л-китаб*) и т.п.

Сведения о личности Абу Бакра ад-Дарбанди и творческих вехах его биографии зафиксированы главным образом в его собственном сочинении, а также во многих других источниках (см. ниже). Скудные и отрывочные биографические данные, которые разбросаны по всей рукописи, как правило, с конкретными датами не связаны. Для реконструкции биографии ад-Дарбанди важнейшим ориентиром служат политические события, происходившие в ал-Бабе, а также события, связанные с долгими годами его учебы в различных городах и краях Халифата.

Год рождения Абу Бакра ад-Дарбанди может быть установлен лишь весьма приблизительно: третья четверть XI в. Родился он в Дарбанде, в квартале Химс, населенном главным образом арабскими переселенцами из Химса (совр. Хомс). Это не означает, однако, что по своему происхождению он был арабом. Вопрос об этнической или родо-племенной принадлежности ад-Дарбанди все еще остается открытым, хотя обращают на себя внимание некоторые обстоятельства: *шайх* прекрасно владел персидским языком. Большую часть своих странствий он провел именно в персидских областях Халифата, а подавляющее большинство суфиев и богословов, с которыми он виделся в Багдаде, Мекке и других арабских городах, также были персами. Впрочем, эти обстоятельства отнюдь не исключают возможности его арабского или даже местного происхождения: среди его друзей и наставников было много выходцев из Лакза, Табарсарана, Зирихгарана и других северокавказских «княжеств». В одном из фрагментов *Райхан ал-хака'ик* (л. 215б) ад-Дарбанди недвусмысленно называет себя жителем гор: «когда мне позволили пройти в город, нас было несколько горцев» (*ахл ал-джабал*). Правда, название «горец» могло распространяться и на исламизированных потомков иранских колонистов сасанидской эпохи (*ас-сийасиджун*), живших в укреплениях

Дарпуша вместе с арабами; согласно *Та'рих ал-Баб* (§ 44), глава *ра'исов* Дарбанда ал-Муфарридж б. ал-Музаффар перед самым приходом сельджуков предусмотрительно занял гору (*ал-джабал*), по-видимому, для того, чтобы вернуть влияние города над крепостями Табарсарана, расположенными в горах по обе стороны Горной стены.

Отец Мухаммада — Муса б. ал-Фарадж ал-Му'аддиб ал-Лаббад — был знатоком *адаба* — комплекса морально-этических правил и норм поведения ислама. Судя по его *лакабам* — ал-Му'аддиб и ал-Лаббад, — он зарабатывал на жизнь ремеслом (*лаббад* означает «валяльщик шерсти») и частной учительской практикой в зажиточных домах. Как отмечал ал-Джахиз (ал-Байан, I, 151), имея в виду, очевидно, Багдад, «средний *му'аддиб* учит детей за 60 *дирахмов*, а выдающийся — не менее чем за 1000». Совмещение занятий ремеслом с практикой учебного или воспитателя было обычным явлением мусульманского средневековья. Говоря об отце, ад-Дарбанди (Райхан, 199а) подчеркивает, что «он был одним из известных праведников» (*'абид*).

Из текста рукописи явствует, что у ад-Дарбанди было три брата и сестра, а сам он был старшим из сыновей: «Когда умирал мой отец, Муса б. ал-Фарадж ал-Лаббад, он позвал меня с тремя моими младшими братьями и малолетней сестрой, пожал мне руку, поцеловал в плечо, потом поднял голову к небу и сказал:

— О, Господь! Ты мне подарил этого старшего сына, нет ничего преданнее его и нет ничего сильнее Тебя и более вечного.

Затем он стал подзывать всех по очереди и про каждого сказал то же самое, потом промолвил:

— Всевышний тобой доволен, только похороните меня около могилы вашего *шайха* (Абу-л-Касима ал-Варрака. — А.А.).

После этого он попросил воды, совершил омовение и как только наступил полдень, начал полуденную молитву, во время которой и скончался» (Райхан, 199а).

В 70-х годах XI в. ад-Дарбанди приступил к изучению арабской грамматики и основ богословия в начальной школе. Своим первым учителем он считал собственного отца. Затем его воспитанием занялся Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби. Ближайшим духовным наставником ад-Дарбанди стал видный шафи'итский ученый и знаток мусульманской традиции Абу-л-Касим ал-Варрак (ум. ок. 493/1098 г.). Влиятельный *шайх*, вхожий во дворец дарбандского *амира* (см.: Райхан, 214б), ал-Варрак был *имамом* квартальной мечети Химс, мечети того же квартала города, в котором родился ад-Дарбанди. *Шайх* не только приобщил юного Мухаммада к суфизму, но и сыграл в его жизни решающую роль. Об этом говорится довольно выразительно: «И явился мой *шайх имам* Абу-л-Касим, — да помилует его Аллах, — тем человеком, кому я обязан своей благочестивой жизнью и знанием праведного Пути (*ат-тарика*)» (Райхан, 195б).

Абу-л-Касим ал-Варрак — единственный богослов, которого ад-Дарбанди многократно цитирует в лаконичной форме *шайхи* («мой *шайх*»). Ссылки на него

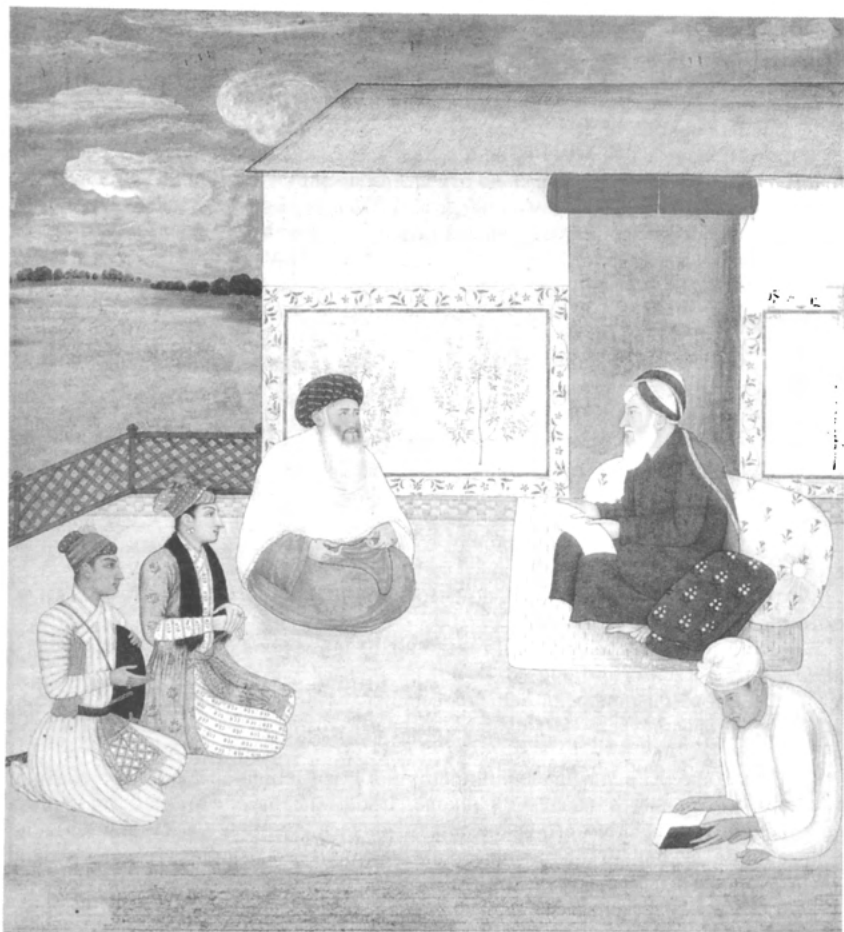


Рис. 24. Шайхи и их ученики. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 5 (коллекция рукописей СПбФ ИВ РАН). XVII–XVIII вв.

зафиксированы в *Райхан ал-хака'ик* свыше 100 раз. Как правило, ремарки *шайха* относятся к интерпретации *хадисов*, высказываний различных ученых, толкованию реальных событий и сновидений Абу Бакра ад-Дарбанди. Особую группу составляют изречения самого ал-Варрака по *адабу*. Среди предметов, которые

ад-Дарбанди у него изучал, называются, в частности, *хадисы* и комментарии к *ас-Сахих* ал-Бухари, а также сочинения самого ал-Варрака.

Схоластическое богословие ал-Дарбанди изучал под руководством известных аш'аритских теологов Абу-л-Хасана ал-Басри и Абу 'Абд Аллаха ал-Кудайби в соборной мечети Дарбанда (совр. Джума-мечеть), методологию права — у ши'ита Абу 'Амра ал-Му'аззина, захирита Абу 'Абдаллаха ал-Хумайди и др. Среди его учителей — Абу Исхак Ибрахим и Абу Закарийя Йахйа ал-Гада'ири, сыновья верховного судьи (*кади ал-кудат*) «пограничной области» (*ас-сагр*) Ахмада ал-Гада'ири. Они оба занимали в Баб ал-абвабе должности *кадия*. В Джума-мечети ад-Дарбанди вместе с Абу-л-Касимом ал-Варраком и Абу-л-Хасаном ал-Басри многократно слушал лекции и проповеди приглашенных ученых из других городов Халифата, знакомился с новыми людьми, с которыми затем встречался в других городах.

Суфийское образование в Баб ал-абвабе Мухаммад продолжил под руководством суфия-шафи'ита Ибн аз-Занджани, ученика Абу-л-Касима ал-Фукка'и, а также суфия-ши'ита Мухаммада б. Бундара ас-Суфи, сына суфия Абу 'Амра ал-Бакала. Часто посещал он и суфийскую *завийу* Абу-л-Хасана ал-Джурджани, находившуюся на окраине города. С последним связаны важные события в общественно-политической и религиозной жизни ал-Баба, невольным участником которых оказался ад-Дарбанди. Духовная элита составляла своего рода оппозицию *амиру* и его окружению, и суфийские авторитеты играли в этой оппозиции немаловажную роль.

Абу Бакр ад-Дарбанди учился и в различных «исламских центрах» — арабских военных поселениях вблизи Баб ал-абваба. Доля неарабского населения в этих «центрах» была достаточно велика. Так, шафи'итское право он изучал у Абу Мухаммада ал-Курахи, последователя известного в Багдаде *шайха* Абу-л-Касима ал-Исма'или (ум. в 477/1084 г.), в Арджиле (совр. Хелипенджик). Неоднократно посещал он также ал-Хумайдийу (совр. Гимейди) и другие укрепления под Дарбандом.

§ 2. Период становления

Становление Абу Бакра ад-Дарбанди как теолога и мистика происходило на фоне новой общественно-политической обстановки, обусловленной сельджуками завоеваниями. В середине 80-х годов XI в. для продолжения своей учебы Абу Бакр ад-Дарбанди отправляется в традиционное продолжительное путешествие (*рихла*) в поисках знаний, предпринятое с целью сбора *хадисов*, встреч с известными *шайхами*, посещения «святынь» и паломничества. Благоприятные условия для этого сложились после изменения политической ситуации в ал-Бабе: при Сельджукидах город получил новые возможности для расширения контактов с остальным мусульманским миром. Вместе с тем изменилась также и обще-

ственно-политическая и этнокультурная ситуация во всем Халифате: массовые перемещения разноязычного, главным образом тюркоязычного населения, поддержка официальными властями деятельности аш'аритов и суфиев, к которым относился и ад-Дарбанди, ликвидация важнейших очагов напряженности в регионе, связанных, в частности, с военным противоборством феодалов правителей соседних государственных образований, таких, например, как ал-Баб и Ширван, — все это способствовало распространению практики странствующих ученых, в том числе и суфиев.

О первом путешествии Абу Бакра ад-Дарбанди известно немного. Его отъезд из Баб ал-аббаба связан со стремлением получить хорошее образование. Такая возможность предоставилась ему благодаря духовным связям дарбандских *шайхов* и прежде всего аш'арита Абу-л-Хасана ал-Басри. Так, в Табаристане ад-Дарбанди встречался с людьми, которых не мог не знать Абу-л-Хасан ал-Басри, — аш'аритами, последователями Абу-л-Касима ал-Кушайри, особенно тесно связанными в тот период с деятельностью сына последнего — Абу Насра ал-Кушайри. Такое совпадение вряд ли случайно: система рекомендаций, распространенная в мусульманском мире, впоследствии не раз выведет автора *Райхан ал-хака'ик* и к более известным авторитетам ислама.

В течение нескольких лет Абу Бакр ад-Дарбанди учился в *мадраса* ан-Низамийа в Амуле. Его духовным руководителем стал основатель *мадраса* Фахр ал-ислам Абу-л-Махасин ар-Ру'йани, известный аш'арит и верховный *кадий* Табаристана. Это было высшее учебное заведение университетского типа, которому покровительствовал Низам ал-Мулк. *Мадраза* ан-Низамийа в Амуле была одним из центров аш'аризма в Халифате, где в то время преподавали блестящие ученые. Сам ар-Ру'йани вел курс шафи'итского права. Среди преподавателей и лекторов ад-Дарбанди в *мадраса* упоминаются Абу Наср ар-Ру'йани (ум. в 505/1112 г.), двоюродный брат Абу-л-Махасина, а также суфии и аш'ариты Абу-л-Хасан 'Али ал-Баззаз, Абу-л-Касим 'Али ат-Табари аз-Захид, Абу Салих Шахрадавир Ибн ат-Табари и др. Сведения о них в источнике являются уникальными. Во время своей учебы ад-Дарбанди слушал лекции знаменитого ханафитского *факиха* Шамс ал-а'иммы Мухаммада ас-Сарахси (ум. в 490/1097 или 500/1107 г.). Здесь у ад-Дарбанди появились и собственные ученики, в числе которых оказались и 'Алиды. Один из них — имамит Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Абд ал-Карим ад-Даниши (ум. в 525/1131 г.) — впоследствии стал признанным авторитетом ши'итского ислама (см. о нем: ал-Багдади, 1955, II, 86). Ибн Исфандийяр (Та'рих-и Табаристан, 229) упоминает о нем в разделе, посвященном потомкам пророка Мухаммада.

Образование ад-Дарбанди не завершилось учебой в Табаристане. Он также успел побывать в Багдаде, Мекке, Медине, посетить святыни ислама, встретиться с известными *шайхами*. Возможно, в этот период он начал собирать материал для написания своей первой книги — *Шарх аш-шубухат*.

В Багдаде молодой ад-Дарбанди встретил неразделенную и, похоже, свою единственную любовь. Через много лет он вскользь упоминал о ней в *Райхан*

ал-хака'ик как о мимолетном увлечении. О своих переживаниях и несбывшихся мечтах ад-Дарбанди, в частности, пишет: «Когда я был в Багдаде, то вздумал жениться, но я также усердно собирал *хадисы*, которые читали *шайхи*, и сознавал необходимость посещения дома Аллаха (ал-Ка'бы). Однажды я зашел к *шайху* ас-Сарраджу ал-Хафизу, чтобы читать *ал-Мухраджат* Абу Бакра ал-Хатиба ал-Хафиза». Речь идет о Джа'фаре ас-Саррадже, наставнике ад-Дарбанди, и «Извлечениях» *хадисов* ал-Хатиба ал-Багдади, знаменитого историка и *имам* мечети ал-Мансура — главной мечети Багдада. Ал-Хатиб ал-Багдади, обучавшийся в свое время у Абу-л-Валида ад-Дарбанди ас-Суфи, покровительствовал многим дарбандским ученым, в том числе Маммусу ал-Лакзи и Абу-л-Хасану ал-Басри.

Далее ад-Дарбанди (Райхан, 209а) продолжает свой автобиографический рассказ: «Я поднимался к мечети, которая находилась у *Баб ан-Нуби* (речь идет об известной багдадской мечети ал-Му'аллак, *имамом* которой был ас-Саррадж; эта мечеть находилась как раз напротив дворца *халифов*. — А.А.), и тогда я подумал: „Человек посещает дом Аллаха, читает *хадисы* пророка Мухаммада, посещает *шайхов* и святых (*ал-аулия*)“, в точности соблюдает все то, что положено делать *муриду*-послушнику на чужой стороне, но при этом открывает в своем сердце путь для вздора (*ат-турраха*) и слепых увлечений (*ал-хавас*). О Боже, сохрани меня!“ Потом я остановился, прислушался <...> и услышал, как люди три раза сказали: „Не бойся — Аллах хранит тебя“. После этого мое сердце покинули мучения и стремление к увлечениям». Совпадение своих мыслей с услышанным ад-Дарбанди счел за божий знак. После этой истории он никогда более не помышлял о женитбе и, судя по всему, принял обет безбрачия, последовав примеру своего духовного собрата 'Али б. 'Усмана ал-Худжвири²⁰⁸.

В начале 90-х годов XI в. ад-Дарбанди возвратился в Баб ал-абваб. Под непосредственным влиянием своего наставника, аш'аритского *имам* Абу-л-Хасана ал-Басри, он написал свое первое сочинение — *Шарх аш-шубухат*. В этот же период своей жизни он организовал в городе собственный семинар (*маджлис*). Об этом сообщается в разделе о видениях (*Фасл фи-р-ру'йа*). Автор во сне встретился с отцом, находившимся в потустороннем мире, и спросил у него, когда ему удастся открыть собственный *маджлис*. Муса ал-Лаббад якобы ответил, что очень скоро. Товарищи ад-Дарбанди, которым он поведал о своем сновидении, встретили его слова скептически («они смотрели на меня с усмешкой»). Однако вскоре после этого он действительно организовал свой семинар, и произошло это, как указывается, еще при жизни *шайха* ал-Варрака, т.е. до 493/1098 г. (Райхан, 132а).

Ад-Дарбанди читал на своих семинарах лекции по суфизму. Не совсем ясно, где именно он их проводил — дома или в ином месте. Только авторитетные суфии имели для своих семинаров и собраний постоянное место в мечети, своего рода кафедру; слушатели посещали эти собрания в определенное время, распо-

²⁰⁸ См. раздел об отношении суфиев к женитбе.

лагаясь строго в соответствии со своим положением в духовной иерархии города, богословской школы или общины. *Райхан ал-хака'ик* несколько раз приводит факты взаимного обмена знаниями между Абу Бакром ад-Дарбанди и приезжими учеными в его дарбандском доме, среди которых был и захирит Абу 'Абд Аллах ал-Хумайди. Что касается социального состава слушателей ад-Дарбанди, по мнению исследователей, подобные собрания обычно посещали ремесленники и мелкие торговцы, которые составляли социальную базу суфизма во всех городах Халифата.

§ 3. Конфликт с властями

В конце XI в. политическая ситуация в Баб ал-аббабе вновь изменилась. Неизвестно, что именно произошло: *Райхан ал-хака'ик* (л. 214а) глухо сообщает о смутах в резиденции правителя (*дар за'им ал-балад*) из-за происков военачальников (*ал-кувад*). Когда началась смута, Абу-л-Касим ал-Варрак намеревался провести суфийский *маджлис* в мечети Химс Дарбанди, но был вынужден прервать свои занятия и направиться к дому правителя. Последовавшие вслед за этим события напрямую сказались на судьбе Абу Бакра ад-Дарбанди: он вынужден был покинуть город и вновь пуститься в странствия.

Отношения суфиев с местными властями складывались непросто. Ад-Дарбанди, подчеркивая свое уважение к правящему дому, отнюдь не скрывал своих политических симпатий и антипатий. Отношения правителя с Абу-л-Касимом ал-Варраком и его сторонниками можно было бы назвать не просто напряженными, но и неприязненными. Скрывая реальные причины неоднократных попыток *амира* изгнать их из города, ад-Дарбанди тем не менее сообщает о самих фактах подобных попыток.

Повествование *Райхан ал-хака'ик* (л. 195б) содержит весьма прозрачный намек на этот счет: «Однажды ал-Варрак сидел в мечети в окружении своей общины, разбирая Коран и *Сахих* ал-Бухари. В это время вошел человек и сказал:

— О *шайх*, только что лошадь *амира* оступилась и сбросила *амира*.

На *маджлисе* было много людей. После того как *шайх* услышал эти слова, он повернулся ко мне и сказал:

— Мухаммад, оторвись-ка от чтения.

В руках у него был кусок материи, он постелил ее на пол и сказал:

— Знайте, друзья, сердце у меня слабое и беспокойное, я все еще плачу во время ссор, жалуясь на свое плохое состояние... Теперь Господь преподал этому правителю урок».

Противостояние между властями ал-Баба и господствующей религиозно-правовой школой, представленной к этому времени шафи'итами, достигло такого накала, что привело к смуте, в которой участвовал и народ. Ад-Дарбанди

также оказался причастен к этим событиям, в связи с чем он и был вызван на собрание (*маджлис*) *амира* Халифы б. ал-Муфарриджа. *Амир* подверг его личному допросу в присутствии своих приближенных, начав с того, что грозно предостерег его от дачи ложных показаний: «Эй, такой-то, тебе следует быть правдивым и словом, и делом». Он также пригрозил, что в противном случае «оседдает коня злорадства <...> а у правдивости — хорошие последствия» (Райхан, 1676). В конце концов ад-Дарбанди внял угрозам: «Я последовал этому совету и стал говорить только правду».

Свой допрос ад-Дарбанди прямо связывает с «большой смутой» (*фитна*) в городе, о подробностях которой нам, к сожалению, ничего не известно. Хронологический расчет событий показывает, что именно в этот период актуализовалась проблема прямой наследственной передачи власти после смерти (в конце XI в.) ал-Муфарриджа б. ал-Музаффара аз-За'има. Речь шла о зарождении новой династии правителей, и многочисленные сторонники Хашимидов не могли пройти мимо такого события. Халифа б. ал-Муфарридж встретил сильное противодействие и со стороны религиозных авторитетов, считавших официальную легитимацию аглабидской власти противоправной. Роль ад-Дарбанди в этих событиях не совсем ясна; во всяком случае, после того как Халифа б. ал-Муфарридж присягнул в качестве *амира*, пребывание в городе Абу Бакра ад-Дарбанди и Маммуса ал-Лакзи, историографа Хашимидов, оказалось нежелательным, и они были изгнаны из города. Преследованиям подвергся также ал-Мунаджжим б. Аглаб, сын влиятельного *ра'иса* Аглаба б. 'Али, который в свое время конфликтовал с ал-Муфарриджем б. ал-Музаффаром и выступал на стороне Хашимидов, поддерживая Маммуса ал-Лакзи.

Политическим событиям, по причине которых Абу Бакр ад-Дарбанди покинул ал-Баб, предшествовал вещий сон. Субботним вечером месяца *раби' ал-аввал* 492/декабря 1098 г. он видел сон, описание которого занимает больше страницы *Райхан ал-хака'ик* (л. 132а–132б). Убегая от людей, гнавшихся за ним с явным намерением убить, ад-Дарбанди скрылся в соборной мечети. Затем он поднялся на небо и «пронесся по воздуху в сторону дворца правителя, словно птица». Во время полета он вдруг обнаружил, что у ворот дворца дарбандского правителя сидят пророк Мухаммад в окружении своих жен Умм Саламы, 'А'иши и дочери Фатимы. По признанию автора, *хадис* от Умм Саламы он читал как раз накануне в *ал-Джами' ас-сахих* ал-Бухари. Как только ад-Дарбанди спустился на землю, с ним заговорила Умм Салама. Ответив на ее вопросы, он стал просить пророка Мухаммада заступиться за него перед Богом, на что ему было сказано: «Господь простил твои грехи. Знай, что люди действительно намерены тебя преследовать, но Всевышний по милости Своей сохранит тебя и уберет от всяких бед». Вглядевшись в лицо Пророка, «похожее на полную луну», он, к ужасу своему, обнаружил, что оно без бороды, и в страхе проснулся.

Наутро ад-Дарбанди рассказал о своем сне видению *шайху* ал-Варраку, на что тот посоветовал ему поститься и предрек, что в этот день должно произойти

что-то ужасное. Не успел он произнести эту фразу, пишет автор, как на город напали «неверующие» и пролилось много крови. «Не прошло с того дня и двух недель, — сообщает он далее, — как меня выслали из города» (Райхан, 131б). Впоследствии ал-Варрак объяснял изгнание своего ученика тем, что тот видел во сне Пророка без бороды, а это — хоть и невольный, но все же грех. Сам ад-Дарбанди, находясь в вынужденной эмиграции, охарактеризовал свои скитания как печальную разлуку с домом, как жизнь, полную лишений и мытарств. Быть может, именно поэтому он однажды с горечью признается: «Я, Мухаммад б. Муса, автор этой книги, не избалован божьей милостью...» (Райхан, 222а). Для того чтобы скрасить свое одиночество на чужбине, он и взялся за написание руководства для *мурид*ов (Райхан, 131б).

§ 4. Странствия и духовные связи

Маршруты странствий Абу Бакра ад-Дарбанди воссоздаются весьма предположительно по отдельным намекам в его энциклопедии, связанным с конкретными историческими событиями и биографическими сведениями об известных людях. Достоверно нам известно лишь то, какие города и области он посещал, с кем встречался и реже — где именно обучался. Разумеется, при воссоздании маршрутов странствий нами также учитывалась политическая обстановка в каждой из областей, напрямую зависевшая от завоеваний и междоусобных войн Сельджукидов, и традиционные пути передвижений в 'Аббасидском халифате на рубеже XI–XII вв. (см. карту на заднем форзаце).

Трудно сказать, чего было больше во втором по счету продолжительном путешествии ад-Дарбанди: странствий в поисках знаний (*рихля*) или не менее традиционных в суфийской среде дарвишеских скитаний (*сафар*). Суфийская практика обязывала мистика совершить хотя бы одно странствие. С другой стороны, период скитаний — необходимый этап в становлении любого подвижника и аскета. Условия мусульманского средневековья как нельзя лучше подходили под эти требования. Ученые странники становились желанными гостями, поскольку они распространяли знания там, где находили кров и пищу, где обыкновенно не было учебных заведений. Их повсеместно почитали, если только они не оказывались типичными попрошайками, прикрывавшимися громкими именами и чудесами, которые на поверку оказывались примитивными фокусами и мошенничеством. В деревнях их окружали люди, которые жаждали дотронуться до них, желая получить от них частицу благодати (*ал-барака*). Их обычно допрашивали вопросами, просьбами помолиться за родственников, с ними советовались, приглашали в гости, кормили, поили, предлагали припасы на дорогу. В общении с ними местные жители узнавали новости, слышали *хадис*ы и рассказы о «свя-тых», углубляли свои знания. Схожие социальные функции выполняли также и

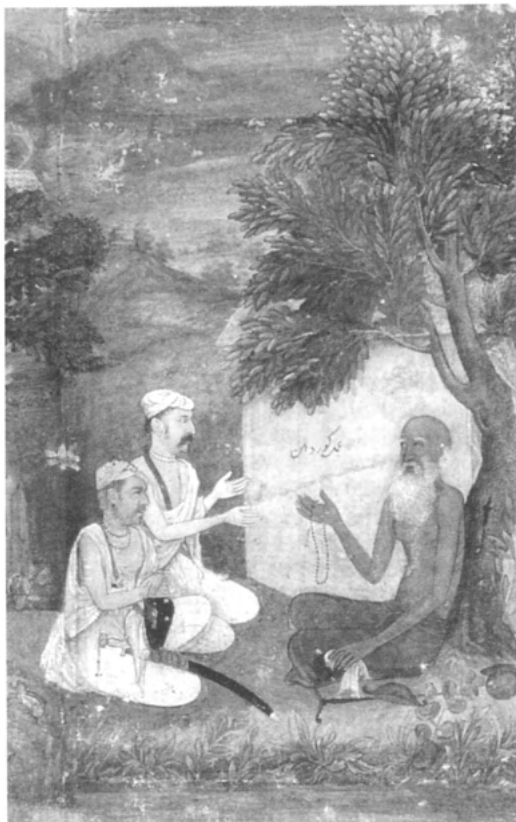


Рис. 25. Посещение отшельника. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 44 (коллекция рукописей СПбФ ИВ РАН). XVII–XVIII вв.

отшельники, снискавшие себе репутацию «божьих людей» благочестивой аскезой, изнурительными духовными упражнениями, хорошим знанием Корана, хадисов, религиозных наук (см. рис. 25).

Ибн ан Надим (Фихрист, 123) приводит данные о существовании в персидских деревнях специального человека, в функции которого входило распределение чужеземных путников по домам местных жителей. Подобная практика

существовала и на Кавказе²⁰⁹. На оживленных маршрутах за счет пожертвований верующих функционировали заезжие дворы, где можно было найти пропитание и ночлег. Известные ученые останавливались в частных постоялых дворах, при которых содержались фермы (Мец, 1966, 382). Суфийские обитатели — *рибаты* — принимали на постой не только суфиев, но и всех других путников, хотя условия проживания для последних были несколько иными. В городах приютом для нуждающихся служили мечети, обычно открытые круглосуточно. Днем мечети становились тем, чем они первоначально и являлись, — мужским домом, где каждый находил себе общество и решал свои проблемы²¹⁰. В соборных мечетях — средоточии духовной элиты городов — не только произносились проповеди, но и проводились семинары, чтения, «слушания», собрания, лекции, как правило открытые для свободного посещения. Процесс обучения происходил и в других местах. Так, ад-Дарбанди упоминает в этой связи не только суфийские обитатели, но и различные учебные заведения (*мадраса* ан-Низамийа и др.), а также частные дома своих учителей.

Путь в персидские области Халифата у ад-Дарбанди лежал через Ширван и Азербайджан. Примечательно, что он обходит стороной Байлакан, хотя там было много ученых²¹¹, поскольку именно в это время город был охвачен смутой. Кроме того, маршрут в данной местности был трудным для путника. Мас'уд б. Намдар (Маджму'а, 202), которому на рубеже XI–XII вв. волею судеб пришлось покинуть ставку Мухаммада б. Малик-шаха в Гяндже (ад-Джанзе) и переселиться в Ширван, с горечью писал: «Пусть Господь заставит споткнуться ноги верблюдицы, которая привезла меня туда, где нет ни воды, ни деревьев».

В административном центре персидского Азербайджана — Ардебиле (Ардабил) — ад-Дарбанди встречался с Абу 'Амром ал-Ардабили, местным шафи'итским *кади*ем, учеником знаменитого суфийского *шайха* Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 465/1071 г.). На пути из Ардебиля в Табаристан и Джурджан он посетил Дейлем, с которым Дарбанд исторически связывали тесные узы. Немаловажную роль в этих связях играло то обстоятельство, что удельный вес переселенцев дейлемского происхождения среди дарбандских жителей был довольно высоким. Здесь произошла первая встреча ад-Дарбанди с шафи'итом Абу Исхаком Ибрахимом ас-Саббахом и ханбалитским суфием Абу 'Али ад-Дайлами, учеником Каримы ал-Марвазийя (см. о них ниже). Абу 'Али ад-Дайлами был знаком

²⁰⁹ Эта практика в форме обычая сохранилась до сих пор. Когда в аул на массовое мероприятие (свадьба или похороны) съезжается множество гостей, хозяин назначает одного из родственников ответственным за размещение приезжих среди односельчан. При этом соблюдается определенная иерархия: наиболее близкие или влиятельные гости распределяются в дома ближайших родственников или наиболее уважаемых жителей.

²¹⁰ Ср. с северокавказским *годеканом*.

²¹¹ Об ученых Байлакана сообщает, в частности, Йакут (Му'дjam, III, 282); сказанное вовсе не означает, что ад-Дарбанди не был знаком с байлаканскими учеными. Некоторых из них он знал по совместной учебе в Дарбанде, а также благодаря связям своего учителя ал-Варрака. Особенно близок он был к Абу Галибу ал-Хасану ал-Байлакани.

со многими дарбандскими учеными, в частности Маммусом ал-Лакзи и Абу-л-Хасаном ал-Басри.

Мусульманская община ал-Баба имела теснейшие связи с Табаристаном и, в частности, с его административным центром — Амулом²¹². Учеба ад-Дарбанди в *мадраса* ан-Низамийа в Амуле завершилась задолго до трагической гибели в 502/1108 г. Абу-л-Махасина ар-Ру'йани, ставшего жертвой исма'илитского террора: в противном случае автор непременно использовал бы соответствующую благопожелательную формулу *рахимаху-л-Лаз*. Второе посещение Амула, таким образом, состоялось еще при жизни Абу-л-Махасина. Побывав в Рее, ад-Дарбанди направился в соседний Казвин, где он познакомился с экзегетом Ибн ал-Казвини (ум. после 492/1098 г.).

Несколько раз ад-Дарбанди посещал Занджан — персидский город, с которым у дарбандских ученых также были особые отношения²¹³. Достоверно известно, что он слушал там лекции авторитетного шафи'ита Абу Бакра б. Занджавайха (ум. в 529/1135 г.), в то время *имам* соборной мечети города. Ас-Субхй (Табакат, III, 18; IV, 49) называет Ибн Занджавайха первым учеником крупнейшего представителя этого *мазхаба* Абу-т-Таййиба ат-Табари. О суфии Абу Мансуре ал-Хайяме, у которого ад-Дарбанди постигал тонкости суфийского эзотеризма, другие источники, кроме *Райхан ал-хака'ик*, ничего не сообщают. Побывав в Джурджане, откуда происходил почитаемый в ал-Бабе суфийский *шайх* Абу-л-Хасан ал-Джурджани, ад-Дарбанди отправился в Дамган, где он посетил соборную мечеть Тарик-хана, построенную во второй половине VIII в.

Пройдя Абхар и Динавар, ад-Дарбанди направился в глубь ал-Джибала, пока не достиг Хамадана. Там он вновь встретился с известным поэтом Абу-л-Музаффаром ал-Абиварди (ум. в 507/1113 г.), которого Ибн ал-Кайсарани, другой наставник автора, называл еще и блестящим ученым (*Ибн ал-Ймад*. Шазарат, IV, 18–19). В конце жизни Абу-л-Музаффар стал *мушрифом* империи Сельджукидов (ат-Тахир, 1958, 89; Бейлис, 1974, 5). Он оставил после себя ряд сборников стихов (GAL I, 253; SBd I, 447). Однако Мухаммад учился у него не основам стихосложения, а грамматике и лексике арабского языка. Занятия свои Абу-л-Музаффар вел в соборной мечети Хамадана. Этот факт из биографии известного поэта, кстати, ранее не был известен.

В Хамадане ад-Дарбанди обучался и у другого поэта — Макийи б. Бихайра (ум. ок. 500/1106 г.), сведения о котором со ссылкой на ши'ита Абу-л-Хусайна Ибн Бишрана (ум. в 415/1024 г.) включены в *Райхан ал-хака'ик*. Макийя ал-Хамадани познакомил его со своим товарищем по совместной учебе Абу-л-Фадлом ал-Хамадани. Из других контактов автора отметим его встречи с очень известными людьми — Ширавайхом б. Шахридаром (ум. в 509/1115 г.),

²¹² См. ниже о традиции Абу-т-Таййиба ат-Табари на Северо-Восточном Кавказе.

²¹³ В ал-Бабе проживало много выходцев из Занджана и Джурджана, а выходцы из ал-Баба и соседнего с ним Лакза, в свою очередь, поселялись в Занджане, как, например, ученик знаменитого философа ал-Газали — ал-Хаким б. Ибрахим ал-Лакзи (см.: *ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, 4956).

Абу Бакром ат-Туваййи, сыном видного ханафита Абу 'Абд Аллаха ас-Саймари (ум. в 436/1045 г.). Затем он отправился в Исфахан, в котором долгое время находилась резиденция сельджуковских *султанов*. Во времена ад-Дарбанди в этом городе начались строительные работы по возведению одной из самых изящных соборных мечетей Халифата, которая в нынешнем своем виде была построена лишь в XVII в.

В Исфахане ад-Дарбанди провел гораздо меньше времени, чем в Хамадане, возможно, из-за политической нестабильности, обусловленной сельджуковской междоусобицей. Здесь он встречался с шафи'итом Абу Насром ал-Ба'а'ром (ум. в 530/1136 г.)²¹⁴, вероятно, по рекомендации Ширавайха б. Шахридара, с которым тот был в близких отношениях, а также с сыном ал-Ба'а'ра — Абу-л-Фадлом ал-Исфахани.

В период эмиграции ад-Дарбанди посетил и другие города ал-Джибала. Так, в Хулване он поселился у *факиха* Абу-л-Фараджа ал-Хулвани. Прочувшись там какое-то время, он отправился в Кармисин, в котором встретился с шафи'итом Абу-л-Касимом ал-Гургани. Тогда же он побывал и в Асадабаде, где остановился у ханафита-аш'арита Абу 'Али ал-Хусайна ал-Асадабади, одновременно посещая занятия другого ханафита — Абу-л-'Аббаса ал-Асадабади.

Будучи центром мусульманской духовной жизни, Багдад всегда притягивал к себе не только ищущих знаний *муридов*, но и вполне зрелых ученых. Во второй половине XI в. это был огромный город, разделенный на множество кварталов, в которых жили представители самых разных племен и народов, религиозных толков, школ, направлений²¹⁵. Каждый путешественник по прибытии сюда в первую очередь наводил справки о своих земляках и собратьях по вере. Ад-Дарбанди нашел прибежище у Абу 'Абд Аллаха Маммуса ал-Лакзи, также изгнанного из Баб ал-абваба по политическим мотивам. Ал-Лакзи был членом общины ал-Хатиба ал-Багдади, друга и ученика его отца, Абу-л-Валида ад-Дарбанди; после смерти ал-Хатиба духовное лидерство общины перешло к Ибн ал-Хадибе ад-Даккаку. Ал-Лакзи ввел автора в эту общину и познакомил его с дочерью Ибн ал-Хадибы — Каримой ал-Марвазийей (см. о ней ниже). Другой дарбандский ученый и наставник ад-Дарбанди — аш'аритский богослов Абу-л-Хасан ал-Басри — обучался в багдадской ан-Низамийи у Ибн ал-Хадибы и выдающегося шафи'итского *шайха* Абу Бакра аш-Шаши ал-Мустахири, которые были учениками ал-Хатиба. Вот почему ад-Дарбанди уважительно называет ал-Хатиба ал-Багдади «нашим другом» и в своей книге, адресованной дарбандской общине, указывает точное месторасположение могилы этого *шайха* для тех, кто пожелает посетить ее.

Религиозно-политическая ситуация в Багдаде в конце XI в. хорошо описана в исследовательской литературе (см. выше). Волнения, связанные с борьбой

²¹⁴ В *Райхан ал-хака'ик* — البأري (ал-Ба'а'ри).

²¹⁵ Подробное описание Багдада той поры с указанием всех важных событий дает ал-Хатиб ал-Багдади в своем *Та'рих Багдад* (I, 4–133).

аш'аритов и ханбалитов, только-только улеглись. Ад-Дарбанди сразу же включается в эту борьбу, устанавливает связи с *рибатом* Абу Са'да ас-Суфи и *мадра-са* ан-Низамийа. Среди его учителей оказываются такие известные аш'ариты, как Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси (ум. в 497/1103 г.), ученик и сотоварищ Абу-л-Касима ал-Кушайри, другие ученики ал-Кушайри: Абу Халаф ат-Табари ас-Суфи (ум. после 492/1098 г.), Абу-л-Хусайн ас-Сайрафи (ум. в 500/1106 г.), Абу-л-'Аббас ад-Дамагани (ум. после 492/1098 г.) и др. Известно, что в столице ад-Дарбанди посещал различные суфийские собрания и кружки, в частности, кружок последователей ал-Джунайда ал-Багдади, а также участвовал в диспутах (Райхан, 100а). В мечети ал-Му'аллак он посещал лекции суфий-ханбалита Джа'фара ас-Сарраджа (ум. в 500/1106 г.). Кроме того, он многократно посещал мечеть ал-Мансура. Круглое в плане и громадное по размерам, сооружение этой мечети высылось как раз напротив *рибата* аз-Заузани. В этой и других мечетях Багдада ад-Дарбанди записывал проповеди самых разных ученых; имена многих из них сохранились в *Райхан ал-хака'ик*: Абу-л-Хусайн ал-Фарами, Абу Мухаммад ал-Фарики, Абу-л-Фадл ал-Багдади, Абу-л-Ма'али ал-Мукри и др.

Мечеть ал-Мансура являлась местом сбора общины, членом которой по прибытию в Багдад стал и ад-Дарбанди. Духовным главой этой общины был в свое время ал-Хатиб ал-Багдади. Отпивая воду из священного источника Замзам, ал-Хатиб, как известно, загадал три желания: написать историю Багдада, передавать *хадисы* в мечети ал-Мансура и быть похороненным рядом с могилой знаменитого мистика Бишра б. ал-Хариса ал-Хафи. Оказалось, что все три его желания сбылись: многотомный *Та'рих Багдад*, который до сих пор является одним из основных источников по истории средневекового Багдада, был благополучно завершен; в мечети ал-Мансура обосновался не только сам ал-Хатиб, но и его последователи, в том числе и несколько дарбандских *шайхов* (Абу-л-Валид ад-Дарбанди, Маммус ал-Лакзи, Абу Бакр ад-Дарбанди и др.); после смерти ал-Хатиб был похоронен рядом с могилой Бишра ал-Хафи (ср.: *Иакут*. Иршад, I, 246), «и я, — поясняет ад-Дарбанди, — лично посещал эту могилу».

Ад-Дарбанди несколько раз покидал Багдад, для того чтобы собрать *хадисы* в других городах и совершить паломничество. По пути в Мекку он сделал несколько длительных остановок. В соборной мечети Куфы прослушал проповеди Ибн ал-Ма'муна (ум. в 510/1116 г.). В Зубаре слушал *хадисы* у имама Абу-л-Халиса аз-Зубарани. Место, где по пути в Мекку ад-Дарбанди встретился с Абу Бакром ас-Сам'ани из Мерва и записал с его слов *хадисы*, обозначено в *Райхан ал-хака'ик* как ал-Бадийа. Так называлось небольшое селение в аравийской области Йамама. Но *ал-бадийа* означает еще и пустыню; известно, что Абу-л-Музаффар, отец Абу Бакра ас-Сам'ани, был в свое время пленен бедуинами по дороге в Хиджаз, когда он отправился в паломничество. Он некоторое время жил в пустыне вместе с бедуинами, пока не был ими освобожден и с почетом доставлен в Мекку за справедливое решение одного сложного спора, который мог завершиться конфликтом (см.: Прозоров, 1999, 82).

В Аравии ад-Дарбанди пробыл довольно долго, путешествуя из одного города в другой. Обучаясь у наиболее известных духовных авторитетов своего *мазхаба* и попутно посещая местные святыни, он посетил и Медину, где прослушал лекции Абу Насра Исма'ила ал-Исфахани, ученика известного багдадского ханбалита Абу Мухаммада ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.). Затем вместе с ал-Исфахани он последовал в Кармасин²¹⁶, где последний, по-видимому, и жил.

Судя по объему и характеру информации, заимствованной в Мекке, ад-Дарбанди посещал этот город неоднократно. Здесь он вновь встретился с Абу-л-Фараджем ал-Казвини (ум. в 514/1120 г.), своим багдадским наставником, и Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси, у которого он обучался в Хамадане. В один из своих приездов он остановился в доме у *шарифа* Абу Шакира ал-'Усмани. В мечети ал-Харам он посещал лекции приезжих ученых, среди которых можно назвать шафи'итов Абу Насра аш-Ширази, Абу 'Али ан-Ну'айми и др. Выражение «я учился у него в Мекке в мечети ал-Харам» зафиксировано в отношении трех его наставников — Абу Хатима Ахмада ан-Найсабури, Абу 'Али ал-Хусайна ат-Туси и Абу Са'ида б. Аби-л-Хасана ал-Хафиза.

Странствия ад-Дарбанди завершились не ранее 498/1104-05 г. Во всяком случае, именно в этом году скончался аш'арит ал-Бакри, а *шайх* знал о его кончине до завершения своей книги. Не раньше этого времени он закончил работу над основной книгой своей жизни, которую начал задолго до путешествия. Вехи создания *Райхан ал-хака'ик* хорошо прослеживаются, в частности, и на основе анализа маршрутов его странствий.

§ 5. Багдадский период

Восстановить факты биографии Абу Бакра ад-Дарбанди после того, как он написал главный труд своей жизни, позволяют другие источники, хотя противоречивость приводимых в них сведений оставляет широкое поле для различных предположений. Дело в том, что в мусульманской биографической литературе упоминается некий Абу Бакр Мухаммад б. 'Ашир ад-Дарбанди аш-Ширвани²¹⁷, который обучался в *мадраса* ан-Низамийи в Багдаде как раз в то время, когда в нем учился и автор *Райхан ал-хака'ик*, т.е. на рубеже XI–XII вв. (см.: *ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, 333; *Йакут*. Му'джам, IV/1, 282). В этих сообщениях смущает только то, что иногда к имени Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди добавляют имя «'Ашир» вместо «Муса» и «Ма'руф» вместо «ал-Фарадж», что

²¹⁶ Закария ал-Казвини ('Аджа'иб, 290) локализует Кармасин в 8 *фарсах* от аз-Зубайдийн. Он же просит не путать Кармасин с Кармисинном, находившимся вблизи Хамадана.

²¹⁷ Сведения об этом ученом выявлены в источниках и опубликованы А.Р.Шихсаидовым и З.А.Самодовым (см. Библиографию).

заставляет думать о том, что речь идет о разных людях. Источником расхождений является *Китаб ал-ансаб* Абу Са'да ас-Сам'ани; ал-Аснави, Йакут ал-Хамиви, ас-Субки и другие более поздние авторы лишь повторяют эти данные, со ссылкой на Абу Са'да или без таковой.

Ряд поразительных совпадений, о которых стоит сказать отдельно, все же указывает на автора *Райхан ал-хака'ик*. Оба Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди находились в одно и то же время в одном и том же месте. Помимо этого, они и общались с одними и теми же учеными, в том числе и с теми, которые не были связаны с *мадраса* ан-Низамийа. Оба они были *факихами*, *шафи'итами*, причем и тот и другой изучал *фикх* у ал-Кийа ал-Харраси. Вместе с тем в тексте *Райхан ал-хака'ик* нет ни одного упоминания о человеке с таким именем, который мог быть идентифицирован отдельно от автора этого сочинения, что очень странно, если только мы не имеем дело с ним самим.

В 532/1137 г. в Багдаде с Абу Бакром ад-Дарбанди встретился Абу Са'д ас-Сам'ани (ал-Ансаб, 333) и «записал с его слов» ряд *хадисов* и «кое-что о жизни Пророка». К этому времени ад-Дарбанди — известный *шайх* и *факих*, которого называют *шайхом* Абу Бакром аш-Ширвани: во-первых, потому, что Дарбанд, несмотря на наличие в нем собственной династии правителей, в Халифате воспринимался как часть Ширвана, а во-вторых, из-за того, что имя «*шайх* ад-Дарбанди» в Багдаде прочно закрепилось за другим ученым из Баб ал-абваба — Абу-л-Валидом ад-Дарбанди, наставником знаменитого ал-Хатйба ал-Багдади. Как показывает материал *Райхан ал-хака'ик* (см. ниже), из современников Абу-л-Валида только он один имел *нисбу* «ад-Дарбанди», тогда как другие выходцы из ал-Баба именовались в то время «ал-Баби». Абу Са'д ас-Сам'ани называет своего наставника «благочестивым верующим» и «правдивым *факихом*».

В Багдаде Абу Са'д ас-Сам'ани оказывается рядом с Абу Бакром ад-Дарбанди отнюдь не случайно: последний в свое время встречался с отцом Абу Са'да, Абу Бакром ас-Сам'ани, был слышан и о его деде — Абу-л-Музаффаре. Более того, ряд *хадисов*, которые ад-Дарбанди передавал своему ученику, были записаны им со слов его отца. Абу Са'д ас-Сам'ани называл Абу Бакра аш-Ширвани своим *шайхом* и даже включил его в состав своих учителей, среди которых фигурируют многие из тех, кого автор *Райхан ал-хака'ик* хорошо знал.

Еще одно косвенное свидетельство того, что после написания своей книги ад-Дарбанди остался в Багдаде, содержится в *Табакаат аш-шафи'ийа* ас-Субки. Описывая биографию Абу Тахира ас-Силафи, ас-Субки сообщает, что во время своих многочисленных странствий ас-Силафи посетил и Баб ал-абваб. Хронологически это произошло, как пишет Ибн Халликан (*Табакаат*, 86–87), до переезда ас-Силафи в Александрию в месяце *зу-л-ка'да* 511/марте 1118 г., но после завершения работы над *Райхан ал-хака'ик* (в противном случае ад-Дарбанди не преминул бы упомянуть об этом факте в своем сочинении) — следовательно, в первое десятилетие XII в. О своих впечатлениях от поездки в Баб ал-абваб и

встреч с местными учеными — такими, как 'Усман ал-Фукка'и, — Абу Тахир ас-Силафи делится на страницах своей книги *Му'джам ас-сафр*, однако в ней нет ни слова о Абу Бакре ад-Дарбанди — близком друге ас-Силафи, с которым он многократно встречался в Хамадане, Мекке и Багдаде. Следовательно, Абу Бакра ад-Дарбанди в этот период в ал-Бабе не было.

В сочинении *Та'рих Дагистан*, составленном на основе дагестанских исторических источников X–XIV вв., упоминается «наш святой» (*маулана*) *хаджжи* Мухаммад, который вместе с Абу-л-Касимом и *шайхом* 'Али путешествовали по Халифату. Несмотря на очевидные анахронизмы в *Та'рих Дагистан*, которые можно объяснить наслоением источников X–XI вв., под именами, упомянутыми в сочинении, могут скрываться Абу Бакр ад-Дарбанди и два его ближайших наставника — Абу-л-Касим ал-Варрак и *шайх* Абу-л-Хасан 'Али ал-Басри. Если это так, то Абу Бакр ад-Дарбанди, в свое время объявивший «святым» своего наставника Абу-л-Касима ал-Варрака, после своей смерти сам был признан «святым».

Таков в главных чертах жизненный путь Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди. Сам он так подводит итог своей жизни: «Если судьба меня предавала, то всегда этому наступал конец. Я приобретал знания, расширял свои возможности, у меня полностью менялись мистические состояния — от одного качества к другому, как будто бы я был человеком, меняющимся в своей сущности. <...> Благодаря Господу из доли человеческой (*ризк*) я получал самое лучшее, часто совершал паломничества, встречался с *шайхами* и почитаемыми людьми» (Райхан, 233б).

Дату смерти Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди сообщает ас-Субки (Табакат, IV, 88): месяц *шаввал* 539/7 апреля — 5 мая 1145 г. Умер *шайх* в Багдаде, но место, где он похоронен, пока еще не установлено.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Райхан ал-хака'ик ад-Дарбанди
как памятник мусульманской
историографии

АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ
В ЭПОХУ КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА

Арабской литературе на Северном Кавказе посвящено специальное исследование И.Ю.Крачковского (1960б, 609–622), в котором, однако, не упоминается ни одно из сочинений, созданных в регионе до XVIII в., в том числе и *Райхан ал-хака'ик*, о существовании которого исследователь в то время еще не знал. Отмечая явное противоречие между проникновением арабов на Кавказ в VII в. и отсутствием местной литературы до XVIII в., И.Ю.Крачковский (там же, 612) пришел к выводу о том, что зарождение местной оригинальной литературы на арабском языке в Дагестане, Чечне, Ингушетии, отчасти в Кабарде и Черкесии связано со второй волной арабского влияния, «медленно нараставшей с XVI в.», т.е. до этого времени на Северном Кавказе не было собственной литературы. При этом он ссылаясь на местную историческую традицию в лице Хасана Алкадари (Асар-и Дагистан, 93), который в XIX в. констатировал, что в Дагестане «со стороны правителей не было особой заботы о науке и школах, так как ни в одном селении или городе из многочисленных старинных книг нет заметных остатков, и в течение тысячи лет после хиджры нигде здесь не было собранной библиотеки. Даже выяснить, какие были ученые, получить о них письменный документ или достоверное предание стало предметом обследования. Из древних книг, встречающихся в местных школах и мечетях, видно лишь, что большинство их собрано и составлено в последние времена, главным образом в начале XII в. (XVIII в. хр. эры), в эпоху корифея среди ученых — Хаджи Мухаммед эфенди ибн Мусы Кудутлинского».

Высказывание Хасана Алкадари наглядно демонстрирует, что даже в Дагестане, обеспечивавшем мусульманскими богословами Северный Кавказ, была утрачена если не преемственность культурных традиций, восходящих к периоду классического ислама, то память о корнях, питавших эти традиции. Этот разрыв, образовавшийся в смутные века ши'итского реванша (см. ниже), привел к тому, что объяснить популярность тех или иных традиций в регионе зачастую просто невозможно. Так, И.Ю.Крачковский (1960б, 615) отмечал, что иногда у дагестанцев «приобретали особую популярность отдельные поэты по неясным для нас причинам; таков был, например, певец Хорасана в XII в. ал-Абиварди, рукописи стихотворений которого встречаются в Дагестане нередко». На самом деле Абу-л-Музаффар Мухаммад ал-Абиварди (ум. в 507/1113 г.), известный поэт и *мушриф* империи Сельджукидов, был одним из самых близких *шайхов* Абу Бакра ад-Дарбанди (подробнее о нем см. ниже); факт распространения в Дагестане поэзии ал-Абиварди — это прежде всего заслуга автора *Райхан ал-хака'ик*.

За последние десятилетия достигнут значительный прогресс в деле выявления и изучения арабоязычных памятников письменности на Северном Кавказе и прежде всего в Дагестане, что связано в первую очередь с работой Отдела востоковедения ИИЯЛ ИИАЭ ДНЦ РАН, а также других научных центров в регионе. В 1982 г. в Тбилиси увидела свет совместная публикация Г.Г.Гамзатова, М.-С.Саидова и А.Р.Шихсаидова (см. Библиографию), зафиксировавшая достигнутые результаты в этой области. Издание свода ранних дагестанских исторических источников, осуществленное в 1993 г. А.Р.Шихсаидовым, Т.М.Айтберовым и Г.-М.Р.Оразевым, стало важной вехой в изучении местной историографии. Вниманию широкой общественности был представлен содержательный ряд средневековых исторических текстов. В то же время сложившееся в науке представление о богословской литературе Северного Кавказа до сих пор ограничивалось одним-единственным источником — *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди.

Исследование *Райхан ал-хака'ик* обнаруживает глубинные пласты обширного и многожанрового духовного наследия арабоязычных авторов на территории Северного Кавказа, создавая тем самым благодатную почву для дальнейших изысканий в этой области. Материал источника настолько разнороден, что дает немалую надежду расширить эту безусловно важную тему с помощью исследования других источников, и прежде всего синхронных исторических и богословских (в основном шафи'итских) текстов, созданных в Табаристане и других иранских областях Халифата. На данном этапе исследования можно говорить о ряде важнейших разделов религиозных наук, в рамках которых местные авторы создавали свои труды.

§ 1. Богословская литература.

Трактаты, комментарии, мистические стихи

1.1. Экзегетика

Одним из важнейших памятников местной литературы, созданных в жанре толкований Корана, является сочинение Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди, озаглавленное *شرح الشبهات Шарх аш-шубухат* («Толкование неясностей»). Буквальное значение слова *шубухат* — «неясности», однако здесь подразумеваются трудно поддающиеся пониманию места Корана. Ад-Дарбанди сообщает об этом своем сочинении в *Райхан ал-хака'ик* (л. 216а).

Судя по названию сочинения, можно заключить, что *Шарх аш-шубухат* — это комментарий Абу Бакра ад-Дарбанди на *Китаб аш-шубухат* Абу 'Али Ахмада б. 'Асима ал-Антаки (ум. в 220/835 г.), видного представителя багдадской школы мистицизма (см. его биографию в GAS I, 638). В тексте *Райхан*

ал-хака'ик имя Абу 'Али ал-Антаки — одно из наиболее часто упоминающихся. Вероятно, сочинение *Шарх аш-шубухат* было создано в период первого, учебного путешествия Абу Бакра ад-Дарбанди, которое он совершил в 80-х годах XI в.

Труд Абу 'Али ал-Антаки, легший в основу комментариев, передан Абу Бакру ад-Дарбанди через длинную цепочку наставников, но непосредственно через Абу-л-Хасана ал-Басри. Это значит, что книга ал-Антаки могла быть главным предметом обучения ад-Дарбанди под руководством Абу-л-Хасана ал-Басри. Зная, что *Райхан ал-хака'ик* был написан на рубеже XI–XII вв., время составления *Шарх аш-шубухат* можно ограничить концом XI в., точнее — второй половиной 1080-х — началом 1090-х годов.

1.2. Хадисоведение

Собрание хадисов, их толкование, анализ биографий и репутации передатчиков хадисов с целью определения степени достоверности того или иного предания — вот круг проблем, которые определяли специфику *'илм ал-хадис*.

1. Один из хадисов, приведенных в *Райхан ал-хака'ик* (л. 177а–177б), имеет *иснад*, связывающий четырех дарбандских ученых в единую цепочку: Абу Бакр Мухаммад б. Муса ад-Дарбанди — Абу-л-Касим Йусуф б. Ибрахим ал-Варрак (ум. в конце XI в.) — Абу Исхак Ибрахим б. Фарис ал-Баби (ум. в середине XI в.) — Абу-л-Касим Йусуф б. Мухаммад б. Рафи' ад-Дарбанди ал-Факих (ум. в конце X в.). Этот *иснад*, между прочим, свидетельствует о преемственности традиций хадисоведения в регионе в X–XII вв. Биографии ученых приведены выше.

2. *Шайх* Абу 'Али ал-Хусайн б. 'Али ал-Факих аз-Заджадж ал-Баби был известен как собиратель мусульманских преданий и составитель сборников хадисов. По ад-Дарбанди, хадисы от него передавал выходец из Дарбанда Абу-л-Ма'али ал-Мукри', багдадский *мухаддис*.

3. Текст *Райхан ал-хака'ик* позволил установить факт существования еще одного, помимо сочинения ад-Дарбанди, памятника местной богословской литературы XI в. В центре внимания оказался сборник хадисов, ветхая рукопись которого хранится под № 53 в РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Автор сборника до сих пор так и не был идентифицирован, хотя текст рукописи, точнее вводная часть текста (*дибаджа*), содержит его имя: на основании этой информации автор сборника фигурирует в инвентарном журнале рукописного фонда как «некий Абу-л-Касим ал-Варрак». Вопрос о местном происхождении данной рукописи даже не ставился.

На самом же деле перед нами — комментарий к сборнику хадисов *شرح الشهاب Шарх аш-шухаб*, принадлежащий перу дарбандского автора XI в. Абу-л-Касима Йусуфа б. Ибрахима б. Насра ал-Варрака, ближайшего наставника Абу Бакра



Рис. 26. Первая страница *Шарх аш-шихаб* Абу-л-Касима ал-Варрака. Рукопись № 53 из Института ИАЭ ДНЦ РАН. Фото автора. 1999 г.

ад-Дарбанди. Текст сочинения, сохранившегося в сборной рукописи, насчитывает 96 листов. Пагинация позднейшая, постраничная. Всего в рукописи 211 страниц, из которых первые 27 относятся к предыдущему тексту. Далее пагинация начинается заново. Формат рукописи: 14×19,5 см. Бумага плотная, ручного про-

изводства. Основной текст написан мелким курсивным письмом, черными чернилами. Для выделения заглавий и наиболее важных фраз использованы также и красные чернила. Листы пожелтели от времени, местами покрыты темными пятнами и разводами. Нижние наружные уголки страниц потемнели от частого использования. Точная датировка рукописи затруднена, однако есть некоторые основания полагать, что в Институте хранится самое раннее из арабо-мусульманских богословских сочинений, когда-либо созданных на Северном Кавказе. Прежде считалось, что помимо *Райхан ал-хака'ик* в регионе не сохранилось ни одного богословского сочинения, написанного местным автором до XII в.

Сочинение представляет собой комментарий на сборник *хадисов*. Оно начинается словами: «Во имя Аллаха, милостивого и милосердного. Сказал *шайх* и *имам* Абу-л-Касим б. Ибрахим ал-Варрак»; далее следуют традиционные восхваления в адрес Аллаха, пророка Мухаммада и его рода. В тексте сочинения привлекает внимание несколько обстоятельств. Во-первых, после имени ал-Варрака в книге приводится поминальная формула *рахимаху-л-Ллах*, которая в принципе невозможна, если перед нами автограф сочинения ал-Варрака или если список сочинения переписан при жизни автора. Во-вторых, повествование сочинения начинается со слов: «Рассказывали с чистыми намерениями (*би-н-ниййа*), что *шайх* и *имам* Абу-л-Касим б. Ибрахим ал-Варрак говорил: „Знай, что...“». Следовательно, перед нами — труд Абу-л-Касима ал-Варрака, но переписанный под диктовку другого человека! Предварительное ознакомление с текстом позволяет утверждать, что этот другой человек был учеником ал-Варрака, поскольку текст ал-Варрака он передает на основе материалов своего обучения. Изученный материал позволяет говорить пока лишь об одном из учеников ал-Варрака — Абу Бакре ад-Дарбанди. О других учениках своего *шайха* ад-Дарбанди сообщает в безличной форме. Термины и выражения, использованные в *Шарх аш-шихаб*, встречаются и у ад-Дарбанди.

Схожесть арабского написания (при отсутствии диакритики) названий двух сочинений — *Шарх аш-шубухат* ад-Дарбанди и *Шарх аш-шихаб* ал-Варрака — может вызывать сомнение в том, что речь идет об одном и том же сочинении. Однако в обоих случаях авторство совершенно четко оговаривается. Кроме того, ад-Дарбанди приводит в *Райхан ал-хака'ик* некоторые сведения из *Шарх аш-шубухат*, которых нет и быть не может в *Шарх аш-шихаб* — хотя бы потому, что в них содержится детальное описание обстоятельств кончины и организации похорон другого дарбандского наставника ад-Дарбанди — Абу-л-Хасана ал-Басри. В тексте *Шарх аш-шихаб*, который вполне доступен для изучения, нет ничего похожего. Вопрос о более точной атрибуции уникального списка этого сочинения нами сейчас изучается.

4. Абу-л-Касим ал-Варрак упоминается Мухамадом ад-Дарбанди как автор еще одного сочинения, которое называется *Шарх ас-сахих ли-л-Бухари*. Можно было бы предположить, что речь идет о комментариях ал-Варрака к *ас-Сахих* ал-Бухари, если бы не одно обстоятельство: ал-Варрак обучался в свое время

у Абу Сулаймана Хаммада б. Мухаммада б. Ибрахима ал-Хаттаби ал-Бусти, автора *И'лам ас-сунан фи шарх Сахих ал-Бухари*.

Абу Сулайман ал-Бусти был известным ученым-энциклопедистом — *мухаддисом*, *факихом*, *адибом* и поэтом. Он родился в городке Буст в Афганистане, слушал *хадисы* в Мекке, Басре и Багдаде. Составители биографических сочинений знают его как автора комментариев к каноническим суннитским сборникам *хадисов*, а также трудов, посвященных морально-этическим категориям ислама (Каххала, 1956–1961, IV, 74). Абу-л-Касим ал-Варрак получил *иджазу* на передачу всего текста *И'лам ас-сунан фи шарх Сахих ал-Бухари*. В *Райхан ал-хака'ик* (л. 56 и др.) часто приводятся изречения ал-Бусти, а также восхваления Абу-л-Касима ал-Варрака в адрес своего учителя. Речь идет, таким образом, о «комментарии» на «комментарий».

5. Говоря о *хадисах*, ад-Дарбанди ссылается на некие книги Ибн Фариса ал-Баби, однако не приводит их названий.

6. Сочинения в этом жанре создавал также Абу Бакр б. Йусуф ал-Баби; ад-Дарбанди сообщает, что он учился по книге, написанной этим ученым. Название этой книги неизвестно.

1.3. Мусульманское право

Абу Бакр ад-Дарбанди опирался главным образом на сочинения дарбандских правоведов, которые были написаны в рамках шафи'итской традиции. Поэтому творчество ханафитов и ханбалитов, позиции которых в Баб ал-аббабе также были достаточно сильными, в значительной степени осталось за пределами его внимания.

Основную часть местной религиозной литературы составляли труды по мусульманскому праву и *хадисам*. К сожалению, дошедший до сегодняшнего дня разрозненный и крайне скудный материал об этих сочинениях совершенно недостаточен для каких-либо выводов или заключений.

1. Автором сочинений по теории шафи'итского права ад-Дарбанди называет Абу 'Али ал-Хусайна б. 'Али аз-Заджаджи ал-Баби ал-Факиха. Ученик и последователь знаменитого шафи'итского полемиста Абу-т-Таййиба ат-Табари, он обучал по своим книгам Абу-л-Хасана ал-Басри. Аз-Заджаджи упоминается и в других источниках, в частности у ас-Субки. Биография аз-Заджаджи приведена выше.

2. Суфий-шафи'ит Абу-л-Касим ал-Фукка'и ал-Факих аз-Захид (ум. в середине V/XI в.) читал на своих *маджлисах* в ал-Бабе лекции по различным делам *фикха* (*ал-фара'ид*, *ал-маварис*). Эти лекции были зафиксированы учениками *шайха* в письменной форме, как этого требовала существовавшая тогда практика обучения. Судя по *Райхан ал-хака'ик*, они были составлены самим ал-Фукка'и.

3. Перу Йусуфа б. ал-Хусайна ал-Баби принадлежит не только историческое сочинение — *Дарбанд-нама*, но и небольшие работы по шафи'итскому праву. Это устанавливается по косвенным свидетельствам Абу Бакра ад-Дарбанди, называвшего своего *шайха* знатоком мусульманского права.

4. Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 1516) утверждает, что он читал текст, написанный *кадием* 'Умаром б. Шу'айбом ал-Барда'и ал-Баби. Характер приведенной в *Райхан ал-хака'ик* информации, однако, заставляет думать, что речь может идти о сочинении по *адабу*. Название сочинения неизвестно. В рассказе 'Умара ал-Баби фигурирует Мугира б. Зайд аш-Шайбани и некий бедуин, который целый год просидел у его дверей в надежде на милость.

5. В сочинении ад-Дарбанди упоминается книга дарбандского *шайха* Абу Бакра Мухаммада б. ал-Хаджи ал-Баби, тезки и учителя автора *Райхан ал-хака'ик*, посвященная дополнительным молитвам (*ан-навафил*). Название ее можно реконструировать лишь предположительно по сохранившемуся в *Райхан ал-хака'ик* (л. 77а) фрагменту текста: *Китаб ан-навафил*. Отрывок из книги Абу Бакра ал-Баби, процитированный ад-Дарбанди, повествует о благочестивом образе жизни дарбандского *шайха* ал-Хасана б. Салиха и его братьев: «У ал-Хасана б. Салиха было трое братьев. И они поделили ночь между собой на четыре части. Когда один из них умер, они поделили ночь на три части. Когда умер другой, поделили ее на две части. Когда умер и третий, оставив ал-Хасана одного, то он продолжал молиться всю ночь, и так до конца жизни».

1.4. Теология

Если суфийская теология в основе своей является спекулятивной, т.е. основывается на принципах аш'аритского *калама* или другой богословской школы, то *калам*, как спекулятивная теология, не включает в себя мистицизм. *Райхан ал-хака'ик* приводит имена многих дарбандских ученых-схоластов, однако умалчивает об их творчестве. Поэтому приходится обращаться к косвенным свидетельствам.

1. Во время своей учебы на родине ад-Дарбанди пользовался богословскими трудами *имам* Джума-мечети Абу-л-Хасана ал-Басри, который проповедовал аш'аритские взгляды. В свое время ал-Басри обучался в багдадской ан-Низамийи у выдающегося шафи'итского *шайха* Абу Бакра аш-Шаши ал-Мустазхири, а также у Ибн ал-Хадибы ад-Дакака, с которым впоследствии познакомился и ад-Дарбанди. Традиции этих двух *шайхов* в исламе хорошо известны. Биография Абу-л-Хасана ал-Басри приведена выше.

2. Упомянувшееся выше сочинение Абу Бакра ад-Дарбанди *Шарх аш-шубухат* представляет собой, по всей видимости, аш'аритское по содержанию сочинение, посвященное анализу трудных мест Корана, но написанное с точки зрения мистика. Такое предположение строится на характере материала, заимствованного автором от Абу-л-Хасана ал-Басри. Этот материал доступен в *Райхан*

ал-хака'ик. Сочинение *Шарх аш-шубухат* написано Абу Бакром ад-Дарбанди под непосредственным влиянием Абу-л-Хасана ал-Басри, подобно тому, как *Райхан ал-хака'ик* — под влиянием Абу-л-Касима ал-Варрака.

1.5. Ши'итская литература

Материал источников позволяет говорить о двух жанрах ши'итской литературы, представленных в ал-Бабе: имамитских доктринальных сочинениях и биографической литературе.

1. Труды в рамках обоих этих жанров создавал Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах ал-Гада'ири (ум. в 411/1020 г.). В качестве автора ши'итских биографических сводов типа *ар-риджал* его упоминали в своих трудах ан-Наджаши и Абу Джа'фар ат-Туси (см.: *ат-Тихрани*. Табакат, V, 64). Его сын, Ахмад б. ал-Хусайн ал-Гада'ири, был продолжателем традиций этого жанра.

2. Абу-л-Хасан 'Али ал-Му'аззин ал-Баби оставил после себя имамитские доктринальные сочинения. Названия этих сочинений неизвестны.

1.6. Суфизм

На данном этапе исследований установлен факт существования на Кавказе в X–XII вв. суфийских доктринальных сочинений, биографических сочинений жанра *табакат* и практических руководств по мусульманскому мистицизму.

1. Все упомянутые жанры суфийской литературы отчасти представлены в самом *Райхан ал-хака'ик*. По охвату материала, своей значимости и влиянию на последующие поколения сочинение ад-Дарбанди до сих пор остается непревзойденным. Кроме ад-Дарбанди суфийские сочинения создавали и другие авторы, в частности Абу-л-Валид ад-Дарбанди и Пир-Хусайн ал-Гада'ири.

2. Ад-Дарбанди скупо сообщает о книге Абу-л-Касима ал-Варрака, по которой он приобщался к таинствам «праведного Пути», т.е. к суфизму. Вряд ли речь идет о *Шарх аш-шихаб* или *Шарх ас-сахих ли-л-Бухари* ал-Варрака: проблематика этих книг достаточно далека от суфизма.

3. Автором суфийских сочинений был также и *сахиб ал-вакт* Мухаммад б. Бундар ал-Баккал ас-Суфи. По крайней мере, ад-Дарбанди обучался по одной из его книг, название которой не сообщается.

1.7. Мистическая поэзия

Стихи в жанре суфийской поэзии помимо самого Абу Бакра ад-Дарбанди и его наставника Абу-л-Касима ал-Варрака сочинял дарбандский *шайх* Ибн Фарис ал-Баби, живший на рубеже X–XI вв. Биография этого поэта и ученого приведе-

на выше. В *Райхан ал-хака'ик* зафиксированы прекрасные образцы его вдохновенного творчества. В частности, стихотворение Ибн Фариса, состоящее из 14 строк, приведено в одном из вступительных разделов сочинения ад-Дарбанди (*ал-ахвал ва-л-макамат*). В нем воспеваются странники и «святые» отшельники (*ал-аулия* 'друзья божьи') — мистики, отрекшиеся от мирской жизни и посвятившие себя служению Богу:

Одних заботят лишь пустые развлечения.
Другие в Господе находят утешенье;
Всевышний их избавил от суетных желаний,
Дав им терпение и удовлетворенье.

Избранникам Бог уготовил райские сады.
Уравнены все ранги там, заслуги и труды.
То в истовых молитвах свои возденут длани,
То Господа восславят вновь они на все лады¹.

Говоря о мистиках и аскетах, Ибн Фарис отмечал, что истинные рабы божьи не ждут милостей от Господа за свое благочестие, даже не надеются на них, а совершают богоугодные дела по чистоте своих намерений, по душевной потребности и потому негласно. Греховные поступки людей заставляют их сердца плакать:

Когда увидят грех, услышат скверну брани,
От горя слезы льют, и на душе их раны.

Ибн Фарис противопоставлял обычных людей с их земными проблемами «божьим людям», все помыслы которых сосредоточены только на Господе. Основным достоинством верующего он считал любовь к Богу (*ал-махабба*):

Стремясь к блаженству в миг желанный единенья,
В сердцах их трепет, страх, надежда и волненье.
Обычно украшает свой ряд торговец ранний,
Их украшает только к Господу влечение².

¹ Здесь и далее — стихотворная обработка автора, передающая главную идею арабского подлинника в наибольшем приближении к тексту.

² Имеются в виду чувства влюбленных к Возлюбленному, иначе говоря, любовь к Богу мистиков и аскетов.

§ 2. Историческая литература.

Династические хроники и летописи исламизации

Богословская литература на Северном Кавказе развивалась в неразрывной связи с исторической литературой, без учета которой невозможно представить место *Райхан ал-хака'ик* в местной историографии. К числу самых ранних арабоязычных памятников исторической литературы Дагестана исследователи обычно относят три считавшиеся анонимными хроники, датируемые ими в пределах X–XII вв.: *Ахты-нама*, *Та'рих Аби Муслим* и *Та'рих ал-Баб*. А.Р.Шихсаидов (1984, 346), наиболее авторитетный исследователь книжной культуры Дагестана, относит к этому же времени основные компоненты *Та'рих Дагистан* Мухаммада Рафи' (XIV в.) и *Дарбанд-нама* Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи (XVII в.), при создании которых, по его мнению, были использованы несохранившиеся ныне протографы X–XII вв.

Райхан ал-хака'ик содержит достаточно обширную информацию биографического характера, которая позволяет определить авторство двух самых значительных исторических источников, созданных в регионе в период Халифата (тем более что ад-Дарбанди был лично знаком с их авторами), выявить круг возможных авторов других сочинений, установить хронологию и обстоятельства их появления на свет.

2.1. *Ахты-нама*

Хроника *Ахты-нама*, отражающая исторические события на территории соседнего с ал-Бабом Лакза, сохранилась лишь в компиляциях позднейших авторов. Один из списков хроники использован А.К.Бакихановым (1926, 42–59) в *Гулистан-и Ирам*, написанном им на персидском языке с привлечением большого числа первоисточников. Царский военный чиновник А.Ф.Десимон в статье, опубликованной в журнале «Северная пчела» (СПб., 1839, 362–367), также писал о существовании рукописи хроники. Сообщения о выявлении списков хроники, относящиеся уже к нашему времени, до сих пор не подтвердились. Одно из таких сообщений со ссылкой на Л.И.Лаврова зафиксировал и В.Ф.Минорский (1963, 25).

По мнению А.Р.Шихсаидова (1993, 66–67), реконструировавшего текст *Ахты-нама*, сведения источника относятся к VI–IX вв., однако сам он составлен не ранее X в. для обоснования политической роли Ахты как центра союза сельских общин. *Райхан ал-хака'ик* косвенно подкрепляет эту точку зрения, усиливая версию о местном происхождении автора хроники. Так, нам известно, что в X–XI вв. из Лакза вышла целая плеяда блестящих ученых. Некоторые из них к концу XI в. переселились в Баб ал-абваб, как, например, потомки Да'уда ал-Баби

(см. Прил., табл. 4). Среди представителей этой династии были и историки: например, Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби и Абу 'Абд Аллах Муса б. Йусуф ал-Лакзи ал-Дарбанди. Согласно Йакуту (Му'джам, IV, 364), последний долгое время проживал в Лакзе, неизвестно, однако, где именно. Абу 'Абд Аллах был учеником персидского историка и традиционалиста Ширавайха б. Шахридара (ум. в 509/1115 г.), автора *Та'рих Хамадан* (GAL I, 344; SBd, I, 586). В 502/1108 г. он посетил Ширавайха и обучал его сына Шахридара (ум. в 558/1163 г.), названного именем деда. Заметим, что *Ахты-нама*, так же как и *Та'рих Хамадан*, относится к одному и тому же жанру историй городов.

Эти сведения недостаточны даже для каких-либо предположений относительно авторства *Ахты-нама*. Важной зацепкой для решения этой проблемы может послужить другая хроника — *Та'рих Аби Муслим*, которая, по признанию исследователей, во многом повторяет сведения *Ахты-нама*. В.Ф.Минорский (1963, 25) даже считал ее извлечением из *Ахты-нама*. Причины и предпосылки появления на свет этих хроник в полной мере раскрыты А.Р.Шихсаидовым (1993, 66–67, 77).

2.2. *Та'рих Аби Муслим*

Та'рих Аби Муслим («История Абу Муслима» или «Псевдо-Дарбанд-нама»⁴) — хроника, описывающая религиозные подвиги Абу Муслима в Южном Дагестане. Известна в восьми списках (Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, 74–75). Арабский текст сочинения вместе с французским переводом впервые был опубликован Н.В.Ханыковым еще в 1862 г.

По своему составу хроника состоит из нескольких сюжетов, каждый из которых имеет самостоятельное значение: родословная Абу Муслима, военная деятельность Абу Муслима на Кавказе, в том числе его завоевание Ширвана и дагестанских владений, религиозно-миссионерская деятельность Абу Муслима и судьбы его потомков в Дагестане. А.Е.Криштопа (1976, 150–151) пришел к заключению, что сохранившаяся версия *Та'рих Аби Муслим* — более поздняя обработка ряда важнейших для дагестанцев исторических тем — от первоначальной исламизации до деятельности Ибрахима I ад-Дарбанди (ум. в 820/1417 г.). С ним согласны и другие исследователи хроники (см.: Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, 78–79). Учитывая значительный хронологический разброс событий хроники и крайнюю степень ее фольклоризации, ясно, что упомянутый во всех ее сценах Абу Муслим не мог быть одной личностью. Следовательно, в одном лице персонифицированы по крайней мере три совершенно разных человека, живших в различные эпохи: легендарный Абу Муслим, органи-

³ А.Р.Шихсаидов (1993, 68) предположил, что авторы обеих хроник, вероятно, «пользовались в ряде случаев одними и теми же источниками».

⁴ Текст хроники не содержит названия.

зитор 'аббасидской власти; военачальник Маслама б. 'Абд ал-Малик, совершивший поход в первой четверти VIII в. на Ширван, Лакз и Баб ал-абваб; мусульманский проповедник Абу Муслим, живший в X в., жизнедеятельность которого совпадает по времени со строительством мечетей в Южном Дагестане и разукрупнением политической власти. Миссионерскую деятельность Абу Муслима в X в., подчеркивает А.Р.Шихсаидов (1993, 78), никак нельзя связывать с именем Масламы, с чем трудно не согласиться.

Если военачальники Абу Муслим и Маслама часто упоминаются в ранних арабских источниках, то главный герой хроники — подвижник⁵ Абу Муслим — известен только на Кавказе. В Дагестане существует устойчивая традиция, которая считает его «святым». Во многих населенных пунктах сохранились «святые места», связанные с его именем. Утверждается, что в сел. Ахты была похоронена его сестра, поэтому он и назвал это селение *ухты* «моя сестра». В Хунзахе долгое время хранился мифический халат (*хирка*?) Абу Муслима⁶. Надмогильная плита якобы с его могилы служила объектом поклонения для многих поколений горцев, пока в советское время она не была перевезена в Дагестанский краеведческий музей, где хранится и поныне. Памятник представляет собой доломитовую плиту нетипичной для местной традиции формы, которая от частых касаний приобрела почти мраморную полировку. В верхней части лицевой стороны имеется рельефная арабская надпись, которая, судя по палеографии, относится к более позднему времени. Надпись высечена не до конца: религиозный по содержанию текст не содержит имени погребенного. Не углубляясь в споры относительно подлинности тех или иных памятников, бесчисленных легенд, культовых и иных предметов и реликвий, «святых мест», связанных с именем Абу Муслима, отметим самое важное: личность этого человека — именно проповедника и подвижника, а не военачальника — вряд ли была выдуманной.

Согласно самой хронике, Абу Муслим был *хатибом* и занимался в Южном Дагестане проповеднической деятельностью в течение семи лет, после чего вернулся к себе на родину. Ранняя редакция хроники, посвященной его подвижничеству, была составлена, по А.Р.Шихсаидову (1969, 18), в X в., а окончательная, по мнению А.Е.Криштолы (1976, 150–151), — во второй половине XVI в.

Если Абу Муслим жил в X в. (это соответствует и хронологии исламизации общества Южного Дагестана), то ад-Дарбанди должен был знать о его личности. Действительно, в разделе его сочинения, в той части, которая содержит биографию местных «святых», приводится и имя Абу Муслима аз-Захида.

Из других разделов *Райхан ал-хака'ик* явствует, что Абу Муслим был шафи'итским проповедником, побывавшим со своей миссией в самых различных уголках Халифата. Абу-л-Фарадж ал-Казвини (ум. в 501/1107 г.), у которого

⁵ Православный термин «подвижник», который используется нами для обозначения мусульманского *ан-насих*, образован от одного корня со словом «подвиг», в смысле «религиозный подвиг».

⁶ Подробнее об этих и других легендах об Абу Муслиме см.: Саидов, 1956, 40–50; Бобровников,

ад-Дарбанди учился *фикху* в Мекке, рассказал ему про встречи своего отца Абу Хати́ма ал-Ансари (ум. в 414/1023 г.), крупного богослова, с *хати́бом* Абу Муслимом, которые имели место в Табаристане во второй половине X в. К моменту рассказа личность Абу Муслима была уже легендарной.

Со слов Абу-л-Фараджа ал-Казвини в *Райхан ал-хака'ик* (л. 213а) зафиксировано одно из мистических откровений Абу Муслима: «Во времена моего отца Абу Муслим жил в Табаристане. Он наставлял людей, превозносил добродетель и предсказывал, что когда-нибудь придут люди с маленькими глазами, как сказано в предании (*хабар*), и превратят ваши мечети в тюрьмы. Отец мой был правоведом и потому отрицал его слова. Как-то раз Абу Муслим участвовал в дискуссии на базаре, когда мой отец вместе со своими друзьями проходил мимо. И он окликнул отца из толпы:

— О *шайх* Абу Хатим ал-Казвини! Если Господь открыл свои тайны этим торговцам на базаре, что же удивительного в том, что Он послал откровение Абу Муслиму?»⁸

Услышав это, мой отец потерял сознание».

Когда Абу Хати́ма спросили, отчего он лишился чувств, он ответил: «Как только я его увидел, слова, произнесенные им, запали мне в душу... и я стал хорошо думать о нем и его словах».

Приводя этот рассказ, ад-Дарбанди доказывал «прозорливость» подвижника Абу Муслима. По мнению автора, предсказание сбылось полностью: на волне сельджукских завоеваний несколько десятилетий спустя пришли турки-кочевники и наводнили мусульманские города. Откровение Абу Муслима потрясло бы ад-Дарбанди еще больше, знай он, что менее чем два столетия спустя Халифат вместе с расцветом его культуры будет погребен монголами, этими «людьми с маленькими глазами», которые действительно превратили мечети в тюрьмы — то, чего не позволяли себе кочевые огузы и тем более сельджуки.

Перед силой убеждения Абу Муслима отступали даже самые эрудированные ученые. О его теоретической подготовке свидетельствуют слова того же Абу-л-Фараджа ал-Казвини. Рассказывая о своем отце, он сообщает: «Абу Муслим пошел к нему (Абу Хатиму. — А.А.) и сказал:

— О *имам*, как ты объяснишь то, о чем сказал Господь: „Берегите молитвы и особенно молитву полуденную“?

— *Шайх* сам ответил на этот вопрос. Он спрашивает, он же и отвечает, — ответил мой отец» (Райхан, 213а).

⁸ В отличие от своего сына, Абу Хатим Махмуд б. ал-Хасан ал-Казвини ал-Ансари, шафи'итский факх из Амула, был очень известен среди мусульманских ученых (см.: *аш-Ширази*. Табака́т, 109; *ас-Субки*. Табака́т, IV, 12–13; *Ибн ал-'Има́д*. Шаза́рат, IV, 3; Каххала, 1956–1961, XII, 158 и др.).

Торговля в исламе считается богоугодным делом. Смысл высказывания Абу Муслима в том, что если Бог раскрыл торговцам секреты торговли, то почему Он не может раскрыть тайну ему, божьему послушнику.

Наивысшего расцвета практика миссионерства в Халифате достигла в X–XI вв. Своих проповедников в самые отдаленные уголки страны рассылали многие религиозные школы и общины, ставя целью обращение местного населения в лоно «истинной веры». Некоторые из *хатибов*, поддерживаемые *газиями*, подолгу жили среди язычников и иноверцев. Они приобретали огромный авторитет и немалое влияние, что давало им возможность управлять не только духовными, но и нередко социальными процессами в местных обществах. В отличие от Мавараннахра, где господствовали ханафиты, Кавказ находился в сфере преимущественного влияния аш'аритов и шафи'итов, поэтому появление здесь *хатиба-шафи'ита* было скорее закономерностью, чем случайностью.

Арабские завоевания и сопровождавшие их процессы исламизации сопровождались определенными изменениями в организации и обустройстве жизни новообращенных. С другой стороны, вряд ли правомерно связывать все военные действия, упоминаемые в последней версии хроники, только с именем Масламы. В X–XI вв. распространение ислама на окраинах все еще было сопряжено с военными акциями подвижников и «воителей за веру»; эта практика сохранила свою актуальность даже в позднее средневековье, в частности при Сефевидах.

Хотя городская среда в Дарбанде и была в значительной мере персоязычна, население в горах не понимало ни арабской, ни персидской речи. По этой причине проповедническая деятельность здесь и не могла быть скоротечной: для успеха своего дела *хатиб* был вынужден оставаться жить в этих местах, усвоить местные обычаи и нравы.

Для дарбандских *шайхов* жизнь Абу Муслима аз-Захида служила образцом благочестия и подвижничества. Однако эта харизматическая личность была всего лишь главным героем хроники, а не ее автором. Из-за отсутствия необходимых фактических данных связать авторство *Та'рих Аби Муслим* с кем-либо конкретно в принципе невозможно: дело в том, что в той редакции, в какой хроника известна на сегодняшний день, она могла быть написана много позже эпохи реального Абу Муслима.

В связи с этим наибольший интерес представляет точка зрения А.Е.Криштопы (1976, 150–151), который считал хронику позднейшей обработкой, окончательно сложившейся не ранее второй половины XVI в. Прототипом Ибрахима, который в хронике назван сыном Абу Муслима и владетелем (*вали*) Ширвана «с титулом *ширванишах*, с прозвищем Бурхан ад-дин», мог быть, по мнению ученого, *ширванишах* Ибрахим I ад-Дарбанди (784–820/1382–1417). Хроника *Та'рих Аби Муслим* действительно могла быть результатом слияния различных источников, в том числе посвященных арабским завоеваниям на Кавказе (Маслама) и Средней Азии (Абу Муслим), или результатом многократной и многослойной редакции одного и того же источника в соответствии с интересами различных религиозно-политических сил в Дагестане. Однако нельзя полностью исключить и другое: при создании последней версии хроники или на каком-то промежуточном этапе был использован источник, посвященный религиозным подвигам

реального Абу Муслима аз-Захида — проповедника и подвижника, имя которого было хорошо известно в этом регионе. Хронологию создания этого источника следовало бы ограничить пределами XI в., а круг его вероятных авторов — местными учеными того же периода.

2.3. *Та'рих ал-Баб ва-Ширван*⁹

Считавшаяся анонимной хроника *Та'рих ал-Баб ва-Ширван* (сокращенно: *Та'рих ал-Баб*), многократно упоминавшаяся выше, — ценный исторический источник, представляющий особый интерес при изучении *Райхан ал-хака'ик*. Оба сочинения создавались дарбандскими учеными в одну и ту же историческую эпоху, в одном и том же городе — Багдаде, в одно и то же время и даже завершены были в одном 500/1106-07 г. Уже одни эти обстоятельства предполагают близкое знакомство их авторов.

Хроника состоит из двух частей (*ал-хуруф*, ед.ч. *харф*). Одна часть озаглавлена: «О царях Ширвана, каждый из которых назывался *ширваншахом*». Название другой части совершенно четко очерчивает предмет изучения: «О *бану* Хашим, правителях Баб ал-аббаба, Маската и пограничья, которое называется также центрами».

Последовательность изложения событий хроники, которая приводится на основе сводного текста *Джами' ад-дува* более позднего турецкого автора Мунаджжим-баши, возможно, обусловлена тем, что правители Ширвана были родом из Шайбанидов, широко известной мусульманской династии, члены которой представляли арабскую власть на всем Кавказе. Автор хроники сфокусировал свое внимание на событиях в ал-Бабе, а уже затем описал ситуацию в сопредельном Ширване, — равно в той мере, как это требовалось для основного повествования. Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить обе части хроники: описанные в них события почти целиком повторяют друг друга, но история Ширвана содержит гораздо меньше деталей и дат. Сведения первой части хроники во многом вторичны по отношению ко второй ее части: сведения о Ширване связаны непосредственно с ал-Бабом, в то время как история ал-Баба излагается самостоятельно. Она написана очень ярко и цельно, хотя и в лаконичной форме. Повествование второй части изобилует фактами, которые не противоречат друг другу, чего не скажешь о первой части. Автор досконально знает историю правителей ал-Баба вплоть до мелких внутрдинастийных событий, в то время как он явно путается в перипетиях политической жизни в Ширване. Более того, он даже оставил пробелы в определении основных дат ширванской истории: «Числом их (т.е. правителей Ширвана. — А.А.) было (?), и их столицей был Ширван. Они впервые появились в (?) году и вымерли в (?) году. Они царст-

⁹ В чтении В.Ф.Минорского: *Та'рих ал-Баб ва-Ширван*. Материал этого раздела частично изложен в публикациях: Аликберов, 1991б, 119–121; 1998, 64–65.

вовали в течение (?) лет» (Та'рих ал-Баб, подотдел А)¹⁰. В истории ал-Баба таких пробелов нет. Более того, сам Мунаджжим-баши признается в конце своего повествования: «Все это взято из отрывка *Истории ал-Баба* на арабском языке, составленной около 500/1106 г., но [лишь] Господь всеведущ!» (Та'рих ал-баб, § 47). Поэтому не исключено, что первоначальный текст хроники включал только историю ал-Баба и имел название *Та'рих ал-Баб*, а раздел о Ширване является переложением самого Мунаджжим-баши.

Хроника поделена на 47 параграфов, однако это деление, похоже, искусственное. По крайней мере сам Мунаджжим-баши признается в том, что первый параграф, повествующий о ранних Шайбанидах, является кратким переложением более поздних источников, в частности *Вафайят ал-а'йан* Ибн Халликана, составленного в 672/1274 г. Переложения арабских историков включены и в другие параграфы хроники, главным образом в состав первых 10–12 параграфов, относящихся к Ширвану. Таким образом, текст, с которым исследователи имеют дело, является расширенной редакцией Мунаджжим-баши одного основного источника, созданного дарбандским автором. Установление первоначального текста хроники — задача специального исследования; выявление конкретных обстоятельств создания источника и идентификация его автора значительно облегчили бы эту задачу.

Первая попытка установить авторство *Та'рих ал-Баб* принадлежит его исследователю В.Ф. Минорскому (1963, 21), подготовившему критическое издание текста и прекрасно откомментированный перевод. В частности, он утверждал, что вопрос об отношении к хронике Мас'уда б. Намдара, секретаря известного нам *ширваншаха* Фарибурза, пока не решен. Однако такое предположение не выдерживает серьезной критики даже в качестве гипотезы, поскольку и биография, и политические пристрастия Ибн Намдара достаточно хорошо известны.

События последней четверти XI в. во многом объясняют причины, по которым автор хроники, недружелюбно относившийся к *ра'исам*, особенно к Аглабидам, и придерживавшийся откровенно прохашимидской ориентации, был вынужден покинуть город. Вот почему события хроники прерываются именно на 468/1075 г., — как раз в этом году ал-Баб стал ленным владением сельджуцкого *хаджиба* Сау Тегина. Судя по тому, что хроника, составленная в 500/1106 г., не отразила ни одного факта из истории ал-Баба или Ширвана после 468/1075 г., можно заключить, что автор писал ее на чужбине. Мнение В.Ф. Минорского о том, что хроника была написана в самом Дарбанде, ничем не подкреплено, тем более что одним из ее источников стало несохранившееся сочинение ал-Мас'уди, в котором описывались взаимоотношения *ширваншаха* Мухаммада б. Йазиды с ал-Бабом и другими дагестанскими княжествами (см. выше). Сочинения такого рода были обычно доступны в Багдаде или других крупных научных центрах. Причину, по которой автор через много лет вернулся к написанию

¹⁰ В.Ф. Минорский (1963, 43) утверждает, что эти даты не заполнены в обеих использованных им рукописях, содержащих текст хроники.

хроники, проявляют обстоятельства, связанные с появлением на свет фальсификации, выполненной по заказу Аглабидов (см. раздел о *Дарбанд-нама*).

Абу Бакр ад-Дарбанди, несомненно, хорошо знал подноготную местной политической жизни. Не мог он не знать и своего современника, историка, известного ученого, тем более что они оба пострадали от Аглабидов. Круг вероятных авторов хроники, таким образом, сильно сужается. В конце XI в. вместе с Абу Бакром ад-Дарбанди в изгнании оказался лишь один известный историк из Баб ал-абваба — Абу 'Абд Аллах Маммус б. ал-Хасан ал-Лакзи ад-Дарбанди. Биография этого ученого приводится выше. Здесь отметим три немаловажных обстоятельства: ал-Лакзи был, во-первых, сыном историка и знатока *хадисов* Абу-л-Валида ад-Дарбанди (см. о нем выше), которого хорошо знали в Багдаде, во-вторых, учеником крупнейшего багдадского историка ал-Хатиба ал-Багдади, а в-третьих — близким другом и покровителем Абу Бакра ад-Дарбанди в годы его вынужденной эмиграции.

Причиной вынужденного отъезда Маммуса ал-Лакзи из Дарбанда в Багдад стала смена политической власти в городе. Приход ал-Муфарриджа к власти стал знаковым событием. Даже передача города в руки сельджукского представителя — Йагмы, а затем и всевластие Сау Тегина не смогли переломить нараставшую тенденцию политического усиления Аглабидов. Кажется, Хашимидаи впервые осознали, что оказались бесповоротно отстраненными от власти. В ал-Бабе начинается продолжительный период смуты, в которую оказываются вовлеченными многие местные *шайхи*. Неизвестно, сколько времени продолжался кризис власти — год или больше. Однако причина смуты очевидна. Претенденты на власть, происходившие из одного и того же рода *бану сулайм* (если верить *Дарбанд-нама*), предлагают местным ученым выполнить их политический заказ: создать книгу, в которой аргументированно обосновывались бы их претензии на наследственную власть в Дарбанде. Лучшее для этих целей подходил исторический жанр, позволявший возвести свой род к законным и правомочным правителям, назначенным по прямому указанию *халифа*.

В период «большой смуты» Абу Бакр ад-Дарбанди был вызван на допрос новым *амиром* из рода Аглабидов, возможно, в связи с его близкими отношениями с Маммусом ал-Лакзи. *Амир* вынудил ад-Дарбанди рассказать о том, что ему было известно о действиях противной стороны; уже один этот факт предполагает близость ад-Дарбанди к оппозиции Аглабидам. В свете данных источника о тесных личных взаимоотношениях ад-Дарбанди с Маммусом ал-Лакзи это обстоятельство не вызывает особого удивления. Симпатии к Хашимидам и Маммусу ал-Лакзи, а также какие-то действия в пользу Хашимидов, о которых трудно даже догадываться, оказали ад-Дарбанди плохую службу, и он был выдворен из города на долгие годы.

Текст *Та'рих ал-Баб* (§ 40) позволяет довольно легко установить, на чьей стороне во время дарбандской смуты находились личные симпатии Маммуса ал-Лакзи, кто был его главным покровителем. В превосходных степенях историк

пишет только об одном человеке в ал-Бабе, который, по его мнению, «обладал отвагой царей и величием султанов. Цари и амиры боялись его, он был убежден в своих речах и победоносен в войнах». Такое обычно говорят о прямых покровителях, которых мусульманские авторы восхваляют вне всякой меры. Речь идет о прохашимидском *ра'исе* 'Али б. ал-Хасане б. 'Анаке, который был связан с *амиром* 'Абд ал-Маликом близкими родственными узами: первый был женат на дочери Пируза, правителя Хайдака, а второй был сыном сестры его жены, второй дочери Пируза. Молодой *амир* Мансур, об убийстве которого с такой горечью сообщает *Та'рих ал-Баб*, был зятем 'Али б. ал-Хасана. Поэтому в противостоянии Аглабидов с Хашимидами правители Хайдака неизменно занимали сторону последних.

После смерти 'Али б. ал-Хасана покровительство Маммусу ал-Лакзи стал оказывать Аглаб б. 'Али, представитель другой ветви рода Аглабидов. Друг 'Али б. ал-Хасана, опекун и воспитатель малолетнего *амира* 'Абд ал-Малика, он входил в состав правящего клана и потому враждебно относился к ал-Муффриджу и его потомкам. Сын Аглаба — ал-Мунадджим — упоминается в *Райхан ал-хака'ик* (л. 1316) в качестве друга Абу Бакра ад-Дарбанди и человека из круга Абу-л-Касима ал-Варрака. Внешнеполитическая ориентация Аглаба б. 'Али, лояльная Сельджукидам, совершенно определенно вписывается в общий контекст исторических событий: Сау Тегин освободил его из ширванского плена и именно ему доверил власть в городе. *Та'рих ал-Баб* упоминает об Аглабе б. 'Али с большой симпатией. По ад-Дарбанди, Маммус ал-Лакзи весьма уважительно относился и к сельджукской власти, считая ее большим благом для страны; впоследствии он оказался в главном идеологическом центре сельджукского влияния — багдадской ан-Низамийи.

Неожиданное подтверждение данной версии содержит *ал-И'лан би-т-таубих* ас-Сахави (ум. в 902/1497 г.). В нем зафиксированы имена и труды некоторых учителей и старших современников Абу Бакра ад-Дарбанди и в числе прочих — Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси, Ширавайха б. Шахридар, а также Абу 'Абд Аллаха ал-Хумаиди, жившего в ал-Бабе в частном доме Абу Бакра ад-Дарбанди.

В списке исторических сочинений, созданных на рубеже XI–XII вв., ас-Сахави (ал-И'лан, 385) приводит и сообщение о хронике *Та'рих Дарбанд* Маммуса (?) ад-Дарбанди. Безусловно, исследователи, в том числе и В.Ф. Минорский (1963, 17), сталкивались с этой информацией, но они не придавали ей особого значения, поскольку еще не была идентифицирована личность автора. Тем более что его имя было прочитано Ф. Роузенталем, издавшим рукопись сочинения ас-Сахави, неточно: имени Мамсус, в отличие от Маммуса (Маммуша?), в природе не существует. В *Та'рих Багдад* ал-Хатиба ал-Багдади (III, 244–245) упоминается выходец из Хамадана Мухаммад б. Муса ал-Каттан, известный как Маммус, который жил в Багдаде в X — начале XI в. Абу-л-Валид ад-Дарбанди, отец Маммуса ал-Лакзи, друг и наставник ал-Хатиба ал-Багдади, подолгу жил в иранских областях Халифата. Несомненно, речь в *ал-И'лан* идет о сочинении

Маммуса ал-Лакзи *Та'рих Дарбанд*, или, если заменить персидское название города арабским, *Та'рих ал-Баб*. Таким образом, вопрос об авторстве этого важнейшего для истории народов Дагестана и Азербайджана источника можно считать решенным.

2.4. Дарбанд-нама

Компилятивное сочинение XVII в. Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи, озаглавленное *Дарбанд-нама*, — объект бурных дискуссий и специальных исследований, продолжающихся по сей день. Известное в многочисленных персидских, арабских, тюркских и дагестанских списках, оно издано в английском, немецком, русском, французском и других переводах. Историки изучают этот источник с XVIII в., однако многие его проблемы до сих пор не решены¹¹.

Предметом дискуссий остается решенная лишь отчасти проблема атрибуции этого важнейшего для средневековой истории Дагестана сочинения, установление его основных источников и их датировка. На самом деле все эти вопросы тесно взаимосвязаны: ответ на один из них прольет свет и на остальные. С тем, что касается непосредственно ал-Аваби и его компендиума, кажется, все более или менее ясно (Оразев, 1993, 6–13). Гораздо сложнее обстоит дело с источниками сочинения. В исследовании, посвященном происхождению *Дарбанд-нама*, В.В.Бартольд (1973, 475) пришел к выводу, что «сочинение Мухаммеда Аваби было сокращенным переводом другого Дербенд-наме, написанного по-персидски». В тюркоязычном Румянцевском списке сочинения его составитель не скрывает, продолжает В.В.Бартольд, что он «должен был перевести на чисто турецкий язык очень известное сочинение, носившее заглавие Дербенд-наме». Исследователи единодушны в том, что этот протограф датируется в пределах X–XII вв., однако до сих пор не были известны ни причины его создания, ни его автор.

В связи с предположением В.В.Бартольда особый интерес представляет сообщение турецкого автора XVI в. Мустафы 'Али-эфенди, служившего секретарем-катибом у Осман-оглу Осман-паши, сардара османских войск на Кавказе. Покидая Дербент в 80-х годах XVI в., Осман-паша взял с собой книги, среди которых был и «список (*нусха*) по истории Дербента». А.М.Фарзалиев, работавший над изучением наследия Мустафы 'Али-эфенди, высказывал мнение о том, что сочинение по истории Дербента было использовано турецким катибом в качестве одного из источников его *Кунх ал-ахбар*. Исследователь утверждал, что речь может идти о *Дарбанд-нама*, хотя сравнительный текстологический анализ этих двух источников еще не проводился. Информация турецкого автора могла бы

¹¹ О различных списках *Дарбанд-нама* см.: Бартольд, 1973, 469–480; Гаджиев, 1975, вып. 2; Исаев, 1984; Козлова, 1989; Оразев, 1986; Саидов, 1949; Саидов, Шихсаидов, 1980 и др. Частично материал этого раздела изложен в публикациях: Аликберов, 1991а; 1998, 63–64.

доказать факт существования *Дарбанд-нама* по крайней мере за столетие до написания компиляции Мухаммада ал-Аваби либо раскрыть тайну происхождения основного источника сводного текста *Мунаджжим-баши*, т.е. хроники *Та'рих ал-Баб*.

Предварительное изучение текста сочинения *Кунх ал-ахбар*, несколько рукописей которого хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге, показывает, что под «списком по истории Дербента», который был вывезен Осман-нашой из Дербента, Мустафа 'Али-эфенди подразумевал все же не *Дарбанд-нама*, а сочинение *Рисале-йи Бабийе*, которое является переложением на османско-турецкий язык другого, более раннего источника, составленного на персидском (!) языке. В османско-турецком тексте сохранены персидские названия ряда разделов первоисточника. В качестве косвенной датировки этого первоисточника может выступать сообщение *Рисале-йи Бабийе* (с. 29) о локализации Баб ал-абваба: в источнике встречаются ссылки на «землю хазар», на которой находится город, «с одной стороны там горы, а с другой — море». Судя по текстам, связь протографа *Рисале-йи Бабийе* с ранней редакцией *Дарбанд-нама* достаточно сомнительна, хотя в обоих сочинениях повторяются близкие по содержанию предания о богоугодности охраны мусульманских границ в Баб ал-абвабе. Однако такие предания зафиксированы и в других источниках, включая *Райхан ал-хака'ик* (см. выше).

Перевод с персидского оригинала, начатый в Дарбанде в 989/1581 г. и завершенный к моменту отъезда из города Осман-нашой, осуществлялся, по всей видимости, по его личному заказу: имя его упоминается на первой же странице *Рисале-йи Бабийе* с множеством почетных титулов¹². Тремя строками ниже на той же странице с уничижительными эпитетами фигурирует и сам автор (точнее, переводчик) текста сочинения — некий *عَدْلِي* 'Адли; исследователи (Саидов, Шихсаидов, 1980, 16) допускают возможность его отождествления с поэтом 'Адли, который скончался в 1028/1618 г. Список сочинения насчитывает 49 страниц и является частью сборной рукописи, которая ныне хранится в фондах Берлинской библиотеки.

Мухаммад ал-Аваби писал свой труд с использованием одноименного источника, который принадлежал к ярко выраженной проаглабидской ориентации. Обстоятельства создания этого источника непосредственно связаны с драматическими событиями в Баб ал-абвабе, после которых составитель *Та'рих ал-Баб*, поддерживавший Хашимидов, был вынужден прервать повествование своей хроники. Ал-Муфарридж, придя к власти, нуждался в серьезном обосновании своих политических претензий на главенство в ал-Бабе с тем, чтобы обеспечить наследственную передачу власти своим потомкам. Существование проаглабидского источника, которым располагал ал-Аваби, допускал и В.Ф.Минорский (1963, 166), правда, лишь в качестве одной из возможных версий. Решение этого

вопроса позволило бы помимо всего прочего выявить степень достоверности различных сведений *Дарбанд-нама*: многие вставки источника, представляющие собой попытки историографа Аглабидов намеренно удревить этот род и подвести под его претензии фундамент традиций, по сей день воспринимается без необходимого критического анализа (см., например: Кудрявцев, 1982, 159).

Сам Мухаммад ал-Аваби также признавал, что при описании ранней истории он пользовался только одним источником. Чупан-бек, потомок правителя Дагестана Гирей-хана, живший в укреплении Эндирей в «стране кумыков» (тюрк. *Кумук дейиш*), был «любителем истории», утверждает ал-Аваби, поэтому «он потребовал от меня выбрать из исторического сочинения (*та'рих*), известного под названием *Таварих-и Дарбанд-нама*, самую интересную часть, касающуюся только истории построения Баб ал-аббаба, его завоевания, а также завоевания всего Дагестана, и перевести ее на тюркский язык, избегая персидских и арабских выражений и фраз, не употребляя сложные и трудные для понимания начинающих слова». Жизненные обстоятельства не позволяли выполнить эту работу, поэтому она все время откладывалась. И только «после повторных настояний [Чупан-бека], которые последовали во второй и третий раз, некоторые части [сочинения] были переведены с персидского языка на тюркский; [при этом] я воздерживался употреблять слова высокого стиля, сообразуясь с уровнем дарований и познаний [моих читателей] в истории» (*Дарбанд-нама*, [1992], 39; [1993], 16). Таким образом, ал-Аваби прямо указывает на название своего источника, составленного на персидском языке.

То обстоятельство, что проаглабидский протограф *Дарбанд-нама* содержит массу неточностей и ошибок, которых нет в *Та'рих ал-Баб*, показывает, что автор его не был знаком с этой хроникой. Таким образом, протограф этого сочинения, точнее, первоначальная версия *Дарбанд-нама*, давшая название позднейшей компиляции Мухаммада ал-Аваби, могла быть написана только после прихода к власти ал-Муфарриджа ал-Аглаби в 70-х годах XI в., но до появления в ал-Бабе хроники *Та'рих ал-Баб* (после 500/1106 г.). Следовательно, автора первоначальной версии *Дарбанд-нама* необходимо искать среди историков ал-Баба, симпатизировавших Аглабидам.

Описывая события духовной жизни Дарбанда на исходе XI столетия, ад-Дарбанди прямо указывает на то, что в ходе политического противоборства в городе некоторые дарбандские *шайхи* открыто выступили на стороне Аглабидов. Наиболее ревностным сторонником новой власти показал себя один из первых духовных наставников ад-Дарбанди, у которого он обучался в юности, — Абу Йа'куб Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби (см. Прил., табл. 4). О его преданности Аглабидам свидетельствует хотя бы тот факт, что, когда в ал-Бабе религиозная элита, поддержанная народом, выступила против *амира* с требованием выпустить из тюрьмы *кадия* Ибн ал-Масламу и его сына, отсидевших свой срок, Абу Йа'куб сначала отправил будущего автора *Райхан ал-хака'ик*, который в то время был еще подростком, наблюдать за этими событиями, а затем сам отправился

отговаривать от выступлений их идейного вдохновителя — суфийского *шайха* Абу-л-Хасана ал-Джурджани (Райхан, 123а–123б).

Йусуф б. ал-Хусайн родился на рубеже X–XI вв. в ал-Бабе. Известны многие члены его семьи, популярные в Баб ал-аббабе ученые (см. выше). Меньше всего известно о его наставниках, за исключением одного — Абу-л-Музаффара ас-Сам'ани, деда автора *Китаб ал-ансаб*, который был популярным шафи'итским ученым. Личность другого *шайха* — аз-Зубаради (?) — идентифицировать не удается, если только не принять за основу другое чтение *нисбы* — аз-Зубайди. Так, в *Райхан ал-хака'ик* приводится биографический рассказ Маммуса ал-Лакзи, из которого ясно, что *шайх* аз-Зубайди и Ибн ал-Хадиба ад-Даккак — одно и то же лицо; слышал я, пишет ад-Дарбанди (Райхан, 196а), что *шайх* Абу 'Абд Аллах Маммус б. ал-Хасан ал-Лакзи в Багдаде говорил, что *шайх* Абу Бакр б. ал-Хадиба был очень проницательным. Далее он добавляет, что «был у нас в *мадраса*» соученик по имени Харави, который проповедовал усердие и старание и обращался к *шайху* Абу Бакру следующим образом: «О *шайх* аз-Зубайди!».

Сопоставление имен и изучение духовных связей дарбандских ученых показывает, что Абу 'Абд Аллах Муса б. Йусуф б. ал-Хусайн ал-Лакзи ад-Дарбанди, ученик Абу Хамида ал-Газали, — сын Абу Йа'куба Йусуфа б. ал-Хусайна. *Нисба* ал-Лакзи, которая связывает происхождение этого ученого со «страной лезгин» (*балад ал-Лакз*) и относится ко всему его роду, упоминается в *Му'джам ал-булдан* Йакута ал-Хамави (IV, 364); в *Райхан ал-хака'ик* под такой *нисбой* фигурирует только один Маммус б. ал-Хасан ад-Дарбанди, автор *Та'рих ал-Баб*. Муса б. Йусуф прибыл в Багдад в то время, когда там жили Маммус ал-Лакзи и Абу Бакр ад-Дарбанди. Работая в ан-Низамийи, Маммус мог дать Мусе рекомендацию для учебы в ан-Низамийи, возможно, по просьбе автора *Райхан ал-хака'ик*, для которого Йусуф б. ал-Хусайн был первым *шайхом*. Вероятно, именно от Мусы ал-Лакзи Маммус узнал о политическом заказе ал-Муфарриджа, которому необходимо было обосновать свое происхождение и претензии на власть в ал-Бабе с тем, чтобы передать эту власть сыну, Халифе б. ал-Муфарриджу. Не исключено также, что инициатором такой идеи выступил сам *амир* Халифа.

Изучение ранних вставок *Дарбанд-нама* показывает, что его первоначальный вариант не шел ни в какое сравнение с *Та'рих ал-Баб* ни по охвату событий, ни по объему, ни по точности изложения фактов: при его написании были использованы те материалы, которые были в то время доступны в Дарбанде. Среди них, возможно, были и местные хроники; установить это с определенной долей достоверности без специального исследования чрезвычайно сложно, поскольку круг источников, использованных автором (не составителем!) расширенной редакции *Дарбанд-нама*, неизвестен, по крайней мере в той степени, в какой можно было бы говорить о достаточной полноте представленного материала.

Райхан ал-хака'ик косвенно подтверждает слова Мухаммада ал-Аваби о персидском происхождении основного источника его сочинения. Абу Бакр ад-Дарбанди, так же как и его *шайх* Йусуф, прекрасно говорил по-персидски.

Об этом можно судить и по продолжительности странствий ад-Дарбанди по иранским провинциям Халифата, а также по заметному преобладанию персов среди его непосредственных наставников. Для старшего поколения, к которому относился Йусуф б. ал-Хусайн, владение персидским было столь же необходимым, сколь и арабским: если даже отбросить в сторону так называемую «дейлемскую интерлюдия» в кавказской истории, связанную с деятельностью Мусафиридов и долгим правлением персов Буидов в Халифате, нельзя забывать о теснейших культурных и духовных связях ал-Баба с Ираном, которые никогда не прерывались. По свидетельству ат-Тихрани (Табакат, V, 64), Ахмад ал-Гада'ири, верховный судья в Дарбанде и старший современник Йусуфа, также писал свои труды по-персидски и занимался переводами.

Серьезный аргумент в решении проблемы авторства первоначальной версии *Дарбанд-нама* содержится в статье А.Р.Шихсаидова (1989), посвященной изучению дагестанских исторических сочинений. В работе, написанной на основе анализа большого числа различных рукописей, документов, пометок на полях и другого археографического материала дагестанского происхождения, сообщается о сочинении некоего Йусуфа ад-Дарбанди, озаглавленном *Дарбанд-нама*; исходя из своих данных, исследователь приводит это сочинение в списке трудов местных авторов, живших в XIX в. (1989, 176). Однако ни один автор XIX в. не упоминает Йусуфа ад-Дарбанди как своего современника. С другой стороны, вряд ли позднейшая компиляция могла бы иметь столь известное название, если только речь не идет об одном из списков *Дарбанд-нама*. Тем более что имя Йусуфа ад-Дарбанди приводится в одном из матенадаранских списков *Дарбанд-нама* в качестве автора этого сочинения (см.: Стори, 1972, 1284; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева, 2001, 116). Несомненно, это еще одно, помимо *Райхан ал-хака'ик*, упоминание в источниках имени автора протографа *Дарбанд-нама* — Абу Йа'куба Йусуфа ал-Баби/ад-Дарбанди¹³. Не исключено, что мы имеем дело с одним из списков *Дарбанд-нама* (в редакции ал-Аваби или другого лица), который содержит имя автора. Зная, что Абу Йа'куб скончался до 482/1089–90 г. (в этом году *шайх*, покинувший бренный мир, явился Абу Бакру ад-Дарбанди во сне), можно сузить хронологические рамки написания первоначальной версии *Дарбанд-нама* периодом 470–482/1077–1090 гг.

Установленные факты выдвигают перед исследователями новые задачи. Во-первых, они дают возможность переосмыслить некоторые сведения источника, особенно в самой ранней его части, где речь идет о местной топонимике, а также в той части, которая содержит сведения, связанные с Аглабидами. Совершенно очевидно, что первоначальная версия сочинения была использована в последующей компиляции лишь частично — об этом недвусмысленно заявлял сам Мухаммад ал-Аваби. При составлении одной или нескольких редакций

¹³ Как уже говорилось, для ученых — выходцев из Дарбанди автор *Райхан ал-хака'ик* использовал две *нисбы*: для своих идейных предшественников и старших современников — ал-Баби, а для сверстников — ад-Дарбанди.

протографа могли быть использованы более ранние источники, включая персидское сочинение, известное как список назначений Ануширвана, сведения из которого вошли в *Футух ал-булдан* ал-Балазури (с. 197).

Открытым остается и вопрос о возможности хождения в тот период в Баб ал-аббабе рукописных текстов на среднеперсидском (пехлевийском) языке. Теоретически такая возможность более чем допустима, поскольку в этой части Кавказа все еще продолжали существовать общины зороастрийцев, носителей иранских языков. Отказавшись принять ислам, члены этих общин должны были сохранить и свою письменность, поскольку их религиозные тексты были составлены на священном языке Заратуштры.

2.5. *Та'рих Дагистан*

По мнению А.Р.Шихсаидова (1993, 85), *Та'рих Дагистан* относится к числу наиболее сложных по составу исторических источников, освещающих историю Дагестана X–XIV вв. Автором этого сочинения, известного в нескольких десятках списков, большинство исследователей считают некоего Мухаммада Рафи' аш-Ширвани, жившего в XIV в. Такое предположение основано на информации, которая содержится в колофоне одного из списков *Та'рих Дагистан*, посвященного родословной кайтагских правителей (*уцмиев*). Однако, во-первых, в рукописи Мухаммад Рафи' фигурирует в качестве переписчика, а не автора: «Я же переписал в 712 г.х. А я — презренный Мухаммад Рафи' аш-Ширвани». Во-вторых, далее следует другая дата — 1205/1790-91 или 1255/1839-40 г., которая относится ко времени реальной переписки рукописи. В-третьих, колофон плавно завершает описание событий, которые датируются 318/930-31 г.

Аббас-Кули-Ага Бакиханов (1926, 50) был убежден в том, что основной источник сочинения написан в 318/931 г. С ним согласен и А.Р.Шихсаидов (1993, 95). Этот год фигурирует в отдельных списках сочинения как датировка «старой, ветхой рукописи», легшей в основу сочинения. Более поздние наслоения источника содержат еще две датировки — 712/1313 и 1030/1621 гг. Структура и содержание его также не оставляют сомнений в одновременном характере различных фрагментов этой сложной компиляции. Скорее всего, сводный источник, составленный в более позднее время, объединил в рамках одного сочинения несколько первоисточников или их фрагментов, относящихся к X–XIV вв. Косвенное подтверждение такого предположения содержится в тексте самого источника. Во фрагменте текста рукописи, который восходит к основному источнику, рассказывается, в частности, о «маулана Хаджи Мухаммаде и Абу-л-Касиме», которые в это время находились в селении (*кария*) ал-Бадийа (в тексте — Бадийа). «Затем они разошлись, и [дальнейшие] подробности неизвестны»¹⁴. С большой долей риска эти сообщения можно связать с Мухаммадом

ад-Дарбанди и Абу-л-Касимом ал-Варраком: во-первых, других ученых с такими именами в Дагестане в первой половине X в. не было (иначе они наверняка были бы упомянуты в сочинении ад-Дарбанди), а во-вторых, эти люди действительно посещали ал-Бадийу в конце XI в., а к XIV в. стали местными «святыми» (именно в XIV в. был переписан сохранившийся список *Райхан ал-хака'ик*).

В.Ф.Минорский (1963, 24–25) охарактеризовал *Та'рих Дагистан* как «собрание местных легенд о некоторых потомках „дядей Пророка“, которые будто бы эмигрировали в Дагестан из Сирии», высказав при этом сомнение по поводу всех ранних дат. По его мнению, рукопись была написана в период османских походов на Кавказ в XVI–XVII вв. Злободневность претензий возводить свой род непосредственно к Пророку, имеющая место в Дагестане даже сегодня, была особенно актуальна в период политических неурядиц позднего средневековья, требовавший объединения различных дагестанских народов перед лицом общей опасности. На ярко выраженную объединительную тенденцию сочинения обратил внимание А.Р.Шихсаидов (1993, 93). Что касается анализа имен, то среди них фигурируют известные в прошлом исторические персонажи, которые, однако, оторваны от своего времени и искусно вплетены в цепи местных генеалогий. В частности, *шайх* Абу Исхак Ибрахим, Ахмад и 'Али, которые во всех рукописях *Та'рих Дагистан* возводятся к Пророку через дочь Хамзы, находят свое реальное воплощение в *кадии* Дарбанда Абу Исхаке Ибрахиме б. Ахмаде ал-Гада'ири, его знаменитом отце Ахмаде б. ал-Хусайне, верховном *кадии* «пограничной области», а также в 'Али б. ал-Хусайне, брате Ахмада и дяде Абу Исхака. Генеалогия семьи ал-Гада'ири, которая самым непосредственным образом была связана с зарождением господствующего имамитского течения ши'изма, в виде отдельных записей имеет хождение в зоне иранского влияния до сих пор (см. выше).

Наиболее полный список источника содержит более правдоподобную информацию, исходящую от позднейшего компилятора или переписчика: «Я переписал эти строки с древней, ветхой рукописи, из сочинения Мухаммада Мулла Рафи', имеющего *кунию* Абу-л-Фатх, по прозвищу Дийа' ад-дин, а на местном языке названного Мулла Чалли (!)» (*Та'рих Дагистан*, 107). Таким образом, имя Мухаммада Рафи' здесь явно уязвляется с «ветхой рукописью», той самой, что написана в 318/930–31 г.

В колофоне этой рукописи привлекают внимание *куния* Абу-л-Фатх и почетное прозвище Дийа' ад-дин. И то и другое относится к классической арабской традиции, которая стала ослабевать уже при Хулагуидах. А между тем одним из тех, кто организовал переписку *Та'рих Дагистан*, был «истинный благодетель и внимательный [исследователь] времени» некий 'Абд ар-Рахим аш-Ширвани ал-Хусайни ал-'Алави ас-Сафави, идентифицированный А.Р.Шихсаидовым (1993, 91–94) в качестве представителя сефевидской династии и современника взятия Кумуха турками-османами в 1582 г.; имя и *нисбу* этого человека А.К.Бакиханов

(1926, 50) по ошибке соединил с именем автора — «Могаммед-Рафи-бин-Абду-рагим ширванский». Составленное на арабском языке, *Та'рих Дагистан* даже после нескольких редакций сохранило многие характерные черты ранних исторических сочинений. Особенно заметно текст его перекликается с *Та'рих Аби Муслим*, местами повторяя последовательность изложения отдельных фактов (в частности, сведения о религиозных подвигах *шаиха* Абу Муслима). Все становится ясным, если допустить, что основной его источник — текст Мухаммада Рафи' — написан в 318/930–31 г.

Усиление влияния персидской культуры на Кавказе, особенно при Сефевидах, вызвало к жизни традицию перекраивать арабские имена на персидский лад. Эта традиция прослеживается в различных источниках — нарративных, эпиграфических и др. Мухаммад Рафи' — это, конечно же, не единое имя¹⁵, а персидская передача арабского имени Мухаммад б. Рафи'. Это подтверждается, в частности, и тем, что во фрагменте текста источника, связывающего это имя с ветхой рукописью, имена Мухаммад и Рафи' разделяются словом *мулла*, что в принципе невозможно внутри имени. С X в. даже арабские имена встречаются в двух формах: с *ибн* и без него, подразумевая *изафет*, иногда используют в тексте *кесру*. В переводе пространной редакции *Та'рих Маза* (с. 114) Т.М. Айтберов приводит обиходное имя автора сочинения — Мухаммад ар-Рафи'. Таким образом, с точки зрения классической арабо-мусульманской литературной традиции это имя нужно восстановить как Дийа' ад-дин Абу-л-Фатх Мухаммад б. Рафи' ар-Рафи'.

Доступный материал не позволяет достоверно установить ни личность Мухаммада б. Рафи', ни время, в которое он жил. В рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН хранится список *Шарх ал-минхадж* Мухаммада б. Ахмада ал-Махалли (инв. № 64), переписанный неким Ибн ар-Рафи'. Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 1776) сообщает информацию о хадисоведе Абу-л-Касиме Йусуфе б. Мухаммаде б. Рафи' ал-Факихе ад-Дарбанди, который жил во второй половине X в. (см. о нем выше). Следовательно, годы жизни его отца, Мухаммада б. Рафи', относятся к X в. (см. о нем выше). Правда, написание имени *رافي* Рафи' в тексте *Райхан ал-хака'ик* оставляет возможность для разночтений (например: *نافع* Нафи').

Несомненно, *Та'рих Дагистан* — самостоятельный, по-своему законченный, хотя и сложный по составу исторический источник. Вслед за В.Ф. Минорским (1963, 24–25) его даже можно назвать тенденциозным политическим памфлетом, имевшим целью «обосновать претензии *шамхалов* на преобладающее положение в Дагестане». Если, как полагает А.Р. Шихсаидов (1993, 95), наиболее древней частью сочинения является рассказ о языческой Аварии, то он как раз и состав-

¹⁵ Имена, подобные этому, появляются только в более позднее время и в неарабской культурной среде как результат слияния различных по значению слов: например, Мухаммад аш-Шафи'и превращается в единое имя Мухаммадшафи (Магомедшапи). Вместе с тем Рафи' — полноценное арабское имя. Из наиболее известных людей с таким именем можно упомянуть Рафи' б. Харсаму, арабского военачальника и правителя Рея в 275–276/888–889 гг.

лен Мухаммадом б. Рафи'; тот факт, что автор сочинения лучше всего владеет информацией о событиях в Нагорном Дагестане, действительно подтверждает это предположение. Если нет, то другой автор, владевший материалом Мухаммада б. Рафи', жил в XIV столетии, когда процесс исламизации в Аварии из латентной переходит в активную фазу. В XVI в. сочинение было переработано по политическому заказу представителя Сефевидов, а в XVII в. — дополнено с учетом политических интересов кумыкского *шамхала*.

С другой стороны, вряд ли следует отделять, по крайней мере, применительно к X–XIV вв., Нагорный Дагестан от Среднего, Аварии от Казикумухского шамхальства, а их вместе — от тюркских владетелей на равнине. В *Та'рих Дагистан* описываются также события второй четверти X в.; по ал-Мас'уди, именно в этот период *ширваншах* Мухаммад б. Йазид ненадолго захватил Дарбанд и «стал *шахом* Тавйака». Здесь важно не столько то, что Мухаммад б. Рафи' фигурирует в одном из списков сочинения с *нисбой* аш-Ширвани, а сам факт существования в горах Дагестана политического объединения горских народов с тюрками, предками кумыков, которое называлось «Горной страной» (Тавйак). В качестве центров этого политического образования источники называют сразу два крупных населенных пункта: Гумик (Казикумух) и Хунзах (см. выше). Через несколько столетий Аварское ханство отделилось от Казикумухского шамхальства, и титул «владетелей Дагестана» (*вали Дагистан*) переходит к тарковским *шамхалам*¹⁶. Очевидно, что ранние фрагменты текста *Та'рих Дагистан*, восходившие к языческой Аварии, подверглись значительной переработке в XIV в.: не случайно именно в этом источнике впервые зафиксировано название «Дагестан», а не Тавйак, как в *Та'рих ал-Баб, Дарбанд-нама* и других исторических источниках X–XI вв.

¹⁶ Не углубляясь в историографию вопроса, отметим, что легенды о потомках «дядей Пророка», прибывших из Сирии в Дагестан, призваны в *Та'рих Дагистан* объяснить в условиях активной фазы исламизации происхождение титула *шамхал* *شمال* из арабских слов *Шам* (Сирия, Дамаск) и *Хал* *خال* («дядя по матери»). Однако уже в хуудуской надписи 718/1318–19 г. титул *شمال* *шамхал* (см.: Шихсаидов, 1984, 82–83) приводится без долготы. Возможно, речь идет о переосмыслении какой-то старой, доисламской титулатуры тюрков гунно-саирского круга: во всяком случае, арсал распространения титула (от Дагестана до Карачая) совпадает со сферой влияния гуннов и хазар, причем правители Карачая именовались *кирым-шаукалами*. Описывая завоевания Тимура, автор первой половины XV в. Шараф ад-дин Йазди в своем *Зафар-наме* (с. 185) сообщает о том, что в начале весны 798 г.х. (марте 1396 г.) на помощь осажденным жителям Ушкуджи (Акуши) поспешил правитель этого края, который носил титул «*шаукал*» (*شوقل*) Казикумухский и Аухарский (!). В форме *shawqal* титул зафиксирован и Низам ад-дином Шами (Зафар-наме, 129) — современником Тимура. В «Анониме Искандара», составленном в 816/1413–14 г., а также в *Матла' ас-са'дайн* 'Абд ар-Раззакка Самарканди правитель горцев назван «*шаухалом-огнепоклонником*» (*شوخال مجوسي*) *шаухал-и маджуси*). Сражение горцев с войском Тимура закончилось тем, что «*шаухала* убили, а прочих, связанными, привели к его величеству. Тимур приказал, чтобы кумыкских *газиев* (*غازيان قوموقی*) успокоили различными ласками, а огнепоклонников всех предавали мечу» (Йазди. Зафар-наме, 185–186, см. также рух. С 381 из СПбФ ИВ РАН, л. 2916).

РАЙХАН АЛ-ХАКА'ИК АД-ДАРБАНДИ — ВАЖНЕЙШИЙ ПАМЯТНИК КЛАССИЧЕСКОГО СУФИЗМА НА КАВКАЗЕ

§ 1. Определение классического суфизма

Под классическим суфизмом ориенталисты понимают, как правило, продолжительный период развития суфизма от его зарождения до «правоверного» триумфа в трудах Абу Хамида ал-Газали (Тримингэм, 1971; Шиммель, 1999, 27–83, и др.). В подобной интерпретации это определение целиком сводится к формулировке «формативного периода развития суфизма», хотя различия между ними очевидны даже на семантическом уровне.

Формативный период включает в себя не только классический суфизм, но и суфизм ранний; если в раннем суфизме формировались идеи и концепции, то в классическом — уже учения и традиции. Классиками можно назвать отдельных представителей раннего периода, основоположников отдельных суфийских концепций, но это не дает оснований включать в определение классического и ранний суфизм. В классическом суфизме утверждаются наиболее характерные, сущностные положения теории и практики мусульманского мистицизма, суфийское учение приобретает черты целостности и логической завершенности, хотя и в рамках основных школ мистицизма. В течение этого периода формируются характерные черты теософии, те самые черты, которые, не подвергаясь в дальнейшем каким-либо существенным изменениям, послужили формообразующей основой для доктрин и учений более поздних суфийских братств и школ.

Предлагаемая нами периодизация суфизма исходит из качественных изменений в его развитии. Они, в частности, позволяют выделить в истории мусульманского мистицизма три основных периода: 1) период зарождения мистического учения, разработки его основных положений, отмеченный противоречивостью толкований одних и тех же терминов у различных авторов; 2) период кодификации суфийских терминов, характеризующийся согласованием их содержания между собой, установлением их единых семантических стандартов, а также негласных канонов и внутренней иерархии; 3) период деривационного развития. В данной классификации ранний суфизм соответствует периоду зарождения мистицизма, классический — периоду кодификации, а поздний — периоду развития суфизма в рамках различных братств.

Поскольку теория суфизма развивалась в трудах отдельных авторов, то выделить с какой-либо точностью хронологические рамки различных этапов развития

суфизма довольно проблематично. Задачу можно было бы свести к простому, на первый взгляд, отбору авторов, труды которых созданы в рамках этой традиции, однако нельзя не учитывать многообразие школ мистицизма на территории Халифата, хотя и объединенных в рамках двух главных школ: багдадской и хорасанской, а также факт преемственности суфийских традиций. Кроме того, речь идет об основном течении мусульманского мистицизма, которое представлено «умеренными суфиями». Эти сложности и оговорки лишний раз доказывают условность настоящей периодизации, которая имеет лишь исследовательское, а не абсолютное значение: она облегчает исследователю возможность различать типологические признаки каждого из периодов.

В основе раннего суфизма (конец VIII — конец X в.) лежит религиозная практика аскетов-подвижников первых двух веков *хиджры*. Собственно суфизм начинает свой отсчет с того времени, когда в среде аскетов-подвижников впервые заговорили о возможности мистического познания (*ал-ма'риф*) Бога. Это произошло на исходе VIII в. Ранние *суфии* — харизматические Великие Учителя (*ал-акабир мин ал-машайх*), которых мусульманская традиция возводит в ранг «святых», — положили начало формированию суфийской теологии, разработали важнейшие идеи и концепции, сформулировали общие принципы суфизма, составившие его фундамент. Авторы кодификационного периода — суфийские ученые-энциклопедисты — согласовали эти положения и концепции между собой, нарастили его материалом, упорядочили противоречивое духовное наследие предшественников, превратив его в стройное учение. Они приспособили теоретические положения к религиозной практике и тем самым создали благодатную почву для дальнейшей эволюции суфийских организаций — от семинаров и кружков до развитых братств. Появление таких братств ознаменовало конец кодификационного периода и переход его в зрелую, практическую фазу развития. В последующие столетия происходило дальнейшее обогащение того, что было создано в течение формативного периода. Развитие суфизма приняло деривационный характер, поскольку суфийские братства развивались самостоятельно и в теоретическом, и в практическом отношениях.

Границы между ранним и классическим периодом определены самой суфийской традицией: говоря о ранних суфиях, ад-Дарбанди вслед за ас-Сулами и ал-Кушайри говорит о «древних», старинных разрядах суфийской общины (*ал-мутакаддимун*), в то время как более поздних суфиев, тех же ас-Сулами и ал-Кушайри, а также своих современников, он обозначает термином *ал-мута'аххирун*. Персональный состав «древних», представленный в биографическом разделе его сочинения, доведен до конца X в. Это делает логичным определение классического периода суфизма в рамках расцвета хорасанской и багдадской школ мистицизма в конце X — начале XII в.

Таким образом, в конце X в. классический суфизм только начинает складываться: *Китаб ал-лума'* Абу Насра ас-Сарраджа, *Китаб ат-та'арруф* Абу Бакра ал-Калабади (или ал-Калабази), *Кут ал-кулуб* Абу Талиба ал-Макки и *Табакат*

ас-суфийа Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами — блестящее тому подтверждение. Окончательное оформление его связано с именем Абу Хамида ал-Газали, не только раскрывшего практические значения суфийских терминов, но и подробно регламентировавшего условия их применения. Именно творчество ал-Газали, труды которого до сих пор остаются авторитетнейшим источником не только для *суфиев*, логически завершило в начале XII в. предшествующее развитие суфизма, что признается во всех исламоведческих исследованиях. Разумеется, впоследствии не раз появлялись блестящие образцы сочинений, которые можно назвать в полном смысле этого слова классическими, а их авторов — классиками (например, Ибн ал-'Араби), однако к определению классического периода в развитии суфизма они отношения не имеют. Во-первых, потому, что это были отдельные яркие вспышки звезд интеллектуального суфизма, которые не оказывали существенного влияния на практическую жизнь суфийских братств. Во-вторых, по той причине, что после XII в. развитие практического суфизма продолжилось в рамках отдельных суфийских братств, поэтому общим духовным наследием для них оставались лишь суфийские энциклопедии XI в.

Творчество ал-Газали — не единственный, хотя и очень важный водораздел между двумя различными периодами в истории суфизма. Вскоре после его смерти младший современник ал-Газали — 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (ум. в 561/1166 г.), автор *Китаб ал-гунйа ли-талиб тарик ал-хакк*, — создал условия для образования первого организационно оформленного суфийского братства, названного по его имени *ал-кадирийя*. Появление этого братства ознаменовало собой новую веху в истории суфизма.

Исходя из материала важнейших суфийских источников, представителями классического суфизма могут быть названы, в частности, такие авторы, как Абу Наср ас-Саррадж (ум. в 378/988 г.), Абу Бакр ал-Калабади (ум. в 385/995 г.), Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.), Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 412/1021 г.), Абу Ну'айм ал-Исфахани (ум. в 430/1038 г.), Абу Са'ид ал-Майхани (ум. в 441/1049 г.), Абу-л-Касим ал-Кушайри (ум. в 463/1071 г.), 'Абд Аллах ал-Ансари (ум. в 481/1088 г.), Абу Хамид ал-Газали (ум. в 504/1111 г.). Соответственно творчество ас-Сарраджа и ал-Калабади знаменует собой наступление классической эпохи, а ал-Газали — ее блестящее завершение. Абу Бакр ал-Дарбанди, таким образом, — один из представителей классического суфизма, а его энциклопедия — самый ранний и пока единственный из сохранившихся источников классического суфизма на Кавказе.

§ 2. Рукопись сочинения ад-Дарбанди

2.1. Описание манускрипта

Датировка. Автограф *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди безвозвратно утерян. Сочинение сохранилось в единственном списке 743/1342-43 г. Попытки выявить другие его списки оказались безуспешными. Все известные упоминания сочинения в исследовательской литературе сводятся к одному и тому же списку. Таким образом, рукопись, текст которой с учетом наиболее вероятных конъектур лег в основу настоящего исследования, имеет все основания называться уникальной.

Кодикологическая информация. Список *Райхан ал-хака'ик* представляет собой объемистую рукопись форматом 24×17,5 см (формат текста: 21×13,5 см), включающую 251 исписанный довольно мелким почерком лист. Бумага плотная, лощеная, ремесленного производства, на ощупь мягкая, имеет желтоватый оттенок. Под воздействием разрушительных факторов времени светло-коричневый оттенок приобрели и чернила, изготовленные, по всей видимости, на основе сажи. Толстый переплет, заклеенный сверху позднейшим реставратором темно-синей бумагой, набран из отдельных листов и поэтому кажется очень мягким. Форзацные листы не сохранились, если не принять за них полуисписанные листы одинакового с остальной рукописью формата, прилегающие к переплету. Судя по тому, как сшита рукопись, она не раз реставрировалась, но каждый раз незначительно. Сохранность рукописи вполне удовлетворительная, за исключением переплета и нескольких прилежащих к нему листов, местами изъеденных бумажным червем. Наружные верхние углы начальных 39 листов подверглись интенсивному воздействию жиров, и вызванное этим потемнение бумаги несколько затрудняет чтение текста.

Нумерация страниц текста рукописи произведена ее первым исследователем М.-С.Саидовым, который, однако, начал их отсчет с титула, пропустив 9 предшествующих страниц, в том числе две страницы с указателями глав и разделов (*фихристом*). Число пронумерованных таким образом страниц составляет 492, причем сюда не входят также последние две страницы, не имеющие отношения к тексту *Райхан ал-хака'ик*. Номера страниц даны арабскими цифрами в крайних верхних углах рукописи, чернилами. В ссылках на рукопись сочинения ад-Дарбанди я пользуюсь собственной пагинацией, учитывающей две пропущенные страницы *фихриста* и приведенной в общепринятом листовом формате (л. 1а-247б).

Каждая страница рукописи насчитывает, как правило, 23 строки, но встречаются и страницы в 24 строки. Почерк везде одинаков, так же как и поля, строки ровные. М.-С.Саидов обратил внимание на то, что бумага для рукописи была сначала срезана и разлинована, причем на некоторых страницах (например,

страницы 148, 154, 155, 168, 181, 189 и др. в пагинации М.-С.Саидова) сохранились заметные отпечатки ниток от разлинования. Для письма использован один тип *мистары*. Что же касается покуррасного состава рукописи, то его определить почти невозможно; скорее всего, он является смешанным, поскольку совершенно очевидно наличие подшитых к единой основе брошюр (куррас) из 10 и 12 двойных листов.

Состав рукописи. В состав рукописи помимо собственно текста *Райхан ал-хака'ик* входят также и не имеющие к нему никакого отношения записи и маргиналии, выполненные различными, в основном трудно поддающимися чтению почерками. Они занимают первые три листа рукописи, внутреннюю часть переплета и поля отдельных страниц текста. Возможно, листы эти были вклеены позже, о чем можно судить по тому, что они не очень соответствуют формату основной части книги. Во всяком случае, на некоторых из них, местами заклеенных мелкими кусочками сплошь исписанной бумаги, можно разобрать неровные строчки стихов, коранические вставки и частично зачеркнутые богословские тексты. В одном из отрывков, например, приводятся выдержки из анонимного сочинения *Китаб аш-шари'а*, посвященные обряду ритуального очищения (*ат-тахара*), а в другом — ссылка на Коран некоего Джа'фара б. Мухаммада ас-Суфи. В остальном это совершенно посторонние тексты, в том числе и на тюркском языке, а также владельческие записи¹⁷.

Палеографические особенности. Титульный лист рукописи оформлен высокохудожественным классическим *насхом*. Название сочинения и имя автора на титульном листе рукописи обрамлены неровными строчками многочисленных глосс, переходящих на поля листа (рис. 27). *Фихрист* составлен почерком, близким к *наста'лику*. В тексте переписчик использовал своеобразный вариант скорописного *насха*, который хотя и не отличается явными каллиграфическими достоинствами, но зато имеет свои неповторимые черты, характеризующиеся динамизмом и графической завершенностью. По-видимому, он и не стремился к каллиграфическому изяществу, поскольку текст писался для утилитарных, практических целей. Для удобства пользования ключевые слова и названия глав, разделов и рубрик выделены более крупным почерком с растяжением одной из букв (например, *ба'* в слове *баб* «глава», *сад* в слове *фасл* «раздел»). Термины и понятия, являющиеся предметом исследования, в рамках своих разделов выделены титлами, так же как и слова, обозначающие форму передачи информации (*кала ли*, *ахбарани*, *хаддасани* и др.), с которых, как правило, начинаются прямые цитаты или *иснады*. Титлами выделены и имена ранних суфиев, биографии которых приведены в разделе *ат-табакаат*.

¹⁷ Первые владельцы рукописи, к сожалению, не оставили на ней своих автографов. Самая ранняя из датированных владельческих записей относится к 991/1583 г. В ней, в частности, сообщается о том, что у владельца рукописи *хаджежи* Махмуда в четверг месяца *раджаб* 991/10 августа 1583 г. родилась дочь *Хавва'* (вклеенный первый лист рукописи). В рукописи также упоминаются и имена других владельцев и читателей: Мухаррама б. 'Абд ал-Карима (л. 29а) и некоего Ахмада (л. 232а).



Рис. 27. Титульный лист рукописи Райхан ал-хака'ик (ИИАЭ ДНЦ РАН)

Тем не менее, судя по почерку, текст рукописи рассчитан скорее на избранного, чем обычного читателя. Преимущественное отсутствие диакритических точек, не говоря уже об огласовках, сокращения отдельных слов и выражений (например, вместо *تعالى* *ta'ala* переписчик дает обычно его усеченную форму *تع* *m'*) и другие особенности текста серьезно ограничивают доступ к нему не посвященного в эзопов язык неопита. Суфий же, напротив, в одном лишь графическом каркасе текста без особого труда угадает усвоенные им в процессе многолетней учебы специальные выражения и формулы, терминологию и категории богословских наук, традиционные имена. Тем более что все малознакомые географические названия, неарабские имена, новые термины, глаголы в страдательном залоге, числительные 7 и 9 в датировках, которые повсюду, за исключением колофона, написаны словами, а также термины, допускающие неоднозначное толкование, отмечены полным набором диакритических знаков, либо тем минимумом дополнительных значков, присутствие которых достаточно для адекватного понимания слова. В особых случаях, например для подчеркивания личного участия автора, переписчик выделяет глагол в прошедшем времени *даммой*, ставя его в первом лице, даже если за ним следует личное местоимение первого лица (*кунту ана*, *сами ту ана* и т.п.).

На основании палеографического анализа М.-С.Саидов пришел к выводу, что основных переписчиков было двое. Тщательное изучение палеографических особенностей текста на максимально допустимом пределе графической вариативности не оставляет, однако, никаких сомнений в том, что над рукописью трудился все-таки один человек, который в процессе работы несколько раз менял (обрезал) свой тростниковый *калам*. При всем этом два листа рукописи переписаны двумя более поздними переписчиками, скорее всего ее бывшими владельцами, которые таким образом восстановили поврежденные или утерянные листы (л. 29, 76). Во всяком случае, помета на полях листа 29а гласит, что этот лист был переписан по памяти или с рассказа (*би-зикрихи*) Мухаррамом б. 'Абд ал-Каримом ал-Маджари, предположительно в XIV–XV вв.

После переписки рукопись была сверена с оригиналом (автографом?) самим же переписчиком, о чем свидетельствуют сделанные его почерком исправления в тексте и на полях. Пропуски отдельных слов и выражений восстановлены на полях с пометкой «верно» (*саха*). Тем не менее ошибок, особенно орфографических, а также повторов и пропусков переписчику избежать не удалось. Они довольно легко поддаются уверенным конъектурам, за исключением случаев пропуска имен в единичных *иснадах*. Восстановление имен и *исб* в повторяющихся *иснадах* также большого труда не представляет. Гораздо сложнее обстоит дело с пропуском отрывка первой части раздела *Фасл фи байан ал-хашийа*, объем которого можно определить лишь предположительно. Что касается невольных искажений устаревшей и специальной лексики *ad libita librarii*, т.е. по произволу переписчика, то здесь нередко на помощь приходит контекст сочинения. Однако для понимания текста *Райхан ал-хака'ик* подобные искажения существенного значения не имеют.

2.2. Происхождение списка

Глосса на полях рукописи (Райхан, 30а) содержит имя одного из первых ее владельцев — «Мухаррама б. 'Абд ал-Карима б. Махмуда, *шайха* своих последователей, б. Саййид ад-дина ал-Маджари, — да хранит его Аллах от всех бед!» Эта владельческая запись, датируемая по палеографическим данным в пределах XIV–XV вв., может иметь большое значение для установления обстоятельств появления на свет единственного сохранившегося списка энциклопедии. Дело в том, что *нисба* ал-Маджари, достаточно ясно указывающая на происхождение одного из владельцев рукописи, связывает появление списка с вполне определенными и надежно установленными историческими фактами.

Город Маджары, или Маджар, который находился на месте Буденновска Ставропольского края, был некогда одним из самых крупных центров исламизации в этом регионе. Самые ранние из местных арабских надписей относятся к XIV в., когда все эти земли вплоть до Дарбанда включительно находились в составе Золотой Орды. В 735/1334 г. Маджар посетил Ибн Баттута (Мухаззиб, 287), описавший этот «большой город, один из лучших тюркских городов, на большой реке, с садами и обильными плодами». Описывая опустошительный мор 747/1346 г. (по древнерусской хронологии — 6854 г.), унесший многие жизни, летопись по Воскресенскому списку (с. 210) называет в числе его жителей мусульман (арабов, персов и др.), татар, армян, абазин, евреев (потомков хазар?), черкесов и других. В соборной мечети, соседствовавшей с православной церковью, проповедовал знаменитый бухарский проповедник. Наибольший интерес представляют сведения источников об основании в Маджарах суфийской *ханаки* неким иракским *шайхом*. Как утверждал Ибн Баттута, в ней обитало около семидесяти последователей этого *шайха* из числа арабов, персов, тюрок и др.

Переписка суфийской энциклопедии дарбандского автора в 743/1342–43 г., восемь лет спустя после визита Ибн Баттуты, но за четыре года до эпидемии, была вызвана потребностью в подобной литературе для основанной в тот же период *ханаки*. Заказчиком переписки рукописи выступал, вероятно, упоминавшийся Ибн Баттутой иракский *шайх*, руководитель *ханаки*. Что касается дальнейшей судьбы рукописи, то к Мухарраму б. 'Абд ал-Кариму ал-Маджари она могла попасть двумя путями: либо он сам купил ее в Дарбанде, либо она досталась ему по наследству, как это обычно бывает в подобных случаях. Похоже, что верно последнее: фиксируя свое имя, Мухаррам подчеркнуто выделяет личность своего деда, Махмуда ал-Маджари, называя его *шайхом* и подчеркивая, что у него были последователи (*асхаб*). Отец Махмуда также упомянут под почетным прозвищем Саййид ад-дин, которое выдает в нем влиятельного религиозного авторитета. Стечение всех этих совпадений заставляет думать, что один из двоих — Махмуд ал-Маджари или его отец — и был основателем *ханаки* в Маджарах.

§ 3. Общая характеристика сочинения

3.1. Время создания

Сбор материала для написания главного труда своей жизни Абу Бакр ад-Дарбанди начал еще с середины 80-х годов XI в. во время своего первого путешествия в поисках знаний. Вероятно, по возвращении домой он дополнил его местным материалом. Однако работа по систематизации собранного материала была начата им лишь в 493/1099 г. Отдельные части труда написаны в 494/1100 г., возможно, в годы учебы в *мадраса* ан-Низамийа в Табаристане (Амуде), а также в ал-Джибале, главным образом в Хамадане. Затем в Багдаде в течение нескольких последующих лет создается основная часть сочинения. Работа над *Райхан ал-хака'ик* завершилась в Мекке и Багдаде около 500/1106-07 г. Дело в том, что в конце 498/1105 г. скончался Абу-л-Му'аййад ал-Газнави, и, судя по благопожелательной формуле *рахимаху-л-Ллах*, ад-Дарбанди знал о его кончине; три года спустя низариты убили Абу-л-Махасина ар-Ру'йани, руководителя ан-Низамийи в Табаристане, но ад-Дарбанди об этом еще не знал. Вскоре с сочинением, написанным, по признанию автора, «в тоске по родине и как утешение на чужбине» (Райхан, 244б), ознакомились суфии и *факихи* Баб ал-аббаба, которым ад-Дарбанди и посвятил свой труд (там же, 247а). Любопытно, что ал-Газали, согласно В.В.Наумкину (1980, 268), создавал свой самый монументальный труд — *Ихйа' 'улум ад-дин* — в течение 492–495/1099–1102 гг., практически в одно время с Абу Бакром ад-Дарбанди.

3.2. Название

Полное название сочинения ад-Дарбанди — *Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик* (ريحان الحقائق وبستان الدقائق). Как было уже сказано, буквально оно переводится как «Базилик истин и сад тонкостей». В широком значении *райхан* обозначает ароматическое растение, благоуханный цветок, а в конкретном, обыденном значении — базилик, который обладает ароматическими и целебными свойствами (причем *райхан шами* — мирт, произрастающий на юге вечнозеленый кустарник с белыми душистыми цветками). От одного корня с *райхан* образуется и *риха*, означающий «запах». Речь в данном случае все же идет о символе благоухания, а не о конкретном растении. Так, ад-Дарбанди (Райхан, 245а) приводит слова Йахйи б. Му'аз а том, что «святой» (*ал-вали*) — это цветок (*райхан*) Вывышнего на земле. Его божественный аромат доходит до сердец «правдивых». В том же значении это слово использовано и в *Та'рих ал-Баб* (§ 40): жители ал-Баба, утверждает автор хроники, ввели Лашкари в «правительственное

здание и поднесли ему благовонный цветок (*райхан*) своей клятвы на верность». Таким образом, более точный перевод названия: «Цветок истин и сад тонкостей».

Что касается второго слова в названии сочинения ад-Дарбанди (*ал-хака'ик*), то употребление его было довольно типичным для суфийской литературы. В основе его лежали, как правило, претензии суфиев на постижение тайных, сокровенных истин обоих миров (поднебесного и потустороннего), недоступных тем, кто не овладел суфийским знанием. Так, Абу-л-Лайс ас-Самарканди назвал свой труд *Бустан аш-‘арифин*, а Абу Хамид ал-Газали — *Джами' ал-хака'ик* (GAL I, 422).

Термин *хакика* помимо значения «сокровенная истина» переводится во множественном числе еще как «различные реальности». Под «тонкостями» (*ад-дака'ик*) подразумеваются семантические оттенки и нюансы мистических аллегорий, с помощью которых постигается смысл божественных откровений и познается Высшая истина — Всевышний.

3.3. Язык и стиль

Стиль *Райхан ал-хака'ик* свидетельствует о литературных дарованиях его автора: арабский язык ад-Дарбанди изобилует многочисленными синонимами, сравнениями и метафорами. Порой повествование энциклопедии переходит в рифмованную прозу, которая помогает лучшему усвоению текста. Нередко встречаются и поэтические цитаты, в том числе и авторские. Местные языки представлены в сочинении немногочисленными топонимами. Сравнительно чаще встречаются персидские слова и даже выражения. Завершая раздел о посещении «святых мест», ад-Дарбанди (Райхан, 141а) вспомнил об одном из своих друзей из Табаристана, который в Герате на могиле известного иранского мистика 'Абд Аллаха ал-Ансари, автора персидской версии *Табакат ас-суфийа*, декламировал по-персидски:

*Зийарат зийадат кунад, меҳр дуст,
Ва-лакин ба йак хафта рузи нукуст.*

Посещения [«святых мест»] пусть будут частыми, мой друг,
Но хотя бы раз в неделю — и то хорошо.

3.4. Структура и проблематика

Сочинение ад-Дарбанди состоит из введения, основной части и заключения. Основная его часть разбита на главы (*абваб*, ед.ч. *баб*), которые озаглавлены

буквами арабского алфавита и размещены строго в алфавитном порядке. Число глав, таким образом, равно 28. Каждая глава включает в себя от одного до пятнадцати разделов (*фусул*, ед.ч. *фасл*), посвященных терминам, начинающимся с соответствующей буквы. Всего разделов свыше 100, если считать также и три раздела введения. Сочинение, как указывалось, предваряет указатель глав и разделов (*фихрист*) и титульный лист, содержащий название сочинения, имя автора и информацию о принадлежности его к «людям сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*).

Введение начинается со вступления, содержащего традиционные восхваления Бога. Затем следует краткое перечисление терминов и понятий, составляющих объект исследования автора, и три раздела, вынесенных ввиду их особой важности во вводную часть: *фасл*, разъясняющий установления благочестивых предшественников по основополагающим вопросам вероучения; *фасл* о единобожии; *фасл*, разъясняющий «стоянки». Внутри последнего раздела выделено десять подразделов по числу «стоянок», которые также обозначены словом *фасл*.

В основной части сочинения после названия главы перечисляются названия всех разделов, затем следуют собственно разделы. Конструкцию их названий схематично можно выразить в одной фразе: «Раздел (*фасл*), разъясняющий (*фи байан*) (варианты: „упоминающий“ (*фи зикр*), „обосновывающий“ (*фи хикам*)) то-то (ключевой термин или синонимический ряд) и его/ее/их сокровенные истины (*хака'ик*) (вариант или дополнение: „и его/ее/их значение“ (*ма'на*))».

Алиф: исходный посыл «людей истин» (*ал-ибтида'*); основы мистических состояний (*асас ал-ахвал*); правила поведения (*адаб*); правила служения (*адаб ал-хидма*); желание (*ал-ирада*); влечение к Богу (*ал-унс*); покаяние (*ал-итаба*); искренность (*ал-ихлас*); непоколебимость (*ал-истикама*); альтруизм (*ал-исар*); установления в спиритуальном путешествии (*ал-ахкам фи-с-сафар*); правила странствий (*ал-адаб фи-с-сафар*); аллегории (*ал-ишарат*); мольбы о прощении грехов (*ал-истиғфар*); предсмертные состояния (*ал-ахвал 'инда-л-хурудж мин ад-дунйа*).

Ба: испытание невзгодами (*бала' ал-афат*); пребывание и исчезновение в Боге (*ал-бака' ва-л-фана'*); плач (*ал-бука'*).

Та: раскаяние (*ат-тауба*); богобоязненность (*ат-таква*); смиренность (*ат-таваду'*); отрешенность и внутренняя уединенность (*ат-таджрид ва-т-тафрид*); упование на Бога (*ат-таваккул*); обращение в суфизм (*ат-тасаввуф*); размышление (*ат-тафаккур*); дополнительные молитвы *ат-тахаддэсуд ва-л-аурад*; смиренная мольба (*ат-тадарру'*); исповедование сорока дней (*та'аббуд ал-арба'ин*); женитьба (*ат-тазвиз*).

Са: одежда и облачения (*ас-сийаб ва-л-кисва*).

Джим: голодание и самоограничение (*ал-джу' ва-т-такаллул*).

Ха: стыдливость (*ал-хайа'*); добронравие (*ал-хусн*); печаль (*ал-хузн*); зависть (*ал-хасад*); уважительность (*ал-хурма*); свобода (*ал-хуррийа*); обережение сердец

шайхов (*хифз кулуб ал-машайх*); истинная реальность и мистическое состояние (*ал-хакика ва-л-хал*).

Ха': страх (*ал-хауф*); опасение (*ал-хашйа*); благоговение и покорность (*ал-хушу' ва-л-худу'*); суфийское рубище (*ал-хирка*).

Дал: свободная молитва (*ад-ду'а'*); бrenный мир (*ад-дунйа*).

Зал: поминание (*аз-зикр*).

Ра': удовлетворение (*ар-рида*); надежда (*ар-раджа'*); духовное видение (*ар-ру'йа*); лицемерие (*ар-рийа'*).

Зав': самоотречение (*аз-зухд*); посещение святынь (*аз-зийара*).

Син: «слушание» (*ас-сама'*); щедрость и великодушие (*ас-саха' ва-л-джуд*); радость (*ас-сурур*).

Шин: благодарение (*аш-шукр*); страстное желание (*аш-шаук*); свидетельство (*аш-шухуд*); сострадание и жалость (*аш-шафака*); стремление к известности (*аш-шухра*); условия, связанные с обращением в суфии (*аш-шурут*).

Сад: терпение (*ас-сабр*); безмолвие (*ас-самт*); правдивость (*ас-сидк*); шерстяная роба (*ас-суф*); товарищество (*ас-сухба*); оберегание непорочности (*ас-сийана*).

Дад: гость и гостеприимство (*ад-дайф ва-д-дийафа*).

Та': ритуальное очищение (*ат-тахара*); послушание (*ат-та'а*); поиск шайха (*талаб аш-шайх*); разряды «святых» (*ат-табакат*); успокоение (*ат-тама'нина*).

Зав': благое мнение (*занн ал-хусн*).

'Айн: страстная любовь (*ал-'ишк*); рабское поклонение Богу (*ал-'убудийа*); уединение (*ал-'узла*); знание (*ал-'илм*); людские пороки (*ал-'уйуб*).

Гайн: ревность (*ал-гайра*).

Фа': пронизательность (*ал-фираса*); добровольная бедность (*ал-факр*); молодечество (*ал-футува*); разлука (*ал-фирак*).

Каф: неприхотливость (*ал-кана'а*); близость (*ал-курб*).

Каф: чудеса «святых» (*карамат ал-аулийа'*).

Лам: суфийская одежда (*ал-либас*); «слова истин» (*алфаз ал-хака'ик*).

Мим: мистическое познание (*ал-ма'рифа*); любовь к Богу (*ал-махабба*); внутренняя борьба и противодействие самому себе (*ал-муджахада ва-мухалафат ан-нафс*); (само)контроль (*ал-муракаба*); (само)отчет (*мухасабат ан-нафс*).

Нун: намерение (*ан-ниййа*); грамматика, синтаксис и морфология (*ан-нахв ва-л-и'раб ва-т-тасриф*).

Ха': мирская страсть (*ал-хава*); внутренний голос (*ал-хатиф*).

Вав: осмотрительность (*ал-вара'*); наставление (*ал-васийа*); святость (*ал-вилайа*); мистический экстаз (*ал-ваджд*).

Йа': уверенность (*ал-йакин*).

Райхан ал-хака'ик (л. 247б) завершается словами посвящения книги «товарищам из *факихов* Баб ал-абваба» и традиционными в таких случаях благопожеланиями: «Да включит нас Всевышний в круг тех, кто сообразует деяния свои со

словами, углубляет знания свои и уменьшает неведение <...>, да отдалит Он нас от бед в тленном и вечном мирах, да упрочит и укрепит Он дела наши, да приблизит Он нас к процветанию и удаче, — поистине, Он лучше видит и знает рабов своих!»

Разделы энциклопедии составлены по единой схеме, от которой автор отступает лишь в особых случаях. После названия раздела приводится, как правило, цитата из Корана, оформленная фразой *кала-л-Лак та'ала*. Затем следует *хадис* или серия *хадисов* с полными цепочками *иснадов*, восходящих к пророку Мухаммаду. Цепочки их передатчиков замыкаются непосредственно на ад-Дарбанди. Форма их передачи также всегда четко зафиксирована (*ахбарани*, *ахбарана*, *хаддасани*, *хаддасана*, *кала*, *кала ли*, *рава* и др.). *Хадисы* приводятся и в конце разделов, но только в том случае, если это подкрепляет или усиливает выводы автора и его предшественников. Подобный принцип размещения материала в разделах суфийских руководств одним из первых применил Абу-л-Касим ал-Кушайри в своей *ар-Рисала*. Темы большинства разделов раскрываются на фоне множества «чудес» и вещей сновидений суфийских «святых», их высказываний, мнений, поговорок, афоризмов и примеров из жизни и религиозной практики. При этом строго соблюдается принцип иерархии, которая сложилась в мусульманской традиции: последовательность цитат определяется значимостью их авторов не только как «держателей» святости (*ал-вилайа*) и божественной благодати (*ал-барака*), но и по другим признакам: близости их ко времени Пророка, духовному авторитету в общине, их фактическому вкладу в разработку той проблематики, которая в данном разделе исследуется.

Собственные поучения и обобщения ад-Дарбанди начинаются в типичной для мусульманской литературы форме: «Знай, что...» (*и'лам анна*). Текст энциклопедии оставляет впечатление цельного авторского повествования, где каждая фраза подготавливает и обосновывает последующую, и поэтому цитаты так же трудно выделить из него, как и фрагменты узора цельного и композиционно завершенного ковра. Более того, для избежания повторов автор соединил различные разделы сочинения перекрестными ссылками, например, таким образом: «особо мы об этом упоминали в главе *сад*» (Райхан, 2196).

Стараясь по возможности точно и без искажений передать широкий спектр мнений и высказываний признанных суфийских *шайхов* по тому или иному вопросу, ад-Дарбанди предельно ограничивал собственные оценки. Авторские разъяснения предваряются фразами: «А смысл того-то заключается в том-то», «Признаками его являются то-то и то-то» и др. Если в изречениях великих суфийских учителей обнаруживались противоречия, то ад-Дарбанди решал их традиционным способом, доказывая, что в одном случае *шайхи* имели в виду понимание *муридов*, а в другом — видение «избранных»: восприятие сокровенных истин со стороны «ищущих» и «нашедших» априорно не может быть одинаковым. Признавая существование разногласий среди теоретиков суфизма по отдельным вопросам вероучения как реальный факт, ад-Дарбанди суммирует их выска-

звания таким образом, что в системе аргументации они образуют целостную концепцию, в которой доля авторского участия достаточно велика.

Структура *Райхан ал-хака'ик* сближает его с энциклопедическим словарем суфийских технических терминов — жанром, типичным для суфийской литературы. Однако проблематика сочинения выходит далеко за пределы технических терминов суфизма; в нем помимо них анализируются суфийские морально-этические категории, религиозно-правовые установки и ритуальные предписания, а также общеисламские доктринальные понятия, отраженные в зеркале мистицизма.

Проблематику *Райхан ал-хака'ик* условно можно разделить на несколько категорий: суфийские теоретические (доктринальные), практические (обрядовые) и специальные (технические) термины, общеисламские понятия, используемые мистиками и соответствующие их мировоззрению и религиозной практике, а также морально-этические термины, составляющие суфийский *адаб* — своеобразный кодекс правил, норм и обычаев мистиков. Хотя в сочинении эти термины не делятся на общеисламские и суфийские, автор тем не менее отличает *ат-тарику* (суфийский Путь) от *аш-шари'а* (религиозного закона) (Райхан, 1106), но противопоставляя их, однако, друг другу, поскольку «*тарикат* является внутренним продолжением *шари'ата*». Эта мысль подтверждается ссылкой на ши'итского *имам*а Джа'фара ас-Садика, который якобы сказал: «Кто внешне следовал поведению Пророка, тот суннит, а кто следовал Пророку внутренне, тот суфий» (там же, 676). Будучи суннитами (или ши'итами) и мистиками одновременно, суфии не только не отвергали внешнее, экзотерическое знание (*аз-захир*), но и считали его основой сокровенного, эзотерического знания (*ал-батин*). Последнее — удел суфийских интеллектуалов, узкого круга «посвященных».

Ключевые термины энциклопедии, являясь инструментом достижения единственно верного, по мнению автора, знания о бытии и Боге, раскрываются с точки зрения одной идеологии — суфийской; общеисламское и суфийское начала составляют в ней единое целое, представляя собой разные плоскости исламской теории и практики: методы, приемы и опыт достижения суфийского знания опираются на «основы», или методологию религии (*усул ад-дин*), а также на ценности и установления мусульманского права (*ал-фикх*).

3.5. Оформление ссылок

Отличительная особенность арабо-мусульманской духовной культуры — исключительная важность непосредственной передачи информации, предполагавшая обязательную ссылку на источник. Мусульманская система образования признавала лишь личные контакты ученика с передатчиком информации. В роли последнего мог выступать не только сам автор, но и комментатор книги и любое другое лицо, получившее соответствующим образом оформленное разрешение

на дальнейшую передачу этой информации — *иджазу*. Поэтому любой текст передавался либо самолично его автором, либо одним или несколькими его учениками, обладавшими письменным разрешением, либо учениками их учеников и т.д.

Исследователи различают три типа *иджазы*. Письменное разрешение, оставленное *шайхом* на странице своего сочинения, переписанного учеником, служило своеобразным дипломом о прохождении курсов, свидетельством квалификации обучавшегося, доказательством того, что ученик должным образом усвоил учебный материал и готов самостоятельно его комментировать. Такая *иджаза* давала право обучавшемуся учить других людей от имени учителя, причем это право распространялось только на ту книгу, на которую было дано разрешение. *Мурид*, завершивший свое суфийское образование и посвященный в суфии, получал *иджазу* от имени руководителя общины или братства на отдельном свитке. Позже отдельные *шайхи* удаивались особым разрешениям, подтверждавших их полномочия на прием в общину новых членов (Тримингэм, 1971, 192; 1989, 158).

Особенно жестко принципы прямой преемственности соблюдались в тех дисциплинах, в которых определяющее значение имела передача самой традиции — в науке о толковании Корана (*'илм ат-тафсир*), хадисоведении (*'илм ал-хадис*) и мусульманском праве (*ал-фикх*). Кажущееся противоречие между необходимостью ссылки на непосредственный источник, с одной стороны, и традиционной компиляцией, когда речь шла об опосредованных источниках, — с другой, разрешалось следующим образом: герменевтика (интерпретация текста) нередко приобретала такое же значение, как и сам источник, что в конечном счете обусловило духовное многообразие в исламе.

Система передачи информации, принятая в хадисоведении, была взята на вооружение суфиями, придавшими ей особый статус и приспособившими ее к своим специфическим духовным потребностям. Духовная генеалогия не только усилила систему аргументации в суфизме, но и стала играть роль своего рода идеологической «родословной» конкретного автора.

Ад-Дарбанди использовал доступный ему инструментарий научного исследования. Цитируя источник, он применял соответствующую ссылку, отражающую реальную форму передачи информации. Материал *Райхан ал-хака'ик* в целом не противоречит выявленной исследователями семантике слов, обозначающих конкретные формы передачи информации, главным образом *хадисов*¹⁸. Коранические выражения вводятся в текст сочинения словами: «Сказал Аллах Всевышний» (*кала-л-Ллах та'ала*). Иногда особо подчеркивается, что данный отрывок представляет собой не что иное, как «*айат* из Божественной Книги» (*Китаб Аллах*). Ссылки на идейных предшественников оформлены обычно словами *кала* «сказал» и *рава* «рассказал»; в отдельных случаях они употреблены в настоящем времени. Те же ссылки употреблены и по отношению к составителям *тафсиров*.

Ссылки на труды современников и их устные высказывания отражают реальную форму передачи информации или форму обучения. Самую тесную форму обучения ад-Дарбанди выражал формулой *ахбарани... би-кира'ати 'алайхи*, которая означала, что он непосредственно обучался у этого *шайха*. Метод *кира'а* предполагает, что ученик читал заранее заготовленные наставником тексты в его же присутствии, нередко в присутствии соучеников. Различные нюансы процесса обучения передают глаголы *ахбарана*, *хаддасани*, *хаддасана* и др. Причем *ахбарани* означает, что ученик проходил учебу у наставника *tête-à-tête*, в то время как *ахбарана* предполагает присутствие соучеников в процессе обучения. Тот же набор ссылок, но без дополнительной формулы *ал-кира'а 'ала-ш-шайх* ад-Дарбанди применял по отношению к информантам, которые не были его учителями. Термин *сами'ту* указывает на устную форму обучения: ученик прослушивал текст в чтении учителя или соученика. Кроме того, этот термин используется еще и для фиксации любой иной информации, полученной автором изустно, будь то лекции, проповеди или отдельные высказывания.

В *Райхан ал-хака'ик* зафиксированы также и такие способы передачи информации, как *мука таба* и *мунавала* (см. об этом: Халидов, 1985, 106–107). Иногда суфийские изречения передаются автором в переложении третьих лиц, обычно анонимных (*кала ли ба'д мин асхабина* и т.п.), либо просто следующим образом: «Известно нам из одного рассказа (*ривайа* или *хикайа*), что...». В подобных случаях точно установить источник почти невозможно. Для удобства читателя над словом, обозначающим ссылку, ставилось титло.

Названия самих источников в *Райхан ал-хака'ик* упоминаются чрезвычайно редко: «Сказано в досточтимом *ал-Джами' ас-сахих* ал-Бухари, что...» или «Прочитал я в *ар-Рисала* ал-Антаки к такому-то» и т.п. Имена в ссылках приведены в соответствии с требованиями арабо-мусульманской литературной традиции.

§ 1. Традиционные источники

1.1. Коран и тафсиры

Коран, *хадисы* и *тафсиры* составляют пласт традиционных источников *Райхан ал-хака'ик*. Во всех своих доктринах и учениях мусульманские мистики исходят из того, что включает в себя определение «достоверное предание и ясное указание» (*ал-асл ва-н-насс*); речь идет о божественных установлениях Корана и достоверных преданиях Пророка. Далее они опираются на нормы и предписания мусульманского права (*фикх*), изложенные в трудах крупнейших религиозных авторитетов.

Коран — это Слово божье, ниспосланное людям через посланника Бога, главный источник мусульманского вероучения. В Божественной Книге мусульмане находят ответы на интересующие их вопросы. Коран — это единственный из источников мусульманского вероучения, сфера применения которого абсолютна, он не подвергается сомнению ни в целом, ни в деталях. Считается, что тот, кто сеет сомнения (*шубухат*) в отношении Корана, совершает тяжкий грех.

Свое особое отношение к Корану Абу Бакр ад-Дарбанди передает с помощью *хадиса*. Все читающие Божественную Книгу щедро вознаграждаются свыше, утверждает он. Тем, кто ограничивается простым чтением Корана, Бог засчитывает десять богоугодных дел за каждую прочитанную букву. Тем, кто читает Книгу с определенной мелодичностью и грамматическим разбором, засчитывается по двадцать богоугодных дел за букву. Наконец, те, кто читает Коран с полным грамматическим разбором, могут рассчитывать на гораздо большее.

Во времена ад-Дарбанди суфии считали, что текст Корана не только не противоречит доктринам и концепциям суфизма, но и содержит в себе ключевые термины, составляющие эти концепции. Теософский анализ мистических терминов не отрицает заложенного в Коране их явного, очевидного смысла (*аз-захир*), но дополнительно раскрывает новые, основанные на умозрительном анализе значения (*ал-батин*). В тексте *Райхан ал-хака'ик* достаточно много прямых коранических цитат, которые играют роль аргументов в богословских спорах; они, как правило, предваряют авторский анализ ключевого термина, составляющего тему раздела, либо приводятся в ходе такого анализа.

Помимо цитат из Корана ад-Дарбанди обращался к различным кораническим сюжетам для наглядной иллюстрации той или иной суфийской идеи. Многочисленные притчи о пророках Мусе (Моисее), 'Исе (Иисусе) и других персонажах Корана, приведенные Абу Бакром ад-Дарбанди, доказывают историко-культурное единство библейской традиции: «Говорят, некие люди спросили пророка 'Ису:

— Как ты ходишь по воде?

— С помощью веры и уверенности, — ответил он.

— А если мы так же поверим, как и ты, и уверимся, как ты? — спросили они.

— Тогда идите, — сказал он.

Но они не смогли. И тогда он спросил у них:

— Что с вами?

— Мы побоялись этих волн, — ответили они.

— А Господа этих волн вы не побоялись? — спросил 'Иса» (Райхан, 246а).

Что касается толкований Корана (*тафасир*, ед.ч. *тафсир*), то ад-Дарбанди редко упоминал названия сочинений, ограничиваясь именами их авторов. Ссылки в таких случаях часто обезличены: «Сказано в *тафсире*, что...» или «Передают *шайхи* (*ал-машайих*), что ученые мужи (*ал-'улама'*) написали в *тафсирах*...» (там же, 58б). Собственно экзегеты названы в тексте комментаторами (*муфасссирун*, ед.ч. *муфасссир*) и «людьми *тафсира*» (*ахл ат-тафсир*).

Поскольку внешнее знание Божественной Книги не дает достаточных оснований для идеологического обоснования правомерности мистического познания, то ад-Дарбанди привлек к своему исследованию различные направления мусульманской экзегетики: нарративное, которое расширяет своим толкованием содержание терминов, лексико-грамматическое, уделяющее особое внимание случаям омонимии и полисемии в Коране, но в большей степени — символическо-аллегорическое (*та'вил*). Как метод аш'аритской теологии, *та'вил* опирается на логические доказательства, а не на слепое следование предписаниям религиозных авторитетов (*таклид*).

Абу Бакр ад-Дарбанди не отвергал и традиционалистские методы толкования Корана. В спорах между «буквалистами», т.е. «сторонниками явного знания» (*ахл аз-захир*), и теми, кто пытался найти в Коране «скрытый», «тайный» смысл (*ахл ал-батин*), он нередко отходил от явного аш'аризма, предпочитая занимать компромиссную позицию. Так, он заявлял (там же, 178б), что для постижения подлинного смысла Корана необходимы не только его аллегорическая интерпретация и поиски сокровенных истин (*ал-батин*), сокрытых от непосвященных, но и «внешнее» (*аз-захир*) понимание его текста. Своими главными идейными противниками ад-Дарбанди называл му'тазилитов, доказывавших «сотворенность» Корана.

Тафсиры, получившие признание дарбандских мистиков, охватывают широкий спектр толкований Корана. Среди традиционалистских толкований особое место занимает *Kutab ат-тафсир* Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. Исма'ила

ал-Бухари (ум. в 256/870 г.), в котором содержание каждой из сур Корана объясняется с помощью хадисов. Многотомный труд знаменитого арабского историка, филолога и экзегета Абу Джа'фара Мухаммада б. Джарира ат-Табари (ум. в 310/923 г.) *Джами' ал-байан фи-тафсир ал-Кур'ан*¹⁹ сочетал традиционалистские и рационалистические методы толкования Корана²⁰. Ад-Дарбанди изучал это сочинение главным образом в Баб ал-аббае. В *иснадах*, связывающих его имя с Абу Джа'фаром ат-Табари, упоминается несколько местных имен, в том числе *шайх* Абу-л-Касим Йусуф ал-Варрак и его дарбандский наставник Ибн Фарис ал-Баби. Последний получил рукопись *Джами' ал-байан* из рук некоего Хибат Аллаха б. Сулаймана ал-Хадрами (*мунавала*), который, в свою очередь, обучался у ученика ат-Табари — *кадия* Абу Исхака Ибрахима б. Ахмада ал-Хадрами.

Еще одна линия духовной связи соединяла ад-Дарбанди с автором *Джами' ал-байан*. Ат-Тихрани (Табакат, V, 64), в частности, указывает на то, что *хадисы* от имама Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайна б. 'Убайд Аллаха ал-Гада'ири передавали два человека — Ахмад ал-Гада'ири, его сын и верховный судья в Дарбанде, и Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарир. От последних эту традицию ад-Дарбанди передали сыновья Абу-л-Хусайна Ахмада ал-Гада'ири: Абу Исхак Ибрахим и Абу Йахйа Закарийя.

Частота ссылок на Сахля ат-Тустари (ум. в 283/896 г.) свидетельствует о том, что ад-Дарбанди отдавал предпочтение одному из самых ранних и авторитетных суфийских сочинений этого жанра — *Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим*. Биография ат-Тустари приводится автором в разделе, повествующем о поколениях величайших *шайхов*. Исследованию этого *тафсира* посвящена прекрасная работа Г.Беверинга (1980).

Ад-Дарбанди апеллирует также к авторитету трех других составителей суфийских *тафсиров* — ал-Хакима ат-Тирмизи, Абу Бакра ал-Васити и Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами. Перу ат-Тирмизи принадлежат *ат-Тафсир* и *Тахсил наза'ир ал-Кур'ан* (GAL SBD I, 356; GAS I, 653–658). Труд ас-Сулами, озаглавленный *Хака'ик ат-тафсир*, чуть позже критиковал Ибн ал-Джаузи (Талбис, 174–176). Методологию рационалистического толкования Корана вместе с толкованием самих терминов ад-Дарбанди заимствовал из аш'аритских и суфийских сочинений, таких, например, как *Китаб ал-лума'* Абу Насра ас-Сарраджа и *ар-Рисала* Абу-л-Касима ал-Кушайри.

¹⁹ Русский перевод фрагмента этого сочинения подготовлен Е.А.Резваном (см.: Хрестоматия по исламу, 50–54).

²⁰ Пытаясь обойти противопоставление понятий *тафсир* и *та'вил*, Абу Джа'фар ат-Табари доказывал, что далеко не все фрагменты Корана можно объяснить непосредственно из *сунны*. Текст Корана содержит объективные лингвистические сложности, которые можно раскрыть только путем филологического анализа. Однако и после этого Божественная Книга сохранит сокровенные истины, недоступные для людей и понятные только Создателю.

1.2. Хадисы и ахбары

В *Райхан ал-хака'ик* вошло более 200 мусульманских преданий (*ахадис*, ед. ч. *хадис*), которые составляют *сунну* Пророка, не считая ши'итских *ахбаров*. Как правило, все *хадисы* имеют полные *иснады*, завершающиеся на ад-Дарбанди через его учителей и информантов. Многие *иснады* уникальны, особенно их конечные звенья, поскольку они нередко представлены региональными *мухаддисами*.

Отобранные для дарбандских читателей *хадисы* в массе своей восходят к пророку Мухаммаду, однако кроме них встречаются еще так называемые *хадисы ал-кудси*, в которых устами Мухаммада переданы слова божьи, не вошедшие в Коран. В повествование книги ад-Дарбанди органично вплетены и *ахбары* — ши'итские предания, восходящие к 'Али б. Аби Талибу, а также лаконичные афоризмы ал-Хусайна, сына 'Али.

В *Райхан ал-хака'ик* упоминаются и другие сборники *хадисов*, в частности, *ал-Муснад Ахмада б. Ханбала* (ум. в 241/855 г.), а также *ал-Джами' ас-сахих Муслима* (ум. в 261/875 г.), *Китаб ас-сунан* Ибн Маджи (ум. в 273/886 г.) и *Китаб ас-сунан* Абу Да'уда (ум. в 275/888 г.). Провозгласив Ахмада б. Ханбала «*шахиншахом сунны*», ад-Дарбанди на практике утверждает его основной принцип: объяснять неясные *айаты* Корана из *сунны* Пророка (*ас-сунна туфассиру-л-Кур'ан*).

Ши'итские *ахбары* Абу Бакр ад-Дарбанди заимствовал не только из трудов Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайна ал-Гада'ири и Ахмада ал-Гада'ири, но также и из *Тахзиб ал-ахкам* Абу Джа'фара ат-Туси (ум. в 460/1067 г.). Записаны они были под руководством дарбандских *шайхов* Абу Исхака Ибрахима и Абу Закарийи Йахйи, в свое время обучавшихся у ат-Туси.

Некоторые *хадисы*, приведенные в *Райхан ал-хака'ик*, были взяты автором из суфийских сборников или собраны им лично во время учебного путешествия (*рихля*). Сбор *хадисов* в XI в. все еще оставался одной из основных задач учебных путешествий: мистическая традиция хадисоведения только формировалась. Продолжались также изыскания и в области анализа достоверности *хадисов*, изучения степени надежности их передатчиков. Именно эту цель преследовал созданный в середине XI в. многотомный труд ал-Хатиба ал-Багдади *Та'рих Багдад*.

Считается, что одним из первых от практики использования большого числа «достоверных» *хадисов* при анализе суфийских терминов отошел Абу Хамид ал-Газали, предпочитавший отдельные предания из мистических сборников, которые он к тому же часто приводил без *иснадов* — основного источника для изучения их достоверности (Макдиси, 1981, 180–181). Ад-Дарбанди не позволял себе подобных вольностей, хотя и у него встречаются *хадисы*, происхождение которых не совсем ясно. Один из них, перекликающийся по своему содержанию с вышеприведенным рассказом о пророке 'Исе, призван возвысить традицию Мухаммада над традициями предыдущих пророков.

Как-то пророка Мухаммада спросили:

— 'Иса на самом деле ходил по воде?

— Это правда, — ответил Мухаммад. — Но если бы у него оказалось еще больше веры, то он ходил бы и по воздуху (Райхан, 2016–202а). Эта история воспроизводится и в сочинении Абу Хамида ал-Газали (Кимийя-йи са'адат, 101).

Из теоретических трудов суфиев и традиционалистов, относящихся к «науке о хадисах» (*'ilm al-hadis*), наибольшее влияние на ад-Дарбанди оказали труды его наставников. Ас-Сахави (ум. в 902/1497 г.) в своем *ал-И'лан би-т-тауби*х (с. 444) называл среди авторов сочинений этого жанра Ибн ал-Кайсарани, 'Абу Абд Аллаха ал-Хумайди, Абу Тахира ас-Силафи и Ширавайха б. Шахридар. Этот список можно было бы дополнить именами других учителей ад-Дарбанди: Абу-л-Хасана ат-Табари и Абу Насра ал-Исфахани. Биографии этих ученых приведены в других разделах исследования.

§ 2. Идеиные предшественники ад-Дарбанди

2.1. Ранняя суфийская традиция

Высшую категорию духовных авторитетов у суфиев составляют мусульманские «святые», или «величайшие из наставников» (*ал-акабир мин ал-машайих*). Так ад-Дарбанди называл основоположников суфийской теории и практики, всей своей жизнью утвердивших и прославивших нетленные ценности мистического Пути. Мнения и изречения ранних суфиев составили композиционную основу *Райхан ал-хака'ик*. Их персональный состав представлен в биографическом разделе сочинения (*Фасл фи-т-табака*т)²¹. Из них в сочинении ад-Дарбанди наиболее часто упоминаются около 50 *шайхов*.

Ибрахим б. Адхам. Суфийская традиция называет Абу Исхака Ибрахима б. Адхама б. Мансура ал-Балхи одним из самых первых суфиев. Ад-Дарбанди следует известной легенде, когда говорит, что он был сыном правителя Балха; некоторые исследователи считают его выходцем из бедной арабской семьи в Балхе (Арберри, 1973, 62). Ибрахим б. Адхам дошел до Мекки, где встретился с аскетом Суфьяном ас-Саури, оказавшим на него большое влияние. *Шайх*

²¹ Тот факт, что из ранних источников суфизма сохранились лишь единицы, не дает возможности точно устанавливать датировки, связанные с творчеством и биографией большинства ранних мистиков. Многие из общепринятых дат взяты из гораздо более поздних источников. Некоторые датировки, приведенные в сочинении ад-Дарбанди, отличаются от общепринятых, но они большей частью подтверждаются более надежными (например, по сравнению с Хаджи Халифой и др.), приводимыми Абу-л-Касимом ал-Кушайри и Абу Са'дом ас-Сам'ани. По этой причине в особых случаях мы приводим датировки, основанные на сведениях ад-Дарбанди, но не совпадающие с общепринятыми.

прославился своими мудрыми изречениями и благочестивой аскезой. Конец жизни провел в Сирии, где и умер, по Р.А.Никольсону (1912, 215–220), около 165/781–82 г.

В суфийской литературе бытует множество легенд, связанных с прозрением Ибрахима б. Адхама, приведшим его на путь истины. Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 1786–179а) объясняет прозрение принца ниспосланным свыше откровением: Однажды, пишет он, Ибрахим вышел поохотиться, ориентируясь по следам лис или зайцев. Когда он отправился на поиски, откуда-то прозвучал тайный голос:

— Для этого ли тебя мать родила и это ли тебе завещала?

Другой голос ответил из луки его седла:

— Клянусь Богом, не для этого я его рожала и не к этому призывала.

Потрясенный, Ибрахим спешил. Встретив пастуха своего отца, он забрал его *джуббу* из грубой шерсти²² и надел ее, отдав взамен попону со своего коня и всю свою одежду. Оттуда он якобы отправился прямо в пустыню.

Зу-н-Нун ал-Мисри. Абу-л-Файд Зу-н-Нун ал-Мисри, «а имя его — Саубан б. Ибрахим. Говорят, что он был самым первым из ученых мужей (*ал-'улама'*)». Родился в Верхнем Египте в многодетной нубийской семье. Много странствовал по Аравии и Сирии. Ад-Дарбанди так описывает внешность *шайха*: «Он был человеком худым, борода его не была белой».

Зу-н-Нун прославился своей осмотрительностью (*ал-вара'*) и полным упованием на Бога (*ат-таваккул*). В 214/829 г. он был арестован за свои взгляды и отправлен в тюрьму, однако после экзамена, который выдержал с честью, был освобожден по приказу *халифа*. Ад-Дарбанди приводит дату его смерти, отличную от общепринятой, но совпадающую с данными ал-Кушайри — 245 г.х. По другим источникам, скончался в 246/860–61 г. в Гизе, где его могила является местом паломничества.

История заточения Зу-н-Нуна в тюрьму подробно описана и на страницах *Райхан ал-хака'ик* (л. 179а). Люди донесли на *шайха*, сообщает ад-Дарбанди, поэтому он был доставлен из Египта в резиденцию *халифа* ал-Мутаваккила в Самарре. Как только он вошел, то произнес проповедь, потрясшую ал-Мутаваккила до глубины души, да так, что *халиф* заплакал. С тех пор, пишет ад-Дарбанди, как только ал-Мутаваккил слышал что-либо об «обладателях осмотрительности» (*ахл ал-вара'*), он плакал и вспоминал о Зу-н-Нуне.

Ал-Фудайл б. 'Ийад. Вслед за *шайхом* ас-Сулами автор *Райхан ал-хака'ик* сообщает, что Абу 'Али ал-Фудайл б. 'Ийад — «хорасанец, из области Мерв (*мин нахийя Марв*)». Далее ад-Дарбанди приводит сообщение о том что он родился в Самарканде. Жил в Куфе и Абиварде, затем в Мекке, где и умер в месяце *мухаррам* 187/ января 803 г. Его слава простиралась так далеко, что *халиф* Харун ар-Рашид навещал его лично. По этому поводу в суфийской литературе существует множество притч.

²² Верхняя одежда с широкими рукавами.

Ал-Фудайл стал суфием благодаря своей любви к рабыне. Когда он поднимался к ней по стене, то, говорит ад-Дарбанди, его слуха достигли слова из Корана: «Разве не наступила пора для тех, которые уверовали, чтобы смирились их сердца при поминании Аллаха?»²³.

И ал-Фудайл воскликнул:

— О Господь, пришло время! (Райхан, 179а)²⁴.

Ма'руф ал-Кархи. Представитель багдадской школы мистицизма, «один из великих *шайхов*», Абу Махфуз Ма'руф б. Файруз ал-Кархи родился в квартале Карх в Багдаде в семье христиан. Ислам принял от ши'итского имама 'Али б. Мусы ар-Риды. Наставник ас-Сари ас-Сакаати, у кого, в свою очередь, учился ал-Джунайд. Умер, согласно ад-Дарбанди, «в 200 году, ближе к 201 году», т.е. в конце 200 г.х./первой половине 816 г.

Ад-Дарбанди следует традиции ал-Кушайри, а через него — *шайха* Абу 'Али ад-Даххака, утверждавшего, что родители Ма'руфа ал-Кархи были христианами. Они отдали своего сына на воспитание учителю-христианину, который требовал у мальчика:

— Скажи: «Триединый в трех лицах».

На это Ма'руф отвечал:

— Нет, Он один.

Однажды учитель не выдержал и побил его за непослушание, после чего Ма'руф сбежал. Родители мальчика гонимы:

— Лишь бы он вернулся к нам, неважно, с какой религией.

Ма'руф принял ислам от имама ар-Риды, вернулся домой, постучался в дверь и услышал:

— Кто стучится?

— Ма'руф, — ответил он.

За дверь спросили:

— А какая у тебя религия?

— Ханафитская, — был его ответ. И тогда его родители приняли ислам, а нынче над его могилой возведен большой купол, чтобы его посещали люди.

Ад-Дарбанди (Райхан, 179а) подтверждает свой рассказ словами: «Я сам это видел в Багдаде». В настоящее время на этом месте заложена купольная мечеть Ма'руфа ал-Кархи, которая является одним из красивейших памятников архитектуры в Багдаде (рис. 28).

²³ *Ал-Куран*, 57:15 (16). Полностью этот *айат* звучит так: «Разве не наступила пора для тех, которые уверовали, чтобы смирились их сердца при поминании Аллаха и того, что Он ниспослал из истины, и чтобы они не были как те, кому дано писание раньше. Затянулся над ними срок, и ожесточились их сердца, и многие из них распутны».

²⁴ Ибн ал-Джаузи (ал-Мунтазам, 89а) приводит похожую историю внезапного озарения некоего высокопоставленного чиновника султана, услышавшего во время шествия по улицам города тот же *айат* Корана. Потрясенный, чиновник вскричал: «Да! Это время настало, о Аллах!», спешился с коня, сбросил богатые одежды и вошел в воды Тигра, чтобы скрыть наготу. Взяв в качестве милости дырявый халат, протянутый неким прохожим, он вышел из воды и стал отшельником (см. еще: Мсх, 1996, 296).



Рис. 28. Мечеть Ма'руфа ал-Кархи в квартале Карх Багдада.
Вид изнутри. Могила *шайха*. Фото автора. 2000 г.

Ас-Сари ас-Сакати. Как утверждают, Абу-л-Хасан ас-Сари б. ал-Мугаллис ас-Сакати был в свое время настолько влиятелен и популярен, что даже составлял оппозицию Ахмаду б. Ханбалу, основоположнику ханбалитского *мазхаба*. По преданию, ученик Ма'руфа ал-Кархи, он был дядей и ближайшим духовным

наставником ал-Джунайда ал-Багдади. В свое время был образцом воздержания и знатоком *'илм ат-таухид*. Умер в возрасте 98 лет в 253/867 г.; ал-Кушайри (ар-Рисала, 13) приводит другую дату — 257/871 г. «Могила его находится в Багдаде», — сообщает ад-Дарбанди. *Саййид* У. ан-Накшбанди, руководитель Центра арабских рукописей в Багдаде, любезно согласился проводить автора этих строк в мавзолей ал-Джунайда, в котором ныне покоится прах самого ал-Джунайда и его наставника ас-Сари ас-Сакати (см. илл. 5 и 6).

Говорят, однажды в гости к ас-Сари пришел ал-Джунайд, и *шайх* рассказал своему ученику: «Каждый день ко мне прилетала птица, я крошил ей хлеб, и она ела прямо из моей руки. Но однажды она прилетела, но не стала есть из моей руки. Я начал размышлять об этом и вспомнил, что положил в хлеб много соли. Тогда я зарекся есть соль. После этого птица тотчас же уселась мне на руку и стала есть» (Райхан, 2036).

Бишр б. ал-Харис. Абу Наср Бишр б. ал-Харис ал-Хафи начал успешную карьеру, обучаясь в Багдаде богословским наукам, однако вскоре он бросил учебу, посчитав ее результатом формального знания, и стал странником. «Корни его из Мерва, он жил в Багдаде и умер там». Ахмад б. Ханбал восхитился им, а халиф ал-Ма'мун высоко его чтит. В определении даты смерти источники единодушны — 227/841–42 г. «Он похоронен рядом с могилой Ахмада б. Ханбала. <...> Мы знаем много людей из *асхаб ал-хадис*, которые похоронены у его могилы, как, например, *шайх* и наш друг Абу Бакр ал-Хатиб ал-Хафиз (т.е. ал-Хатиб ал-Багдади. — А.А.), *шайх* Абу Наср ал-Хумайди и другие» (там же, 179а).

Говорят, что Бишра б. ал-Хариса привел на путь мистика случай. Однажды он, пишет ад-Дарбанди, нашел на дороге клочок бумаги, на которой было начертано божье имя — Аллах. Эта бумажка валялась на дороге, и все на нее наступали. Тогда он подобрал ее, купил за один *дирхам* благовоение, умастил ее и засунул в шель стены. И услышал, словно во сне, голос:

— О, Бишр! Ты придал имени Моему приятный аромат. Я же придам аромат твоему имени и в этом, и в том мирах (там же, 179б).

Ал-Мухасиб. Судийский теоретик и богослов, Абу 'Абд Аллах ал-Харис б. Асад ал-Мухасиб значительно усилил позиции теософии за счет психоанализа. «Ал-Мухасиб» буквально означает «экзаменующий свое сознание», «отчитывающийся перед самим собой» (ср. с суфийским термином *мухасабат ан-нафс* — «самоотчет»). Главная идея ал-Мухасиб — мистик должен контролировать все свои намерения (*ан-ниййа*) и следить за мельчайшими движениями сердца и души (*ал-хатарат*). Традиция ал-Мухасиб получила название *'илм ал-кулуб ва-л-хатарат*.

Родился и вырос ал-Мухасиб в Басре. Затем он перебрался в Багдад. Источники называют его учеником *Имама аш-Шафи'и* (GAS I, 639–642). Вместе с шафи'итами подвергался преследованиям со стороны Ибн Ханбала и его сторонников — ханбалитов, из-за чего был вынужден покинуть Багдад. По возвращении вел затворнический образ жизни, избегая почестей, чем снискал

себе широкое признание. Автор многих трудов. В числе учеников ал-Мухасиб — такие видные авторитеты суфизма, как ал-Джунайд и Абу-л-Хусайн ан-Нури.

Характеризуя праведность *шайха*, ад-Дарбанди (Райхан, 1796) передает: «Он унаследовал от отца 70 тысяч *дирхамов*, но ничего из них не взял, хотя сильно в них нуждался, потому что его отец говорил: „Все по воле судьбы“». Умер ал-Мухасиб в Багдаде в 243/857-58 г., испытывая крайнюю нищету (*ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 15).

Шакик ал-Балхи. Хорасанский *шайх* Абу 'Али Шакик б. Ибрахим ал-Азди ал-Балхи в молодости был купцом. Затем к нему пришло озарение, и он избрал суфийский путь, став учеником Ибрахима б. Адхама. Ад-Дарбанди называет его «языком упования на Бога» (*лisan ат-таваккул*). Жил в Балхе, побывал в Багдаде и Мекке. Автор многих сочинений, Шакик ал-Балхи оставил после себя плеяду талантливых последователей, в числе которых был и Хатим ал-Асамм. Встречался с *халифом* Харуном ар-Рашидом. Принимал участие в походах *газиев* в Туркестане. Был убит в одном из сражений в 194/809-10 г.

История обращения Шакика ал-Балхи, который «был из богатой семьи», такова. Будучи еще подростком, он отправился по торговым делам на земли тюрков (*ард ат-турк*). Там он зашел в дом идолов и увидел в нем служителя идолов, одетого в пурпурные одежды, голова и лицо которого были выбриты. И сказал Шакик:

— У нас ведь есть Тот, кто нас сотворил, Знающий, Сущий, Ему и поклоняйся. Зачем ты поклоняешься этим слепым идолам, от которых нет никакого толку.

— Если Он такой, как ты говоришь, и может обеспечить тебя хлебом насущным на твоей родине, зачем же ты занимаешься торговлей? — ответил он.

Шакик осознал сказанное, осмотрелся и избрал верный путь (Райхан, 1796).

Другой случай привел *шайха* к полному самоотречению и упованию на Бога. Однажды он увидел раба-тюрка (*мамлук*), который играл и развлекался во время засухи, в то время как люди бедствовали. Шакик задал ему вопрос:

— Как ты можешь веселиться в такое тяжелое время?

— Мне-то что, — беспечно ответил раб. — Мой господин владеет благополучной деревней, которая кормит нас досыта.

Тогда Шакик подумал и сказал:

— Если Господь богат, то почему мусульманин сам должен заботиться о своем хлебе насущном? (там же).

Абу Йазид ал-Бистами. Иранский мистик Абу Йазид Тайфур б. 'Иса ал-Бистами родился в Бистаме, северо-восточном городе Ирана. «Дед его был зороастрийцем (*маджус*)». Умер в 261/874-75 или 264/877-78 г. (*ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 17). Похоронен в Бистаме. Могила его — одна из наиболее посещаемых суфийских святынь.

Ад-Дарбанди следует установленной суфийской традиции, когда он всемерно восхваляет Абу Йазид ал-Бистами, явного пантеиста²⁵. Утверждается, что Абу Йазид обладал признаками святости еще тогда, когда находился во чреве матери, поскольку не позволял ей употреблять пищу, в чистоте и дозволенности (халал) которой были хоть малейшие сомнения. Некий странник отправился как-то к Абу Йазиду ал-Бистами, чтобы спросить его об уповании, постучался к нему, а он ответил за дверь:

— Считай, что ты посетил меня и получил ответы на все свои вопросы.

И не открыл дверь. Через год тот же странник отправился к нему снова. На этот раз он принял его, сказав:

— Здравствуй, ты пришел ко мне в гости.

Странник провел у него месяц, и Абу Йазид рассказывал ему обо всем, что того интересовало. Когда они стали прощаться, то странник попросил *шайха*:

— Скажи мне напоследок что-нибудь полезное.

— Когда моя мать была беременна мной, — ответил Абу Йазид, — то она тянулась к еде, если ей приносили дозволенную пищу, а если приносили мед, то воздерживалась (Райхан, 196а).

Сахл б. 'Абд Аллах ат-Тустари. Один из ранних и авторитетных экзегетов-суфиев, Абу Мухаммад Сахл б. 'Абд Аллах ат-Тустари родился в иранском городе Тустаре, что в области Ахваз. «Он встречался с Зу-н-Нуном ал-Мисри в Мекке в год его выезда в паломничество» (там же, 180а). Широко известны чудеса *шайха* (ал-карамат). Религиозно-политические обстоятельства вынудили ат-Тустари искать убежища в Басре, где он и умер в 282/895-96 г. По ад-Дарбанди (там же), *шайх* скончался «в 283 году в возрасте 73 лет». Эта информация позволяет установить год рождения ат-Тустари: около 210/825-26 г.²⁶

Со слов Абу 'Усмана ал-Хири в *Райхан ал-хака'ик* приводится любопытная притча о *шайхе* ат-Тустари, которому обет безмолвия доставлял известные неудобства. Сахл б. 'Абд Аллах не разговаривал с людьми, но однажды после молитвы он пришел к ним и произнес вдохновенные слова. Люди сказали ему:

— Как было бы хорошо, если бы ты каждый день так разговаривал с нами.

На это он ответил:

— Я сегодня заговорил с вами только потому, что ко мне явился ал-Хидр и сказал: «Иди к людям и говори с ними, так как умер Зу-н-Нун ал-Мисри, — да помилует его Аллах, — я тебя назначаю на его место». И если бы не веление наставника всех наставников, я бы с вами не заговорил (там же, 204а).

²⁵ Анализ экзистенциальных высказываний Абу Йазид ал-Бистами выдает в нем пантеиста, однако это не помешало ему занять почетное место среди выдающихся суфийских *шайхов*. В то же время большинство суфийских авторов старались не упоминать имя другого пантеиста — ал-Халладжа. Очевидно, дело не только в религиозных взглядах этих мистиков, но и в их образе жизни, ценностных ориентирах, способе удостоверения боговдохновенной истины, наконец, общественно-политических условиях, в которых им приходилось жить.

²⁶ В литературе приводится приблизительноная дата рождения Сахла ат-Тустари — ок. 200/815 г.

Абу Сулайман ад-Дарани. Сирийский аскет и подвижник Абу Сулайман 'Абд ар-Рахман ад-Дарани происходит из Дарайа, селения в окрестностях Дамаска (поэтому в некоторых источниках его *нисба* передается как ад-Дара'и). Одним из первых заговорил о морально-этических градациях истинно верующего. Однажды *шайха* спросили о том, когда именно раб божий больше всего приближается к Господу, и он ответил: «Тогда, когда Аллах наведывается к твоему сердцу и ты не находишь в нем никого, кроме Него Самого» (Райхан, 62а). Обосновал необходимость борьбы с доисламскими обычаями и верованиями для глубокого утверждения ислама (ср. со значением технических терминов суфизма *ал-мах ва-л-исбат*). В частности, он говорил: «Может быть, мне и западет надолго в сердце какое-либо из народных суеверий, но я все равно буду руководствоваться только двумя свидетельствами: Кораном и *сунной*» (там же, 180б). Скончался *шайх* в 215/830 г.

История обращения Абу Сулаймана ад-Дарани приводится в *Райхан ал-хака'ик*. Посетил как-то раз Абу Сулайман собрание некоего *кадия*, но слова *кадия* не запали ему в душу, потому что не нашли там созвучия. Уйдя, Абу Сулайман обнаружил, что в его сердце ничего не осталось. Но что-то потянуло его к тому *кадию*, и на этот раз его слова остались у него в сердце. После третьей лекции в душе Абу Сулаймана все перевернулось: он вернулся домой, «сломал все орудия прегрешений и встал на путь истины». Йахйя б. Му'аз, услышав этот рассказ из уст ад-Дарани, сказал: «Птица поймала журавля. Птица — это *кадий*, а журавль — Абу Сулайман ад-Дарани» (Райхан, 54а).

Хатим ал-Асамм. Абу 'Абд ар-Рахман Хатим б. 'Унван ал-Асамм — один из величайших *шайхов* Хорасана. Родился в Балхе. Ученик Шакика ал-Балхи и наставник Ахмада б. Хидруйа. Автор *ал-Фава'id ва-л-хакикат ва-л-ахбар* и других трудов (GAS I, 639). Скончался в 237/851-52 г. вблизи Термеза.

Ад-Дарбанди приводит притчу Абу 'Али ад-Даккака о том, как к Хатиму как-то пришла женщина просить рогожию иглу. Зайдя к нему, женщина не сдержалась и пустила ветры. Раздался характерный звук. Хатим сказал:

— Погромче, пожалуйста, а то я плохо слышу.

Женщина обрадовалась и подумала: «Он не слышал звука».

— Я бы добавил, — говорит рассказчик, — у него и прозвище такое — «Глухой» (*асамм*).

О *шайхе* Хатиме еще говорили:

— Если он и не был глухим, то притворялся, за что его так и прозвали (Райхан, 180б).

Йахйя б. Му'аз. «Первый *шайх* своего времени», Абу Закарийя Йахйя б. Му'аз ар-Рази ал-Ва'из родился в Рее, но большую часть своей жизни провел в Балхе и Нишапуре. Автор *Китаб ал-муридун*. Ему также приписывается ряд мистических поэм. Скончался в Нишапуре в 258/871-72 г., окруженный учениками и последователями.

Ад-Дарбанди рассказывает, что в Балхе Йахйя б. Му'аз убеждал богатых быть снисходительными по отношению к беднякам. Таким образом ему удалось

собрать 30 тысяч *дирхамов*. Один из *шайхов* взмолился: «О, Боже! Не дай ему на это благословения (*ал-барака*)». Когда Йахйа отправился в Нишапур, то встретился ему на пути разбойник, который отнял все его деньги (Райхан, 1806).

Ахмад б. Хидруйа. В *Райхан ал-хака'ик* Абу Хатим Ахмад б. Хидруйа (другое чтение — Хизруйа или Хадравайх) ал-Балхи именуется «одним из самых великих *шайхов* Хорасана». По происхождению иранец. Ученик Абу Тураба ан-Нахшаби. Был связан также с Хатимом ал-Асаммом. По ад-Дарбанди, Ахмад ездил в Бистам для того, чтобы посетить Абу Йазид ал-Бистами. После этой встречи ал-Бистами якобы уважительно величал его: «наш учитель Ахмад». Умер *шайх* в 240/854-55 г.

Ахмад б. Хидруйа практиковал *футувау* — правила рыцарства. Имя его окутано алокрифическими преданиями, где реальные факты переплетаются с легендами. Рассказывают, что за него вышла замуж принцесса Балха, раскаявшись в своей былой жизни. Другое предание гласит, что все его ученики обладали способностью совершать чудеса (*ал-карамат*) (*Аттар*. Тазкира, 173-174).

Когда Ахмад б. Хидруйа находился на смертном одре, его со всех сторон обступили кредиторы, поскольку за *шайхом* числился долг в семьсот *динаров*. Не выдержав этого, умирающий в их присутствии воззвал к Всевышнему:

— О, Боже! Ты сначала сделал мое слово залогом для кредиторов, а потом забираешь у них этот залог. Прошу, оставь меня!

Тут кто-то постучался в двери и спросил:

— Где здесь заимодавцы Ахмада?

В этот момент Ахмад скончался (Райхан, 1806).

Смысл этой притчи в том, что Бог отправил кого-то рассчитаться с долгами Ахмада, с тем чтобы снять с его души груз забот и ускорить встречу со Своим «святым».

Абу Хафс ал-Хаддад. Верховный *шайх* суфиев (*шайх аш-шуйух*) Хорасана, Абу Хафс 'Умар б. Салам²⁷ ал-Хаддад был родом «из селения Курзабаз, расположенного у въезда в город Нишапур по дороге, ведущей в Хулван» (по ал-Кушайри — в Бухару). Ученик Хамдуна ал-Кассара. В конце жизни обрел множество последователей. В Багдаде встречался с ал-Джунайдом, аш-Шибли и другими выдающимися мистиками. Ад-Дарбанди называл ал-Хаддада наставником ал-Джунайда.

По ад-Дарбанди (Райхан, 181а), *шайх* скончался вскоре после 260 г.х. Другие источники указывают на более точную дату — 265/878-79 г. Спустя много лет в Нишапуре был основан суфийский учебный центр, который стал называться *мадраса* ал-Хаддада. В связи с этим учебным центром ал-Фариси упоминал о некоем «служителе нищенствующих суфиев» (*хадим ал-фукара'*), скончавшемся в 478/1086 г., в один год с ал-Джувайни (Буллит, 1972, 253).

²⁷ Или Салама; в египетском издании *ар-Рисала* ал-Кушайри (с. 22), скорее по ошибке издателя — Маслама.

Ад-Дарбанди приводит биографический рассказ от лица самого *шайха*: «Я был в Мекке, — вспоминает ал-Хаддад, — когда волосы мои отросли, но не было у меня инструмента, чтобы постричь их. Тогда я отправился к цирюльнику. Мне показалось, что человек он хороший, поэтому я предложил ему:

— Не пострижешь ли ты меня ради Всевышнего?

— Да, с удовольствием, — ответил он.

В тот момент он был занят клиентом из мирских жителей. Отодвинув его, цирюльник усадил меня на его место и постриг. Затем он дал мне *дирхамы*, завершенные в бумажку, сказав при этом:

— Потрать их на свои нужды.

Я взял *дирхамы*, рассчитывая расплатиться с ним при первой же возможности, как только у меня появятся деньги. В мечети меня встретили друзья, которые сообщили:

— Тебе из Басры друзья прислали посылку, а в ней триста *динаров*.

Забрав посылку, я направился к цирюльнику и сказал ему:

— Вот тебе триста *динаров*, трать их на свои нужды.

А он в ответ только промолвил:

— И тебе, *шайху*, не стыдно после этого говорить о том, что я стриг твои волосы ради Всевышнего?

Так он ничего не взял, и я ушел, с чем был».

Абу Тураб ан-Нахшаби. Хорасанец Абу Тураб 'Аксар²⁸ б. ал-Хасин ан-Нахшаби — ученик Хатима ал-Асамма и ал-'Аттара ал-Басри. Жил в городе Антакья (ист. Антиохия, совр. Антакья), проповедуя добровольную бедность (*ал-факр*) и аскезу (*аз-зухд*). Он одним из первых заговорил о предпочтении тайных добродетелей перед явными, и именно поэтому *шайхи ал-маламатийа* считали его прародителем своего учения. Совершал много странствий. Во время одного из них был растерзан львами в безлюдной степи. Это случилось в 245/859-60 г.

Ан-Нахшаби — духовный глава суфийской общины в Нишапуре. У него было множество сторонников и последователей. Ибн ал-Джалла²⁹, хорошо знавший хорасанских суфиев, утверждал: «Я дружил с 600 *шайхами* и не видел никого достойнее, кроме четырех из них, а первый из этих четырех — Абу Тураб ан-Нахшаби» (Райхан, 181а).

Ал-Кушайри (ар-Рисала, 22) рассказывает, что в религиозной практике ан-Нахшаби отличался крайней требовательностью и к себе, и к ученикам. Однажды *шайх* заметил, что один из его учеников после трехдневного голодания потянулся к арбузной корке. И Абу Тураб сказал ему:

— Если ты тянешь руку к арбузной корке, то не годишься в суфии. Отправляйся на базар.

'Абд Аллах б. Хубайк. Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. Хубайк ал-Антаки — аскет и мистик из Антакьи. Он говорил о послушании (*ам-та'а*) и надежде

²⁸ У ал-Кушайри — 'Аскар.

(*ар-раджа*). Он еще говорил: «Не сокрушайся от беды, кроме как грядущей, не радуйся, кроме как грядущему» (*ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 23).

Абд Аллах ал-Антаки считал духовную преданность Богу и богопослушание гораздо более важным делом по сравнению с соблюдением религиозных запретов, относящихся к одежде и пище. Для подтверждения этой мысли он приводит историю из жизни одного своего знакомого. Некого 'Умара одолела сильная жажда, в то время как он решил не пить воду, следуя предписаниям обета голодания (*ал-джу'*). Он продолжал бороться с собой в течение долгого времени, но наконец не выдержал, выпил воду и лег спать. Тут он увидел во сне Господа. Когда 'Умар стал виниться перед Ним за нарушение данного им обета (*ал-'ахд*), Господь спросил его:

— Ты читаешь Коран?

— Да, — ответил он.

— Тогда прочитай: «Те, которые уверовали и совершали благие дела, тем нет греха в еде, кроме как если они непослушны» (Райхан, 2016).

Ахмад б. 'Асим. Еще один известный мистик, родившийся в городе Антакья — Абу 'Али ал-Антаки. Представитель багдадской школы мистицизма, один из учеников Бишра б. ал-Хариса, ас-Сари ас-Сакати и ал-Хариса ал-Мухасибн. Автор *Китаб аш-шубухат* и других книг. Абу Бакр ал-Дарбанди часто цитирует этого *шайха* на страницах своего *Райхан ал-хака'ик*. Более того, он написал книгу *Китаб шарх аш-шубухат*, основанную на толковании сочинения Ахмада ал-Антаки (см. об этом в разделе о богословской литературе на Кавказе). Дата кончины *шайха* устанавливается по другим источникам — 220/835 г. (GAS I, 638).

Абу Сулайман ад-Дарани говорил про Ахмада ал-Антаки, что «он — провидец сердец, настолько он был проницательным» (Райхан, 181a). Сам ал-Антаки утверждал, имея в виду мистиков: «Если вы общаетесь с „правдивыми“ (*ахл ас-сидк*), то и общайтесь с ними правдиво, ибо они — разведчики сердец, проникающие в сердца и выходящие из них, как того пожелают» (там же, 195a). При этом он не ставил в заслугу мистикам их достоинства, поскольку «Аллах возвышает смиренных по степени не их смирения, а Своего величия и обещания, оберегает богобоязненных по степени не их богобоязненности, а Своей щедрости и превосходства, возвышает тех, кто грустит по Нему, по степени не их грусти, а Своего сострадания и милости» (там же, 596).

Хамдун ал-Кассар. Абу Салих Хамдун б. Ахмад ал-Кассар, родом из Нишапура. Разработчик основных положений учения *ал-маламатийа*. Ад-Дарбанди просто указывает на его принадлежность к «людям порицания» (*ахл ал-малама*). Ал-Кушайри называет его главой братства *ал-маламатийа* в Нишапуре. Ученик Абу Тураба ан-Нашшаби. Умер в 271/884-85 г.

Шайху ал-Кассару принадлежит высказывание, восхваляющее безмолвие (*ас-самт*): «Не разглашай чужие секреты, которые ты сам предпочел бы скрыть» (GAS I, 638). Соккрытие своих действий и мыслей, как известно, является одним



*Илл. 1. Баб ал-абваб. Южная стена крепости. Общий вид.
Фото автора. 1999 г.*



*Илл. 2. Баб ал-абваб. Юго-западные башни крепости.
Фото автора. 1999 г.*



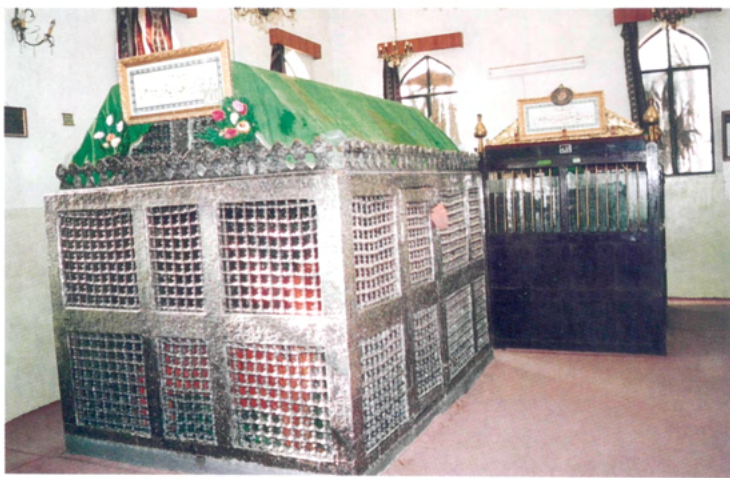
*Илл. 3. Баб ал-абваб. Врата Баб ал-мактум (Баят-капы) в южной стене.
Фото автора. 1999 г.*



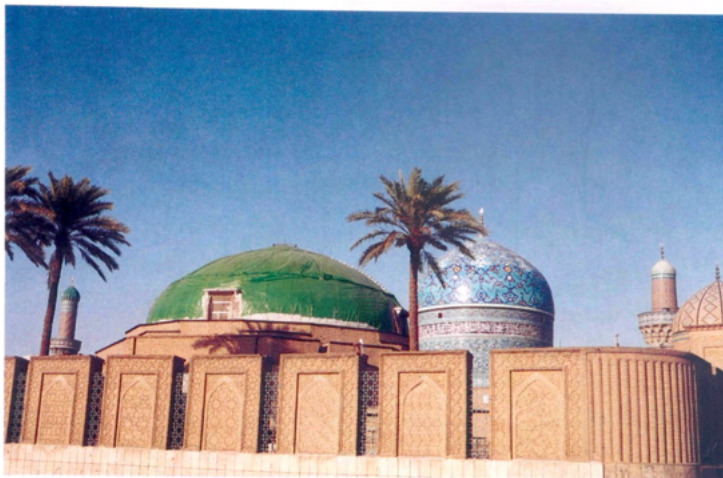
*Илл. 4. Кырхляр. Могильник «Сорока мучеников за веру». Дербент. XI—XII вв.
Фото автора. 1999 г.*



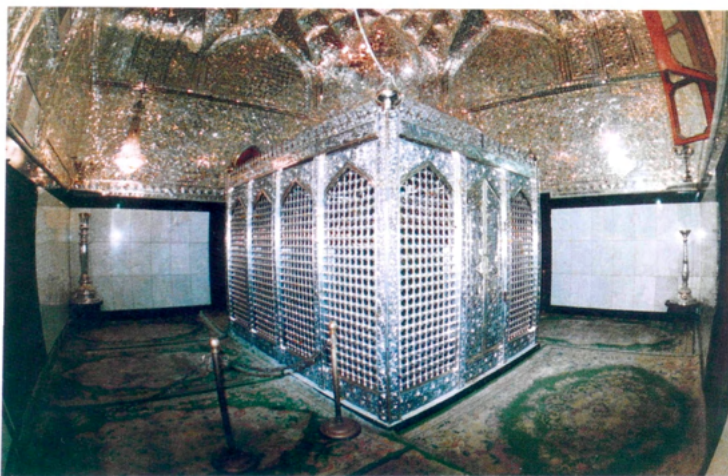
Илл. 5. Кладбище в районе Карх Багдада. Мавзолей ал-Джунайда и ас-Сари ас-Сакати. Фото автора. 2000 г.



Илл. 6. Мавзолей ал-Джунайда и ас-Сари ас-Сакати. Вид изнутри. Могилы шайхов. Фото автора. 2000 г.



Илл. 7. Багдад. Мечеть-усыпальница 'Абд ал-Кадира ал-Джилани.
Фото автора. 2000 г.



Илл. 8. Багдад. Могила шайха 'Абд ал-Кадира ал-Джилани.
Фото автора. 2000 г.

Абу-л-Касим ал-Джунайд. Абу-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммад ал-Багдади — выдающийся мыслитель, основоположник рационалистического направления мусульманского мистицизма. Автор огромного числа трудов (GAS I, 648–649). Высший духовный авторитет для ад-Дарбанди и последователей багдадской школы мистицизма вплоть до ал-Газали. Абу Талиб ал-Макки (Кут ал-кулуб, 126) даже утверждает, что ал-Джунайд был последним суфийским *шайхом*, после которого в развитии суфизма наступила стагнация. Ад-Дарбанди применяет по отношению к нему такие эпитеты, как «Господин и *имам* суфийской общины» (*Саййид ат-та'ифа ва-имамухум*), «Павлин нищенствующих» (*Таус ал-фукара*). Говорят, что он был весьма дородным, из-за чего многие не верили рассказам о его аскетических подвигах (*ал-Ватари*. Раудат, 12).

Корни его из Нихаванда, пишет ад-Дарбанди (Райхан, 181а), а товарищи — ас-Сари ас-Сакати (на самом деле — его дядя и учитель), ал-Мухасиб и *шайх ал-маламатийа* Хамдун ал-Кассар. Согласно ад-Дарбанди, умер в 297 или 299 г.х.; последнюю цифру в равной степени можно принять как за семерку, так и за девятку, поскольку графическая основа слов *sab* 'семь' и *tis* 'девять' без диакритики в рукописной передаче почти идентична. Скорее всего, здесь следует читать 297 г.х., поскольку эту же дату приводит ал-Кушайри (ар-Рисала, 23). Другие источники указывают на промежуточную дату смерти *шайха* — 298/909-10 г.

Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 204б) подчеркивает духовное родство взглядов ал-Джунайда с учением *ал-маламатийа*. «Я видел сон, — рассказывал ал-Джунайд, — будто стою я перед людьми и проповедую. Вдруг передо мной явился ангел и спросил:

— Что больше всего приближает людей к Богу?

— Тайное благодеяние, — ответил я.

И ангел улетел со словами одобрения».

Абу 'Усман ал-Хири. Выходец из Рея, Абу 'Усман Са'ид б. Исма'ил ал-Хири ан-Найсабури жил и работал в Нишапуре, куда приехал вместе с Шахом ал-Кирмани и Йахйей б. Му'азом. Учился у верховного *шайха* Хорасана Абу Хафса ал-Хаддада, а впоследствии женился на его дочери. Ад-Дарбанди (Райхан, 181а) отмечает, что ал-Хири прожил после Абу Хафса ал-Хаддада чуть больше 30 лет. Известный *шайх ал-маламатийа*. Вместе со своим наставником принял активное участие в дальнейшей разработке положений этого учения. В определенном смысле ал-Хири — идейный последователь Хамдуна ал-Кассара, но опосредованно — через Абу Хафса ал-Хаддада. Скончался он в 298/910-11 г. в Нишапуре, где и похоронен.

Во всех суфийских *табака* приводится рассказ ал-Хири о том, каким образом он добился благосклонности своего *шайха* и тестя. «Когда я был молодым, — вспоминал ал-Хири, — то был дружен с Абу Хафсом. Однажды он прогнал меня, сказав:

— Нечего тут со мной рассиживаться!

Я встал, но спиной к нему не повернулся, а вышел пятясь, и мы глядели друг другу в лицо, пока я не скрылся с его глаз. Затем я выкопал около его дверей яму и решил не вылезать из нее, пока он не разрешит. И когда он увидел это, то приблизил меня к себе и ввел в круг своих лучших друзей» (ал-Кушайри. Ар-Рисала, 25).

Абу-л-Хусайн ан-Нури. Абу-л-Хусайн Ахмад б. Мухаммад ан-Нури — известный багдадский мистик. Родился в Багдаде в семье выходцев из Хорасана. Ученик ас-Сари ас-Сакати и ал-Мухасибн. Один из ближайших учеников и последователей ал-Джунайда. Отличался умением обходиться с людьми и был мастером слова. Оставил после себя прекрасные образцы суфийской поэзии. Умер в 295/908 г. Похоронен в Багдаде.

Ад-Дарбанди утверждает, что Абу-л-Хусайн ан-Нури понимал суфизм как «изгнание всех своих удовольствий». Далее приводится история, заимствованная из сочинения ал-Кушайри (ар-Рисала, 25): «Говорили, что он каждый день выходил из своего дома с лепешкой и по дороге раздавал ее нищим. Затем он заходил в мечеть и молился. Потом шел в свою лавку и постился. Его родные думали, что он ест на базаре, а те, кто на базаре, — что он ест дома. И так продолжалось двадцать лет».

Ибн ал-Джалла'. Багдадец по происхождению, Абу 'Абд Аллах Ахмад б. Йахйа ал-Джалла' жил в палестинском городе Рамле, затем Дамаске, где стал одним из наиболее известных *шайхов* Сирии. Ученик Абу Тураба ан-Нахшаби, Зу-н-Нуна, Абу 'Убайд Аллаха ал-Бусри и своего отца — Йахьи ал-Джалла'. В суфийской литературе Ахмада б. Йахйу чаще всего называют ал-Джалла' или Ибн ал-Джалла'.

Говорят, что Ибн ал-Джалла' как-то сказал своему отцу и матери:

— Мне бы хотелось, чтобы вы меня преподнесли в дар Богу.

— Мы приносим тебя в дар Богу, — ответили они.

После этого в течение некоторого времени он отсутствовал. Потом вернулся в дождливую ночь и постучался в дверь.

— Кто там? — спросил отец.

— Твой сын Ахмад, — ответил он.

Отец сказал:

— Был у нас сын, но мы преподнесли его в дар Богу. А мы, арабы, подарки обратно не принимаем.

И не открыл дверь (Райхан, 1816).

Абу Мухаммад Рувайм. Абу Мухаммад Рувайм б. Ахмад — багдадец, один из известнейших мистиков. Он также был *факихом* «*мазхаба* Да'уда», т.е. захиритского *мазхаба*, эпонимом-основателем которого был Да'уд б. 'Али ал-Исфাহани. Ученик ал-Джунайда. Наставник многих суфиев, в том числе Джа'фара ал-Хулди и др. Скончался в 303/915-16 г. Похоронен в Багдаде.

Этими сведениями биография *шайха* в *Райхан ал-хака'ик* исчерпывается.

354 Ал-Кушайри (ар-Рисала, 27) украшает биографию Рувайма притчей. Однажды шел

он в полдень по Багдаду, испытывая сильную жажду. У одного дома он попросил дать ему напиться. Вышла девушка с кувшином и, увидев его, удивилась:

— Суфий, который пьет средь бела дня?

С тех пор *шайх* всегда придерживался строгого поста.

Амр ал-Макки. Абу 'Абд Аллаха 'Амр б. 'Усман ал-Макки — видный авторитет в области методологии права (*усул ал-фикх*) своего времени. Родился и вырос в Мекке, но жил в Багдаде. Ученик Абу Са'ида ал-Харраза и ал-Джунайда. Ал-Макки одним из первых обосновал правовые аспекты мусульманского мистицизма, за что и получил почетное прозвище «*имама суфийской общины*». По ад-Дарбанди (Райхан, 181б), скончался в Багдаде в 291/903-04 г. Другие источники указывают еще на две даты — 296/908-09 г. и 297/909-10 г. (GAS I, 648).

Рассказывают, будто 'Амр ал-Макки застал ал-Хусайна б. Мансура за писанием и спросил:

— Что это?

Он ответил:

— Это я возражаю Корану.

Тогда *шайх* помолился за него и порвал с ним всякие отношения (Райхан, 103а).

Речь идет об Абу-л-Мугисе ал-Хусайне б. Мансуре ал-Байдави (казнен в 309/922 г.), вошедшем в историю ислама под именем ал-Халладж (букв. «чесальщик шерсти»).

Самнун б. Хамза. Известный поэт-мистик, прославившийся своими поэмами на тему любви к Богу, Абу-л-Хасан Самнун б. Хамза ал-Хавваз был учеником ас-Сари ас-Сакати, Ахмада б. ал-Джалла', ал-Кассаба и др. Дата смерти Самнуна устанавливается по реплике ал-Кушайри (ар-Рисала, 28) о том, что он умер незадолго до ал-Джунайда, т.е. около 297/909-10 г.

О святости *шайха* ад-Дарбанди (Райхан, 144б) рассказывает, в частности, от лица Абу Талиба ал-Хафиза: «Я находился вместе с Самнуном, когда он заговорил о любви. Там висели лампы. Вдруг лампы стали раскачиваться, затем упали и разбились».

Шах ал-Кирмани. Абу-л-Фаварис Шах б. Шуджа' ал-Кирмани — автор ряда трудов по суфизму; ни один из них не сохранился. Сообщается, что «он был из потомков царей» (Райхан, 144б), т.е. правителей области Кирман. Ученик Абу Тураба ан-Нахшаби и Абу 'Убайд Аллаха ал-Бусри (ум. в 245/859-60 г.). Ад-Дарбанди также отмечает, что Шах ал-Кирмани обладал даром проницательности (*ал-фираса*) и был первым из *фитйан*. Согласно Райхан ал-хака'ик, он скончался около 300/912-13 г., по другим источникам — после 270/883-84 г.

Ад-Дарбанди (там же, 128а) рассказывает, что Шах ал-Кирмани привык бодрствовать ночами. Однажды ночью его одолел сон и он увидел сновидение. Во сне его посетила Высшая истина. После этого случая он стал много спать. Когда его спросили об этом, он ответил:

— Во время сна мое сердце посетила радость, вот я и полюбил сон и сновидения.

Йусуф б. ал-Хусайн. Йусуфа б. ал-Хусайна ар-Рази называли «*шайхом* Рея и ал-Джибала». Родился в Рее, много путешествовал, учился у Зу-н-Нуна ал-Мисри. Ученик Абу Тураба ан-Нахшаби и товарищ Абу Са'ида ал-Харраза. Скончался в 304/916-17 г.

В *Райхан ал-хака'ик* эта биография пропущена, так же как и следующая. Однако в других разделах сочинения приведено достаточно много историй об этом мистике. Одна из историй повествует о том, что соотечественники Йусуфа б. ал-Хусайна осуждали его за «новшества», в то время как за благодатью *шайха* (ал-барака) знающие люди приходили из самых дальних мест. Некий суфий прибыл из Багдада в Рей, чтобы встретиться с *шайхом*. В Рее он стал спрашивать, где его дом, но не получил ответа, потому что те, кого он спрашивал, считали *шайха* неверующим. «Уже не было у меня надежды, что я его посещу, — рассказывает далее суфий. — Я все спрашивал о нем, пока не оказался в его мечети. Он сидел у *михраба* и читал Коран. Это был *шайх* с приятным лицом и бородой. Я подошел к нему и поздоровался. Он ответил на мое приветствие и спросил:

— Откуда ты явился?

— Из Багдада, — ответил я, — приехал, чтобы посетить *шайха*.

А если в каком-нибудь другом городе встретился бы тебе человек и предложил бы: «Останься у меня, пока я не куплю тебе дом со служанкой», продолжил бы ты свой путь ко мне? — спросил он.

— О, мой господин, — ответил я, — Господь не испытывал меня подобным образом, но если такое вдруг произойдет, как же мне быть?

— Сам ты можешь ответить? — спросил он.

— Да, — ответил я.

Тогда он закрыл Коран и стал плакать, пока не промокла его борода и одежда. Я стал его утешать, и тогда он сказал:

— О сын мой, жители Рея достойны осуждения, если они говорят про Йусуфа б. ал-Хусайна, что он — *кафир*» (Райхан, 204б).

Ал-Хаким ат-Тирмизи. Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Али ал-Хаким ат-Тирмизи родился в Термезе. С малых лет увлекся религиозными науками, а после паломничества в возрасте двадцати лет — мистицизмом. Среди его суфийских наставников упоминаются Абу Тураб ан-Нахшаби, Ахмад б. Хидруйа и Ибн ал-Джалла'. Рассказывают, что жена ат-Тирмизи добровольно делила с ним все тяготы аскетического благочестия. Сравнения «святых» с пророками, рассуждения о «печати святых» (*хатм ал-аулийа'*), высказанные в одноименной книге, вместе с высказываниями о любви к Богу (*ал-махабба*), божественном свете, заключенном в мистическом познании (*ал-ма'рифа*), вызвали резкие нападки на него со стороны большей части мусульманских традиционалистов. Спасаясь от гонений, он покинул Термез и перебрался сначала в Балх, а затем в Нишапур. Именно в Хорасане, в котором витал сильный суфийский дух, ат-Тирмизи приобрел большое число сторонников и последователей.

Ат-Тирмизи написал более 80 сочинений. Его психологические труды оказали большое влияние на Абу Хамида ал-Газали. Умер *шайх* в конце IX в. в родном городе, окруженный своими учениками и последователями, одним из которых был Абу Бакр ал-Варрак.

Абу Бакр ал-Варрак. Известный мистик и правовед, Абу Бакр Мухаммад б. 'Умар ал-Варрак ал-Балхи ат-Тирмизи жил и работал в Балхе. Ученик Ахмада б. Хидруйа. Автор *ал-'Алим ва-л-мута'аллим* и других работ (GAS I, 646).

Как-то Абу Бакр ал-Варрак пригласил гостей, — рассказывает ад-Дарбанди (Райхан, 197а). — Когда угощение закончилось, прибежали собака и кошка и принялись вылизывать кастрюли. Но кастрюли были совершенно пусты. Тогда хозяин сказал повару:

— Приготовь для них все заново, как если бы ты готовил для людей, чтобы божьи создания были сыты. Неприлично быть сытым, в то время как другие твари божьи голодны.

Абу Са'ид ал-Харраз. Абу Са'ид Ахмад б. 'Амр ал-Харраз, родом из Багдада. Встречался с Зу-н-Нуном, сотрудничал с ас-Сари ас-Сакати, Абу-л-Касимом ал-Бусри, Бишром б. ал-Харисом и другими известными мистиками. Прозван Лисан ат-тасаввуф («Язык суфизма»). Автор *Китаб ал-хака'ик*, *Китаб ас-сирр*, *Китаб ас-сидк* и многих других сочинений (GAS I, 846). *Шайх* прославился не только своими трудами и мудрыми изречениями, но и аскетическими подвигами, полными упования на Бога. По ад-Дарбанди (Райхан, 182а), он умер в 277/890-91 г. Согласно другим источникам, это произошло в 279/892-93 или 286/899 г. в Каире (GAS I, 846).

Об аскетизме и святости *шайха* повествуют многочисленные агиографические рассказы. У Абу Са'ида ал-Харраза был сын, который умер гораздо раньше него. Однажды он увидел его во сне и попросил его дать ему наставление. Сын сказал:

- О отец, не делай для Аллаха ничего, что не является добром.
- О сын, еще скажи что-нибудь.
- Не перечь Аллаху в том, что Он требует от тебя, — сказал он.
- Еще что-нибудь скажи, — попросил отец сына.
- Не отделяй себя от Аллаха рубахой.

После этого он не носил рубаху целых тридцать лет.

Рассказывают еще, что когда Абу Са'ид ал-Харраз путешествовал, он ничего с собой не брал, всецело полагаясь на Бога. Обычно на третий день он всегда находил съестное. Но однажды прошло три дня, но есть было нечего. На исходе третьего дня он, изможденный, присел. Вдруг откуда-то раздался голос, который сказал ему: «Что же ты предпочитаешь: еду или силу?» «Силу», — ответил он. После этого *шайх* легко поднялся и прошел без еды целых двенадцать дней, ни разу не ослабев (Райхан, 2046).

В другой раз он отправился в пустыню без еды и, когда его охватила слабость, направился к селению. Подумав, он успокоил себя тем, что уповает не на

Господа, а на людей, поэтому решил не заходить в селение до тех пор, пока его туда не принесут на руках. Он вырыл яму в песке, закопался по грудь и стал ждать. Вдруг среди ночи раздался громкий голос: «О жители селения, у Всевышнего есть святой, который закопал себя здесь в песке, помогите ему!» Пришли несколько человек, откопали его и понесли в селение (там же, 1296).

Абу Бакр ад-Дарбанди (там же, 197а) подчеркивает, что ал-Харраз предписывал суфиям тайное исполнение обрядов, — идея, близкая к учению *ал-маламатийа*. Эта мысль так или иначе присутствует во многих высказываниях *шайха*. Так, зайдя однажды в мечеть ал-Харам, он столкнулся с нищенствующим *факиром*, закутанным в лохмотья, который посмотрел на него и сказал:

— Знайте, что Всевышний знает все, что творится у нас в душе, так что будьте осторожны.

Еще он говорил:

— Проси снисхождения у Всевышнего тайно. Он — Тот, который принимает покаяние рабов Своих.

Ибн Масрук. Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад²⁹ б. Масрук ат-Туси, более известный как Ибн Масрук или Абу-л-'Аббас б. Масрук, — один из крупнейших мистиков и *мухаддисов* своего времени. Родился в Тусе, жил в Багдаде. Ученик Ибрахима ал-Хавваса, ал-Хариса ал-Мухасиб и ас-Сари ас-Сакати. Сподвижник ал-Джунайда. Снискал известность глубиной и афористичностью своих высказываний. Умер Ибн Масрук в Багдаде в 299/911-12 г.

Ибн Масрук вспоминал слова своего отца, который говорил о приоритете страха (*ал-хауф*) перед надеждой (*ар-раджа*): Господь сотворил и рай и ад, поэтому никто не достигнет рая прежде, пока не пройдет через чистилище (Райхан, 1066).

Ибн 'Ата'. Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. Сахл ал-Адами, более известный как Ибн 'Ата', — один из крупнейших суфийских *шайхов*, представитель «крайнего» суфизма. Ад-Дарбанди (Райхан, 182а), возможно, несколько лукавит, когда говорит о том, что Ибн 'Ата' — ученик ал-Джунайда. Попытки ввести этого мистика в круг «правовверных» суфиев делались и ранее. Так, ал-Кушайри (ар-Рисала, 31) включил в биографию изречения *шайха*, которые демонстрируют его верность *шари'ату*: «Тот, кто вменяет себе в обязанность соблюдение *шари'атского адаба*, у того в сердце божественный свет (*нур Аллах*) вместе со светом мистического познания (*нур ал-ма'рифат*)».

По свидетельству других источников, Ибн 'Ата' был одним из ближайших учеников ал-Халладжа. Как гласит предание, он пал от руки халифского стражника, когда попытался заступиться за ал-Халладжа. Произошло это в 309/922 г. Ад-Дарбанди (Райхан, 182а) приводит другую дату смерти известного мистика: 307/919-20 г.

Ибн 'Ата' одним из первых расширил толкование духовной любви (*ал-махабба*), распространив ее действие и на пророка Мухаммада: «Нет стоянки

почетней, чем стоянка следования за Возлюбленным, — да благословит его Аллах и приветствует» (там же).

Некто поведал Абу-л-'Аббасу Ибн 'Ата':

— Мне душа подсказывает, чтобы я бросил людей.

— С кем же ты тогда останешься, если бросишь людей?

— А как же мне быть? — спросил он.

— Повернись к людям спиной, а к Аллаху лицом, — ответил *шайх* (там же, 143б).

Ибрахим ал-Хаввас. Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад ал-Хаввас — выдающийся аскет, суфий и собиратель *хадисов*. Один из учеников ал-Джунайда ал-Багдади и Абу-л-Хусайна ан-Нури; собранные им *хадисы* передавал Абу-л-'Аббас Ибн Масрук (*ал-Хатиб*. Та'рих Багдад, VI, 120). Автор *Китаб ал-махабба ли-л-Лх*, *Китаб аз-зухд*, *Китаб ал-аулийа* и других сочинений. Известен как образцовый пример упования на Бога (*ат-таваккул*); продолжительные странствия его по безлюдным степям и пустыням без воды и припасов широко описаны на страницах суфийской агиографической литературы. Жил в Багдаде. Умер в Рее, там же и похоронен. Дату его смерти приводит ал-Кушайри (*ар-Рисала*, 31) — 260/873-74 г.

Благополучный исход своих рискованных одиночных путешествий *шайх* объяснял благоволением божьим (*ал-'инайа*) и помощью легендарного ал-Хидра. «Несколько дней я ходил по пустыне и заблудился, — рассказывал как-то *шайх*. — Вдруг передо мной появился человек, поздоровался и спросил:

— Ты заблудился?

— Да, — ответил я.

— Указать тебе дорогу? — спросил он.

Несколько шагов он шел со мной рядом и вдруг пропал из виду, а я оказался на широкой дороге. С тех пор я никогда не сбивался с пути и не страдал в дороге от голода или жажды» (Райхан, 204а).

Абу Мухаммад ал-Харраз. Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. Мухаммад ал-Харраз — персидский суфий и праведник, прославившийся своим исключительным благочестием. Жил в Рее, где имел множество последователей. Ученик Абу Хафса ал-Хаддада, ал-Музаффар ал-Кармисини и других мистиков. Скончался до 310/922-23 г. (Райхан, 182а).

Ад-Дарбанди (там же, 204б) передает, что Абу Мухаммад ал-Харраз, явившись во сне другому мистiku, рассказал ему о том, что Господь простил его за все грехи, совершенные им при жизни, кроме одного, в котором он постеснялся признаться. За это Всевышний бросил его в кипящую воду, и у него «кожа сошла с лица». Когда его попросили уточнить, в чем дело, он ответил: «Я влюбился в одного молодого человека и постыдился назвать его имя».

Бунан ал-Джаммал. Абу-л-Хасан Бунан б. Мухаммад ал-Джаммал — популярный суфийский *шайх*, с именем которого связано очень много легенд. Однако конкретных биографических сведений о нем сохранилось немного. Известно,

что родом он из Васита, затем переселился в Египет и прославился там. По ад-Дарбанди (Райхан, 2046), он — «один из крупнейших *шайхов* Мисра, обладатель дара чудотворства». Скончался в Египте в 316/928-29 г.

В суфийской агиографической литературе Бунан ал-Джаммал часто упоминается в качестве образца истинного упования на Бога (*ат-таваккул*). Однажды он отправился из Египта в Мекку, имея при себе большой запас еды. По пути в Мекку он встретился с женщиной, которая сказала ему:

— О Бунан, ты — погонщик верблюдов (*джаммал*), а несешь провизию на собственной спине. Неужели ты думаешь, что Господь тебя не одарит?

Бунан выбросил свою провизию и всецело положился на Бога. На третий день, проголодавшись, он нашел на дороге золотое кольцо. «Возьму-ка я его и отдам хозяину, — подумал он. — Быть может, он даст мне за него что-либо». Вдруг посреди дороги появляется та же самая женщина, которая говорит ему:

— Ты — торговец, коль желаешь найти хозяина кольца, чтобы взять с него что-нибудь взамен.

Потом она протянула ему несколько *дирхамов* и сказала:

— Истрать их.

И Бунану хватило этих денег вплоть до его возвращения в Египет (Райхан, 1296).

Абу Хамза ал-Багдади ал-Баззаз. Абу Хамза Мухаммад б. Ибрахим ал-Багдади ал-Баззаз — признанный авторитет в различных областях знаний: речитации Корана, *фикхе* и суфийской науке. По происхождению багдадец. Ученик ал-Мухасиб, Бишра б. ал-Хариса и ас-Сари ас-Сакати. Упоминаются его дискуссии с Ахмадом б. Ханбалом. Скончался в Медине в пятничной мечети. Ад-Дарбанди (там же, 2046) подчеркивает, что он умер раньше ал-Джунайда, хотя и был его учеником. Далее приводится более точная дата кончины мистика — 289/902 г.

В высказываниях Абу Хамзы ал-Багдади можно уловить тематику идейного движения *ал-мазаметийа*. Так, он считал, что человек, который становится бедным лишившись богатства, униженным утратив величие и незаметным после прежней известности, и есть истинный суфий. Суфия-лицемера отличают другие признаки: он богатеет после бедности, обретает величие после унижения и славу после неизвестности (там же, 686).

Абу Бакр ал-Васити. Абу Бакр Мухаммад б. Муса ал-Васити — «хорасанец, но корни его из Ферганы». Поэтому известен еще как Ибн ал-Фаргани; ад-Дарбанди упоминает его и как ал-Фаргани. Обучался в Багдаде. Ученик ал-Джунайда и Абу-л-Хусайна ан-Нури. Принадлежал к религиозно-правовой школе Суфьяна ас-Саури. Одним из первых развил концепцию страха и надежды. Жил ал-Васити в Мерве, где и умер, согласно ад-Дарбанди (Райхан, 686), после 320 г.х. Другие источники, однако, указывают на более раннюю дату его смерти — 311/923-24 г.

Рассказывают, что ал-Васити, отправляясь в *хаджж*, каждый год проезжал Нишапур и не посещал Абу 'Усмана ал-Хири. Однажды он все же зашел к нему, поздоровался, но тот не ответил. «Тут я подумал, — рассказывает ал-Васити: — „Мусульманин, а не отвечает на приветствие!“ Тогда Абу 'Усман сказал:

— Какой там *хаджж*, когда у него мать при смерти, а он за ней не ухаживает.

Тогда я вернулся в Фергану и ухаживал за ней до самой ее кончины, потом снова поехал к Абу 'Усману, он принял меня и усадил» (там же, 1976).

Ибрахим ар-Ракки. Абу Исхак Ибрахим б. Да'уд ар-Ракки — знаток методологии мистического познания и духовных состояний гностика. Ученик ал-Джунайда и Ибн ал-Джалла'. Дал собственное толкование благочестивой любви, в основу которой положил смиренномудрие: «Признаком любви к Богу является послушание Ему и следование указаниям Его посланника» (Райхан, 1826). Умер в 326/937-38 г.

Рассказывали, будто Ибрахим ар-Ракки пришел однажды к некоему *шайху* в гости, прослышав о его учености. Хозяин не смог его встретить, потому что совершал молитву *ал-магриб*. Ар-Ракки удивился, обнаружив, что за время молитвы тот не прочитал *суру ал-Фатиха*, и решил про себя, что поездка его оказалась напрасной. Когда он вознамерился выйти за порог, дорогу ему преградил лев. Испугавшись хищника, Ибрахим вернулся обратно в дом. Однако одного окрика хозяина оказалось достаточно, чтобы лев убоялся. Все дело было, как выяснилось, в «выправлении сердца» (*таким ал-каль*). Вместе с этим *шайхом* ар-Ракки поработал над «выправлением сердца», и лев стал бояться их обоих (Райхан, 2046).

Мамшад ад-Динавари. Излюбленный персонаж суфийских легенд и притч, Мамшад ад-Динавари практиковал различные аскетические обеты. Являл собой пример безмолвия и товарищества. Считается, что Мамшад ад-Динавари выработал этику взаимоотношений внутри суфийских общин, сформулировав ряд соответствующих правил суфийского *адаба*, в том числе и «*адаб муридов*». В частности, он говорил об уважительности к *шайхам* и служении братьям. Скончался в 277/890-91 г.

Хайр ан-Нассадж. Мухаммад б. Исма'ил, известный как Хайр ан-Нассадж, родился в Самарре. Учился у Абу Хамзы ал-Багдади ал-Баззаза, ас-Сари ас-Сакати и Абу-л-Хусайна ан-Нури. Эта информация выглядела бы анахронизмом, если бы не дополнение ад-Дарбанди, поясняющее, что ан-Нассадж прожил долгую жизнь — 120 лет. Отмечается, что он покалялся и встал на путь мистика еще при жизни Абу Бакра аш-Шибли и Ибрахима ал-Хавваса на их собраниях (*маджалис*).

Ад-Дарбанди приводит притчу о том, как Хайр ан-Нассадж получил свое обиходное имя и прозвище, которые вместе переводятся просто как «хороший ткач». Когда он возвращался из *хаджжа*, то встретил у ворот Куфы некоего человека, который заявил ему:

— Ты — мой раб, а имя твоё — Хайр (т.е. «хороший», «превосходный»).

Он не ослушался и подчинился ему. Затем тот человек использовал его, заставив соткать шелковую ткань. Потом он позвал его:

— Эй, Хайр!

— Вот я перед тобой — откликнулся он.

И сказал ему тот человек:

— Я ввел тебя в заблуждение на целый год. Ты — не мой раб, а Хайр — не твоё имя.

И прогнав его, ушел. А Хайр сказал:

— Нет у меня другого имени (Райхан, 1826).

Абу Хамза ал-Хурасани. *Шайх* Абу Хамза ан-Найсабури ал-Хурасани родился и жил в Нишапуре. Ученик ал-Джунайда, Абу Са'ида ал-Харраза и Абу Тураба ан-Нахшаби. Говорил о пользе поминания смерти для очищения сердца. Прославился своим воздержанием, упованием на Бога и аскетическими подвигами. Год смерти приводится по ал-Кушайри (ар-Рисала, 33): 290/903 г.

Однажды Абу Хамза ал-Хурасани шел по дороге и, не заметив вырытого на обочине колодца, свалился в него. Его первой мыслью было позвать на помощь, но, подумав, он решил не кричать, а терпеливо дожидаться помощи. Вскоре к колодцу подошли два человека, и он услышал, как один из них сказал другому: «Давай закроем этот колодец, чтобы никто в него не падал». Они принесли тростник и стали закрывать колодец. Абу Хамза хотел было обнаружить себя, с тем чтобы его вытащили, но подумал: «Есть Тот, Кто гораздо ко мне ближе». Поэтому он счел за лучшее затаиться и дожидаться помощи от Господа. Через час к колодцу подошел лев, сунул в него лапу, порвал тростник и зарычал так, как будто хотел сказать: «Держись за меня». Абу Хамза схватился за лапу льва и благополучно выбрался из колодца (Райхан, 1296).

Абу Бакр аш-Шибли. Прославленный суфийский *шайх* и маликит Абу Бакр Дулаф б. Джахдар аш-Шибли — «багдадец, но корни его из Усрушаны». Ученик ал-Джунайда. Автор многочисленных аллегорий. Некогда видный вельможа, он без всяких видимых причин бросил свою службу, дом, имущество и посвятил себя служению Богу. Снискал славу святого еще при жизни полным пренебрежением к мирским делам и крайними формами аскетизма, граничащими с самоистязанием. Рассказывали, будто аш-Шибли каждый день носил с собой связку бамбука, и если отвлекался от мыслей о Боге, то бил себя этими палками до тех пор, пока они не ломались. Иногда он бился о стену (Райхан, 1226).

Конец жизни аш-Шибли провел в приюте для умалишенных. Причиной заточения аш-Шибли считают непонимание окружающими мотивов его кажущихся алогичными поступков и высказываний.

По ад-Дарбанди (там же, 1826), аш-Шибли умер в 334/945-46 г. в возрасте 87 лет. Другие источники подтверждают эту информацию, датируя рождение знаменитого мистика 247/861-62 г. (GAS I, 660). Похоронен он в Багдаде рядом с могилой Абу-л-Хусайна ан-Нури.

Абу Бакр аш-Шибли говорил: «Боже, если Ты видишь во мне кого-нибудь помимо Себя, то сожги меня в аду, — нет божества кроме Тебя». Рассказывают,

будто когда он увидел человека, стонущего и корчащегося от болей, то спросил его:

— Что с тобой?

Тот ответил:

— Я съел что-то вредное, и мне это повредило.

И аш-Шибли посоветовал:

— Поклоняйся тому, что в тебе, тогда оно пойдет тебе на пользу. Все вредное станет полезным (Райхан, 63а).

Абу 'Али ар-Рузбари. Багдадский *шайх* Абу 'Али Ахмад б. Мухаммад ар-Рузбари известен как автор многих трудов и крылатых фраз. Будучи из окружения ал-Джунайда, Абу-л-Хусайна ан-Нури, Ибн ал-Джалла' и их поколения, ар-Рузбари так говорил о своих учителях: «Моим учителем в *тасаввуфе* был ал-Джунайд, *фикхе* — Абу-л-'Аббас б. Шурайх, *адабе* — Са'лаб, *хадисах* — Ибрахим ал-Харби». Долгие годы он провел в Сирии. В конце жизни переселился в Египет, где и умер в 322/934 г. (*ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 34).

'Абд Аллах б. ал-Мубарак. Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. ал-Мубарак — по выражению ад-Дарбанди, «*шайх ал-маламатийа*, первый для своего времени». Ученик Хамдуна ал-Кассара. Составитель сборников *хадисов*. Умер в Нишапуре в 329/940-41 г.

Некто видел во сне Суфьяна ас-Саури и спросил его:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Помиловал меня, — ответил он.

— А что случилось с 'Абд Аллахом б. ал-Мубараком? — спросили его.

— А он из тех, кто беседует с Господом своим по два раза в день, — ответил он (Райхан, 131а).

Абу Бакр ал-Каттани. Видный представитель багдадской школы мистицизма Абу Бакр Мухаммад б. 'Али ал-Каттани жил и работал в Багдаде. Ад-Дарбанди называет его последователем ал-Джунайда и Абу-л-Хусайна ан-Нури. Ал-Кушайри дополняет этот список именем Абу Са'ида ал-Харраза. *Лакаб шайха* указывает на его прежнее ремесло, пока он не сделал выбор в пользу добровольной бедности и упования на Бога: *каттан* означает «торговец хлопком». В конце жизни переселился в Мекку, где и умер в 322/933-34 г. (Райхан, 183а).

Ад-Дарбанди (там же, 210а) говорит об Абу Бакре ал-Каттани как о *шайхе*, дорожившем своим аскетизмом и добровольной бедностью. Отправился он как-то в паломничество в Мекку и увидел на дороге кувшин, доверху заполненный золотыми *динарами*. *Шайх* захотел было забрать эти *динары*, чтобы раздать в Мекке беднякам, но услышал, как тайный голос сказал: «Если ты их возьмешь, Мы лишим тебя твоей бедности!»

Исхак ан-Нахраджури. Абу Йа'куб Исхак б. Мухаммад ан-Нахраджури — ученик 'Амра ал-Макки, Абу Йа'куба ас-Суси, ал-Джунайда и др. Жил во многих городах, в том числе и в Багдаде, пока не переселился в Мекку. Там и умер в 330/941-42 г. (Райхан, 183а).

Когда Абу Йа'куба ан-Нахраджурі спросили о *муриде*, он ответил: «*Мурид* отличается тем, как об этом сказано в книге Аллаха: „Не будут изгнаны те, которые молятся Господу и днем и ночью ради Него“» (там же, 28а).

Когда Абу Йа'куб ан-Нахраджурі умирал, рядом с ним находился 'Али ал-Музаййин. По свидетельству последнего, Абу Йа'куб заболел смертельной болезнью и когда он находился в состоянии агонии, то сказал: Скажи: «Нет божества, кроме Аллаха». Потом улыбнулся ал-Музаййину, что-то сказал ему и тотчас же умер.

Ибрахим б. Шайбан. Абу Исхак Ибрахим б. Шайбан ал-Кармисини — ученик Ибрахима ал-Хавваса, Абу 'Абд Аллаха ал-Магриби и др. Продолжил разработку учения о самоуничтожении и пребывании в Боге (*ал-фана' ва-л-бака'*). Еще при жизни приобрел большую известность своим благочестием. Он — один из тех, кто возвеличивал значение страха как спутника аскета: «Если в сердце поселился страх, то он сожжет в нем все страсти и выгонит из него желание брэнного мира» (Райхан, 106а). Год смерти неизвестен.

Ад-Дарбанди (там же, 211б) рассказывает, что с Ибрахимом б. Шайбаном дружил некий молодой человек. Когда он умер, Ибрахим сам вызвался обмыть его тело. Когда он начал его обмывать с левой руки, покойник отдернул свою левую руку и подал правую. Тогда *шайх* сказал: «Правильно, сынок, я ошибся».

Однажды Ибрахим б. Шайбан вместе с Ибрахимом ал-Хаввасом пошли до Нила и собирались перебраться на другой берег, но попали под дождь. Так они просидели несколько дней, а затем Ибрахим б. Шайбан спросил:

— О Ибрахим, до каких пор мы будем здесь сидеть?

— Ты *шайх*, тебе лучше знать, — ответил ал-Хаввас.

«Тут мы поднялись и обнаружили, что находимся на другом берегу Нила», — вспоминал Ибрахим ал-Хаввас (Райхан, 202б).

Джа'фар ал-Хулди. Абу Мухаммад Джа'фар б. Мухаммад ал-Хулди ал-Хавваз родился в Багдаде в 252/866 или следующем году. Ученик Абу-л-Хусайна ан-Нури, Рувайма, Самнуна, Шакика ал-Балхи. Вырос под непосредственным влиянием ал-Джунайда. Знаток суфийской агиографии. Автор многочисленных работ, в том числе *Рисала фи-т-тасаввуф* и *Хикайат ал-машайих*. Умер в Багдаде же в 349/960-61 г. Похоронен рядом с могилой ал-Джунайда (Райхан, 183б).

Говорят, что у Джа'фара ал-Хулди был драгоценный камень. Однажды этот камень упал в Тигр, но он знал одну молитву, которая обнаруживает все потерянное. Он прочитал эту молитву и нашел драгоценный камень в книге, которую в тот момент перелистывал (там же, 202б).

Абу Бакр ад-Динавари. Сирийский мистик и праведник Абу Бакр Мухаммад б. Да'уд ад-Динавари, известный еще и как Абу Бакр ад-Дукки, родился в иранском городе Динавар. Ученик Абу Бакра ад-Даккака, Ахмада ал-Джалла' и др. Поселился в Сирии, где приобрел много сторонников. По ад-Дарбанди (Райхан, 183б), прожил очень долгую жизнь, больше ста лет, пока не умер в Дамаске после 350/961 г.

Однажды Абу Бакр ад-Динавари зашел к Абу-л-Касиму ал-Джунайду с факелом, и ал-Джунайд спросил его:

— Откуда ты прибыл в такую жару?

Он ответил:

— Из Мекки.

Присутствовавший при этом *шайх* ал-Карабиси спросил:

— О Абу Бакр, я знаю, ты немного ешь и много терпишь, но как же ты совершал омовения?

Он сказал:

— Всегда, когда я хотел совершить омовение, на небе появлялась туча, шел дождь, я пользовался этим и двигался дальше (там же, 204а).

Исма'ил б. Нуджайд. Хорасанец по происхождению, Абу 'Амр Исма'ил б. Нуджайд б. Ахмад ас-Сулами был главой суфиев Нишапура. Ученик Абу 'Усмана ал-Хири и, что было особенно важно для Абу Бакра ад-Дарбанди, дед Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами. Встречался также с ал-Джунайдом. Умер в Мекке в 366/976-77 г. (Райхан, 1836).

В *Райхан ал-хака'ик* этот мистик — один из наиболее часто цитируемых: возможно, оттого, что он принадлежал к приверженцам учения *ал-маламатийя*, или оттого, что он часто упоминается в одном из письменных источников сочинения ад-Дарбанди — *Табакат ас-суфийя* Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, его внука.

Рассказывают, что в молодости Абу 'Амр б. Нуджайд посещал собрания *шайха ал-маламатийя* Абу 'Усмана ал-Хири. Некоторое время спустя он стал избегать встреч с Абу 'Усманом. То опоздает на собрание, то свернет с дороги в другую сторону. Однажды Абу 'Усман пошел за ним следом, догнал его и сказал:

— О сын мой, не дружи с теми, кто тебя не любит, а только с теми, кто питает к тебе симпатию, и в этом деле тебе пригодится Абу 'Усман.

Слова *шайха* действовали на сердце Абу 'Амра б. Нуджайда, он покаялся и стал суфием (Райхан, 55а).

Ибн ал-Хафиф аш-Ширази. Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. ал-Хафиф ад-Дабби аш-Ширази — верховный *шайх* суфиев в X в. (Райхан, 1836). Родился в 268/882 г. в Ширазе в семье местных правителей, происходивших из одного рода с *халифом*. Приехав в Басру, он вступил на Путь мистика. Затем переселился в Багдад, где стал последователем Рувайма, ал-Джарири, Ибн 'Ата'. Много путешествовал по Египту, Малой Азии, по крайней мере шесть раз совершал паломничество в Мекку. По другим источникам, встречался с ал-Джунайдом и ал-Халладжем (GAS I, 663–664). Автор ряда трудов. Еще при жизни добился большого признания. Умер у себя на родине в 371/981 г., где и похоронен.

Ал-Худжвири (Кашф, 247) передает, что многие знатные девушки желали выйти замуж за Ибн ал-Хафифа из-за исходящей от него благодати, поэтому он около 400 раз сочетался религиозным браком (*никах*) и тут же разводился, не прикасаясь ни к одной из жен.

Ахмад б. 'Ата ар-Рузбари. Сирийский *шайх* Абу 'Абд Аллах Ахмад б. 'Ата' ар-Рузбари был сыном сестры Абу 'Али ар-Рузбари. Биография этого мистика замыкает список «величайших» в основном источнике сочинения ад-Дарбанди — *ар-Рисала* ал-Кушайри, однако в самом *Райхан ал-хака'ик* ее нет, возможно, потому, что репутация богатого и знатного человека, каковым являлся мистик, противоречила представлениям ад-Дарбанди об истинных суфиях. Умер Ахмад б. 'Ата' ар-Рузбари в городе Сур (Тир) в 369/979-80 г. (Райхан, 184а).

Со слов Фатимы, матери Ахмада ар-Рузбари, приводится рассказ о даре прощательности *шайха* Абу-л-Хусайна ан-Нури. Фатима слышала, как Зайтуна, служанка Абу-л-Хусайна ан-Нури, рассказывала:

«Стоял холодный день, и я спросила у ан-Нури:

— Принести тебе что-нибудь?

— Да, — ответил он.

— Что тебе принести? — спросила я.

— Хлеба и молока, — ответил он.

Я принесла ему это, а перед ним был уголь, который он переворачивал своими руками. Я занялась углем, а он принялся есть хлеб. Молоко текло у него по руке, и струйки были черными от угля. Тут я подумала: „Господи, какие Твои святые грязные, нет среди них ни одного чистого“.

Потом, когда я вышла, в меня вцепилась какая-то женщина, которая сказала:

— Ты украла у меня узел с одеждой!

Меня повели к стражнику. Ан-Нури узнал об этом, вышел и сказал стражнику:

— Не трогай ее: она — святая, одна из святых Аллаха.

— Но что мне делать, если та женщина жалуется на нее? — ответил стражник.

Тут подошла невольница и принесла пропавший узел. Ан-Нури освободил свою служанку из-под стражи и сказал ей:

— И после этого ты говоришь: «Какие Твои святые грязные?»

— Я и вправду так подумала, — ответила она, — но теперь отрекаюсь от своих слов (Райхан, 212а).

2.2. Классическая суфийская традиция

Если «величайшие из *шайхов*» жили в период зарождения и становления суфизма, то более поздние суфийские авторы, по выражению ад-Дарбанди, *ал-мута'ахирун*, относятся к периоду кодификации концепций и учений мусульманского мистицизма. Эта категория *шайхов* обозначена в *Райхан ал-хака'ик* почетным титулом «учителя наставников» (*шуйух ал-машайих*); фактически речь идет об известных ученых, традиции которых передавали непосредственные наставники Абу Бакра ад-Дарбанди. В их числе: 1) выдающиеся представители

«классического» периода суфизма, в частности, Абу-л-Касим ал-Кушайри, Ахи аз-Занджани, Абу-л-‘Аббас ал-Кассаби и др.; 2) *шайхи*, обладавшие харизмой «святых» в Баб ал-аббабе, причем не все из них были суфиями: Абу Джа’фар ат-Туси (!), Абу Муслим (см. о нем выше), Бундар ал-Баккал ал-Ардабили, Халил-баба, Искандар ал-Казвини, Абу ‘Усман аш-Ширвани, ‘Абд ал-Карим ад-Дарир ат-Табари, *шайх* Барнамаз и др.

Значимость творческого наследия поколения идейных предшественников ад-Дарбанди для суфийской традиции особенно велика: если патриархи создавали основы эзотерической науки, формулировали важнейшие ее доктрины и концепции, то на долю авторов XI в. выпала немаловажная миссия согласовать эти концепции между собой, систематизировать и обобщить все заметные достижения в области методологии мистического познания. Не менее важно и то, что именно они популяризовали суфийскую науку, вольно или невольно став наиболее авторитетными толкователями мистических идей. Многие представители этого поколения впоследствии сами были признаны мусульманскими «святыми» и вошли в разряд величайших *шайхов* суфизма.

Существует еще один аспект изучения поколения наставников-учителей ад-Дарбанди. За именами ученых, популярных на Кавказе, стоят духовные традиции, оказывавшие наибольшее влияние на местные мусульманские общины. Сказанное в одинаковой мере относится и к мистикам, и к богословам, и правоведам. Немаловажен тот факт, что ад-Дарбанди был далеко не единственным проводником этих традиций из числа представителей местной религиозной элиты. О шафи’итской традиции Абу-т-Таййиба ат-Табари как об основной составляющей религиозно-правовой жизни суннитской общины Кавказа речь пойдет чуть позже, в связи с изучением конфессиональных процессов в регионе в эпоху Сельджукидов. Здесь назовем наиболее авторитетных на Кавказе ученых, имена которых наиболее часто упоминали наставники Абу Бакра ад-Дарбанди.

Абу Ну’айм ал-Исфахани. Абу Ну’айм Ахмад б. ‘Абд Аллах б. Ахмад ал-Исфахани (ум. в 430/1038 г.) — знаменитый суфий-шафи’ит, *мухаддис*, историк. Автор десяти томного *Хильят ал-аулия*, одного из фундаментальных источников суфизма, не потерявшего своего значения до сих пор. Впоследствии этот труд не раз комментировали различные авторы, в том числе и Ибн ал-Джаузи; последний пересказал упомянутое сочинение в своем четырехтомном *Сифат ас-сафва*.

Родился Абу Ну’айм в 336/947 г. в Исфахане. Йакут сообщает, что он передавал *хадисы* от Хилала б. ал-‘Ала’ ал-Баби. Позже создал *Та’рих Исфахан*. Один из наиболее известных его учеников — Абу Галиб ал-Фами ал-Бакиллани, которому *шайх* передал право передачи всего текста своего *Хильят ал-аулия* (Райхан, 186). У Абу Галиба ал-Бакиллани традицию Абу Ну’айма позаимствовал и Абу Бакр ад-Дарбанди.

Абу Са’ид б. Аби-л-Хайр ал-Майхани. Абу Са’ид Фадл Аллах б. Аби-л-Хайр Ахмад ал-Майхани (ум. в 441/1049 г.) — один из родоначальников хорасанской

школы мистицизма. Суфийскую *хирку* получил от Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами. Долгое время жил в полном затворничестве, предаваясь мистическим упражнениям и аскетизму. Приобрел огромный авторитет у суфиев; пользовался среди них репутацией «святого», которому подвластны любые чудеса. Морально-этические взгляды ал-Майхани близки к учению *ал-маламатийа*; одно время он, чтобы побороть собственную гордыню, жил милостыней, подметая мечети и очищая бани и отхожие места (Акимускин, 1991, 11). Одним из первых ввел музыку, песни и танцы в практику «слушаний» (*ас-сама'*). Имел многочисленных последователей и учеников, которых собирал в своем доме в Майхане, суфийской обители в окрестностях города, а также в Нишапуре. В обители квартала Аданикубан Нишапура у него обучался Абу Хатим ан-Найсабури, один из учителей ад-Дарбанди.

Абу Хафс ас-Самарканди. Абу Хафс 'Умар б. Ахмад б. Шахин ал-Фариси ас-Самарканди аз-Захид (ум. в 448/1056 г.) — хорасанский мистик, аш'арит. Родился в Нишапуре в семье известных ученых. Как утверждает традиция, изучал *хадисы* под руководством Абу Сахла ас-Су'луки, ханафитского *муфтия*, умершего еще в 369/979 г. Судя по сведениям ад-Дарбанди, учителями он называет также своего отца Абу Бакра Ахмада и деда Абу Хафса Шахина. *Райхан ал-хака'ик* (л. 16а, 165б и др.) сообщает интересные подробности из его жизни. Так, одним из ближайших учеников Абу Хафса был Абу-л-Махасин ар-Ру'йани (см. о нем ниже), получивший у него в Самарканде соответствующее разрешение на передачу знаний (*иджазат*).

Шайх ал-Хатиб ал-Мусанна. Абу Са'д Исма'ил б. 'Али ал-Мусанна ал-Ба'из ал-Хатиб ас-Суфи (ум. в середине V/XI в.) — хорасанский мистик, основатель третьего по счету высшего учебного заведения в Нишапуре после *мадраса* ал-Байхакийя и *мадраса* ас-Са'дийя (*ас-Субки*. Табакаат, III, 137). Он не только руководил работой этого учебного заведения, но и преподавал в нем. В биографических источниках его иногда путают с другим персидским ученым — Абу Са'дом Исма'илом б. 'Али ар-Рази (ум. в 443/1051 г.), главой му'тазилитов Рея, который фигурирует в *Райхан ал-хака'ик* в качестве оппонента автора (см. о нем: Каххала, 1956–1961, II, 281). Учитель Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. Исма'ила ал-Баби.

Абу-л-Касим ал-Кушайри. Абу-л-Касим 'Абд ал-Карим б. Хавазин б. 'Абд ал-Малик ал-Кушайри ан-Найсабури ас-Суфи (ум. в 463/1071 г.) — популярнейший аш'аритский проповедник и мистик, автор свыше 20 трудов, в том числе классического практического пособия для суфиев *ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф*, известного как *ар-Рисала ал-Кушайрийя*. Родом из Хорасана. Суфийское знание начал постигать под руководством суфия-аш'арита из Нишапура Абу 'Али ал-Даккака; вскоре ал-Кушайри женился на его дочери, а после его смерти возглавил суфийское собрание (*маджлис ат-тазкир*) в *мадраса* ад-Даккака. Аш'аритский *калам* изучал у крупнейших авторитетов своего времени — Абу Исхака ал-Исфара'ини и Ибн Фурака. Переселившись в Багдад, преподавал

при дворе халифа ал-Ка'има. Подвергался преследованиям со стороны сельджукского вазира ал-Кундури. Умер в Нишапуре, имея многочисленных последователей.

Ад-Дарбанди чаще всего называет ал-Кушайри «нашим учителем» (*устазуна*), причем это звание применяется почти исключительно по отношению к нему. В *Райхан ал-хака'ик* упоминаются и сыновья Абу-л-Касима — Абу-л-Фатх (ум. в 521/1127 г.), Абу-л-Музаффар (ум. в 532/1137 г.) и особенно его старший сын — Абу Наср 'Абд ар-Рахим (ум. в 477/1084 г.). Поддерживаемый Низам ал-Мулком, он преподавал аш'аритское учение в багдадской ан-Низамийи, пока противостояние с местными ханбалитами, завершившееся кровопролитными столкновениями в столице, не вынудило его уехать в Нишапур (об этих событиях и роли в них Ибн ал-Кушайри см. выше).

Абу Са'д ас-Суфи. Абу Са'д Ахмад б. Мухаммад б. Дуст ан-Найсабури ас-Суфи (ум. в 477/1084 г.) — духовный руководитель багдадских суфиев (*шайх аш-шуйух*). Выходец из *рибата* 'Аттаба аз-Заузани, он основал в столице Халифата собственную суфийскую обитель, которая стала носить его имя: *Рибат* Абу Са'да. Вместе с багдадской ан-Низамийей этот *рибат* стал одним из центров суфийско-аш'аритской пропаганды, поддержанной Низам ал-Мулком. В связи с этим неудивительно, что Абу Са'д оказался в центре важнейших религиозно-политических событий государства (см. выше). С личностью этого человека в той или иной степени связана деятельность многих известных мистиков и аш'аритов той эпохи, в том числе Абу-л-Касима ал-Кушайри, его сыновей и др. Среди информаторов ад-Дарбанди особым покровительством Абу Са'да пользовались его соратники в борьбе с ханбалитами и исма'илитами: аш'ариты Абу 'Абд Аллах ал-Бакри и Абу-л-Му'айяд ал-Газнави, наиболее ревностные оппоненты ханбалитов, изгнанные из Багдада халифом, аш'арит ар-Ру'йани, убитый за свои проповеди исма'илитами-ассасинами вскоре после гибели Низам ал-Мулка. Абу Бакр ад-Дарбанди называл Абу Са'да «наставником» (*устаз*), хотя и не застал его в живых после своего приезда в Багдад. Его сын — Абу-л-Баракат Исма'ил б. Ахмад — также фигурирует в *Райхан ал-хака'ик*. Скончался в Багдаде, где и похоронен.

'Абд Аллах ал-Ансари. *Шайх ал-ислам* Абу Исма'ил 'Абд Аллах б. Мухаммад б. 'Али ал-Ансари ал-Харави ал-Хафиз (ум. в 481/1088 г.) — суфий-ханбалит из Герата. Обучался в Нишапуре, Тусе, Бистаме и Багдаде, где встретился с суфием Абу-л-Хасаном ал-Харакани. Последователь суфийской традиции, восходящей к Абу Йазиду ал-Бистами. В жанре суфийской биографической литературы следовал традиции другого хорасанца — Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами. Ал-Багдади (1955, I, 402) приводит большой список его трудов, из которых сохранился лишь один — широко известный современным исследователям *Табакат ас-суфийа*. Один из немногих авторов, кто в ту пору писал на персидском языке. Ад-Дарбанди многократно восхваляет «*шима* из Герата».

Абу-л-Хасан ал-Хаккари. *Шайх ал-ислам* Абу-л-Хасан 'Али б. Ахмад б. Йусуф ал-Хаккари (ум. в 486/1093 г.) — суфий-ханбалит, один из влиятельных ученых Багдада. Родился в 409/1018 г. Обитал в *рибате* 'Аттаба б. Аби Суфйана аз-Заузани. *Хадисы* передавал от Ибн Бишрана ал-Му'аддила. Упоминается во многих источниках, особенно в связи с противостоянием ханбалитов и аш'аритов в Багдаде в XI в. Обладал неуступчивым характером и твердыми убеждениями, из-за которых имел много оппонентов, в том числе и среди традиционалистов. Ибн ал-'Имад (Шазарат, III, 378–379) приводит слова Ибн 'Асакира о том, что рассказы ал-Хаккари не всегда достоверны. Ад-Дарбанди упоминает о нем лишь как о наставнике трех своих информаторов — Абу Халафа ат-Табари ас-Суфи, Абу Тахира ас-Силафи и Абу 'Абд Аллаха ал-Хадиди ал-Багдади. Умер и похоронен в Багдаде.

2.3. Традиции богословия и правоведения

В категорию *шуйх ал-машайх* ад-Дарбанди входят не только мистики, но также и крупнейшие мусульманские теологи и правоведы, традиции которых были известны на Кавказе. В связи с этим наибольшее значение имеет их религиозно-правовая и богословская принадлежность, которая лучше всего характеризует конфессиональную ситуацию внутри мусульманской общины региона. Это тем более важно, если учесть, что речь идет не о мистическом, а более широко (в теоретическом отношении) религиозно-правовом и богословском срезе, освещенном в ранних источниках в несравненно меньшей степени. Большинство теологов из поколения духовных предводителей составляли аш'ариты, большинство правоведов — шафи'иты и ханафиты.

Ибн Бишран ал-Му'аддил. Абу-л-Хусайн (Абу-л-Касим) 'Али б. Мухаммад б. 'Абд Аллах б. Бишран ал-Багдади ал-Умави, более известный как Ибн Бишран ал-Му'аддил (ум. в 415/1024 г.), — знаток *хадисов*, пользовавшийся репутацией надежного их передатчика. Один из *шайхов* Абу Джа'фара ат-Туси. Родился в 328/940 г., умер и похоронен в Багдаде. Последователь бухарской школы хадисоведения. Ибн Бишран происходил из династии ученых ал-Кураши: ал-Хатиб (Та'рих Багдад, XII, 98) подчеркивал, что он является братом неизвестного 'Абд ал-Малика б. Мухаммада ал-Кураши; сын последнего — Абу Бакр Мухаммад б. 'Абд ал-Малик ал-Кураши ал-Умави (ум. в 448/1056 г.) — также был известным ученым (см.: Макдиси, 1963, 399). В *Райхан ал-хака'ик* упоминаются и другие курайшиты: Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Талха ал-Кураши — в качестве учителя Абу 'Абд Аллаха ал-Хадиди ал-Багдади и Абу-л-Ма'али ал-Мукри'; сын его — Насир ад-дин Исма'ил б. Мухаммад ал-Кураши ат-Талхи (ум. в 536/1141 г.) — упоминается у ал-Багдади (1955, I, 211); *шайх ал-ислам* Абу-л-Фатх Насир б. ал-Хусайн б. Мухаммад ал-Кураши ал-Марвази — в качестве информатора Абу-л-Махасина ар-Ру'йани и Абу 'Абд Аллаха ал-Баки ат-Табари (см. о

них ниже). Но больше всего информации ад-Дарбанди заимствовал со ссылкой на Ибн Бишрана. Так, в его сочинение вошло много *хадисов*, переданных автору молодым ас-Силафи и Абу Тахиром ал-Хаттабом со слов этого ученого.

В литературе Ибн Бишрана часто путают со знатоком *ахбаров*, у которого тот же Абу Тахир ал-Хаттаб, по сведениям ад-Дарбанди (Райхан, 1196), получил право *иджазы*, — Абу-л-Хусайном 'Али б. Мухаммадом Ибн Шираном (ум. в 410/1019 г.), учеником Абу 'Али ал-Хасана ал-Барда'и из Аррана. Ибн Ширан был последователем традиции Ибн Бишрана. Идентификацию этих двух личностей произвел ат-Тихрани (V, 126), хотя и с неточностями в датировках³⁰.

Ибн ан-Нукур. Абу-л-Хусайн Ахмад б. Мухаммад б. Ахмад ал-Багдади ал-Баззаз ал-Хафиз, известный как Ибн ан-Нукур (ум. в 442/1050 г.)³¹, — один из авторитетнейших *мухаддисов* своего времени. Упоминается во многих источниках. Под руководством Ибн ан-Нукура *хадисы* изучали и другие учителя ад-Дарбанди: Абу-л-Махасин ар-Ру'йани, Абу-л-Хусайн ал-Фарами, Абу Наср ал-Исфাহани, Ширавайх б. Шахридар. Ад-Дарбанди заимствовал информацию также и от сына Ибн ан-Нукура — ал-Хусайна б. Ахмада ал-Хафиза.

Абу-л-'Аббас ар-Ру'йани. Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. Ахмад ар-Ру'йани ат-Табари аш-Шафи'и (ум. в 450/1058 г.) — шафи'итский правовед, верховный *кадий* Табристана. Автор ряда работ, главным образом по *хадисам* и частным вопросам *фикха (ал-фуру')* (Каххала, 1956–1961, II, 69). В *Райхан ал-хака'ик* (л. 203а и др.) упоминается довольно часто. Созданные им судебные прецеденты исходили из посылок здравого смысла, а не из буквального следования письменным предписаниям *шари'ата*. Ар-Ру'йани упоминается еще и в связи с его двумя внуками — Абу-л-Махасином и Абу Насром ар-Ру'йани, у которых учился ад-Дарбанди. Умер и похоронен в Амуле.

Примеры из судебной практики ар-Ру'йани имели широкое хождение в назидательной литературе той эпохи. В *Кабус-наме* (с. 130–132), например, приводится притча о том, как этот «знающий, праведный, предусмотрительный и рассудительный человек» хитростью решил в пользу истца очень сложное дело, в котором не было свидетелей. Ответчик отрицал факт взятия займа у своего друга 100 *динаров* и, не желая отдавать долг, был готов даже на ложную присягу. Немного подумав, *кадий* ар-Ру'йани принял экстраординарное решение. Призвав в свидетели дерево, под которым, по словам потерпевшего, состоялась сделка, он направил его туда, чтобы вызвать дерево на суд. Через некоторое время судья как бы между делом поинтересовался у ответчика, успел ли истец дойти до того дерева. Получив отрицательный ответ, он поймал его на слове:

³⁰ В этом же источнике приводится расходящаяся с ал-Хатибом дата смерти Ибн Бишрана — 411/1020 г.

³¹ Дата смерти Ибн ан-Нукура дается по его современнику ал-Хатибу ал-Багдади (Та'рих Багдад, IV, 380), который также сообщает и точную дату его рождения со ссылкой на самого *шайха*: *раби' I* 372 г.х., что соответствует сентябрю 982 г. Этой информации противоречат сведения более поздних источников. Так, Ибн ал-'Имад (Шазарат, III, 335) пишет, что Ибн ан-Нукур умер в 470/1077 г. в возрасте 90 лет.

— Если ты не брал золота под тем деревом, откуда тебе известно, дошел он до него или нет?

Абу-т-Таййиб ат-Табари. Абу-т-Таййиб Тахир б. 'Абд Аллах ат-Табари (ум. в 450/1058 г.) — знаменитый правовед, крупнейший теоретик шафи'итского права. Иранец по происхождению. Родился в Амуле в 348/959–60 г. Ибн Халликан (Табакат, 644–647), характеризует этого ученого, пишет, что он прожил 102 года без каких-либо признаков ухудшения умственных способностей и до самой смерти решал судебные дела, исправляя ошибки других *факихов*.

Согласно источникам, Абу-т-Таййиб получил всестороннее образование. Чтение Корана он изучал в Джурджане у Абу Са'да ал-Исма'или, *фикх* — у Абу Хамида и Абу Исхака ал-Исфара'ини. В разное время занимал в квартале Карх Багдада должности *кадия* и *муфтия*³². Автор многих трудов, в том числе *Табакат аш-шафи'ийа* — одного из главных источников *Табакат* ас-Субки.

С Абу-т-Таййибом связаны имена многих учителей ал-Дарбанди: Абу-л-Махасина ар-Ру'йани, Ибн ат-Туйури, Абу Бакра аз-Занджани, Абу-л-Фадла Насра ас-Суфи и др. Poleмические сочинения *шайха* способствовали широкому распространению шафи'итского права на окраинах Халифата, в частности на Кавказе.

Ал-Хатиб ал-Багдади. Абу Бакр Ахмад б. 'Али б. Сабит б. Ахмад ал-Хафиз, более известный как ал-Хатиб ал-Багдади (ум. в 463/1071 г.), — ведущий багдадский историк и традиционалист, знаток *хадисов* и основ мусульманского вероучения (*усул ад-дин*). Шафи'ит. *Имам* самой известной в Багдаде мечети ал-Мансура. Автор знаменитого *Та'рих Багдад* — многотомного исследования истории Багдада и биографий ученых, связанных с этим городом. Родился в селении Дарзинджан в Ираке, переселился в Багдад. Много путешествовал, собирал *хадисы*, затем занялся изучением биографий передатчиков *хадисов*, с тем чтобы выявить степень их достоверности. Один из его учителей — Абу-л-Валид ад-Дарбанди ас-Суфи. Сын последнего — Маммус ал-Лакзи — впоследствии стал учеником самого ал-Хатиба.

Ал-Хатиб ал-Багдади — духовный глава шафи'итской общины, собиравшейся в мечети ал-Мансура. В состав этой общины входили Абу-л-Касим ал-Кушайри, Абу Са'д ас-Суфи, Абу Исхак аш-Ширази, Ибн ал-Халиба ал-Даккан, Абу Наср ал-Кушайри, Абу 'Абд Аллах ал-Бакри, Джа'фар ас-Саррадж, а впоследствии — Маммус ал-Лакзи, Абу Бакр ад-Дарбанди и другие дарбандские *шайхи*. Скончался ал-Хатиб в Багдаде, где и похоронен рядом с могилой Бишра б. ал-Хариса. Ад-Дарбанди (Райхан, 2086) не только лично посещал эту могилу, но и проводил много времени вместе со своими наставниками за изучением творческого наследия ученого³³.

Ибн ал-Маслама. Абу Джа'фар Мухаммад б. Ахмад б. Мухаммад ал-Му'аддил ас-Сулами ал-Багдади, известный как Ибн ал-Маслама (ум. в 465/1073 г.), —

³² См. о нем: ал-Хатиб. Та'рих Багдад, IX, 358–360; Ибн ал-Джаузи. Ал-Мунтазам, VIII, 198 и др. См. еще: Макдиси, 1963, 202–204.

³³ Подробнее об ал-Хатибе ал-Багдади см.: GAL I, 329, SbD I, 562; Макдиси, 1963, 31–46.

хорасанский *мухаддис*, работавший в Багдаде. Пользовался репутацией надежного передатчика *хадисов*. Ибн ал-'Имад (Шазарат, III, 323) пишет, что Ибн ал-Маслама был последним, кто передавал *хадисы* от Абу-л-Фадла аз-Зухри и Абу Мухаммада б. Ма'руфа. Ал-Хатиб ал-Багдади (Та'рих Багдад, I, 356) непосредственно со слов Ибн ал-Масламы сообщает нам дату рождения последнего: 18 *раби' ал-аввал* 375/7 августа 985 г. Аш'аритский *кадий* из Ардебилля Абу 'Амр Мас'уд б. 'Али, информатор ад-Дарбанди, передает, что в бытность его учеником суфия Абу-л-Касима ал-Кушайри он слушал также и *хадисы* от Ибн ал-Масламы.

Абу Исхак аш-Ширази. Джамал ад-дин Абу Исхак Ибрахим б. 'Али б. Йусуф ал-Фирузабади аш-Ширази (ум. в 476/1083 г.) — основоположник одной из школ шафи'итского *мазхаба*, названной его именем. Аш'арит. Автор многочисленных работ по праву. Обладал значительным влиянием в Багдаде благодаря своим связям с администрацией Сельджукидов, главным образом со всемогущим Низам ал-Мулком. Родился в 393/1003 г. в Фирузабаде. Обучался в Басре, в 415/1024 г. прибыл в Багдад. *Хадисы* передавал от Абу Бакра Ахмада б. Мухаммада ал-Баракани, у которого учился, согласно ад-Дарбанди (Райхан, 10а), в 423/1032 г. Был связан со многими аш'аритами, поскольку преподавал в ан-Низамийи — центре аш'аризма в Багдаде — более 17 лет, долгое время возглавлял ее. Наставник ал-Газали, преподававшего шафи'итское право в ан-Низамийи, а также многих информаторов ад-Дарбанди, в том числе и выходцев из Баб ал-абваба (см. выше).

Абу Бакр ад-Дарбанди, по-видимому, уже не застал аш-Ширази в живых, когда прибыл в Багдад. Однако он был о нем много слышан, обучаясь в ан-Низамийи в Амуле и посещая ан-Низамийу в столице.

Свидетельством этого служат рассказ, повествующий об особом даре аш-Ширази распознавать запретную пищу (*харам*). Передают, что некто устроил у себя прием, и среди приглашенных был *шайх* аш-Ширази. После трапезы гостей стало неудержимо клонить ко сну. Тогда *шайх* аш-Ширази спросил у хозяина:

— Отчего на нас напала дремота?

— Сам не знаю, — ответил тот. — Все блюда приготовлены по правилам дозволенного, кроме баклажанов, о которых я не узнавал.

Когда все стали пробуждаться и расспрашивать о баклажанах, он сознался:

— У меня ничего не было, поэтому я стащил семена баклажана оттуда, где они плохо лежали, и отдал их крестьянину, чтобы тот их вырастил.

Тогда один из *шайхов* сказал:

— Если земля подарит ему тысячу баклажанов, а также двух быков, осла и плуг, который пашет ночью, он все равно будет поступать точно так же (там же, 1966)³⁴.

³⁴ Хорошим дополнением к этой истории является приводимый А.Мещем (1996, 295) рассказ ас-Субхи (Табакат, II, 222) о том, что некий аскет, скончавшийся в 494/1101 г., не ел рис, считая его нечистым продуктом: во время созревания рис требует так много воды, что редко обходится без того, чтобы рисовод при орошении не обманывал соседа. Очевидно, речь идет о наставнике ад-Дарбанди — 'Азизи б. 'Абд ал-Малике ал-Джили, поскольку он также был аскетом, шафи'итом, последователем школы Абу Исхака аш-Ширази, скончался в том же, 494/1101 г.

Абу-л-Касим ал-Исма'или. Абу-л-Касим Исма'ил б. Мас'уд б. Исма'ил ал-Исма'или ал-Джурджани (ум. в 477/1084 г.) — шафи'итский *факих*, аш'арит. Один из представителей влиятельной династии ученых ал-Исма'или. По ад-Дарбанди (Райхан, 194а), учился у суфия Абу 'Али Мухаммада б. ал-Хасана ал-Басри. У него обучались такие информаторы ад-Дарбанди, как Баз б. ал-Марзубан ал-Курахи, Ибн Аби Са'ид ал-Джурджани и Абу 'Абд Аллаха Мухаммад ал-Хади ал-Багдади.

Абу-л-Хусайн ал-'Асими. Абу-л-Хусайн 'Асим б. ал-Хасан б. Мухаммад ал-'Асими ал-Кархи (ум. в 482/1089 г.) — известнейший в свое время багдадский поэт. Ши'ит. Проживал в столичном квартале Карх, населенном главным образом ши'итами. Один из учеников Абу Джа'фара ат-Туси. Был знаком с Ибн 'Акилем. Сочинения ал-'Асими упоминаются в разных источниках, в том числе и в традиционалистских³⁵. Из информаторов ад-Дарбанди у него обучалась Карима ал-Марвазийя.

Абу Мансур ал-Байхаки. Абу Мансур Мухаммад б. Ахмад б. ал-Хусайн ал-Байхаки (ум. в 485/1092-93 г.) — философ, знаток *адаба*. Сын знаменитого хорасанского шафи'ита Абу Бакра Ахмада ал-Байхаки (ум. в 458/1066 г.), основателя высшего учебного заведения в Нишапуре. Ас-Субки (Табакат, III, 137) со ссылкой на аз-Захаби сообщает, что *мадраса* ал-Байхакийя — первое заведение такого рода в Нишапуре, возникшее еще до просветительской деятельности Низам ал-Мулка. Абу Мансур — автор многих трудов по философии, грамматике, *адабу* (ал-Багдади, 1955, II, 77). Учеником его ад-Дарбанди называет своего информатора Абу 'Али ал-Хусайна б. Мухаммада ат-Туси.

Абу Мухаммад ат-Тамими. Абу Мухаммад Ризк Аллах б. 'Абд ал-Ваххаб б. 'Абд ал-'Азиз ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.) — высокопоставленный представитель багдадского ханбализма, человек из ближайшего окружения халифа. Сын Абу-л-Фараджа ат-Тамими (ум. в 425/1034 г.), того самого, кто занял место своего брата Абу-л-Фадла 'Абд ал-Вахида (ум. в 410/1019 г.) в мечети ал-Мансура в Багдаде, где он преподавал и читал проповеди. Обладатель почетного титула *Шайх ал-ханабиля*. Знаток Корана, *хадисов*, *тафсиров*, *усул ад-дин*, а также арабского языка и литературы. Учился *фикху* у *кадия* Абу 'Али ал-Хашими (ум. в 428/1037 г.). В разное время у Абу Мухаммада обучались такие информаторы ад-Дарбанди, как Карима ал-Марвазийя, Ибн ал-Кайсарани, Абу-л-Музаффар ал-Хамадани, Абу Исхак ал-Баззас, братья Абу-л-Фадл и Абу Наср ал-Исфакхани.

Ибн ал-Хадиба ад-Даккак. Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад б. 'Абд ал-Баки б. Мансур ал-Багдади ал-Ансари ал-Марвази ал-Хафиз, известный как Ибн ал-Хадиба ад-Даккак (ум. в 489/1096 г.), — *мухаддис*, автор ряда «комментариев» к *хадисам*. Отец Каримы ал-Марвазийя, наставницы ад-Дарбанди, учитель Маммуса ал-Лакзи. Сведения о нем приводятся у Ибн ал-Джаузи (ал-Мунтазам, IX, 101), в рукописи *аз-Захирийя* (см.: Макдиси, 1963, 45), но в более полном виде — в *Райхан ал-хака'ик* (л. 56, 376, 99а и др.). Словами Маммуса ал-Лакзи в *Райхан*

ал-хака'ик описывается обстановка *маджлисов шайха*, которые он собирал в Багдаде. Во время одного из *маджлисов* Ибн ат-Туйури задает вопросы *шайху*, на которые он получает обстоятельный ответ (см. выше).

Родился Ибн ал-Хадhiba ад-Даккак в Мерве. Переселившись в Багдад, он стал авторитетным представителем школы Абу Исхака аш-Ширази, другом и единомышленником ал-Хатиба ал-Багдади. Одним из ближайших его учеников был ханбалит Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. Хамдан ал-Фарики (ум. после 492/1098 г.), информатор ад-Дарбанди; именно он сообщает автору *Райхан ал-хака'ик* (л. 104а) ранее неизвестный факт из биографии *шайха*, который, как выяснилось, в свое время обучался в Иерусалиме у Абу Закарийи 'Абд ар-Рахмана б. Ахмада ал-Макдиси (*кала кара'ту 'ала-ш-шайх... би-л-байт ал-мукаддас*). Ад-Дарбанди приводит еще одну *нисбу* Ибн ал-Хадhibы — ас-Сагани, а также сведения о преподавательской деятельности последнего в Балхе. У Ибн ал-Хадhibы обучались много дарбандцев, в том числе и Абу-л-Хасан ал-Басри, впоследствии *имам* Джума-мечети Дарбанди.

Наср ал-Макдиси. Абу-л-Фатх Наср б. Ибрахим б. Наср ал-Макдиси аз-Захид (ум. в 490/1097 г.) — шафи'итский *шайх* Дамаска. Аскет. Автор многих трудов, в том числе *Китаб ал-максур фи-л-фуру'*, *Кафи фи-л-фуру'*, *Манакиб ал-имам аш-Шафи'и* и др. (ал-Багдади, 1955, II, 490). В мусульманской традиции больше известен как ближайший духовный наставник Абу Хамида ал-Газали.

В этом же качестве ал-Макдиси упоминается и в *Райхан ал-хака'ик*. «Слышал я, — пишет ад-Дарбанди (Райхан, 1986), — как один из наших друзей рассказывал: „Я был очевидцем смерти *шайха* и *факиха* Насра ал-Макдиси. Там присутствовал и *шайх* ал-Газали ал-Хурасани. Он ухаживал за *шайхом*, а затем, обратившись к *шайху*, произнес такие слова, которые в то время громко не произносили. После этого *шайх* Наср повернулся к нему и ко всем присутствующим и сказал:

— Пусть остальные тоже так делают“».

Род аз-Зайнаби. Члены рода аз-Зайнаби представляли собой не только ханафитскую верхушку Багдада, но и одну из наиболее влиятельных и авторитетных династий в Халифате, поскольку они происходили из многочисленного *бану* Хашим — рода, к которому принадлежал пророк Мухаммад. Более того, целый ряд представителей аз-Зайнаби были *накибами* Хашимидов, т.е. «старейшинами», «уполномоченными» потомков «семьи Пророка» в Багдаде, как, например, Мухаммад б. 'Али ал-Хашими аш-Шариф аз-Зайнаби (ум. в 445/1053 г.). Его сыновья и были старшими современниками ад-Дарбанди. Наиболее известные среди них — Абу Таммам, глава *накибов* Багдада, Нур ал-худа Зу-ш-шарафайн Абу Талиб (ум. в 512/1118 г.), отец *вазира* нескольких *халифов*, а также *шариф* Абу Наср Мухаммад аз-Зайнаби, который у Йакута (Му'джма, II, 15; IV, 364 и др.) встречается с именем ал-Хашими. У Абу Насра обучались многие информаторы ад-Дарбанди — Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Асадабади, ас-Силафи, Абу-л-Касим ал-Факих и др. (*Ибн ал-Имад*. Шазарат, IV, 155), а также его соотечественник Муса б. Йусуф б. ал-Хусайн ал-Лакзи. Ас-Субки (Табакат, IV, 264) сообщает, что

именно от Абу Насра аз-Зайнаби передавал *хадисы* один из сыновей Абу-л-Касима ал-Кушайри — Абу-л-Музаффар.

Абу Бакр аш-Шаши. Фахр ал-ислам Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад б. ал-Хусайн аш-Шаши аш-Шафи'и, известный как ал-Мустазири (ум. в 507/1114 г.), — один из влиятельных шафи'итских ученых (*ас-Субки*. Табакат, IV, 57). Родился в Маййафарикине в 429/1037 г., на родине ал-Казаруни, у которого затем слушал *хадисы*. Получил образование у крупнейших ученых своего времени: ал-Хатиба ал-Багдади (ум. в 463/1071 г.), Абу Исхака аш-Ширази, Абу Йа'лы б. ал-Фарра', Ибн ал-Масламы и др. Автор многих компендиумов. Преподавал в багдадской ан-Низамийе вплоть до своей смерти, одно время даже занимал должность *вали ат-тадрис*. По всей видимости, там и слушали его лекции Абу-л-Хасан ал-Басри, Абу Тахир ас-Силафи, Ибн ал-Ма'мун и другие наставники ад-Дарбанди.

Абу 'Абд Аллах ал-Кашфули. Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. Мухаммад ат-Табари ал-Кашфули (ум. в 514/1120 г.) — шафи'итский *факих*, преподавал *фихх* в мечети 'Абд Аллаха б. ал-Мубарака в Багдаде после смерти Абу Хамида ал-Исфара'ини (*ас-Субки*. Табакат, III, 163). Последователь школы Абу Исхака аш-Ширази. *Нисба* его происходит от селения Кашфул в Табаристане, где он родился. В числе его учеников — Абу Бакр аз-Занджани (ум. в 544/1149 г.), наставник автора *Райхан ал-хака'ик*.

2.4. Сравнительный анализ основных письменных источников

Текстологическая работа по сравнительному анализу *Райхан ал-хака'ик* и его основных письменных источников выявляет достаточно высокую степень компилятивности сочинения. Это было обусловлено существовавшей традицией передачи знаний, которая с помощью института наставничества позволяла создавать новые сочинения путем редактирования или комментирования хорошо известных сочинений. Нельзя было ссылаться на источник без ссылки на учителя, получившего право передавать эти сведения. Письменная *иджаза*, таким образом, выступает в качестве своеобразного диплома, гарантирующего качество преподавания, достоверность и адекватность передачи информации.

Чем больше источник был известен и авторитетен, тем чаще он становился объектом комментариев, подвергаясь различной степени переработки. Шел нормальный процесс распространения и популяризации идей, внутреннее развитие ислама. Выдающиеся суфийские авторы становились «святыми», а изречения их, перестав быть исключительным достоянием самих авторов, становились частью общеисламского духовного наследия.

Основными письменными источниками *Райхан ал-хака'ик* послужили популярные в ту пору суфийские сочинения. Наиболее важные из них сохранились и

до наших дней, — именно потому, что они чаще остальных переписывались и воспроизводились во многих списках на протяжении столетий.

Ар-Рисала Абу-л-Касима ал-Кушайри. Совершенно очевидно, что *ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф* Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 463/1071 г.) — основной источник сочинения ад-Дарбанди. Однако состав терминов и соответственно объем сочинения у него несколько больше, чем у его предшественника. В *Райхан ал-хака'ик* использовано большее, нежели у ал-Кушайри, число источников за счет «позднейших» суфийских авторов. Примечательно, что даже при анализе отсутствующих у ал-Кушайри терминов ад-Дарбанди нередко на него ссылается. На основании этого материала можно воссоздать взгляды ал-Кушайри по многим проблемам суфизма, не нашедшие отражения в его *ар-Рисала*. Вполне возможно, что ад-Дарбанди пользовался расширенной редакцией упомянутого сочинения, о существовании которой в настоящее время пока ничего не известно, или другими сочинениями ал-Кушайри; вопрос этот требует своего дальнейшего изучения.

Информацию из *ар-Рисала* Абу Бакр ад-Дарбанди передает со ссылкой на непосредственных учеников ал-Кушайри, у которых автор учился в течение продолжительного времени: Абу Халафа ат-Табари (ум. после 492/1098 г.), Ибн ат-Туййри (ум. в 500/1107 г.), Абу-л-'Аббаса ад-Дамагани (ум. после 492/1098 г.), Абу 'Амра ал-Адиба (ум. после 492/1098 г.), Абу 'Амра ал-Ардабили (ум. после 492/1098 г.), Абу-л-Гана'има ан-Нарси (ум. в 510/1116 г.), Абу Халаф ат-Табари и Абу-л-'Аббас ад-Дамагани получили *иджазу* на передачу всего текста *ар-Рисала*. Ад-Дарбанди почти без изменений передает предваряющую каждый из разделов его энциклопедии информацию ал-Кушайри: цитаты из Корана и *хадисы*, а также в некоторых случаях и стихи-восхваления. *Иснады хадисов* те же, что и у ал-Кушайри, дополненные, однако, именами его учеников и завершенные на самом ад-Дарбанди.

Пути распространения традиций жанра через Абу-л-Касима ал-Кушайри прослеживаются довольно легко. В качестве образца возьмем примеры из «Раздела, разъясняющего *ат-тасаввуф*» энциклопедии ад-Дарбанди. Информация, заимствованная автором из *ар-Рисала* через учеников последнего, в свою очередь, взята Абу-л-Касимом ал-Кушайри из другого систематизированного труда — *Китаб ал-лума'* Абу Насра ас-Сарраджа (ад-Дарбанди. Райхан, 676; ал-Кушайри. Рисала, 164-168; ас-Саррадж. Ал-Лума', 9). В качестве передаточных звеньев выступают несколько наставников ал-Кушайри — Абу Хатим ас-Сиджистани, 'Абд Аллах б. Йусуф ал-Исфахани и др. Передача традиции шла, таким образом, от одного письменного источника к другому, поднимаясь от одного уровня систематизации к другому, при этом традиция частично перерабатывалась, дополнялась, уточнялась; особую роль в этом процессе играл институт *иджазы*. Вот почему тексты ал-Кушайри и других суфийских *шайхов* ад-Дарбанди передает не дословно, а близко по смыслу. В других разделах сочинения преемственность традиции еще более ощутима (см. Прил. III).

Табакат ас-Сулами. Текст *Табакат ас-суфийа* ас-Сулами, как уже указывалось, лег в основу раздела *ат-табакат* сочинения ад-Дарбанди опосредованно через ал-Кушайри. Ад-Дарбанди приводит биографии 80 суфиев (ал-Кушайри — 83) из числа 105, приведенных у ас-Сулами; местами совпадает даже последовательность этих биографий. В *Райхан ал-хака'ик* эти биографии сильно сокращены по сравнению не только с ас-Сулами, но и с ал-Кушайри. Текстологический анализ раздела *ат-табакат* показал, что текст ас-Сулами составляет примерно $\frac{1}{3}$ каждой из 80 биографий суфиев. Далее следует новая информация, основанная на авторитете более поздних авторов: Ибн Масрука, Абу 'Али ад-Даккака и др. Если при цитировании нового материала ад-Дарбанди неизменно указывает на источник, то ссылок на самого ас-Сулами у него в тексте нет. В дополнение к списку ас-Сулами он включил в раздел *табакат* биографии более поздних суфиев, начиная с Абу 'Али ад-Даккака и кончая своими современниками; имя самого ас-Сулами выделено уважительными эпитетами.

Ад-Дарбанди связывали с ас-Сулами несколько *иснадных* линий. В одном случае сообщается, что ши'итский *кадий* ал-Баба Абу Исхак ал-Гада'ири, наставник автора, обучался у ученика ас-Сулами — Абу 'Абд Аллаха ат-Туси. Далее от ас-Сулами через сына Абу Бакра ал-Исма'или — Исма'ила б. Ахмада — *иснад* восходит к пророку Мухаммаду. Кроме того, *Райхан ал-хака'ик* (л. 146, 186, 1536, 192а) приводит четыре разных *иснада*, связывающих в одну цепочку ад-Дарбанди, Шамс ал-а'имма ас-Сарахси, Абу Мансура ал-Хакима ан-Нухани и ас-Сулами. Далее *иснады* разнятся друг от друга: в одном из них через два звена упоминается ал-Джунайд ал-Багдади, а в двух других сразу же за ас-Сулами — Абу Бакр ар-Рази. Еще один *иснад*, восходящий к ал-Джунайду, связывает ад-Дарбанди с ас-Сулами через Абу Бакра ас-Сам'ани (ум. в 510/1116 г.) и некоего Абу Са'ида Фадл Аллаха б. Ахмада.

Некоторую информацию о суфиях первого-второго поколений ад-Дарбанди заимствовал, возможно, из *Табакат ас-суфийа* 'Абд Аллаха ал-Ансари, с которым он был духовно связан через двух наставников — Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси и Абу Джа'фара Мухаммада ал-Хафиза. Последние, согласно ад-Дарбанди (Райхан, 546), учились у ал-Ансари в Герате.

Исследователи указывали на то, что сочинение ал-Ансари сильно зависит от *Табакат ас-суфийа* ас-Сулами (Иванов, 1923, 1–34). Сравнительный текстологический анализ этих двух сочинений с *Райхан ал-хака'ик* выявляет, что степень компилятивности у ал-Ансари неизмеримо выше, чем у ад-Дарбанди (см. Прил. III).

Другие источники. Труды Абу Насра ас-Сарраджа и Абу Ну'айма ал-Исфахани использованы ад-Дарбанди в значительно более опосредованной форме, нежели предыдущие источники. Текст *Китаб ал-лума'* ас-Сарраджа дошел до него в переработанном виде. Некоторые термины заменены новыми эквивалентами, более доступными для понимания читателя. Материал *Хилйат ал-аулия'* Абу Ну'айма разбросан по всем разделам *Райхан ал-хака'ик*. Степень творческой

переработки его настолько высока, что не везде можно уверенно выявить источник. Об общей с Абу Ну'аймом линии духовной генеалогии (*силсила*) Абу Бакра ад-Дарбанди ранее уже было сказано.

Говоря о трудах идейных предшественников, использованных в *Райхан ал-хака'ик* в качестве источников, важно отметить, что ад-Дарбанди применял традиции, которым они следовали, к местным условиям, стремился наполнить их новым содержанием. Наиболее наглядно эта тенденция прослеживается на примере того же раздела *ат-табакаат* сочинения ад-Дарбанди. Например, в дополнение к ас-Сулами в нем приводятся биографии не только известных во всем мусульманском мире суфиев (Ахи аз-Занджани, Абу-л-Касим ал-Кушайри и др.), но и местных суфийских авторитетов (Бундар ал-Ардабили, Абу Муслим, 'Усман аш-Ширвани аз-Захид и др.). Кроме того, очевидны попытки автора расширить суфийскую традицию. Так, например, в том же разделе *ат-табакаат* он приводит биографию известного ши'итского ученого Абу Джа'фара ат-Туси, которого он называет *шайх шуйхуна* («наставник наших учителей»), и своего ближайшего духовного наставника Абу-л-Касима ал-Варрака, рекомендуя своим читателям этих и других ученых в качестве «людей истин» (Райхан, 184б).

§ 3. Современники ад-Дарбанди

Сокровенное знание, будучи результатом мистического познания, может быть сохранено только в индивидуальном мистическом опыте (проявленном или непроявленном личном переживании) и/или в эзотерическом тексте (письменной фиксации традиции). Изучение суфийских текстов, так же как и приобретение мистического опыта, происходило исключительно под руководством духовного наставника; именно это обстоятельство, вместе с потребностью точной передачи *сунны*, и предопределило особую значимость для суфизма духовной генеалогии (*силсила*) — цепи суфийских наставников и религиозных авторитетов, восходящей, как правило, к пророку Мухаммаду и являющейся важнейшим источником изучения преемственности суфийских традиций. Ближайшие к ад-Дарбанди звенья этой цепи представляют собой первичный пласт источников *Райхан ал-хака'ик*. Иными словами, речь идет о творческом наследии современников Абу Бакра ад-Дарбанди, о его непосредственных наставниках и учителях.

3.1. Шафи'иты

В *Райхан ал-хака'ик* зафиксированы имена свыше 90 современников ад-Дарбанди, которые в той или иной форме передавали ему знания. Подавляющее их большинство составляют сунниты (свыше 70 человек), среди которых заметно

выделяются «рационалисты» — аш'ариты и суфии. Если исходить из религиозно-правовой принадлежности, то шафи'итов больше всего — около 50 человек. Ханафитов около 10 человек, ханбалитов — 7, захаритов — 3. Ханбалиты представлены суфиями, а также сотоварищами Каримы ал-Марвазийи, симпатизировавшей суфиям. Маликитов нет ни одного, хотя они и встречаются среди тех, у кого в свое время обучались наставники ад-Дарбанди. Ши'итов также немало (свыше 10 человек), в основном это имамиты (джа'фариты). В число наставников ад-Дарбанди, оказавших на него серьезное влияние, можно включить лишь около трех десятков ученых, представляющих различные религиозно-правовые школы. Начнем с шафи'итов.

Абу-л-Махасин ар-Ру'йани. Шафи'итский правовед и имам, аш'арит и суфий, Фахр ал-ислам Абу-л-Махасин 'Абд ал-Вахид б. Исма'ил ар-Ру'йани ат-Табари (убит в 502/1108 г.) вошел в историю как основатель *мадраса* в Амуле. Один из влиятельных сторонников Низам ал-Мулка, верховный *кадий* Табаристана. Носил почетное прозвище Фахр ал-ислам («Гордость ислама»). *Нисба* его происходит от города Ру'йан в Табаристане. Родился Абу-л-Махасин в Бухаре в месяце *зу-л-хиджа* 415 г.х./между 3 февраля и 4 марта 1025 г. Ад-Дарбанди называет его «*имамом* и сыном *имам*а»; известным ученым был не только отец Абу-л-Махасина, но и его дед, упомянутый в *Кабус-наме* (см. выше). Основам права Абу-л-Махасин обучался в городах Мавараннахра, в том числе и в Балхе, «куполе ислама». В числе его наставников, помимо отца и деда, — знаменитый *шайх* ал-Казаруни из Маййафарикина. Был знаком со многими политическими и религиозными деятелями своего времени. Упоминается во многих источниках (GAL I, 390; SBd I, 673).

Ад-Дарбанди застал ар-Ру'йани в зените славы, когда последний приобрел большое политическое влияние не только в Табаристане, но и Багдаде. Более того, ему удалось поступить в *мадраса*, руководителем которой был ар-Ру'йани, и учиться там в течение нескольких лет. Это высшее учебное заведение также стало называться ан-Низамийа. Ар-Ру'йани преподавал в нем шафи'итское право и проповедовал свои аш'аритские взгляды. По отношению к *шайху* использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*; ад-Дарбанди ссылается на него 27 раз по самым различным вопросам суфизма: мистические аллегории (*ал-ишарат*), одеяния суфиев (*ал-тубус*), поминание Бога (*аз-зикр*), осматривательность (*ал-варак'*) и др. Судя по характеру информации, заимствованной у ар-Ру'йани, автор *Райхан ал-хака'ик* пользовался несколькими его трудами: *Хильят ал-му'мин*, *Бахр ал-мазхаб* и др. На некоторые из них он получил *иджазу*.

Подтверждая многие сведения источников, ад-Дарбанди сообщает о своем учителе и новую информацию. В частности, он пишет о тесных связях ар-Ру'йани с Абу Са'дом ас-Суфи (ум. в 477/1084 г.), главой багдадских суфиев, а также аш'аритом Абу 'Абд Аллахом ал-Бакри, читавшим лекции в *мадраса* ан-Низамийа в Багдаде. Учителями ар-Ру'йани названы собиратель *хадисов* Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Фариси (ум. в 440/1049 г.), суфии-

шафи'иты Абу 'Усман Са'ид б. ал-'Аббас ал-Кураши (ум. в 443/1052 г.) и Абу Хафс 'Умар б. Ахмад ас-Самарканди (ум. в 448/1056 г.). От последнего ар-Ру'йани получил право передачи информации (*иджаза*). Известный захирит Абу Тахир ас-Силафи передавал от него *хадисы*.

'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 426) пишет, что Абу-л-Махасин был первым, кто вынес решение, осуждающее идеологию исма'илитов (*ал-батинийя*). За что и поплатился жизнью: во время пятничной проповеди ар-Ру'йани был убит ассасином-исма'илитом в соборной мечети Амула. Это произошло в месяце *мухаррам* 502 г.х./между 11 августа и 10 сентября 1108 г.

Во время своего путешествия в Табаристан Б.А.Дорн (1895, 6) обнаружил эпитафию сына Абу-л-Махасина ар-Ру'йани. Памятник с его могилы был вывезен в Санкт-Петербург и хранился, согласно Б.А.Дорну, в Азиатском музее. Литография А.Мюнстера (рис. 29), выполненная непосредственно с памятника, приводится в Атласе к путешествию Б.А.Дорна в качестве приложения; оригинал-макет литографии хранится в архиве А.В.Комарова (Фонд 71, ед.хр. 21).

Чтение и перевод текста этой эпитафии прежде не публиковались:

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 1] في شهر الله المبارك شعبان | В благословенный месяц Аллаха <i>ша'бан</i> |
| 2] سنة اربعة عشر وخمس مائة | пятьсот четырнадцатого года. |
| 3-4] بسم الله الرحمن الرحيم | Во имя Аллаха |
| | милостивого, милосердного. |
| 5] لا اله الا الله محمد رسول الله | Нет божества, кроме Аллаха,
Мухаммад — посланник Аллаха. |
| 6] الملك لله العزة لله الحمد لله | Владычество принадлежит Аллаху,
мощь — Аллаху, хвала — Аллаху. |
| 7] هذا قبر الامام السعيد (السيد) قاضي | Это могила <i>имана</i> Са'ида (<i>сайида</i> ?), верховного |
| 8] القضاة تاج الدين (?) فخر الا | судьи, «Венца религии» |
| | (Тадж ад-дин), «Гордости |
| 9] سلام ابو القاسم (?) بن | ислама» (Фахр ал-ислам) Абу-л-Касима, сына |
| 10] الامام الشهيد فخر | <i>имана</i> , <i>шахида</i> , «Гордости |
| 11] الاسلام ابو المحاسن | ислама» (Фахр ал-ислам) Абу-л-Махасина |
| 12] الروي ياني قدس الله | ар-Ру'йани, — да освятит Аллах |
| 13] روحه | дух его. |

Месяц *ша'бан* 514 г.х. соответствует периоду с 26 октября по 24 ноября 1120 г. Эпитафия принадлежит Абу-л-Касиму (или *القسمه ابو* *абу-л-кисма* — «Отцу судьбы»?) ар-Ру'йани, который, вероятно, получил должность *кади ал-кудат* Табаристана после смерти отца, который, в свою очередь, также стал верховным судьей после смерти своего отца, Абу-л-'Аббаса ар-Ру'йани. 'Умар Каххала (1956–1961, II, 278) сыном Абу-л-Махасина называет Исма'ила б. 'Абд ал-Вахида ал-Бушанджи, но приводит другую дату его кончины — 536/1142 г. Пока не установлено, является ли *шайх* ал-Бушанджи, который упоминается



Рис. 29. Эпитафия верховного кадия Табаристана Абу-л-Касима ар-Ру'йани (XII в.).

и в *Райхан ал-хака'ик*, владельцем эпитафии или под этим памятником похоронен другой сын Абу-л-Махасина. Исползованная в эпитафии по отношению к Абу-л-Махасину ар-Ру'йани формула *قدس الله روحه* зафиксирована и в *Райхан ал-хака'ик* (л. 85б): примечательно, что ад-Дарбанди тоже применял ее по отношению к Абу-л-Махасину, называя его «имамом и сыном имама».

Абу Халаф ат-Табари. Суфий-шафи'ит и аш'арит Абу Халаф 'Абд ар-Рахим б. Мухаммад ат-Табари ас-Суфи (ум. после 492/1098 г.) — один из ближайших учеников Абу-л-Касима ал-Кушайри. По отношению к нему использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*; ад-Дарбанди ссылался на него 27 раз. Традиции, которым следовал Абу Халаф, восходят к ал-Джунайду ал-Багдади. *Хадисы*, переданные им автору *Райхан ал-хака'ик*, подобраны весьма тщательно и служат обоснованию эзотерических идей и доктрин суфизма.

Сведения Абу Халафа, восходящие к ал-Кушайри, зафиксированы в 23 разделах сочинения ад-Дарбанди³⁶. Труд ал-Кушайри *ар-Рисала* может быть признан источником этих сведений лишь частично: некоторые из этих терминов в нем не представлены.

Абу 'Абд Аллах ал-Багри. Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. 'Али б. ал-Хусайн ал-Багри ат-Табари (ум. в 498/1105 г.) — один из самых близких друзей и покровителей ад-Дарбанди. Биография его приведена выше, в разделе о религиозно-политических событиях в Багдаде, известных как «*фитна* Ибн ал-Кушайри». Ал-Дарбанди называл ал-Багри своим *шайхом* и учителем и упоминал его более 12 раз. Ссылки на ал-Багри подразумевают прямое обучение, соответствующее формуле *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*.

Будучи в Мекке, ад-Дарбанди жил в доме ал-Багри. В *Райхан ал-хака'ик* зафиксированы высказывания ал-Багри по различным проблемам мусульманского вероучения, в частности по вопросу о сотворенности и несотворенности Корана. Сведения, полученные от ал-Багри, использованы им при написании таких разделов *Райхан ал-хака'ик*, как «испытание невзгодами» (*ал-бала'*), «плач» (*ал-бука'*), «печаль» (*ал-хузн*), «терпение» (*ас-сабр*) и др. Названия сочинений ал-Багри приводятся в литературе (Каххала, 1956–1961, IV, 29 и др.).

Абу-л-Фарадж ал-Казвини. Жизненный путь Абу-л-Фараджа Мухаммада б. Махмуда ал-Казвини ат-Табари (ум. в 501/1107 г.) — шафи'итского ученого и знатока мусульманских преданий — реконструируется главным образом на основе сведений *Райхан ал-хака'ик*. В отличие от своего отца, теолога и правоведа Абу Хатима Махмуда б. ал-Хасана ал-Ансари (ум. в 414/1023 г.), которому ас-Субки (Табакат, IV, 12) посвятил немало строк, он почти неизвестен авторам средневековых биографических сочинений.

³⁶ Речь идет о разделах, посвященных интерпретации терминов *ат-таухид*, *ал-ирада*, *ася ар-руджу'* *би-л-батин*, *ал-истихама*, *ат-таваду'*, *ат-тахаджжуд ва-л-аурад*, *ал-хуррийа*, *ад-да'ва*, *аз-зикр*, *ар-рида*, *ар-рийа'*, *аз-зухд*, *ас-сахв*, *аш-шукр*, *ас-самт*, *ас-сидк*, *ас-сухба*, *ал-кана'а*, *ал-ма'рифа*, *ал-варз'*, *ал-йакин*.

Родился ал-Казвини в Амуле в первой четверти V/XI в., учился шафи'итскому праву у Абу Исхака аш-Ширази, Абу Ибрахима ат-Тамими, но в большей степени у своего отца. Через своего учителя, прямого потомка 'Али б. Аби Талиба — Абу 'Али 'Убайд Аллаха — он был знаком и с имамитскими доктринами.

Ал-Казвини поселился в Багдаде и устраивал свои *маджлисы* в 80–90-х годах XI в. Там его и застал ад-Дарбанди в первый раз. По отношению к нему использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. При цитировании его высказываний ад-Дарбанди непременно называет его *шайхуна ал-имам*, а иногда *саййиди* («мой господин»). Лекции ал-Казвини были посвящены традиционным для шафи'итов темам; основной материал для них он черпал из сочинения своего отца *Таджрид ат-таджрид*. Этот материал в значительной степени лег в основу раздела *Райхан ал-хака'ик*, посвященного данной проблеме (*ат-таджрид ва-т-тафрид*).

Вторично ад-Дарбанди встретился с ал-Казвини в Мекке, где продолжил свою учебу у него, как указывается в источнике, «под сенью ал-Ка'бы» (*ахбарани... би-кира'ати 'алайхи би-Макка фи зилл ал-Ка'ба*) в день пятничной молитвы (Райхан, 276). По видимому, ал-Казвини, так же как и ад-Дарбанди, совершал свой очередной *хаджж*.

Абу-л-Хасан ал-Марзуки. Биография шафи'итского *шайха* и блестящего знатока *хадисов* Абу-л-Хасана Мухаммада б. Марзука б. 'Абд ар-Раззака б. Мухаммада аз-За'фарани ал-Багдади, более известного как Абу-л-Хасан ал-Марзуки (442–517/1050–1123), приведена во многих биографических сочинениях³⁷. По отношению к нему в *Райхан ал-хака'ик* использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*; под руководством этого *шайха* Абу Бакр ад-Дарбанди главным образом изучал *хадисы* (*Райхан ал-хака'ик* содержит около десятка *хадисов* со ссылкой на него), а также правила посещения могил праведников (*аз-зийара*) и паломничества в Мекку (*ал-хаджж*). Не исключено, что источником этих сведений было несохранившееся сочинение ал-Марзуки *Манасик ал-хаджж* (см.: Каххала, 1956–1961, XII, 13).

В одном из фрагментов текста ад-Дарбанди (Райхан, 1676) сообщает, что под руководством *шайха* ал-Марзуки он изучал в Багдаде комментарии к сборнику *хадисов* ал-Бухари (*кара'ту фи шарх ас-Сахих 'ала-ш-шайх Аби-л-Хасан ал-Марзуки би-Багдад...*). Возможно, речь идет о комментариях самого ал-Марзуки. Авторство комментария со схожим названием принадлежит и Абу-л-Касиму ал-Варраку, взявшему за основу *И лам ас-сунан фи шарх Сахих ал-Бухари* своего наставника Абу Сулаймана Хаммада б. Мухаммада ал-Бусты.

Макийя ал-Хамадани. Некогда популярный в своей среде персидский поэт и знаток мусульманских преданий, Абу Мухаммад Макийя б. Байхайр (Бихайр) б. Макийя ал-Хамадани ал-Хафиз (ум. ок. 500/1106 г.) упоминается в *Райхан ал-хака'ик* с лакабом аш-Ша'ир (в рукописи — аш-Ши'ар). Прямые ссылки на

ал-Хамадани зафиксированы в сочинении шесть раз, и по большей части они относятся к передаче хадисов.

По отношению к ал-Хамадани использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. Ад-Дарбанди утверждает, что под руководством Абу Мухаммада ал-Хамадани он изучал *ар-Рисала* Хайдара б. 'Али ал-Антаки (ум. в 469/1077 г.) (*кара'ту би-Хамадан фи Рисалат ал-Антаки 'ала-ш-шайх Аби Мухаммад аш-Ша'ир*). Это означает, что Абу Мухаммад в свое время учился у ал-Антаки и получил у него *иджазу* на это сочинение. Абу Бакр ад-Дарбанди приводит также некоторые отрывки из поэтических творений Абу Мухаммада.

Джа'фар ас-Саррадж. *Шайх* Абу Мухаммад Джа'фар б. Ахмад б. ал-Хусайн ас-Саррадж ал-Кари ал-Багдади (417–500/1026–1106) — известный *мухаддис*, знаток *адаба* и рецитации Корана. Автор популярного в средние века сочинения *Масари' ал-ушшах*. Учился в Мекке, Дамаске и других городах. Некоторое время провел в Египте. По возвращении служил *имамом* мечети ал-Мансура в Багдаде. Личность его была популярной в образованных кругах мусульманского мира, поэтому сведения о нем зафиксированы во многих источниках³⁸. Абу Бакр Мухаммад, сын ас-Сарраджа, также был знатоком *адаба* (Каххала, 1956–1961, VIII, 149).

По отношению к Джа'фару ас-Сарраджу использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*; ад-Дарбанди заимствовал у него *хадисы* и интерпретацию некоторых терминов, относящихся к *адабу* (разделы «щедрость и великодушие», «гость и гостеприимство» и др.). Сведения Джа'фара ас-Сарраджа вошли и в раздел «чудеса святых» (*карамат ал-аулия'*) энциклопедии *Райхан ал-хака'ик*. Раздел, посвященный дополнительным молитвам (*ат-тахаджжуд ва-л-аурад*) «людей истин», в значительной степени написан на основе материалов этого же автора. На их источник можно указать достаточно уверенно: это *Китаб манасик* ас-Сарраджа, посвященный обрядам, который, к сожалению, до нас не дошел.

Абу 'Амр ал-Ардабили. Суфий, шафи'ит и аш'арит Абу 'Амр Мас'уд б. 'Али ал-Ардабили (ум. после 492/1098 г.) — видный представитель рационалистического направления мусульманской религиозно-философской мысли в иранском Азербайджане. Ученик Абу-л-Касима ал-Кушайри. Исполнял должность *кадия* в Ардебиле. По отношению к нему использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. Информация Абу 'Амра, переданная Абу Бакуром ад-Дарбанди, прямо восходит к Абу-л-Касиму ал-Кушайри и относится к толкованию таких терминов, как «свобода» (*ал-хуррийа*), «аскеза» (*аз-зухд*) и др. Тот факт, что в самом *ар-Рисалат ал-Кушайрийа* столь обстоятельный анализ этих терминов отсутствует, является еще одним, хотя и косвенным подтверждением высказанной нами ранее версии о существовании расширенной редакции этого сочинения.

³⁸ *Ибн ал-Джаузи*. Ал-Мунтазам, IX, 151–152; ал-Аснawi. Табакат, II, 117 и др.

Абу Наср ал-Исфাহани. Ученик Абу-т-Таййиба ат-Табари, шафи'итский *факх* и *мухаддис* Абу Наср Ибрахим б. ал-Фадл б. Ибрахим ал-Исфাহани (ум. в 530/1136 г.) не только обучал Абу Бакра ал-Дарбанди, но и был знаком со многими другими его наставниками: захиритом Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси, суфием-аш'аритом Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси (см. о них ниже) и др. Кроме того, сын его — суфий-шафи'ит Абу-л-Фадл Наср б. Ибрахим ал-Исфাহани ас-Суфи — также был наставником ал-Дарбанди. Сведения об этих ученых зафиксированы во многих источниках³⁹.

По отношению к Абу Насру ал-Исфাহани использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*; со ссылкой на него автор *Райхан ал-хака'ик* передает главным образом *хадисный* материал, касающийся посещения могил праведников (*аз-зийара*) и поведения суфиев во время странствий (раздел *ал-адаб фи-с-сафар*). Источником некоторых этих сведений могло быть сочинение Абу Насра *Джус' ал-хадис*, упомянутое в биографическом словаре 'Умара Каххалы (1956–1961, I, 74).

Абу Хатим ан-Найсабури. Ученик знаменитого суфия Абу Са'ида ал-Майхани (ум. в 441/1049 г.), Абу Хатим Ахмад б. 'Али ан-Найсабури ал-Хатиб (ум. после 492/1098 г.) был суфием и шафи'итом. Ад-Дарбанди застал его в Мекке, где он был проповедником (*хатиб*) в мечети ал-Харам. Информация с его слов касается практики мистических радений (*ас-сама*); со ссылкой на Абу Са'ида ал-Майхани он обосновывает правомерность использования музыки, танцев и песен для достижения экстатического транса. Тут же приводятся изречения самого ал-Майхани и его наставника Абу-л-Фадла Мухаммада ас-Сарахси по тому же вопросу (Райхан, 146а). Материалы Абу Хатима ан-Найсабури значительно дополнили «Раздел о слушании» (*ас-сама*') сочинения ад-Дарбанди.

Абу Бакр ас-Сам'ани. Абу Бакр Мухаммад б. Мансур ас-Сам'ани (466–510/1074–1116) — известный шафи'ит и аш'арит, отец автора *Китаб ал-ансаб* Абу Са'да ас-Сам'ани (ум. в 562/1167 г.). «Венец ислама» (Тадж ал-ислам). Руководитель *маджлисов*, в том числе суфийских, в Старой мечети Мерва. Биография этого правоведа, хадисоведа, проповедника, филолога, поэта хорошо известна⁴⁰.

По отношению к Абу Бакру ас-Сам'ани использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. По характеру заимствованной от него информации можно говорить о близости его творчества к суфийской биографической и эзотерической традициям; в частности, с его слов ад-Дарбанди (Райхан, 94а–94б) приводит сведения о некоторых эпизодах из жизни Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, а также изречения ал-Джунайда ал-Багдади.

Абу Наср ар-Ру'йани. Шафи'ит и аш'арит, симпатизировавший суфиям, Абу Наср Шурайх б. 'Абд ал-Карим б. Аби-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад ар-Ру'йани

³⁹ См.: *Ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, II, 23–24; *Ибн ал-Имад*. Шазарат, IV, 93–94 и др.

⁴⁰ См.: *Ибн ал-Имад*. Шазарат, IV, 29; см. о династии ас-Сам'ани: ал-Багдади. 1955, II, 83;

ат-Табари (ум. в 505/1112 г.) приходился двоюродным братом Абу-л-Махасину ар-Ру'йани, верховному *кадию* и руководителю *мадраса* ан-Низамийа в Табаристане; родство их устанавливается по *иснадным* цепям, приведенным в *Райхан ал-хака'ик*. Их дед — Абу-л-'Аббас ар-Ру'йани (ум. в 450/1058 г.) — был известен как шафи'итский *кади ал-худат* Табаристана (см. о нем выше).

Шурайх б. 'Абд ал-Карим служил в Амуле в должности *кадия*, и знакомство его с ад-Дарбанди состоялось, очевидно, через Абу-л-Махасина. По отношению к *шайху* использована формула *сами'ту*. С его слов ад-Дарбанди включил в *Райхан ал-хака'ик* пять *хадисов* и материал по интерпретации таких терминов суфизма, как *ат-таква*, *ар-ру'йа*, *ас-сахв* и др. Кроме того, в сочинении зафиксировано и мнение Шурайха по вопросу о женитьбе суфиев. Источником этих сведений послужило, по всей видимости, его сочинение *Зинат ал-ахкам* (Каххала, 1956–1961, IV, 298).

Ал-Кийа ал-Хараси. Шамс ал-ислам 'Имад ад-дин Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ат-Табари, более известный как ал-Кийа ал-Харраси (ум. в 504/1110 г.), — суфий-шафи'ит и аш'арит. Ученик знаменитого имама ал-Джувайни (ум. в 478/1086 г.), первого руководителя ан-Низамийи в Нишапуре. Вместе с ал-Газали преподавал в багдадской ан-Низамийи. Приводя его имя в числе знаменитостей из Табаристана, ал-Бакуви (Талхис, 45а) называет *шайха* преемником ал-Газали и *мударрисом* в *мадраса* ан-Низамийа. В мусульманской богословской литературе имя этого ученого широко известно¹. В частности, о нем часто упоминал в своей книге и ширванский ученый XI в. Мас'уд б. Намдар (Маджму'а, л. 116, 44а, 45б и др.). Ад-Дарбанди сообщает о его тесных духовных контактах с *шайхом* Ибн Хадибой ад-Даккаком и его дочерью Каримой ал-Марвазийа.

По отношению к ал-Кийа ал-Хараси использована формула *сами'ту*. Сведения, которые ад-Дарбанди приводит со ссылкой на этого известного ученого, относятся к аллегорическому толкованию коранического текста (*та'вил*) и общим проблемам мусульманского права. Их источниками послужили, возможно, такие труды ал-Кийа ал-Хараси, как *Усул ад-дин*, *Ахкам ал-Куран*, и др. (GAL I, 390; SBd I, 674). Кроме того, отдельные высказывания ученого вошли также в другие разделы *Райхан ал-хака'ик* (например, разделы *ас-сидк*, *ал-хауф* и др.).

Абу-л-Му'аййад ал-Газнави. Шафи'ит и аш'арит Абу-л-Му'аййад 'Иса б. 'Абд Аллах ал-Газнави (ум. в 498/1105 г.) — родом из Газны. Был тесно связан со многими известными аш'аритами своего времени. Наряду с Абу 'Абд Аллахом ал-Бакири один из активных участников религиозных волнений в Багдаде второй половины XI в. Наставник Абу Бакра ад-Дарбанди. Несмотря на то что информация с его слов ограничивается одним лишь термином «проницательность» (раздел *ал-фираса*), ад-Дарбанди (Райхан, 1946) называет его *шайхуна ал-имам* («наш *шайх* и *имам*»).

¹ *Ас-Субки*. Табакаат, IV, 281; *Ибн 'Асакир*. Табйин, 288–291; *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, IV, 8–10; Хаджи Халифа, 423, 1056, 1059 и др.

Абу Бакр аз-Занджани. Ученик Абу-т-Таййиба ат-Табари, шафи'итский *факих* Абу Бакр Ахмад б. Мухаммад аз-Занджани (ум. в 529/1134 г.) упоминается во многих источниках. Ад-Дарбанди встретился с ним в Занджане, когда Абу Бакр исполнял должность *имам* соборной мечети города. В *Райхан ал-хака'ик* вошли рассуждения Абу Бакра о ритуальных предписаниях ислама, а также различиях между установленными предписаниями и их практическим соблюдением (раздел *ат-тахара*). По отношению к *шайху* использована формула *сами'ту*.

Абу Джа'фар ал-Багдади. Согласно ад-Дарбанди, суфийский *шайх*, шафи'ит и аш'арит Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Али ал-'Алави ал-Багдади ат-Табари (ум. в 518/1124 г.) учился вместе с другими его наставниками — Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси и др. — у знаменитого иранского суфия 'Абд Аллаха ал-Ансари в Герате. Информация с его слов, восходящая к ал-Ансари, зафиксирована в начале *Райхан ал-хака'ик*. Абу Джа'фар обучался также и у Абу-л-Махасина ар-Ру'йани в Табаристане. По отношению к нему использована формула *сами'ту*.

Ибн аз-Захра' ат-Турайиси. Видный багдадский суфий-аш'арит, Абу Бакр Ахмад б. 'Али ас-Суфи ал-Мукри, более известный как Ибн аз-Захра' ат-Турайиси (412–497/1021–1103), обучался в *рибате* Абу Са'да ас-Суфи вместе с Абу-л-Касимом ал-Кушайри, его сыном Абу Насром и Абу-л-Футухом ал-Исфара'ини (ум. в 538/1143 г.). Ад-Дарбанди слушал лекции Ибн аз-Захра' о теологии и мировоззренческих проблемах суфизма в Багдаде. Именно через него ад-Дарбанди получил некоторые интересные сведения агнографического характера об ал-Кушайри и других известных суфиях. Более обстоятельно труды Ибн аз-Захра' автор *Райхан ал-хака'ик* изучил под руководством других своих учителей, и прежде всего суфиев Абу-л-Фадла Насра ал-Исфакхани (см. о нем ниже) и Абу Исхака Ибрахима ас-Суфи (ум. в 543/1148 г.). По отношению к *шайху* использована формула *сами'ту*.

Абу Наср аш-Ширази. Шафи'итский *факих* из Мекки, Абу Наср Мухаммад б. Хибат Аллах аш-Ширази (407–495/1016–1102) известен как друг Абу Исхака аш-Ширази. В биографической литературе сведения о нем весьма разноречивы. Ад-Дарбанди встречался с ним в мечети ал-Харам, где прослушал курс лекций ученого по шафи'итскому праву. Сведения ад-Дарбанди о *шайхе* достаточно скудны, хотя, возможно, более достоверны. Родился Абу Наср аш-Ширази в окрестностях Багдада, а в возрасте сорока лет переселился в Мекку. Вместе с ал-Хатибом ал-Багдади он прослушал сочинение *Китаб ал-гунйа* шафи'ита Абу Мухаммада 'Абд Аллаха б. Мухаммада ал-Бистами (ум. в 452/1060 г.).

Сведения Абу Насра использованы преимущественно во вводных разделах *Райхан ал-хака'ик*. Источником их скорее всего послужило сочинение ал-Джами' Абу Насра (Каххала, 1956–1961, XII, 89).

Абу-л-Фадл ал-Исфакхани. Суфий-шафи'ит Абу-л-Фадл Наср б. Ибрахим ал-Исфакхани (ум. после 492/1098 г.) — сын наставника ад-Дарбанди Абу Насра ал-Исфакхани. Вместе с Абу-л-Махасином ар-Ру'йани он учился у Абу-т-Таййиба ат-Табари, а также у известного багдадского поэта Абу-л-Хусайна ал-'Асими

(ум. в 482/1089 г.). Был хорошо знаком с Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси, передавал от него *хадисы* и другие сведения. Информация о нем в *Райхан ал-хака'ик* уникальна. Никаких данных о его персоне в биографической литературе нам найти не удалось. В сочинении ад-Дарбанди с его слов зафиксированы материалы из трудов Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси и его собственные высказывания о нормах поведения суфиев во время странствий (*ал-адаб фи-с-сафар*). По отношению к Абу-л-Фадлу использована формула *сами'ту*.

Абу Галиб ал-Бакиллани. Ученик Абу Ну'айма ал-Исфахани, Абу Галиб Мухаммад б. ал-Хасан ал-Фами ал-Бакиллани (414–500/1023–1106) был известным в Багдаде суфием и шафи'итским богословом. Ад-Дарбанди пишет о его связях с Джа'фаром ас-Сарраджем. Похоже, что он пользовался теми же сведениями ал-Бакиллани, которые тот получил от Абу Ну'айма ал-Исфахани на правах *иджазы*.

Составляя список шафи'итских трудов биографического жанра, написанных в классический период ислама, известный американский исследователь Дж.Макдиси (1963, 50) включил в него сочинение *Та'рих ал-фукаха'* некоего Абу Мухаммада 'Абд ал-Ваххаба б. Мухаммада аш-Ширази ал-Фами, умершего, как отмечает исследователь, в 500/1106 г. На самом деле в этом году скончался Абу Галиб ал-Фами, а дату смерти Абу Мухаммада 'Абд ал-Ваххаба ал-Фами источники, в частности ас-Субки, датируют 527/1133 г.

Сообщение Дж.Макдиси основано на информации ас-Субки (Табакат, IV, 269), писавшего об авторе *Та'рих ал-фукаха'* со ссылкой на Ибн ас-Сам'ани, а также на сведениях *Шазарат аз-захаб* Ибн ал-'Имада. Приводя биографии обоих ал-Фами под одним и тем же годом смерти (500/1106), ас-Субки утверждал, что автором *Китаб та'рих* является 'Абд ал-Ваххаб, от которого ряд сведений заимствовал Абу Бакр Мухаммад ас-Сам'ани (ум. в 510/1116 г.), отец Абу Са'да ас-Сам'ани. Однако оба автора, известные в мусульманской историографии под именем Ибн ас-Сам'ани, — Абу Бакр и его сын Абу Са'д — называли своим учителем другого ал-Фами — Абу Галиба Мухаммада б. ал-Хасана ал-Фами ал-Бакиллани (ум. в 500/1106 г.), и вопрос об авторстве указанного сочинения вообще не ставили (см.: ас-Сам'ани. Ал-Ансаб, I, 13). Более того, сам Абу Са'д в своем сочинении *Китаб ал-ансаб* поясняет, что его отец учился не у 'Абд ал-Ваххаба ал-Фами, а у Мухаммада ал-Фами ал-Бакиллани, причем он получил от последнего *иджазу* на его книгу. Ад-Дарбанди, обучавшийся и у Абу Бакра ас-Сам'ани, и у Абу Галиба ал-Бакиллани, сообщает, что последний получил *иджазу* и от суфия Абу Ну'айма ал-Исфахани, другого известного автора биографического жанра.

Приведенные данные, таким образом, заставляют подходить к проблеме авторства *Китаб та'рих ал-фукаха'* с большей осторожностью; есть некоторые основания полагать, что это сочинение написано не Абу Мухаммадом 'Абд ал-Ваххабом ал-Фами, как считалось до сих пор, а Абу Галибом Мухаммадом ал-Фами ал-Бакиллани.

Ширавайх б. Шахридар. Известный историк и шафи'ит, знаток хадисов и адаба Абу Шуджа' Ширавайх б. Шахридар б. Ширавайх б. Фана Хусру ад-Дайлами ал-Хамадани (445–509/1053–1115) родился в Хамадане. Автор знаменитого *Китаб ал-фирдаус* и *Та'рих Хамадан*, а также целого ряда других сочинений (Каххала, 1956–1961, IV, 313). Сын его — Абу Мансур Шахридар б. Ширавайх (483–558/1090–1163) — завершил его *Китаб ал-фирдаус*. Много путешествовал. Был знаком со многими дарбандскими учеными, в том числе и с Мусой ал-Лакзи. По отношению к *шайху* использована формула *сами'ту*. Ад-Дарбанди слушал его лекции по шафи'итскому праву и истории Халифата. Источник — *Та'рих ал-хулафа'* Ширавайха б. Шахридара.

3.2. Ханафиты

Ад-Дарбанди не отделяет ханафитов от шафи'итов, но не столько в силу известной близости этих религиозно-правовых школ, сколько из-за общности богословских взглядов конкретных ученых. Из числа наиболее близких автору ханафитских теологов исключительно все являются приверженцами аш'аритского *калама*, а двое из них являются еще и суфиями. Шамс ал-а'имма Мухаммад ас-Сарахси не входит в состав ближайших наставников ад-Дарбанди, но прямая ссылка на него в *Райхан ал-хака'ик* приводится в связи с большим авторитетом его личности в мусульманской общине.

Абу-л-'Аббас ад-Дамагани. Один из ближайших учеников Абу-л-Касима ал-Кушайри, суфий, ханафит и аш'арит Абу-л-'Аббас ал-Хасан б. Мухаммад ад-Дамагани ал-Кафи ал-Ба'из (ум. после 492/1098 г.) вместе со своим товарищем Абу Халафом ат-Табари, суфием-шафи'итом, посещал *маджлисы* ал-Кушайри, а также лекции Мухаммада б. 'Али ал-Бистами, титулованного *Шайх ас-суфий* и *Имам ал-а'имма* (Райхан, 153а). Получил от ал-Кушайри *иджазу* на передачу всего текста его *ар-Рисала*. Именно он передал ад-Дарбанди большую часть информации из упомянутого сочинения, которой автор *Райхан ал-хака'ик* дополнил около 10 разделов своего труда (*ас-сама'*, *ас-сахв*, *аш-шадук* и др.). По отношению к *шайху* использована формула *сами'ту*.

Абу Бакр ат-Туваййи. Ханафит Абу Бакр 'Абд Аллаха б. ал-Хусайн ат-Туваййи ал-Хамадани (ум. после 492/1098 г.) — аш'арит, сын известного в Багдаде ханафитского *шайха* Абу 'Абд Аллаха ас-Саймари (ум. в 436/1045 г.)⁴². Жил в Багдаде, затем переселился в Хамадан, где его ближайшим наставником был Абу Мансур Мухаммад б. 'Иса ас-Саббах, убитый огузами при захвате Хамадана в 430/1039 г. (*ал-Хатиб*. Та'рих Багдад, II, 406).

По отношению к 'Абд Аллаху б. ал-Хусайну использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. Сведения его относятся к основоположениям

⁴² Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайн б. Ахмад б. Мухаммад ас-Саймари упоминается в сочинении ад-Дарбанди как ат-Туваййи ал-Кадри ал-Факих. Подробнее о нем см: Макдиси, 1963, 170–171.

мусульманского вероучения (*усул ад-дин*); кроме того, с его слов ад-Дарбанди дополнил раздел о «чудесах святых» (*карамат ал-дулийа*).

Абу-л-'Аббас ал-Асадабади. Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад ал-Асадабади (ум. ок. 490/1096 г.) — суфий-ханафит и аш'арит. Ученик Абу Насра аз-Зайнаби ал-Хашими (ум. в 479/1086 г.), представлявшего род высокопоставленных чиновников-ханафитов Багдада. Некоторые сообщения ал-Асадабади основываются на авторитете дарбандского суфия-шафи'ита Абу-л-Касима ал-Фукка'и (см. о нем выше); есть некоторые основания полагать, что он обучался в *завийи* ал-Фукка'и в Баб ал-абвабе. Его хорошо знал Абу Тахир ас-Силафи, также побывавший в Баб ал-абвабе. Неизвестно, посещал ли Дарбанд сам Абу-л-'Аббас. По отношению к нему использована формула прямого обучения *ал-кира'а* 'ала-ш-шайх; ад-Дарбанди передает с его слов два *хадиса*, а также материалы, относящиеся к суфийской интерпретации терминов «молчание» (*ас-самт*) и «проницательность» (*ал-фираса*).

Мухаммад ас-Сарахси. Шамс ал-а'имма Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад ас-Сарахси (ум. в 490/1097 или 500/1107 г.) — известный ханафитский *шайх*, вместе с Фахр ал-исламом ал-Паздави (ум. в 482/1089 г.) и Абу Зайдом ад-Дабуси (ум. в 430/1039 г.) принадлежал к мавараннахрской школе ханафитского *мазхаба* (GAL I, 373; SBd I, 638). Занимался методологией права и проповедовал аш'аритские взгляды.

По отношению к Мухаммаду ас-Сарахси использована формула *самти*, которая предполагает устную форму передачи информации, которая могла иметь место, например, во время публичной проповеди влиятельного *шайха*. Ад-Дарбанди в самом конце 90-х годов XI в. записывал с его слов биографическую информацию, восходящую к Абу 'Абд ар-Рахману ас-Сулами; в качестве промежуточного звена между ними назван Абу Мансур ан-Нукани. Некоторые сведения ас-Сарахси относятся к общим проблемам ислама (раздел *ат-таухид*), а другие — к суфийской эзотерической традиции (разделы *аш-шукр*, *ал-махабба*, *ал-фираса*).

3.3. Ханбалиты

Исламоведаы полагают, что ханбалиты, объявившие себя главными сторонниками *сунны* (*ахл ас-сунна*), в XI в. олицетворяли собой суннитское «правовереие». Религиозно-политическая обстановка в стране подвигла ад-Дарбанди также называть себя «сторонником *сунны* и согласия», а также включить в первую главу своей энциклопедии дифирамбы в адрес ханбалитов, в том числе и от имени шифи'итов, к которым он на самом деле принадлежал. Ссылки на ханбалитских ученых в сочинении ад-Дарбанди обусловлены скорее идеологическими соображениями, нежели их практической значимостью. Редкие исключения составляют люди из круга общения ад-Дарбанди и его *шайхов*, которым были не чужды идеи мистицизма.

Карима ал-Марвазийя. Багдадская традиционалистка Карима бинт Аби Бакр Мухаммад б. ал-Хадиба, более известная как Карима ал-Марвазийя (ум. после 492/1098 г.), — дочь Ибн ал-Хадибы ад-Дахкака (ум. в 489/1096 г.). Упоминается в ряде источников, в том числе и в качестве автора многих трудов по *хадисам* (см.: Каххала, 1956–1961, VIII, 273). Известно, что некоторое время она жила в Мекке, передавая *хадисы* из канонического сборника ал-Бухари. Одним из ее учеников Ибн ал-Имад (Шазарат, IV, 62) называет Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. Бараката б. Хилала ал-Мисри (ум. в 520/1126 г.). Более детально биография Каримы ал-Марвазийя приведена в разделе о творческом взаимодействии в исламе.

В Багдаде ад-Дарбанди обучался в доме Каримы ал-Марвазийя; там же он слушал у нее *хадисы* и их толкования. По отношению к наставнице использована формула прямого обучения. Из информации Каримы ал-Марвазийя, вошедшей в *Райхан ал-хака'ик*, интересны ее рассуждения о природе святости (раздел *ал-вилайа*), а также наставления «людям истин» о том, как следует вести себя в странствиях и как можно уберечься от греховных соблазнов (разделы *ал-ахкам фи-с-сафар*, *ал-бала'*, *ал-бука'* и др.).

Ибн ал-Аббари. Абу Наср Ахмад б. ал-Фарадж б. 'Умар ад-Динавари, более известный под именем Ибн ал-Аббари (ум. в 506/1112 г.), — ханбалитский *мухаддис*, имевший репутацию надежного передатчика *хадисов* даже среди «рационалистов» (*ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, I, 95). Не случайно лишь его одного ад-Дарбанди из всех своих учителей упоминает с эпитетом *ас-сика* («надежный»). Ученик основоположника одной из школ ханбалитов в Багдаде — Абу Йа'лы б. ал-Фарра' (ум. в 458/1066 г.).

По отношению к Ибн ал-Аббари использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. Ад-Дарбанди сообщает, что Ибн ал-Аббари учился у известного *мухаддиса* Абу Муслима 'Али б. Ахмада ал-Бухари (ум. в 469/1077 г.). Именно со ссылкой на авторитет ал-Бухари автор *Райхан ал-хака'ик* включил в свое сочинение общеисламские понятия ритуального характера, изученные им под руководством Ибн ал-Аббари. Кроме того, ад-Дарбанди слушал у него некоторые части *Та'рих Багдад* ал-Хатиба ал-Багдади; из сообщения *ас-Сам'ани* (ал-Ансаб, I, 96) можно заключить, что Ибн ал-Аббари учился у известного багдадского историка и получил от него *иджазу*.

Абу-л-Музаффар ал-Абиварди. Хорасанский поэт, филолог и литератор Абу-л-Музаффар Мухаммад б. Аби-л-Аббас Ахмад ал-Абиварди (ум. в 507/1113 г.) — автор многих диванов стихов (*Ибн ал-Имад*. Шазарат, IV, 18–19). Он обучался у руководителя *мадраса* ан-Низамийя в Нишапуре *шайха* ал-Джувайни (ум. в 478/1086 г.). Был близко знаком с правителями Хорасана и даже сельджукским *султаном* Мухаммадом б. Малик-шахом (*ас-Субки*. Табакат, IV, 62). Как уже отмечалось ранее, поэзия Абу-л-Музаффара ал-Абиварди получила широкое распространение в Дагестане.

По отношению к ал-Абиварди использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. Ад-Дарбанди не только цитирует отдельные отрывки

из его стихов, но и упоминает его в качестве передатчика *хадисов*. Рассуждения ал-Абиварди о природе «святости» включены им в раздел *ал-вешайа* своего сочинения. Немаловажны и сведения ад-Дарбанди о том, что ал-Абиварди обучался у ханбалита Абу Мухаммада ат-Тамими в Багдаде вместе с Каримой ал-Марвазийей, затем некоторое время жил в Хамадане.

Ибн ат-Туйури. Абу-л-Хусайн ал-Мубарак б. 'Абд ал-Джаббар ас-Сайрафи ал-Багдади ал-Азди, более известный как Ибн ат-Туйури (411–500/1021–1107), — ханбалитский суфий, аскет и собиратель *хадисов*. Автор многих трудов и целого широкого взглядов.

Согласно ад-Дарбанди, он учился у шафи'итского полемиста Абу-т-Таййиба ат-Табари, суфия Абу-л-Касима ал-Кушайри, а также у ханафита Абу 'Абд Аллаха ас-Саймари (ум. в 436/1045 г.). Упоминается во многих источниках, однако сведения в них не всегда согласуются с материалом *Райхан ал-хака'ик*⁴³. Ад-Дарбанди (Райхан, 1526, 227а) упоминает его имя с *лакабами* ал-Ханбали ас-Суфи, сообщая некоторые сведения о его суфийской практике. Не менее важны сообщения о его взаимоотношениях с Ибн ал-Хадидой ад-Даккаком, отцом Каримы ал-Марвазийей, и Маммусом ал-Лакзи (см. выше).

По отношению к Ибн ат-Туйури употреблена формула *сами'ту*. Со слов *шайха* в *Райхан ал-хака'ик* использован преимущественно тот материал, который восходит к Абу-л-Касиму ал-Кушайри; в частности, этот материал дополняет ряд разделов сочинения, посвященных анализу терминов *ат-тасаввуф*, *ас-суруур*, *ар-рийа'*, *ал-махабба* и др.

Ибн ат-Туйури прославился прежде всего тем, что передавал традицию Абу-т-Таййиба ат-Табари. В частности, *Табакат аш-шафи'ийа* ас-Субки содержит *иснад*, зафиксировавший имена нескольких поколений ученых, передававших эту традицию до самого ас-Субки. Итак, ас-Субки (Табакат, III, 178–179) пишет: «Я учился у Мухаммада б. Исма'ила б. Ибрахима (*ахбарана... би-кира'ати 'алайхи*), и он сообщил нам: Я получил от 'Али б. Ахмада б. 'Абд ал-Вахида б. ал-Бухари *иджазу*, и он сообщил нам: Я получил от имама Абу-л-Фараджа 'Абд ар-Рахмана б. ал-Джаузи *иджазу*, и он сообщил нам: Я получил от ал-Хафиза Абу-л-Фадла б. Насира *иджазу*, и он сообщил нам: Я учился у ал-Мубарака б. 'Абд ал-Джаббара б. Ахмада ас-Сайрафи, и он говорил: Сообщил нам *ал-кади ал-имам* Абу-т-Таййиб ат-Табари...»

Ибн ал-Ма'мун. Ханбалитский *шайх* и знаток *хадисов*, Абу-л-Гана'им Мухаммад б. 'Али ал-Куфи ал-Кари ал-Мукри, более известный как Ибн ал-Ма'мун (424–510/1033–1116), — личность, широко известная в мусульманской биографической литературе⁴⁴. Ученик знаменитого Абу Йа'лы б. ал-Фарра' (ум. в 458/1066 г.). Родился в Куфе. Учился в различных городах Халифата, много путешествовал.

⁴³ Ибн ал-Имад. Шафарат, III, 412; аз-Захаби. Мизан, III, 5; Ибн Хаджар. Лисан, V, 9–11 и др.

⁴⁴ Ибн ал-Джаузи. Ал-Мунтазам, IX, 188–189; аз-Захаби. Тазкира, IV, 54–56; Ибн ал-Имад. Шафарат, IV, 29; ал-Багдади, 1955, II, 83; Каххала, 1956–1961, XI, 66, и др.

По отношению к Ибн ал-Ма'муну использована формула *сами'ту*. В *Райхан ал-хака'ик* приводятся неожиданные сведения о причастности *шайха* к суфизму, не зафиксированные в других источниках. Ад-Дарбанди сообщает о его духовных связях с суфием-ханбалитом Ибн ат-Туйури (ум. в 500/1107 г.), более того, пишет о том, что Ибн ал-Ма'мун обучался у Абу-л-Касима ал-Кушайри. Характерно, что ад-Дарбанди использовал в своем сочинении не *Му'джем ал-машайих* Ибн ал-Ма'муна, а лишь его сведения о морально-этических терминах ислама, заимствованные из *ар-Рисала* ал-Кушайри.

Ибн ал-'Аллаф. *Шайх* Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Багдади ал-Мукри', более известный как Ибн ал-'Аллаф (410–498/1019–1105), — ханбалит, собиратель и знаток *хадисов*. Один из видных учеников ханбалитского *мухаддиса* и экзегета Абу-л-Хасана 'Али б. Ахмада ал-Хаммади.

По отношению к *шайху* использована формула *сами'ту*. Ад-Дарбанди слушал в Багдаде одно из его публичных выступлений о проблеме единобожия (*ат-таухид*). Поэтому автор ограничивается одной ссылкой на Ибн ал-'Аллафа. Удельный вес информации Ибн ал-'Аллафа в *Райхан ал-хака'ик* невелик.

3.4. Захириты

В XI в. захириты были влиятельной силой, особенно в Ираке и Андалусии. Традиционализм и отрицание теоретического богословия делали их союзниками ханбалитов, однако чрезмерный буквализм не позволял им выступать против оппонентов единым фронтом. Нетерпимость захиритов к иноверам привела к тому, что в Испании (Андалусии) Альмохады (ал-Муваххидун), с трудом сдерживавшие натиск христиан, в конце XII в. объявили эту правовую школу официальной. Однако та же нетерпимость уменьшала число ее сторонников, поскольку крайне сужала правовые рамки для решения повседневных проблем в обществе. В последующие столетия захириты исчезли, растворившись в других правовых школах (см.: Прозоров, 1991, 76–77).

Абу 'Абд Аллах ал-Хумайди. Ученик знаменитого Ибн Хазма (ум. в 456/1063 г.), Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Футух б. 'Абд Аллах ал-Багдади ал-Хумайди ал-Хали ал-Хафиз (ум. в 488/1095 г.) — известный андалусский захирит (GAL I, 338). Вместе с Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси (см. о нем ниже) он учился у Абу-л-Хасана 'Али б. ал-Хасана ал-Мисри (ум. в 492/1098 г.). Более подробно биография ал-Хумайди изложена выше. Здесь же отметим, что информация ученого, использованная в *Райхан ал-хака'ик*, имеет прямое отношение к *хадисам*. По отношению к ал-Хумайди использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*. Согласно источникам, Абу 'Абд Аллах ал-Хумайди написал ряд сочинений, большая часть которых посвящена изучению *хадисов*, в первую очередь сборников ал-Бухари и Муслима: *ал-Джам' байна-с-Сахихайн*, *Сахих ал-Бухари ва-Сахих Муслим*, *Манзума далийя фи-накд* и др. (GAL,

SBd I, 538–579). Ас-Сахави (И'лан, 122–123) упоминает другое его сочинение, сохранившееся до наших дней, — *Джазват ал-муктабис*.

Ибн ал-Кайсарани ал-Макдиси. Другой видный захирит из числа близких учителей ад-Дарбанди — Абу-л-Фадл Мухаммад б. Тахир б. 'Али б. ал-Кайсарани ал-Макдиси аз-Захири (448–507/1058–1113). Знаток хадисов, он оставил после себя большое число сочинений (GAL I, 355; SBd I, 603). Родился в годы сельджукской экспансии в Иерусалиме, который на рубеже XI–XII вв. находился уже под властью крестоносцев. Традиционно считался *мухаддисом* (Макдиси, 1963, 280–281). *Райхан ал-хака'ик* освещает деятельность Ибн ал-Кайсарани как суфия. В частности, ад-Дарбанди пишет о том, что он учился в Герате под руководством известного суфия 'Абд Аллаха ал-Ансари (ум. в 481/1088 г.). Источники *Райхан ал-хака'ик* из числа сочинений Ибн ал-Кайсарани могут быть установлены лишь предположительно: возможно, что это было его сочинение *Кутаб фит-масаввуф*, которое впоследствии критиковал Ибн ал-Джаузи (ал-Мунтазам, IX, 177–179), называя его *Сифат ат-масаввуф*.

По отношению к Ибн ал-Кайсарани использована формула *сами'ту*. Со слов *шайха* в сочинении ад-Дарбанди приводится также и *хадисный* материал. Несколько *хадисов* использованы автором для обоснования необходимости и правомерности мистического познания божества. Источник этого материала в сочинении прямо указан: это материалы Ибн ал-Кайсарани, комментирующие *ал-Джами' ас-сахих* Абу 'Абд Аллаха ал-Бухари (Райхан, 1676). Не менее важны и сведения ад-Дарбанди, относящиеся к духовным связям Ибн ал-Кайсарани с видными традиционалистами, в частности, Абу Мухаммадом 'Абд Аллахом б. Мухаммадом ас-Сурифани и Абу Са'идом Мас'удом б. Насром аш-Шахри (ум. в 477/1084 г.). Вместе с другим информатором ад-Дарбанди — Абу Тахиром ас-Силафи — Ибн ал-Кайсарани посещал семинары высокопоставленного багдадского ханбалита Абу Мухаммада ат-Тамими (ум. в 488/1095 г.). Тот же ас-Силафи приводит слова ал-Кайсарани, утверждавшего, что он семь раз полностью переписывал сборники *хадисов* ал-Бухари, Муслима, Абу Да'уда и Ибн Маджи. Об этом пишет, в частности, Ибн ал-'Имад (Шазарат, IV, 18).

3.5. Ши'иты

Из всех ветвей ши'итского ислама ад-Дарбанди больше всего был связан с *ал-имамийя*; именно это вероучение имело наибольшее влияние в Баб ал-абвабе благодаря религиозно-политической деятельности верховного судьи «пограничной области» Ахмада ал-Гада'ири и его последователей. Баб ал-абваб посещал ученик ал-Гада'ири — знаменитый Абу Джа'фар ат-Туси, внесший значительный вклад в разработку религиозно-философской системы имамитов.

Основу имамизма составляет пять догматов, три из которых совпадают с суннитскими основоположениями полностью: учение о единобожии (*'илм ат-таухид*),

признание пророческой миссии Мухаммада и предшествующих пророков (*ал-нубува*) и вера в воскресение мертвых, Судный день и потустороннюю жизнь (*ал-хийама*). Относительно веры в божественную справедливость (*ал-'адл*) позиции имамитов и суннитов совпадают лишь частично. Камнем преткновения между ними является догмат об *имамате*, утверждающий, что со смертью Мухаммада завершился период пророчества и начался период *имамата*, связанный с деятельностью *имамов* из рода родственника Мухаммада — 'Али б. Аби Талиба. Сердцевину этой доктрины составляет учение о «скрытом» *имаме*, который есть «повелитель времени» (*сахиб ал-вакт*), раскрывающий истинный смысл Корана и единобожия и ведущий мусульман к божественной справедливости (Прозоров, 1991, 98–100). Суфийская интерпретация понятия *сахиб ал-вакт* имеет совершенно иное содержание (см. ниже). Учение об *имамате* ад-Дарбанди объявлял «явным неверием». Тем не менее местная традиция впоследствии адаптировала некоторые имамитские концепции, значительно обновив их содержание (ср. с *имаматом* шафи'итского *имана* Шамиля в Дагестане и Чечне как прообраз «царства божественной справедливости на земле»).

Ибрахим ал-Гада'ири и Йахйа ал-Гада'ири — сыновья Ахмада ал-Гада'ири, известные дарбандские правоведы и судьи. Оба брата учились у Абу Джа'фара ат-Туси, друга и последователя их отца. Их биографии приведены выше, в разделе о династиях ученых из ал-Баба.

Абу Тахир ал-Хаттаб. Выходец из окрестностей Мерва, ши'ит-имамит Абу Тахир Мухаммад б. Ахмад б. Мухаммад б. Мидас ал-Хаттаб (ум. в 498/1104 г.) имел репутацию прекрасного знатока *хадисов* и ши'итских преданий. В этом качестве он фигурирует даже в биографических словарях мусульманских традиционалистов (см.: *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, III, 409). Ученик Абу 'Али Ибн Шазана, ал-Хаттаб причислял себя также к ученикам известного ши'итского ученого Абу-л-Хусайна 'Али б. Мухаммада ал-Му'аддила (ум. в 411/1020 г.), того самого, у которого в свое время обучались Ахмад ал-Гада'ири и Абу Джа'фар ат-Туси; данное утверждение можно оспаривать исходя из того, что хронологический расчет делает его похожим на явную натяжку. Ад-Дарбанди идет дальше, сообщая, что ал-Хаттаб получил *иджазу* на передачу своим ученикам ряда сочинений Абу-л-Хусайна ал-Му'аддила. По отношению к ал-Хаттабу автор использовал формулу *сами'ту*. Скончался *шайх* в месяце *мухаррам* 498 г.х., т.е. между 23 сентября и 23 октября 1104 г.

Исламские религиозные и литературные традиции XI столетия нашли свое отражение в *Райхан ал-хака'ик*. Сочинение демонстрирует широкий кругозор и эрудицию Абу Бакра ад-Дарбанди. Не ограничиваясь каким-либо одним направлением или течением ислама, ад-Дарбанди привлек к своему исследованию самые разнообразные в идейно-содержательном и жанровом отношениях источники — от теософских, абстрактно-теоретических и спекулятивных трактатов до вполне приземленных, трактующих о потребностях реальной жизни правоведческих сочинений.

**РАЙХАН АЛ-ХАКА'ИК
И СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

Мусульманская община (*ал-умма*), будучи разделенной политическими, экономическими и идеологическими интересами различных сил на множество неравнозначных социальных групп, в конце XI в. все еще продолжала существовать в едином духовном пространстве. Местные литературные традиции, будь то исторические или богословские, сильно подпитывались извне, причем влияние духовной элиты мусульманской общины на окраины чаще всего оказывалось опосредованным. Создававшийся в различных городах Халифата *Райхан ал-хака'ик* — яркий пример такого опосредованного влияния. Вместе с тем данный источник — один из важнейших памятников классического суфизма, поэтому его исследование интересно не только с точки зрения проблем, относящихся к истории ислама на Кавказе, но и в плане изучения жанров суфийской литературы, а также различных по содержанию суфийских традиций.

Число сохранившихся суфийских источников IX–XI вв. сравнительно невелико. Почти все они изданы и хорошо изучены. Появление на этом фоне неизвестного ранее сочинения, отразившего в себе оригинальный срез развития суфизма в важнейший период кодификации его норм и правил, интересно не только новой информацией, которую оно содержит, — хотя, несомненно, это составляет его особую ценность; этот факт важен также и для подтверждения или пересмотра выводов и положений, которые уже сделаны на основе изучения других сочинений.

Существующие в науке классификации суфийской литературы обычно делят ее на три основные категории (Бевринг, 1980, 20–34). Первая включает в себя эзотерические трактаты, «послания» по конкретным теоретическим проблемам суфизма, вторая — биографические сочинения жанра *табакаат* и своего рода «жития святых», а третья — практические пособия и учебники для начинающих суфиев.

Большинство разделов *Райхан ал-хака'ик* представляет собой миниатюрные и почти самостоятельные доктринальные сочинения, в которых автор на фоне широкого спектра высказываний своих духовных предшественников дает собственную интерпретацию того или иного термина или понятия суфизма. Другой вопрос, насколько эта интерпретация обогатила суфийскую теорию и в какой степени она приобрела сторонников и последователей. Один из самых крупных разделов составлен по классическим канонам суфийской биографической литературы. Биографический же материал разбросан по всем разделам. Вместе с тем материал энциклопедии систематизирован для утилитарного пользования,

адаптирован к духовным запросам неопита. Таким образом, *Райхан ал-хака'ик* может быть отнесен ко всем этим категориям сочинений, однако ни одна из них в отдельности не характеризует его полностью, хотя сам автор определял свой труд как руководство для «ишущих» (*ал-муриду*н). Для более точного определения его жанровой принадлежности вкратце рассмотрим все основные категории суфийской литературы.

§ 1. Доктринальные сочинения

Ранние суфийские трактаты в большинстве своем исчезли бесследно; сохранились лишь считанные единицы. Это обстоятельство обуславливает фрагментарность представлений о взглядах и концепциях величайших суфиев. Зафиксированные в более поздних источниках, они до сих пор не сведены воедино по принципу авторства и авторской новации. Задача эта объемна, перспективна и требует самостоятельного исследования. По этой причине я сознательно ограничусь самым общим обзором основных тенденций развития жанра доктринальной литературы, основываясь главным образом на сведениях *Райхан ал-хака'ик* и соответствующей справочной литературы.

К ранним мусульманским аскетам (*зуххад*, ед. ч. *захид*), в частности к создателю учения о природе намерений ал-Хасану ал-Басри (ум. в 110/728 г.), восходит толкование базисных понятий суфизма, таких, например, как «намерение» (*ан-ниййа*), «правдивость» (*ас-сидк*) и «искренность» (*ал-ихлас*). Басрийские аскеты и подвижники, считавшиеся учениками ал-Хасана ал-Басри, продолжили разработку этих понятий, а также ввели в аскетическую традицию некоторые новые термины. Так, Раби'а ал-'Адавийа впервые заговорила о бескорыстной любви к Богу (*ал-махабба*) (Кныш, 1991, 196). Малик б. Динар⁴⁵ показал очистительную силу плача (*ал-бука'*). Говорят, он столько плакал, что на его щеках появились черные линии от слез.

Условия для появления суфизма сложились в исламе уже во второй половине VIII в. не столько под влиянием мистических учений других религиозных систем, сколько благодаря духовным достижениям исламской аскетической традиции. Суфийан ас-Саури (ум. в 161/777-78 г.) вплотную подошел к толкованию терминов, которые впоследствии составили основу суфийской теории и практики. В их числе — раскаяние (*ат-тауба*), страх (*ал-хауф*) перед Богом, поминание Бога (*аз-зикр*) и др.

Собственно суфизм начинается с момента признания идеи мистического познания (*ал-ма'рифа*) Бога. Одним из первых проповедников мистического

⁴⁵ Абу Йахйа Малик б. Динар ас-Сами ан-Наджи (ум. в 131/748 г.) — басрийский аскет и праведник, собиратель *хадисов*. Прославился своими высказываниями и благочестивым образом жизни.

гносиса выступил египетский суфий Зу-н-Нун ал-Мисри. Вместе с Шакиком ал-Балхи и ал-Мухасибом он обратился к «стоянкам и состояниям» Пути познания мистика (*ам-тарики*). Изучение Зу-н-Нуном этих терминов дало основание суфийской традиции считать его наряду с Абу Сулайманом ад-Дарани основателем учения о мистическом Пути познания (см.: Кныш, 1991, 266). В своем сочинении *ар-Рисала фи-л-хикма* он развил понятие самосозерцания, введенное ал-Харисом ал-Мухасибом (GAS I, 644). Кроме того, он детализировал толкование таких терминов, как страх (*ал-хауф*), раскаяние (*ам-тауба*), поминание Бога (*аз-зикр*), упование на Бога (*ам-таваккул*), приспособив их к нуждам мистического познания.

Ибрахим б. Адхам, с биографии которого начинаются почти все классические источники суфийской биографической литературы (своего рода «жития святых»), одним из первых заговорил о природе святости (*ал-вилайа*). Он также внес свою лепту в разработку важнейших терминов мистицизма, относящихся к похвальным и порицаемым качествам истинно верующего. В их числе — искренность (*ал-ихлас*), благодарение (*аш-шукр*), благоговение (*ал-хуш*), удовлетворение (*ар-рида*). Ему приписывают такое высказывание: «Отрекись от зависти (*ал-хасад*) — спасешься от печали, забудь о наслаждении (*ал-лаzza*) — спасешься от греха, не сближайся с добрыми людьми, чтобы не отдаляться от Всевышнего, помни о порицании наслаждений, чтобы освободиться от мирских забот» (Райхан, 243а).

Ал-Фуаид б. 'Ийад сделал ряд важных шагов для развития суфийского *адаба*. В частности, он изучил взаимосвязь между действием (*ал-'амал*) и искренностью (*ал-ихлас*). Если поступок правильный, но не искренний, Господь его не примет. Искренний поступок, если он ошибочен, тоже не засчитывается. Любое деяние истинно верующего должно соответствовать обоим этим условиям.

В суфийских трактатах Ма'руф ал-Кархи и ас-Сари ас-Сакати фигурируют в качестве наставников ал-Джунайда. Ма'руф первым связал термины «искренность» и «преданность Богу». Говорят, он бил себя в грудь и приговаривал: «О, душа моя! Будь преданной — будь искренней» (Райхан, 356). Ас-Сари ас-Сакати говорил о благодарении (*аш-шукр*), мистическом желании (*ал-ирада*), значении наставничества в суфизме. Однажды он так высказался о мистическом желании: «Желание изнашивается так же, как изнашиваются людские пороки (*ал-укуб*), так что возобновляйте его общением с братьями». Тут он поднял свой палец и повторил три раза: «Нет, общением с *шайхами*, общением с *шайхами*, общением с *шайхами*» (Райхан, 1036).

Крупнейшему багдадскому богослову и мистiku ал-Харису ал-Мухасибу принадлежит заслуга эзотерического толкования многих общенсламских терминов за счет психоанализа. Он впервые раскрыл и обосновал роль и значение «самоотчета» (*мухасабат ан-нафс*), «терпения» (*ас-сабр*), «воздержания» (*аз-зухд*), «лицемерия» (*ар-рийа'*). Проанализировав проблему соотношения

между внешними действиями человека и намерениями его сердца, ал-Мухасиб и показал себя тончайшим психологом, знатоком неуловимых движений человеческой души. Он оставил после себя множество трудов, посвященных различным суфийским терминам: *Мухасабат ал-нуфус*, *ас-Сабр ва-р-рида*, *ал-Маса'ил фи-з-зухд*, *Китаб ал-'илм*, *Шарх ал-ма'риф*, *Ахкам ат-тауба* и др. (GAL SBd I, 351–353). В *Мухтасар ал-ма'ани* он вновь возвращается к семантической конкретизации фундаментальных терминов суфизма: мистический гнозис (*ал-ма'риф*), уверенность (*ал-йакин*), мистический страх (*ал-хауф*), богобоязненность (*ат-тахва*), благодарение (*аш-шукр*) и др. (GAS I, 642). О структуре его трудов можно судить по его книге *Китаб ар-ри'айа ли-хукук Аллаха*, в которой ал-Мухасиб расширил мистическое толкование понятий «покаяние» (*ат-тауба*), «благодарение» (*ал-хушу'*), «стыдливость» (*ал-хайа'*), «искренность» (*ал-ихлас*) и др.

Знаменитый суфий ал-Халладж в *Китаб ал-тавасин* дал мистическую трактовку терминов «терпение» (*ас-сабр*), «искренность» (*ал-ихлас*), «аскеза» (*аз-зухд*), «помяинание Бога» (*аз-зикр*), обосновал идею испытания суфия невзгодами (*бала' ал-афат*). Как и ал-Мухасиб, ал-Халладж предостерегал своих последователей от недопустимого для мистика «небрежения» (*гафла*), под которым понималось отвлечение мыслей суфия от Бога из-за мирских соблазнов, переживаний или забот.

Развив основные положения предшественников о «стоянках» и «состояниях», багдадский суфий Абу Са'ид ал-Харраз дополнил учение ал-Хасана ал-Басри о природе намерений в своем сочинении *Китаб ас-сидк*. Его также считают создателем двух важнейших понятий суфизма: *ал-фана'* (исчезновение в Боге) и *ал-бака'* (продолжительное пребывание в Боге).

Изучение терминов «правдивость» (*ас-сидк*), «осмотрительность» (*ал-вар'*), «разлука» (*ал-фирак*) продолжил Абу Бакр аш-Шибли. Он же впервые заговорил о мистических аллегориях (*ал-ишарат*). Оказавшись в конце жизни в приюте для умалишенных, аш-Шибли остался в суфийской литературе олицетворением внутренней чистоты и неприкаянности.

Абу Йазид ал-Бистами и Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Багдади, продолжая традиции предшественников, впервые попытались перевести изучение понятий суфизма из плоскости теософского теоретизирования в область суфизма практического; с этой целью идеи возможности интуитивного общения с божеством были подкреплены комплексом психотехнических приемов. Ал-Бистами, основавший школу «исчезновения в Боге» (*ал-фана'*), развил идеи ал-Харраза в целостную концепцию, которая предусматривала намеренное уничтожение мистиком собственного «Я» в результате экстатических упражнений, растворение его личностной сущности в духовной субстанции божества. И тогда суфий, достигший такого состояния, как бы становится оболочкой божественной субстанции, носителем высшей истины, но при этом перестает быть тем, кем был прежде, т.е. самым собой, поскольку теряет над собой контроль. Концепцию ал-Бистами

о самоуничтожении часто называют «пьяным» мистицизмом, поскольку суфий, оставаясь в экстатическом состоянии, становился похожим на пьяного.

Ал-Джунайд, в противоположность ал-Бистами, основал рационалистическое направление теоретического суфизма, названное «учением о трезвости (*сахв*) и полном самоконтроле». В основе этого учения лежит введенный еще ал-Харразом термин *ал-бака*’, дополняющий *ал-фана*’. Суть учения — в том, что суфий, полностью растворившись в божестве, сохраняет это экстатическое состояние, но при этом обретает вновь и свои субстанциональные качества. Таким образом, суфий постоянно пребывает в божестве и становится носителем Высшей истины, но сохраняет способность контролировать все свои действия. Сочинения ал-Джунайда, и прежде всего *ас-Сирр фи анфас ас-суфийа* и др., открыли новую веху в развитии общенсламских понятий; кроме того, он согласовал с учением о трезвости некоторые важнейшие выводы своих идейных предшественников (*ар-Рисала фи-с-сукр*, *Китаб ал-фарк байна-л-ихлас ва-с-сидк*) (GAL SBd, I, 354–355).

Ахмад б. Аби-л-Хавари (ум. в 230/844 г.) и поэт-мистик Самнун углубили чувственную сторону суфизма. Первый утверждал, что познающий использует термины «желание» (*ал-ирада*) и «любовь» (*ал-махабба*) только по отношению ко Всевышнему: «Кто смотрит на этот мир (*ад-дунйа*) взглядом желания и любви, того Господь лишает света истины (*нур ал-хакика*)». Самнун так вдохновенно воспел свою любовь к Богу, что даже лампы в мечети не выдерживали и лопались (по другой версии, раскачивались и разбивались) (Райхан, 1446). О нем еще говорили, что он и умер со словами признания в любви Богу (там же, 2286–229а).

Ал-Хаким ат-Тирмизи оставил после себя значительное число сочинений, в которых продолжил разработку суфийских морально-этических категорий и терминов. В частности, термины «терпение» (*ас-сабр*) и «благодарение» (*аш-шукр*) он специально исследовал в *Мас’ала фи-с-сабр* и *Мас’ала фи-ш-шукр ва-с-сабр*, а понятие «рабское поклонение Богу» (*ал-’убудийа*) раскрыл в *’Илал ал-’убудийа* (GAS I, 654–658). Более предметно можно говорить о сохранившемся сочинении ат-Тирмизи *Китаб хатм ал-аулийа*’ (изд. О.Иахйн, 1965). В форме вопросов и ответов он попытался дать мистическую интерпретацию терминов «святость» (*ал-вилайа*), «познание» (*ал-ма’рифа*), «старание» (*ал-муджахада*), «исчезновение» (*ал-фана*’), «размышление» (*ат-тафаккур*) и др. (см.: Марке, 1976).

Вплоть до Абу Бакра ал-Калабади суфийский эзотеризм развивался в направлении разработки отдельных доктрин. Различия между любовью к Богу (*ал-махабба*) и страстной любовью (*ал-’ишк*) аргументированно разъяснил ан-Насафи в своем *Рисалат ал-’ишк*. Он же систематизировал мистическое учение о «стоянках» и «состояниях». Проблеме аскезы (*аз-зухд*) Абу Са’ид Ибн ал-А’раби посвятил целую книгу: *Китаб аз-зухд* (GAL SBd, I, 357–359). Самой ранней из известных сводных работ по суфизму традиционно считается

Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф Абу Бакра ал-Калабади. Сочинение состоит из трех частей, в которых последовательно раскрываются исторические корни суфизма, демонстрируется сходство суфийских и аш'аритских доктрин, описываются «стоянки» мистического Пути и анализируются отдельные суфийские термины.

К созданию систематизированного суфийского трактата вплотную приблизился Абу Наср ас-Саррадж. Ученик известного *шайха* Джа'фара ал-Хулди, он поставил в своем сочинении *Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф* (изд. Р.А.Никольсона, 1914) задачу в сжатой форме осветить основные доктринальные понятия суфизма. Вместе с тем он несколько расширил круг терминов, употребляемых в суфизме, и дал им развернутую характеристику⁴⁶. Абу Наср ас-Саррадж разделил *Китаб ал-лума'* на 12 «книг», или глав (*кутуб*), многие из которых посвящены важнейшим эзотерическим проблемам суфизма, исследованным автором с учетом результатов предшествовавшего развития теософии. Ад-Дарбанди заимствовал большинство из предложенных ас-Сарраджем суфийских терминов и в некоторой степени — структуру разделов его сочинения.

Наиболее известными из последующих суфийских доктринальных сочинений стали *Кут ал-кулуб* Абу Талиба ал-Макки, имевшее огромное количество списков, и труды Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами: *Джавами' адаб ас-суфийа*, *Адаб ас-суфийа*, а также *Адаб ас-сухба* (изд. М.Кистера. Иерусалим, 1954) (GAS I, 666–667, 671–673).

После ас-Сулами вплоть до ад-Дарбанди развитие теории суфизма протекало главным образом в направлении систематизации уже достигнутых знаний. Многие авторы, творившие в это время, были наставниками ад-Дарбанди либо учителями его наставников. Названия их сочинений приведены выше, там, где речь идет о непосредственных источниках *Райхан ал-хака'ик*. Здесь же важно отметить, что Абу Бакр ад-Дарбанди не только продолжил традиции своих предшественников, но и развил их дальше, учитывая местный культурный и религиозный субстрат.

Завершение доктринального оформления суфизма исследователи (см.: Уотт, 1963; Лауст, 1970) обычно связывают с именем Абу Хамида ал-Газали, точнее, с его *Ихйа' 'улум ад-дин*. Сочинение ад-Дарбанди было создано незадолго до этого на основе тех же духовных реалий и методологии, что и *Ихйа'* ал-Газали.

⁴⁶ По мнению А.Д.Кныша (1994, 160), Абу Наср ас-Саррадж больше старался изложить взгляды суфийских авторитетов, нежели свои собственные, что сводит его роль к простой систематизации; более определенно говорить что-либо на эту тему не позволяет то обстоятельство, что большинство из упоминавшихся ас-Сарраджем первоисточников не сохранилось.

§ 2. Биографическая литература

Если агиографический материал, заимствованный из различных сочинений этого жанра, и прежде всего из *Хил'ат ал-аулийа'* Абу Ну'айма ал-Исфахани, равномерно распределен по всему *Райхан ал-хака'ик*, то жанр суфийских биографий представлен в одном из самых больших по объему его разделов: *Фасл фи байан ат-табакаат* (л. 178б–184а). Он посвящен биографиям суфиев с первого их поколения до современников автора. Раздел составлен по классическим канонам суфийских *табакаат* своего времени, с остальной частью сочинения непосредственно не связан, логически и композиционно завершен и поэтому заслуживает отдельного изучения в комплексе с другими сочинениями этого жанра⁴⁷.

Биографический раздел сочинения ад-Дарбанди состоит из вводной части, заключения и биографий почти всех крупнейших теоретиков и практиков раннего суфизма. Вместе с тем следует отметить следующие обстоятельства. Сведения автора о многих «величайших *шайхах*» традиционны, поскольку они почти целиком заимствованы через линии духовных генеалогий от Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, точнее, из его *Табакаат ас-суфийа*, но опосредованно через *ар-Рисала ал-Кушайри*. Правда, это не простой пересказ, а осмысленное сокращение (до разумного минимума) информации о наиболее часто упоминающихся в энциклопедии персоналиях. Биографии приводятся в той же последовательности, в какой они даны у ал-Кушайри: не столько в хронологическом порядке (соблюдена лишь последовательность поколений), сколько по степени их значимости и авторитетности для автора *Райхан ал-хака'ик*.

Вопреки классическим канонам жанра суфийской агиографии, ад-Дарбанди не включил в число «величайших наставников» ранних мусульманских аскетов, к которым мистики традиционно возводят свою идеологию. Вслед за Абу-л-Касимом ал-Кушайри он четко различал собственно суфиев и их идейных предшественников. Из-за догматических расхождений в книге ад-Дарбанди отсутствуют биографии суфиев-му'тазилитов (Абу Хайяна ат-Таухиди и др.), а также «крайних» суфиев (ал-Халладжа и др.). Дело в том, что ад-Дарбанди и не пытался выходить за пределы списка, представленного в *ар-Рисала ал-Кушайрийя*. Исключения составляют биографии Йусуфа б. ал-Хусайна ар-Рази, ал-Хакима ат-Тирмизи и Абу 'Абд Аллаха ар-Рузбари.

Среди многочисленных исследований мусульманской биографической литературы жанру суфийских *табакаат* посвящено не так уж много работ. Наиболее значимой среди них можно, пожалуй, признать серию статей И.Хафси (1977, 1–14; 150–186), который исследовал все разновидности *табакаат* в хронологиче-

⁴⁷ При написании данного раздела использованы материалы доклада автора на XVI Международном конгрессе европейских арабистов и исламоведов, состоявшемся в 1992 г. в г. Саламанка (Испания). См.: Аликберов, 1992 (1995), 23–30.

ской последовательности, разбив их по типам и столетиям. Такое деление, однако, имеет существенный недостаток: сочинения рассматриваются довольно статично, без необходимого учета их взаимосвязей и взаимовлияния. Преемственность традиций жанра при таком подходе выпадает из поля зрения. А между тем именно учет традиции, как нам кажется, позволит адекватно оценить биографический раздел сочинения ад-Дарбанди, представляющий собой немаловажный с точки зрения развития традиции источник. Это тем более важно, если учесть, что из целой дюжины суфийских биографических сочинений IX–XI вв., известных исследователям, сохранились лишь *Табакат ас-суфийа* Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, *Хилият ал-аулийа* Абу Ну'айма ал-Исфахани и *Табакат ас-суфийа* 'Абд Аллаха ал-Ансари ал-Харави.

В ранней суфийской традиции обычно выделяют две основные школы жанра *табакат*: хорасанскую и иракскую, которые развивались в более широких рамках хорасанской и иракской школ мистицизма. Подобное деление, однако, довольно условно, учитывая, что на формирование иракской (багдадской) школы суфийских *табакат* значительное влияние оказали именно хорасанские традиции этого жанра. Активное участие в разработке и развитии жанра в обеих школах приняли персидские суфии, до конца X в. писавшие исключительно по-арабски. Но и после этого жанр продолжает развиваться преимущественно в рамках арабской мусульманской литературы.

У истоков традиций хорасанской школы суфийских *табакат* стоял, по-видимому, ал-Хахим ат-Тирмизи (ум. в конце III/X в.), долгое время живший в Нишапуре, где он имел многочисленных последователей. Ученик хорасанских *шайхов* Абу Тураба ан-Нахшаби, Йахйи ал-Джалла', Ахмада б. Хидруйа, он создал одно из первых, возможно, самое первое сочинение этого жанра — *Та'рих ал-машайх* (GAL Sbd I, 356; Каххала, 1956–1961, X, 15).

С развитием суфизма заметно возросла потребность в биографических справочниках для установления степени подлинности *иснадных* цепей *хадисов*, используемых суфиями. С другой стороны, развивалась и мусульманская биографическая литература, частью которой являлись и собственно суфийские *табакат*. Сочинения, созданные в течение X в., представляли обе школы жанра. Исследователи (Хабиби, 1962, 7) относят *Хикайат ал-машайх* багдадского суфия Джа'фара ал-Хули к жанру *табакат*. В этот же период создаются *Табакат ал-аулийа* Мухаммада б. 'Асима и *Табакат ан-нуссак* Абу Са'ида Ибн ал-А'раби (GAL Sbd I, 358; GAS I, 660–661). Абу Ну'айм ал-Исфахани (Хилиа, 128) использовал эти сочинения в качестве источников.

С момента своего зарождения и в течение X–XI вв. ведущей школой жанра суфийских *табакат* оставалась хорасанская. В середине X в. ее традиции развиваются в трудах Абу Бакра Мухаммада б. Да'уда ан-Найсабури, в частности в *Ахбар ас-суфийа*. Согласно *иснаду*, приведенному в сочинении ад-Дарбанди (Райхан, 14а), сын Абу Бакра — 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад — передавал в свое время *хадисы* Абу 'Абд ар-Рахману ас-Сулами. Судя по характеру

приводимой информации, можно заключить, что в процессе обучения 'Абд ар-Рахман пользовался и сочинением своего отца; таким образом, один из источников знаменитого сочинения ас-Сулами можно считать установленным.

Во второй половине X в. суфийский *шайх* из Хорасана Абу Бакр ар-Рази написал биографическое сочинение под названием *Та'рих* (GAS I, 666). Называя автора *Та'рих* наставником ас-Сулами, ад-Дарбанди (Райхан, 1776) приводит *иснады*, связывающие ар-Рази с ал-Джунайдом ал-Багдади, причем промежуточным звеном, т.е. информатором ар-Рази, он называет Абу Бакра ал-Харраза ас-Суфи.

В научной литературе (GAL SBd I, 360) зафиксирован факт существования в то время сочинения некоего Абу-л-'Аббаса ас-Суси, озаглавленного *Табака́т ас-суфийа*. О личности этого человека ничего не известно. Вероятно, речь идет об авторе одного из источников сочинения ас-Сулами. Ад-Дарбанди (Райхан, 13б, 167а) сообщает о том, что ас-Сулами передавал информацию от Абу-л-'Аббаса б. Шурайха и Абу-л-'Аббаса ад-Динавари. По свидетельству самого ас-Сулами (Табака́т, 25), в процессе работы над своей книгой он использовал материалы лекций Абу-л-'Аббаса ан-Насави, прослушанных им в Багдаде. В *Та'рих Багдад* ал-Хатиба ал-Багдади (V, 9) приведена биография Абу-л-'Аббаса Ахмада б. Мухаммада ан-Насави (ум. в 396/1005-06 г.), передававшего *хадисы* от Халафа б. Мухаммада ал-Хайяма ал-Бухари (см. еще: Роузентал, 1952, 351).

Расцвет суфийского биографического жанра вообще и его хорасанской школы в частности приходится на начало XI в., когда два таких автора, как 'Абд ал-Малик ал-Харкуши ан-Найсабури и Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами, почти одновременно создают суфийские *табака́ты*. Видимо, спрос на литературу подобного рода значительно повысился в связи с распространением с этого времени суфизма «вширь», превращением его из занятия немногочисленных элитарных групп мистиков в «народную религию».

Из-за фактического отсутствия материалов определить значимость сочинений, созданных до ас-Сулами, в том числе и *Тахзи́б ал-ахрар фи табака́т ал-ахйар* ал-Харкуши, чрезвычайно сложно. Однако тот факт, что все последующие произведения жанра в различной степени повторяют структуру, содержание и порой даже стилистические особенности текста *Табака́т* ас-Сулами, достаточно наглядно определяет его роль и место в традициях жанра. Правда, здесь еще существует вопрос о степени компилятивности самого *Табака́т* ас-Сулами — вопрос, на который также трудно ответить исходя из вышеуказанных обстоятельств. Фактически мы имеем дело с самым ранним из сохранившихся сочинений жанра, отразившим в себе все предшествующее развитие суфийской биографической литературы. К тому же компиляция, как известно, была общепринятым методом, во многом обеспечивавшим преемственность традиций того или иного жанра.

Спустя немногим более полувека ас-Сулами сам был включен в «разряды» суфийских «святых». Что касается ад-Дарбанди (Райхан, 184а), то в дополнение

к этому он наделил личность ас-Сулами почетным определением «выдающийся человек эпохи» (*аш-шайх фарид 'асрихи*).

Дальнейшее развитие жанра *табака* в раннем суфизме происходило в трех направлениях: 1) в форме компиляций и кратких пересказов популярных сочинений, в первую очередь *Табака* ас-Сулами; 2) в направлении тематической и структурной систематизации известных сведений и последующего их дополнения за счет новых биографий, а также обновления терминологии; 3) в виде попыток приспособления общесуфийских традиций к региональным условиям. В последнем случае можно говорить о складывании локальных школ в рамках общих традиций жанра.

В XI в. в связи со становлением жанра суфийских практических руководств предпринимаются попытки к превращению *табака* из литературы для «посвященных» в справочники для начинающих суфиев в рамках их учебных пособий. Важным шагом к этому стало появление *ар-Рисала* ал-Кушайри, ученика ас-Сулами, который в главе о суфийских *шайхах* (*Баб фи зикр машайх хазихи-т-та'ифа*) своего сочинения сделал представленные у ас-Сулами биографии более доступными; он дополнил их новым материалом, а также привел текст в соответствие с орфографическими нормами языка и уровнем развития суфизма в свое время, если даже это и звучало анахронизмом для IX–X вв.⁴⁸

После ал-Кушайри преемственность жанра стала осуществляться преимущественно через две линии духовных связей: через традицию самого ас-Сулами (назовем ее хорасанской) и через ту же традицию, но опосредованную через ал-Кушайри. Именно эта последняя, опосредованная традиция слилась с багдадской, которая хотя и отделилась от хорасанской в середине X в. (Джа'фар ал-Хулди и др.), но продолжала развиваться под ее влиянием.

Особое значение эти линии духовных связей имели для становления локальных школ суфийских *табака*. Непосредственно под влиянием традиции ас-Сулами сложилась школа суфийских *табака* на персидском языке, крупнейшим представителем которой был 'Абд Аллах ал-Ансари. В.Иванов (1923, 1) называл его *Табака* ас-суфийа расширенной персидской версией труда ас-Сулами (см. Прил. V).

Своеобразная трансформация традиций жанра произошла на периферии арабо-мусульманского мира, о чем можно говорить только на основании сведений *Райхан ал-хака'ик*. Раздел *табака* этого сочинения представляет собой логическое продолжение традиций ал-Кушайри; в нем местами вплоть до текстуальных совпадений, но в гораздо более сжатом виде повторяется *ар-Рисала*. Совершенно очевидно, что труд ал-Кушайри послужил основным источником сведений для автора *Райхан ал-хака'ик*. Но вместе с тем многие

⁴⁸ Например, ал-Кушайри (*ар-Рисала*, 12–13) заменил использованный ас-Сулами (*Табака*, 41) по отношению к ас-Сари ас-Сакати термин *ат-таухид* на 'улум ат-таухид («науки о единобожии»), хотя во времена ас-Сакати еще не было разветвленных «наук единобожия».

биографии дополнены новыми сведениями, а состав лиц в разделе *табака*т расширен на два десятка, включая самого ал-Кушайри и его учителя и тестя Абу 'Али ад-Даккака (Райхан, 184а); всего в разделе приведены 102 краткие биографии. Ад-Дарбанди сделал текст ал-Кушайри еще более доступным. Он включил в состав *табака*т биографии наиболее популярных в местной мусульманской общине духовных авторитетов, даже если они и не были суфиями: знаменитого ши'ита-имамита Абу Джа'фара ат-Туси, наделив его почетным титулом *Шайх шуйхуна* — как дань уважения богатым ши'итским традициям Баб ал-абваба; шафи'итского проповедника из Табаристана Абу Муслима — он около семи лет проповедовал ислам в «пограничной области» (*ас-сагр*) Баб ал-абваба среди «неверующих» (*ал-куффар*), за что и был причислен местными суфиями к лику «святых». Попытки ад-Дарбанди приспособить общесуфийские традиции к местным духовным ценностям совершенно очевидны.

Выстраивая иерархию «святых», ад-Дарбанди не ограничился каким-либо одним направлением суфизма, а привлек различные традиции: Абу Бакра ар-Рази, ас-Сулами, ал-Кушайри и ал-Ансари. Традиции ар-Рази и ас-Сулами он заимствовал из одной линии духовных связей: в Табаристане он слушал лекции знаменитого ханафита мавараннахрской школы *фикха* Шамс ал-а'иммы ас-Сарахси, которому передавал сведения со слов ас-Сулами ученик последнего — Абу Мансур ан-Нукани ал-Хафиз (ад-Дарбанди. Райхан, 192б)⁴⁹. Сведения от ар-Рази получены Абу Мансуром ан-Нукани через Мухаммада б. ал-Хусайна ан-Найсабури (там же, 18а, 177б). Ад-Дарбанди заимствовал традицию ас-Сулами через 'Абд Аллаха ал-Ансари, у которого в Герате учились два его учителя: суфий Абу Джа'фар ал-Багдади (ум. в 518/1124 г.) и ученик знаменитого Ибн Хазма, захирит ал-Макдиси, известный как Ибн ал-Кайсарани. Что же касается ал-Кушайри, то ад-Дарбанди учился у шести его учеников, среди которых двое — Абу Халаф ат-Табари и Абу-л-'Аббас ад-Дамагани — имели право передачи (*иджаза*) всего текста его *ар-Рисала*.

Жанр суфийских *табака*т развивался в тесной взаимосвязи с другими жанрами мусульманской биографической литературы. Заметное влияние на Райхан ал-хака'их оказали биографические сочинения, составленные в рамках отдельных правовых школ и регионов. Так, например, ад-Дарбанди использовал в энциклопедии идеи и сведения своих учителей, работавших в этом жанре: Ширавайха б. Шахридара, автора *Табака*т ал-хамаданийин, Абу Тахира ас-Силафи, написавшего впоследствии *Табака*т ши-шафи'ийа, Абу Галиба ал-Бакиллани ал-Фами, перу которого принадлежит *Та'рих ал-фукаха*'. Относительно последнего сочинения — разговор особый, поскольку авторство его устанавливается с помощью сведений Райхан ал-хака'их (см. выше).

⁴⁹ Абу Мансура ан-Нукани, возможно, следует идентифицировать с Абу Мансуром Му'аммаром б. Ахмадом ал-Исфахани ал-'Арифом (ум. в 418/1027 г.), чье имя упоминается в *ал-Н'ан би-т-таубих* ас-Сахаби в качестве автора *Табака*т ан-нуссак (Роузентал, 1952, 352).

Через Абу Бакра ад-Дарбанди можно проследить связи ранних суфийских *табака*т с последующей мусульманской биографической литературой, причем не только суннитской, но и ши'итской. В своем родном городе, например, ад-Дарбанди обучался у местного *кадия* Абу Исхака Ибрахима ал-Гада'ири, сына *кади ал-кудат* Дарбанди. Абу Исхак ал-Гада'ири посещал лекции не только друга своего отца Абу Джа'фара ат-Туси, но и Абу 'Абд Аллаха ат-Туси, ученика ас-Сулами. Так прослеживаются связи между суфийским *табака*т и ши'итской биографической литературой типа *риджал*, в рамках которой несколько поколений рода ал-Гада'ири создавали свои сочинения. С другой стороны, тот же Абу Бакр ас-Сам'ани заимствовал биографические сведения о *факих*ах и суфиях от ас-Сулами через 'Али ас-Сусикани и Абу Са'ида Фадл Аллаха, сотоварища ас-Сулами, а затем передал их своему сыну, Абу Са'ду, включившему их в *Китаб ал-ансаб*.

Оглядываясь на последующее развитие суфийской биографической литературы, нетрудно заметить, что камни, заложенные в фундамент жанра *табака*т в раннем суфизме, оказались наиболее прочными. В конечном итоге именно эта традиция, приверженцем которой был Абу Бакр ад-Дарбанди, так и осталось непревзойденной, а в известном смысле и канонической.

§ 3. Практические руководства по суфизму

Несмотря на значительное жанровое сходство *Райхан ал-хака'ик* с суфийскими доктринальными сочинениями и наличие в нем раздела, составленного по классическим канонам биографического жанра, ближе всего этот труд стоит к практическим пособиям по мусульманскому мистицизму. Ад-Дарбанди изначально стремился «соединить в одно целое подвиги и достоинства „людей истин“, их высокие добродетели, поведение и поступки, убеждения и принципы, пути и направления в поисках истины» (Райхан, 2456–246а). Сочинение построено таким образом, чтобы, как пишет сам ад-Дарбанди (там же, 246а), *муриду* «было легче пользоваться им и руководствоваться в повседневной жизни и в религиозной практике».

Жанр наставлений, поучений и рекомендаций в XI в. становится у суфиев все более распространенным. Значительное расширение сферы влияния суфизма в этот период привело к возникновению многочисленных суфийских общин (*тава'иф*, ед.ч. *та'ифа*) во всех краях Халифата. Общины эти испытывали острую потребность в практических руководствах. Это вызвало к жизни особый жанр суфийской литературы, известный в мусульманской историографии как *рисала* (мн.ч. *раса'ил* — «послания», «руководства»).

Суфийские «послания» появились на ранней стадии развития мистической теософии. Поначалу они были сугубо доктринальными по своей сути, как,

например, *ар-Рисала фи-т-масаввуф* ал-Мухасиб, самое раннее из известных нам «посланий». В этом жанре писали Зу-н-Нун ал-Мисри (*ар-Рисала фи-л-хикма*), Сахл ат-Тустари (*ар-Рисала фи-л-хикма ва-т-масаввуф*) и другие известные теоретики, однако эти трактаты еще мало походили на суфийские руководства.

Границы между доктринальной литературой и практическими пособиями довольно условны, поскольку суфийские сочинения, как правило, многоплановы. Обычно об этих жанрах судят по характеру и степени доступности материала: доктринальные сочинения, рассчитанные на посвященного читателя, отличаются проблемной постановкой задач и способами их решения, а также детально проработанной системой доказательств, основанной не только на законах логики, но в немалой степени и на семантических нюансах сакрального языка; учебные же пособия предназначены для практического пользования, поэтому в них доступным языком систематизируется известный материал.

Одним из ранних учебников П.Нвийа (IV, 467) считает *Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-масаввуф* Абу Бакра Мухаммада б. Исхака ал-Калабади — бухарского ханафита, крупнейшего представителя мавараннахрской школы мистицизма, развивавшейся под мощным влиянием хорасанской школы. Другие исследователи относят это сочинение к доктринальным произведениям; на самом деле оно совмещает в себе оба этих жанра. То же самое можно сказать и о *Китаб ал-лума' фи 'изм ат-масаввуф* Абу Насра 'Абд Аллаха б. 'Али ас-Сарраджа и *Кут ал-кулуб* Абу Талиба Мухаммада б. 'Али ал-Макки; в обоих этих сочинениях доктринальное начало выражено сильнее, чем у ал-Калабади.

Появление жанра суфийских руководств относится к XI в. Во всяком случае, самое раннее из известных исследователям практических пособий по суфизму — *ар-Рисала фи-т-масаввуф* Абу Мансура Му'аммара ал-Исфাহани (ум. в 418/1027 г.) — было создано в первой четверти XI в. (GAS I, 675–676). Наиболее ярким представителем этого жанра в предшествовавший ад-Дарбанди период был Абу-л-Касим ал-Кушайри.

Ар-Рисала ал-Кушайрийя, энциклопедия малой формы, написанная как учебное пособие для суфиев, явилась образцом для автора *Райхан ал-хака'ик*. Он позаимствовал у ал-Кушайри почти все приведенные в его *ар-Рисала* термины, а также структуру разделов сочинения. Сравнительный анализ этих двух сочинений обнаруживает поразительные совпадения, вплоть до текстуальных. В тексте ад-Дарбанди сравнительно сильнее звучат ши'итские мотивы — возможно, это дань ши'итским традициям ал-Баба. Состав терминов в *Райхан ал-хака'ик* по сравнению с *ар-Рисала* увеличен более чем в два раза, а общая структура сочинения гораздо удобнее для читателя, поскольку разделы в нем объединены в главы и следуют друг за другом в алфавитном порядке.

Абу Бакр ад-Дарбанди одним из первых применил алфавитный принцип в суфийской литературе. Во всяком случае, сохранившийся материал не позво-

ляет говорить о подобных попытках, предпринятых в данном жанре суфийской литературы, до автора *Райхан ал-хака'ик*. Переняв этот принцип из других жанров мусульманской литературы⁵⁰, ад-Дарбанди не только обогатил инструментарий суфийского автора, но и создал новый своеобразный жанр суфийского учебного пособия, составленного в виде энциклопедического словаря.

⁵⁰ Алфавитный принцип размещения материала в арабской литературе получает распространение именно с конца V/XI в. Схожим образом, например, составлено сочинение по медицине секретаря ханафитского кадия Багдада Абу 'Али Йахйи (ум. в 493/1100 г.), озаглавленное *Минхадж ал-байан фи-ма йаста'милуху-л-инсан фи-т-тибб* (см. о нем: GAL I, 485; SBd I, 887).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Райхан ал-хака'ик
как источник по изучению
ислама на Кавказе

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА СРЕДИ ГОРЦЕВ КAVKAZA В ПЕРИОД АРАБСКОГО ХАЛИФАТА

Исламизация Кавказа — разнородной области, входившей в ту пору в состав северных владений Арабского халифата, — неизбежно должна была привести к формированию здесь локальных разновидностей ислама, идеологически и структурно обособленных друг от друга. Их формообразующей основой и стал суфизм — явление само по себе маргинальное, пограничное; как таковое, мистическое движение в исламе отличалось качественным многообразием религиозной практики и глубоко синкретическим характером доктрин и обрядов, обусловленных наличием разнообразного немусульманского духовного субстрата. Развиваясь на межкультурном духовном пространстве, суфизм в гораздо большей степени (особенно ханафитский и шафи'итский), чем другие течения ислама, был подготовлен к восприятию новых идей и представлений. Суфии подхватывали эти идеи и перерабатывали их на свой, мусульманский лад, приспособляя их к общественно-политическим условиям новой формации. При этом они объединяли, по крайней мере в сфере интуитивного познания, и суннитов, и ши'итов. Распространение ислама «вширь», подобно расходящимся на водной глади концентрическим кругам, происходило от центра к краям, но никак не наоборот; оно естественным образом расширяло границы политического влияния нового государства и новой религиозной системы и потому почти всегда находило безусловную моральную поддержку в мусульманской общине.

§ 1. Методологические основы изучения конфессиональных процессов¹

Ислам, как и другие монотеистические религии, был изначально связан с процессами ассимиляции и внутренней трансформации самых различных родо-

¹ Основные идеи данного раздела апробированы на «круглом столе» «Ислам и современность» (Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 19 апреля 2000 г.), где автор получил возможность выступить в качестве одного из двух ведущих докладчиков по трем блокам проблем: 1) ислам: ценности, институты и смыслы; 2) историческая динамика исламской цивилизации; 3) ислам и современность. Ход дискуссий на этом коллоквиуме, в работе которого принимали участие многие ведущие исламоведы, философы и культурологи страны, отражен в публикации Е.Б.Рашковского в журнале «Oriens» (2001, 148–156) и в альманахе «Диа-Логос. Религия и общество. 2000–2001» (М., 2001, с. 456–471). В авторской редакции этот материал увидел свет в «Философских науках» (Аликберов, 2002, 89–102).

племенных общностей и культур. Поэтому историческую динамику исламизации невозможно раскрыть, основываясь только на религиоведческом (в данном случае исламоведческом) материале. Любая цивилизация, в том числе и исламская, — лишь результат развития определенных общественных процессов, которые в значительной степени обусловлены конфессиональными процессами, однако далеко не всегда сводятся только к ним.

При изучении ислама на Кавказе приходится учитывать множество факторов и обстоятельств: исторически сложившиеся цивилизационные и этнокультурные типы местных обществ, повлиявшие на характер их религиозных систем, историческую эпоху и общественно-политические условия, в которых проходила исламизация, особенности домусульманского (и языческого, и монотеистического) духовного субстрата в каждом обществе и др. Дело в том, что основу общественного устройства горцев составляли, а в некоторых районах и поныне продолжают составлять жестко структурированные родовые или территориальные общины. Решающую роль общественного регулятора внутривидовых взаимоотношений традиционно играли нормы обычного права, а в сфере духовной жизни — различные по содержанию народные верования и культы. Таким образом, исламизация горцев неизбежно должна была приобрести собственную специфику и привести к образованию локальных форм ислама с более или менее выраженным суфийским содержанием.

Горские народы Кавказа обнаруживают между собой близкое родство во многих отношениях: географическом (общность территории расселения), историко-культурном (общность истории, материальной и духовной культуры), антропологическом, этнопсихологическом и др. Не случайно всех жителей края называют «северокавказцами». Другое название, объединяющее их в единую общность, — «горцы» (эквивалент этого слова в аварском языке является самоназванием народа), хотя они населяют не только горы, но и предгорья, а также равнинную (степную) часть Прикаспия. Вместе с тем совершенно уникальна чрезвычайная этнокультурная и языковая разнородность (свыше 70 местных языков и наречий только в Дагестане) конгломерата местных обществ, многообразие их домусульманского духовного субстрата, идеологических и правовых норм, народных культов и представлений².

В одном только районе Дербента исторически представлены все три монотеистические религии. На сравнительно небольшой территории Северо-Восточного Кавказа в течение многих столетий сосуществовали и взаимодействовали развитые иудейские, христианские и мусульманские общины. Процессы распространения этих религий, так же как и сопутствующие им процессы сближения и слияния родовых общин, укрупнения населенных пунктов и образования родов, хорошо задокументированы и датированы. Эти процессы далеко еще не

² Северокавказские народы, исповедующие ислам, принадлежат к следующим основным этнолингвистическим группам: 1) нахско-дагестанским: вайнахи (чеченцы, ингуши) и дагестанцы (аварцы, даргинцы, лезгины, лакцы, табасаранцы, рутульцы, агульцы, цахурцы и др.); 2) абхазско-адыгским: кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги, абхазы, абзины и др.; 3) иранским: мусульмане-осетины, таты; 4) тюркским: кумыки, ногайцы, балкарцы, карачаевцы, тухмены.

завершены. Благодаря разнородным источникам (эпиграфика, топонимика, нумизматика, нарративные источники и др.), в том числе археологическим, динамику общественных и конфессиональных процессов в регионе можно наблюдать на протяжении сравнительно большого исторического промежутка — около полутора тысяч лет. Наконец, в регионе этнические и конфессиональные процессы не только не завершены, а напротив, находятся в активной фазе своего развития. Именно поэтому изучение местных обществ с точки зрения соотношения ведущих компонентов общественных процессов позволило бы углубить сложившиеся представления о некоторых принципиально важных научных проблемах.

На протяжении столетий этнокультурные зоны кавказских горцев развивались обособленно друг от друга; общинные, сословно-статусные и духовно-религиозные различия, соответствующие определенным этапам общественного развития, в полной мере не преодолены и поныне. Кавказ традиционно населяли различные типы обществ: от архаических родовых союзов с племенными языческими культами в нагорной части до зрелых политических образований с развитыми социальными и духовными институтами на равнине и в предгорьях. Столь разительные общественно-политические, социально-экономические, субкультурные и иные различия на сравнительно небольшой территории делают регион моделью для проведения более широких сопоставлений, корреляций и обобщений, особенно в сфере родо-племенных связей и отношений внутри этих обществ, которые играли существенную роль в сложном процессе распространения ислама.

Комплексные исследования родовой организации горцев и их родовых культов, а также их эволюции в ходе распространения монотеистических идей были в свое время совершенно необоснованно свернуты, хотя именно в этом направлении, на мой взгляд, следует ожидать серьезного прорыва не только в прикладных исследованиях, но и в методологии изучения общественных процессов. Основу таких исследований заложил еще Максим Ковалевский, опубликовавший ряд работ, в том числе и фундаментальный труд «Закон и обычай на Кавказе» (1890). За годы советской власти преемственность дореволюционных традиций отечественной науки была частично прервана; в большей мере она сохранялась в академических дисциплинах, изучавших древность и средневековье, поскольку они были идеологизированы в гораздо меньшей степени по сравнению с новой и новейшей историей. Но и здесь научная специализация сыграла свою неоднозначную роль: как следствие ее, языческие культы и верования стали изучать одни специалисты, чаще всего этнографы, структуру местных обществ — другие, этнографы и историки, а проблемы исламизации — третьи, не только арабисты и исламоведы, но и представители так называемого «научного» атеизма³, зачастую

³ Это не значит, что атеизм не может быть научной дисциплиной. Речь идет только об известной идеологической дисциплине недавнего прошлого, поставившей себе заведомо недостижимую цель доказать то, что Бога не существует, а религия является лишь «опиумом для народа» (выражение К.Маркса). Изучение различных форм атеизма, т.е. феномена общественного сознания, отрицающего Бога, но не всегда отвергающего суеверия, сейчас является одним из предметов религиоведения.

даже не владевшие арабским языком. Единственной точкой соприкосновения тесно связанных друг с другом аспектов исследований зачастую оставалась их методология.

Марксистско-ленинская методология, рассматривавшая общественное развитие как историю последовательной смены способа производства (первобытно-общинного, рабовладельческого, феодального, капиталистического и коммунистического), оказала огромное влияние на содержание и характер исторических исследований в XX в. не только в СССР, но и во многих других странах мира. Советская историография, в рамках которой осуществлено большинство исследований по Кавказу, называла общества, не знавшие сословий и социального неравенства, доклассовыми, определяя их в рамках первобытнообщинного строя. Считалось, что архаический, неразвитый тип социальных отношений характеризует примитивную, доисторическую стадию в развитии человечества.

Для характеристики первобытнообщинного строя К.Маркс и Ф.Энгельс использовали наблюдения европейских антропологов над «дикими» (с точки зрения европейца) племенами, жившими в XVIII–XIX вв. Описания нового времени были перенесены на много тысячелетий вперед (или назад, в зависимости от временной точки отсчета), и все современные им народы, обнаруживавшие признаки архаического общественно-хозяйственного уклада тех племен, автоматически переводились в разряд первобытных. При этом род и родовая община считались формой общественной организации, свойственной развитию первобытнообщинному строю. Этнографические исследования в различных регионах мира не всегда подтверждают справедливость такого подхода.

Теория формаций изначально строилась по моделям европейской истории, поэтому она лучше всего соответствует хронологии истории европейских стран, да и то не полностью. Что касается истории других стран и народов, то тут дело обстоит гораздо сложнее. Для того чтобы вписать их в единую канву всемирной истории, разделенной на определенные формации, марксистская традиция разработала ряд теорий, в различной мере объясняющих многочисленные исключения из формационной теории. В их числе теория об азиатском способе производства, в рамках которой описываются особенности восточных обществ; теория о переходе от одного строя к другому, более развитому, минуя промежуточные стадии, иногда — все стадии (от родового строя — к «социалистической фазе» коммунистической формации)⁴. На слабые места этих концепций указал Ю.М.Кобищанов (1992, 57), выдвинувший концепцию большой феодальной формации и, в частности, доказывающий, что нигде и никогда не существовало ни рабовладельческой, ни «азиатской» формации, а была лишь одна большая феодальная формация, начавшаяся в V–IV вв. до н.э. и сохранившаяся в неофеодальной форме и сегодня. По мнению исследователя, советское общество сталинской

⁴ См.: Тер-Акопян Н.Б. Маркс и Энгельс об азиатском способе производства и земледельческой общине. — Из истории марксизма и международного рабочего движения. М., 1973; Увачан В.Н. Переход к социализму малых народов Севера. М., 1958, и др.

поры также было по сути нефеодалным. Не выходя за пределы марксистской терминологии, исследователь подметил одно очень важное обстоятельство, а именно единство и целостность исторического процесса на протяжении тысячелетий, принципиальную схожесть основных элементов конструкции общественных формаций.

Все известные попытки переосмысления марксизма, призванные защитить формационную теорию в условиях современного уровня развития философии, в том числе и философии истории, либо не способны преодолеть существующие противоречия, порождающие исключения из общей теории, либо, как в концепции Ю.М.Кобищанова, сохраняют семантическую неоднозначность сложившейся терминологии. Речь даже не о том, устарели или нет эфемерные обозначения типа «феодализм» — «неофеодализм», а о том, насколько адекватно они отражают специфику политической организации конкретного общества. Кроме того, отношения феодала с вассалом отражают политические, а не общественные отношения. Политические отношения являются лишь одним из типов, хотя и немаловажным, общественных отношений. Другие термины, сыгравшие в свое время позитивную роль в общественных науках («рабовладельческий строй», «капитализм», «социализм» и др.), в наибольшей степени указывают на способ распределения материальных благ, но не особенно затрагивают общественное устройство местных общин, которые на протяжении тысячелетий сохраняют свою самобытность и уклад жизни, но при этом меняются в своих отношениях с внешним миром. Экономические законы во всех формациях оставались неизменными, менялось лишь их действие в различных общественных условиях.

Связь социальной организации общества и способа производства, являющегося его важнейшей характеристикой материального типа общества, далеко не всегда имеет абсолютный характер: иначе откуда в индустриальных обществах в определенных условиях возникают рецидивы «феодального» или даже «рабовладельческого» строя? В условиях империй, объединяющих сложные конгломераты местных обществ в рамках общей политической системы, тезис о том, что производительные силы обуславливают производственные отношения, подтверждается лишь в качестве ведущей тенденции; при этом в стороне остаются многие разнородные в общественном отношении этнокультурные группы.

Так называемые «демократический» («родовая демократия», «военная демократия»⁵, «вольные общества» и др.) и «аристократический» (рабовладельческий, феодальный, монархический и др.) типы обществ в плане первичного социального устройства в сущности ничем друг от друга не отличаются. Они различаются лишь по характеру политической надстройки, точнее по структуре родо-

⁵ Термин «военная демократия», впервые введенный Л.Г.Морганом для обозначения формы общественной власти древнегреческого общества в эпоху перехода от родовой демократии к аристократической (сословно-классовой), получил широкую известность благодаря трудам К.Маркса и Ф.Энгельса. В марксистской науке термин приобрел самостоятельное значение. А между тем политическая организация любого общества — это одно, а его военная организация — нечто совершенно другое.

племенной элиты: «аристократические» общества развились из родо-племенных конгломератов с вождями во главе, а «демократические» — из союзов родов и племен, управлявшихся родовыми или племенными советами. Более того, кажется, через стадию «демократических» обществ в своей долгой эволюции прошли все родовые объединения. На определенном этапе своего развития они пришли к «аристократическому» типу внутренней организации. Так, ал-Мас'уди в X в. приводит убедительный аргумент в пользу такого выбора, когда сообщает о том, что кашаки/касаки (адыгские племена Кавказа) — народ столь же многочисленный, что и аланы (предки современных осетин), но у них нет царя, которому они подчиняются, поэтому они и уступают аланам. Впоследствии ситуация изменится, и кабардинские князья распространят свое влияние также на соседей, прежде подчинявшихся аланам.

Неоднозначно воспринимаемую в научной среде попытку связать религиозно-политические события XIX в. на Северном Кавказе со спецификой родовой организации местных обществ, не выходя за рамки марксистской теории формаций, предпринял М.М.Блиев. В своей нашумевшей статье, посвященной социальным истокам и сущности Кавказской войны, исследователь разделил местные общества на две группы племен: «демократические», существовавшие в виде «вольных обществ» (шапсуги, абадзехи, натухайцы, а также чеченцы, частично дагестанцы и др.), и «аристократические», имевшие правителей и социальную элиту (кабардинцы, частично дагестанцы, бесленеевцы, бжедуги, хатукайцы и др.). «Вольные общества» объявлялись протофеодальными, находящимися на этапе «военной демократии»; они жили войной, и с появлением собственности война стала для них основным способом обогащения (Блиев, 1983, 55; см. также: Мамакаев, 1973, 22). Утверждалось, что в условиях Северного Кавказа переход от протофеодального строя к феодальному обернулся системой экспансии, завершающим этапом которой стала Кавказская война, закрепившая общественный «переворот» у горцев (Блиев, 1983, 75). Для изучения этнополитической истории предложенный подход вряд ли можно назвать продуктивным, поскольку он предлагает оценочные критерии, не делая различий между племенами и этносами, делит народы на различные категории в рамках марксистской традиции (первобытные, дофеодальные, феодальные, недоразвитые, развитые), размещая их «по ранжиру» на общей шкале развития человечества.

Отсюда возникают естественные вопросы: можно ли считать имущественное неравенство, сословное деление и социальную иерархию в обществе несомненными атрибутами его развитости? Являются ли достижения человечества в области усовершенствования орудий труда (в том числе и достижения научно-технического прогресса) определяющим признаком развития общественных отношений? В какой степени корректны описания исторических типов социальной организации с помощью терминов, содержащих современную семантику и потому не вполне учитывающих их продолжительную социальную эволюцию («вольные общества» = «демократические республики»)?

Для сравнительного изучения местных культур наиболее продуктивными представляются цивилизационные подходы, которые получают все большее признание и в России. Объектом изучения сторонников цивилизационной теории оказались ценности и институты различных обществ; в одних исследованиях упор делается на ценностно-смысловых (символических) аспектах цивилизаций, в других — на их институциональной сфере. Э.Шилл предложил различать центр и периферию цивилизации и провести функциональное и структурное различие между ценностными и институциональными сферами их взаимодействия. Применительно к локальным обществам Кавказа такой подход дает возможность учитывать всю совокупность факторов, обусловивших этнокультурное и конфессиональное многообразие в регионе. В настоящее время подходы, исходящие из культурного и цивилизационного многообразия народов, все больше утверждаются в научной среде и общественном сознании. Тенденции сближения различных культур с каждым столетием все больше усиливаются, но попытка их экстраполяции на будущее переносит исследователей на зыбкую почву прогнозов и предсказаний.

Взамен распространенного дихотомического подхода к восприятию социальных процессов (традиция—новация, их синтез) Ш.Эйзенштадт (1973; 1999) предложил более сложную, многомерную модель учета характера изменений в обществах, которую можно представить в виде триады «традиция—изменение—модернизация». Вслед за А.Дж.Тойнби исследователь (1999, 187–198) отметил наличие прямой связи существующих сегодня цивилизаций с мировыми религиями, выделив отдельно исламскую и западную, или европейскую, цивилизации. При этом сравнительный материал, иллюстрирующий особенности той или иной цивилизации, во многом остается статичным: в частности, совершенно не учитывается историческая эволюция религиозных систем, обусловивших характер и особенности основных макротипов современной мировой культуры.

Религия во многом обусловила духовные традиции цивилизаций, однако общественные отношения и культурный макротип, присущие этим цивилизациям, восходят к домонотеистическому родо-племенному и духовному субстрату обществ, их составляющих. Цивилизация прежде всего является феноменом общественного и только затем — конфессионального развития. Мусульманские народы, живущие в Европе, по своей культуре давно уже принадлежат к европейской (русской, балканской и др.) цивилизации; ислам («евроислам»⁶) в странах Европы во многом утратил свои мировоззренческие и идеологические функции, оставив за собой сферу религиозной духовности и традиций. Речь в данном случае не идет об общинах мусульман-выходцев из стран Ближнего Востока, Северной Африки. На самом деле традиционный ислам на Северном

⁶ «Евроислам», о котором говорят многие мусульмане, ориентированные на европейские духовные ценности (в России — пока только некоторые представители татарской интеллигенции). — обозначение отнюдь не случайное. Оно обнаруживает аналогии с другим схожим обозначением — «еврокоммунизм», призванным обозначить специфику коммунистической идеи в странах Западной Европы.

Кавказе примерно в такой же степени отличается от арабского, как татарский ислам отличается от северокавказского. Эти различия обусловлены не только разным по своему содержанию общественным субстратом, лежащим в основе локальных школ ислама в указанных регионах, но и различной степенью адаптации местных обществ к духовным и практическим ценностям европейских народов. Не случайно движение мусульманского обновленчества, получившее название *ал-джадидийа* (от араб. *джадид* «новый»), нашло благодатную почву именно в Татарии и сопредельных с ней областях.

И христианские, и мусульманские общества чрезвычайно разнородны, находясь в сложном взаимодействии между собой и внешним миром, а самое главное — их границы не совпадают с границами цивилизаций. К тому же соотношение традиционного и нового в сложном синкретизме материальной и духовной культуры любого этнического сообщества все время меняется. Это означает, что безапелляционно говорить о принадлежности людей к той или иной цивилизации не совсем корректно: идентичность всегда множественна, а границы цивилизаций достаточно размыты.

При несомненных преимуществах, которые дает исследователям цивилизационная теория, она не лишена и других недостатков, порой приобретающих весьма принципиальный характер. В частности, границы между «цивилизованностью» и «нецивилизованностью» всегда очень условны: то, что считается цивилизованным в одной социальной группе общества, в другой социальной группе того же общества может быть воспринято как дикость, не говоря уже о различных обществах. Именно по этой причине предложение Норберта Элиаса (1978, 3) объяснять абсолютно все явления действительности в терминах «цивилизованного» или «нецивилизованного» кажется малопродуктивным, хотя и удобным, в исследованиях, которые ставят целью выявление характерных особенностей конкретных обществ. Кроме того, продолжает оставаться условным и само определение цивилизации. Его четкая семантическая конкретизация сформулирована в качестве одной из задач международного проекта по изучению важнейших мировых цивилизаций, разработанного по инициативе В.Г.Хороса и Е.Б.Рашковского (ИМЭМО РАН).

Соединить в одной плоскости преимущества двух наиболее влиятельных теорий современности (формационной и цивилизационной) одним из первых попытался Л.И.Рейснер (1993). Чтобы органически совместить социально-экономический подход марксизма с подходом ценностно-институциональным, ему пришлось отойти от теории пяти формаций и вернуться к Марксовому же делению истории на две формации: первичную и вторичную. Предложенная исследователем схема позволяет в известной степени сбалансировать различные аспекты исследований, однако и она не безупречна. В частности, не преодолена семантическая однозначность многих марксистских терминов, оправданная только при изучении вполне определенных аспектов общественных исследований.

420 Кроме того, игнорируются идеалистические подходы, чрезвычайно важные при

изучении религий⁷. Вероятно, универсальную методологию, которая в равной степени устраивала бы все научные дисциплины, невозможно создавать на основе существующих методологий, поскольку каждая из них имеет собственную систему координат. Сказанное не исключает, однако, актуальности разработки и усовершенствования особых для каждой научной дисциплины методологий исследования, которые бы заостряли внимание на их специфических целях и задачах. Если классовый подход успешно применяется при изучении некоторых аспектов производственных отношений, то сравнительное культуроведение вряд ли обойдется без того же ценностно-институционального подхода, выработанного в рамках цивилизационной теории.

В сводной монографии Л.Б.Алаева (2000), отражающей эволюцию взглядов и духовные поиски советского ученого на изломе двух эпох, его собственное толкование общины основано на принципах марксистской методологии, а оригинальная периодизация истории человечества — на критериях теории цивилизаций. Однако в заключительной части монографии исследователь, владеющий обоими методиками, пришел к мысли о том, что «представление о приоритете того или иного фактора (экономического, духовного и т.п.) следует, по крайней мере на время, отбросить и заменить его представлением о некоей степени корреляции между всеми сторонами и проявлениями социальности. Религиозная, правовая, политическая, экономическая история — каждая имеет свою логику, но имеется также и логика взаимообусловленности, прослеживаемая на больших исторических отрезках» (2000, 563). Это неожиданное умозаключение не только подвергает сомнению универсальную значимость всех существующих теорий, в том числе и тех, на методологической основе которых написана монография самого Л.Б.Алаева, но и предлагает принципиально иной путь для изучения общественных и профессиональных процессов.

Умозаключение Л.Б.Алаева, которое можно считать итогом многолетних размышлений ученого над проблемами методологии, стало базовым принципом нового научного подхода, самые общие контуры которого обозначились в ходе настоящего исследования. В основе этого подхода лежит понимание того, что методология исторической науки, представляющая собой прежде всего результат осмысления самой истории, должна строиться на обобщении всех без исключения фактов и событий исторического прошлого всех народов и стран во всех их многообразных социальных проявлениях. Соблюдение этого важнейшего условия делает невозможным выделение в качестве доминанты какого-либо одного проявления социальности (цивилизационного, религиозного или какого-либо другого) в ущерб всем остальным.

⁷ Материалисты утверждают, что сознание определяется бытием, а идеалисты исходят от обратного: изучение различных конфессиональных общностей показывает, что в них сознание далеко не всегда определяется бытием. Историки, очевидно, должны обходить неразрешимую для них проблему первичности материи или сознания, оставив ее решать философам или специалистам, изучающим проблему происхождения жизни на Земле.

Методология истории не может содержать и какие бы то ни было оценки или противопоставления. Компаративный подход не ставит целью сравнение одной культуры с другой на предмет выявления более или менее развитой, противопоставления «диких» племен и народов «цивилизованным» нациям и государствам. Оценки в категориях положительного–отрицательного, прогрессивного–регрессивного, добра–зла имеют разную ценность внутри конкретной культуры (а в наиболее сконцентрированном виде — в этике) и за ее пределами; в широком философском контексте они весьма условны⁸. Каждая локальная культура жестко увязана с собственной системой ценностей, согласована с ней в ходе продолжительного взаимодействия социальных групп внутри общества, внутренне гармонизирована и соответствует вполне определенному этапу эволюции местных общин, образующих общество. В гуманитарных исследованиях наиболее продуктивным представляется тезис о самодостаточности и самоценности любой культуры и любой религии. Такой подход не только позволяет учитывать все типы общественного устройства, в том числе и те, которые прежде выпадали из поля зрения, но и переводит усилия исследователя в плоскость конструктивного научного анализа.

Придание философским или иным воззрениям, основанным на ценностях определенной религии, особенно монотеистической, статуса научной, надрелигиозной, равноудаленной от всех религий системы неизбежно порождает проблемы, связанные с объективностью исследования, иногда не осознаваемые и самим исследователем. Причины этих проблем часто кроются в идеологических посылах исследователя. Идеология, религиозная или светская, всегда содержит в себе элемент веры, который материализуется всякий раз, когда идеология превращается в самодовлеющее «руководство к действию», такую «священную корову». Внутри идеологической системы точка зрения жестко привязана к точке отсчета. Однако любая идеологическая парадигма перестает действовать в качестве истины, хотя и относительной, как только ее освобождают от пут идеологии.

Религия, как известно, является продуктом общественной эволюции. Появившись на определенной стадии исторического процесса в качестве объективной

⁸ Христианская мораль или исламская этика как таковые всегда абстрактны, конкретны лишь морально-этические установки определенного учения, школы или автора. По этой причине социальные явления или политические процессы, происходившие или происходящие в обществах, где господствует ислам, не совсем корректно называть мусульманскими только на основании конфессиональной принадлежности участников этих процессов; такой обобщенный, недифференцированный подход ведет к неправомерным отождествлениям (самое распространенное заблуждение — отождествление политического компонента общественных процессов с конфессиональным) и, как следствие, ошибочным выводам и заключениям. Использование дефиниций «исламская культура» или даже «исламская страна» по отношению к поликонфессиональным и сравнительно более светским обществам, где ислам представляет собой историческую доминанту, уже потерявшую свою системообразующую функцию (например, по отношению к Турции), равно как и к обществам, которые руководствуются религиозным законом (*шари'атом*) на государственном уровне и официально называются исламскими (Исламская Республика Иран и др.), выхолащивает разницу между ними, порой ясно осознаваемую даже внутри самих этих обществ.

потребности развития тех или иных обществ, она, в свою очередь, сама стала оказывать влияние на общественную эволюцию. Сила и интенсивность этого влияния все время менялась в зависимости от тех изменений, которые религиозные процессы детерминировали в самих обществах. Связь между двумя этими явлениями носит, таким образом, взаимообуславливающий, взаимопроникающий характер. Это означает, что ни одна из религий не может быть понята ни сама по себе, ни из самой себя без учета исторически детерминированного общественного (прежде всего родового, племенного и этнического) субстрата, ее составляющего. С другой стороны, религия, как и общество, подвержена не только внешним (на практике), но и внутренним (в теории) изменениям. Ее роль и значение в жизни человека и локальной общины в соответствии с потребностями общественного развития все время меняются.

В условиях индустриально развитых обществ религия более не играет той особой идеологической роли, которую она с успехом продемонстрировала в ходе их богатой истории, в значительной мере уступив свое место светской гуманистической философии и приоритету общечеловеческих ценностей. Это значит, что в том виде, в каком религия существует сейчас, она не является константной: перманентен лишь религиозный компонент человеческого сознания. Именно поэтому попытки религиозной (исламской или иной) интерпретации явлений реальной действительности, основывающиеся исключительно на Священном Писании или Священном Предании либо выводящиеся из их толкования, откуда бы они ни исходили, теряют свою ценность уже за пределами соответствующих конфессиональных общностей⁹. Высшая истина для религиозного человека, конечно же, одна — это и есть Бог, но конкретное понимание ее в различных религиях, в богословских школах внутри религий, иногда даже на уровне религиозных мыслителей — различно. Монотеизм — суть религий Откровения, однако именно обряды, ритуалы, традиции (в том числе традиция Слова и его толкования) составляют их реальное содержание.

Для научного понимания общественных и конфессиональных процессов необходимы категории, значение которых четко разграничено. Категория цивилизованности приобретает признаки семантической определенности лишь при ее сопоставлении с нецивилизованностью, иначе говоря, дикостью. Само по себе такое противопоставление малопродуктивно, если не рассматривать диалектику взаимодействия этих двух начал в процессе продолжительной эволюции местных обществ. Дикость — неотъемлемое состояние, присущее животным вообще и человеку в частности, по крайней мере до того момента, как он ста-

⁹ По этой причине аргументы сторон межконфессионального диалога, самодостаточные внутри конфессионального объединения, друг другом не воспринимаются и не могут быть восприняты без серьезных догматических и иных компромиссов и уступок. Подобные компромиссы на уровне конфессиональных общностей, даже ставшие результатом продолжительного взаимодействия последователей школ, направлений, течений одной религии, реже — различных религий, разрушают целостность сложившихся местных традиций и потому относятся к разряду чрезвычайно редких, исторических по своей значимости явлений.

новится существом разумным (*Homo sapiens*); цивилизованность же берет свое начало с того времени, как первобытная община начинает формировать элементарные нормы и правила поведения, регулирующие отношения между ее членами, устанавливает первые табу, собственные границы дозволенного и запретного.

История многих великих цивилизаций, явившая убедительные примеры высоких достижений культуры и гуманизма, равно как и последующего забвения этих достижений, показывает, что представление о линейном характере исторического процесса, где дикость уступает в ходе одномерной эволюции место цивилизованности, не совсем корректно. Каждая культура содержит свою меру гуманизма и выражает свое отношение к нему, основываясь на собственном понимании ценности человеческой жизни, а также прав и свобод конкретного индивида. Изменения в соотношении между дикостью (или одичанием) и цивилизованностью приводят к трансформации всего, что определяется культурой, в том числе мировоззрения, мироощущения и психологических установок личности. На практике эти состояния существуют не сами по себе, а лишь в сложном синтезе друг с другом, имеющем различное содержание не только в разных обществах, но и в социальных стратах одного и того же общества, вплоть до уровня конкретных индивидов, его составляющих. Четких границ между ними не может быть по определению, если не говорить об идеальных моделях, существующих лишь в теории: в реликтовых формах проявления дикости и сейчас наблюдаются во всех обществах, где в большей, где в меньшей степени. Данное обстоятельство выводит категорию цивилизации за пределы ключевых научных понятий философии истории, где требуется предельная семантическая точность определений.

Общественные и конфессиональные процессы, непосредственно затрагивающие местные общества, адекватно объясняются только тогда, когда в достаточной степени учитываются качественные изменения, происходящие под воздействием различных, в том числе внешних сил, но внутри самих обществ. Иначе говоря, основу методологии изучения общественных процессов должны составлять стержневые элементы конструкции самой общественной организации, а не явления или процессы, вторичные по отношению к ней, составляющие ее причинно-следственные связи или даже обуславливающие ее внутренние изменения. Таким стержневым элементом общественной конструкции и универсальной формой социальной организации является местная община, основанная прежде всего на отношениях биологического (генетического) родства и уже потом — различных форм социальной общности. Отношения биологического родства восходят к первобытному человеческому сообществу и сохраняют свои социальные функции до сих пор, претерпев в ходе своей продолжительной эволюции значительные изменения.

Язычество традиционно рассматривало человека в качестве составного элемента единой и неделимой природы. Монотеистическая религия, при всем многообразии ее учений и представлений, поставила человека вместе с другими жи-

выми тварями в ряд сотворенных, противопоставив последних Творцу; человек выделяется из числа сотворенных тем, что он наделен душой — частичкой божественной сущности. Соответственно, путь самосовершенствования представляет собой вытеснение божественным началом в человеке его животных инстинктов. Естественные констатации, что человек является частью животного мира: таблица Карла Линнея относит его к классу млекопитающих. При этом отмечается, что человек, в отличие от животных, наделен сознанием. Будучи частью живой природы, человек подчиняется тем же законам природы, что и другие живые существа; ему присущи те же базовые природные инстинкты (самосохранения, размножения) и чувства (любовь, ненависть, радость, печаль, страх, ревность, неприязнь, преданность, благодарность и др.).

Принципы сосуществования членов родовой общины, которые перешли затем и на сельские общины, зафиксированы обычаем и обычным правом. Религия закрепила эти принципы на уровне религиозного закона, усилив меру ответственности за их нарушение, в том числе и угрозами небесной кары. В качестве альтернативы древнейшей идеологии кровной мести, регулировавшей межродовые отношения, она предложила высшую, божественную справедливость. Религия также облагородила нравственной этикой первородную, не всегда ясно осознаваемую цель человеческого существования — выживание в условиях борьбы за существование, обеспечение себя лучшими условиями существования. Как и в остальной живой природе, человек преследует эту цель на уровне не только отдельного индивида, но и различных общностей: семьи, рода, племени, союза племен, этноса, нации, международных блоков и объединений.

Признак родства и родовой общности по-прежнему играет ведущую роль в системе общественных отношений. Эта роль продолжает оставаться весьма значимой не только в сельских местностях, где родовые связи особенно сильны, но и в городах-мегаполисах. Такое утверждение справедливо по отношению ко всем этнокультурным макротипам человечества, которые принято называть цивилизациями. В процессе своей эволюции родовые общины во всем мире претерпели целый ряд качественных изменений, в которых отслеживаются вполне определенные закономерности, позволяющие говорить об универсальном характере общественной эволюции. Род (*тухум*, *тейп*, клан и др.) по-прежнему сохраняет свое значение в традиционных обществах, вне зависимости от их цивилизационного типа или общественно-политического устройства.

Восточное общество зиждется на устойчивых внутренних связях между членами общества, закрепленных на уровне кровнородственных отношений, общей родовой психологии, ментальности, традициях. Семья и род были и остаются его первичной ячейкой. В отношениях с другими людьми человек выстраивает собственную иерархию ценностей и ориентиров, которая в основных своих чертах воспроизводится в его общине. Приоритетное значение в этих отношениях по-прежнему занимает семья. Близкую к классическим типам систему внутривидовых и межвидовых взаимоотношений и связей кланы сохранили не только в восточных обществах, но и во всех остальных «развивающихся» (не только в Азии,

Африке, Южной Америке, но и в Европе, например в Албании, на Северном Кавказе и др.) и даже в некоторых «развитых» странах (например, в сельских обществах Японии). Род и родовые кланы чаще всего являют здесь яркие примеры олигархического порядка: политическая власть одного рода неизменно обеспечивает его экономическое усиление, и наоборот.

Самосознание человека многоступенчато и иерархично. Оно формируется в конкретных исторических условиях и потому несет в себе совокупность определенных признаков, универсальных для всех обществ. Категория свободы, в том числе и свободы личности, в ходе эволюции меняется, так же как и иерархия самосознания индивида. Эти изменения происходят в различных формах и на различных уровнях консолидации человеческих общностей, которые строятся на фундаменте отношений родства. Иерархия родства наблюдается в формальном этикете всех народов мира. Кавказские народы сохранили достаточно четкую иерархию родства в рамках *тукхумов*, родовых сообществ, которые М.О.Косвен (1961, 35) называл патронимией второго порядка¹⁰. Благодаря наследственному праву некоторые институциональные реликты клановой системы сохранились и на Западе: в той же Англии вплоть до недавних пор верхняя палата парламента формировалась по наследственному принципу. Юристы не случайно считают наследственное право, которое основано на иерархии родства, наиболее консервативной частью юриспруденции: отношения родства, с древнейших времен составлявшие основу первичных социальных объединений (общин), сохраняют свою значимость и сегодня. Однако иерархия родства в конкретных обществах сохранилась в различной степени, что обнаруживает ее прямую зависимость от степени трансформации отношений родства в ходе их продолжительной общественной эволюции¹¹. Дело в том, что родовые связи во многих европейских обществах представляют собой результат более продолжительной, чем на Востоке, и непрерывной эволюции в рамках монотенистической идеологии, эволюции, обусловленной актами многочисленных адаптаций отношений родства к самым различным историческим условиям. Именно поэтому внешние и внутренние проявления клановой солидарности на Западе и Востоке совершенно различны.

И древнее, и средневековое, и современное общества основаны на принципах социальной общности, представляющих собой различные ступени эволюции принципов родовой общины. Не существует родовых и неродовых обществ: все

¹⁰ В частности, у лезгин она имеет преимущественно бинарную структуру: *диде—буба* (мать—отец), *паб—аял* (жена—дети), *вах—стха* (сестра—брат), *мухьва—кьхли* (близкие родственники), *яръъа мухьвабур* (дальние родственники) и т.д. У лакцев А.Г.Булатова (1971) выделяет такие ступени родства, как «запах родства» и «запах запаха».

¹¹ Формальный этикет многих народов мира предусматривает вежливые расспросы каждого члена общины после долгой разлуки или чужаков, если они воспринимаются общиной в качестве гостя, на которого распространяются права члена общины. Вопросы задаются в определенной последовательности, причем число задаваемых вопросов регламентируется не только степенью близости спрашивающего к родственному клану расспрашиваемого, но и мерой почтения, полагающейся по этикету в каждом конкретном случае.

общества мира по своему происхождению являются родовыми, только разные общества прошли различную по продолжительности эволюцию своей родовой организации, все больше удаляясь от своих «корней». Такая эволюция происходила не только в разное время — в одних раньше, а в других позже, — но и в различных исторических условиях. Специфику общественной эволюции обусловили конфессиональные процессы. Этот исходный методологический посыл чрезвычайно важен при анализе любой из цивилизаций, представляющих собой не что иное, как результат более или менее продолжительной эволюции совокупности составляющих их обществ, которые, в свою очередь, состоят из совокупности более или менее интегрированных в них родов и союзов родов.

Признак родовой общности и образующихся на ее основе социальных связей и взаимоотношений может рассматриваться в качестве стержневого в системе любого общества: нового или старого, сельского или городского, гомогенного или смешанного, «индустриального» или «постиндустриального». Более того, мы исходим из условия определения традиционного общества как такового: категория традиционности актуализируется лишь при сопоставлении ее со сравнительно большей нетрадиционностью («модернизмом» и др.); степень традиционности того или иного общества выражает лишь определенный этап в эволюции конгломерата местных общин, совокупность которых в каждом обществе имела собственную специфику, — благодаря в том числе и реальному содержанию его синкретической духовной (религиозной) основы.

Социальные общности во всех обществах имеют универсальный характер, т.е. образуются на основе одинаковых критериев. Они могут быть кровнородственными, племенными, этническими, расовыми, языковыми, классовыми, сословными, сословно-статусными, кастовыми, конфессиональными, профессиональными и другими, но это не значит, что любая общность образует общину. В рамках общины существуют самые различные формы общности, в частности отношения свойства, дружбы, товарищества, между собой далеко не равнозначные. В общих чертах основные ступени родства и социальной общности, сохраняющие внутреннюю иерархию, во всех обществах совпадают.

Для придания своим общностям необходимого статуса конфессиональные и этнические объединения не случайно апеллируют именно к категориям кровного родства. Христианство, сделавшее попытку создания системы общности, эквивалентной родственной, называет своих адептов «братьями во Христе», а пастыря, стоящего над ними, — духовным отцом, батюшкой. Эрих Фромм (1998, 53) отмечал, что отличительной чертой ранней христологии является ее усыновительный характер: «Раннехристианская вера в усыновление родилась в массах», и эта вера «была выражением бессознательного чувства враждебности, испытываемого низами к патриархальным верхам...». Видимо, верховный иерарх в католичестве не случайно называется папой, а в православии — патриархом. Для личного обращения к соплеменникам многие народы, в том числе и мусульманские, апеллируют к понятию «брат» (ср.: араб. *ахи* — букв. «мой брат»);

у некоторых народов этим понятием обозначаются и члены неформальных объединений. Конфессиональные, профессиональные и иные общности используют для обозначения своих общностей категорию братства. Повсюду, где глава государства воспринимается в качестве народного вождя (вследствие хорошо сохранившегося родо-племенного характера местных общественных отношений), последний получает эпитет высшей степени родства, как, например, Атапюрк (Мустафа Кемаль) — «Отец турок».

Отношения родства реализуются по меньшей мере на трех исторически сложившихся уровнях консолидации общины, опосредованных через личные связи индивида: семья (малая и большая, или неразделенная), род (классическая родовая община — совокупность малых и больших семей, восходящих к единому предку, или — на современном этапе общественной эволюции — все родственники по прямой и косвенным линиям родства; союз родов, в том числе территориальная, или соседская, община) и племя (союз сельских общин, племенное образование, союз племен) и др. На передний план взаимоотношений человека и социума во всех обществах по-прежнему выходят отношения, образующие малую семью. В семье человек не только воспроизводится на генетическом уровне, но и во многом формируется как личность. Диапазон отношений, соответствующих уровню консолидации родовой и племенной общности, гораздо шире. Его представляют близкие и дальние родственники — по признаку родовой общности; односельчане или городские соседи — по признаку соседской общины; единомышленники, единоверцы — по принципу конфессиональной общности («храмовой общины»); соплеменники и земляки — по признаку племенного родства (крайние проявления этих отношений — национализм, шовинизм, ксенофобия; в основе последней — актуальное в эпоху общинного и родо-племенного отчуждения неприятие чужаков, точнее инородцев, проповедующих иную, отличную от данного племени систему ценностей); соотечественники — чаще всего по признаку родства на уровне союзов племен (высшее проявление этих отношений — патриотизм); единоверцы — по признаку конфессионального родства (для более широких конгломераций; крайней формой этих отношений является религиозная нетерпимость — пережиток времен межконфессионального противостояния в определенные исторические периоды). Таким образом, различные по содержанию отношения родства действуют не только в отношениях человека и социума, но и на более высоких уровнях общественных отношений: межнациональных, межгосударственных, даже межкультурных.

Приведенная схема в самом общем виде отображает лишь основные уровни отношений индивида с социумом, различных людей или обществ между собой. На самом деле содержание и общественных, и конфессиональных процессов всегда шире, а их конкретные проявления — более многообразны. Внутренние изменения в структуре и содержании местных общин, которые напрямую зависят от внешних сил и вторжений, нарушающих их плавное эволюционное развитие «внутри себя» и обуславливающих более или менее продолжительное меж-

родовое или межплеменное взаимодействие, но прежде всего — от религиозного фактора, наступали в разное время; эволюционные процессы в них также имели различную продолжительность, поэтому фактор времени, точнее фактор продолжительности эволюции, выступает в качестве принципиальной научной категории в сравнительно-исторических и религиозно-философских исследованиях.

Особенности локальных обществ во многом обусловлены продолжительным взаимодействием общественного и духовного компонентов эволюции. Связь между развитием местных обществ, с одной стороны, и их духовной (прежде всего конфессиональной и мировоззренческой, от родо-племенных культов до монотеистических религий и материалистической философии) составляющей — с другой, несомненна. В расширительном плане можно говорить о двух основных, тесно связанных друг с другом составляющих в эволюции локальных обществ: общественном (в том числе политическом, социальном и этническом) и духовном (в том числе конфессиональном, религиозном, философском, культурном) компонентах. Содержание духовного компонента неизмеримо шире религиозного. Во-первых, он включает в себя все виды мировоззрений, в том числе и атеизм — появившееся на определенном этапе развития религиозной мысли отношение к Богу, отрицающее Его существование. Отрицая веру, атеисты зачастую подсознательно признают суеверия, приметы, заклинания (в том числе клятвы и ругательства как актуальную форму заговоров и заклинаний) — реликты первобытных верований, уходящие в глубокую древность. Во-вторых, он включает в себя и философию, а также все общественные учения, лишенные религиозной основы.

В язычестве каждый род имел собственный культ или фетиш, а также свой особый синтез языческих представлений. Таким образом, родовая общность целиком совпадала с конфессиональной, причем это единство отображалось и в языке: например, в горной части Дагестана, где общественные отношения в меньшей степени подвержены изменениям, нежели на равнине, отдельные крупные роды и родовые союзы до сих пор сохранили собственные языковые особенности на уровне наречий или даже диалектов¹².

Монотеистические религии сделали попытку создания единой общности, основанной не на кровнородственных связях, а на единых духовных ценностях. Помимо этого они ускорили процессы политогенеза и этногенеза в локальных обществах. Если племенные общности складывались, как правило, на основе близкородственных родов, с близким по содержанию религиозным и правовым субстратом, то формирование этносов происходило на основе племен и союзов племен, но уже на более высоком уровне конфессиональной зрелости. Иудаизм, христианство и ислам стали собирать роды и союзы «вольных обществ» в этносы, в то время как языческие культы разъединяли их, делили на группы. В недрах

¹² Например, жители селения Шиназ, расположенного в высокогорной части Рутульского района Дагестана, говорят на двух различных наречиях, и эти различия совпадают с их родовым делением.

старой общественной системы произошли необратимые сдвиги в сторону консолидации громадных общественных массивов, и мировые религии сыграли в этом процессе принципиально важную роль.

Сказанное относится практически ко всем религиям, а не только религиям Откровения, хотя разные религии допускают различную степень межобщинной консолидации¹³. Более того, это относится и к домонотеистическим племенным культам, которые вышли за пределы своего племени. Все великие цивилизации древности имели в качестве объединяющей и консолидирующей силы либо культ предка или правителя (культ фараона в Египте, культ императора в Римской империи, культ вождя племени и др.), либо религиозное учение, которое преодолевало родовые и племенные границы (ср. с культом Заратуштры в Иране); в наше время религиозные идеи уступили место идеям национальным; наличие культа личности в том или ином обществе свидетельствует о патриархальном характере их общественных устоев. Эрих Фромм (1998, 52–53) очень точно подметил психологическую близость таких культов с монотеизмом, «верой в справедливого, доброго Отца». В самом деле, религиозная общность, называемая «храмовой общиной», представляет собой не что иное, как социальное объединение, организованное на совершенно иных принципах (в данном случае — приоритете Творца над творениями), по сравнению с родовой общностью, основанной на приоритете кровного родства.

Общественный компонент эволюции, в свою очередь, также оказывал громадное влияние на специфику конфессиональных процессов. Дело в том, что в распространении монотеистических религий важнейшее значение имел фактор родовой и родо-племенной принадлежности: в условиях закрытой родовой (сельской) общины реальные процессы новообращения происходили на уровне местной общины, но не без влияния отдельных людей и всего племени. Поэтому первоначальное распространение догматических религий во всех обществах приобретало, как правило, форму легитимизации и канонизации (негласной или официальной) местных языческих обрядов и культов, перекодированных на иной лад, в рамках новой религиозной системы, что привело в конечном счете к образованию различных историко-культурных форм бытования той или иной религии.

Общинные ориентиры и ценности действуют и имеют свою значимость лишь в пределах данной общины или схожих с ней по содержанию родовых общин (чаще всего в рамках этнической группы, представляющей, по сути, результат эволюции родо-племенной общности). По отношению к представителям иных культурных ценностей соответствующие им правила поведения используются лишь при условии достаточной адаптации этой общины к другой системе общественных ценностей. При отсутствии необходимого опыта взаимодействия

¹³ Степень этнической раздробленности Китая намного выше, чем, например, в России, которая благодаря монотеистической религии сумела ассимилировать даже антропологически чужеродные местные общества (финно-угорские, тюркские и др.).

общинные правила полностью или частично, в зависимости от степени усвоения этого опыта, игнорируются. Человек, выросший внутри замкнутой общины, сохраняет психологическую зависимость от нее, независимо от того, остается он внутри ее или нет. Мнение родственников — ближайших и дальних, друзей и знакомых, односельчан или городских соседей — как наиболее актуальная форма общественного мнения — вот важнейший психологический ориентир, своего рода компас, с которым человек постоянно сверяет собственные поступки и действия.

Объединение родов и образование родовых союзов, обычно в пределах одного и того же племени (хотя и не обязательно), совпадали, с одной стороны, с реальным утверждением монотеистической религии, в данном случае — ислама, а с другой — с укрупнением населенных пунктов. Последнее является прямым следствием объединительных процессов на уровне родов, происходящих, как правило, в рамках племен или племенных союзов. На Северном Кавказе этот процесс очень хорошо прослеживается документально, поскольку он совпадал по времени с распространением ислама, происходившим волнообразно. Так, в районе Дербента он завершился к XI в., а в предгорьях и частично в горах Дагестана приобрел массовый характер в эпоху сефевидской экспансии (XV–XVI вв.). Как известно, в окрестностях любого более или менее крупного населенного пункта можно насчитать до десятка мелких заброшенных поселений. Прежде удивительным казалось то обстоятельство, что на таких поселениях эпиграфический материал чаще всего полностью отсутствовал. В подобных случаях эпиграфические памятники выступают в качестве одного из основных признаков наличия следов монотеистической религии и сопутствующей ей письменной культуры. Следовательно, обитатели мелких, образованных по родовому, хуторному типу поселений стали тяготеть к новому типу взаимодействия под влиянием монотеистических идей¹⁴.

В качестве исходного материала для датировок и изучения динамики развития того или иного населенного пункта в мусульманских обществах Кавказа используются доступные материальные свидетельства, а именно топография застройки населенного пункта, а также число кладбищ и могильников. Дело в том, что кладбища во всех обществах устраивались по родовому признаку; число кладбищ в сельской общине всегда совпадает с числом составляющих ее родов. В качестве датирующего материала для изучения родов выступают эпиграфики могильников. Самые ранние эпиграфические памятники в населенном

¹⁴ Новые населенные пункты не всегда образовывались на новом месте: обычно переселенцы селились рядом с более сильным родом, но компактно, по родовому признаку. Жители такого населенного пункта вместе с другими образовывали сельскую общину на основе соседской, территориальной общины. Следующим шагом межродовой интеграции стали общинные союзы, или «союзы сельских общин», которые в различных областях региона формировались в разное время. Сельские общины в большинстве своем теряют родовую основу и образуют *джаматы*. Но во многих сферах (погребальной и др.) обособленность родовых общин в рамках территориальных в значительной мере сохранялась.

пункте чаще всего датируют не период заселения данной местности, а хронологию утверждения ислама среди местных жителей. Обычно в старой части населенного пункта располагаются мечеть (культовые сооружения редко меняли свое месторасположение), главная площадь, площадки для молотбы. Расположение остальных родовых кварталов по отношению к территории ранней застройки (обычно на вершинах холмов) характеризует последовательность заселения и динамику роста населенного пункта.

Межродовая интеграция (обычно в пределах одного и того же племени, но не обязательно) и укрупнение населенных пунктов за счет переселений ознаменовали собой наступление качественно нового этапа в эволюции родовой организации. Противопоставление города и деревни, сельской общины как традиционной формы (на самом деле — более старой формы общественной организации, чем в городах) социальным объединениям в городе, представляющим собой определенный продукт эволюции той же самой сельской общины, — результат этого процесса. Признание традиционного уклада жизни как более «народного» по сравнению с городским имеет под собой реальные основания, поскольку чем ближе родовая община к классическому типу, тем меньше в ней чужеродного синкретизма, появившегося в результате адаптации к иным обществам. В основе сельского и городского укладов общественной жизни, разумеется в границах этносов и этнокультурных зон, лежит во многом очень схожий, более или менее сохранившийся древний родовой и духовный субстрат. То же самое относится и к культуре. Языческая культура с появлением монотеистических религий не исчезла, а была адаптирована в различной степени. Появился синтез, но при этом языческая и монотеистическая культуры продолжали сосуществовать автономно (например, в музыке: фольклорная как «народная» и классическая как «религиозная», «духовная», «церковная»¹⁵).

Результатом межобщинного взаимодействия является полная или частичная адаптация одних обществ к условиям других, более влиятельных. Взаимодействие близких родов и племен протекает более динамично, чем чужеродных, что объясняется различным соотношением в них позитивного и негативного опыта взаимодействия. Принадлежность к разным историческим, культурным, конфессиональным общностям делает процессы такой адаптации гораздо более сложными и болезненными.

Специфической формой распространения монотеистических идей стал мистицизм. На практике именно мистицизм обеспечивал первичную адаптацию монотеистических идей в языческой родо-племенной среде, поскольку он был присущ не только монотеистической, дуалистической или иной форме религии, но и язычеству. Любая форма языческого духовного синкретизма, обуславливающего специфику домонотеистического субстрата локальной общины, имела в своей основе мистицизм. Совпадение мистической основы религии с первобытным

¹⁵ В исламе такое противопоставление существует между светской, развлекательной музыкой и способами чтения Корана — *ал-кира'ат*.

мистицизмом позволяло напрямую апеллировать к подсознательной вере каждого индивида в сверхъестественные силы, привлекая его тем самым в лоно новой религиозной системы. Мистический компонент человеческого сознания неизменно усиливается в условиях войн, кризисов, депрессий, крушения сложившихся в сознании ориентиров. На этом фоне усиливается вера в Творца, в Его высшую справедливость. Далее в действие вступают известные компенсаторные функции религии.

Для завоевания духовного пространства каждая последующая религия Откровения была вынуждена допускать большую по сравнению с предыдущей свободу «народной религии», что позволяло монотеистической идее привлекать на свою сторону большее число людей. Этот фактор заложил внутри самих религиозных систем возможности идейного и организационного многообразия. Поэтому в иудаизме гораздо меньше ответвлений, чем в христианстве, а в христианстве — меньше, чем в исламе. Потенциальную возможность большего по сравнению с другими религиями Откровения разобщения в исламе осознавал и сам пророк Мухаммад (см. выше *хадис* о «людях сунны и согласия»).

Благодаря наличию большего мистического компонента и идеи миссионерства христианство распространялось более активно, чем иудаизм, а ислам — более активно, чем христианство. По сравнению с христианством в исламе сильнее выражен не только мистический религиозный компонент, но и языческий духовный субстрат: так, *хадис* пророка Мухаммада о влиянии «дурного глаза» (сглаз) относится к числу достоверных (*Муслим*. Сахих, III, 1192). В христианстве вера в большей степени отделена от суеверий, чем в исламе, поэтому мусульманская практика изначально допускает большую степень местных «искажений», которые со временем становятся нормативными в рамках локальных школ ислама. Именно этим обстоятельством объясняется стремительное расширение сферы влияния ислама в современном мире, там, где все еще сохранились языческие анклавы, например в Африке.

Поскольку основой религиозной системы остается общественная, т.е. родоплеменная матрица, то представители родо-племенных сообществ, живущие в условиях иных культур и цивилизаций, вслед за общиной будут принимать ту же религию; в этом отношении наиболее показательны многочисленные примеры перехода в ислам афроамериканцев США после восстановления ими прямых или опосредованных связей со своей исторической прародиной в Африке. Община, а не служители культа, играла и продолжает играть роль главного хранителя и передатчика религиозных традиций, приспособленных к народной жизни. В связи с усилением социальной роли малой семьи в больших городах и мегаполисах воспроизводство религиозного мировосприятия обеспечивается главным образом ближайшими родственниками, разумеется при условии отсутствия сильных внешних влияний.

Адаптация мистицизмом народных культов носила взаимный характер: многообразие практического суфизма не в последнюю очередь обусловлено существенными различиями в содержании языческих верований в пределах этнокуль-

турных зон, которые в конечном счете и привели к многообразию локальных форм ислама в регионах мусульманского мира. На практике до сих пор сохранились некоторые примеры такой адаптации. Например, идея обряда посвящения в суфии обнаруживает генетическое родство с возрастными инициациями для членов мужских союзов. Первые мечети во многих старинных населенных пунктах Северного Кавказа переделывались из общественных построек родовых общин, известных как «мужские дома», или *годекан* (араб. *байт ан-нида*). Наука связывает происхождение мужских домов с возрастно-половым разделением родовой общины. Мужские союзы — объединения взрослых мужчин одного рода — после исламизации составили основу *джамата*. В отдельных районах региона зафиксировано параллельное существование мечетей и мужских домов, причем количество и тех и других изначально определялось числом родов (патронимий) в данном населенном пункте. Наряду с соборной мечетью в некоторых селениях существовал и один общий для всех патронимий мужской дом (см.: Агаширинова, 1978, 146). После строительства новой мечети помещение старой мечети нередко становилось мужским домом — *годеканом*.

Междоусобное разобщение, основанное на родовых культовых различиях, в условиях средневековья сменилось межобщинным конфессиональным разобщением: теперь борьба развернулась между монотеистическими религиями. Правда, на определенных этапах эволюции структура родовой общины сумела себя почти полностью реанимировать, приспособившись даже к родо-племенному нигилизму догматических религий. Современные этноконфессиональные группы являют в этом смысле весьма показательный пример: они вернулись к прежней, домонотеистической организации общины, сохранив при этом монотеистическую идеологию и универсальные духовные ценности. Не случайно к таким группам чаще всего тяготеют народы, имеющие более устойчивую по сравнению с другими родовую (клановую) организацию.

На начальных этапах распространения монотеистической идеи все религии Откровения, каждая по-своему, закрывали глаза на «народные формы» религии, однако, утвердившись, непременно усиливали борьбу за торжество божественного закона над обычным правом. Универсальный для всех божественный закон — великое открытие монотеизма; стремление к унификации заложено в самой природе монотеистической идеологии, позволяющей ей «собрать» более гомогенные, чем в рамках религий Предания, народы. Попытки унификации религиозных обрядов так и не смогли полностью нивелировать объективно существовавшие локальные различия в рамках общей религиозной системы, обусловленные различным по содержанию домонотеистическим (языческим) духовным субстратом, хотя различные общества представляют собой разный уровень межобщинной консолидации. Определяющую роль в этом процессе сыграл и продолжает играть фактор продолжительности эволюции.

Все монотеистические религии вели и продолжают вести непримиримую борьбу с родовыми обычаями. Борьба с донсламскими обычаями (*ал-адат*) в мусульманских обществах расчищала путь для утверждения норм богопокло-

нения (ал-*'ибадат*). Изменения идеологических ориентиров в родовых общинах, связанные с утверждением ислама, объективно способствовали вытеснению религиозным законом (*шари'атом*) обычного права (*'адата*). Религиозные правила действовали на более высоком, формализованном уровне, в то время как обычное право продолжало регулировать общественные отношения на первичном, бытовом уровне. Эта ситуация сохранялась и позже, когда светское судопроизводство, которое явилось продуктом развития государства как организации союзов общин и племен, потеснило *шари'ат*; соотношение обычая, религиозного и светского законов в каждом обществе различно, они безусловно связаны друг с другом, однако сосуществовали и продолжают сосуществовать на различных уровнях общественной жизни.

Еще в конце XIX в. М.Ковалевский (1890, 127) отметил, что на основании религиозного закона в Дагестане разбираются почти все вопросы гражданского права и одни только споры уголовного характера решаются по обычаю; при этом характерно, что некоторые из обычаев имеют в своей основе *шари'ат*¹⁶. Проблема взаимодействия религиозного и обычного права гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд, поскольку *шари'ат* также имеет в своей основе обычное право арабских племен. В частности, институт *кадиев* в мусульманском мире повсеместно дополнялся институтом третейских судей (ал-*мухаккам*), который восходит к родовой организации всех обществ и носит такой же универсальный характер, как и собственно родовая община. В обновленном виде он сохранился и в современной судебной системе (мировые судьи, суды присяжных, арбитражные суды). Соотношение *'адата* и *шари'ата*, или народных и религиозных традиций (обрядов, ритуалов, праздников и др.), в каждом конкретном случае — один из важнейших показателей глубины исламизации того или иного общества, длительности и глубины происходивших в нем конфессиональных процессов.

Если религиозный фундаментализм апеллирует к «чистым», абстрактным религиозным идеям, то народные формы бытования монотеистических религий все еще связаны с родо-племенной основой народных верований. Массовое сознание до сих пор воспринимает домонотеистические пласты духовной культуры в качестве более «народных» по сравнению с более поздними культурными наслоениями, созданными теми же народами, но на качественно более высоком уровне межобщинной интеграции (ср., например, фольклорную и классическую музыку, фольклорную и современную музыку). На первый взгляд это парадокс, если учитывать тот факт, что именно монотеистические религии создавали народы и народности, обуславливали появление наций. На самом же деле на подсознательном уровне происходит распознавание более древних, реликтовых символов и образов, восходящих к уровню родовой общности. Естественный инстинкт самосохранения, за тысячелетия сопряженный с инстинктом сохранения рода,

¹⁶ По наблюдению В.О.Бобровникова, в Нагорном Дагестане обычное право регулировало и некоторые вопросы гражданского права, касающиеся, в частности, границ общинных владений.

заставляет человека, особенно «общинного», отделять эти реликтовые формы от всякого рода новаций. С течением времени часть новшеств, которые прижились в данном обществе, плавно переходит в разряд традиции, которая точно так же тщательно оберегается.

На всех этапах своего волнообразного развития история ислама, как и история других монотеистических религий, характеризовалась внутренней борьбой между «чистой» религиозной идеей, т.е. религиозным «фундаментализмом», и народной, местной формой бытования религии. Эта борьба являлась двигателем внутреннего развития любой монотеистической религии, позволявшей ей успешно приспосабливаться к менявшимся условиям реальной жизни. Она же давала мощный импульс для последующего возрождения религиозной духовности после периодов стагнации. Любой религиозный фундаментализм, особенно в рамках библейской (монотеистической) традиции, ратовал за максимально точное соблюдение Священного Писания (Торы, Евангелия, Корана) и Священного Предания (в иудаизме — тексты, составляющие вместе с Торой Ветхий Завет, в христианстве — тексты, составляющие вместе с Евангелием Новый Завет Библии; в исламе — *сунна* Пророка), боролся с язычеством, местными обрядами, различными искажениями вероучения ради одной цели — чистоты веры.

В различных религиозных системах борьба местного обычая и религиозного закона, в результате которой унифицированный религиозный закон постепенно вытеснял из сферы обращения разнородные и противоречивые родо-племенные обычаи, проходила в разное время. В католичестве, где наиболее ярким проявлением этой борьбы стала инквизиция, решающая победа религиозного закона произошла только в период установления абсолютных монархий. Как следствие, создались предпосылки для формирования этносов, внешне единых (внутренне совершенно единых этносов не существует в силу разнородности местных общин, составляющих этнос). Дальнейшее развитие этносов, включающее в том числе развитие производительных сил и производственных отношений, но главным образом — формирование сильного этнического самосознания, потребовало замены религиозных законов этническими, что и было достигнуто в результате буржуазных революций на Западе. Поначалу этнические законы продолжали сохранять религиозную форму, но это была форма новой религиозной системы, в наибольшей степени адаптированной к данному этносу. Зарождение протестантской этики, которая отождествляется с буржуазной этикой, не случайно совпало по времени с буржуазными революциями XVII–XVIII вв., которые стали логическим завершением процессов, происходивших в недрах католической религии (Реформация). Последующее развитие этносов привело к созданию светского права, основные принципы которого зародились в недрах религий, но декларированы были в ходе революций.

Вследствие более поздней по сравнению с частью Западной Европы христианизации схожие процессы в России сдвинуты на несколько столетий назад. Борьба русского православия с языческими обрядами (колдовством, ведовством, приметами, заговорами, заклятиями и др.), хотя и облаченными в христианские

одежды, подробно описана К.М.Гальковским (1916; 2000). Некоторые языческие праздники и обряды были адаптированы русским православием и стали неразрывной частью православной обрядности. Первоначально масленица была у славян языческим праздником весны; на Северном Кавказе у некоторых народов языческий праздник весны, отмечаемый в день весеннего равноденствия, сохранил не только свое доисламское содержание, но и название. С исламом дело обстоит похожим образом, с той лишь разницей, что распространение этой сравнительно более молодой религии все еще продолжается. Стихийные процессы вытеснения *шари'а*том местных *адатов*, хотя и облаченных в исламские одежды, совпали с нашим временем. Во многих мусульманских анклавах России на волне реисламизации они приобрели неудержимый характер, особенно там, где эти процессы испытывали большее давление, но объективные потребности развития местных этносов в конечном счете оказали свое стабилизирующее влияние (Татарстан, Дагестан), хотя и не повсеместно (Чечня). В арабских странах ислам прошел гораздо более длительную эволюцию, чем в горных районах Кавказа, однако христианству понадобилось еще больше времени, чтобы преодолеть последствия инквизиции и дожидаться зарождения и становления светских политических институтов.

Борьба местного обычая и религиозного закона в обществах, проповедующих монотеистическую религию, подчиняется своим внутренним законам развития. На уровне местных общин борьба идет между исторически сложившейся формой бытования религии, так называемой народной религией, и давлением на нее извне, прежде всего со стороны религиозного фундаментализма. На более высоком уровне, например на уровне больших этносов, состоящих из множества местных обществ, господствует синтез фундаментализма с народной религией, где фундаменталистский компонент выражен в гораздо большей степени, нежели в местных общинах. В христианском мире религиозный фундаментализм долгое время отождествлялся с католицизмом, пока в Европе сохранялось политическое господство Святого Престола. Появление англиканства в Англии, различных течений протестантизма в континентальной Европе в целом ознаменовало собой победу этнических форм бытования христианской религии. Эта победа была обусловлена ростом этнического самосознания в европейских странах. Схожие процессы под флагом этничности происходили и продолжают происходить в восточном христианстве (например, организационное отделение от Русской православной церкви Украинской епархии, фактически раскол церкви). Если стремление к самостоятельности церкви в границах этносов неизбежно приобретает форму борьбы с чуждым народу религиозным фундаментализмом, то по отношению к собственным локальным общинам «этнические» религиозные иерархи уже сами выступают в роли фундаменталистов, ратуя за чистоту веры.

Религиозный фундаментализм неизбежно активизируется в условиях этнической раздробленности, когда потребности общественного развития требуют более тесной взаимной интеграции этнических групп. Естественной реакцией на

такие процессы является местный национализм, выраженный на уровне локальной группы. Фундаментализм может выступать и в качестве спутника национализма, но не местного, общинного, а более широкого, если религиозный фактор объективно решает проблему этнической консолидации. По степени обостренности национальных чувств у представителей тех или иных этнических групп можно судить и о скрытых этнических и конфессиональных процессах в местных обществах. Однако религия сама по себе нигде и никогда не решала общественных проблем. Она лишь идеологически освящала борьбу, которую порождали потребности общественного развития самих обществ. Другое дело, что религиозный фактор может быть использован для достижения определенных политических или экономических целей. Поэтому всегда важно отделять объективные последствия собственно религиозных процессов от субъективного участия (нормализующего или дестабилизирующего — в зависимости от целей) в них политических и иных сил. Отношение социальных групп к той или иной религии является показателем не только внутренних конфессиональных процессов, но и тенденций общественной эволюции в том или ином направлении.

Философия истории нацелена не только на осмысление прошлого, исходя в том числе и из реальностей настоящего, но и на выявление тенденций будущего, которые в той или иной форме проявлялись в прошлом и приобретают очевидную динамику в настоящем. Категория времени имеет актуальное значение и в конкретной исторической компаративистике, и в абстрактных методологических обобщениях. Широкая поступательная динамика общественной эволюции, которая прослеживается на обширном историческом материале, доказывает, что современные общества и культуры представляют собой не конечный продукт эволюции, а всего лишь ее промежуточный результат: их развитие далеко еще не завершено. Это значит, что и такие важные категории, как, в частности, этнос, нация и государство, представляют промежуточные стадии эволюции различных обществ. Недостаточная разработанность этих категорий нередко отражается на точности формулировок в гуманитарных науках. Например, термин «этнос» и связанные с ним обозначения часто используются историками и археологами для характеристики родо-племенных процессов не только средневековья, но даже древности; тем самым нивелируются качественные стадии этногенеза и политогенеза. При этом историю этносов изучают этнологи, а историю религий — религиоведы, искусственно разрывая предмет изучения на части. Формирование этносов — процесс, непосредственно связанный с конфессиональными процессами, которые играли определяющую роль в трансформации локальных общин.

В эволюции родовой и конфессиональной организаций особую значимость представляет не столько продолжительность эволюции, сколько содержание накопленного в ходе этой эволюции исторического опыта внутриобщинного и межобщинного (межродового и межплеменного) взаимодействия. Чем раньше в хронологическом отношении то или иное локальное общество принимало монотеистическую религию, тем больше у него появлялось возможностей для такого взаимодействия и тем слабее у него были выражены внутриродовые связи и

отношения. В еще большей степени это относится к обществам, имевшим в качестве домусульманского субстрата опыт другой монотеистической религии. Напротив, чем позже по времени разрушались родовые культы и утверждались ценности монотеистической религии, тем лучше сохранялись родовые связи: для установления верховенства религиозных идей над «голосом крови», т.е. приоритетом кровного родства, требуется достаточно продолжительный исторический период. Это заключение имеет универсальный характер, но оно верно лишь по отношению к глобальной общественной эволюции. Что касается частных проявлений культуры на сравнительно небольших исторических отрезках, то все зависит, очевидно, от динамики их развития и ряда других обстоятельств.

К социальной адаптации объективно ведет исторический опыт межобщинного взаимодействия в рамках различных этнокультурных сообществ, который дает одним общинам определенные преимущества перед другими. Под воздействием этого опыта меняются внутренние ценности и ориентиры местных общин, позволяя им не только динамично развиваться в рамках основных тенденций своего мегаобщества, но и успешнее приспосабливаться к постоянно меняющимся внешним условиям. Самобытность этнографической группы подвергается большей или меньшей трансформации в направлении культурной ориентации мегаобщества, что непосредственно зависит от достаточно продолжительного исторического опыта ее межобщинного взаимодействия.

Близость тех или иных народов или типов цивилизаций друг к другу определяется не столько генетическим родством языков или сходством культуры, сколько общностью домонотеистического духовного и общественного (родо-племенного) субстрата этих народов или обществ. Важный фактор, усиливающий или ослабляющий внутриродовые (клановые) связи, — конкретное содержание реликтов домонотеистических верований в современных формах бытования религии, в данном случае ислама, степень актуальности и действенности языческих верований и связанных с ними обычаев (норм обычного права), глубина процессов адаптации местной мусульманской общины к условиям неисламской (светской или инокультурной) политической системы, обусловленной географическими, историческими и другими обстоятельствами. Обычай распространяется не только на сферу гражданской и уголовной ответственности; он еще регулирует поведение индивида внутри общины и вне ее, будучи совокупностью негласных морально-этических правил, психологических установок, ценностных ориентиров.

Язык, его диалекты и наречия не только отражают основные вехи в развитии местных обществ, но и выступают в качестве основного носителя родо-племенной субкультуры. Освоение другого языка автоматически приобщает носителя одних культурных традиций к другим, обуславливает его адаптацию в инокультурной среде, а при определенных условиях — переход его потомков в иную родо-племенную общность, иначе говоря, их ассимиляцию. Родовая (шире — родо-племенная), а не классовая, социальная, статусная, географическая, культурная, даже религиозная или цивилизационная общность остается первичной

основой всех обществ, вне зависимости от родо-племенной принадлежности их лидеров или правящей элиты.

Движущей силой эволюции местных обществ является борьба двух основных тенденций: выраженного на уровне локальных общин противостояния между родовой обособленностью, «собственным путем», традициями предков, с одной стороны, и стремлением к общественному обновлению, новации, сближению с другими сообществами, адаптации к новым, сравнительно более выгодным для данного сообщества условиям — с другой. На стороне первой идеи — патриотизм, уважение к истокам, любовь к традиции, на стороне второй — космополитизм, стремление к интеграции, открытость, восприимчивость к иным культурам. Каждый человек совмещает в себе обе эти тенденции, хотя и в разной пропорции, в зависимости от своего личного опыта взаимодействия с иными культурами. Эмоциональная окраска той или иной тенденции почти всегда зависит от конкретного исторического контекста. Однако суровая логика истории такова, что вторая тенденция вследствие неумолимого развития коммуникационных возможностей человечества неизменно побеждает. Как следствие, одни общества влияют на другие, часто взаимнообразно, но не с одинаковой интенсивностью и результатами.

Основным проводником и хранителем опыта социальной адаптации этноса или нации является его культурный слой, этнический или национальный (*intellectuals*, интеллигенция и др.), который в значительно большей степени, чем остальная часть этноса или нации, заинтересован в интеграции, поскольку сам является ее продуктом. Это не значит, что культурный слой сам по себе однороден: напротив, он включает в себя разные силы, в том числе выразителей идеи национальной исключительности, которая восходит к эпохе родовой обособленности. Речь идет о главном векторе устремлений культурного слоя, который включает в себя и политическую элиту, определяющую ориентацию всего этноса. Уничтожение культурного слоя или серьезный подрыв его влияния приводит к неконтролируемым процессам, в ходе которых происходит дезинтеграция местных обществ до уровня первичных родов — кровнородственных или территориальных. Религиозный фактор, точнее религиозный фундаментализм, непременно выступает на первый план, поскольку актуализируется потребность в интегрирующей местные общества силе. Любая интеграция на основе религиозной или даже племенной идеи, осуществляемая без участия культурного слоя, ведет к архайзации жизни местных обществ.

В самом широком плане и общественные, и конфессиональные процессы обнаруживают, с одной стороны, собственную специфику, а с другой — общие закономерности. Все общества мира переживают схожие, хотя и не идентичные процессы, одни раньше и быстрее, другие дольше и медленнее, оттого либо мучительнее, либо менее болезненно — в зависимости от конкретного содержания этих процессов. Вероятно, и западную цивилизацию не следовало бы воспринимать в качестве образца, универсальной модели мировой цивилизации: она имеет в своей основе собственный духовный и родо-племенной субстрат, который на

микрорегиональном уровне далеко не един. Как отмечал А. Дж. Тойнби (1995, 66), «будущий мир не будет ни западным, ни незападным, но унаследует все культуры»; далеко не риторический вопрос, ответ на который, впрочем, многим вполне очевиден, состоит в другом: какая именно культура будет лежать в основе синкретической культуры «универсального государства» будущего, которое описывал философ? Исторические споры славянофилов и западников в России относительно путей развития страны приобретают в связи с этим неожиданное звучание: эволюция любого многочисленного и самодостаточного народа, образующего суперэтнос, происходит на собственной основе, однако в русле господствующих в данный исторический период мировых тенденций. Искусственное культивирование «исконной» или «иноземной» культуры неизбежно вызывает противодействие другой части общества, ориентированной на иные ценности, однако реформы, направленные на ускорение процессов интеграции (не только экономической и политической, но и культурной), в конечном счете, хотя и в далекой перспективе, всегда себя оправдывают. Болезненные в свое время реформы *Танзимата* в Турции, например, дали этой стране существенные преимущества по сравнению с другими исламскими странами для интеграции в современную мировую систему.

Признание незавершенности, промежуточности таких категорий, как этнос, государство и т.д., дает пищу для размышлений о том, что и монотеистические религии, пришедшие на смену многообразным языческим верованиям, могут не оказаться высшей стадией развития религиозной духовности, хотя сейчас и еще долго эволюция местных общин и более широких конгломераций будет происходить в рамках именно этой стадии. Речь идет всего лишь о духовных приоритетах, обуславливаемых объективными процессами, а не о физическом исчезновении религии: человеческая вера, как и суеверия, неизбывна. Если признавать в общественных процессах хоть какую-нибудь логику, то она несомненно прослеживается в общей тенденции развития человечества, идущей от одного уровня общности к другому, более широкому. Очевидно, дальнейшая интеграция мирового сообщества неизбежно потребует гораздо большей идеологической консолидации, чем та, которая обеспечивается в рамках мировых религий. Некоторые признаки этих тенденций уже налицо: исследователи называют общество будущего информационным, или «открытым» (формулировка Карла Поппера), а процессы, происходящие в мире, определяют в рамках емкой категории «глобализация».

§ 2. Истоки и содержание конфессиональных процессов в регионе

Конфессиональные процессы на Кавказе в эпоху ранней исламизации достаточно хорошо прослеживаются по памятникам эпиграфики и петроглифики, а также нарративным источникам. Для статистических расчетов и изучения

динамики распространения той или иной религии в регионе особую важность приобретают историко-фольклорные данные, а также материалы археологических раскопок. Дело в том, что погребальные обряды язычников, зороастрийцев, христиан и мусульман совершенно различны. Язычников обычно хоронили в каменных ящиках или в грунтовых могилах, в которых находят орудия труда, украшения, посуду и другой хозяйственно-бытовой инвентарь. Покойников укладывали на спину без определенной ориентации. Встречаются также и погребения язычников в коллективных каменных склепах. Зороастрийцы выставляли своих покойников на *дахму* (см. ниже), затем собирали кости, отделенные от плоти, складывали их в мешки или специальные сосуды и хоронили останки в земле или склепах. Христианские захоронения также имеют свои особенности: покойники в них лежат на спине в деревянных гробах, ориентированные головой на запад и со сложенными на груди руками. К албанскому времени относятся захоронения в срубках, катакомбах, специальных погребальных кувшинах, укладывавшихся горизонтально, а также в каменных ящиках (Халилов, 1985, 101–103). Мусульмане традиционно хоронят своих покойников, завернутых в саван, в грунтовых могилах различных форм и конструкций (обычная прямоугольная, двухкамерная с нишей и др.). Глубина могилы должна была соответствовать росту среднего человека (Хисматуллин, Крюкова, 1997, 89–92); кости ориентированы строго в сторону *киблы*, головой в сторону ал-Ка'бы. Изучение археологической карты Дагестана эпохи раннего средневековья показывает явное преобладание языческих могильников среди всех прочих вместе взятых (Абакаров, Давудов, 1993, 69–112).

Для средневекового Кавказа было характерно конфессиональное многообразие, обусловленное историей и географическим положением отдельных политических образований, этнокультурных ареалов, а также их более или менее обособленных частей. Так, в горах Лакза обитали язычники, на равнине — преимущественно христиане, а в городах — большей частью мусульмане. Процесс первоначальной исламизации, как и распространение любой другой религии, начинался в городах, опорных пунктах новой власти, и лишь затем проникал в районы, все глубже и глубже вторгаясь в сферы влияния иных религий и верований. Приняв участие в формировании общего духовного пространства в регионе, различные религии и верования привнесли в содержание процесса исламизации собственный духовный компонент, обусловив специфику местных идеологических представлений и религиозной практики. Специальные работы по язычеству и христианству на Кавказе читатель найдет в научной литературе; зороастризм и иудаизм в этом регионе исследованы недостаточно, в первую очередь в силу противоречивости материалов источников (см.: Алиев, 1989, 116–129). Проблемы распространения ислама на родине автора *Райхан ал-хака'ик* невозможно раскрыть без учета местного домусульманского духовного субстрата, поэтому выделим вкратце наиболее существенные проявления предшествовавших и параллельных исламу конфессиональных процессов, во многом предопреде-

ливших характер и особенности ранней исламизации, а также синкретическое содержание «народного» ислама.

2.1. Язычество

Древнейшие наскальные изображения, обнаруженные в различных этнокультурных зонах региона, показывают, что корни языческих представлений местного населения восходят к глубокой древности (Котович, 1976; Крупнов, 1971, 191–193)¹⁷. Однако и в эпоху классического ислама подавляющее большинство жителей Кавказа оставались язычниками. В сочинениях мусульманских авторов, в том числе и у Абу Бакра ад-Дарбанди, язычники чаще всего именуются «неверующими» (الكفار *al-куффар*), живущими в «невежестве» (*ал-джахилийя*); термином *ал-джахилийя* арабская историография также обозначает всю доисламскую историю мусульманских народов. В массовом сознании сложилось представление о язычестве как о примитивной стадии духовного развития народов; это справедливо лишь в той мере, в какой языческие верования отражали представления древних о природе и бытии. С точки же зрения трансперсональной психологии язычество — это опыт «чистого», несоциализированного общения человека с природой.

Воссоздать картину средневекового язычества позволяют исследования реликтовых форм, или пережитков народных верований, сохранившихся в местном исламе. Интерес к этой теме особенно возрос за последние годы (см.: Булатов, 1990; Гаджиев, 1991; Сефербеков, 1995; Каракетов, 1995; 1999 и др.). Исследователи единодушны в том, что позиции народных верований — от простых языческих культов до развитого пантеона божеств — в средние века были особенно сильны в сельских местностях, за пределами крупных городов (Шихсаидов, 1969, 163–167; История, 1988, 172–180, и др.). Из так называемых простых культов и верований среди горцев Кавказа наибольшее распространение получили тотемизм, фетишизм, оккультная магия и анимизм. Как правило, эти культы чаще всего представлены в синтезе друг с другом: те же наскальные изображения со сценами охоты имеют отношение и к тотемизму (поскольку на этих рисунках изображены туры — древнейший тотем горцев Кавказа), и к анимизму, и к заговорной практике, т.е. магии. Традиционное восприятие животного в духовной культуре народа не обязательно отражает его тотемистические воззрения.

¹⁷ В марте 1986 г. на территории Хивского района Дагестана, неподалеку от селения Цудук, в местности, называемой *Ифтин гъарзар* «Кровавые скалы» (от красноватого оттенка наскальных рисунков, нанесенных охрой), мною были обнаружены первые в Южном Дагестане наскальные изображения первобытной эпохи. Первое сообщение об этой экспедиции и сделанной находке опубликовано в газете «Дагестанский университет» (1986, № 11). Однако планы совместного исследования памятника вместе с археологом Рабаданом Магомедовым так и остались несуществующими. Впоследствии зарисовки изображений были опубликованы Р.И.Сефербековым (2000, 52–53), который обнаружил схожие по типу рисунки также вблизи селения Хурсатиль того же района.

То, что вайнахи почитали волка, наделяя при этом дикого кабана и медведя худшими качествами, может быть отголоском противоборства дурдзуков с экспансивным соседом — *варазанцах*ом, с одной стороны, и влияния грузинской культуры — с другой (см. выше)¹⁸. Анимизм в регионе был широко представлен двумя культами — культом умерших и культом предков. В перекодированном виде многие из этих культов сохранились вплоть до нашего времени.

С общераспространенными культами плодородия сосуществовало множество родовых и племенных культов, каждый из которых имел свое особое место и значение (например, Покровитель пашни, Покровитель урожая; они имели свои имена у каждого племени). А.О.Булатов отдельно выделяет божества, связанные с бытием самого человека (например, покровитель материнства и деторождения у лезгин — Ал; у вайнахов, согласно Е.И.Крупнову, — Тушоли; у карачаевцев и балкарцев, по данным М.Дж.Каракетова, — Уммай), а также домашние божества, которые имеют своих антагонистов (вероятно, согласно первобытному принципу противопоставления добра и зла, получившему свое логическое завершение в зороастризме). Однако Ал вряд ли справедливо называть божеством, как и некоторые другие духовные существа, наделенные сверхъестественными возможностями и особыми функциями. Чаще всего речь идет о джиннах, бестелесных ангелах-покровителях, родовых оберегах и их антагонистах, которые были присущи всем народам на определенной стадии их развития.

Адаптированные исламом, джинны, или духи из *ал-джахилийя*, стали частью мусульманской религиозной традиции. В Коране (6:112) упоминается о *шайтанах* «из людей и джиннов; одни из них внушают другим прелесть слов для обольщения». Вместе с джиннами Бог сотворил и ангелов, и людей. Джинны имеют воздушные или огненные тела и способны по своему желанию принимать любое обличье. Лезгины противопоставляют добрым силам, ангелам (*мала'ика*), всех джиннов, которых они называют *чинерар* (ед.ч. *чин*), подразумевая под ними нечистую силу. В некоторых районах даже фиксируется разница между *шайтанами* и *чинерар*: последние ничем не отличаются от обычных людей, кроме одной детали, по которой их и узнают: стопы их ног повернуты назад. У горских народов центральной части Северного Кавказа вследствие более поздней исламизации домусульманский субстрат сохранился в гораздо большей степени. В частности, вайнахи верят в существование у каждого человека своего духа-покровителя — *тарам*а или *терь*ма, который является добрым духом. Злых духов вайнахи считают *шайтанами* (Крупнов, 1971, 182). Карачаевцы, по утверждению М.Дж.Каракетова (1995, 321 и др.), отличают добрых джиннов (*ак-джин*), которые являются покровителями мусульман, от «черных джиннов» (*кара-джин*), покровителей неверующих. При этом считается, что джинны невидимы, в отличие от *шайтанов*, которые являются оборотнями: они принимают обличье женщин, чтобы соблазнять мужчин, и обличье мужчин, чтобы соблазнять женщин.

¹⁸ По представлению ингушей, дикий кабан — «очень храброе, но глупое животное», медведь — «самое страшное и уродливое» (см.: Крупнов, 1971, 191).

Первоначальный облик *шайтанов*, по представлениям карачаевцев, людям неведом; *шайтана*, принявшего обличье человека, отличают повернутые назад стопы ног, сросшиеся пальцы, глаза «двузрачковые, с двойной тенью» и другие признаки.

Более сложную иерархию имели божества природы во главе с верховным божеством, которое у каждого племени называлось по-своему: Алпан — у лакзов, Бечед — у сариров, Зал или Квара — у гумиков, Тейри-хан — у карачаевцев и балкарцев, Тангри-цау — у дигорцев, Тенгри — у степных тюрков и т.д. Особую ступеньку в языческом пантеоне дагестанцев и вайнахов занимали Мать земли и Мать воды (чеченцы и ингуши называли ее Хинана); у карачаевцев и балкарцев Мать земли и Мать воды сосуществовали с Отцом земли и Отцом воды. Обоожествление явлений природы и природных стихий (солнца, луны, огня, грома, молнии, дождя, тумана и др.), тесно связанное с культами плодородия, привело к образованию комплекса обрядов и ритуалов, включающих в себя танцы, песнопения, определенные формулы-заклинания и жертвоприношения. Божества природы, представленные в основном в женской ипостаси, были наделены именами, конкретными и абстрактными (Пешапа — божество дождя у лезгин, Азат и Кинч — божества солнца и луны, Сели — божество неба, молнии и грома у вайнахов и т.д.). Некоторые из этих божеств составляли родственную иерархию: карачаевцы и балкарцы считали Уммай женой Тейри-хана, а Чоппу — их сыном; у громовержца Сели была дочь Сели-Сата, божество радуги (см.: Крупнов, 1971, 178–201; Булатов, 1990, 94–127; Каракетов, 1995, 76–107, 286, и др.).

Языческий церемониал обряда вызова дождя, включавший исполнение специальных песен-обращений, в котором роль божества дождя играл особый ряженный, практиковался еще в первой половине XX в. Ныне он сохранился лишь в реликтовой форме, причудливым образом соединившись с суфийским культом «святых». Так, у одного из наиболее посещаемых святых мест в Чечне — склепа суфийского *шайха* Уммал-Ахада вблизи селения Сержень-Юрт Шалинского района совершаются моления о ниспослании дождя (Месхидзе, 1998, 107). В лезгинском селении Куг Хивского района Дагестана для этих целей используется антропоморфная надмогильная стела, датированная месяцем *раби' ал-аввал* 730 г.х./23 декабря 1329 — 22 января 1330 г. Текст эпитафии памятника сообщает о смерти влиятельного проповедника ислама — *хатиба* Мухаммада. Во время засухи плиту памятника наклоняют вниз, а то и вовсе кладут на землю и обливают сверху водой, сопровождая эту процедуру чтением молитв и заклинаний. Для того чтобы остановить дождь, плиту поднимают вверх.

На Кавказе были также распространены такие культы, как поклонение камням, скалам, родникам, горам, растениям и особенно деревьям и рощам. Самое раннее описание культа деревьев на равнине Дагестана дает Мовсэс Каланкатуаци (История, 128). Албанский епископ Исразл, прибывший в 62/681 г. в район Варачана с миссией обратить гуннов в христианство, повелел «срубить самое большое, посвященное скверному Аспандиату дерево — дуб, с пышной кроной, которому приносили в жертву лошадей и который окропляли кровью жертвы,

а голову и шкуру ее вешали на ветви [этого самого дерева]. Этот дуб был главой и как бы матерью всех остальных высоких, покрытых густой листвой деревьев, посвященных [другим] суетным богам, которым многие поклонялись в стране гуннов, в том числе сам князь и все вельможи...». А.П.Новосельцев (1990, 81, 146) обратил внимание на иранское, точнее сарматское (массагето-аланское), происхождение названия языческого божества Аспандиата, сосуществовавшего у гуннов вместе с тюркским названием Тенгри.

Ибн Руста (ал-А'лак, 220) в 300/912 г. сообщает о наличии культа некоего «огромного дерева» в горной части Дагестана; местные жители по средам собираются вокруг этого дерева, «вешают на него разные плоды, преклоняются перед ним и совершают жертвоприношения». Языческий культ деревьев впоследствии соединился с мусульманским культом «святых». На могилах «святых» почти всегда сажают деревья. Плоды их принято считать запретными. Если могила является местом паломничества (*аз-зийара*), то ветки растущего на ней дерева увешаны лентообразными лоскутками материи, напоминающими «святому» о многочисленных просьбах страждущих и их заветных желаниях. Такой же обычай распространен в областях, где до сих пор господствующее положение в религиозно-духовной сфере общественной жизни занимает шаманизм, например в Туве.

В процессе изучения религиозных верований народов Дагестана А.О.Булатов (1990, 160–210) пришел к заключению о наличии в них реликтов шаманизма. Речь идет, очевидно, об отголосках древнейшего эзотерического и религиозно-магического культа, характерного для многих народов; поскольку этот феномен лучше всего описан и генетически определен по материалам северных народов, то и название свое он получил от звенкийского *ша-маан* «тот, кто знает». Большинство из зафиксированных на Северном Кавказе признаков этого универсального и многоликого культа не только чрезвычайно близки к суфизму, его воззрениям и практическим обрядам, но и представляют собой сложный синтез или отражение одних и тех же идей и практик, преломленных через призму двух различных религиозных систем. Учитывая тот факт, что одним из источников суфизма было «шаманство» арабских кочевников (бедуинов), отделить эти пласты эзотерических учений друг от друга сейчас уже практически невозможно.

Идея избранничества в шаманстве перекликается с идеей богоизбранности, являющейся основой суфийского учения о «святых»; языческая практика экстаза шамана обнаруживает прямую связь с суфийской практикой экстатического транса, называемого *ал-ваджд*; постулируемая в обеих религиозных системах цель экстаза также совпадает — в состоянии транса осуществляется связь с миром духов (по суфийскому определению — потусторонним миром); «шаманская» практика прорицания и ясновидения имеет прямые параллели сразу в нескольких суфийских явлениях: *ар-ру'йа* — мистические видения и вещи сновидения, *ал-фираса* — «предвидение сердцем»; помощь «внутреннего голоса» в предсказаниях будущего напоминает содержание суфийского термина *ал-хатиф*, который предполагает актуализацию предчувствия и внутреннего голоса; практика

«шаманского» гипноза и самогипноза соответствует практике *ал-илхам*, в основе которой — внушение и самовнушение; в ритуальном использовании северокавказскими «шаманами» воды, зеркала, плети, палки, бубна и посоха представлен практически весь арсенал странствующих *дарвишей*, практикующих чудеса (*ал-карамат*). Схожи и специальные упражнения с повторяющимися ритмическими движениями по кругу. Вопрос о возможности определения реликтов религиозно-магического культа на Северном Кавказе как шаманских необходимо также рассматривать в контексте влияния на горцев со стороны тюркок-кочевников, пришедших в районы Прикаспия из Центральной Азии и Сибири (см. выше). Очевидно, в связи с этим потребуют своего переосмысления и древнейшие наскальные изображения на территории региона¹⁹.

К началу исламизации объективные предпосылки для распространения новой идеологии среди горских племен Кавказа были уже созданы. Они уже были знакомы с монотеистическими идеями, причем в различных идеологических формах: на обширной территории от Ирана до Хазарии уже много столетий существовали довольно зрелые и достаточно многочисленные общины христиан и иудеев. Эти общины располагались в городах и крепостях, которые более всего были подвержены иноземному влиянию, будь то иранскому или византийскому. Окружающие их территории оставались языческими. Такую ситуацию хорошо иллюстрирует Ибн Руста в своем сочинении *ал-А'лак ан-нафиса* (с. 147), завершеном около 300/912 г. Говоря о Сарире, он сообщает: «Все обитатели [царской] крепости — христиане, а все остальные жители страны — язычники (*ал-мушрикун*)». Далее он описывает похоронный обряд сариров, обнаруживающий типологическое родство с поминальными играми-состязаниями у гуннов (см. выше): «Когда кто-нибудь из них умрет, они кладут его на носилки и выносят его на открытое место (*майдан*), где оставляют его на носилках три дня. Затем жители города садятся на коней и облачаются в панцири и кольчуги. Они едут на край [этого] места и [оттуда] со своими копьями устремляются на тело, но не пронзают его».

Дальнейшая исламизация горцев не только не искоренила язычество, но и привела к созданию идеологического и практического синтеза, в котором языческие верования и культы оказались законсервированными на довольно высоком уровне. Конкретное содержание синтеза в каждом этнокультурном ареале совершенно различно. Растительный орнамент в виде концентрических кругов и других протографических изображений, возможно символов поклонения Солнцу, — излюбленная тема в камнерезном искусстве Южного Дагестана, и прежде всего Табасарана. В том же селении Куг, расположенном на границе расселения табасаранцев и лезгин, сохранился мусульманский надмогильный памятник

¹⁹ Об исследовании доисламского шаманизма на широком материале наскальных рисунков тюркских кочевников Западно-Сибирской степи см.: *Diószegi V. Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions. — Shamanism in Siberia. Ed. by V. Diószegi and M. Hoppál. Budapest, 1978 (BU 1), 83–167.*



Рис. 30а. Один из памятников святилища вблизи поселения Уна Рутульского района Дагестана. Фото автора. 1987 г.

Рис. 30б. Каменный фаллос с языческими изображениями. Экспонат Ахтынского краеведческого музея. Фото автора. 1987 г.

XIV в. с характерным орнаментом по бокам центрального поля, который является примером синтеза языческой и исламской орнаментики.

Причудливый симбиоз суфийского и языческого культов представляют памятники, обнаруженные мной на старинном могильнике вблизи поселения Уна Рутульского района Дагестана (территория исторического Лакза) во время историко-археографической экспедиции ИИЯЛ. Судя по характерным следам покло-

нения (лоскуткам ткани, привязанным к кустам и ветвям дерева), могильник до сих пор пользуется репутацией «святого» места, поэтому его и называют «святыщем» (рутул. *ужаг*²). Оба памятника святилища представляют собой стелы из речного камня, имеющие фаллическую (похожую на антропоморфную, но без плеч) форму. На широкой части одного из памятников вырезаны причудливые рисунки (радуги, одинаково не завершенные кружки, фигурка пляшущего человечка и др.), несущие символическое содержание и отражающие, возможно, языческое представление о мире. В левой части памятника между двумя изобразительными элементами снизу вверх начертана арабская надпись (рис. 30а).

Экспонат, выставленный в экспозиции Ахтынского краеведческого музея (рис. 30б), заставляет по-новому взглянуть на памятники святилища в Рутульском районе. Речь идет о каменном изваянии фаллической формы с высеченными на нем характерными рисунками, свидетельствующем о существовании в древнем и средневековом Дагестане еще одного культа плодородия — фаллического. Этот культ можно было бы связать с кочевниками, обитавшими в степных районах Прикаспия, если бы не близкое сходство орнаментики и формы рутульского и ахтынского памятников (оба района, в которых обнаружены находки, входили в состав исторического Лакза). Обращает на себя внимание центральный узор в композиции двух резных рисунков. Горизонтальная планка в виде широкой насечки обрамлена с двух сторон равным числом симметричных линий. Узор, напоминающий двустороннюю расческу, обнаруживает типологическую близость с изображениями женского начала. Арабская надпись на памятнике близ Уна была высечена, судя по ее положению, гораздо позже. Перед нами — одно из материальных свидетельств практического синтеза ислама и язычества, сохранившееся с эпохи средневековья.

2.2. Зороастризм

Зороастризм, по определению М.Бойс (1987, 6), — самая древняя из религий Откровения; Гаты («гимны», «песнопения»), вошедшие в Авесту, были ниспосланы Заратуштре свыше. Противопоставление добра и зла, присущее всем культурам, в зороастризме выражено в качестве центральной идеи. Вопрос о первой волне распространения зороастризма на Кавказе неразрывно связан с военнополитическими успехами Ирана в регионе. Правда, не совсем ясно, кем были в средневековую эпоху обитавшие на Кавказе огнепоклонники: обычными язычниками, исповедовавшими культ огня, или последователями культа Заратуштры. Материальные свидетельства зороастризма, хотя и косвенные, зафиксированы в регионе лишь в районах иранского присутствия. В Дагестане это был прежде всего район Дербента, а также бассейн реки Усуг-чай. М.С.Гаджиев высказал мысль о том, что культовый церемониал некоторых святилищ и могил «святых» (ириров) в Южном Дагестане вплоть до нашего времени подразумевает использование по давно сложившейся традиции зажженных лампад или свечек-лучинок —

священных символов зороастрийцев; по мнению исследователя, сами эти святилища, внутри которых в центре устанавливались лампадки, близки в определенной степени по форме (квадратно-купольный план) к *чахартаку* — храму огня. Использование огня в процессе культового богослужения в неменьшей степени можно объяснить также и христианским влиянием. С другой стороны, божество огня или Солнца возглавляло языческий пантеон предков многих дагестанских народностей. Дагестанские языки восходят к общему праязыку²⁰, и слово «огонь» в этих языках входит в число древнейших лексем (ср.: авар. *цла*, дарг. *цла*, лезг. *цлай*, лак. *цлу* и др.).

Попытки Византийской империи, главного соперника Ирана, расширить сферу своего идеологического влияния вплоть до Каспия не могли не раздражать Сасанидов, давно и прочно обосновавшихся в Кавказской Албании. В самом Иране политика гонений на христиан, проводившаяся Варахшаном V, известным как Бахрам Гур (421–438/39), и его сыном Йездигердом II (438/39–457/58), продолжилась и при Перозе I (458/59–484)²¹. При поздних Сасанидах христианские общины появлялись и в самом Иране. Они становились настолько влиятельными, что могли даже чеканить на монетах кресты наряду с зороастрийскими символами в виде солнца и полумесяца²². Эти общины в большинстве своем составляли несториане, находившиеся в жесткой оппозиции к ортодоксальной церкви. Однако распространение христианства в V–VI вв. в пограничных с Арменией и Грузией районах Кавказа объективно укрепляло позиции в этом регионе Византии, поэтому поддержка Сасанидами зороастризма диктовалась идеологическими соображениями и логикой политической борьбы.

Начало интенсивного проникновения зороастризма на Кавказ связано с захватом сасанидскими правителями Ирана Кавказской Албании и укреплением ими горных проходов Кавказа. Известно о попытках Кавада заставить правителя Картли отречься от христианства и сделать зороастризм государственной религией грузин. В частности, было выдвинуто требование «ни в коем случае не предавать земле тела умерших, но всех их бросать на съедение птицам и псам» (*Проконий*. Война с персами, 32). Давление Сасанидов было настолько серьез-

²⁰ Мы рассматриваем праязык как неоднородную в лексическом отношении совокупность наречий близких по происхождению родовых общин.

²¹ В начале правления Варахшана V, в 422 г. между Ираном и Византией был заключен договор, по условиям которого Иран должен был предоставить свободу вероисповедания христианам, а Византия — зороастрийцам (Кристensen, 1944, 281).

²² Исследуя сасанидскую нумизматику, А.И. Колесников (2001, 28–29) отметил ряд случаев эмиссии *драхм* с христианской символикой, в частности с отчетливой имитацией креста на лицевой стороне монет. Исследователь обнаружил соседство креста с зороастрийским изображением солнца и полумесяца на *драхмах* Хормузда IV, Хосрова II и Варахшана VI. Эмиссия именных *драхм* Хормузда IV (579–590) с крестами «имела место на 24 монетных дворах, представляющих как основные, так и вспомогательные центры серебряной чеканки», что «умеряет акценты мусульманских авторов о чрезмерной толерантности властей к иноверцам (поскольку христианская символика допускалась от случая к случаю и не прижилась), с другой стороны — расширяет географию христианских общин Ирана».

ным, что грузинскому царю Бакуру (514–528) пришлось обратиться за помощью к Византии, а затем и бежать вместе со своим ближайшим окружением в Западную Грузию (Лазик), находившуюся под византийским контролем.

Прямым следствием политики усиления северных рубежей Ирана стало массовое переселение иранцев-зороастрийцев в район Дербентского прохода. Особенно показательны в этом отношении призывы Хосрова I Ануширвана к обитателям «гуннских пределов», которых он привлек на свою сторону перед лицом тюркской угрозы, открывать зороастрийские храмы и соблюдать зороастрийские обычаи (Ибн Мискавайх. Таджариб, 198). При изучении сасанидских источников М.Гриньяски (1966, 1–45) пришел к заключению, что указанная информация заимствована Ибн Мискавайхом из пехлевийского источника VI в., известного как «Книга деяний Ануширвана» (*Кар-намак*).

В Дербенте зафиксирована большая серия зороастрийских и христианских знаков строителей VI в. На крепостных стенах города сохранилось около двух десятков характерных символов в форме врезного круга с двумя короткими лучами-ленточками книзу, оставленных строителями-зороастрийцами (см. также: Гаджиев, Хуфф, 1998, 67). Такие же символы обнаружены на стене, закрывающей верхнюю часть арочного проема внутреннего портала центральных ворот города. Поскольку этот проем был заложен в арабскую эпоху, то врезной рисунок (на самих стенах их множество) дает основание полагать, что зороастрийцы продолжали жить внутри крепостных стен и в мусульманское время.

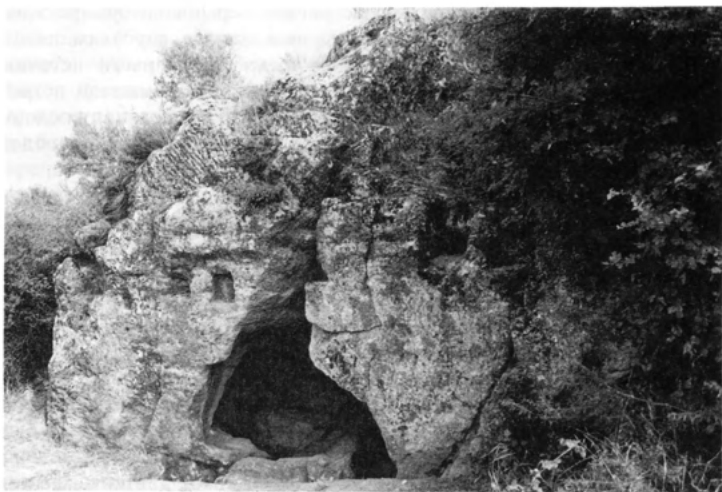
Тяжелый удар зороастризму в Иране нанесло маздакидское движение. Уже в VI в. верховный жрец *мобедан мобед* теряет первое место в списке государственных чинов (Пигулевская, 1946, 235), но еще долго *мидреум*, священный жертвенник, остается символом государства; изображения его можно найти и на сасанидских монетах. Накануне арабского завоевания удельный вес христиан в Иране заметно возрос (см. выше), однако основной удар зороастризму нанесла исламизация иранских областей после образования Халифата. Противостояние дуалистической системы зороастризма исламскому монотеизму приняло такую обостренную форму, что в исламе последователи Авесты стали восприниматься хуже язычников (см. ниже). Известно, что часть иранцев продолжала исповедовать религию предков даже в эпоху Сельджукидов. На Кавказе зороастризм исповедовала часть ираноязычных колонистов, занятая в сфере различных ремесел. Не совсем ясно, с какого времени религия магов (*ал-маджус*), как называли зороастрийцев арабы, стала распространяться среди местных жителей. Ал-Мас'уди (Мурудж, 206) сообщал о проникновении этой религии на земли кашаков, живущих между горой ал-Кабх и Румским (Черным) морем, т.е. дальше территорий, занятых ираноязычными аланами.

Абу Хамид ал-Гарнати, посетивший в XII в. Дарбанд и некоторые из сопредельных княжеств региона, подробно описал погребальный обряд у жителей Зирихгарана, который не оставляет никаких сомнений в его зороастрийском происхождении. В частности, утверждается, что местные жители оставляют своих

покойников на крышах для того, чтобы птицы очистили их кости. Затем они собирают все останки, кладут их в мешочек, а на нем пишут имя усопшего. В связи с идеологической близостью раннесредневекового Зирихгарана с Ираном особый интерес вызывает поразительное родство их орнаментального и ювелирного искусства, а также кажущиеся неправдоподобными предания об иноземном происхождении кубачинцев. Такие совпадения трудно объяснить случайным контактом культур, особенно если учитывать чрезвычайную важность наличия собственных возможностей для производства вооружения и амуниции в зоне влияния Дарпуша. Предположение о вероятном сасанидском происхождении кубачинского оружейного ремесла (см. раздел о Зирихгаране) приводит к еще одному наблюдению: в таком случае зороастрийцами были иранские мастерские люди, а иудеями — военная элита, которая руководила крепостями (*рустаками*) Дарпуша (Табарсарана, Баб ал-аббаба). Разумеется, без участия исконных жителей процессы взаимовлияния и взаимопроникновения культур были бы просто невозможны.

До сих пор при изучении зороастризма на Кавказе исследователи довольствовались сведениями нарративных источников, описывающих соответствующие обряды, а также среднеперсидскими надписями и строительными знаками на стенах крепостных сооружений Дербента. Иногда широкие философские обобщения делались на основе изучения протографической монументальной орнаментики, по большей части языческой, или языческих обрядов, имеющих в своей основе культ огня (см.: Курбанов, 1998). Переосмыслить сложившиеся представления о месте зороастризма в системе конфессиональных отношений средневекового Дербента, а также и всего Восточного Кавказа позволяет важное открытие археолога М.С.Гаджиева. Речь идет о зороастрийской скальной гробнице V–VIII вв., обнаруженной им летом 1998 г. на северном склоне ущелья *Emmü goşlar*, примыкающего к району застройки исторического Чора (рис. 31а и 31б). Если взять за точку отсчета верхнюю часть цитадели дарбандской крепости, то гробница находится в полукилometре к югу от нее.

Зороастрийские гробницы зафиксированы почти во всех анклавах иранского влияния, однако их сохранилось не так уж и много; на Северо-Восточном Кавказе это пока единственная из скальных гробниц, которая к тому же сохранила подробные детали сложного интерьера. Вырубленная в скале ниша имеет глубину 1,7 м, ширину 3,6 м и высоту до 1,8 м. На фасадной части памятника хорошо просматриваются специальные ниши для лампад, а справа — ступеньки лестницы, ведущей наверх. Внутри гробницы, в левой ее части выдолблена глубокая и вытянутая на 2 м яма (ок. 2,0×0,65×0,6 м), ориентированная по линии ЮЗЗ–СВВ и напоминающая по форме ванну. Судя по всему, эта яма и была *дахмой* — специальной площадкой для трупоположения (иногда *дахмой* называют и всю гробницу). В правой части гробницы выдолблена другая яма, ориентированная по линии СЗ–ЮВ, такая же глубокая, но по сравнению с погребальной не очень большая, хотя и более широкая (ок. 1,1×0,7×0,9 м). По мнению М.С.Гаджиева, она могла играть роль *астодана* — хранилища костей (не тела).



а



б

Рис. 31а. Зороастрийская скальная усыпальница (дахма) около Дербента. Общий вид. Фото автора. 1999 г.

Рис. 31б. Внутренняя часть дахмы. Фото автора. 1999 г.

Исследователи отмечают, что зороастрийцы переносили умирающего на специально подготовленное место на полу, вымазанное коровьим навозом и покрытое сверху травой или соломой, под тремя священными источниками (Хисматулин, Крюкова, 1997, 223–225). Углубление, где обмывали покойника, застилалось изолирующей подстилкой. В дарбандскую усыпальницу покойников помещали, скорее всего, для истления плоти — судя по трудным подступам к ней и крутому склону, на котором она расположена.

Дно погребальной ямы имеет более темный по сравнению с ее стенками цвет (рис. 316): так песчаник темнеет обычно от длительного воздействия на него воды или влаги. Авестийская традиция запрещала контакт мертвого тела с водой. В.Ю.Крюкова (1997, 225) отмечает, что в областях иранского влияния воду почти повсюду заменяла коровья моча (по другим данным, ритуальным очистителем в погребальном обряде служила бычья моча — *гомез*), возможно в силу ее известных антисептических свойств.

По бокам погребальная яма имеет плечики для установки плит перекрытия. На горизонтальной площадке между двумя ямами, а также у изголовья «ванны» сделаны выемки для лампад. Потолок над погребальной ямой почернел от копоти. В гробницу вело два входа: слева — для мертвых (специальный проем для затаскивания усопших), а справа — меньший по размерам вход для живых. Фрагмент скалы у входа в гробницу отколот, причем линии разлома хорошо видны.

Раскопки площадки перед скальной гробницей, осуществленные в 2000–2001 гг., позволили М.С.Гаджиеву заключить, что в гробнице продолжали хоронить по крайней мере до XIV в. Этот важный факт является косвенным свидетельством в пользу существования в Баб ал-аббабе пехлевийских переводов Авесты, а также, следует полагать, и других источников, составленных на среднеперсидском языке; И.М.Оранский (1988, фото 1) опубликовал страницу рукописи с пехлевийским переводом Авесты, датированной первой четвертью XIV в. При создании ранней, проаглабидской редакции *Дарбанд-нама* Йусуф ал-Баби в конце XI в. вполне мог пользоваться каким-то сасанидским источником, сведения из которого сохранились лишь благодаря позднейшим компиляциям.

2.3. Иудаизм

На Кавказе иудейские общины существовали не только в городах и на равнине, но и в горной части. Историко-полевые разыскания выявляют большое число преданий, связанных с бытованием иудаизма в регионе, однако многие из них относятся к позднему средневековью. Петроглифы со знаками Давида и другие символы иудейской веры выявлены во многих районах Дагестана, но только в районах сасанидского военного присутствия: в частности, я наблюдал такие символы в селении Кала на территории исторического Лакза, в долине реки Самур. Топонимика Северо-Восточного Кавказа сохранила множество

названий, связанных с иудеями. В частности, горное село Табасарана называется *Джугуд-кыла* (букв. «еврейская крепость», «крепость иудеев»), ущелье вблизи Маджалиса — *Джигит-Гамта*, а гора в этой местности — Джугудаг, т.е. «еврейская гора». Дагестанские предания упорно называют потомками иудеев именно табасаранцев (см. выше), потому что именно на территории Табасарана (Табасарана) были сконцентрированы пограничные крепости Сасанидов²³. Население этих крепостей было носителем иранских языков и диалектов, близких к татскому и горско-еврейскому языкам.

Район заселения татов и горских евреев целиком совпадает с территорией, занятой сасанидскими переселенцами во времена Кавда и Хосрова I Ануширвана. Более того, почти все сообщения нарративных источников, топонимики, этнографии, эпиграфики, петроглифики, фольклора и др., относящиеся к иудаизму, зафиксированы именно на тех землях, где функционировали пограничные пункты Сасанидов, а затем и арабов: в современных Дербентском, Табасаранском, Кайтагском, Сулейман-Стальском, Хивском, Магарамкентском, Ахтыском, Рутульском, Агульском районах Дагестана, более того, именно в тех поселениях, которые были опорными пунктами этой системы (Джалган, Джаррах, Ньюди, Ханжал-кала, Мамрач и др.). Лучшее материальное свидетельство иудейских общин сохранилось в окрестностях Дербента, а также на землях исторического Хайдака и Табасарана.

Иудейские поселения располагались также и в Закавказье, там, где этого требовали соображения безопасности северных границ Сасанидской империи. Так, в Северном Азербайджане, в областях наибольшего албанского влияния горские евреи занимали стратегически важные крепости Лагидж (араб. Лахидж, совр. Лагич), Химран, Аган, Гарсала, Намазда, Джими, Конаг-Кент, Афурджа, Кумур, Халхат, Джандуо, Руворион, Чандувор, Даребабо, Быгыр, Улджудж, Воша, Мюдри, Занги, Джулиан и др., которые входили в общую оборонительную систему (Миллер, 1905, i; 1907, viii-ix)²⁴.

Некоторые исследователи полагают, что горские евреи, будучи одной из самых древних общин еврейской диаспоры, оказались на Кавказе в результа-

²³ Поразительно, что даже те дагестанские народы, которые полностью ассимилировали ираноязычных жителей крепостей Дарпуша, расположенных на их территории, сохранили память об их иудейских корнях; так, лезгины до сих пор применяют обозначения типа *чхуру лезгичар* (букв. «неправильные лезгины») или *чуудар* («евреи/иудеи») к выходцам из бывших иранских форпостов, таких, как Карчаг и Нютюг (*Ньюцугь*), Араг. Общая тенденция, которая наблюдается на примере ал-Хумаидий (см. выше), отчетливо прослеживается и здесь: мусульмане вытеснили иудеев из укрепленного поселения Араг, и последние были вынуждены основать новое поселение. Долгое время горские евреи жили в так называемом «Нижнем» Араге, который они забросили лишь в середине XX в. На месте иранской крепости, название которой не сохранилось (перс. *ارگ* *arg* означает просто «маленькая цитадель», «крепость»), ныне расположено лезгинское селение, обозначенное на географических картах как Верхний Араг.

²⁴ Орфография В.Ф.Миллера сохранена. Обширный список татских сел, расположенных в Хизинском, Сиазанском, Дивичинском, Конахкентском и Кубинском районах Азербайджана, приведен А.Л.Грюнбергом (1963, 5).

те нескольких миграционных волн из Северо-Западного Ирана. Преследуемые в Иране иудеи, предки которых пришли из Междуречья, при Йездигерде II (438/39–457/58) и Перозе I (458/59–484) якобы бежали на границы империи, в том числе и на Кавказ²⁵. Эти предположения не находят надежных подтверждений в источниках. Фавост Бузанд (История, 134), однако, прямо пишет о большом числе еврейских семейств, живших «во всех этих *зааарах*, краях, ущельях и странах» Кавказа со времен Тиграна II Великого, т.е. с I в. до н.э. Предания горских евреев Дагестана сохранили память о том, что их далекие предки были переселены в *Джуйт-Гатта* (местн. «Еврейское ущелье»), где они заботились только о защите от нападений (СМОМПК. Вып. II. Тифлис, 1882, отд. 2, с. 138).

Попытки напрямую (не опосредованно) связать происхождение горских евреев с Иудейским царством также имеют, по всей видимости, романтическую природу, поскольку их иудейские предки претерпели продолжительную иранскую интерлудию, в ходе которой они по крайней мере поменяли свой язык. Другой вопрос, кем были сами эти предки: иранским племенем, принявшим иудаизм, как это позже сделали турки в Хазарии, либо семитским племенем, бежавшим в Иран из Иудеи (как гласит легенда, после разрушения храма Соломона)?

По наблюдению Е.И.Козубского (1906, 306–307), евреи Дербента «принадлежат главным образом к так называемым горским евреям» (*даг-чужфут*). Современные горские евреи говорят на татском (не семитском) языке и считают себя семитами, которые, оказавшись в ираноязычной культурной среде, потеряли язык, но сохранили религию. В годы советской власти многие горские евреи из политических соображений писались татами. Официальная советская историография (БСЭ, 42:7) считала татов потомками одного из самых древних иранских родов — *бую-тат*, но при этом противопоставляла татов и горских евреев: «К татам неправильно причисляют горских евреев, которые говорят на татском языке, однако являются самостоятельной народностью». Такое разделение вполне правомерно, если исходить из объективного процесса формирования современных народностей, однако с точки зрения этногенеза эта проблема представляется гораздо более сложной и неоднозначной. Из утверждений о том, что «название *тат* использовалось турками для обозначения оседлого ираноязычного населения Азербайджана» (но не только Азербайджана), отнюдь не следует, что «оно не имеет этнического характера» (см.: Мамедов, 1999, 55). Формирование

²⁵ На основе работы М.Альтшулера «Евреи Северо-Восточного Кавказа» (Иерусалим, 1990), написанной на иврите, был создан объемный том по истории, этнографии и культуре горских евреев (Горские евреи. История, этнография, культура. Сост. и науч. ред. В.Дымшица. Пер. с иврита Ю.Мурадова. Вступ. статья М.Членова. Под общ. ред. И.Бегуна. Иерусалим–Москва, 1999). Появление этой публикации восполняет пробел, существовавший в изучении общин горских евреев на Северо-Восточном Кавказе. Исторические разделы публикации на русском языке, к сожалению, содержат ряд неточностей и ошибок: например, отождествление Табаристана и Табарсарана (там же, с. 34), Тарбанда в Чаче с Дарбандом или утверждение о том, что «Тербент — не что иное, как Дербент, который в конце III в. был процветающим городом» (там же, с. 32).

этнотоса является объективным процессом родо-племенной и даже межплеменной интеграции и консолидации, который совершенно не зависит от того, какое имя впоследствии этот этнос приобретет в силу сложившихся исторических обстоятельств.

Проблемы, связанные с этногенезом горских евреев и татов, тесно взаимосвязаны и потому вряд ли могут быть решены отдельно друг от друга. Как известно, тюрки, прежде всего тюркюты, завоевавшие Северный Кавказ во второй половине VI в., называли татами всех иранцев, живших за пределами Ирана, независимо от их религиозной принадлежности (см. выше). Современные таты должны быть потомками собственно иранцев, зороастрийцев по религии, а горские евреи — потомками галилейских иудеев, однако ситуация осложняется имевшими место миграциями и смешениями, которые у иудеев в определенной степени сдерживались законом левирата. Семитское происхождение горских евреев доказывается не только на основе анализа источников (см. раздел о Табарсаране); его также подтверждают предварительные наблюдения антропологов. Исход предков горских евреев из области Табарийи и их насильственное переселение на Кавказ, судя по всему, не одно и то же. В горные районы Ирана они начинают переселяться еще при парфиях и ранних Сасанидах (см. выше), особенно в эпоху зарождения христианства. Их появление на Кавказе датируется Фавстосом Бузандом, Мовсесом Каланкатуаци и другими авторами началом правления армянского царя Тиграна II Великого, т.е. I в. до н.э. Такая хронология подтверждается исследованиями этнографов, которые отмечают, что религиозные традиции сельских общин горских евреев сохранили сильный пласт домонотеистических народных верований; «многого, что есть у европейских евреев, нет в религии горских», а «многие религиозные обряды горских евреев неизвестны у европейских» (Анисимов, [1888] 2002, 14–15). В связи с этим особого внимания заслуживает сравнительное изучение религиозных традиций иудаизма в различных локальных обществах на Кавказе: как известно, окончательная редакция Иерусалимского Талмуда складывалась в области Табарийи в III–V вв. (см. выше), т.е. уже после исхода оттуда предков кавказских евреев — табаров (точнее, табуров).

На Кавказе табурь-иудеи появились сначала в Армении, а затем — в Албании и Грузии, где на границе с Албанией им была доверена охрана одной из двух основных башен (Табори) стратегически важной крепости Дариджели. В парфянский период иудеи говорили, вероятно, на галилейско-арамейском языке, относящемся к западным среднеарамейским диалектам. Арамейский язык и арамейское письмо были на Кавказе, как и в Иране, Каппадокии, Средней Азии и даже Бактрии, канцелярским языком (Оранский, 1988, 159). Как известно, Аршакиды Армении, так же как и Михраниды Албании, состояли в родстве с парфянскими Аршакидами.

Осуществляя политику укрепления границ, Сасаниды различными способами (в том числе военными) привлекали на свою сторону хорошо организованных

табуров-иудеев и поселяли их в Хузистане (согласно Бузанду), в Табаристане, который при Шапуре II еще был пограничной зоной (Армения и Албания еще не были окончательно завоеваны), а позже и в Табарсаране. Однако для большей надежности они разбавляли их собственно иранцами (эту практику потом переняли арабы; см. ниже о формах исламизации). За долгий период «иранской интерлюдии» табуры-иудеи потеряли свой язык, их судьбы тесно переплелись с другими сасанидскими колонистами.

Позже название «тат» закрепилось за вполне определенной этнической группой на Кавказе, а опосредованно через них — за родственными им этническими группами в самом Иране. Так, современные таты расселены не только на Кавказе, но и в северо-западной части Иранского нагорья, между городами Тегеран и Казвин, в горном районе Таликан и равнинном районе Зохра в Иране. Таты, живущие в Дагестане, Азербайджане и на Северном Кавказе, исповедуют ши'изм, иудаизм, а также христианство. Дисперсно расселены и кавказские евреи. В условиях Армении они полностью ассимилировались с местным населением, сохранив память о своем прошлом в именах и родовых фамилиях (например, Абрамян). Грузинские евреи, предки которых также могут быть связаны с иудеями-табурами, хотя и необязательно, сохранили свою религию и традиции, но процессы ассимиляции не обошли стороной и их. Жители многих иудейских поселений Азербайджана и Дагестана были исламизированы, а также частично тюркизированы (в районе Шемахи, в Табасаране) или лезгинизированы (в Кубинском районе). Самоназвание жителей селения Лагич Исмаиллинского района Азербайджана — *лохудж/лахудж* — повторяет близкое к арабской форме название их крепости. Много южнее татское население апшеронских селений Балаханы и Сураханы до сих пор называет себя парсами (персами), сохраняя историческую память о своем происхождении (Мамедов, 1999, 55); как известно, парсами называют себя и члены зороастрийских общин, сохранившихся в Индии. Таты из селений Кильвар Дивичинского района и Матрасы Шемахинского района были христианизированы, причем дважды: сначала они исповедовали албанское «монофизитство» (см. ниже), а затем перешли под юрисдикцию армяно-григорианской церкви²⁶. Таким образом, таты оказались разделены по религиозному признаку: часть потомков исторически единого племени ныне исповедует ши'итский ислам, другая — иудаизм, третья — христианство армяно-григорианского толка. А.Л.Грюнберг (1963, 7) отметил, что татский язык весьма раздроблен в отношении говоров: каждые два-три селения (очевидно, в прошлом составлявшие один *рустак*) имеют свой говор, «отличие которого от соседних хорошо осознается говорящими». Другое важное наблюдение исследователя заключается

²⁶ «Армяно-григорианская церковь» — традиционное в научных исследованиях обозначение Армянской Апостольской церкви, которое, однако, не совсем корректно, поскольку оно подчеркивает прежде всего значение и роль святого Григория Просветителя в истории армянской церкви, а не апостолов Христовых, стоявших, согласно церковной традиции, у истоков распространения христианства в Армении.

в том, что границы схожих между собой говоров определяются религиозными различиями; значительная разница существует даже между говорами суннитскими и ши'итскими.

Большую ясность в исследование обозначенных проблем могут привести данные сравнительной антропологии и лингвистики, этнографии и фольклористики, а также изучение более поздних миграций из Ирана, которые, особенно во времена Сефевидов, значительно усложнили этнокультурную и конфессиональную ситуацию в Азербайджане, Дагестане и других областях Кавказа.

В качестве важного источника для изучения проблемы взаимоотношений ираноязычных иудеев и иранцев-зороастрийцев на Кавказе выступает топография заброшенных и сохранившихся татских поселений, а также общины собственно татов и горских евреев в крупных населенных пунктах региона. Процесс разделения потомков сасанидских колонистов на иудеев и мусульман-новообращенцев после арабского завоевания и последующего усиления пограничных крепостей за счет мусульманских переселенцев особенно наглядно прослеживается на примере застройки кварталов военных поселений сасанидского периода на территориях, непосредственно примыкавших к Дарбанду. Толерантность ранних мусульман к иудаизму как к религии Священного Писания и их крайняя нетерпимость к зороастризму (см. ниже) дает основание полагать, что ислам в большей степени принимали преобладавшие в численном отношении зороастрийцы, а не иудеи. Однако впервые за много столетий военная выучка табуирование иудеев оказалась не востребованной. Внутри крепостей Дарпуша остались только арабские переселенцы и местные иранцы-зороастрийцы, принявшие ислам. Иудеи были выселены за пределы крепостных стен (см. ниже). Около Янгикента, Маджаласа и других селений исторического Хайдака еще в XIX в. существовали отдельные родовые поселения иудеев, жители которых покинули свои дома и уехали в Дербент в связи с жесточайшими боевыми действиями, сопровождавшими подавление восстания 1877 г.²⁷ По словам очевидцев, развалины этих поселений и могильники с иудейскими эпиграфическими памятниками сохранились и поныне²⁸. В X–XI вв. в соседних с ал-Бабом «княжествах» иудейское население (потомки ираноязычных колонистов и хазары) все еще сохраняло свое влияние, разделяя его с горцами-язычниками, христианами и арабами-мусульманами.

В ходе экспедиционных разысканий по Дагестану неоднократно фиксировались сведения о древних «еврейских надгробиях», которые впоследствии были разломаны и использованы для хозяйственных нужд. Чаще всего найденные памятники опять зарывали, в том числе и «замечательный надгробный камень раввина Анны, найденный евреями в 1872 году» (см.: СМОМПК. Вып. II. Тифлис, 1882, отд. 2, с. 138–139). В 1999 г. нами было обследовано иудейское кладбище нового времени в непосредственной близости от поселения ал-Хумайдийа,

²⁷ См. архивный отчет А.В. Комарова в СПбФ ИВ РАН (фонд 71).

²⁸ Полевой материал А.М. Кадырова, 1997 г.



Рис. 32. Надмогильная стела
с иудейского могильника
вблизи ал-Хумайдийи.
Фото автора. 1999 г.

заброшенное, по рассказам местных жителей, еще в XIX в. Кладбище проросло лесом, и доступ к нему весьма затруднен: только сопровождение лесничего позволило обнаружить в чаще лесов довольно большой по размерам могильник. Около дюжины могил варварски разрыто в разное время; виной тому — распространенное среди местных жителей поверье, согласно которому иудеи якобы имели обычай класть в могилу все драгоценности, которыми покойник владел при жизни.

Надмогильные плиты кладбища имеют одинаковую прямоугольную форму и различаются только высотой. Всего надгробий свыше пятидесяти. Они изготовлены из такого же материала, что и мусульманские стелы: местных пород песчаника и доломита. Эпитафии врезаны в глубоком центральном поле прямоугольной формы. Только один из памятников имеет центральное поле стрельчатой формы (рис. 32).

Установление факта существования на Кавказе иудейских анклавов еще задолго до мусульманского завоевания позволяет по-новому подойти к решению проблемы о первоначальной иудаизации хазар. Известно о сообщении ал-Мас'уди (Мурудж, 193) о том, что «царь [хазарский] принял иудейство во время правления халифа Харуна

ар-Рашида. Часть евреев примкнула к нему из других мусульманских стран и из Византийской империи. Причина в том, что император <...>, носящий имя Арманус, обращал евреев своей страны в христианство силой и не любил их <...> и большое число евреев бежало из Рума в страну хазар». На основе данного сообщения Б.Н.Заходер (1962, 151) выделил два этапа иудаизации Хазарии, связанные с именами халифа ар-Рашида (170–198/786–814) и византийского императора Романа I Леопина (306–332/919–944). Широкое распространение иудаизма на Кавказе — процесс, имевший вполне определенные временные рамки, — связано, несомненно, и с политикой Византии, направленной на насильственную христианизацию значительной части еврейской общины. Многие иудеи нашли приют у хазарского кагана, некоторые из них попали в его ближайшее окружение. Однако мнение о том, что первый этап иудаизации хазар датируется рубежом VIII–IX вв., представляется не очень убедительным. В период ранней исла-

мизации и войны с хазарами условия для распространения иудаизма были не самыми благоприятными. В связи с этим особый интерес представляет мнение П.К.Коковцова (1932, 94), согласно которому принятие хазарами иудаизма произошло около 620 г.

К началу VII в. под контролем хазар оказались почти все сасанидские крепости вплоть до линии обороны, проходившей вдоль реки Самур. Иудаизм был объявлен государственной религией в обширном Хазарском каганате, первая столица которого — город Семендер (Самандар) — находилась в Прикаспийской низменности на территории современного Дагестана. В новой столице хазар — Атиле (Итиле) — с иудеями и язычниками соседствовали христиане и мусульманы, причем все они имели собственные храмовые учреждения, где и вели богослужение. Одно время иудейская верхушка Хазарии выступала в роли своего рода посредника в контактах кавказских племен с русами. Опубликованная не так давно хазарская рукопись X в., написанная на древнееврейском языке, но с руническими пометами на полях, стала важным источником по истории Древней Руси (Голб, Прицак, 1982).

2.4. Христианство

Ко времени написания *Райхан ал-хака'и* идеологические позиции христианства в городах и крупных населенных пунктах Северо-Восточного Кавказа все еще оставались достаточно прочными, несмотря на серьезные успехи исламизации в центрах арабского влияния. В середине X в. ал-Мас'уди (Мурудж, 202–204, 210–211) называет христианами жителей Кабалы, ас-Санарийа, Шакина, Гумика и др. Ислам приняли лишь отдельные правители местных «царств», а также их ближайшее окружение. Так, говоря о Хунзана, ал-Мас'уди отмечает, что «царь его — мусульманин, который заявляет, будто он араб из [племени] Кахтан... в его государстве нет других мусульман, кроме него, его сына и семьи». В восточных районах Закавказья христианство продолжало господствовать в мелких поселениях и позднее, вплоть до сефевидской экспансии (см. ниже), хотя города в них становились крупными центрами исламизации. Причины такого положения вещей кроются, вероятно, в глубоких исторических традициях автокефальной албанской церкви, в ее значительном влиянии на местную паству; в названии «албы», которое ахвахцы прилагают к другим дагестанским горцам (*ма'аруал*) (см.: Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, 126), логично видеть не столько политическую, сколько конфессиональную коннотацию. Однако в силу большей разнородности, политической раздробленности, а также географического положения Кавказская Албания, в отличие от ее соседей Армении и Грузии, оказалась не в состоянии противостоять мощной волне идеологического влияния новой религии, сопровождавшейся значительным увеличением мусульманского населения на ее территории.

Реальное проникновение христианства на Кавказ, подтверждаемое археологическими материалами, относится к III–IV вв. Известно, что в Малой Армении в III в. уже был свой епископ. Статус государственной религии в Кавказской Албании христианство обрело в 306 г. благодаря совместным усилиям албанского царя Урнайра и Григория Просветителя, который был рукоположен в сан епископа в Риме. В IV–V вв. активно формировалось албанское духовенство, складывалась церковная иерархия в том виде, в каком она просуществовала на протяжении многих столетий. С течением времени албанские церковные иерархи стали последовательно добиваться признания апостольского происхождения своей церкви. Говоря об этом, Каланкатуаци (История, 26) подчеркивает, что первое проникновение христианства в Албанию относится к эпохе апостолов Иисуса Христа. По его словам, святой Елиша (Елишэ, Егише, Елисей), который «был рукоположен [в епископы] святым Иаковом — братом Господним, первым патриархом Иерусалима, <...> из Иерусалима направился в Персию и, минуя Армению, пришел к мазкутам и стал проповедовать в [стране] Чола». Киракос Гандзакеци (История, 132–133) поясняет, что Елиша был «учеником великого апостола Фаддея». Достигнув страны Агванк, он построил в местечке Гис церковь, а «сам принял там мученическую смерть неизвестно от кого...» (см. там же). Местность Гис, где появился первый христианский храм на всем Восточном Кавказе, достоверно локализовать не удастся, хотя предположительно речь может идти о северных районах Закавказья: дело в том, что в середине VIII в. цахурский участок Закавказского округа, известный средневековым грузинским авторам как Цукети, вместе с Элисени и Шакихи (Шакки) входил в состав одного епископата Грузинской церкви, который назывался Гишским (см. выше). Кроме того, именно на этой территории, точнее в Леките и Куме (см. ниже), зафиксированы наиболее древние памятники албанской культовой архитектуры.

До появления албанского алфавита и соответственно литературы и письменности, основанной на собственной графике, местная знать пользовалась арамейским письмом. В источниках содержится прямое указание на то, что албанский алфавит создал в V в. монах Месроп Маштоц вместе с армянским и грузинским алфавитами, однако в научной литературе это сообщение нередко оспаривается. Согласно А.Абрамяну (1967), в основу письменности албанов был положен один из языков лезгинской подгруппы — удинский. Научные выводы А.Абрамяна в значительной степени подтверждают предварительные результаты исследования языка, на котором составлены албанские тексты, обнаруженные в 1996 г. директором Института рукописей АН Грузии З.Н.Алексидзе в монастыре Св. Екатерины на Синайской горе. Речь идет о двух грузино-албанских палимпсестах (N/Sin-13, N/Sin-50), обнаружение которых открывает качественно новый период в албанистике. По заключению исследователя, «язык албанского Лекционария из числа сохранившихся по сегодняшний день кавказских языков ближе всех стоит к удинскому, как в лексическом плане, так и по фонетическим и

грамматическим формам, хотя и от удинского он отстоит гораздо дальше, чем это представлялось на основе анализа только эпиграфических памятников» (Алексидзе, 2001, 40).

Одним из ранних памятников албанской письменности стал перевод Нового Завета, о котором сообщает составленная на древнеармянском языке «История» Левонда (см.: Новосельцев, 2000, 440). Албанский текст грузино-албанского палимпсеста, обнаруженного на Синае, представляет собой книгу годичных литургических чтений, главной составляющей которой являются чтения из библейских книг Ветхого и Нового Завета. К настоящему времени З.Н.Алексидзе удалось расшифровать чтения глав Евангелия от Матфея, Луки и Иоанна, посланий святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна, Павла (I и II послания к коринфянам, послание к ефесянам, I и II послания к фессалоникийцам, I и II послания к Тимофею, послания к Титу и к евреям).

Вопрос о том, с какого языка на албанский язык переводились библейские тексты, остается открытым, что придает особую значимость сравнительному изучению синайской находки, которую З.Н.Алексидзе считает одним из древнейших списков Лекционария, который может быть датирован рубежом IV–V вв. Армянская церковь, как известно, канонизировала Библию в переводе Маштоца, переведившего с греческой *Септуагинты*, предав забвению более древние древнеармянские переводы с сирийского или арамейского; к греческим переводам восходит и древнегрузинский текст Библии (см.: Новосельцев, 2000, 440), а также канонический текст Русской православной церкви²⁹. По мнению З.Н.Алексидзе (2001, 39–40), «обнаруженные в албанском Лекционарии некоторые чтения не встречаются в древнейших армянских и грузинских Лекционариях. Это обстоятельство, возможно, свидетельствует о том, что албанский Лекционарий не является переводом с какого-нибудь из этих языков, а составлен самостоятельно на основе утерянного в настоящее время греческого Лекционария».

Обнаружение полного Лекционария «албанским письмом на албанском языке» З.Н.Алексидзе считает свидетельством наличия в Албании развитой христианской письменности; сведения ряда источников о существовании албанских переводов *Книг пророков*, Евангелия и *Деяний святых апостолов* подтверждаются самим фактом синайской находки: «Лекционарий может иметь только тот народ, который обладает полным текстом Библии на родном языке» (там же). Из сохранившихся христианских лекционариев албанский текст относится к числу наиболее древних в мире.

Христианские общины вели активную деятельность в различных областях-гаварах Кавказской Албании. В регионе начали активно строиться храмы и пе-

²⁹ А.П.Новосельцев (2000, 440) утверждает, что эти тексты также восходят к *Септуагинте*. Созданная, по преданию, во время царствования в Египте Птолемея II Филадельфа (282–246 гг. до н.э.), *Септуагинта* («Перевод семидесяти толковников») представляет собой самый ранний из сохранившихся переводов Священного Писания евреев (см.: Танталевский, 2000, с. 19–20).

реводиться книги. Материальные следы христианской культуры Албании, в том числе эпиграфические памятники, были зафиксированы в Мингечауре и других населенных пунктах на территории современного Азербайджана. В селении Лекит функционировал круглый храм, построенный в IV–V вв., а в селении Кум — многонефная базилика V в. В VI в. был построен трехнефный храм на реке Ак-оглан, на территории современного Лачинского района (Ахундов, 1986, 222–223). Среди христианских народов Кавказа той эпохи упоминаются абхазы, а в числе албанских племен — мичик-ептаги за воротами Чора, среди которых проповедовал Маштоц.

До 555 г. престольным городом католикоса, высшего иерарха албанской церкви, был Чор. Многие исследователи локализуют этот город в районе Дербента, однако в источниках он фигурирует в разных написаниях: в армянских и грузинских — Чор, Чог, Чол, Врата Чора, византийских — Тзор/Тцор или Тзур/Тцур, более поздних арабских — Сул. По мнению М.С. Гаджиева, месторасположение древнего Чора совпадает с сасанидским Дарбандом лишь частично³⁰. Археологические раскопки А.А. Кудрявцева показали, что история поселения в этом районе насчитывает около пяти тысячелетий, а Врата Чора еще в сасанидский период получили известность как укрепленный город с сырцовыми стенами, доходившими до моря. До сих пор бытует устойчивое предание, согласно которому первые стены в этом проходе возвел Александр Македонский. Полагают, что это предание нашло отголосок и в Коране, в рассказах об Искандаре Зу-л-Карнаине, хотя речь в нем идет скорее всего о Великой Китайской, а не дарбандской или Горной (Кавказской), стене³¹.

Врата Чора находились в сфере римского влияния, пока сасанидские правители Ирана, обеспокоенные набегами кочевников с севера, не аннексировали албанские земли и не включили их в свою империю. Они возвели в районе Чора — в самом узком месте каспийского побережья — крепость, которая заперла проход двумя стенами, выложенными из больших каменных блоков, и дали крепости название Дарбанд. При этом, похоже, прежняя застройка города сохранила свое старое название, в то время как Дарбандом стала называться вновь отстроенная крепость: некоторые средневековые источники строго различают эти названия, утверждая, что Чор находится около Дарбанда. Более точно локализовать раннесредневековый Чор позволяют археологические разыскания

³⁰ Вопрос о месторасположении Чора все еще остается дискуссионным. В.Г. Котович (1974, 199–218) отождествлял его с Баланджаром, а его, в свою очередь, с Белиджи. В то же время даргинцы до сих пор называют Дербент *Чулли*.

³¹ В *суре* ал-Кахф («Пещера») сообщается о том, что Искандар Зу-л-Карнайи дошел до места восхода солнца и тамошние жители обратились к нему с мольбой защитить их от враждебных народов Йаджудж и Маджудж. Зу-л-Карнайи якобы возвел в том месте преграду из каменных блоков, раздул огонь и залил щели между камнями раскаленным железом. В средние века одни арабские географы считали, что речь идет о Дарбанде и Кавказской стене (ср. с сообщением ал-Истахри о том, что дарбандские стены скреплялись раскаленным санником), другие — о Великой Китайской стене. Подробнее об этом см.: Пиотровский, 1991а, 147–149.

М.С.Гаджиева (1997, 66–67): по крайней мере один из кварталов Чора находился на юго-западной оконечности цитадели дарбандской крепости, на вершине горы, там, где исследователь обнаружил и идентифицировал Кал'а Сул — оборонительный форт в системе Горной стены, сохранивший в своем названии старый топоним. Описание этого форта, построенного Сасанидами и укрепленного во времена ад-Дарбанди, приведено выше.

Строительство крупного албанского храма в районе Чора связано с именем святого Григориса, прибывшего из Армении. Неизвестно, можно ли идентифицировать этот храм с Джума-мечетью, которая, как утверждают исследователи, первоначально была христианским храмом (см. ниже). Кроме того, не всегда можно с полной уверенностью отличить албанский храм от армянского, поскольку на Кавказе они нередко сосуществовали в одних и тех же владениях. В Южном Дагестане, особенно на территории исторического Лакза, сохранилось множество топонимов, связанных с армянами; устная традиция называет армянскими старинные могильники и поселения, заброшенные еще в средневековые. Так, район исторического Чора местные жители называют *Эрменляр йери* («Место армян»). Укрепленное городище достаточно больших размеров (280×300 м), расположенное в дельте реки Самур в 1,5 км к югу от сел. Хтун-Казмалар, называлось Армен-кала; городище просуществовало по крайней мере до XIV в. (Абакаров, Давудов, 1993, 242). Около Карабудахкента есть мечетко, называемое *Эрмени-булагъ* (СМОМПК. Вып. II. Тифлис, 1882, отд. 2, с. 140).

Мусульманское окружение часто воспринимало албанские конфессиональные группы как армянские — не только из-за того, что они пользовались одними и теми же личными именами³². Албанская и армяно-григорианская церкви действительно были чрезвычайно близки между собой. Во-первых, они возглавлялись католикосами и имели схожую организационную структуру. Во-вторых, в числе «святых» албанской церкви вместе с албанцами фигурировали и выходцы из Армении. В-третьих, во многих албанских храмах служили армянские священники; соответственно и богослужение в них велось на армянском языке, что способствовало арменизации албанских племен. По сообщению Каланкатуаци (История, 150), в условиях арабского владычества албанский собор был вынужден согласиться с требованием армянского католикоса Елии о том, чтобы рукоположение католикосов Албании осуществлялось с согласия «престола святого Григора», т.е. армяно-григорианской церковью. Наиболее существенным фактором, повлиявшим на сближение этих церквей, было близкое родство их богословских школ и религиозных традиций. По сути дела, обе церкви имели общую доктринальную основу, которую в научной литературе принято называть монофизитской, хотя представители самих этих церквей относят данное определение к ереси

³² Исконная форма происхождения от какого-то предка, передающаяся по прямой мужской линии, т.е. фамилия, имеет в лезгинских языках окончание *-ан/ян/дин* с преобладанием *-ан*, которое схоже с армянским *-ян/ан* (ср.: арм. Аслапаян — лезг. Аслапан — рус. Асланов).

Евтихия³³. Идеологическую и культурную общность с ними до прихода арабов составляла и Грузинская церковь. Раскол между армянской и грузинской церквами, который произошел в начале VII в., имел в своей основе скорее политические противоречия между Арменией и Грузией, нежели идеологические коллизии.

После возведения Дарбанда значение Чора упало настолько, что многие местные христиане перебрались под защиту мощных стен нового города. В поздне-сасанидскую эпоху он становится христианской столицей Кавказской Албании. А.А.Кудрявцев (1982, 125) считает, что Дарбанд оставался одним из главных христианских центров всего Восточного Кавказа вплоть до его окончательного завоевания арабами в середине VIII в. Албанский историк Мовсэс Каланкатуаци (История, 161) сообщает о том, что Маслама, отстраивая Дарбанд, «дворец католикоса Восточного края не разрушил. Он и поныне стоит там».

Со временем кафедрой албанского католикоса и «престольным монастырем Албании» становится Гандзасарский монастырь в северной части Арцаха. Каланкатуаци, который жил в этом монастыре в X в., еще пытался подчеркнуть самостоятельность албанской церкви, называя ее «нашей церковью», «церковью Восточного края» и противопоставляя ее западным — армянской и грузинской — конфессиям, к этому времени обособившимся друг от друга. Он же приводит агиографический рассказ о том, каким образом голова Иоанна Крестителя «была доставлена в *гавар* Арцах и помещена в святом Гандзасаре, где находится престол Алѳанка» (*Каланкатуаци*. История, 174–175). По мнению А.П.Новосельцева (2000, 438, 440), главенствующая роль армянского населения в Арцахе, Утике и других районах правобережной Албании, обусловленная продолжительной арменизацией местного кавказского населения в тот период, когда эти районы входили в состав Армянского государства (до 387 г.), привела к утверждению в них гегемонии армянской церкви, вытеснению албанского языка (языков) армянским³⁴. В каких взаимоотношениях в тот период албанский католикос находился с высшим иерархом армянской церкви, не совсем ясно. Эпиграфические тексты XIII в. в Гандзасаре выполнены уже на армянском языке (Орбели, 1963а, 157–158). Именно в этот период здесь появляется собор Гандзасар, построенный

³³ На самом деле ни армянская, ни албанская церковь никогда не были монофизитскими в строгом значении этого слова. Напротив, они осудили ересь Евтихия, утверждавшего, что Иисус Христос имеет только одну природу — божественную. Господь, полагал Евтихий, воплотился в человеческий образ лишь с одной целью — явить людям истину. Несториане считали Иисуса богочеловеком. Созванный для решения этой важнейшей теологической проблемы Халкедонский Вселенский собор 451 г. рассудил, что Христос имеет две природы, которые «не смешаны, не переходят одна в другую и не отделены друг от друга». Идея самопожертвования живого человека оказалась гораздо сильнее идеи самопожертвования Бога, предвечность которого несводно умалала значение подвига. Несогласие с решением собора части христиан привело к расколу христианства — второму после решения Эфесского собора (431 г.).

³⁴ Мнение исследователя полностью совпадает с выводами В.Ф.Минорского (1963, 28): «Армяне значительно урезали албанские территории на юг от Куры и арменизировали их. Только после раздела Армении между Византией и Персией в 387 г. районы Ути и Арцаха (на юг от Куры) снова попали в руки албанского правителя».

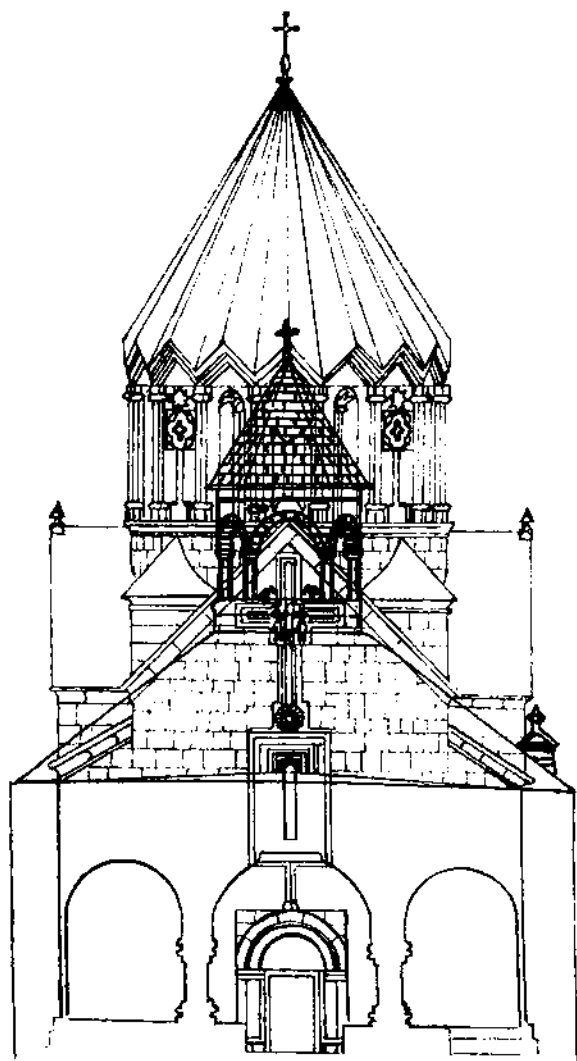


Рис. 33. Собор Гандзасарского монастыря — резиденции главы албанской церкви.
Комбинация чертежей Д.А.Ахундова (1986, 233, 235)

хаченским правителем Джалал ад-дином (рис. 33). Исследователи относят собор к числу наиболее совершенных образцов крестово-купольных сооружений албанской и армянской конфессий на Кавказе.

На Северный Кавказ проникали и иные течения христианства. Источником их распространения была Византия. Ортодоксальная церковь утверждалась прежде всего в тех районах, которые примыкали к Западной Грузии (Лазике). На Хунзахском плато ей противостояло несторианство. Так, одного из правителей Сарира звали сиро-несторианским именем Бухт Йишо³⁵, которое переводится как «Христос спас». На территории Карачаево-Черкесии сохранилось несколько уникальных византийских храмов X–XII вв., в том числе и с фресками на стенах, которые, к сожалению, большей частью заброшены. С XI в. среди адыгов христианство также распространялось при посредничестве Тмутараканского княжества, созданного русами на Таманском полуострове. Доминиканский монах Юлиан в первой половине XIII в. «прибыл в страну, которая именуется Сихия (Зихийя), в город, именуемый Матрике (Матраха), где князь и народ называют себя христианами, имеющими книги и священников греческих» (Осетины, 1967, 12). Что касается Дарбанды, то после утверждения ислама на Восточном Кавказе влияние христианской общины в городе значительно упало. Паству его храмов помимо собственно албанов составляли армяне, греки и сирийцы, которые компактно жили в *шахр-и Йунак*, т.е. на территории *рабада* Баб ал-абваба.

Идеологическое влияние Византии чаще всего было опосредованным. В Алалии, Чечне и северо-западных приграничных районах Нагорного Дагестана оно осуществлялось через Грузию. Период с X в. вплоть до конца XI в. ознаменовался становлением и укреплением позиций восточного христианства в Нагорном Дагестане. Известный храм близ селения Датун, прекрасно сохранившийся до настоящего времени, был построен, согласно Р.О.Шмерлингу (1968, 211–218), в конце X — начале XI в. По архитектуре храма, который представляет собой зальное сооружение в виде однефной базилики с коробчатым сводом и живописными фресками на тимпане двери, можно составить представление о позднеллинистической храмовой культуре на Кавказе. Тогда же была построена церковь в окрестностях селения Хунзах.

Возвращение грузинским царем Давидом под свою юрисдикцию значительных территорий и последующий расцвет Грузии, связанный в том числе и с деятельностью царицы Тамары, позволили православию не только вернуть себе частично утраченные позиции, но и завоевать новые. Церкви были построены в горных аулах Урада, Тидиб, Гочатль, Хини, Зан, Амитль и др., а также на территориях, подвластных аланам (Атаев, 1958, 161–182). Вместе с монотеистическими идеями в горы проникает и письменная культура. Находки аварских и аваро-грузинских надписей этого времени, выполненных древнегрузинским

³⁵ Человек с таким же именем упоминается в *Мурудж аз-захаб* ал-Мас'уди в качестве несторианского ученого-медика, кто в числе прочих был приглашен к ал-Васику, тому самому 'аббасидскому халифу, который посылал послов к казарам через посредничество владетеля Сарира.

письмом, дают основание предполагать, что в местных церквах религиозные книги переводились на аварский язык, тем более что сведения о подобной практике греческих миссионеров в других частях Кавказа, например вблизи Дарбанда, а также в Лакзе, где книги переводились «на лакзанский язык», зафиксированы еще в средневековые (*ал-Казвини*. Асар, 405).

Важный пласт христианской культуры на Кавказе представлен восточнохристианским мистицизмом; некоторые из теоретических положений раннего исихазма приведены в качестве сравнительного материала при изучении суфизма (см. ниже). Особенно интересны параллели между исламским мистицизмом и византийским исихазмом, на котором, как известно, зиждется русское православное подвижничество³⁶. Они имеют общие корни в византийской неоплатонической философии, в частности в философии Плотина и Прокла. Однако между ними имеются и довольно существенные различия. В частности, исихасты, признавая возможность единения с Богом, размышлениям о Боге предпочитают созерцание Его. Отрицательное отношение к размышлениям объясняется тем, что размышления, как отмечал Диадок (Слово, 18), «исследуют глубину веры», что недопустимо, а «созерцающий ее (т.е. веру. — А.А.) в простосердечном расположении наслаждается сладостною внутреннею тишиною».

Успехи исламизации в городах и центрах этнокультурных зон в значительной степени ослабляли позиции христианства в регионе. Однако следует делать различие между народной религией и религиозной политикой местных владетелей, отношение которых к той или иной религии зачастую определялось текущими политическими потребностями. Ал-Мас'уди (Мурудж, 204) сообщает, что «при Аббасадах цари Алана приняли христианство, тогда как до этого они были язычниками. После 320/932 г. они отреклись от христианства и прогнали епископов и священников, которых византийский император раньше им послал». Кроме того, христианизация на Кавказе сталкивалась с теми же проблемами, что и исламизация в более поздний период: большая часть населения долгое время оставалась языческой; даже там, где утверждалась монотеистическая идея, общественные отношения продолжали регулироваться обычаями (*ал-'адат*).

Ценные сведения о христианских древностях Кавказа можно найти в не опубликованной еще рукописи сочинения патриарха Макария Антиохийского (ум. в 1083/1672 г.), составленного на арабском языке. Макарийус б. аз-За'им ал-Антаки, как он назван в рукописи, путешествовал по Волге и Кавказу в середине 60-х годов XVII в. В разделе, посвященном Грузии, ал-Антаки (Маджму', л. 91а–109а) сообщает интересные сведения по истории христианства, относящиеся в том числе к Дагестану и другим областям Северного Кавказа.

Общины православных горцев-христиан продолжали существовать в горах Дагестана вплоть до начала деятельности в XIX в. имама Шамиля. Что касается албанской церкви, то она была распущена указом царского правительства в 1836 г. по представлению Священного Синода. Местная паства была официально

³⁶ Подробнее об исихазме см.: Хоружий, 1995, 42–150.

передана под юрисдикцию армяно-григорианской церкви. На волне национального и религиозного возрождения конца 80–90-х годов XX в. албанская церковь вновь возродилась среди удин — одной из лезгинских народностей, проживающих в горной местности на южных отрогах Большого Кавказского хребта. В качестве языка богослужения в этой церкви З.Н.Алексидзе (2001, 40) предлагает ввести реконструированный албанский язык. По его мнению, реконструкция древнеалбанского языка «совершенно реальна путем сопоставления литературно зафиксированного текста с современным удинским и вообще с группой южнодагестанских языков».

§ 3. Распространение ислама в регионе в VII–XI вв.

История арабских завоеваний в Азербайджане и Армении раскрыта в трудах З.М.Буниятова (1965) и А.Р.Тер-Гевондяна (1977). Что касается истории ислама в Закавказье, то работа по планомерному изучению источников по теме все еще ждет своего исследователя. В этом смысле больше повезло Северо-Восточному Кавказу: связанные с ранними арабскими завоеваниями процессы исламизации в регионе детально описаны А.Р.Шихсаидовым (см. Библиографию). По указанной причине автор этой книги не видит смысла перегружать внимание читателя установленными фактами, за исключением тех случаев, когда в свете данных *Райхан ал-хака'ик* сведения источников и известные факты приобретают новое звучание.

С другой стороны, по признанию самого А.Р.Шихсаидова (1969, 5), вследствие явной недостаточности фактического материала некоторые важные аспекты данной темы все еще остаются в тени. Речь идет в первую очередь о конкретных формах исламизации, особенно на этапе становления и идеологического утверждения ислама на Кавказе, но в еще большей степени — о характере богословских споров и дискуссий, во многом определивших особенности эволюции местных школ ислама, об основных духовных устремлениях местных религиозных ученых, реальном содержании их религиозной практики, наиболее влиятельных в регионе концепциях и учениях, наконец, о важнейших духовных ценностях и ориентирах ислама, обусловивших идеологию и мировоззрение многочисленных горских народов Кавказа. В значительной степени этот пробел как раз и восполняет сочинение ад-Дарбанди. Применительно к ранней исламизации горских племен Кавказа, совпавшей с периодом арабо-хазарских войн, можно говорить лишь о Северо-Восточном Кавказе — северо-западные районы региона этот процесс затронул гораздо позже. Если же говорить об эпохе классического ислама на Северном Кавказе, то следует упомянуть об архызских находках в Карачаево-Черкесии, а также остатках средневековых мечетей, в том числе малой мечети XIII в. на городище Верхний Джулат в Северной Осетии (см.: Милорадович, 1963, 66–86).

3.1. Условия и формы ранней исламизации

Арабская культура, считал И.Ю.Крачковский (1960б, 611), распространялась уже вслед за ранними арабскими завоеваниями. С этими же завоеваниями следует, по-видимому, связывать и истоки первоначальной исламизации региона. В.В.Бартольд считал, что на ранних этапах она была насильственной, дополнив еще, крайне спорадической и малоэффективной, поскольку самым тесным образом была связана с военной экспансией арабов. Первыми мусульманами на Кавказе были участники завоевательных походов арабов и военные колонисты.

Описывая исламизацию Гумика, *Дарбанд-нама* ([1980], 37) сообщает, что Абу Муслим (очевидно, Маслама) «сражался с его жителями, нанес им поражение, убил их старшего (*кабир*). Тем, кто принял ислам, он назначил добычу». Список Кд содержит важное дополнение: «Кто не принял ислама, тех убил, разделив их имущество между *газиями*». Еще раньше подобная участь постигла жителей Табарсарана, оказавших мусульманам ожесточенное сопротивление. По свидетельству того же источника (там же, 38), в Хайдаке *газии* поступили следующим образом: принявших ислам они обложили *хараджем*, а не принявших — *джизией*. Действия мусульман, вписывающиеся в определенную схему, подчинены на этом этапе исламизации суровой логике войны и представлениям раннего ислама о высшей справедливости. В Коране (47: 4–5) о принудительных договорах говорится вполне определенно: «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то — удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы. Либо милость потом, либо выкуп, пока война не сложит своих нош». Другой *айат* Корана (2: 257/256), однако, призывает к гораздо большей веротерпимости: «Нет принуждения в религии», поскольку, как объясняется далее, «уже ясно отличился прямой путь от заблуждения»³⁷.

Детальная инструкция одного из ближайших сподвижников Мухаммада, «праведного» халифа 'Умара б. ал-Хаттаба одному из своих военачальников, регламентирующая действия последнего по отношению к населению завоеванных земель, сохранилась в записи Абу Йсуфа ал-Куфи (ал-Харадж, 335–336): «Отправляйся во имя Аллаха, и когда вы встретитесь с вашими врагами-многобожниками, то предложите им [на выбор] три условия. Прежде всего предложите им принять ислам; если они примут ислам и предпочтут остаться в своих жилищах, то пусть уплачивают *закат* со своего имущества, но зато не будет им доли в даруемой мусульманам добыче (*фай*). Если же они, [приняв ислам], предпочтут вступить в ваши ряды, то им причитается то же, что и вам, и на них лягут те же обязанности, что и на вас. Затем, если они откажутся принять ислам, вы предложите им уплачивать подушную подать, и, в случае их согласия на уплату

³⁷ Очевидное противоречие этих двух *айатов* Корана можно объяснить только тем, что *суры* 2 и 47 возникли в разное время и в различных исторических условиях. Проблемы хронологии частей Корана до сих пор остаются чрезвычайно дискуссионными.

таковой, вы с оружием в руках защищайте их от врагов, обеспечивая им тем самым возможность уплаты земельной подати (*харадж*), но не требуйте от них больше того, что они в состоянии уплатить. Наконец, если они отвергнут и это предложение, то вы сражайтесь с ними, а Аллах будет вам помощником против них. <...> Если же они будут сражаться с вами, то не допускайте вероломства, не допускайте крайности, не допускайте пыток и не убивайте детей».

А.Р.Шихсаидов (1986, 73) ввел в научный оборот ценное сообщение ат-Табари (Та'рих, I, 2664) о договоре-гарантии, которую Сурака б. 'Амр якобы по согласованию с 'Умаром б. ал-Хаттабом дал *малику* Дарбанда Шахрбаразу: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Это то, что пожаловал Сурака б. 'Амр, *'амил* правителя верующих 'Умара б. ал-Хаттаба, Шахрбаразу и жителям Арминийи и ал-Армана. Он гарантирует им неприкосновенность жизни, имущества и религии³⁸, если они не будут выступать [против]. Что касается жителей Арминийи и [Баб] ал-абваба <...>, то он договорился с ними, что они будут участвовать во всех походах и выполнять всякое дело, которое *вали* сочтет благим. Кто согласен на это, тот освобождается от повинностей, кроме призыва в войско, а призыв в войско — это замена их повинностей...». На практике такие договоры, как правило, повсеместно нарушались, и тогда мусульманской военной администрации приходилось применять иные меры.

Механизм первоначальной исламизации завоеванных арабами городов на примере Бухары хорошо описан в *Та'рих-и Наршахи*. Жители города «каждый раз принимали ислам и снова, по уходу арабов, отступали от принятого вероучения. Кутайба трижды обращал их в мусульманство, но они снова отступали и становились неверными. Наконец, в четвертый раз Кутайба после борьбы взял город; с большим трудом он ввел там открытое исповедание ислама и водворил мусульманство в сердцах жителей. Кутайба всячески принуждал их, и все открыто, по наружности придерживались ислама, а в душе оставались идолопоклонниками. Наконец, Кутайба принял решение и приказал жителям Бухары отдать половину своих жилищ арабам, чтобы арабы смешались с ними и могли знать об их жизни и чтобы жители Бухары по необходимости сделались мусульманами. Таким образом, Кутайба водворил ислам и подчинил жителей Бухары постановлениям шариата» (*Наршахи*. Та'рих, 62–63). Нечто подобное происходило и на Кавказе. Маслама переселил в Дарбанд мусульман из Палестины, Сирии и других областей Халифата (см. выше). Закавказье также подверглось массовому заселению арабскими племенами (см.: Велиханова, 1987, 50–51).

Находясь на оживленном перекрестке торговых путей, жители Дарбанда и связанных с ним крепостей Дарпуша были в несравненно большей степени открыты внешнему миру и внешним идеологическим влияниям, нежели язычники, обитавшие в труднодоступных горах. Поэтому исламизация в первую очередь коснулась городов, политических центров областей, где размещалась арабская

³⁸ В тексте перевода: «Он предоставляет им безопасность их жизни, имущества и религиозной общины».

администрация и фискальные органы, а также пограничных крепостей, которые арабы отвоевали у хазар и заселили мусульманскими гарнизонами с целью защиты Халифата от нападений с севера. Ираноязычные обитатели этих крепостей оказались в числе первых перед лицом сурового выбора: либо они принимают ислам и становятся частью мусульманского гарнизона со всеми вытекающими отсюда преимуществами, либо сохраняют свою веру, но покидают пределы укрепления и поселяются на новом месте.

Процесс поэтапного вытеснения иноверцев из крепостей Дарпуша, составлявших основу оборонительной системы на Кавказе, прослеживается на материалах экспедиционных исследований. Как известно, в качестве своих пограничных опорных баз на Кавказе арабы обычно выбирали уже существовавшие сасанидские форты. Они укрепляли их и населяли мусульманами, а прежних обитателей склоняли к принятию ислама. Новообращенные имели право оставаться в укреплении, но арабы не смешивались с ними, поскольку селились по родовому признаку. Тех, кто отказывался принимать новую религию, вынуждали покидать укрепление и поселяться за пределами его стен — мусульманская военная администрация не могла позволить себе иметь внутри своих укреплений чужаков. Так возле укрепления появлялся *рабад*.

Такое положение вещей хорошо прослеживается по топографии кварталов (*махалла*) заброшенных поселений в окрестностях Дарбанда, в которых в свое время находились пограничные *рибаты*. В 1999 г. были обследованы кварталы поселения Гимейди (исторического ал-Хумайдийа), а также его могильники: дело в том, что все сельские кладбища являются родовыми, а эпиграфический материал и типология надмогильных памятников позволяют достаточно уверенно датировать жизнь отдельных кварталов/родов.

Укрепленная часть Гимейди — мусульманская — была разделена на два квартала: нижний и верхний. Нижний квартал поселения занимали таты, принявшие ислам, а верхний — арабы. Столетия спустя таты сохранили свой язык и культуру, а арабы были тюркизированы. Немногочисленные обитатели поселения вспоминали рассказы местных старожилов о том, что верхний квартал Гимейди еще на памяти их далеких предков населяли арабы. Эти слова подтверждаются, с одной стороны, сообщениями средневековых арабских авторов (Ибн ал-Азрака и др.), а с другой — двумя родовыми могильниками поселения, свидетельствующими о двух разделных мусульманских кварталах средневекового ал-Хумайдийа. В нижнем квартале саркофагообразных надмогильных памятников нет, в то время как их очень много на могильнике верхнего квартала (мы насчитали их более 20), называемом «кладбищем мучеников за веру» (*шахид габирляр*).

Отдельно от мусульманской части поселения, со стороны квартала татов-мусульман, но за пределами укрепленной зоны, расположен квартал татов-иудеев или горских евреев. В таком этнокультурном и конфессиональном многообразии, о котором писал Ибн Руста, поселение продолжало существовать в течение многих столетий. Эпиграфический материал на древнееврейском языке из Гимейди датирует верхний рубеж эпохи, когда иудейский квартал был заброшен.

В эпоху ранней исламизации, которая в горах растянулась на многие столетия, конфессиональная принадлежность жителей Кавказа во многом продолжала определяться удельным весом мусульманских переселенцев среди местного населения. В VIII в. немалая часть обитателей этих земель, которых арабы считали местным населением, на самом деле представляла собой давно уже осевшие в регионе общины ираноязычных переселенцев, оставшиеся еще со времен владычества Сасанидов. Эти общины испытывали особенно сильное идеологическое влияние со стороны арабских переселенцев, не говоря уже об экономических и иных условиях. Первые шаги к реальной исламизации на Северном Кавказе сделали именно мусульманские переселенцы, вытеснившие потомков сасанидских колонистов из Дарбанд и пограничных опорных пунктов Дарпуша.

На раннем этапе исламизации участие местных жителей в религиозной деятельности мусульманских общин носило фрагментарный, поверхностный характер. Переход в лоно мусульманской веры в тот период еще не был добровольным. Он диктовался соображениями политической целесообразности или экономической выгоды, но никак не духовными поисками и устремлениями. Ситуация стала кардинально меняться, после того как в «исламских центрах» появились мечети и исламизация приняла характер миссионерства.

3.2. Раннее культовое строительство

Первые на Северном Кавказе мечети были построены в Баб ал-аббабе переселенцами из различных областей Халифата в первой половине VIII в. *Дарбанд-нама* сообщает о том, что в 115/733 г. Маслама построил в каждом квартале города по одной мечети, «которые по именам преобладающих в каждой части племени получили названия: первая — Хазарской, вторая — Палестинской, третья — Дамасской, четвертая — Химской (от города Химс, совр. Хомс. — А.А.), пятая — Кайсарской (от города Кайсар неподалеку от Иерусалима. — А.А.), шестая — ал-Джаза'ир и седьмая — Мосульской»; в арабском списке *Дарбанд-нама* ([I], 16), переписанном Гази Мухаммадом ал-'Ури, эти названия приводятся в несколько иной форме: квартал Артун (*махалла* Артун) и квартальная мечеть Артун (*масджид* Артун), *махалла* Филастин и *масджид* Филастин, *махалла* Димашк и *масджид* Димашк, *махалла* Химс и *масджид* Химс, *махалла* Кайсар и *масджид* Кайсар, *махалла* [ал-]Маусил и *масджид* [ал-]Маусил. Широкомасштабные работы по культовому строительству в период арабо-хазарских войн не проводились, поскольку значительные ресурсы были брошены на военное строительство и усиление фортификаций. Почти все первые квартальные мечети Баб ал-аббаба располагались в наиболее крупных башиях оборонительного комплекса, причем до этого они служили арабам складскими помещениями для оружия и фуража.

Квартальная мечеть — явление городское, но восходящее своими корнями к родовой общине, которая обладала собственным местом для отправления

культов и обособленным от других кладбищем или участком на кладбище. В условиях раннесредневековых городов родовые общины и племена образовывали собственные кварталы, не смешивались друг с другом. Каждая из «племенных» мечетей обслуживала духовные потребности жителей своего квартала: так, поскольку Абу Бакр ад-Дарбанди жил в квартале Химс, он и посещал *масджид Химс*. В эпоху первоначальной исламизации почти ничего не строилось: вместо этого перестраивались храмы и использовались помещения, расположенные в башнях крепостных стен. Именно поэтому археологи не могли найти материальных следов массового строительства мечетей, о котором сообщается в *Дарбанд-наме*.

Закарийя ал-Казвини (ум. в 682/1283 г.) подтверждает в своем *Асар ал-балад* (с. 340), что в городе имеется «много башен, а в каждой башне находится мечеть для тех, кто живет поблизости, и для тех, кто занят религиозными науками»³⁹. Ад-Дарбанди (Райхан, 219а) приводит слова Абу-л-Касима ал-Варрака, высоко отзывавшегося о составе ученых в этих мечетях: «Я слышал от нашего *шайха*, что среди башен городской стены нет ни одной, в которой не было бы хотя бы одного из божьих святых (*аулия* *Аллах*)». Все крупные башни городских стен являются полыми, представляя собой полукруглые и прямоугольные выступы стен. В северной стене около 30 таких башен с внутренней площадью от 20 до 90 кв. м, что вполне достаточно для осуществления религиозной практики. В южной стене, рядом с крепостью, расположена одна полукруглая полая башня с перекрытием (около 10 кв. м), датируемая по рустованной кладке в пределах XI в.; внутренняя площадь остальных 10 прямоугольных башен южной стены — 20–50 кв. м.

В отличие от башен нижней части *шахристана* и *рабада*, башни крепости, за исключением одной (угловой юго-западной), являются глухими, неполными, в том числе и полукруглая башня, построенная во времена ад-Дарбанди (илл. 2). Башни северной стены в верхней части *шахристана*, между воротами *Джарчи-капы* и бастионом, имеют небольшие размеры и также являются глухими. Квадратная в плане и полая изнутри угловая юго-западная башня цитадели (*кал 'ат ал-Баб*) до сих пор сохранила вход с внутренней стороны крепости и плоское перекрытие из каменных плит (см. илл. 2). В кладке внутреннего панциря многих городских башен зафиксированы пазы для плоскокровельного балочного перекрытия.

В эпоху расцвета классического ислама, в XI–XII вв., в районах городской застройки ал-Баба были построены новые мечети. На территории *шахристана* на чертежах XVIII–XIX вв. отмечено больше десятка мечетей — большая их часть находилась в нижнем *шахристане*. Очевидно, квартальные мечети были открыты и в *рабаде* — по крайней мере там находилась хазарская мечеть. Большинство из них, скорее всего, были построены в тот период, когда город занимал

³⁹ Ср.: «В каждой башне — мечеть для учеников, занимающихся религиозными науками» (*ал-Бакуви*. Талхис, 54а).

наибольшую территорию, — обычно мечети всегда возводились на одном и том же месте. В верхней части *шахристана*, примыкающей к цитадели, сохранился старинный минарет одной из мечетей, которая ныне называется Минарет-мечеть. Чуть ниже, на пересечении торговых улиц, была возведена квартальная мечеть; сейчас на этом месте расположена Кильса-мечеть. На главной торговой площади стояла соборная мечеть. Кырхляр-мечеть, датируемая более поздним временем, скорее всего, также была отстроена на месте старой мечети. Среди других мечетей ал-Баба ад-Дарбанди (Райхан, 218а–219а) упоминает, в частности, мечеть 'Арафат и мечеть ал-Хасана (по имени сына 'Али б. Аби Талиба и Фатимы, дочери Пророка). Примечательно, что уже в наше время на волне религиозного возрождения в Дербенте открылось сразу несколько мечетей, и среди них — мечеть 'Арафат и мечеть ал-Хусайна (другого сына 'Али).

Согласно *Дарбанд-нама*, с именем Масламы связано и появление в Баб ал-аббабе соборной (пятничной) мечети. Речь идет о сохранившемся до нашего времени культовом сооружении, известном как Джума-мечеть. В *Райхан ал-хака'ик* зафиксировано название этой мечети, характеризующее ее роль и значение в XI–XII вв.: *масджид* ал-Баб.

Джума-мечеть — архитектурный комплекс, состоящий из собственно мечети, *мадраса* и жилых построек для служителей мечети. Основу комплекса составляет здание мечети — прямоугольное в плане сооружение достаточно больших размеров (68×28 м) с выступом в центральной части южного фасада. Трехнефный зал завершается стрельчатым куполом, орнаментированным растительным узором. В интерьере зала присутствуют колонны с капителями, пилястры и стрельчатые арки (рис. 34).

Относительно происхождения Джума-мечети существуют две точки зрения. Большинство исследователей считают, что сохранившийся до нашего времени архитектурный памятник появился еще в VI в. как христианский храм, который обслуживал духовные запросы местного албанского населения, греков и сирийцев, а при Масламе был переделан в мечеть, причем без кардинальных изменений. И.Н.Березин (1950а) зафиксировал христианские предания о принадлежности этого здания «нашей религии»; исторические предания редко возникают на пустом месте, хотя бывают и фальсификации. А.А.Кудрявцев (1982, 127) обнаружил в ней конструктивные особенности христианской культовой архитектуры, и это обстоятельство, по его мнению, объясняет архитектурное сходство сооружения с христианской базиликой.

Против общепринятой точки зрения выступает лишь С.О.Хан-Магомедов, утверждающий, что Джума-мечеть не перестраивалась, а изначально строилась как мечеть. Кладка нижних частей мечети при ее очевидной близости к древнейшей кладке дарбандских стен имеет и существенные отличия. Во-первых, ее камни имеют правильную прямоугольную форму; во-вторых, они положены плашмя, а не чередованием ложков и тычков. Однако исторические аргументы, приводимые исследователем в защиту своей точки зрения, основаны на утверж-

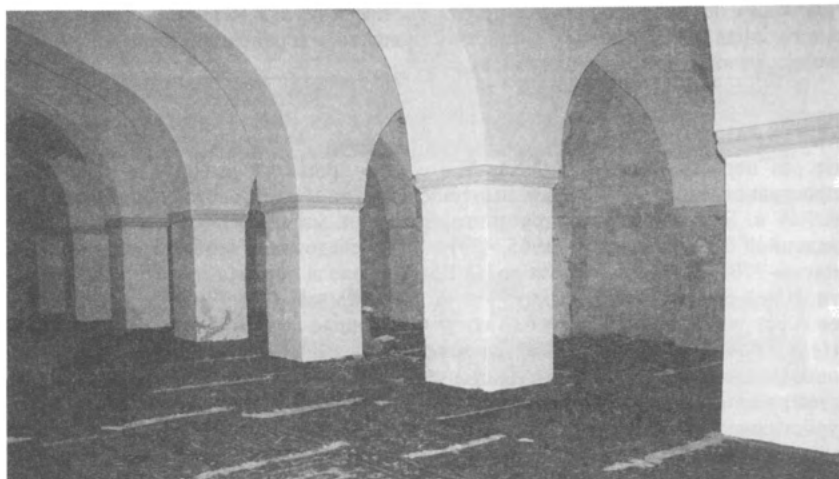


Рис. 34. Джума-мечеть Дербента. Вид изнутри. Фото автора. 1999 г.

дении В.Г.Котовича о том, что Чор (Чог) располагался на месте Белиджинского городища. Дело в том, что в этом случае престол албанского патриарха перемещается от района расположения Джума-мечети на десятки километров южнее. А между тем топонимы, связанные с Чором (араб. Сул), зафиксированы непосредственно в районе Дарбанда (*кал 'а Сул*, *Баб Сул* и др.).

С другой стороны, архитектура купольных мечетей изначально неслла в себе немало конструктивных элементов христианских храмов, и на этой основе сложно делать какие-либо определенные выводы. Первые мечети часто перестраивались из христианских храмов, и это обстоятельство, считают исследователи архитектуры, повлияло на тип раннего мусульманского культового здания. Вытянутые в направлении восток–запад трехнефные сирийские базилики как бы оказались повернутыми на 90 градусов, так как вместо устроенных в торцевых стенах алтаря (на востоке) и входа (на западе) *михраб* стал располагаться в центре южной продольной стены, что в условиях Сирии соответствует ориентации в сторону Мекки (Хан-Магомедов, 1970, 213).

А.А.Марлинский впервые обратил внимание на то обстоятельство, что Джума-мечеть своим *михрабом* обращена на юг, в то время как *михрабы* всех других мечетей города — на юго-запад. Иначе говоря, если здание изначально предназначалось для мечети, то его не стали бы ориентировать неверно. Однако на этом нельзя строить какие бы то ни было предположения. В условиях Дербента ориентацией на Мекку будет юго-запад, причем скорее юг, чем запад

(см. карту на заднем форзаце); по отношению к Мекке Иерусалим расположен много западнее. Кроме того, раннехристианские захоронения в Чоре ориентированы и на юг, и на юго-запад (см. выше).

Современное здание Джума-мечети существенно отличается от сооружений периода арабо-хазарских войн. Неизвестно, как она выглядела во времена Масламы: после этого город многократно подвергался разрушениям и мечеть не раз перестраивалась. С.О.Хан-Магомедов пришел к выводу, что объемно-пространственная композиция нынешней Джума-мечети сложилась в основном в XIV в. Это подтверждается эпиграфическим материалом, в частности приведенной В.В.Бартольдом (1965, 423) в его исследовании арабо-персидской надписью 770/1368-69 г., которая до XVIII в. украшала портал главного входа мечети. В ней сообщалось о том, что «мечеть обрушилась (!) в 770 году, восстановил ее Африруз (или Африбарз) б. Тахмуз с помощью Всевышнего (*Хахк та'ала*)». Не исключено, что от эпохи Масламы сохранился лишь фундамент. Здесь обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, современная мечеть стоит на том же месте и на том же фундаменте, что и здание, перестроенное из христианского храма: топография центральной части города — района плотной застройки — не могла меняться произвольно, поэтому и сохранилось первоначальное ориентирование. Во-вторых, генеральная реконструкция Джума-мечети могла быть произведена с использованием архитектурных достижений, которые были к тому времени хорошо известны.

В архитектурном отношении Джума-мечеть близка к культовым сооружениям XI–XII вв. Ее фасад достаточно близко повторяет два некогда знаменитых исторических памятника Каира: мечеть ал-Хакима и мечеть Бейбарса. Строительство пятничной мечети, получившей имя фатимидского *халифа* ал-Хакима (ум. в 411/1021 г.), развернулось еще при его предшественнике, *халифе* ал-'Азизе (ум. в 386/996 г.), а ал-Хаким торжественно открыл ее в 404/1013 г. С выдвинутым вперед центральным входом, расположенным ровно посередине, здание мечети уравновешено двумя небольшими минаретами с краев (по одному с каждой стороны) и дополненными входами с каждой стороны. Согласно реконструкции К.Кресвелла (1932, 100–143), минареты были частью и продолжением фасадной стены. Они выступали от фасада настолько же, насколько и портал центральных дверей. Небольшие по размерам оконные проемы характерной формы Джума-мечети, расположенные на равном удалении друг от друга чуть выше уровня дверей фасада, почти полностью повторяют архитектуру мечети ал-Хакима.

Мечеть Бейбарса, построенная мамлюкским *султаном* в 665–667/1267–1269 годах после отражения нашествия монголов, повторяет архитектурные особенности фасадной части Джума-мечети в еще большей степени, за исключением того, что, помимо центральных, у нее нет других дверных проемов (рис. 35а). Окна находятся на том же уровне. Кладка стен мечети напоминает подпорную стену Джума-мечети, которая выложена мрамором в середине 1990-х. Над уровнем портала сооружение продолжается в том месте, где у дарбандской мечети

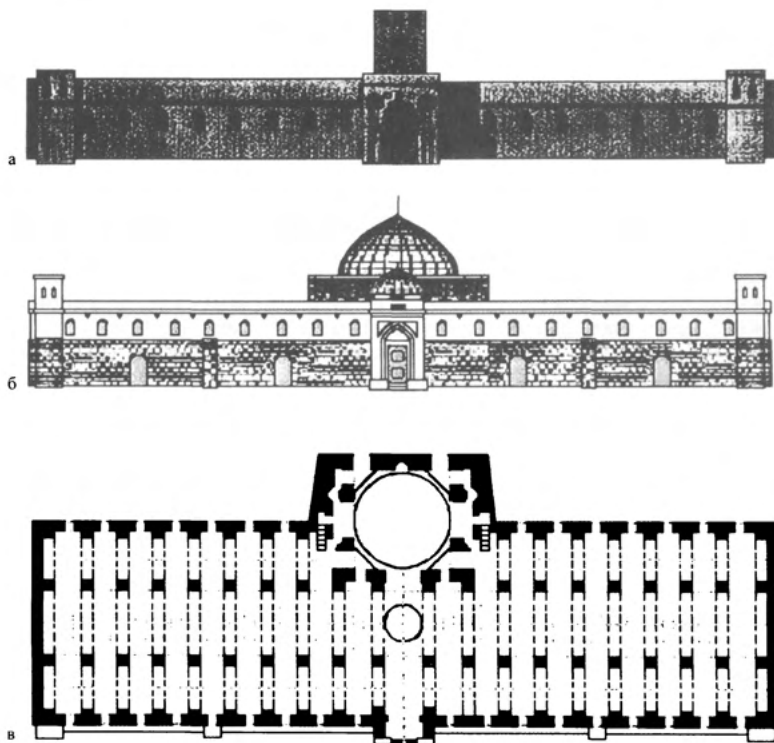


Рис. 35а. Мечеть Бейбарса в Каире. Воспроизводится по изданию: *Description de l'Égypte, état moderne*. Vol. 1. Paris, 1809

Рис. 35б. Северный фасад Джума-мечети. Частичная реконструкция автора на основе чертежей К.Кресвелла и С.О.Хан-Магомедова

Рис. 35в. План Джума-мечети. По С.О.Хан-Магомедову

расположен большой свод. С двух торцевых сторон сооружения возвышаются башни-минареты с узкими окнами. Такая конструктивная особенность мечети Бейбарса имеет чрезвычайно важное значение, поскольку объясняет отсутствие минарета/минаретов у главной мечети Дарбанда. Джума-мечеть не только не имеет минарета, но и, по мнению С.О.Хан-Магомедова (1970, 219–220), не сохранила даже каких-либо следов, доказывающих его существование в прошлом. Правда, он отмечал, что данный вопрос нельзя считать окончательно решенным. Эти следы и не могли сохраниться: в Дарбанде монголы разрушали верхние

части башен. Так же они поступали с минаретами, в которых оборонялись осажденные: это доказывают многочисленные примеры дагестанских минаретов, пострадавших во время монгольской экспедиции 636/1239 г. (см. выше).

Джума-мечеть в усеченной форме повторила этот тип архитектуры. От квадратного в плане сооружения, имевшего в центре внутренний двор, осталась лишь галерея. Исходя из типологии архитектуры средневековых мечетей, я попытался воссоздать облик фасада Джума-мечети в том виде, в каком она существовала в эпоху ад-Дарбанди. В частности, форма башен-минаретов, которые после реконструкции сохранились лишь в виде башенного выступа подпорной стены, незначительно изменена (рис. 356). Совершенно очевидно, что первоначально они были симметричны относительно портала, так же как и дополнительные дверные проемы фасадной стены. Один из дверных проемов впоследствии был заложен: первоначально конструкция сооружения была строго симметричной. Существенным изменениям подверглось лишь правое крыло фасада, примыкающее к пристройкам (хозяйственному блоку и *мадраса*).

В течение VIII–IX вв. христианские храмы в городах и на равнине активно перестраивались либо разрушались и на их месте возводились мечети. Такая практика сохранялась и в течение последующих столетий во всех новообращенных областях. Схожая судьба постигла уже упоминавшийся крестово-купольный храм V в. на территории дарбандской крепости. После арабского завоевания он был заброшен и оказался погребенным под культурными наслоениями средневековья. А.А.Кудрявцев (1982, 128) отметил совпадение его формы и конструктивных особенностей с мавзолеем V в. в Равенне, которая с 400 г. становится столицей Западной Римской империи⁴⁰.

Христианское влияние на раннее культовое строительство проявилось не только в архитектурных заимствованиях, но и в самой идее крытых домов для молитв. Как известно, ранний ислам в противоположность христианству тяготел к идее богослужения под открытым небом (Бартольд, 1966б, 542). Открытые мечети именуются в Коране (9:109) «мечетями, основанными на богобоязненности с первого дня», а мечети, построенные из «соперничества, из неверия, для разделения среди верующих», порицаются. Ал-Мақдис в X в. отмечал, что и «мечеть благочестия», и «мечеть вреда» находились в селении Куба и среди мусульман считалось благочестивым делом принимать участие в разрушении «мечети вреда»⁴¹. Первоначально мечеть ал-Ка'ба также была открытой, пока ее главная

⁴⁰ В XVII–XVIII вв. этот храм был очищен и приспособлен под подземный резервуар для питьевой воды.

⁴¹ На основании сведений ал-Мақдис и Ибн ал-Джубайра В.В.Бартольд (1966б, 542) отождествлял мечети, упомянутые в Коране, с мечетями крупного населенного пункта Куба в Северном Азербайджане. А.К.Бакиханов приводит гораздо более позднюю народную этимологию этого топонима, происходящего якобы от шатра (قبه *кубба*) Надир-шаха Афшара. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 12а) сообщает, что Куба (قب) , где находились «мечеть богобоязненности» (مسجد التقوى *масджид ат-таква*) и «мечеть раздора» (مسجد العنار *масджид ад-дирап*), — это «селение в двух милях от города посланника Аллаха».

святыня — Черный камень — не была надежно ограждена после инцидента с карматами. Первые мечети мусульманских переселенцев в горах, прилегающих к ал-Бабу, скорее всего, были открытыми: возможно, именно поэтому не сохранилось материальных свидетельств культового строительства в районе Дарпуша до IX–X вв., хотя мусульманские колонисты обосновались там еще в VIII в. Крытые мечети стали появляться, когда исламизация вышла за пределы жаркого климатического пояса, — они позволяли верующим защищаться от дождя и снега. Первой крытой постройкой византийского типа была возведенная при первых 'Умайядах знаменитая мечеть ал-Акса в Иерусалиме.

Открытые мечети получили в некоторых районах Кавказа широкое распространение; местное население называло их летними или праздничными. Следы летних мечетей до сих пор сохранились в горах Дагестана на территории заброшенных поселений. Зимой 1985 г. я обследовал летнюю мечеть неподалеку от заброшенного поселения Вертиль на границе Хивского и Табасаранского районов Дагестана рядом с поселением Урга. Этот памятник интересен прежде всего тем, что он расположен в исторически значимой части оборонительного комплекса Дарпуш, на землях, подвластных ал-Бабу. По соседству с Вертилем — среди едва различимых материальных следов поселения Фурдаг — выявлены глубоко врезные куфические надписи, выполненные на больших стелах очень крупным шрифтом, которые ни по стилю письма, ни по форме памятников не имеют аналогов в регионе (см. рис. 11а). Один из памятников могильника содержит год смерти владельца эпитафии — *рамадан* 617/1220 г. (рис. 11б). Датировка памятников из Фурдага вполне может быть соотнесена с началом функционирования открытых мечетей в этой местности.

Вертильская открытая мечеть представляет собой круглую площадку на вершине холма, огороженную прямоугольными стелами, установленными строго по периметру круга. Общая площадь огражденного участка — 80–100 кв. м. Многие из каменных стел ограждения имеют центральные поля и орнаментику, но, за редким исключением, не содержат надписей. Среди них встречаются и надмогильные стелы нового времени, использованные, вероятно, взамен разломанных плит ограждения. В центре круга установлена высокая прямоугольная каменная колонна с полукруглыми выступами по бокам в средней части и наверху. Напротив колонны, над площадкой мечети возвышается пятиступенчатая лестница. Она украшена врезными солярными знаками, обращенными в сторону круга. Поскольку колонна установлена поперек основной линии заграждения, лестница начинается внутри круга и, не исключено, предназначена для предстоятеля на молитве. П.М.Дебиров (2001, 231) датирует эту мечеть в пределах XIII–XIV вв. Во врежном центральном поле колонны, обрамленном рисунками в виде переплетенных кругов, высечена надпись: «Та'рих: В году тысяча девяносто девятом от *хиджры* Пророка, — да благословит его Аллах [и приветствует]». Указанная в надписи дата соответствует 1687–88 г.

Еще один путь культового строительства — трансформация «мужских домов» в мусульманские культовые сооружения. Архитектура «мужских домов» на Кавказе

представлена двумя основными типами сооружений: открытый — скамьи под открытым небом, полузакрытый — скамья под навесом или в полузакрытом помещении. Для более позднего времени характерен полузакрытый тип мечетей, поскольку именно такими были общественные постройки родовых общин, известные как «мужские дома», или *годекан* (араб. *байт ан-нида*, лезг. *ким* и др.). Впоследствии «мужские дома» частично вернули свои функции: во многих селениях можно заметить пятничную мечеть и отдельно от нее, обычно на главной площади селения, *годекан*.

Частично сохранили свои функции и открытые мечети: по мнению Р.И. Сефербекова (2000, 54–56), опубликовавшего несколько зарисовок и одну фотографию (к сожалению, без детального научного описания) таких мечетей на территории исторического Табарсарана, в них совершались праздничные молитвы⁴². Совершенно очевидно, что самая крупная из «зимних» мечетей на Северном Кавказе — это Джума-мечеть Баб ал-аббаба. Строительство мечети в Кумухе предания также относят к VIII в., хотя и в XI в. Гумик остается источником беспокойства для мусульман, поскольку оттуда «неверующие» совершали набеги на ал-Баб. Полагаю, что здесь нет никаких противоречий, поскольку *Дарбанд-нама* ([1980], 37) связывает завоевание Гумика с тем же самым Масламой, при котором мечети появляются и в Дарбанде. Видимо, мечети строились именно в тех населенных пунктах, в которых арабы оставляли военные гарнизоны. С течением времени некоторым правителям горцев, как, например, *шаукалу* в Гумике, удавалось вернуть контроль над всей своей территорией, и тогда мечети разрушались или приспособлялись под другие нужды.

3.3. Трансформация пограничных *рибатов*. *Газии*

Вторая волна исламизации связана с усилением роли пограничных *рибатов* в регионе. Как известно, гарнизоны *рибатов* состояли из мусульманских военных поселенцев, служивших в укрепленных городках оборонительной системы Дарпуш вместе со своими семьями, а в фортах Горной стены — без них. Между обитателями *рибатов* и *газиями* существовала более чем определенная связь. Как отмечал Дж.С. Тримингэм (1971, 167; 1989, 238), «*рибаты* в пограничных районах играли роль очагов ислама в немусульманском окружении. Это были наблюдательные станции и пограничные заставы — члены их гарнизонов нередко становились активными пропагандистами ислама».

Такое положение вещей подтверждается и на других примерах. Военно-политическое значение ал-Баба было аналогично Джурджану, располагавшемуся на границе Халифата с тюрками. По пустыне, примыкавшей к Хорезму, в город

⁴² Р.И. Сефербеков называет открытые мечети святилищами, хотя сам же приводит народное название открытой мечети вблизи селения Вертиль — *Машкерин гуленин мист* («Мечеть праздничной молитвы»).

проникали тюрки. Как и Дарбанд, он был защищен горами и сетью крепостей. Согласно Ибн Хаукалу (ал-Масалик [1908], 181), у жителей Джурджана в буидскую эпоху «был *рибат*, который назывался *рибат* Дихистан, [это] город, в нем мечеть, и он являлся пограничной крепостью против гузов-тюрков». С этим *рибатом* была тесно связана деятельность *гази*ев, которые в значительной степени были подвержены влиянию суфизма. После сельджукского завоевания *рибат* Дихистан стал одним из известных центров суфийской практики.

С течением времени обитатели пограничных *рибатов* на Кавказе действительно приобрели статус *гази*ев. Это было своего рода религиозное воинство, которое приносило себя в жертву за веру в войне против «неверующих». Эпитафии из Дербента сообщают о многочисленных «мучениках за веру» (Лавров, 1966, 61–62; Шихсаидов, 1984, 16). Сообщества *гази*ев превратились в полузакрытые военно-религиозные организации, которые содержались за счет военной добычи и доходов с вакфной собственности (садов, пахотных участков, мельниц, караван-сараев). Если поначалу их содержание осуществлялось в централизованном порядке (по крайней мере им выделялась часть доходов с бакинских нефтяных источников и соляных промыслов Ширвана), то по мере ослабления центральной власти различные поступления все больше уменьшались. Это вынуждало оставшиеся без опеки военные отряды кормиться набегами на северные «страны неверующих», объявленные ими зоной войны (*дар ал-харб*).

Благодаря своему пограничному положению со «странами неверующих» *гази*и Баб ал-абваба и крепостей в районе Дарпуша имели особый статус. Служба в этих крепостях, как и молитва, считалась благословенной. В *Рисале-йи Бабийе* (с. 25) приводится рассказ некоего Мухаммада б. Салима, который отправился в Баб ал-абваб с целью принять участие в «священной войне» (*газават*). По дороге он встретил старика, который сказал ему, что это место благословенно. В одном из разделов *Рисале-йи Бабийе* (там же) говорится о богоугодности охраны крепости в ночное время, а в другом — о действительности молитвы в Баб ал-абвабе, но в тексте специально оговорено, где именно: «за пределами Баб ал-джихад». Чуть ранее в этом же источнике (там же, с. 20–21) приводятся слова, которые якобы произнес пророк Мухаммад: «Того, кто выйдет на *газават* из упомянутых ворот Баб ал-джихад <...> и с намерением *газавата* выпустит одну или две стрелы, а потом совершит намаз из десяти *рак'атов* и, молясь, полностью сконцентрируется на Всевышнем, Господь очистит от всех грехов так, как если бы он находился в утробе матери».

Главные северные ворота Дарбанда, через которые *гази*и отправлялись на «священную войну», не случайно назывались Баб ал-джихад. Ранние арабские завоевания во многом происходили в форме религиозных войн, поэтому *гази*ями нередко объявлялись все те, кто сложил свою голову в сражении с «неверующими». Сразу за вратами *джихада* в Дарбанде сохранился могильник Кырклар (совр. Кырхляр) — один из наиболее почитаемых в регионе культовых памятников, который связан со «святыми воинами ислама» (см. илл. 4). Ал-Балазури (Футух, 203) приводит легенду, согласно которой могильник возник на месте

гибели Салмана б. Раби'а ал-Бахили и его отряда в 22/643 г. По другим источникам, Салман б. Раби'а погиб около Баланджара, успев заключить перед этим договор-гарантию с жителями Маската (ал-'Усфури. Та'рих, 139). Ат-Табари (Та'рих, I, 2669) поясняет, что на этом месте погиб 'Абд ар-Рахман б. Раби'а, брат Салмана. Легенды о принадлежности саркофагов на северном кладбище Дербента арабским воинам, павшим в битвах с хазарами, не лишены оснований: за вратами *Баб ал-джихад*, вплоть до моря находилось громадное кладбище саркофагов, а первые захоронения на нем появились еще на заре арабского владычества в регионе. По утверждению автора *Дарбанд-нама*, на этом кладбище похоронен и сын халифа ар-Рашида⁴³.

Название Кырхляр относится не ко всему кладбищу за *Баб ал-джихад*, а только ко одному огороженному могильнику на этом кладбище, где хоронили предводителей отрядов *гази*ев, иначе говоря, местных *сар-лашкар*ов, которых в сельджукскую эпоху почетно титуловали султанами. В *Дарбанд-нама* ([1851], 86–90) приводятся их имена: султан Пир 'Али ад-Димашки, султан Чумга, султан Кух-хан (?), султан Хаджи Шамс ад-дин, султан Баба, султан Кучек и др. Захоронение под стенами цитадели ал-Баба *шахид*ов с тюркскими именами, которые были к тому же и предводителями отрядов *гази*ев, исторически возможно лишь в последней четверти XI в.: при Йагме, представителе Сельджукидов в Баб ал-абваде, и при Сау Тегине, *хаджибе* Сельджукидов, под руководством которого город превратился в военно-политический аванпост Сельджукской империи на Кавказе. Это подтверждают не только эпиграфические данные, но и средневековые путешественники. В частности, Адам Олеарий (Описание, 110) связывал происхождение могильника с «царем Кассаном» из племени «окус»⁴⁴, у которого «была ожесточенная битва с дагестанскими татарами, которых они зовут лезги, в этом самом месте. Он победил их, убив несколько тысяч человек. <...> Среди других мест погребения еще особое, окруженное стеною, находилось в сторону моря. Здесь лежали рядом сорок подобных, длинных, огромных надгробных плит и были водружены многие флаги. Персы называют это место погребения *Джилтенан*, а турки и татары — *Керхлер*. Здесь, как говорят, погребены 40 князей, святых мужей, погибших в той же битве». Саркофаги южного кладбища, называемого Джумджум⁴⁵, или

⁴³ Данное сообщение может являться отражением, хотя и искаженным, реальных исторических событий. В новооткрытой надписи 176/792-93 г., обнаруженной на могильнике рядом с Горной стеной, сообщается также и об административной деятельности в этом регионе сына Харуна ар-Рашида — ал-Амина Мухаммада б. *амир ал-му'минин вали 'ахд ал-муслимин*, который впоследствии сам стал халифом (Галжиев, Шихсаидов, 2002, 3–10).

⁴⁴ Речь идет, по всей вероятности, о влиятельном сельджукском *вазире* Абу 'Али ал-Хасане б. 'Али ат-Туси, известном как Низам ал-Мулк (ум. в 485/1092 г.), с именем которого связано усиление огузского влияния на Кавказе.

⁴⁵ Христианскую легенду о царе Джумджуме, которого оживил Иисус Христос, после чего он принял христианство и снова попросился на тот свет, приводит Адам Олеарий (Описание, 109). По М. Фазл-и 'Али (1885, 192), *جڤم* Джам (Джамшид) — имя одного из древних царей Ирана. Одно временно он объясняет персидское слово *جڤم* *джамдждж* как «место сбора».



Рис. 36. Могильник Джумджум в Дербенте. Саркофагообразный надмогильный памятник Махмуда б. Аби-л-Хасана, сына *шахида*. 469/1076–77 г. Фото автора. 1999 г.

Джумджума⁴⁶, также относятся к периоду сельджукского присутствия в ал-Бабе: так, эпитафия Махмуда б. Аби-л-Хасана датируется 469/1076–77 г. (см. рис. 36)⁴⁷, а султана Йусуфа — 479/1086–87 г. (Лавров, 1966, 61–62), что косвенно свидетельствует о продолжительности прямого сельджукского правления в городе.

В переводе с тюркского *кырк* означает «сорок»; эта цифра подразумевает число похороненных в этом могильнике «мучеников за веру». *Кырклар* (тюрк. мн.ч. от *кырк*) переводится как «сорок погребенных». Персидское название могил *шахидов*, которое в форме *Джилтенан* приводит Адам Олеарий, легко восстанавливается как چلتنان *Чилтанан*; это название представляет собой слитное написание числительного с существительным во множественном числе, где چل

⁴⁶ Такая форма этого названия воспроизводится А.В. Комаровым (Фонд, № 14) в зарисовке надписи, обнаруженной им на надмогильном саркофаге южного кладбища города. В тексте эпитафии, посвященной некоему султану, сыну султана, «Джумджума» (букв. «череп») используется в качестве синонима слова *قبر* «могила»: «هذا جمجمة المرحوم <...>». Датировка цифрами (!) к тому же приведена в обратной последовательности: ٤٨٠ вместо ٤٨٠ (480/1087–88 г.), что заставляет относиться к данной зарисовке с большой долей сомнения. Полевые исследования южного кладбища Дербента не выявили ни одного памятника с похожим текстом.

⁴⁷ Текст эпитафии опубликован А.Р. Шихсаидовым (1984, 15–21).

чыл/чел — сокращенная форма от числительного *чехел* (چهل) «сорок», *тан* (تن) «тело», «плоть», «человек» и суффикс мн.ч. -ан. Арабское название могильника зафиксировал турецкий путешественник Эвлия Челеби (Сийахат-нама [3], 176) во время своего пребывания в Дербенте — جبل الاربعين *Джабал ал-арба'ин*, т.е. «Гора сорока», или *Джабл ал-арба'ин*, поскольку могильник расположен не на гористой поверхности.

В преданиях, связанных с Кырхлярским могильником, можно найти прямые параллели с восточнохристианской (византийской) легендой о 40 православных мучениках и святых воинах. В то время легенда имела большое идеологическое значение в противоборстве с огузскими *газиями*, поскольку территориальные войны приобретали форму войн религиозных. По К.М.Гальковскому (1916, 2000, 91), название православного праздника «сороки» произошло от 40 севастийских мучеников, хотя само празднество не имеет с ними ничего общего⁴⁸. В первоначальной версии *Дарбанд-нама*, написанной в начале XII в., говорится о 50 мучениках, однако затем это число снижено до 40. Число 40 сакральное и в христианстве, и в исламе: во многих религиозных системах считается, что на 40-й день после смерти душа окончательно отделяется от тела. Интересен тот факт, что многие явления и процессы в мусульманской духовной культуре зеркально отображались в параллельной христианской культуре, но чаще всего — наоборот⁴⁹.

Качественный состав отрядов *гази*ев зависел от региона, в котором они действовали. В Малой Азии они представляли собой однородные группы огузско-кочевников, не гнушавшихся даже разбоем и имевших об исламе свое собственное представление, основанное на логике войны с «неверующими»; приведенная ниже история со знаменитым суфийским *шайхом* Абу Са'идом б. Аби-л-Хайром ал-Майхани, у которого тюрки-гази отобрали лошадь, служит отличной иллюстрацией этой практики. В сельджукскую эпоху многие *гази*и были неарабского происхождения — тюркского или персидского. На Кавказе *газиями* становились не только члены местных военных гарнизонов, но и вольнонаемные искатели приключений, для которых война становилась смыслом жизни, источником существования.

В свободное от сражений время *гази*и занимались повседневными делами, в том числе ремеслом и мелкой торговлей. В роли *гази*ев могли выступать и суфии, и *дарвиши*, и чтецы Корана, и *мухаддисы*, и члены различных сообществ (*аййарун*, *фитиан*, *ихван* и др.), пожелавшие принять участие в религиозной войне. Однако основную часть отрядов *гази*ев составляли вольные наемники, обычно необразованные, в религиозном отношении чаще всего неопиты, из

⁴⁸ В Государственном Эрмитаже экспонируется византийский триптих X — начала XI в. с изображением 40 мучеников на Севастийском озере. В центральной части композиции в четыре ряда по десять человек стоят 40 обожженных мучеников, едва прикрытых матерей. Они уже в раю: над их головами восседает Бог в окружении ангелов. В боковых створках триптиха размещено по четыре «святых воина».

⁴⁹ Например, мусульманская *футува* — в западноевропейском рыцарстве (см. ниже), идея мученичества в исламе — в идее мученичества в христианстве.

числа вновь прибывавших с исторической родины тюрков-огузов, которые только на войне могли сделать карьеру или заработать себе на кусок хлеба; при этом тюрки-сельджуки благодаря своему происхождению имели по сравнению с прочими огузами больше прав.

Газий — общественно-политический и военно-религиозный статус участника «войны за веру», а *шахид* — его посмертный статус. *Дарвиш* — это тот же суфий, но без семьи и постоянного места жительства, постоянно странствующий, уповающий на Бога, поэтому он олицетворяет собой прежде всего определенный образ жизни. *Х'аджа* на средневековом Кавказе — определение суфия (вместе с *маула* и *маулана* «наш господин»), еще при жизни достигшего степени святости, а также *газиз*, ставшего *шахидом* в *джихаде*, т.е. павшего в войне с «неверующими». Эпитафия соотечественника и современника ад-Дарбанди, ши'ита, похороненного на северном кладбище Дарбанда неподалеку от могильника Кырхляр, гласит: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха, 'Али — близкий к Аллаху (*вали*). Это — могила павшего *шахида*, *султана*, *х'аджи* Шамс ад-дина, сына *х'аджи* Руки ад-дина. В почитаемом месяце *раджаб* пятьсот тридцатого года *хиджры* Пророка»⁵⁰. Судя по титулу *султан*, Шамс ад-дин был предводителем отряда *газиев*. Указанная в эпитафии дата соответствует периоду между 5 апреля и 4 мая 1136 г. и приблизительно соответствует времени кончины самого Абу Бакра ад-Дарбанди.

Отмечая взаимосвязь между указанными терминами, ад-Дарбанди (Райхан, 209б) приводит легенду, в которой *дарвиш*, некогда выступавший в роли *газиз*, горько сожалеет о том, что ему не удалось стать *шахидом*. Во время обхода вокруг ал-Ка'бы (*ат-таваф*) один из паломников без устали повторял одну и ту же фразу: «Всех Ты удовлетворил, кроме меня».

— Почему ты все время повторяешь эти слова? — спросили его.

— Нас было семь человек из разных стран, — ответил он. — Мы пошли сражаться, но попали в плен к византийцам. Они повели нас на казнь, и тут я увидел, как в небе открылось семь ворот, и в каждых воротах стоит черноокая гурия. Одному из нас отрубили голову, и тут же одна из гурий спустилась на землю с платком в руке и взяла его душу. Так продолжалось до тех пор, пока не отрубили головы всем шестерым. Но меня византийцы пощадили. И тогда оставшаяся гурия повернулась ко мне и сказала: «Как много ты потерял, несчастный». Затем она закрыла небесные врата, и теперь, брат мой, я очень жалею о том, что не был казнен.

Для одних *газиев* вольный военный промысел был основным способом существования; они жили, как правило, в пограничных областях и чаще всего рекрутировались из числа малообразованных, но самоотверженных и знающих военное дело тюрков-огузов. Другие удовлетворялись временным приработком или почетной репутацией участника «священной войны». Третьи становились

⁵⁰ Перевод незначительно подкорректирован нами на основе арабского текста, приведенного Л.И.Лавровым (1966, 63).

газизми по мере необходимости, когда их вынуждали защищаться. Последние мало отличались от обычных крестьян. Жил в Аулаше некий чернокожий, и звали его ал-Мубарак, рассказывает ад-Дарбанди (Райхан, 209а). Этот человек работал в пределах дозволенного (*ал-мубах*) — обрабатывал хлопок, выполнял дружную подручную работу. Друзья все время подшучивали над ним:

— Не собираешься ли ты жениться?

Он неизменно отвечал:

— Я прошу у Аллаха, чтобы Он женил меня на черноокой.

Вскоре им пришлось принять участие в *газавате*. В ходе одного из сражений враг ворвался к ним, и ал-Мубарака убили. Голова его оказалась в одном месте, а тело в другом, сам он лежал на животе, руки находились под грудью. Друзья бросились к нему и запричитали:

— Скажи, ал-Мубарак, сколько раз Аллах женил тебя на чернооких?

Он вынул руку из-под груди и показал три пальца, желая сказать, что три раза.

В XI–XII вв. *газии* из «исламских центров» Прикаспия стали привлекаться местными мусульманскими правителями в качестве военной силы. В «походах за веру» на Северо-Восточном Кавказе нередко участвовал и сам дарбандский *амир* во главе своей дружины и добровольцев из числа горожан. Идеологически такие походы обосновывались богоугодностью участия в *джихаде*, объявленном религиозным долгом мусульманина.

Преимущества широкомасштабного использования *газиев* в завоевательных походах вместе с сельджуками оценили и османы, выходцы из другого огузского рода, *кайыг*. Возглавив племена, пришедшие в Малую Азию в эпоху сельджукских завоеваний, они оказались на переднем фронте борьбы с византийцами, с которыми им пришлось вести непрерывную войну за жизненное пространство. Как писал К.Э.Босворт, «ряды их войска постоянно пополнялись прибывшими с востока туркменами, которые горели желанием выступить в качестве *газиев*, борцов за веру. От этих-то *газиев* и ведет начало воинственный дух османской династии, благодаря которому османы расширили свои владения, достигли процветания и в конце концов поглотили все другие, более инертные тюркские эмираты» (1971, 186–187). Однако туркмены прибывали не только на границу с Византией, но и на Кавказ, где находили применение своим силам. Известно, что в процессе тюркизации Малой Азии немалую роль сыграли именно *газии* — вольные «борцы за веру», служившие определенной идее, но получавшие за эту службу вполне осязаемые материальные выгоды. Тюрки умело использовали идею мученичества в своих военно-политических интересах, прикрываясь лозунгами борьбы с врагами ислама, точно так же как в свое время они отвоевали Халифат у Буидов под предлогом защиты суннитского ислама от посягательств ши'итских правителей: впоследствии идея *газавата* сыграла определяющую роль в образовании Османской империи.

В связи с относительной стабилизацией внутреннего положения Халифата после прихода к власти 'Аббасидов на периферии арабского государства посте-

пенно начинают меняться общественно-политические условия. Впоследствии это обстоятельство отразилось и на пограничных *рибатах*. Как отмечал Дж.С.Триммингэм (1971, 193; 1989, 239), в новых условиях они «постепенно меняли свои функции и из центров обороны и прозелитизма превращались в суфийские центры обучения и практики». *Райхан ал-хака'ик* сообщает о том, что дарбандский *шайх* Абу-л-Касим ал-Фукка'и имел множество последователей в «исламских центрах» «пограничной области ал-Баба». Сам ад-Дарбанди обучался в этих «центрах», в частности в Арджиле. Во времена Абу Бакра ад-Дарбанди население военных городков все еще сохраняло свой язык и обычаи. Это косвенно подтверждает и Ибн ал-Азрак, посетивший два таких «центра» вблизи Баб ал-абваба в 549/1154 г.⁵¹

Процесс трансформации пограничных *рибатов*, происходивший динамично в течение продолжительного времени, обусловил и изменения в характере распространения ислама вширь. Как показывает материал *Райхан ал-хака'ик*, широкое распространение ислама в регионе шло в русле суфизма, явившегося той особой формой, посредством которой догматы мусульманской религии внедрялись в сознание местного населения. Речь не идет о существовании в X–XII вв. в Дарбанде — главном центре исламизации региона — только суфийских структур в качестве проводников мусульманской идеологии; напротив, конфессиональные структуры города, как было показано выше, отличались большим многообразием. Дело в том, что именно суфии нашли более доступную и понятную широким массам форму распространения своих идей. Как известно, способ органически впитывать в себя местные культы и синтезировать на своей основе сложившиеся веками традиции народных верований является важнейшей чертой суфизма. Именно этот синтез, сохранивший и долю местного домусульманского религиозного субстрата, и представлял собой форму реального бытования ислама в регионе.

Опираясь на силу военных отрядов *газиев*, с одной стороны, и являя своим образом жизни живой пример нового нравственного идеала — с другой, харизматические духовные лидеры вроде Абу Муслима не только «ходили» в народ, но и подолгу жили среди новообращенных. Тем самым они ускоряли исламизацию окраин и все дальше раздвигали пределы *дар ал-ислам*. В активном сотрудничестве *хатибов* с *газиями* закладывались семена исламских идей, завоевывалось новое жизненное пространство, формировались новые культы, прежде всего культы «святых». После смерти *газии* объявлялись *шахидами*, т.е. «мучениками за веру».

Места захоронения предводителей отрядов *газиев* обычно становились святынями, культовая значимость которых часто зависела от местной традиции. Типичный пример — Пир-Сулайман, одно из наиболее значимых культовых мест на Кавказе. Святыня находится в горах, в 35 км к югу от селения Мискинджи Ахтынского района Дагестана, куда зимой не добраться из-за снежных завалов.

⁵¹ В частности, он сообщает о том, что с удивлением обнаружил в этих «центрах» арабское население (*Ибн ал-Азрак*. Та'рих, 223).



Рис. 37. Кара-Кура. Куфическая надпись на одной из сторон основания колонны соборной мечети X–XI вв. По П. М. Дебирову

Некоторые местные *шайхи* считают, что три посещения этого святилища приравниваются к одному паломничеству в Мекку. В течение столетий выработался особый церемониал, включающий в себя ритуальные обходы вокруг могилы «святого» и жертвоприношения. Легенда гласит, что Сулайман был «воителем за веру», а не проповедником. Раненный в сражении с «неверующими», он лежал, истекая кровью, и умирал от жажды. Тогда голуби стали поить его водой, принося ее в своих клювах⁵². Косвенным датирующим материалом святилища выступают расположенные поблизости саркофагообразные надгробия, появление которых в других районах Северо-Восточного Кавказа относится к периоду сельджукских завоеваний, т.е. к XI–XII вв.

С конца XII в. мусульманская эпиграфика дает массовый материал по всем районам, находившимся в сфере влияния арабской культуры. Закрепившись в центрах союзов сельских общин в горной части, разноплеменные отряды *газиев*, в том числе и огузского происхождения, превращали их в опорные базы для дальнейшей исламизации. Отсюда становится понятным не только статус *газиев*,

⁵² Записано со слов И. Б. Кельбиханова.

но и второе значение *ал-маракиз*: некоторые удаленные от Дарбанда центры малых этнических зон в регионе, расположенные преимущественно в горных и предгорных районах, вследствие того, что в них располагались *рибаты*, воспринимались в качестве своего рода опорных баз распространения ислама. Во всяком случае, в Кара-Кура, Кал'а Курайше и Кочхюре сохранились материальные следы крупных культовых сооружений ислама, датируемых по высеченным на них эпиграфическим текстам в пределах X–XI вв., а Кумух имел прочную репутацию опорного пункта «воителей за веру»⁵³. Впоследствии потомки *гази*ев были ассимилированы горцами, но память об их происхождении сохранилась в микропонимке региона и названиях местных *тухумов* (род *огузиала* в Аварии и др.).

3.4. Основные школы и течения ислама

Корни суннитского эзотеризма, как известно, восходят к ал-Хасану ал-Басри (ум. в 110/728 г.), которого многие суфии считают своим «святым». От его знаменитого кружка в Басре отпочковалась одна из догматических школ в суннитском исламе — му'тазилитская (от *му'тазил* «отделившиеся», т.е. отделившиеся от кружка ал-Хасана ал-Басри). На основе изучения мусульманской биографической литературы З.А.Саидову удалось выявить ряд важных фактов, которые хорошо объясняют в том числе и духовные приоритеты Абу Бакра ад-Дарбанди. Во-первых, было установлено, что му'тазилитское учение получило широкое распространение на Кавказе, прежде всего в Арране. Судя по непримиримой антиму'тазилитской идейной направленности сочинения ад-Дарбанди, му'тазилиты, очевидно, были сильны и в ал-Бабе. Во-вторых, выяснилось, что известный мусульманский аскет Зухайр ал-Баби, который в течение пятидесяти лет жил в Басре, был родом из Баб ал-абваба. Полное имя аскета приводит Абу Ну'айм ал-Исфахани в *Хиллат ал-аулия* (X, 146) — Абу 'Абд ар-Рахман Зухайр б. Ну'айм ал-Баби; по сведениям аз-Захаби (Табакат, XII, 159–160), *шайх* скончался между 201/816 и 210/826 гг. Следовательно, он покинул ал-Баб в 60–70-х годах VIII в., в период становления му'тазилитского вероучения и расцвета басрийской аскетической традиции.

Основоположник аш'аризма Абу-л-Хасан 'Али ал-Аш'ари (260–324/873–935) поначалу сам был му'тазилитом, но впоследствии отошел от своих учителей и создал собственную школу — аш'аритскую. Эти две наиболее влиятельные школы расходятся в толковании почти всех важнейших догматов ислама⁵⁴.

⁵³ Любопытна трансформация названия древней столицы лакев, с течением времени превратившейся из цитадели *гази*ев (Гази-Гумик) в центр *кади*ев — Казикумух.

⁵⁴ Родоначальник му'тазилитизма Васил б. 'Ата' разошелся с ал-Хасаном ал-Басри по вопросу об определении состояния человека, совершившего тяжкий грех, разработав догмат о промежуточном состоянии между верой и неверием. В основу учения му'тазилитов входят еще четыре догмата: единобожие, справедливость, обещание и угроза, повеление одобряемого и запрещение порицаемого. Более подробно об этом см.: Прозоров, 1984, 191–192.

Мусульманские мистики придерживались различных догматических взглядов в рамках эзотерической традиции — му'тазилитских, аш'аритских, ши'итских или других.

Одними из первых на идеи Абу-л-Хасана ал-Аш'ари откликнулись жители Северо-Восточного Кавказа — не в последнюю очередь в силу того, что богословские традиции ислама в регионе были достаточно развитыми. Известно о сочинении ал-Аш'ари, которое он еще в первой трети X в. адресовал *фахихам* и *шайхам* из Баб ал-абваба и его «пограничья», очевидно в ответ на их вопросы по проблемам богословия. Полное название сочинения ал-Аш'ари, опубликованного Кивам ад-дином в Стамбуле, говорит само за себя: *Китаб ар-рисала ила ахл ас-сагр би-Баб ал-абваб* («Книга послания к жителям пограничья Баб ал-абваба»). По содержанию сочинение представляет собой краткое изложение суннитского символа веры (см. о нем: Алляр, 1965, 188–190). Ко времени написания *Райхан ал-хака'ик* аш'аритское учение в значительной степени успело вытеснить на Северо-Восточном Кавказе другие богословские школы суннитского ислама.

С конца X в. вслед за «практическим» суфизмом на Кавказе распространяется и суфизм «интеллектуальный», причем в форме идеологии *ал-маламатийа* — движения мусульманского мистицизма, в котором нравственные и морально-этические критерии и требования к религиозному человеку были подняты на небывало высокий уровень. Недаром ас-Сулами относил «людей порицания» (*ахл ал-малама*) к категории «избранных» суфиев (*ал-хавассе*). Это движение объединяло в себе традиции, восходящие к различным *шайхам*, которые тем не менее сходились в трактовке некоторых общих для всех мусульман моральных принципов и ценностей практической жизни.

Последователи идей *ал-маламатийа* избегали всего, что могло бы привести к известности и славе, полагая, что людская слава отделяет от Бога, а самоуничижение, напротив, приближает к Нему. Богоугодные дела, религиозные обряды, молитвы, аскетические подвиги они совершали тайно, скрытно от людей, а в собственных ошибках и прегрешениях, напротив, признавались публично. «Люди порицания» считали служение Богу высшей целью своей жизни, поэтому отношение общества к ним их не особенно и заботило: люди ничтожны перед ликом Всемогущего. Именно пренебрежительным отношением к своей репутации, скрытым, а не открытым протестом против сложившихся в религиозной жизни условий и отношений они навлекали на себя людское осуждение. Называя показную набожность лицемерием, они на самом деле выступали против религиозного карьеризма, стяжательства и других пороков общества.

В некоторых исследованиях утверждается, что «людей порицания» осуждали за показное нарушение религиозных традиций. Применительно к периоду классического ислама такие утверждения не совсем корректны. По свидетельству Абу Бакра ад-Дарбанди (Райхан, 466), Абу 'Усман ал-Хири (см. о нем выше), духовный отец этого движения, демонстративный отказ от соблюдения рели-

гиозных предписаний называл «скрытым лицемерием». Идеи *ал-маламатийа* достигли своего логического завершения в идеологии более позднего движения *ал-каландарийа*, представители которого намеренно настраивали против себя общественное мнение демонстративно пренебрежительным отношением не только к общепринятым нормам мусульманской морали и нравственности, но и к самой религии, вплоть до юродствующего богохульства и совершения действий, трактуемых другими людьми как «большие грехи» (*ал-каба'ир*). Во многом благодаря *каландарам* благочестивый образ странствующих *дарвишей* в мусульманском обществе изрядно потускнел.

Согласно *Райхан ал-хака'ик* (л. 151б), традиция *ал-маламатийа* проникла в Баб ал-абваб непосредственно от Абу 'Усмана ал-Хири через дарбандских *шайхов* Ибрахима б. Фариса, Абу-л-Касима ал-Варрака и Абу Бакра ад-Дарбанди, передававших ее на правах *иджазы*.

Влияние суфийских учений на *газиев*, их особое положение на Северо-Восточном Кавказе и численное преобладание в «исламских центрах» не могли не сказаться на ходе исламизации. Именно в классический период закладывается одно из основных внутренних противоречий ислама, являющееся мощным стимулом его постоянного развития и обновления, — антагонизм между «чистым», первородным исламом и исламом «народным». Дело в том, что к этому времени ислам имел конкретную религиозно-правовую форму. Распространение традиционализма (ханбалитского, захиритского и маликитского права — по степени популярности в регионе) было продиктовано целым рядом объективных факторов: влиянием халифской власти на местных правителей, верховных судей и даже *имамов* соборных мечетей, назначения которых часто требовали утверждения из Багдада; притоком в регион многочисленных *газиев* и *муджахидов*; естественной миграцией населения.

В период правления Буидов на окраинах Халифата распространяется не только ши'изм, главным идеологом которого в «пограничной области» был *кади ал-кудат* Ахмад ал-Гада'ири, наставник Абу Джа'фара ат-Туси. Рука об руку с суфизмом распространялось также ханафитское право, которое стало постепенно вытеснять другие правовые школы в местных обществах. «Народный ислам» приобрел характерные черты суфийской религиозной практики. Даже культовое строительство в регионе не избежало повторения некоторых основных конструктивных элементов суфийской архитектуры: согласно А.Р.Шихсаидову (1984, 138–139), стены и портал мечети в Кал'а Курайше обнаруживают близкое сходство с *ханакой* на реке Пирсагат в Ширване (рис. 19), той самой, где служил Пир-Хусайн Ширвани, ученик *шайха* Абу Са'ида ал-Майхани и родной племянник верховного *кадия* Баб ал-абваба Ахмада ал-Гада'ири. Исследователь также отмечает (1984, 96–114) сходство шутовых панно мечети Кара-Кура с куфическими надписями некоторых исторических памятников, в частности *мазара* известного суфия ал-Хакима ат-Тирмизи в Термезе (IX в.) и склепа *султана* Санджара в Мерве.

Признание суфизма «ересью» со стороны суннитского традиционализма имеет вполне определенные исторические рамки. Первоначально суфизм никому не казался «ересью», поскольку он, как пишет Дж.Макдиси (1973, 161), «в течение определенного времени был воткан в саму ткань традиционализма», будучи связан также и с *фикхом*. Ад-Дарбанди, будучи сам суфием, называл себя не иначе как верным приверженцем традиции, а свою конфессиональную принадлежность определял не суфизмом, а в более широких рамках — «людей *сунны* и согласия». Изначальная синкретичность суфизма, его идейная близость с местными верованиями, которые он перерабатывал, обусловили тот факт, что к XI в. он стремительно расширяет границы *дар ал-ислам*. Не случайно Р.А.Никольсон (1921, 65) назвал суфизм «одновременно и религиозной философией, и массовой религией ислама».

§ 4. Эволюция ислама при Сельджукидах. Торжество суннизма

Попытка периодизации истории классического ислама на Кавказе позволяет выделить в ней два важнейших этапа: досельджукский и сельджукский. Досельджукская эпоха, как показывает вышеизложенный материал, включает в себя различные события и тенденции, последовательно сменявшие друг друга в течение столетий: 1) военно-религиозная экспансия периода арабо-хазарских войн (с середины VII в.); 2) создание для защиты северных границ Халифата разветвленной сети мусульманских поселений в стратегически важных местностях Кавказа, которое сопровождалось утверждением ханбалитского и маликитского права в местной суннитской общине (с середины VIII в.); параллельно из Северного Ирана проникает ши'изм; 3) трансформация пограничных *рибатов* из пунктов обороны в суфийские «центры», которые в *Та'рих ал-Баб* называются «исламскими центрами»; распространение ханифитского ислама, суфизма, аш'аризма, а также значительное усиление ши'изма в период правления Буидов (середина X — середина XI в.). В сельджукскую эпоху происходят дальнейшие внутри-конфессиональные изменения, а именно: 4) выпеснение шафи'итами ши'итов и ханафитов, а также усиление суфизма и аш'аризма (середина XI — середина XII в.); 5) утверждение шафи'итского права во всех центрах исламизации региона (середина XII — середина XIII в.).

Распространение аш'аритских и суфийских идей в городах и связанных с ними обширных анклавах ознаменовало собой начало нового этапа исламизации Кавказа, характеризовавшегося гораздо более глубоким проникновением новой монотеистической идеологии в сознание местного населения. В течение всего XI в. в регионе складывалась сложнейшая система мусульманских идеологических представлений, которые оказались наиболее понятными и доступными для горцев именно в суфийской форме. Мистицизм, составляющий важнейший

элемент любого религиозного сознания, с одной стороны, и новые этические нормы, облагороженные поэтикой все еще формирующейся (в смысле систематизации религиозно-философских представлений) религии Откровения, — с другой, обусловили расцвет ислама в ведущих центрах исламизации региона. Кроме того, при Сельджукидах ислам значительно расширил географию своего влияния, проникнув глубоко на север и северо-запад, на земли кашаков, где он позже был вытеснен христианством. По Л.И.Лаврову (1966, 60, 179, 267), саркофагообразные стелы, характерные для XI в., обнаружены в Маджарах (Прикумский район Ставрополя); куфические арабские эпиграфы XI–XII вв. зафиксированы и в Нижнем Архызе (Карачаево-Черкесия). В.А.Крачковская (1963, 131–132) предлагала сузить датировку обеих эпиграфий в пределах XI в.

В сельджукскую эпоху активизируются религиозно-духовные контакты в мире ислама. Продолжительные странствия по городам и областям Халифата становятся важнейшей формой обучения и сбора материалов для творчества. Странствия совершали многие дарбандские ученые — в одиночку или целыми группами. В рассказах о странствиях Абу-л-Касима ал-Варрака реальные факты перемешаны с «чудесами»: «Нас было несколько человек из жителей ал-Баба, — рассказывал *шайх* Абу Бакру ад-Дарбанди. — Мы плыли вверх по Тигру из Басры в Багдад. Мне вдруг почему-то захотелось отведать рыбы, которую мы в Дарбанде называем *йанит*, и в тот же миг вода сама подбросила мне в суму эту рыбу. Я обрадовался, но потом подумал: „А ведь ее одной не хватит на нас всех“. И тут вода подбросила в суму вторую рыбу. Мы тогда были в лодке, поэтому причалили к берегу, поели и попили» (Райхан, 213а).

Утверждение на Кавказе политического и идеологического влияния Сельджукидов вызвало глубокие внутренние изменения в структуре и религиозно-политической ориентации местных конфессиональных обществ. На рубеже 60–70-х годов XI в. в ал-Бабе начинает набирать силу тенденция к усилению суннитов, обусловленная изменением религиозно-политической ситуации в центральных областях Халифата. После падения династии Буидов, принадлежавших к ши'итам-зайдитам, но в своих политических целях поддерживавших деятельность более многочисленных и влиятельных ши'итов-имамитов, позиции ши'итской общины в ал-Бабе заметно ослабли. Продолжая сохранять значительное влияние на духовную жизнь города, общине пришлось уступить многие ключевые посты в духовной иерархии, которые ранее позволяли ей активно вмешиваться в деятельность светской власти.

Райхан ал-хака'ик иллюстрирует эту тенденцию на многочисленных примерах. После смерти имамита Ахмада ал-Гада'ири, верховного *кадия* ал-Баба, эта должность перешла к шафи'итам. В эпоху Буидов должность *имам*а соборной мечети занимал ши'ит Абу Бакр б. 'Али ал-Баби. Его сменил шафи'ит Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Исма'ил ал-Факих, который, кстати, находился под влиянием суфизма. То же самое можно говорить и о *му'аззинах* соборной мечети. Отец вышеназванного *имам*а Абу Бакра ал-Баби — Абу-л-Хасан 'Али

ал-Му'аззин — служил му'аззином соборной мечети до тех пор, пока ему на смену не пришел суннит Абу 'Амр 'Усман ал-Му'аззин.

Витеснение ши'итов суннитами приобрело повсеместный характер. Активное участие в этом процессе приняли пришедшие к власти сунниты Сельджукиды. Они способствовали созданию новой религиозной элиты для периферии, лояльной к новым политическим реалиям. Только в *мадраса* ан-Низамийи в Багдаде обучались многие выходцы с Кавказа, в частности Абу-л-Хасан ал-Басри, 'Усман ал-Мусаддад, Абу Бакр ад-Дарбанди и Муса ал-Лакзи; Маммус ал-Лакзи был в ней приглашенным преподавателем. В ан-Низамийи читали лекции лучшие шафи'итские умы того времени — Абу Исхак аш-Ширази, Абу Бакр аш-Шаши ал-Мустазири, Абу Хамид ал-Газали.

Не оставались в стороне и другие учебные центры Халифата. В ан-Низамийи в Амуле (Табаристан) обучался сам Абу Бакр ад-Дарбанди. Именно под руководством Абу-л-Махасина ар-Ру'йани, руководителя ан-Низамийи в Амуле, ад-Дарбанди изучал духовное наследие Абу-т-Таййиба ат-Табари, которое впоследствии он популяризировал в Дарбанде. Помимо этого для распространения своего влияния Сельджукиды создали суфийские обители по всему Халифату, в том числе и на Кавказе, и контролировали их посредством института *шайхов ханака* (см. выше). Закарийа ал-Казвини (Асар, 405) сообщает, что в Захуре (Цахуре) «имеется *мадраса*, которую основал Низам ал-Мулк ал-Хасан б. 'Али б. Исхак, у *мадраса* есть свой преподаватель (*ал-мударрис*) и знатоки мусульманского права (*ал-фухаха*)». Говоря о религиозно-правовой принадлежности местных жителей, он поясняет, что «все жители города — шафи'иты».

Неоднозначные процессы при Великих Сельджукидах происходили и в богословских школах. Острота полемики, направленной против му'тазилитов и составляющей содержание важнейших богословских тем в сочинении ад-Дарбанди, дает косвенное представление о степени распространенности му'тазилитского *калама* в духовных центрах ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди не только полемизирует с му'тазилитами, но и предостерегает читателей от их «опасных заблуждений».

Особую популярность на Кавказе приобрела шафи'итская традиция Абу-т-Таййиба ат-Табари — выдающегося теоретика и полемиста, автора многих трудов, выходца из Табаристана. Возможно, не в последнюю очередь это можно объяснить традиционно сильными духовными контактами ал-Баба с Табаристаном. В *Райхан ал-хака'ик* зафиксирована беседа ученых Табаристана, где некий *шайх* рекомендует остальным отправиться за благословением к аскету и шафи'итскому *факиху* Абу-л-Касиму ал-Фукка'и, современнику Абу-т-Таййиба. Не случайно ад-Дарбанди больше всего времени провел именно в этой провинции. Кроме него долгие годы провели там и другие ученые, в частности Исма'ил ал-Джабали (Райхан, 2126).

Личность Абу-т-Таййиба ат-Табари была хорошо известна многим дарбандским *шайхам*. В тот период Абу-т-Таййиб жил еще в Амуле, административном

центре Табаристана. В *Райхан ал-хака'ик* описывается сновидение ад-Дарбанди, в котором он видится со своим отцом, уже умершим, и спрашивает его о том, какое положение в иерархии потустороннего мира занимает *шайх* Абу-т-Таййиб. Муса ал-Лаббад отвечает, что этот *шайх* занимает в вечном мире очень высокое положение. Заметим, что Абу-т-Таййиб скончался в 450/1058 г., а отец Мухаммада — спустя десятилетие с небольшим.

Большую роль в распространении идей Абу-т-Таййиба сыграл шафи'итский проповедник из Баб ал-аббаба Абу-л-Фадл 'Абд ар-Рахман ал-Хатиб, более известный как Ибн аз-Занджани. Учеником Абу-т-Таййиба называют Абу Бакра Ахмада аз-Занджани (ум. в 529/1134 г.), имама соборной мечети в Занджана и наставника ад-Дарбанди. Ас-Субки (Табакат, III, 178) утверждает, что у этого *шайха* учился и Ибн ат-Туйури, который был наставником Маммуса ал-Лакзи, Абу-л-Хасана ал-Басри, Абу Бакра ад-Дарбанди и других дарбандских *шайхов*. С Абу-т-Таййибом были близко знакомы также *кади ал-кудат* Баб ал-аббаба Ахмад ал-Гада'ири, его сын Ибрахим и Абу-л-Касим ал-Варрак. О его авторитетности в ал-Бабе повествует ад-Дарбанди (Райхан, 1326): «Один мой товарищ рассказывал, что *шайх* Абу Исхак говорил, что наш *шайх* Абу-т-Таййиб увидел во сне пророка Мухаммада и сказал ему: „О посланник божий, я — *факих*“. И Пророк подтвердил: „Да, ты — *факих*“». Упомянутый в рассказе *шайх* Абу Исхак — не кто иной, как *кадий* Ибрахим ал-Гада'ири.

Торжество шафи'изма на Северо-Восточном Кавказе, обусловленное в первую очередь объективной расстановкой общественно-политических сил в Халифате на решающем этапе исламизации его окраин, предопределило конфессиональную принадлежность горских народов. Если бы в свое время Низам ал-Мулку не удалось одолеть сопротивление своего предшественника ал-Кундури, могущественного покровителя ханафитов, то конфессиональная ситуация на Кавказе могла сложиться совершенно по-другому.

Несмотря на внушительный перевес шафи'итов, суннитская община города в течение очень долгого времени оставалась неоднородной. Маликиты, обладавшие значительным влиянием до X в. включительно, столетие спустя почти полностью его утратили. Так, 28 зу-л-ка'да 411/15 марта 1021 г. в Дарбанде скончался мистик Абу-л-Касим Ахмад б. Са'д б. ал-Малики, который именуется в эпитафии *факиром* и скитальцем (Лавров, 1966, 58–59) (см. рис. 21). Ранние мусульманские подвижники — выходцы из ал-Баба, которые упоминаются в мусульманской биографической литературе, по всей видимости, также были маликитами. Несколько представителей маликитского *мазхаба* фигурируют в *Райхан ал-хака'ик* в качестве идейных предшественников (*шуйух ал-машайих*) Абу Бакра ад-Дарбанди. В дальнейшем из-за своей малочисленности они уже не могли выступать в качестве самостоятельной политической силы, хотя их отдельные представители, такие, например, как Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайн ал-Баби, пользовались большим авторитетом в местной богословской среде. Кроме того, в сочинении ад-Дарбанди зафиксированы имена дарбандских ханафитов и одного захирита — *шайха* Абу 'Абд Аллаха ал-Хумайди.

Райхан ал-хака'ик содержит глухие упоминания о внутренних расприх внутри суннитской общины Баб ал-абваба. В частности, речь идет о преследованиях ханбалитов со стороны более многочисленных приверженцев шафи'итского *мазхаба*. При более внимательном взгляде на эти проблемы в них обнаруживается явная политическая подоплека, поскольку к ханбалитской общине принадлежал ал-Мунаджжим, сын Аглаба б. 'Али, который выступал против ал-Муфариджа, ставшего впоследствии правителем Баб ал-абваба (см. выше).

Эпиграфика XI–XII вв. дает массовый материал, относящийся к конфессиональным процессам в крупных населенных пунктах «пограничья», находившихся в сфере влияния Халифата. Распространение ислама вширь было невозможно без суфизма, а также той волны междивилизационного взаимодействия, которая была вызвана сельджукскими завоеваниями. Имеется в виду не только начало процесса превращения местного ислама в «массовую религию». Уровень развития религиозно-философской мысли, достигнутый в городах и суфийских центрах Кавказа в сельджукскую эпоху, оказался настолько высоким, что в последующие годы вплоть до нашего времени он так и остался непревзойденным.

За годы правления Великих Сельджукидов в различных областях Халифата выработался совершенно особый стиль монументального письма — рельефный и врезной куфи с элементами «цветения», отличающийся одновременно строгостью форм и изяществом линий. Прекрасные образцы этого стиля можно найти не только в Хорасане, но и на Кавказе. Характерный тип графики, запечатленной в камне и представленной памятниками эпохи, является лучшей визитной карточкой времени, в котором жил и творил Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди. К числу эпиграфических памятников этого стиля помимо надписей на саркофагах XI в. относятся: строительная надпись на *Орта-капы*, надпись-призыв к молитве из Ахты (рис. 9), текст о строительстве *ханаки* в Рутуле (рис. 18), эпитафии *кади ал-кудат* Ахмада ал-Гада'ири (рис. 20а–20б), Абу-л-Касима ал-Фукка'и (рис. 22), 'Али аз-Задждаджи (рис. 23) из Дарбанда, *кади ал-кудат* Абу-л-Касима ар-Ру'йани из Табаристана (рис. 29) и даже эпитафия из Нижнего Архыза Карачаево-Черкесии. Позже этот стиль исчез: уже на памятниках второй половины XII в. появляется несравненно более выраженная курсивность⁵⁵.

⁵⁵ Ср. с памятниками из Татлы (Шихсаидов, 1984, 34–38).

**ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ
МУСУЛЬМАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ**

В сельджукскую эпоху ислам получил один из самых мощных в своей истории импульсов для внутреннего развития. Идеи суфизма вышли за пределы ограниченного круга интеллектуалов и получили широкое распространение. На глазах происходили структурные и иные изменения в составе местных мусульманских общин. Исламизация окраин приобрела ярко выраженный идеологический характер, поднявшись на качественно новый уровень. Не случайно эпоха расцвета ислама на Кавказе оставила потомкам имена выдающихся *шайхов*, преимущественно суфиев, аш'аритов и шафи'итов. Столь яркого созвездия творческих личностей не знала ни одна из эпох.

Если со второй половины XI в. суннитский ислам на Кавказе в смысле теоретических доктрин можно было бы охарактеризовать как преимущественно аш'аритский, то с точки зрения практической он стал преимущественно шафи'итским. По своему содержанию локальные формы ислама во многом приобрели явно выраженные суфийские черты. Поэтому, воссоздавая картины «золотого века» ислама в этом регионе, нам придется говорить главным образом о суфизме, аш'аризме и шафи'изме — разумеется, на фоне изучения широкого спектра мусульманских школ и течений.

Острота богословской полемики и накал страстей в Дарбанде заставили Абу Бакра ад-Дарбанди изложить собственное видение проблем мусульманского вероучения. Объясняя причины, по которым он взялся за перо, ад-Дарбанди отмечает, что пытался преодолеть разногласия среди верующих, достигнуть согласия в мусульманской общине Баб ал-аббаба. Подлинные ценности, изложенные в его книге, должны «раскрыть глаза» верующим на те заблуждения и неверные толкования, которые ныне широко распространены. Только суфийское знание является наиболее полноценным и завершенным, считал он, поскольку только мистицизм включает в себя истины одновременно и чувственной, и внечувственной реальностей.

Суфийские теологи (*ал-'улама' мин хазики-т-та'ифа*) и «обладатели истин и правдивости» (*арбаб ал-хака'ик ва-т-тасдик*) из *факихов* пришли к согласию в толковании основополагающих догматов вероучения, отмечает ад-Дарбанди, предвзято аш'аритское толкование основных догматов мусульманского вероучения. В *Райхан ал-хака'ик* эти догматы, выделенные оборотом «Знай, что...», перечислены в определенной последовательности.

Набор основоположений в энциклопедии ад-Дарбанди лишь в самом общем виде перекликается с материалом первого раздела *ар-Рисала* ал-Кушайри, 499

посвященного основам вероучения. В нем Абу-л-Касим ал-Кушайри подробно изучает проблему единобожия (*ат-таухид*). Дав весьма краткую характеристику важнейших проблем мусульманского вероучения в первом разделе вводной главы, ад-Дарбанди выделил проблему единобожия в качестве объекта специально-го исследования.

§ 1. Единобожие

Догмат единобожия (*التوحيد ат-таухид*) основывается в том числе и на суре «Очищение (веры)», устанавливающей, что «Аллах — один, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!» (ал-Кур'ан, 112:1–4). Объясняя сущность веры в единого Бога, ад-Дарбанди утверждает, что единство Бога заключается в единстве Его трансцендентной сущности и всех Его атрибутов и свойств. Но до конца выразить сущность единобожия невозможно, отмечает он. Безмолвие способно охарактеризовать его лучше, чем речь, да и то не полностью. Более детально проблему единобожия и полемику вокруг нее ад-Дарбанди раскрыл в отдельном разделе.

Ат-таухид — стержневая концепция мусульманского вероучения, означающая веру в одного и единого Бога, или монизм. Последовательный монизм умеренного суфия отвергал многобожие (*ширк*), дуализм и даже монотеистическую по своей природе идею христианства о триединстве Бога — Отца, Сына и Святого Духа. Но в то же время далеко не всегда отвергался пантеизм крайних суфиев — возможно, потому, что последние безусловно признавали доктрину единобожия, хотя и на собственный манер: обожествляя множественные образы бытия, они сводили их к атрибутам Бога как эманулирующего истока чувственной реальности; отсюда выводился тезис о единстве бытия и, следовательно, о единобожии.

Догмат о единственности и единстве Бога, включающий в себя учение о божественных атрибутах (*сифат Аллах*), к исходу XI в. составил комплекс наук ('*улум ат-таухид*'), который автор определял как основу суфийского знания ('*илм ат-тасаввуф* или '*илм хазихи-т-та'ифа*). В целом трактовка этого понятия в *Райхан ал-хака'ик* близка к взглядам Абу-л-Касима ал-Кушайри (ар-Рисала, 175–178).

Обосновывая свою точку зрения на проблему единобожия, ад-Дарбанди (Райхан, 136) приводит *хадис* о том, что пророк Мухаммад назвал формулу единобожия самой главной из пяти столпов (*аркан*) ислама. Затем приводятся мнения по этому вопросу основоположников-эпонимов трех суннитских *мазхабов*: Анаса б. Малика (ум. в 79/796 г.), аш-Шафи'и и Ибн Ханбала. Анас б. Малик, например, передавал, будто пророк Мухаммад сказал: «Слова *ла илаха илла-Ллах* открывают врата рая, а признание многобожия закрывает их. Признание много-

божия открывает врата ада, а вера в единого Бога закрывает их» (Райхан, 136–14а). Хадис цитируется со слов аш'арита Абу-л-Махасина ар-Ру'йани со ссылкой на суфия Абу Са'ида Ахмада ал-'Аййара.

При определении основных принципов единобожия ад-Дарбанди ссылается на Абу Талиба ал-Макки: «Столпов единобожия четыре: Всевышний един, и нет у Него сотоварища в небесном царстве, нет Ему равных в наставлении, нет у Него помощника в творениях Его, и нет Ему равных в подобии» (Райхан, 14б). Более емко представление о единобожии передается словами Джа'фара ал-Хулди. Как-то раз увидел ал-Хулди во сне Мухаммада и спросил его о том, что такое *ат-таухид*, на что получил следующий ответ: «Все, что ограничивает веру в единого Бога, — это твоё воображение, что её сдерживает — твои представления, что её определяет — твои знания, что её охватывает — твоё мышление...» (там же, 14б).

Ответ Джа'фара ал-Хулди является переложением на суфийский лад известного высказывания *Имама аш-Шафи'и* в адрес оппонентов о божественных атрибутах, где он запрещает разуму представлять Бога, воображению — описывать Его, мысли — «разрывать Его на части» (там же, 14а). Позднее умеренные суфии активно боролись с оппонентами, главным образом му'тазилитами, обвиняя их в пантеизме, с помощью все более замысловатых модификаций этой мысли. Суть высказывания аш-Шафи'и в том, что смысл и содержание единобожия выходят за пределы человеческого познания, представляя собой всеобъемлющую, бесконечную и универсальную реальность. Если это так, то каковы же возможности мистического познания (*ал-ма'рифат*) и не обречено ли оно заранее на ограниченность и неполноту? Ответ на этот вопрос автор даёт в разделе о мистическом познании (см. ниже).

Трактовка проблемы единобожия представителями умеренного суфизма — строгими монистами, которых представляет ад-Дарбанди, расходится с пантеизмом крайних суфиев в следующем. Пантеисты исходят из того, что человеческая душа в своей субстанции является божественной, поскольку является результатом эманации (*ал-файд*) Бога. Феномен потери сознания в мистическом экстазе (*ал-ваджд*), ведя к уничтожению личного «я» (*ал-фана'*), очищает её от памяти земной жизни и возвращает в первородное состояние. Частичка божественной субстанции, представленная душой, воссоединяется с субстанцией Бога, т.е. Высшей истиной. В этом состоянии мистик становится как бы вместилищем божественной истины⁵⁶. Монисты утверждают, что уничтожение личного

⁵⁶ Это обстоятельство дало основание ал-Халладжу, крупнейшему представителю крайнего суфизма, впоследствии казнённому по приказу халифа, провозгласить себя Высшей Истиной, т.е. Богом. Ход его рассуждений был примерно таков: достигнув полного слияния с Богом, мистик становится частью божественной субстанции. Оставаясь в этом состоянии, он способен не только озвучивать высшие истины, но и представлять Бога на земле. Его знаменитая фраза «Я есть Высшая истина» (*ана-л-Хакк*), ставшая хрестоматийной, сделала крайний суфизм объектом яростных нападок со стороны традиционалистов. Многие суфии не только дистанцировались от этого утверждения, но и избегали упоминать имя ал-Халладжа в своих сочинениях. Абу Бакр ад-Дарбанди также

«я» делает человеческую душу всего лишь способной познавать Бога. Единение с божеством происходит на спиритуальном уровне. Человек физически присутствует на земле, отсутствуя на ней духовно.

Суфийская трактовка проблемы единобожия имеет еще один аспект, сугубо теософский. Он относится к непосредственным ощущениям познающего в момент его единения с божеством: растворение собственной воли в божественной, ощущение отсутствия в проявленном мире и исчезновения собственной сущности (*ал-фана*). Поэтому суфии различают единство божества и единство человека. Иногда *ат-таухид* сводится к самому факту слияния мистика с Богом; при этом подчеркивается духовно-спиритуальный, нематериальный аспект этого явления. Лучшими знаками истины единобожия (*хакикат ат-таухид*) ад-Дарбанди считал суфийских «посвященных» (*ал-хавасс*), получивших личный опыт созерцательного свидетельства Бога в единстве Его сущности и атрибутов.

С проблемой единобожия (*ат-таухид*) связан ряд терминов, образованных из одного с ним корня, но имеющих самостоятельное значение: монотеизм (*ал-вахданийя*), монизм (*ал-вахидийя*), единение (*ал-вахда*), единство (*ал-вахдавийя*), одиночность (*ал-вахд*), объединение (*таухид* — без артикля), объединенность (*ат-тавахху*). В этом же ряду — несколько «прекрасных имен» — атрибутов Бога: единый (*ал-вахид* — с ударением на первом слоге), единственный (*ал-вахид* — с ударением на втором слоге), уникальный, единственный в своем роде (*ал-аухад*). Для обозначения единства божества в «науках *таухида*» используются также термины, образованные от других корней, но имеющие сходные значения: единый (*ал-фард*), единственный, не имеющий себе равного (*ал-фарид*) и др. Мистический смысл суфии вкладывают и в само число «один», считая его абсолютно самодостаточным: «Каждое число нуждается в единице, чтобы прибавиться, а единица не нуждается ни в чем, чтобы стать единицей. Это доказывает, что тройка нуждается в единице, чтобы стать четверкой, а четверка нуждается в единице, чтобы стать пятеркой. Таким образом, все числа нуждаются в единице, а единица и так богата. Всевышний сказал: „Поистине, Аллах богат, а вы бедны!“» (*ал-Кур'ан*, 47: 40/38)⁵⁷.

предостерегает своих читателей от подобных заблуждений. Однако отношение к ал-Халладжу не распространяется на всех пантеистов. Так, Абу Йазид ал-Бистами, несмотря на явный пантеизм отдельных его высказываний, цитируется в суфийских текстах довольно часто.

⁵⁷ Нумерология — мистическая наука, определяющая истину с помощью толкования значений чисел и их комбинаций. Нумерологи считали единицу символом Бога, единства и неделимости, а двойку — символом Дьявола, обозначающим дуализм, борьбу противоположностей, антагонизм, вражду. Сумма этих чисел дает тройку — символ гармонии и равновесия. Суфии и ши'иты применяли некоторые методы нумерологии, исходя из числовых значений букв арабского алфавита, на основе спекулятивных математических операций (перевода отдельных текстов в формат чисел и т.д.) предсказывали будущее, вычисляли даты ожидаемых событий. Техника гадания и прогнозирования называлась *ал-джафр*. Впоследствии мусульманская нумерология оформилась в духовное течение, получившее название *ал-хуруфийя* (от араб. *харф* «буква»). Недостаточно изучен второй аспект применения комбинаций чисел и числовых значений букв, а именно для вхождения в мистический экстаз. Таблицы магических чисел вместе с текстами *уриков* часто обнаруживаются в суфийских сочинениях, созданных на Северном Кавказе в XIX — начале XX в.

В заключение ад-Дарбанди предостерегает от того, чтобы принимать лицемерие пантеистов за искренний монизм «людей сунны». Лицемерие может быть вызвано соображениями благоразумия. Иллюстрирующий *такийю* рассказ в сочинении ад-Дарбанди (Райхан, 156) содержит скрытую казуистику в проблеме толкования догмата о единобожии.

Рассказывают, что ал-Хадждадж⁵⁸ схватил некоего ши'ита и все искал повод, чтобы казнить его, но никак не находил. Когда после наступления темноты тот был вызван на допрос к ал-Хадждаджу, его *вазир* посоветовал несчастному:

— Скажи что-нибудь, чтобы спастись.

— Правду или неправду? — спросил ши'ит.

— Как пожелаешь, — ответил *вазир*.

— Если правда ведет к смерти, то я предпочту жить неправдой, — ответил ши'ит. После этого он подошел к ал-Хадждаджу.

— Кому ты поклоняешься: Единому из двух, Единому из одного или Единому как одному? — спросил его ал-Хадждадж.

Ши'ит на это ответил:

— Я не поклоняюсь подобию числа, плоти или того, кто перевоплощается, как новорожденный. Я поклоняюсь Тому, Кто не входит в число, не образуется из плоти и не перевоплощается, подобно новорожденному. Нет Ему подобных, Он — слышащий и знающий.

Этот ответ вынудил ал-Хадждаджа освободить заключенного, который спасся благодаря «правоверному» изложению известной формулы очищения веры (ал-Куран, 112: 1–4), согласно которой «Он — Аллах — един» и потому неисчислимы, «Аллах, вечный; не родил и не был рожден», т.е. не образуется из плоти и не перевоплощается, «и не был Ему равным ни один».

§ 2. Ад-Дарбанди о других основоположениях ислама

Богословские, религиозно-правовые и этические проблемы, которые Абу Бакр ад-Дарбанди затрагивает в своем сочинении, не только активно обсуждались в мусульманской историографии, но и становились темами многочисленных трудов, созданных представителями различных течений и направлений ислама. Поэтому, вероятно, в данном и следующих разделах исследования следовало бы в сжатом виде дать концептуальное представление о проблемах мусульманского вероучения, отмечая при этом новации, внесенные Абу Бакром

⁵⁸ Речь идет о ревностном стороннике 'Умаййадов ал-Хадждадже б. Йусуфе ас-Сакафи, ставленнике халифа Му'авии и наместнике Мекки и Медины. Утверждается, что он наказал даже Анаса б. Малика за то, что он враждебно отнесся к 'Умаййадам. См. о нем: Большаков, 1998, 269–274.

ад-Дарбанди. Однако только такое решение задачи теряет всякий смысл, если не совместить его с воззрениями и представлениями самого ад-Дарбанди — ведь именно они легли в основу практического пособия, оказавшего значительное влияние на эволюцию ислама на Кавказе — от Ширвана до «пределов гуннских», а с XIV в. — вплоть до окраин Северо-Западного Кавказа. С другой стороны, сочинение ад-Дарбанди отразило локальные представления об исламе, восходящие к местным *шайхам*, жившим в Баб ал-абвабе и сопредельных «странах» в X–XI вв.

2.1. Божественные атрибуты

Для ранней мусульманской теологии было характерно уподобление Бога человеку (*ат-ташбих*). Затем развитие теории мусульманского вероучения продвигалось в направлении частичного уподобления Бога человеку на основе отдельно выделенных признаков (*ал-ихтисас*). Му'тазилиты одними из первых разработали философскую систему теоретического богословия, в которой не было места подобным упрощениям. Считая себя самыми строгими монотеистами, они отрицали не только политеизм и любые формы антропоморфизма, но и реальность божественных атрибутов (*صفات الله* *сифат Аллаха*), существующих отдельно от божественной сущности (*аз-зам*). Аш'ариты попытались примирить эти две крайности: с одной стороны, они выступали против грубого антропоморфизма *ахл ат-ташбих*, а с другой — в еще большей степени не воспринимали абсолютные абстракции, выдвигаемые му'тазилитами.

Проблема соотношения сущности Бога и его атрибутов (свойств, качеств) — составная часть учения о единобожии (*'илм ат-таухид*). Му'тазилиты отрицали наличие у Всевышнего атрибутов, не тождественных с Его сущностью, поэтому их и прозвали «лишающими», «отрицающими» (*ал-му'аттила* или *ахл ат-та'тил*), в противоположность антропоморфистам (*ал-мушаббиха* или *ахл ат-ташбих*) (см.: Прозоров, 1984(1), 191–192). У Бога не может быть знания, могущества или воли, отличных от Его сущности, поскольку «Он — знающий по своей сущности, всемогущий по своей сущности, вечно живой по своей сущности, а не посредством знания, могущества, жизни как вечных качеств, реальных понятий, существующих в Нем» (Райхан, 96). Бог предвечен, полагали му'тазилиты, и вечность является отличительным свойством Его сущности. Именно поэтому вместо слова «атрибут» или «качество» (*сифа*) они говорят об акциденции (*'арад*, мн.ч. *а'рад*). Акциденция противоположна сущности, субстанции, она — непостоянное, преходящее свойство.

Ад-Дарбанди последовательно утверждает, что «Аллах един, могуч, мудр, всезнающ, всеведущ, Он — слышащий, говорящий... вследствие знания, могущества, мудрости, слуха, речи» (Райхан, 46). Он характеризуется всеми теми атрибутами, которыми Он сам себя охарактеризовал: знанием, силой, властью, могуществом, милосердием, мудростью и др. Он обладает слухом, зрением,

речью, лицом, рукой, поскольку об этом прямо сказано в Коране (ср.: *ал-Калабади*. Ат-Та'арруф, 14).

2.2. Сотворение двух миров

Речь идет о «сотворении небес, обоих миров (бренного и потустороннего. — А.А.) и того, что находится между ними». Бог «создал семь небес рядами» (ал-Кур'ан, 67:3) и землю, сотворил человека, животных, птиц... Эта проблема и полемика вокруг нее раскрыты в нескольких разделах (*ат-тафаккур* и др.). Третье основоположение доказывает единство и единственность (*ал-вахданийя*) божества.

Бог создал землю, небеса, сотворил ангелов, пророков, людей, животных, птиц и насекомых. Бог вдохнул в человека душу и дал ему разум. Люди по взаимному согласию и с разделением труда стали возводить жилища, строить дороги и создавать то, что им было жизненно необходимо. Бог посылал на землю своих посланников — пророков Мусу (Моисея), 'Ису (Иисуса) и Мухаммада, чтобы они научили людей жить по божьим законам. Следить за повседневным порядком среди людей было поручено их правителям. Ангелам же Бог поручил контролировать правителей. Наиболее полно суфийское представление о миропорядке приведено Абу Хамидом ал-Газали (см.: Ихйа' [1980], 181).

2.3. Судный день

«Всевышний оживляет тех, кого Он сотворил, — пишет ад-Дарбанди (Райхан, 10а), — после того, как они истлеют, воскрешает их плоть и возвращает им души». «Разве думает человек, что Мы никогда не соберем его костей?» (ал-Кур'ан, 75: 3). Бог воскрешает людей, чтобы судить их и воздать всем по заслугам. Ад-Дарбанди утверждает, что ангелы обращаются к Богу, чтобы Он вывел из ада тех грешников, которые Ему поклонялись. Бог запрещает адскому огню сжигать следы богопоклонения. Грешники выходят из ада совсем истлевшими, за исключением следов поклонения, по которым они и узнаются. Бог обливает их живой водой, и они снова расцветают, «подобно зерну во время весеннего половодья» (Райхан, 10б).

Важный аспект исламской эсхатологии — проблема лицецерения Бога (*ар-ру'йа*). Му'тазилиты, как известно, отрицали саму возможность созерцания «лика Аллаха», поскольку Бог лишен каких бы то ни было телесных атрибутов. Ад-Дарбанди считал, что духовное видение, или «видение сердцем», под силу только избранным. Обычные верующие смогут лицезреть Его в День воскресения, а неверующие будут наказаны тем, что не увидят Его ни в бренном мире, ни в потустороннем. Ибо сказал Всевышний о воскрешении: «Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие» (ал-Кур'ан, 75: 22–23). Дарбандские *шайхи* Абу

Исхак Ибрахим ал-Баби и Абу-л-Касим ал-Варрак говорили, что если бы верующие не могли лицезреть Господа, то не было бы смысла упоминать о неверующих и наказывать их слепотой.

2.4. Рай и ад

В *Райхан ал-хака'ик* достаточно часто упоминается рай (الجنة *ал-джанна*) и изредка — райские сады (*ал-фарадис*). Описание рая содержится в Коране: в частности, в нем упоминаются виноградники, полные кубки, сады, «где внизу текут реки» (ал-Кур'ан, 22:14), «реки из воды непорочнейшей, и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меду очищенного» (там же, 47: 16/15–17). Праведников «среди лотоса, лишенного шипов, и *тахха*, увешанного плодами, и тени протянутой, и воды текучей, и плодов обильных, не истощаемых и не запретных, и ковров разостланных» (там же, 56: 27/28–33/34) ожидает «покой, и аромат, и сад благодати» (там же, 56: 88/89). Им в жены будут отданы «черноокие, большеглазые, подобные жемчугу хранимому — в воздаяние за то, что они делали» (там же, 56: 22–23/24), которых Господь сделает «деваственницами, мужа любящими, сверстницами» (там же, 56: 35/36–36/37)⁵⁹. В числе этих сверстниц не только многочисленные райские гурии, но и собственные жены из бренной жизни, которые станут девственницами и обретут вечную молодость. А обслуживать праведников будут «отроки вечные — когда увидишь их, сочтешь за рассыпанный жемчуг», «мальчики вечно юные с чашами, сосудами и кубками из текучего источника» (там же, 56: 17–18)⁶⁰. Таким образом, обитателям рая позволено многое из того, чего они были лишены в бренной жизни.

Что касается ада (النار *ан-нар*), то в нем нет «ни прохлады, ни питья, кроме кипятку и гною» (там же, 78: 21–25; 31–34); грешников «поят кипящей водой, и она рассекает их внутренности» (там же, 47: 17). Тех, которые не уверовали, в ад ожидают «цепи, узы и огонь» (там же, 76: 4). Грешники будут гореть в огне, оглашая своды ада своим ревом и воплями, ибо сказано в Слове божьем (4: 56/59): «Мы сожжем их в огне! Всякий раз, когда стоговится их кожа, Мы заменим им другой кожей, чтобы они вкусили наказания».

Му'тазилиты утверждали, что рай и ад будут сотворены Богом в Судный день и только тогда каждый получит по заслугам. Человек, совершивший тяжкий грех, считали они, перестает быть благоверным, но не становится неверующим (*ал-кафир*), а оказывается в промежуточном состоянии между верой и неверием (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*).

⁵⁹ Сверстницы, потому что все обитатели рая, согласно *хадису*, будут иметь один возраст — 33 года (возраст пророка 'Исы — Иисуса Христа). По этому вопросу среди богословов существуют и другие мнения.

⁶⁰ Более детальное описание рая см.: Плотровский, 1991б, 59–60.

Суфии воссоздают картины рая и ада в соответствии со своими представлениями о божественной награде и наказании. Наиболее детализированное представление об аде рисует его в виде огромного воронкообразного кратера, концентрические круги которого делят грешников на различные категории. По ад-Дарбанди, самые нижние круги ада занимали маги и идолопоклонники, а из мусульман, которые размещались выше их, — му'тазилиты. Традиционная стратификация ада в самый нижний, 7-й круг ада размещает лицемеров и вероотступников (*ал-мунафикун*), 6-й — идолопоклонников и многобожников (*ал-муширикун*), 5-й — огнепоклонников (*ал-маджус*), 4-й — звездопоклонников (*ас-саби'ун*), в последние три круга соответственно грешников из числа иудеев, христиан и мусульман.

Эсхатологические представления ад-Дарбанди являются типично аш'аритскими: верующие не испытывают недостатка блаженства в раю, в то время как неверующие и грешники мучаются в аду. Бог прощает одних и подвергает мучениям других (Райхан, 86), ибо сказано в Коране (5: 44/40): «Наказывает Он, кого пожелает, и прощает, кому желает. Поистине, Аллах над всякой вещьюмошен». Рай — пристанище для богобоязненных, а ад — «засада для преступивших». Однако и то и другое — творения божьи, они сотворены Богом тогда же, когда Он сотворил людей. Рай всегда открыт для праведников, так же как и ад — для грешников (Райхан, 96). Высшее наслаждение праведников в раю — лицезрение Господа.

2.5. Несотворенность Корана

Поскольку, полагали му'тазилиты, у Бога не может быть никаких предвечных и отличных от Его сущности атрибутов, в том числе и атрибута речи, то и Коран — не предвечное Слово божье, а откровение, возникшее во времени, «сотворенное» (*ал-махлук*). Характеризуя эту позицию как опасное заблуждение, ад-Дарбанди (Райхан, 6а) пишет: «Мы знаем, что Коран есть Слово божье, не сотворенное (*гайр махлук*), не созданное (*гайр мадж'ул*) и не становящееся⁶¹ (*гайр мухдас*). Мы его читаем, выучиваем наизусть, слышим своими ушами, он начертан в наших списках (*масахиф*), вечен, неизменен, ниспослан от Господа обоих миров». Слова божьи, зафиксированные в Коране, слышимы и произносимы. Это ясные арабские слова, ниспосланные Господом. Кто сомневается в этом, тот совершает грех; ему требуется *имам*, который бы заставил его покаяться. *Шайх* Абу-л-Касим Са'ид б. 'Али аз-Занджани из Мекки даже предлагал подвергать казни всех тех, кто будет упорствовать в своем заблуждении о сотворенности Корана (Райхан, 6а).

Свое негативное отношение к му'тазилитам и их позиции о происхождении Корана ад-Дарбанди передает соответствующим рассказом, который он записал

⁶¹ Эту формулировку предложил Тауфик Ибрагим, имея в виду процесс, растянутый во времени.

в частном доме *шарифа* Абу Шакира ал-'Усмани в Мекке (там же, 66). Сосед 'Али б. ал-Муваффака был зороастрийцем (*ал-маджус*), и звали его Шахрийар. 'Али все время пытался обратить его в ислам, но тот непременно отвечал: «Истина на нашей стороне». Когда Шахрийар умер, 'Али увидел его во сне и задal ему вопрос:

- Каково твое положение?
- Мы находимся на дне ада.
- А кто над вами?
- Люди из вашей *уммы*.
- Из каких общин?
- Из тех, которые говорят, что Коран сотворен.

2.6. Внутренняя вера

Ислам — это не только вера, считает ад-Дарбанди. Внутренняя вера лишь тогда является истинной, когда она подтверждается словами, мыслями и делами (триада, хорошо известная во многих религиях мира; см.: Торчинов, 1997, 290). Это означает вербальное, словесное утверждение своей веры, а также утверждение ее благочестивыми действиями.

Коран различает понятия *ислам* в значении «предать себя Богу и покориться», *иман* в значении «внутренняя вера» и *ихсан* как благодеяние, или утверждение действием. Иногда *ислам* встречается в значении внешней покорности, словесного признания Аллаха. Покорность, не подкрепленная внутренней верой, порождает лицемерие, считает ад-Дарбанди. Если же покорность является началом, за которым следует искренность (*ал-иклас*) и правдивость (*ат-тасдик*) в признании истинности Бога, Его ангелов и всего того, что составляет основы мусульманского вероучения, то это уже *иман*. Аш'ариты считают веру в том числе и «признанием сердцем истинности Бога» (*аш-Шахрастани*. Ал-Милал, 52). Если же человек, совместив *ислам* и *иман*, соединил свидетельство истинности веры с борьбой за веру, подтверждая это своими действиями и поступками, то это уже *ихсан*. Таким образом, утверждают суфьи, покорность есть начало, вера — середина, а благодеяние — совершенство.

2.7. Предопределение, свобода воли и божественная справедливость

Толкование догмата о свободе воли и предопределении породило принципиально важную теологическую проблему: если Бог заранее предопределяет нечто (жизнь, судьбу, поступки), то где справедливость, что Он будет наказывать за то, что Сам и предопределил? Если все происходящее происходит исключительно по желанию и воле Господа, то почему одних Он делает святыми, а других — грешниками, тем самым обрекая их на адские мучения? В чем же заключается свобода воли?

Божественная справедливость недоступна человеческому пониманию, и верующий должен обращаться к Богу только за милостью, считает ад-Дарбанди. Бог сотворил не только добро, но и зло, но не от любви к нему, а из-за того, чтобы бороться с ним, запрещать его, испытывать прочность добра (Райхан, 8а). Более детально эта проблема и полемика вокруг нее раскрыты при анализе термина «свобода» (*ал-хуррийа*).

Наибольшее внимание этому догмату уделяли му'тазилиты, которых стали называть кадаритами⁶², сторонниками свободы воли (от араб. *кадар* — свобода воли), и 'адлитами, сторонниками божественной справедливости (от араб. *'адл* — справедливость). По их мнению, человек сам является творцом (*халик*) своих поступков, поэтому лично должен нести за них ответственность. Он волен поступать, как ему вздумается, но сполна получит в загробной жизни: воздаяние за хорошие поступки и наказание за плохие. Ибо Бог, полагали они, должен быть свободен от того, чтобы приписывать Ему зло и несправедливость, происходящие на земле.

Против них выступали аш'ариты, развившие учение о *касбе* («приобретение», «соучастие»). Они определяли *касб* как некоторое участие воли человека в его действиях⁶³. В частности, они утверждали, что все происходящее на земле происходит по воле и желанию Господа, но Он все же оставляет за человеком возможность выбора. По аш-Шахрастани (ал-Милал, 89–90), каверзный вопрос, естественно возникающий в этом случае, решил еще сподвижник Пророка Абу Муса ал-Аш'ари (см. о нем в EI NE I, 695), к которому родоначальник аш'аризма Абу-л-Хасан ал-Аш'ари возводил свой род:

‘Амр б. ал-‘Ас обратился к Абу Мусе с вопросом:

— Мой господин! Где мне найти кого-либо, к кому я мог бы обратиться на суд?

— Я — тот, к кому обращаются на суд, — ответил Абу Муса.

— Неужели Он предопределяет мне нечто, а затем наказывает меня за это?

— Да, — ответил он.

— Но почему? — спросил ‘Амр.

Тот ответил:

— Потому что Он не чинит несправедливость тебе.

⁶² Сами му'тазилиты отказывались от этого имени, имевшего негативный контекст в известном *хадисе*: «Кадариты — маги этой общины» (Ибрагим, Сагальев, 1991, 175).

⁶³ См. об этом: аш-Шахрастани. Ал-Милал, 88–107; Прозоров, 1984 (1), 184 (примеч. 7).

Основу религиозной жизни мусульманской общины ал-Баба составляли традиционные молитвы и обряды. Суфии дополнили их собственными молитвами и обрядами: тайными беседами с Богом, специальными молитвами общины, *зикрами* — поминаниями, мистическими радениями, ночными бдениями, упражнениями, направленными на достижение мистических состояний и познание Высшей истины. В их числе — упражнения, связанные с задержкой и ускорением дыхания (*ан-нафас*), самосозерцанием (*мушахадат ан-нафс*) и др.

§ 1. Намерение: вступление к молитве

Намерение (*النية ан-нийя*) — первый шаг к молитве; второй шаг к ней — ритуальное очищение (омовение). Намерение предшествует любой молитве или обращению к Богу; молитва без намерения считается недействительной. В более широком смысле намерение предшествует всякому действию, ибо оно — «вступление к действию» (Райхан, 233б). Ад-Дарбанди учит, что доброе намерение, даже нереализованное, равнозначно доброму поступку, а дурное намерение уже само по себе является грехом. И если намерение в суфизме может иметь самостоятельное значение и без действия, то действие без намерения признается неполноценным: «Действие без намерения — что тело без души» (там же, 234б).

В осуществлении молитвы или религиозного деяния важнейшее значение имеет мотивация. Хорошие намерения рано или поздно приводят к благим поступкам, дурные — к плохим. Именно поэтому *муриды* должны быть усердными «в своем намерении приносить пользу, ибо такое намерение ведет к полезности поступков» (там же, 233а). Для каждой категории верующих намерение имеет свои пределы и горизонты. Смысл намерения для *муридов* заключается «в стремлении к Желанному»; здесь имеется в виду мистическое желание (*ал-ирада*), которое характеризует «ищущих встречи» с Богом. Стремление к Богу должно исходить из сердца, ибо «признаком намерения является искренность (*ал-ихлас*)» (там же, 233а).

Намерение не только предшествует молитве и действию, но и сопровождает их. Этот аспект значения термина чрезвычайно важен, поскольку он характеризует отношение человека к собственным поступкам. Грехи являются порождением дурных намерений и дурного образа жизни, а добрые намерения и

чистые помыслы вытесняют даже мысли о грехах. Человека прежде всего формируют его цели, стремления, эмоции, инстинкты, намерения, а не их практическое осуществление. Именно поэтому, считают мистики, Бог ценит намерение больше действия.

Некто увидел во сне Зубайду и спросил ее:

— Чем вознаградил тебя Господь за твои щедрые пожертвования нищим по дороге в Мекку?

— То, что я тратила на них, по праву принадлежало им, — ответила она. — Господь меня помиловал за мои добрые намерения (Райхан, 2046).

§ 2. Ритуальное очищение. Омовение

Ритуальное очищение (*ат-тахара*, *ат-тайаммум*, *ал-вуду'*) — это то, что предшествует молитве, открывает ей врата к Богу. В толкование термина *الطهارة* *ат-тахара* ад-Дарбанди вкладывает двойной смысл: это и духовное очищение, и очищение телесное. Собственно *ат-тахара* имеет четыре стадии: 1) очищение тела от физической грязи; 2) памяти от обид; 3) сердца от злых умыслов; 4) сердечной тайны (*сипр*) от всего, что не является божеством.

Ад-Дарбанди (Райхан, 1756) называл ритуальное очищение «оружием правоверного и частью внутренней веры». Для поддержания состояния очищения истинный суфий пренебрегает своими личными нуждами и потребностями. Так, Ибрахим ал-Хаввас, находясь в безводной пустыне, предпочитал испытывать жажду, чем пренебрегать омовением (ср.: *ас-Саррадж*. Ал-Лума', [1914], 146). Если вода недоступна, допускается омовение песком, землей, известью, камешками и другими подручными средствами⁶⁴.

Процесс очищения не должен быть механическим, учит ад-Дарбанди. Он должен быть вызван искренним намерением (*ан-ниййа*) и сопровождаться «правдивостью к людям, искренностью сердца к Господу», а также специальными молитвами, произносимыми в зависимости от времени и места. Исполнение омовения обязательно и днем, и ночью перед молитвой, ибо молитва без очищения недействительна (Райхан, 1756–1766).

Образцом духовной и телесной чистоты был известный хорасанский суфий Абу 'Амр аз-Заджадж (ум. в 348/959-60 г.), биография которого включена в «разряды» величайших *шайхов*. Ад-Дарбанди (там же, 1766) рассказывает о том, что аз-Заджаджи прожил в Мекке и ее окрестностях несколько лет. «И каждый раз, когда он желал справиться нужду, он отходил от ал-Харама на один *фарсах*», т.е. на расстояние около 6 км.

⁶⁴ Считается, что горячий песок, известь или камень имеют свойство убивать микробы.

Полное омовение (*ал-гусл*) перед каждой молитвой ад-Дарбанди признает необязательным и даже излишним, хотя в людях, соблюдавших его, он видит «святых». В этой связи примечателен один пример, характеризующий отношение к данной проблеме авторитетного в ал-Бабе суфийского *шайха* Абу-л-Хасана ал-Джурджани: «Я видел собственными глазами, — передает ал-Дарбанди, — что *шайх* Абу-л-Хасан ал-Факих ал-Джурджани — да помилует его Аллах, — ученик *шайха* Абу-л-Касима Йусуфа б. Ахмада ал-Фукка'и аз-Захида, страдал недержанием мочи. Каждый раз, когда он молился, ему приходилось возобновлять полное омовение, включая омовение половых органов. Так продолжалось много лет» (там же, 2136).

Чрезвычайные обстоятельства, описанные в одной из предыдущих глав (смута в Баб ал-абвабе, связанная с освобождением из тюрьмы *кадия* Ибн ал-Масламы ал-Баби), вынудили *шайха* однажды совершить все пять обязательных молитв с одним полным омовением. И только тогда Бог вынял его мольбам и исполнил их. Приводя этот пример, автор подчеркивает примат духовного очищения над телесным, предостерегая своих читателей от чрезмерного увлечения дополнительными обрядами, которые суть внешние проявления веры.

§ 3. Обязательные молитвы общеисламского значения

Главная обязанность суфия, как и всякого мусульманина, — «строгое соблюдение верности правилам своей общины (*та'ифа*)» и постоянное повторение молитв, ибо молитва составляет суть поклонения Богу (*ал-'ибада*) (Райхан, 1296). Молитва (*الدعاء ad-du'a'*) — это прежде всего личная беседа, обращенная к Господу, она должна быть свободна от всех мыслей и страхов, не имеющих к Нему отношения. Молитвы имеют и утилитарное значение, поскольку помогают избежать грехов: постоянное поминание Господа очищает душу мистика, изгоняя дурные мысли и поступки.

Ад-Дарбанди различал молитвы обязательные и сверхобязательные, или, как их еще называют, желательные. В отличие от дополнительных молитв, выполняемых в свободное от богоугодных дел время, исполнение молитв обязательных строго регламентировано. К числу обязательных *шари'ат* относит повседневную пятикратную молитву, молитву над покойником, молитву ритуального обхода (*таваф*) вокруг ал-Ка'бы и некоторые другие. Повседневная молитва состоит из намерения, стояния, произнесения формулы *такбира* (*Аллах акбар*), коленопреклонения, падения ниц, чтения собственноручно молитвы (*ал-кира'а*), поминания Бога (*аз-зикр*), произнесения формулы *шахады* («Я свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха»), приветствия (*ат-таслим*), порядка (*ат-тартиб*) и непрерывного повторения частей молитвы (*ал-муваллат*). Из всего указанного неизменяемой основой (*рукн*) молитвы

являются: намерение, формула *такбира*, произносимая стоя негромким, но четким голосом, стояние, коленопреклонение, падение ниц дважды.

Суфийские требования к обязательным молитвам дополняют *шари'атские*. Так, суфии должны избегать молиться в первых рядах или выступать в роли *имам* в мечети: функция *имам* как предстоятеля заключается в том, чтобы исправлять ошибки молящихся, а это отвлекает от самой молитвы. В качестве назидания ад-Дарбанди приводит рассказ на эту тему (Райхан, 1306): «Ал-Хасан ал-Басри вошел в мечеть, чтобы совершить вечернюю молитву. Увидев там молящегося Хабиба ал-'Аджами, он не стал молиться позади него, боясь, что язык его онемееет, ибо *а'джам* означает „немой“. Ночью во сне ему явился голос:

— Если бы ты помолился позади него, все твои прегрешения в религии были бы прощены».

Суфии не молятся слишком долго и не затягивают молитву, однако они молятся больше остальных, ибо постоянно поминают Бога, не думая ни о чем другом, и практикуют ночные бдения. Они считают обязательным концентрировать свои духовные силы, собираясь молиться, ибо молитва — предельная актуализация медитативного общения с Абсолютом. Передают, что Сахл ат-Тустари к старости настолько ослаб, что не был в состоянии даже подняться. Но когда наступало время молитвы, к нему откуда-то приходили силы, непостижимым образом позволявшие ему каждый раз полностью исполнять всю сложную процедуру богослужения⁶⁵.

Ад-Дарбанди утверждает, что он виделся в Табаристане с *шайхом* ал-Кийа, который «никогда не молился в одном и том же месте в мечети два раза подряд и постоянно менял место своей молитвы. То же самое делал *шайх* Йусуф б. Да'уд у нас в ал-Бабе» (там же, 2306).

§ 4. Специальные молитвы суфийской общины

Суфии различают три вида молитв, отмечает ад-Дарбанди. Молитва обычного верующего заключается в словах, молитва аскета и праведника — в богоугодных делах, а молитва суфия — в мистических состояниях (Райхан, 1146). Молитва, таким образом, многофункциональна — это непосредственное общение с Господом, и поминание Его, и один из путей Его познания, и мольба о спасении (там же, 1126–113а). Помимо обязательных молитв (*ас-салават*) ад-Дарбанди настоятельно рекомендует суфиям дополнительные молитвы (*ан-навафил*). Суфийская традиция предписывает выполнять их в уединении и вне пределов времени, отведенного для обязательного богослужения.

⁶⁵ Ср.: ал-Кушайри. Ар-Рисала, 155–159; *ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1914], 150–161.

К числу дополнительных относятся специальные суфийские молитвы *ат-тахаджжуд* и *ал-аурад* (التَّهَجُّدُ والْأُرَادُ). В каждой суфийской общине эти молитвы строго регламентированы. *Ат-тахаджжуд* предполагает ночную рецитацию Корана, ночное бдение и наряду с *ал-аурад* — выполнение ночной молитвы (*салаат ал-лайл*). *Ал-аурад* — главная молитва общины, которую *мурид* получает при вступлении в полноправные члены братства. Составляемая основателем или руководителем общины, она несет в себе благодать *шайха* (*ал-барака*). Считается, что по мере чтения молитвы *ал-аурад* благодать *шайха* постепенно распространяется и на *мурида*.

Обряд инициации в суфизме (*ат-талкин*) иногда называют «принятием *вида*» (*ахз ал-вид*). По мере продвижения по Пути *шайх* дает *муриду* новые, более сложные и продолжительные молитвенные формулы, соответствующие мистическим состояниям *мурида*. Совокупность этих молитвенных формул и называется *ал-аурад* — «полная молитва общины».

§ 5. Ночные молитвы

В качестве основного компонента ночных бдений суфиев ад-Дарбанди выделяет «смирненную мольбу в темные ночи» (*ат-тадарру'* (التَضَرُّعُ *ат-тадарру'*, или *тадарру'* *фи-л-лайли-з-зулма'*). «Люди истин» предписывают *муридам* молиться Господу в темные ночи, ибо «нет ничего ценнее для Всевышнего, чем эта молитва» (Райхан, 656). Этот тезис выводится из коранических *айатов*, один из которых, в частности, гласит: «И поминай имя Господа твоего утром, и вечером, и ночью; поклоняйся Ему и восхваляй Его долгой ночью!» (ал-Кур'ан, 76: 25–26). Ночные бдения включают в себя не только некоторые из дополнительных молитв (*ан-навафил*), в том числе *ат-тахаджжуд* и *ал-аурад*, но и целый комплекс специальных ритуальных действий.

Молитва во время ночных бдений должна исходить из сердца, смиренного, искреннего и верного. Главным условием ее ад-Дарбанди считает абсолютный разрыв всех связей, кроме связей с божеством; признается, что это скорее достижимо в ночное время, нежели днем. Смысл такой молитвы — в манифестации того, что путь к обладанию высшей силой (*ар-рубубийя*) лежит через рабское поклонение Господу (*ал-'убудийя*). Далее приводятся признаки ночной молитвы: «познание истины Всевышнего с искренностью, видение священности Его с достоверностью, серьезность в служении Ему с уверенностью» (Райхан, 1296). Основой ночной молитвы ад-Дарбанди (там же, 816) считает: присутствие чувствительного сердца, обилие горячих слез, смиренная покорность и разрыв всех связей, кроме как с божеством.

Исполнение ночных молитв ограничено только желанием и возможностями верующего. В качестве примера истинного богопоклонения ад-Дарбанди приводит историю о дарбандском *шайхе* ал-Хасане б. Салихе, который поделил ночь со своими братьями, а когда те умерли, продолжал молиться все ночи один до конца своей жизни (Райхан, 77а).

§ 6. Мольба о прощении грехов

Одна из самых важных функций молитвы — испрашивание прощения за грехи. Следуя общемусульманской традиции, ад-Дарбанди делит грехи (*зунуб*, ед.ч. *занб*) на большие, или тяжкие, и малые, или незначительные. Если совершен грех или невольное прегрешение, то мистику остается только одно — искупить его, обратившись к Господу с мольбой о прощении (*الاستغفار* *ал-истигфар*). Основным условием мольбы о прощении является «правдивость сердца и усердное старание» (Райхан, 436–44а), а основным признаком — глубокое раскаяние (*ат-тауба*). При обращении к Богу чрезвычайно важно вербальное признание греха, «утверждение языком» мольбы о прощении, неустанное повторение формул покаяния, обращенных к божеству: «Каюсь перед Аллахом» (*тубту ли-л-Лак*), «Боже, прости! Спаси, Боже!» (*астагфиру-л-Лак*).

По ад-Дарбанди, для искупления своего или чужого греха лучше всего подходит молитва *Йа' Син* (*сура* 36 Корана). Обычно с просьбами замолить грехи или конкретное прегрешение люди обращались к «божьим людям», мистикам и аскетам. Здесь вступает в силу институт духовного посредничества: если Мухаммад выступает посредником между Богом и людьми, то «святые» могут выступать ходатаями перед Богом за обычных верующих. Однако духовное посредничество ни в коем случае нельзя считать заступничеством, ибо сказано в Коране (9:117/116), что Бог «живит и умерщвляет, и нет у вас помимо Аллаха заступника и помощника».

Мольба о прощении грехов, по ад-Дарбанди (Райхан, 436), — это «переход от того, что язык рабского поклонения (*ал-'убудийа*) подразумевает под земным желанием, к тому, что относится к преимуществам обладания высшей силой (*ар-рубубийа*)». Данное определение нуждается в комментариях. Во-первых, под языком *ал-'убудийа* автор имеет в виду суфийский язык, так же как под языком богослужения (*ал-'ибада*) он подразумевает язык *шари'ата*. Во-вторых, он отделяет желание (*ал-ирада*) и страстное желание (*аш-шаук*), которые характеризуют мистика в процессе его познания Бога, от земного желания (*ат-тама'*), синонима ненасытности, жадности и алчности. Земные желания суть порождение соблазнов, которые вводят человека в искушение; последнее, в свою очередь, может привести к греху. Таким образом, смысл этого понятия ад-Дарбанди видит в полном переключении сознания мистика от тлетворного земного

наслаждения на неземное блаженство обладания высшей силой (*ар-рубубийа*) в момент слияния с божеством. Первое пагубно, в то время как второе — спасительно, утверждает он. Именно поэтому мольба о прощении грехов — это мольба о спасении.

Простой верующий просит Бога о снисхождении к его слабостям и прощении его мирских грехов. Начинаящий *мурид* обращается к Богу с надеждой получить моральную поддержку в своей борьбе с мирскими страстями, которые все еще его одолевают. Путешествующий к Высшей истине молит Господа о прощении своих прегрешений, чтобы возвратиться к Нему после разлуки (*ал-фирак*), в которой он оказался в результате греховного слова или мысли. Для «познавших» и кратковременное отвлечение мыслей от божества является грехом.

Молитва Йахйи б. Му'аза построена на противопоставлении пророка Мухаммада, главного заступника людей перед Богом, и Дьявола, источника всех греховных соблазнов: «Господи, если будешь мучить меня — это к радости врага Твоего, а если отпустишь мне грехи — это к радости посланника Твоего. Я знаю, что Ты любишь радость посланника Твоего и не любишь радость врага Твоего, так отпусти мне грехи к радости посланника Твоего и не мучай меня назло врагу Твоему. Господи, если помилуешь меня, то по милости Своей, а если пошлешь мне мучения, то по справедливости Своей. Кто верует, тот не боится ничего, кроме справедливости Твоей, и не желает ничего, кроме милости Твоей. Так облагодетельствуй же нас милостью Своей и не уничтожай нас справедливостью Своей» (Райхан, 656).

Одним из важнейших качеств «святого» считается действенность молитвы. Однако, отмечает ад-Дарбанди, Бог может долго внимать молитвам того, кто ему приятен, в то время как в одночасье удовлетворяет просьбу того, кто Ему мало приятен. Так, Йахйа б. Са'ид ал-Каттан видел во сне Всевышнего и сказал Ему:

— О Господь мой! Сколько раз я приносил Тебе моления, а Ты не отзывался.

И ответил Господь:

— О Йахйа, мне так приятно слышать твой голос (там же, 1296).

Ад-Дарбанди утверждает, что Всевышний может принять и молитву грешника, если только она будет искренней. Во времена Малика б. Динара жил молодой человек, который был воплощением всех пороков. Малик угрожал ему карой небесной и всячески увещевал, пытаясь отговорить от пороков.

— Ты мне не указчик, — отвечал ему юноша.

Малик далее рассказывает, что он решил совершить *хаджж*, вошел в Мекку и целую неделю ходил вокруг ал-Ка'бы. В один из этих обходов он увидел того же юношу, который, схватившись за покрывало ал-Ка'бы, плакал и молился. Малик подошел к нему и спросил:

— Ты тот самый юноша, которого я отговаривал от пороков?

— Да, — ответил он.

Малик спросил:

— Что же привело тебя сюда?

— Оставь меня, Малик! — ответил юноша. — Если даже черствость нашла путь к моему сердцу, то неужто не найдет его верность? (Ср.: *ал-Газали. Ихйа'* [1980], 181.)

§ 7. Успокоение как результат молитвы

Если намерение предшествует молитве, то успокоение (الطمأنينة *ат-тама'нина*) приходит после нее. Суфии различают четыре вида успокоения; для разных категорий мусульман значение термина различно. Первый вид успокоения характерен для обычных верующих (*ал-'амма*). Они успокаиваются в процессе поминания божьих имен во время молитв и обращений к Господу (*ал-ад'ийа*, ед.ч. *ад-ду'а*). Их успокоение — это успокоение раба, находящегося под покровительством Господа. Второй вид успокоения связан с послушанием (*ат-та'а*). Послушание делает людей уравновешенными, выдержанными и спокойными, в послушании люди находят успокоение, потому что они живут в нем искренне, по установленным обрядам, со старанием, находя удовлетворение в своей жизни, в том числе и в соблюдении предписаний послушания. Третий вид успокоения присущ «избранным», которые знают имена Бога и Его атрибуты. Они находят успокоение в соответствующих словах и высказываниях Бога⁶⁶.

Высшей формой успокоения наделены «избранные из избранных», «а они те, перед которыми снимается покрывало над сущностью (*аз-зат*)» и которые владеют реальностью знания об успокоении (Райхан, 184а). А реальность такова, что сердца не могут успокоиться в божестве, возвеличивая Его, потому что всю глубину и пределы божественной субстанции невозможно объять ни сердцем, ни разумом, ни воображением: она абсолютно беспредельна. Ад-Дарбанди (там же, 184б) приводит *хадис*, смысл которого сводится к тому, что у истинно верующего сердце не успокоится до тех пор, пока он не окажется в раю, «не оставит позади себя мост, ведущий в ад».

По ад-Дарбанди, успокоение предполагает забвение мистиком всех своих волнений и тревог и концентрацию внимания на Боге. Такое успокоение означает потерю интереса к земным благам, в которых суфий более не нуждается,

⁶⁶ Речь идет о коранических выражениях, которые были приведены Абу Бакром ал-Васити в его сочинении, ныне утраченном: «Понстине, Аллах с теми, кто убоился, и с теми, кто делает добро» (ал-Кур'ан, 16:128); «Понстине, Аллах с терпеливыми» (ал-Кур'ан, 2:148/153). А поскольку суфии суть «убоявшиеся» (*ал-ха'ифун*), «терпеливые» и «делающие добрые дела», то успокоение им как бы даровано. Ад-Дарбанди приводит классификацию успокоения, которую дал ал-Васити, однако в безличной форме, ссылаясь на него лишь при характеристике успокоения «избранных из избранных». Интерпретацию Абу Бахра ал-Васити этого термина в сокращенной форме воспроизвел также и Абу Наср ас-Сарадж в его *Китаб ал-лума'*: в частности, он, в отличие от ад-Дарбанди, различал успокоение трех видов, а не четырех (см.: ас-Сарадж. *Ал-Лума'* [1994], 156–157). Неясно, кто из них двоих полнее воспроизводит классификацию ал-Васити.

поскольку он полностью доверился Господу. Искренне доверившиеся сердца Бог не оставит без внимания, позаботится о них. Так, некий суфий никак не мог успокоиться, думая о семьях, за которых нес ответственность. Это мешало ему добиваться желаемых мистических состояний. Однажды ночью ему приснился сон, в котором он увидел кусок материи с надписью: «Во имя Аллаха, милостивого и милосердного! Как же ты можешь бояться бедности, когда твой Господь — это Я?» И когда этот суфий разорился, к нему вдруг явился совершенно посторонний человек и вручил ему мешок с пятью тысячами *динаров*, сказав:

— Возьми это, о усомнившийся! (Райхан, 2046.)

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАНИЕ
И ЧУДЕСА «СВЯТЫХ»

Пророчества Мухаммада открыли эру ислама и тем самым положили конец периоду невежества (*ал-джахилийя*); именно этим словом большинство мусульманских народов характеризуют собственную доисламскую историю. В исламе знанию (*ал-‘илм*) придается исключительно важное значение: ‘улама’ обозначают этим термином усвоение исламских традиций с помощью прилежного усердия и старания; суфии — постижение божественных тайн путем созерцания божественного света (*нур Аллах*), заключенного в ларце бытия, т.е. в сердце; философы и *мутакаллимы* — постижение истины путем логических выводов и умозаключений. Считается, что знание может быть божьим и человеческим, а последнее — мирским и религиозным. В религиозном знании суфии особо выделяют знание сверхчувственных реальностей.

Путь суфийского знания включает в себя продолжительное и целенаправленное развитие духовно-эмоциональных, физиологических (но не физических), психосоматических, сенсорных потенций и доведение их до совершенства, что позволяет познающему в конечном счете выйти за пределы возможностей обычного человека. «Люди истин» (*ахл ал-хака’ик*)⁶⁷ полагают, что их психотехника, основанная на знании механизмов подсознания и духовной экзальтации, использующая возможности гипноза и самовнушения, позволяет не только наилучшим образом совершенствовать обычные человеческие качества, свойства и умения (интуиция, предчувствие, внутренний голос, а через них — предвидение событий посредством прорицания; образное воображение, способность аллегорического восприятия бытия и с их помощью — понимание знамений и божественных откровений), но и достичь особых форм сверхсознательного восприятия вплоть до паранормальных психофизических способностей (ясновидение, телепатия, чудотворство, спиритуальное проникновение в будущее, остановка и ускорение условного времени и др.). Прямое общение с Господом актуализирует духовный *джихад* мистика, очищает его душу и сердце по мере продвижения от одной «стоянки» Пути познания к другой. На конечной «стоянке» он приближается к идеалу совершенного человека (*ал-инсан ал-камил*), обобщенный образ которого воплощен в суфийских «святых» (*ал-аулия’*). Соединившись с божеством, мистик постигает Высшую истину и становится свидетелем таких сокровенных тайн, которые обычным людям открываются лишь после смерти (интеллектуальное и

⁶⁷ Именно так называют суфиев Абу Бакр ал-Дарбанди. Более распространенное самоназвание суфиев — «люди Высшей истины» (*ахл ал-хака*).

имагативное, т.е. с помощью воображения, видение Бога, ангелов, нечистой силы, усопших родственников и знакомых, общение с ними и др.).

§ 1. Составные части религиозного знания. Суфийское знание

Религиозное знание (*علم* *al-'ilm*) вообще и суфийское знание (*علم التصوف* *'ilm at-tasawwuf*) в частности существуют не сами по себе. Они даны суфиям в наставлениях их благочестивых предшественников. Установления и предписания «величайших» (*ал-акабир*) вытекают из главных источников веры и составляют основы основ (*асас ал-асас* «людей истины», их теоретические и духовно-нравственные истоки (*ал-ибтида'*)).

Абу Бакр ад-Дарбанди делил религиозное знание на три составные части: знание Корана, знание *сунны* и знание реальностей внутренней веры (*хакикат ал-иман*). Суфийская теология относится к третьей части, но она также включает в себя и первые две части, которые представляют собой религиозный закон (*шари'ат*). Суфии считали, что только они достигли полноты знания, поскольку, используя опыт непосредственного общения с Богом, они овладели и сокровенным знанием (*ал-батин*), в то время как все остальные имеют дело только с позитивным знанием (*аз-захир*). Такое убеждение основывается на аш'аритском толковании догмата об откровении и разуме. Му'тазилиты полагали, что все знания достигаются умозрительно, посредством разума. Ад-Дарбанди вслед за аш'аритами считал, что все обязанности постигаются посредством откровения, а знания — посредством разума. Откровение, в отличие от разума, является источником сокровенного знания.

В качестве главного условия для продвижения по пути к Господу ад-Дарбанди выдвигал хорошее знание Корана, *хадисов*, основ вероучения (*усул ад-дин*), усвоение мусульманских духовных традиций и обрядов. В определение термина *ал-'ilm* автор включал знание не только традиционных коранических наук (Корана, *тафсиров*, *хадисов*), но и грамматики, синтаксиса и морфологии арабского языка как сакрального языка Корана (*ан-нахв ва-л-и'раб ва-т-тасриф*), а также суфийское знание. Последнее, по ад-Дарбанди, — это результат мистического познания, или гносиса (*ал-ма'риф*), и, как таковое, оно стоит выше гносиса. В этом смысле он четко различал внешнее, экзотерическое знание и сокровенное, эзотерическое.

Суфии противопоставляли религиозное знание в собственном понимании разуму, поскольку познание реальностей веры предполагает использование иррациональных, мистических методов. Суфийское знание лишено скепсиса, сомнения (*шак*), так же как и путь мистического познания. Скептицизм — черта рационального познания. Суфизм учитывает достижения рационального знания,

но идет дальше, ориентируясь на указания познающего сердца (*кальб*). Тем самым подчеркивается неполноценность и ущербность умозрительного знания, основанного только на рациональности, поскольку сама по себе она не способна проникнуть в тайны Высшей реальности. Так, Ибн ал-Катиб⁶⁸ говорил по этому поводу: «Му'тазилиты очистили идею Бога в соответствии с требованиями разума (*ал-'акл*), но не достигли цели, а суфии очистили ее в соответствии с требованиями религиозного знания (*ал-'илм*) и попали в цель» (Райхан, 183а).

Основным признаком знания, отличающим его от невежества (*ал-джахл*), является правдивость (*ас-сидк*). Знание связано также с искренностью (*ал-ихлас*): «Никто не думает об искренности, кроме как от страха, но никто не думает о страхе, кроме как от знания; знание приводит к страху, а затем к искренности» (там же, 35а). Правдивость знания предполагает его достоверность. Однако существует разница между достоверным и истинным знанием. Позитивное знание может быть достоверным, но не истинным, из-за того, что оно не является полным, ибо оно не включает в себя знание сокровенного. Абу Бакр ад-Дарбанди вслед за Абу Йазидом ал-Бистами считал, что истинным является то знание, которое получено в мистическом опыте, поскольку оно исходит непосредственно от божества. В других разделах сочинения эта мысль конкретизируется: «Нет в сокровенном ничего, кроме Высшей истины» (там же, 196б).

Обосновывая необходимость использования знаний, ад-Дарбанди указывал на то, что получивший их должен не только руководствоваться ими в повседневной жизни и религиозной практике, но и передавать их другим. Подчеркивание взаимосвязи и взаимозависимости между знанием и действием (*ал-'амал*) характерно для мусульманских авторов вообще; теологи даже отделяют теоретическое знание (*'илм назири*) от практического (*'илм 'амали*), под которым подразумевается знание религиозных обязанностей (*ал-'ибадат*). Людей, не пользующихся полученными знаниями, ад-Дарбанди пугает тем, что по этой причине Бог непременно закроет им «врата удачи» (Райхан, 74б). Встречаются и более категоричные его утверждения: «Знания во вред тебе, если ты не действуешь по ним и ради них» (там же, 190а). Возможно, отчасти в этом сказывается стремление дарбандского суфия сделать свой труд действенным практическим руководством для муридов.

Суфийское знание сконцентрировано в особых терминах, состав которых представлен в *Райхан ал-хака'ик* в качестве тем разделов: раскаяние (*ат-тауба*), страх (*ал-хауф*), надежда (*ар-раджа'*), радость (*ас-сурур*), щедрость (*ас-саха'*), великодушие (*ал-джуд*), стыдливость (*ал-хайа'*), уединение (*ал-'узла*), послушание (*ат-та'а'*), неприхотливость (*ал-кана'а*), упование на Бога (*ат-таваккул*), благодарение (*аш-шукр*), любовь к Богу (*ал-махабба*), терпение (*ас-сабр*), проникательность (*ал-фираса*), размышления (*ат-тафаккур*), поминание (*аз-зикр*), искренность (*ал-ихлас*), уверенность (*ал-йакин*), (само)контроль (*ал-муракаба*),

⁶⁸ Абу 'Али ал-Хасан б. Ахмад б. ал-Катиб (ум. вскоре после 340/951-52 г.) — ученик Абу 'Али ар-Рузбари, Абу Бакра ал-Мисри и др. Известен как знаток мистических состояний. Биография его приводится во всех классических *табакахах*.

непоколебимость в мистических состояниях (*ал-истикама*) и др. С этими терминами связан целый комплекс обрядов, ритуалов, приемов и упражнений. Изучение их невозможно без знания аллегорий и «слов истин» (*алфаз ал-хака'ик*), т.е. слов откровения. Суфийское знание — результат мистического познания (*ал-ма'риф*). Идея интуитивного, сверхчувственного, т.е. мистического, познания Бога — Высшей истины и Абсолютной реальности — является для суфизма стержневой. Постижению Высшей истины служат «стоянки» Пути познания, а для каждой «стоянки» отобраны особые мистические состояния.

§ 2. Знание сакрального языка Корана

Со ссылкой на иранского мистика Абу Муслима Фариса б. ал-Музаффара автор *Райхан ал-хака'ик* утверждает, что «слова арабов и их язык стали самыми дорогими на свете». Всевышний не случайно предпочел язык арабов всем другим языкам: в их языке «все четко построено».

Знание языка является одним из показателей образованности: «Если на нем произнесет кто-нибудь слово или два, то выявится достоинство говорящего». Правильная речь поднимает авторитет ученого. В связи с этим ад-Дарбанди обращает внимание на сложность арабского языка. Особое значение для жителей «пограничья» имела правильная огласовка неродного для них арабского текста. Поэтому ад-Дарбанди особое внимание уделяет основным формам словоизменения, в частности падежным формам, имеющим соответствующие огласовки: *-у* (*ар-раф'*), *-а* (*ан-нисб*), *-и* (*ал-каср*), а также правилу отсутствия гласной (*ас-сукун*) и правилу выпадения гласной (*ал-хазф*). «Ни в каких языках такого не найдешь, кроме арабского, поэтому Аллах Всевышний и ниспослал Свою Книгу и слова по арабскому обычаю» (Райхан, 235а).

Знание грамматики (*النحو* *ан-нахв*), синтаксиса (*الاعراب* *ал-и'раб*) и морфологии (*التصريف* *ат-тасриф*) арабского языка как сакрального языка Корана имело чрезвычайно важное значение для адекватного понимания смысла священных текстов и избежания искажений при их толковании. Обращая внимание на различные подходы к пониманию коранического текста и *хадисов*, ад-Дарбанди приводит теоретические споры «сторонников личного мнения» (*асхаб ар-ра'й*) со «сторонниками Предания» (*асхаб ал-хадис*) по этой проблеме (там же, 235б). «Сторонники Предания» (традиционалисты) считали прямой, очевидный смысл текстов Корана и *хадисов* самодостаточным. В противоположность им «сторонники независимого суждения» (суфии, аш'ариты и представители иных школ и течений рационалистического направления) считали, что подлинное понимание священных текстов возможно достичь только при использовании умозрительных методов и аллегорий. Помимо этого дискуссии между ними разгорались и по конкретным филологическим проблемам, причиной которых нередко выступали

грамматические и лексические особенности арабского языка. Ад-Дарбанди (Райхан, 236б) приводит примеры, повествующие о победах суфиев над «сторонниками Предания».

§ 3. Представление о материальном и потустороннем мирах

Существуют различные реальности, учит ад-Дарбанди. Чувственная реальность (*الدنيا ad-дунйа*) — это земное бытие (*ал-каун*), а Высшая реальность, или Истина реальности (*хакк ал-хакика*), — Всевышний. Знание чувственной реальности относится к божественному закону, и любое новое знание о ней дополняет *шари'ат* (Райхан, 105а). Знание Высшей реальности относится к суфизму, ибо только суфии владеют специальными методами ее постижения. Существует еще и духовная реальность. Анализируя взаимосвязь между истиной, истинной реальностью и мистическим состоянием, ад-Дарбанди со ссылкой на «познавших», т.е. «постигших истину» (*ал-мутахаккикун*), пишет: «Высшая истина (*ал-хакк*) — это Всевышний, потому что Он является истиной всех истин (*хакк ал-хака'ик*), а для истины истин (*хакк ал-хукук*) и сокровенной истины (*ал-хакика*) отобраны особые мистические состояния (*ал-ахвал*)» (там же, 104б).

Под термином *ад-дунйа* ад-Дарбанди подразумевает материальный мир, который противопоставляется им сверхчувственной реальности — вечному, сокровенному или потустороннему миру, являющемуся конечным из миров (*الآخرة ал-ахира*). Промежуточным звеном между ними является мир духовный. Подавляющее большинство людей при жизни не выходят за пределы материального мира, а после смерти переходят в мир потусторонний, где им уготовано то, что они заслужили при жизни: блаженный покой в раю, тяжкие мучения в аду или очищение в чистилище. Овладевшие знанием (*ал-‘илм*) живут еще и в духовном мире. Суфии, дополнившие обычное знание возможностями мистического познания, помимо материального и духовного миров сопричастны и к истинам потустороннего мира, поскольку они еще при жизни соприкасаются с его реальностями.

В числе обязательных условий для обращения в суфии и соответственно практических требований к мистикам на одном из первых мест стоит уединение, разрыв связей с мирской жизнью, уход от людей; суфии полагают, что бренный мир является одной из самых трудных преград на их пути к божеству. Для того чтобы постичь Высшую истину, им необходимо преодолеть эту преграду, т.е. потерять интерес к земной жизни. При этом чувство ненависти к миру должно быть преодолено, так же как и чувство любви к нему, ибо люди, проявляющие ненависть или любовь к чему-либо, кроме Бога, отвлекаются от Бога и тем самым удаляются от Него.

Средневековые мусульманские мистики прочно связывали мирские соблазны и земные удовольствия с именем Дьявола. Йахйя б. Му'аз назвал бренный мир «лавкой Шайтана, так что не крадите ничего из этой лавки, иначе он придет рассчитывать и заберет вас». Еще он говорил: «Бренный мир — вино Шайтана, кто опьянеет от него, тот не протрезвится, кроме как среди мертвых, и потом пожалеет об упущенном» (Райхан, 117б).

Для выбора истинного пути важно осознать, что бренный мир — тленен, что он лишь кратковременное пристанище души человеческой, которая бессмертна. Человек редко сам доходит до осознания этой истины: обычно на помощь ему приходят наставления, предзнаменования или откровения. В классической легенде об Ибрахиме б. Адхаме ('*Amṭar*. Тазкира, 64) в бытность его правителем Балха в роли наставника выступил ал-Хидр.

Пришел однажды некий странник к трону Ибрахима и остановился, собираясь расположиться на нем.

— Что тебе нужно? — спросил Ибрахим.

— Просто собираюсь остановиться в этом караван-сараяе.

— Ты сошел с ума, — воскликнул Ибрахим. — Это мой трон, а не караван-сарай.

— Кто владел этим местом до тебя? — спросил странник.

— Мой отец, — ответил Ибрахим.

— А до него?

— Мой дед.

— А до него?

— Такой-то и такой-то.

— А до него?

— Отец такого-то и такого-то.

— Куда же они все делись? — спросил странник.

— Они все ушли. Они умерли.

— Так что же это, как не караван-сарай, если один человек уходит, а другой приходит?

Вместе с этими словами странник испарился. То был ал-Хидр. Когда Ибрахим наконец осознал истинный смысл сказанного, на него снизошло озарение. Он бросил все, чем владел, отрешился от мирского и посвятил себя Богу.

§ 4. Размышления над истинами бытия

Ад-Дарбанди подразумевал под *التفكر am-taḥakkur* размышления над истинами сотворенного Богом материального мира, формирующими людские представления и ощущения, связанные с миропорядком. С одной стороны, это истины

реальностей, сотворенных Богом, с другой — предметов и явлений, созданных людьми. За пределами размышлений остается лишь один объект познания — Бог; размышления, как и все другие интеллектуальные методы, бессильны познать Его, для этого существуют методы мистического (интуитивного) познания. Ад-Дарбанди (Райхан, 71а) приводит по этому поводу соответствующий *хадис*: «Однажды пророк Мухаммад увидел людей и спросил их: „Почему вы так растеряны?“ Они ответили: „Мы размышляем о Творце“. Тогда он им сказал: „Размышляйте о Его созданиях, а не о Творце, почему вы не осознали Его могущество?“».

Размышления в исламе поощряются, потому что они позволяют верующему правильно ориентироваться в вопросах устройства реального бытия, в том, что сотворено, и в том, что создано. Сотворенное обязано своим появлением сотворению, происходящему в субстанции божества, а созданное относится к людям. Сотворение же человека, как сказано в Божественной Книге (23:12–14), имело семь ступеней: «Мы сотворили человека из эссенции праха; затем поместили его в надежноеместилище каплей семени; затем это семя превратили в сгусток крови; затем этот сгусток крови претворили в плоть; затем эту плоть претворили в кости; затем эти кости облекли мясом; затем Мы вырастили его в другом творении — благословен же Аллах, лучший из творцов!»

Главная функция размышления — «очищение сердец от искушений» и «спасение истины от лжи». Ал-Хасан, сын 'Али б. Аби Талиба, утверждал: «Человек, слова которого не являются мудростью, косноязычен, человек, молчание которого не является размышлением, невнимателен» (Райхан, 71б). Размышления важны именно в силу того, что они позволяют *муриду* избавляться от порицаемых качеств и переходить к качествам, поощряемым религией. Кроме того, размышления помогают познающему обнаруживать собственные недостатки и контролировать ход мистических состояний. «Просветленные» способны предсказывать одними только своими размышлениями ход своей или чужой судьбы, поскольку их размышления — «лампада сердца» (там же, 72б–73а).

§ 5. Представление о темных силах

Источником всех пороков и несчастий человека, считает ад-Дарбанди, является Дьявол (Иблис, Шайтан)⁶⁹, который сбивает верующих с истинного пути, насылает на них бедствия и невзгоды, испытывая их веру (بالا الأفتات *al-afat*).

⁶⁹ Иблис — имя ангела, низвергнутого Аллахом с небес за то, что он отказался выполнять волю Аллаха — поклониться Адаму. Иблис считается главой злых духов — шайтанов, поэтому его самого также нередко называют Шайтаном. Более подробно об этом см.: Пиотровский М.Б. Иблис. — ИЭС, 1991, 81–82; он же. Шайтан. — Там же, 289.

Нечестивый искушает плоть человека, пытаясь помешать его духовному общению с Богом. Козни дьявольские неизбежны, ибо он изначально враждебен человеку, поскольку он — враг божий; по этой причине невзгоды также неминуемы. Но они суть испытания, с помощью которых проверяется прочность веры.

Для достижения своих злобных умыслов Дьявол пользуется широким арсеналом средств: коварством, хитростью, искушением, соблазном, наваждением, различного рода наущениями. Он нападает в первую очередь на тех, кто обуреваем сильными страстями (например, любовью к женщине, пусть даже отстраненной, платонической), а также на тех, чьи мысли заняты мирской суетой и отвлечены от поминания божества.

Наступая, Дьявол воздействует на животный инстинкт человека (*ал-бахимийя*) и на те негативные силы, которые в той или иной мере присутствуют в каждой душе. Учение о двух фундаментальных и антагонистических силах в человеческой душе — сердца (*кальб*) и духа (*рух*), притягивающих человека к божеству, с одной стороны, и самолюбия (*нафс*) и природной сущности (*таб'*), заставляющих его тянуться к собственному *его*, — с другой, было сформулировано еще Сахлем б. 'Абд Аллахом ат-Тустари (ум. в 283/896 г.) в его мистическом комментарии к Корану *Тафсир ал-Кур'ан*⁷⁰.

Стоит верующему хоть на мгновение забыть, как Иблис тут же оказывается рядом. Однако Бог не оставляет своих верных рабов. Он позволяет им отличать божественное внушение от дьявольского наущения, направляя их размышления (*ат-тафаккур*) по верному пути, а также предупреждает их скрытно или явно с помощью мистических видений, намеков или аллегорических знаков. Абу Са'ид ал-Харраз увидел во сне Дьявола. Он схватил палку, чтобы побить его, но услышал голос: «Его этим не испугаешь, он боится только тех, у кого светлое и чистое сердце» (Райхан, 1326).

Однажды ал-Джунайд пожелал увидеть Иблиса. Он стоял около дверей мечети, когда вдалеке заметил приближавшегося старика.

— Кто ты? — спросил ал-Джунайд.

— Твое желание, — ответил он.

— Проклятый! — воскликнул ал-Джунайд. — Что удержало тебя от падения ниц перед Адамом?

— Как ты можешь вообразить себе, чтобы я падал ниц перед кем-либо, кроме Него Самого? — ответил Иблис.

Ал-Джунайда охватило чувство некоторого смущения, когда Иблис произнес эти слова. Но некий тайный голос обратился ко мне, вспоминал ал-Джунайд. Голос сказал: «Скажи: ты — лжец. Если бы ты был истинным слугой, то должен был исполнить Его повеление. Ты никогда не будешь придавать этому значение и будешь вечно притворяться, несмотря на свое отречение».

Когда Иблис услышал эту речь, он издал громкий вопль:

— Клянусь Богом, ал-Джунайд, ты убил меня!

С этими словами он испарился⁷¹.

§ 6. Знание людских пороков

Ад-Дарбанди (Райхан, 29а) различает восемь основных видов человеческих пороков (عيوب الناس *'uyub an-nas*): блуд (*зина'*), мужеложство (*ливат*), лицемерие (*рийа'*), пьянство (*шараб*), гнев (*гадаб*), употребление запретной пищи (*харам*), зависть (*хасад*) и хула (*гиба*). Под блудом подразумеваются все акты прелюбодеяния, разврата и распутства в отношениях между полами, а также любые формы интимных связей, не освященных узами религиозного брака (*никах*). Однополюе связи (иногда вместе со скотоложеством) выделяются в качестве отдельного порока. Чревоугодие связано с алчностью, жадностью и ненасытностью по отношению к пище. Гнев порочен своей неводержанностью. Пьянство и употребление запретной пищи являются, по существу, пороками одного порядка, ибо они имеют в своей основе нарушение запрета Корана на употребление вина, свинины и мертвечины. Зависть и хула относятся к порокам, направленным на личности других людей и разъедающим душу того, кто ими страдает. Кроме них существуют и другие пороки, менее греховные, которые также обусловлены кознями Шайтана.

Суфийская классификация основных людских пороков, опирающаяся на *шари'ат*, имеет прямые соответствия с раннехристианской византийской традицией. Там восемь главных страстей человека выделялись несколько в другой последовательности и в ином составе: чревоугодие, или «страсть пресыщения», блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. Суфии признают все эти пороки в качестве греховных (в различной степени), за исключением печали, которая не является мирской страстью, если она характеризует мистические состояния познающего (*ахвал ал-'ариф*). Однако и позиции исиха-

⁷¹ Сомнение Иблиса — первое сомнение во Вселенной после ее сотворения. Источником его стало противопоставление Иблисом собственного мнения божественному указанию. Сотворенный из огня, Иблис отказался поклоняться Адаму, сотворенному из праха (глины). Из этого сомнения, как указывают авторы доксографической литературы, ответвились семь сомнений, которые «распространились среди людей и проникли в умы людей, так что стали еретическими и ошибочными учениями. Те же сомнения записаны в толковании к четырем Евангелиям — Евангелию от Луки, Марка, Иоанна и Матфея — и упомянуты в Торе, рассеянные в виде диспутов между ними и ангелами, после божественного повеления поклоняться и отказа от этого» (*аш-Шахрастан*. Ал-Милал, 30). В притче об ал-Джунайде четвертое сомнение Иблиса, которое аш-Шахрастан (там же) истолковал так: «Раз Аллах сотворил меня, обязал меня в общем и возложил на меня эту обязанность в частности, то почему же Он проклял меня и изгнал из рая, когда я не повиновался Адаму? Какова же мудрость в том, коль скоро я не совершил ничего плохого, кроме того, что сказал: „Я поклоняюсь только Тебе“?»

стов в этом вопросе не менее аргументированны. По выражению Кассиана (Обозрение, 63), печаль низвергает душу «с высот святого благонастроения, ослабляет аконец и подавляет». Что касается сребролюбия, то этот порок в суфизме соседствует с хулой, ибо сказано в Слове Божьем (104:1–3): «Горе каждому хулителю, поносителю, который собирает имущество и копит его, думая, что его имущество увековечит его!»

Знание людских пороков важно с нескольких точек зрения. Во-первых, оно помогает суфию распознавать собственные пороки и избегать соблазнов. Во-вторых, позволяет ему помогать людям в различных жизненных ситуациях и быть по отношению к ним добронравным и снисходительным. В-третьих, это знание является инструментом, с помощью которого суфии преодолевают собственные пороки, двигаясь по пути нравственного самосовершенствования. Однако пороки порокам рознь. Некто видел во сне пророка Мухаммада и попросил его дать ему наставление. Пророк якобы сказал: «Кто видит в людях только изъяны, тот сам с изъянами, а такого человека излечит только смерть» (Райхан, 1916).

§ 7. Духовные наставления

Под *الرؤية* *al-wasīya* ад-Дарбанди подразумевает духовные наставления и завешания суфийских *шайхов*, мудрые заветы, строгие наказания наставников, адресованные ученикам, последователям и потомкам. Наставление содержит в себе религиозно-нравственные поучения, помогающие познающему держаться верного Пути. Указанный термин можно было бы перевести и как заповедь, но, как известно, заповеди исходят от Бога, в то время как заветы и наставления — от избранных людей.

Основой заветов является верность, реальностью — правдивость, а спутником — *шари'ат*, отмечает ад-Дарбанди. *Шайхи* завещали последователям мистического Пути следовать установлениям праведных старцев, высказывать уважение величайшим из суфиев (Райхан, 2426). Ряд наставлений относится к собственно суфийской теории и практике: понимание аллегорий (*ал-ишарат*) *шайхов*, их мистических состояний (*ал-ахвал*), убеждений (*ал-'ака'ид*) и правил (*ал-кава'ид*). В конечном счете они сводятся к требованию соблюдать «правила *шари'ата* и истины *тариката*».

Касим ал-Джу'и оставил после себя пять наставлений: «Если вас обидели, сами других не обижайте, если вас похвалили, не обольщайтесь, если вас поругали, не скорбите, если вас обманули, не гневайтесь, и если вас предали, сами не предавайте».

Когда к Ма'руфу ал-Кархи обратились за наставлением, то он ответил: «Уповай на Бога, чтобы Он был с тобой и в радости, и в горе, потому что от людей тебе нет ни пользы, ни вреда».

Хатим ал-Асамм дал наставление человеку, собиравшемуся странствовать: «Если тебе нужен спутник, то возьми Коран, если тебе нужен товарищ, то пусть ангелы будут твоими товарищами, если тебе нужна любовь, то у Бога есть радости, припасенные для сердец Его возлюбленных».

Ибрахим б. Адхам говорил: «Не завидуй — спасешься от скорби. Оставь удовольствие — спасешься от греха. Не увлекайся добрыми людьми, чтобы они не отгородили тебя от Бога. Порицая наслаждения — избавишься от мирских забот».

Насилу упросив *шайха* ал-Йусри дать ему наставление, ал-Джунайд услышал от него такие слова: «Не отвлекайся от общения с Богом ради общения с людьми». Потрясенный, ал-Джунайд ответил:

— Если бы я слышал об этом раньше, то не общался бы и с тобой (Райхан, 2436–244а).

§ 8. Проницательность и предвидение как источник знания

Термин «проницательность» (*الفراصة al-firasa*) тесно связан с суфийской концепцией просветления посредством созерцания божественного света, заключенного в сердечной тайне (*ас-сирр*). Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами объяснял проницательность «просветлением сердца светом творения», поясняя, что «подлинно проницательным может быть только тот, кто достиг всех ступеней внутренней веры». Среди условий проницательности ад-Дарбанди отмечает мистическое созерцание (*ал-мушахада*), которое управляет внутренним зрением и позволяет проникнуть в суть объекта, не отвлекаясь от его внешних проявлений. Толкование термина имеет в своей основе *хадис*, согласно которому «проницательность — это видение всего божественным светом» (*нур Аллаха*). Поскольку обителью божественного света является сердце, то речь идет о видении сердцем.

Проницательность — дар божий рабу своему. «Избранные», обладающие этим даром, не могут ошибаться, ибо проницательность — не что иное, как божественный свет, а не собственные домыслы. И если случилось так, что произошла ошибка, значит, то были всего лишь субъективные предположения (Райхан, 1926).

Иногда *ал-фираса* сводят к предвидению — психическому феномену, имеющему некоторую связь с ясновидением (*ал-кахана*); ислам, как известно, запрещает не только гадания и ворожбу, которые восходят к доисламской языческой практике, но и посещения предсказателей, именуемых в *хадисах* *кахинами* (см.: *Муслим. Сахих*, IV, 1209). Предвидение же обозначает технику индуктивного прорицания, позволяющую видеть, предсказывать и объяснять различные явления и события на основе внешних проявлений и физических состояний, моральных условий и психологических привычек (см.: EI NE I, 146b; II, 916a). Каждый

из этих терминов имеет собственное содержание. По ад-Дарбанди, мистическое видение (*ар-ру'йа*) — свойство созерцающего Высшую истину, ясновидение — спутник проницательности и свойство проницательного, а проницательность — основа предвидения. С другой стороны, вхождение в сверхчувственный мир и соприкосновение с божественной тайной предельно обостряют интуитивные ощущения мистика, развивают его «внутреннее зрение», что делает его чрезвычайно проницательным не только во время спиритуального путешествия к Господу, но и в состоянии пребывания (*ал-бака'*) в Его субстанции. Мистик обретает способность «ясно видеть оком сердца» (*'айн ал-кальб*); он свободно созерцает то, что другим объективно недоступно вследствие ограниченности обычных сенсорных возможностей человека.

Суфии считают, что *шайхи*, наделенные даром предвидения, способны посредством сердца созерцать явление, процесс или цепь событий в их потенции и развитии, причем задолго до или после того, как они реализуются в действительности (ср. с вещими сновидениями суфийских *шайхов*). Опираясь на недоступные восприятию обычного человека свидетельства, они совершенно отчетливо представляют то, что должно произойти или уже произошло. Такое активное предвидение под силу только «познавшему», полагает ад-Дарбанди, подтверждая свою точку зрения многочисленными примерами точных предсказаний суфийских «святых». Однажды, сидя в мечети, когда стояла сильная жара, Сахл ат-Тустари заметил: «Шах ал-Кирмани скончался». Когда проверили, оказалось, что Сахл был прав (Райхан, 1936).

Просветленные *шайхи* могут не только предсказывать события, но и читать чужие мысли, распознавать тайные намерения и сокровенные желания. Проницательность может быть обращена и в прошлое, поскольку она проникает в сердца других и видит в них «следы памяти» о прошлом. Будучи видением посредством божественного света, она способна замечать даже самые незначительные движения души, незримую тень сомнения, ощущение недосказанности, неосознанные мотивы или действия. Проницательность некоторых *шайхов* сродни физическому зрению.

Когда Абу ал-Касим ал-Кушайри заболел, за ним ухаживал Йусуф ал-Хаддад. Однажды он и его товарищ купили яблочко за полдирхема и понесли больному. Когда они сели возле *шайха*, Абу-л-Касим спросил:

— Я вижу мрак в ваших сердцах. Откуда он?

Тогда они оба вышли и стали выяснять друг у друга:

— Что мы могли наделать такого?

Потом подумали и порешили:

— Наверное, мы забыли оплатить покупку.

Заплатив деньги, они вернулись к больному. Ал-Кушайри, увидев их сердца чистыми, промолвил:

— Разве может человек так быстро выйти из мрака? Расскажите мне, что

Они все ему рассказали, а он подтвердил:

— Да, каждый из вас думал, что заплатит другой, а продавец имел право отдать вас под суд. Но он продолжал торговать, и это произошло благодаря мне, ибо я проник в ваши сердца (Райхан, 193а).

§ 9. Мистические видения и вещи сновидения

Суфийское толкование термина *الرؤيا* *ар-ру'йа* включает в себя мистические видения и сновидения «посвященных», вводящие их в сферу сакрального опыта и во многих случаях представляющие собой примеры богоявления, или теофании (*ат-таджалли*), — личного ощущения присутствия божества в образах бытия. В обоих случаях речь идет о появлении в сознании познающего во сне или наяву определенных ассоциативных или вполне конкретных образов, связанных с прохождением пути познания и имеющих необъяснимую с точки зрения позитивного знания природу. В религиозной литературе подобного рода явления называют псевдогаллюцинациями, подчеркивая их объективное значение и тем самым отличая их от психических галлюцинаций больного воображения. В отличие от чувственного, сенсорного видения (т.е. видения глазами) или интеллектуального созерцания, речь здесь идет об имагитивных (т.е. происходящих в воображении — во сне или наяву) процессах, которые суфии называют зрением сердца, а христианские мистики — внутренним видением, являющимся «внутренним зрением, внутренним слухом и внутренней речью» (Лосский, 1995, 275–277). Такое определение позволяет включить в разряд имагитивных явлений также и мистические голоса.

Видения измененного сознания делятся на активные (когда субъект познания сознательно вызывает в своем воображении нужные ассоциативные образы) и пассивные (когда конкретные образы появляются в воображении мистика непроизвольно). Измененное сознание достигается различными суфийскими обрядами и упражнениями (*аз-зикр*, *ас-сама'* и др.). В основе мистических видений лежит явное или подсознательное самовнушение, которое, как известно, активизируется лишь тогда, когда отключаются механизмы сознания. Уровень самовнушения обуславливает программируемый характер видений, в том числе и сновидений. В обыденной жизни сознание чаще всего отключается во время сна, причем постепенный возврат сознания при пробуждении ученые считают наиболее естественным изменением общего состояния, которое человек многократно испытывает в течение всей своей жизни (Физиология, I, 243–244). Мистический транс также является одной из форм потери сознания, но у него есть серьезный недостаток: в отличие от сна, его нельзя практиковать ежедневно. С физиологической точки зрения сон и транс характеризуются совершенно разными состоя-

ниями нейронной активности: чрезвычайно низкая нейронная активность во сне (под наркозом, в коме и др.) и чрезмерно высокий ее уровень в трансах (эпилептических припадках и др.) одинаково несовместимы с сознанием, но последствия их для организма совсем неодинаковы: первое ведет к отдохновению тела и успокоению души, второе — к внутреннему опустошению.

В активной фазе сновидений отмечаются быстрые движения глаз, как если бы человек созерцал наяву картины реального бытия, но в ускоренном темпе. Результаты исследований сна дали основание специалистам считать сновидения «третьей базовой формой человеческого бытия», состоянием, промежуточным между полным сном без сновидений и обычным бодрствованием (Джонс, 1970). В таком случае можно говорить об объективной природе сновидений, которые суть не просто бессмысленный калейдоскоп зрительных образов, проявляющихся в подсознательном состоянии, а определенный образно-ассоциативный ряд, связанный невидимыми нитями с подсознательными чувствами и ощущениями из реальной жизни.

Концепция видений, которой руководствовались суфии, логически вытекает из аш'аритского учения о единобожии и божественных атрибутах. Среди атрибутов Бога перечисляются лицо, руки и др. Это означает, что в потустороннем мире можно лицезреть Господа глазами, поскольку логически можно видеть все, что существует, а существование Бога несомненно. Однако с помощью сердца и интеллекта, актуализированных во сне, «избранные» способны лицезреть Бога и при жизни, считают суфии. Для этого необходимо молиться и исполнять соответствующие обряды, в частности сорокадневный период уединения и полного воздержания. Обычные же верующие могут лицезреть Господа лишь в День воскресения (*йаум ал-кийама*). Содержание термина раскрывается на фоне полемики с му'тазилитами, отрицавшими принципиальную возможность лицезрения Бога; по их мнению, нельзя увидеть то, что является абстрактной трансцендентной сущностью, лишенной каких-либо внешних черт и атрибутов.

Исламоведы обычно сводят термин *ар-ру'йа* к явлению божества во время сна. Несомненно, лицезрение божества — основная составляющая термина, но значение его несколько шире, поскольку оно включает в себя весь спектр имагитивных видений. По ад-Дарбанди (Райхан, 1276), явление Бога в снах «посвященных» — одна из форм божественного откровения. Он различает также и экстатические видения «обладателей познающих сердец» отдельных атрибутов божества, богопроявлений, а также видения «оком сердца» в момент наивысшего развития экстатического транса (*ал-ваджед*), что тождественно единению с Высшей истиной.

Мистики полагают, что сновидения «посвященных» суть божественные откровения или знамения божьи для людей «просветленных». Объектами видений могут выступать ангелы, пророки, «святые», родственники, друзья, товарищи, известные *шайхи* или политические деятели, чаще всего — те, которых уже нет в живых. Как утверждает мусульманская традиция, однажды встретились 'Абд Аллах б. Муслим и Салман ал-Фариси, и один из них спросил:

— Разве мертвые встречаются с живыми?

— Да, ведь их души в раю, и они ходят куда захотят, — ответил другой.

В зависимости от степени просветленности один вынужден долго молиться и бдеть, чтобы установить спиритуальный контакт⁷²; другому достаточно одной мысли, чтобы затем к нему явилось видение. Так, Бишр б. ал-Харис видел во сне покойного буидского *амира*, который назван халифским титулом *амир ал-му'минин*, и разговаривал с ним (там же, 129а). На основе своих видений мистики устанавливают «посмертную судьбу» и духовную иерархию пророков, «святых», суфийских *шайхов*. Некто видел во сне, что в ночь, когда умер Да'уд ат-Та'и, ангелы украшали для него рай⁷³. Сам автор видел во сне покойного отца (там же, 131б) и спрашивал его о том, какое положение в потустороннем мире занимает каждый из дарбандских ученых, покинувших бренный мир, на что получил обстоятельный ответ.

Ад-Дарбанди различает видения трех видов: истинное и благое от Бога, ложное и коварное от Иблиса, субъективное от самого видящего. Считается, что видения имеют пророческую природу, ибо сказано в *хадисе*: «Видение правоверного — одна сторона шестя чаш пророчества». Пророчество закончилось на «Печати пророков» — Мухаммаде, но «идея пророчества сохранилась в ночных видениях, которые являются во сне мусульманам» (там же, 131б).

Обычный сон — враг познания; суфии называют его родным братом смерти (*ах ал-маут*), поскольку тот, кто спит без сновидения, не служит Господу. Абу Бакр аш-Шибли утверждал: «Кто спит, тот ничего не замечает, а кто ничего не замечает, тот ничего и не видит». Поэтому он натирался солью, чтобы побороть сон (там же, 135а).

Простейшие видения доступны большинству обычных людей. Непроизвольной галлюцинацией является, например, сонный ступор, наблюдаемый во время бодрствования или при засыпании: человеку кажется, что на него всем своим весом наваливается нечто устрашающе большое и тяжелое. Сонный ступор является разновидностью кошмара, лишаящего человека возможности двигаться, и на фоне ясного сознания он вызывает у него состояние крайнего изумления и даже испуг. Видения *шайхов* обусловлены не нарушениями сна, а его намеренной регуляцией с помощью специальных методов: самовнушения, использования механизмов избирательности внешних раздражителей и др. Такие видения имеют ряд градаций, высшую из которых составляют трансцендентные сновидения (те, в которых мистик во сне является Богом), промежуточную — общение во

⁷² Точку зрения исихазма на этот счет передает оптинский старец Никон (ум. в 1831 г.): «Молиться о том, чтобы кто-либо явился во сне, не следует. Любопытства не должно быть. А вообще о снах принято так думать: если святые являются нам во сне, то это — знак того, что они помогают нам своими молитвами» (Никон. Наставления, 454).

⁷³ Багдадский аскет и праведник Абу Сулайман Да'уд б. Наср (по другим источникам — Нусайр) ат-Та'и, ханафит, родился в Куфе. Был образцом благочестия и преданности Богу. Его прославили феноменальная эрудиция и крайне аскетический образ жизни. Источники указывают, что он умер между 160–165/777–782 гг. (по ад-Дарбанди, это произошло вскоре после 160/777 г.).

сне с божьим посланником. Они связаны с такими свойствами познающего, как ясновидение (*ал-кахана*) и проницательность (*ал-фираса*). Однако если видения — знак божий, то проницательность и ясновидение — божий дар.

Считается, что правдивый сон Бог посылает преимущественно людям послушания. Сновидения с пророком Мухаммадом сами по себе являются признаком святости. Их объективный характер суфии доказывают изречением самого Пророка, записанным со слов Абу Хурайры: «Кто увидел меня во сне, тот увидел меня в действительности, так как Иблис не может принимать мой облик» (*Муслим. Сахих*, IV, 1225). Ниспосланные во сне указания Мухаммада органично восполняют недостаток «ясных указаний» *сунны*, относящихся к конкретным вопросам суфийской теории и практики. Значимость таких указаний напрямую зависела от репутации и духовного авторитета того, кому они были ниспосланы, ибо видения могут быть и субъективными. При отсутствии других доводов они выступали в роли весомого аргумента для разрешения богословских споров. Ссылаясь на величайших из *шайхов*, ад-Дарбанди (Райхан, 131а) прибегает к этому приему при решении разногласий между суннитами и ши'итами (например, Пророк явился во сне, чтобы решить спор между 'Али и Му'авией), му'тазилитами и аш'аритами (по проблеме божественных атрибутов) и пр.

Отдельную группу видений *шайхов* составляют вещие сновидения, объясняемые провидением «просветленных сердец» того, «чье не миновать» в ближайшем или далеком будущем, при жизни или после физической смерти. Сообщения о будущем, получаемые в вещих сновидениях, предупреждают людей о несчастьях и бедах. Иногда такие сообщения передаются через третьих лиц. Так, во время сна некий дарбандский *шайх* увидел ал-Хидра, стоявшего у *Баб ал-джихад* Дарбанда, который просил этого *шайха* предупредить Абу-л-Касима ал-Варрака о том, что во время очередного собрания *факихов* в мечети произойдет беда. Ал-Варрак внял предупреждению и спас множество людей от верной гибели (там же, 214б–215а). В другой раз ал-Варрак предупреждал о нападении на Дарбанд «неверующих» и предсказывал политическую ссылку самого ад-Дарбанди; оба предсказания в точности сбылись.

В роли провидца не всегда выступает тот, кто видел сновидение; гораздо важнее верное истолкование сновидения, предполагающее понимание тайных знаков, символов и аллегорий. По ад-Дарбанди, *мурид* еще не подготовлен для самостоятельного толкования сновидений, ни своих, ни тем более чужих, не говоря уже о простых людях; поэтому его задача — фиксировать в памяти мельчайшие детали сновидения и без искажений сообщать их *шайху*. Это было обычной практикой — обращаться к «просветленным» *шайхам* за помощью в толковании сновидений.

Некий человек обратился к Ибн Сирину с просьбой растолковать ему свое странное сновидение, в котором он перстнем с печатью опечатывал мужчинам рты, а женщинам — гениталии. «Ты — *му'аззин*, — растолковал ему Ибн

Сирия, — и в месяц *рамадан* ты призываешь к молитве до наступления утра»⁷⁴. Тот человек действительно оказался *му'аззином*, рано призывавшим к молитве. То, что он видел во сне, было картиной Судного дня. Смысл этой притчи в том, что *му'аззин* своими ранними призывами удерживал людей от недозволенного во время поста приема пищи и совокупления.

Суфии нередко обращаются к своему сакральному опыту, полученному в сновидениях, для того чтобы подчеркнуть божественное происхождение суфийского знания. Абу Йазид ал-Бистами увидел во сне Господа и спросил у Него:

— Какая из дорог ведет к Тебе?

И ответил Господь, указывая самый верный путь к Себе:

— Отгони от себя свои животные инстинкты (*ан-нафс*) и гордость (Райхан, 1286).

По мнению мистиков, на божественную, т.е. объективную, природу видений указывает и то обстоятельство, что они могут быть перекрестными, т.е. посещать одновременно двоих или нескольких *шайхов*: «Когда язык ал-Джунайда достаточно развязался для произнесения великих слов, ас-Сари ас-Сакати стал угрожать его читать проповеди в мечети вместо себя. Ал-Джунайд отказывался.

— Пока учитель находится здесь, ученику не пристало проповедовать, — говорил он.

Так продолжалось довольно долго, пока однажды ал-Джунайд не увидел во сне пророка Мухаммада.

— Проповедуй! — повелел Пророк.

На следующее утро он встал и отправился сообщить об этом *шайху*, но встретил его стоявшим у дверей.

— Ты не проповедовал, когда ученики просили тебя, — сказал ас-Сари. — Ты не проповедовал, когда *шайхи* Багдада просили тебя. Ты не проповедовал даже тогда, когда я просил тебя об этом. Теперь Пророк — да благословит его Аллах и приветствует — повелел тебе, и ты обязан проповедовать.

— Всевышний да простит меня, — ответил ал-Джунайд. — Но как же ты узнал, что я видел во сне Пророка?

— Я видел во сне Всевышнего, — объяснил ас-Сари. — Он сказал: „Я пошлю своего посланника сказать ал-Джунайду, чтобы он проповедовал с кафедры“» (*Аттар*. Тазкира, 203–206).

§ 10. Тайные голоса

Тайные, или мистические, голоса (*الهمسات* *ал-хаватиф*, ед.ч. *الهام* *ал-хатиф*) — явление, типологически близкое к мистическим видениям. Если последнее доступно мистiku благодаря его внутреннему зрению, способности видеть «оком

⁷⁴ Ср.: *ал-Газали*. Кимийа-йи са'адат, 95; Хисматулин, Крюкова, 1997, 133–134.

сердца», то *ал-хатиф* чаще всего называют внутренним голосом, имея в виду личностный, сугубо индивидуальный характер восприятия этого явления. Однако *ал-хатиф* гораздо шире внутреннего голоса: ведь источником этого явления может служить не только сам мистик, который слышит голоса внутри себя (в этом случае это действительно внутренний голос), но и любой предмет материального мира — дерево, камень, гора, растение и пр.

Суфии относят тайные голоса к категории «псевдогаллюцинаций» — явления, внешне похожего на слуховую галлюцинацию, но в действительности обладающего всеми признаками реальности. Вопрос лишь в том, что в данном случае может считаться реальным — определенные звуковые сигналы, имеющие конкретный источник, или субъективные слуховые образы в сознании познающего? Этот вопрос затрагивается весьма опосредованно, когда анализируется проблема трансцендентности Бога. Ад-Дарбанди подчеркивает, что огромное значение в суфийской практике имеет самовнушение (*ал-илхам*); таким образом, объективны лишь мистические состояния и получаемые при этом знамения и знаки божьи. Но он предостерегает *муридов* от возможности легко спутать внутренний голос со слуховой галлюцинацией или с коварным нашептыванием Иблиса. Отличить мнимое слышание от подлинного суфийским *шайхам* помогают предчувствие, интуитивные ощущения (*аз-заук*), «указания сердца» (*лавами' ал-кальб*). Именно поэтому ад-Дарбанди интерпретирует *ал-хатиф* как одно из свойств гностика, тесно связанное с интуицией и указаниями сердца.

С одной стороны, тайные голоса — результат долговременного внушения и самовнушения определенных духовных ценностей и ориентиров. Нарушения этих ценностей, пусть даже произвольные, способны породить неосознанный внутренний конфликт, вызвать подсознательное противодействие собственным немотивированным действиям, которые с точки зрения внутренней веры лишены всякого религиозного смысла и даже противоречат ее духовным ценностям. Один из *шайхов* Абу Бакра ад-Дарбанди рассказывал: «Я читал Коран одному из *шайхов*, а на ноге у него была ссадина. Иногда он вытягивал ногу, чтобы дать ей отдохнуть, и каждый раз, когда видел ссадину, начинал плакать. Однажды я не выдержал и спросил у него, отчего же он плачет. Он ответил:

— Как-то раз шел я ночью, споткнулся о полено и поранил ногу. Положил я руку на ссадину и сказал: „*Бисми-л-Лох!*“ И вдруг услышал голос:

— Как тебе не стыдно упоминать мое имя ради своей плоти?!

С тех пор каждый раз, когда вижу свою ссадину, я вспоминаю об этом и плачу» (Райхан, 2396).

С другой стороны, мистические голоса — знак божий, предвестник божественного откровения, чаще — предостережение Бога своему рабу. Как и духовное видение, они являются уделом пророков и просветленных *шайхов*. Функционально они помогают «посвященному» распознать козни Иблиса и позволяют ему сохранять чистоту веры и верность Господу. Типичный пример подобного рода — апокрифическое сказание об Ибрахиме ал-Хаввасе (там же, 239а).

По дороге в Мекку Ибрахим ал-Хаввас во время молитвы увидел льва. Он испугался и чуть было не прервал молитву. Но тут прозвучал голос:

— О Ибрахим! Оставайся на месте. Вокруг тебя 70 тысяч ангелов, которые тебя оберегают. А это — Иблис, который жаждет тебя умертвить.

Когда Ибрахим повернулся, чтобы проломить льву череп, то рядом никого уже не было.

§ 11. Аллегии и тайные знаки

Для адекватного понимания божественных знамений, интерпретации открытий, имеющих божественную природу, сокрытия сокровенного знания от непосвященных и избежания обвинений в вольнодумстве суфии разработали целостную систему аллегорий — язык намеков, жестов и иносказаний, понятный лишь узкому кругу посвященных. Этот язык начал складываться еще во времена мусульманских аскетов-подвижников⁷⁵. Особое место в его формировании заняло толкование Корана.

Ад-Дарбанди (Райхан, 43а) приводит слова Джа'фара ас-Садика, относящиеся к пониманию Корана: «Божественная книга основывается на четырех вещах: ясных выражениях (العبارة *ал-'ибарат*), аллегорических намеках (الاشارة *ал-'ишарат*), сокрытых смыслах (اللفظ *ал-лафз*) и сокровенных истинах (الحقائق *ал-хака'ик*). Ясные выражения — для простых людей ('*авам*), намеки — для посвященных (*хавасс*), сокрытый смысл — для „святых“ (*аулийа'*), а сокровенные истины — для пророков (*анбийа'*)».

С помощью аллегорического толкования Корана суфии преодолели те противоречия, которые изначально существовали между суфизмом как мусульманским мистицизмом и основами мусульманского вероучения. Центральная идея любого мистицизма — духовное единение человека с божеством, в результате которого человек приобретает некоторые свойства божественной Сущности, становится частью Его, — прямо отрицается нормативным исламом, поскольку сближение человека с Богом невозможно вследствие Его абсолютной трансцендентности, как об этом заявлено в Коране⁷⁶. Суфии призвали на свою защиту различные *айаты*, обосновывающие концепцию близости человека с Богом (*ал-курб*): «Мы ближе к вам, чем ваша шейная артерия» (ал-Кур'ан, 50:15/16); кроме того, ведь сказано, что «не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пяти, чтобы Он не был шестым; и меньше, чем это, и больше, без того чтобы Он не был с ними» (ал-Кур'ан, 58:8/7). Мистики пользовались и

⁷⁵ Раби' и ал-'Адавийя так говорила о своей любви к Богу: «Возлюбленный моего сердца является единственным гостем моей души». Непосвященный понимает это высказывание в обычном смысле, как любовь женщины к мужчине.

⁷⁶ Подробнее об этом см.: Кныш, 1984, 87–88.

тайным языком, основанным на буквенных значениях отдельных цифр (*алиф* — 1, *ба'* — 2, *джим* — 3 и т.д.), который не только позволял кодировать текст, но и, дополненный аллегориями, давал простор для более глубоких ухищрений подобно рода⁷⁷.

Суфии, они же «люди аллегории» (*اهل الإشارة* *ахл ал-ишара*), интерпретируют свои allegории как символы чувственной реальности, предназначенные для характеристики бытия (*ал-хаун*) и Высшего Творца (*ал-мукаввин*). В свою очередь, эти символы имеют различные градации, характеризующие степень близости познающего к объекту познания (Райхан, 426–43а).

Язык аллегорий (*الاشارات*) развивался в течение многих столетий и изменялся представителями всех школ религиозного эзотеризма, в частности исма'илитами. Суфийские allegории отличаются от других, во-первых, конкретным наполнением терминов, а во-вторых, конечной целью их применения — мистическим познанием Бога. «Аллегории раба божьего заключены в Высшей истине (*ал-хакк*), {они происходят} от Высшей истины, [предназначены] для Высшей истины и [находятся] на пути к Высшей истине», — т.е. к Богу, пишет автор и поясняет, что это вытекает из доктрины единобожия (там же, 43а).

§ 12. Уверенность и достоверное знание

Высшей градацией суфийского знания является достоверное знание, точнее, знание, лишенное сомнения (*علم اليقين 'илм ал-йакин*), в основе которого лежит уверенность (*اليقين ал-йакин*). Еще Сахл ат-Тустари (Тафсир, 29) писал, что уверенность есть созерцательное свидетельство сердечной тайны (*ас-сирр*) и, как таковая, она открывает врата искренности (*ал-ихлас*). Ад-Дарбанди (Райхан, 246б) считал свидетельство тайн основным признаком уверенности и несомненного знания; смысл уверенности, по его мнению, — «видение воочию могущества внутренней веры».

Уверенность доминирует на всех «стоянках» мистического Пути, ибо она является, согласно ад-Дарбанди (там же, 246б), «одной из истин внутренней веры». Здесь он во многом повторяет ал-Джунайда, который утверждал, что уверенность — это устранение сомнения и именно поэтому она связана с внутренней верой (*ал-иман*). С другой стороны, уверенность — важное качество «по-

⁷⁷ Примером такого спекулятивного подхода служит, например, толкование современным неосуфием Идрис Шахом с помощью системы кодировки известной поговорки: «Ищи знания хоть в Китае». Так, он пишет: «Китай. По-арабски Син (буквы Сад, Йа' и Нун). Числовые эквиваленты этих букв соответственно 90, 10 и 50, что в сумме составляет 150, или же 100+50. 100=Каф, 50=Нун. Итак, мы получили новый корень КН. Слово КаНН (производное от этого корня) означает по-арабски «наблюдение, рассматривание» и поэтому используется как символ концентрации, сосредоточения. Теперь эту фразу можно прочитать так: «Ищи знание, даже если тебе придется заняться концентрацией [ума]» (Идрис Шах, 1994, 209).

знавших», приобретенное ими в процессе единения с Богом и созерцания Высшей истины.

Зу-н-Нуну принадлежат слова: «Все, что видят глаза, связано со знанием, все, что видит сердце, связано с уверенностью» (*ал-Калабади*. Ат-Та'арруф, 94). Соответственно, отмечает ад-Дарбанди, уверенность связана со знанием сокровенного, ибо обычное знание — результат чувственного опыта, а знание сокровенного приходит только из мистического опыта. Уверенность, таким образом, есть абсолютное знание, полученное непосредственно от Бога в результате мистического познания.

Абу Тураб ан-Нахшаби полагал, что уверенность является одним из важнейших признаков полного упования на Бога (*ат-таваккул*). Однажды он встретил в пустыне одинокого юношу, путешествовавшего без верблюда и припасов, и подумал: «Если бы у этого юноши не было уверенности, он бы погиб». Обратившись к нему, он спросил:

— Юноша, каково тебе без припасов и верблюда?

— О *шайх*! — ответил он. — Подними голову и посмотри, есть ли там кто-нибудь, кроме Господа?

И тогда *шайх* сказал юноше:

— Продолжай свой путь.

Бишр б. ал-Харис получил во сне от 'Али б. Аби Талиба наставление, в котором эта мысль наполнена новым этическим содержанием: «Как хорошо, когда богатые жалуют бедных, совершая тем самым доброе дело перед Всевышним! Но еще лучше, когда бедные не чувствуют себя неполноценными перед богатыми, демонстрируя тем самым полную свою уверенность в Господе» (Райхан, 1286).

§ 13. Чудеса «святых»

Мусульманская традиция различает чудеса, совершенные Богом через Его пророков (*ал-му'джиза*), и чудеса «святых» (*كرامات الاوليا карамат ал-аулийа*). Дарбандские мистики относили к разряду «святых» не только величайших суфиев (*ал-акабир мин хазихи-т-та'ифа*), но и известных на Кавказе *шайхов*. Называя их «друзьями божьими» (*ал-аулийа*), они тем самым возвышали их над обычными людьми, рабами божьими. Они также признавали, что основными свойствами «святых» является действенность молитвы (*муджаб ад-да'ва*) и обладание божественной благодатью (*ал-барака*), способной творить чудеса. Такие чудеса — вызов привычному порядку реального бытия и способ удостоверения истинности «святых».

Говоря о различиях между *ал-му'джиза* и *ал-карама*, ад-Дарбанди (Райхан, 218а) отмечал, что пророкам велено показывать свои чудеса, в то время как



Рис. 38. Отшельник со львом. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 52 (СПбФ ИВ РАН). Исфахан. Рубеж XVII–XVIII вв.

«святых» — скрывать и прятать их; пророк с помощью чудес призывает к вере других людей, а «святой» не может этого делать, потому что его чудеса могут оказаться мнимыми, обманными; пророческие чудеса свойственны только пророкам, а чудеса «святых» — всем, кроме пророков. Еще одно немаловажное различие заключается в том, что пророки совершают свои чудеса не для себя, в то время как «святые» совершают их главным образом для своих собственных душ, чтобы исправить их, и для своих сердец, чтобы их успокоить.

Чудотворство «святых», считает ад-Дарбанди, является одновременно и даром божьим, и приобретаемым аскетическими подвигами качеством. Оно даруется Богом, однако только тому, кто истинно заслужил его, терпеливо продвигаясь по мистическому Пути. Для достижения этого качества суфии разработали правила обряда сорокадневного уединения и очищения (*та'аббуд ал-арба'ин*), практиче-

ская цель которого — тренировка, накопление и активизация внутренней энергии (*ал-хикма*).

Способы, с помощью которых совершаются чудеса, описаны в эзотерической, в том числе и суфийской, литературе: речь идет о направленной концентрации внутренней энергии и силы воображения, использовании магических цифр, символов, формул или конкретных предметов. Объектом сверхчувственного воздействия мистика могут быть не только люди, но и другие живые существа: не случайно излюбленным приемом суфийской агиографии является использование примеров, когда львы и другие хищники припадали к ногам *шайхов*, подчинялись их воле, подтверждая тем самым их магическую силу.

Все многообразие средств воздействия мистиков сводится по крайней мере к двум видам внушения: самовнушению и гипнозу, т.е. внушению определенных образов другим людям. Другая эзотерическая традиция в исламе — исма'илитская — классифицировала энергетическое воздействие человека как магию (*сихр*), воздействие посредством других вещей — как «талисманическое» действие (*тилсамат*), а воздействие силой воображения — как кудесничество (Смирнов, 1995, 488). Использование различных талисманов и амулетов, необъяснимая сила которых обуславливалась самовнушением или неосознанными тайными страхами, было широко распространено не только у суфиев.

Традиционный набор чудес «святых» включает хождение по воде, левитацию, телепатию, различные превращения и др. Они приписываются не только выдающимся суфиям, но и их ученикам. Больше всего чудес встречается в биографиях иранских и магрибинских *шайхов*. Утверждают, что каждый из тысячи учеников Ахмада б. Хидруйа умел ходить по воде и летать по воздуху. Зу-н-Нун превратил в изумруд обыкновенный булыжник, чтобы избавить некоего бедняка от тяжкого бремени долгов (*'Аттар*. Тазкира, 97, 173). Ибн ал-Фаргани однажды ночью услышал голоса, доносившиеся со стороны моря. Когда наступило утро, он отправился к морю, где увидел молящегося *шайха* в окружении учеников. Поздоровавшись, он предложил им лепешки, что лежали в его суме. *Шайх* попросил его открыть суму, сорвал с дерева листья и бросил их в нее. На глазах у Ибн ал-Фаргани листья превратились в золотые *динары*, и он потерял сознание. Очнувшись, он уже никого не застал.

Дар чудотворства даруется не только умудренным старцам. У одного суфийского *шайха* был молодой ученик, которого он почитал больше всех. Однажды его сотоварищи не удержались и упрекнули его:

— Как же ты можешь почитать его, юношу, больше, чем нас, старцев?

— Я вам покажу, какие он совершает чудеса, — ответил *шайх* (Райхан, 232а).

Множество чудес ад-Дарбанди приписывает Абу-л-Касиму ал-Варраку и другим дарбандским *шайхам*. За апокрифическими преданиями о чудесах ал-Варрака нетрудно разглядеть стремление автора возвеличить своего ближайшего духовного наставника.

Чудеса — это манифестация святости (*ал-вилайа*) мистика, познавшего Высшую истину. Однажды Абу-л-Касим ал-Джунайд, Абу Бакр ал-Варрак и Абу

Са'ид ал-Харраз шли вдоль морского берега. Тут Абу Са'ид увидел издали человека и сказал:

— Давайте присядем, быть может, он — один из святых божьих.

Не прошло много времени, как появился молодой человек приятной наружности с кувшином, чернильницей и полотном в руках. Абу Са'ид посмотрел на него с недоверием, принял из его рук чернильницу и кувшин и сказал:

— О молодой человек, где же верный путь к Богу?

— О Абу Са'ид, я знаю только два пути к Богу: путь обычных людей и путь посвященных, — ответил он. — Вы избрали первый путь. А вот путь для посвященных.

С этими словами он ступил на воду и пошел по ней, пока не скрылся с глаз. А Абу Са'ид впал в замешательство от того, что увидел (Райхан, 218а).

К чудесам нельзя прибегать без крайней надобности, учит ад-Дарбанди. Их нельзя низводить до уровня обычного фокусничества и шарлатанства, для того чтобы прославиться. Даже настоящие чудеса не всегда уместны, если они не служат исправлению дурных качеств. Известен случай, когда ал-Джунайд довольно резко отозвался о своем современнике Абу-л-Хусайне ан-Нури, который использовал дар чудотворства для удовлетворения своего тщеславия. «В душе я верил в чудеса, — рассказывал Абу-л-Хусайн. — Поэтому взял удочку, сел в лодку и сказал себе: „Клянусь, если я не поймаю рыбу весом в три *ратля*, то утоплюсь“. И тут же клюнула рыба весом в три *ратля*».

Ад-Дарбанди (там же, 202а) продолжает, что ал-Джунайд, узнав об этом, сказал:

— Было бы лучше, если бы вместо рыбы попалась змея и укусила его.

Для достижения «истинной» святости мистики должны были соответствовать определенным моральным условиям. Когда *шайха ал-маламатийа* Абу Хафса спросили об этом, он ответил, что подлинный святой — тот, кто способен совершать чудеса, но не совершает их и даже скрывает свои способности от людей (там же, 245а).

Более предметно по этому поводу высказался Абу Йазид ал-Бистами:

— Ты ходишь по воде! — сказали ему.

— Деревяшка тоже может двигаться по воде, — ответил он.

— Ты летаешь по воздуху!

— Это делает и птица.

— Ты путешествуешь в ал-Ка'бу в течение одной ночи!

— Любой колдун путешествует из Индии в Дамаванд⁷⁸ в течение одной ночи.

— Тогда в чем же ты видишь достойную задачу для истинного человека? — спросили его.

⁷⁸ Дамаванд (араб. Дунбаванд) — название цепи гор вулканического происхождения в области Рея, самой высокой вершины в этой цепи (5500 м), а также известного населенного пункта.

— Истинный человек ни на чем другом не останавливает свое сердце, кроме как на Всевышнем, — ответил он (*'Аттар*. Тазкира, 122).

Таким образом, самое сложное для мистика — предать забвению абсолютно все, кроме божества, полностью отсутствовать в материальном мире, продолжая находиться в нем физически.

Райхан ал-хака'ик был задуман Абу Бакром ад-Дарбанди в качестве практического руководства по теософии суфизма для *муридов*, начинавших свой мистический путь (*الطريقة* *ат-тарика*) к Богу в местных общинах. Как писал Дж.С.Тримингэм (1970, 138; 1989, 118), мистицизм и теософия — «это личный опыт и выражение таинства, скрытого в религии, свидетельство реальностей, стоящих за эмпирическим опытом». Опыт постижения сверхчувственных реальностей дается только в мистическом переживании. Письменные источники суфизма лишь кодируют этот опыт, формально фиксируют его на бумаге, чтобы оставить какие-либо ориентиры в безбрежном океане мистических поисков. Поэтому интерпретации ад-Дарбанди — лишь рационалистическое объяснение опыта познания сокровенного, вернее, попытка дать такое объяснение, ибо любое описание сверхчувственной реальности средствами чувственной априорно не может быть полным и всесторонним хотя бы по причине изначальной ограниченности этих средств. Впрочем, существование объективных рамок, ограничивающих духовные искания, в полной мере признавалось и самими суфиями⁷⁹.

Объясняя происхождение названий *الصوفي* *ас-суфи* и *التصوف* *ат-тасавуф*, ад-Дарбанди приводит широкий спектр точек зрения на этот счет: суфии так называются из-за их внутренней чистоты (*сафа'*) или чистоты их сердец перед божеством, искренности (*сафа*) их перед божеством, их нахождения в первых рядах (*суфуф*) перед Богом, обычая носить власяницу, т.е. халат из грубой шерсти (*либас ас-суф*), подчеркивающий их аскетизм и пренебрежение к мирским благам. В религиозной литературе до Абу Бакра ад-Дарбанди приведенный перечень толкований традиционно дополнялся еще одним предположением, основанным на созвучии названия *ас-суфи* с обозначением социальной категории *ахл ас-суффа* («люди скамьи мечети Пророка»); в некоторых суфийских текстах «люди скамьи» почитаются в качестве предшественников мусульманских мистиков. Ад-Дарбанди вместо этого предлагает другое толкование: название суфиев происходит от племени *суфа*, «которое в древности первым оповещало о начале *хаджжа* и занималось обслуживанием при ал-Ка'бе».

В эпоху классического суфизма термин *ат-тарика* (мн.ч. *турук*; букв. «стезя», «дорога») обозначал мистический Путь познания, предлагавший свой,

⁷⁹ Основная недостаточность средств чувственного бытия для характеристики бытия Бога и потустороннего мира, средневековые суфии подчеркивали, что мистическое знание нельзя объяснить прямыми, ясными и понятными словами. Для этого суфии прибегают к помощи многозначных намеков и аллегорий (*ал-ишарат*), до конца понятных лишь «просветленным» (см.: *ас-Саррадж*.

особый способ постижения Высшей истины. Этот способ включал в себя не только теософию, но и суфийскую этику (*ал-адаб*). С образованием суфийских братств после XII в. под термином *ат-тарика* стали понимать систему обрядов и ритуалов для духовной подготовки, которая использовалась суфиями в качестве основы общественной жизни (см.: Массиньон, 1954). От этого мистический Путь не перестал быть строго индивидуальным: даже под руководством одного и того же *шайха* различные *муриды* по-разному проходят этапы «пути», что обусловлено личными психосоматическими, физиологическими и иными качествами самого путника, его предрасположенностью к экстазу и самовнушению.

В период обновленческого движения в суфизме в XVIII–XIX вв. на Кавказе термин *ат-тарика* (*тарикат*) наряду с другим термином — *ал-вирд* — стал употребляться для обозначения того или иного ответвления суфийского братства или особой, независимой от других, школы местного суфийского *шайха*. Исторически таких школ на Кавказе было множество; многочисленные *тарикаты* нового времени, создававшиеся в рамках идеологии *ан-нахибандийа*, *ал-кадирийя*, все еще ждут своих исследователей. Возникновение самых ранних из местных школ мистицизма относится к середине XI в.; в частности, именно тогда оформилось суфийское учение Абу-л-Валида ад-Дарбанди, прославленного отца Маммуса ал-Лакзи. Однако наиболее полно северокавказская школа средневекового суфизма представлена в лице Абу Бакра ад-Дарбанди: в эпоху классического ислама его энциклопедический труд служил учебным пособием для суфийских общин Северо-Восточного Кавказа, а после монгольского нашествия, в связи с дальнейшим распространением ислама в регионе, — и для суфиев Северо-Западного Кавказа.

§ 1. Концепция мистического познания

Мистическое познание (*المعرفة* *ал-ма'рифа*) в суфизме — сложный процесс постепенного, многоступенчатого погружения мистика в тайны сверхчувственной Реальности, отождествляемой с божеством. Результатом такого гносиса является суфийское знание. При этом мистический гносис рассматривается Абу Бакром ад-Дарбанди как познание явлений и предметов в их абстрактных формах, в то время как религиозное знание (*ал-'илм*) изучает предметы в их реальности.

Включая в себя иррациональное, интуитивное начало, *ал-ма'рифа* предполагает непосредственное общение с божеством. Для этого мистик посредством совокупного воздействия комплекса физических и психотехнических приемов, методов и упражнений добивается такого духовно-психического состояния, когда он теряет свои субстанциональные качества и растворяется в божественной сущности. Содержание и смысл этих упражнений и приемов раскрываются

с помощью суфийских обрядов: поминание (*аз-зикр*), мистические радения (*ас-сама'*) и др. К познанию Бога ведут и более частные технические приемы: *ал-муракаба*, *ал-мухасаба* и др. Объединяет эти термины учение о мистическом Пути познания Бога, имеющем свои «стоянки» и «состояния» (*ал-макамат ва-ла-ахвал*).

Представление о том, что мистики исследуют природу психических процессов, для того чтобы использовать сенсорные возможности человеческого познания, вероятно, не лишено оснований, но оно далеко не полно. Органы чувств способны дать некую информацию, однако эта информация будет иметь субъективный характер. С точки зрения физиологии человек с его рецепторными потенциалами, импульсами и другими объективными свойствами — материальный феномен, однако он обладает такими нематериальными качествами, как душа и сознание. Ощущение и восприятие могут быть дополнены интеллектом, однако только участие сердца (*ал-каalb*), с помощью которого интуиция подсознательно находит свой путь к истине, делает полным и всесторонним познание бытия (человеческого существования) и сверхбытия (бытия Бога).

Источником познания Бога является божественное откровение, которое приходит к мистику в виде внезапного озарения, прозрения, глубинного понимания сущи. Поскольку Бог присутствует в реальном мире, Он постоянно дает о себе знать с помощью «ясных доказательств» и различных знамений. Об этом прямо сказано в Коране (45:2/3–4/5): «Поистине, в небесах и на земле — знамения для верующих! И в вашем творении и в рассыпанных Им животных — знамения для людей убежденных, и в чередовании ночи и дня, и в том, что ниспослал Аллах с неба из пропитания и оживил им землю после ее смерти, и в направлении ветров — знамения для людей, обладающих умом». Мистики находят знамения и в событиях повседневной жизни, словах и поступках, случайных или намеренных. Откровения, озаряющие мистика осознанием истинного смысла таких знамений, связаны с «атрибутами действия» Бога. В момент единения с Господом к мистику приходят откровения, связанные с атрибутами Его сущности.

Основным инструментом познания для гностика является интуиция. Поэтому большое значение эзотерическая традиция придает сердцу и особым психофизиологическим состояниям (*ал-ахвал*) человека. Еще Джа'фар ас-Садик называл сердце домом Божьим (*байт Аллах*); это выражение прежде применялось только по отношению к ал-Ка'бе. Обителью сердца является грудь (*садр*). Противопоставляя мистический гносис (*ал-ма'рифа*) аскетизму (*аз-зухд*), суфии подчеркивают, что аскеза воздействует на тело, в то время как *ал-ма'рифа* — на сердце. Созерцание Высшей истины в момент откровения происходит именно «оком сердца». Поэтому для гностика чрезвычайно важным представляется «выправление сердца» (*таквим ал-каalb*).

Продвижение по пути мистического познания осуществляется в виде переходов от одного духовного состояния к другому, от одной «стоянки» к другой.

и другие, за исключением технических «слов истин», — и духовно и практически обеспечивают именно это продвижение к Богу. Духовная стагнация для гностика подобна смерти, ибо «тот, кто находится в одном и том же мистическом состоянии, становится ущербным, а кто становится ущербным, тому лучше умереть» (Райхан, 23а). Таким образом, установление истины, ее удостоверение (*ам-таххик*) — результат непрерывного внутреннего движения и развития, постоянного изменения мистических состояний от простых к более сложным, вплоть до момента духовного слияния с Богом.

Ад-Дарбанди пытается развить у своих читателей особый мистический дар, включающий в себя в том числе и такие качества, как пронизательность, видение «оком сердца». Однако он предупреждает, что эти качества достигаются не столько упорством и старанием, сколько даруются свыше. У Абу Бакра аш-Шибли спросили: «Может ли человек постичь своим трудом что-либо из сокровенной истины (*ал-хакика*) и Высшей истины (*ал-хакк*)?» Он ответил: «Необходимы усердие и труд, но сами по себе они не приводят к истине, потому что только трудом и усердием достичь ее невозможно. Постижение истины — это божий дар <...>, и больше ничего» (там же, 104а). Таким образом, нельзя охватить все тайны сверхчувственного бытия и с помощью мистического дара, если Бог не дарует своему рабу озарение, понимание. Мистический опыт, если он не поддается рациональному объяснению, непостижим точно так же, как и «непостижима реальная действительность, не подпадающая под религиозный закон» (там же, 222б).

В связи с этим возникает вопрос о возможностях мистического познания. Если мистический опыт без рационального объяснения непостижим, то не имманентна ли Высшая истина по отношению к реальному бытию, не существует ли она только в сознании человека? Если Бог трансцендентен, т.е. существует объективно, независимо от сознания, то возможности Его познания с помощью сознания должны быть крайне ограничены. Однако реальное бытие — результат эманации божества. Человек и его сознание — также результат этой эманации. Это во-первых. Во-вторых, мистическое познание происходит не с помощью сознания и органов чувств, а интуитивно. В-третьих, суфии познают Бога не извне, как сторонние наблюдатели, а изнутри, полностью растворив свое духовное «Я» в божественной субстанции (именно в спиритуальном смысле). Поэтому Высшая истина одновременно трансцендентна и имманентна чувственной реальности.

С другой стороны, ад-Дарбанди (там же, 15а) неоднократно апеллирует к авторитету Абу Талиба ал-Макки, который писал, что его учителя воздавали хвалу тем, кто шел по пути мистического познания, осознавая свое бессилие, поскольку «Аллах наделен свойствами бесконечности и извечности» (там же, 5а). Принятие этого постулата в качестве исходного посыла не противоречило, однако, признанию возможностей мистического познания божества и суфийского знания как его результата, поскольку суфии отличали инструментарий, методы и возможности мистического гносиса от необъятности, беспредельности и неисчерпаемости самого объекта познания.

Философско-созерцательные обобщения о пределах и возможностях человеческого познания делались, конечно, задолго до ад-Дарбанди, но они носили несколько метафизический характер. Так, ал-Джунайд говорил о непостижимости времени, которое уже прошло.

Следуя традиции, восходящей к ал-Джунайду, ад-Дарбанди (Райхан, 5а), как и Абу-л-Касим ал-Кушайри, противопоставляет рациональное познание божества интуитивному в пользу последнего. Соответственно этому решается и вопрос о соотношении терминов *ал-ма'риф*а и *аш-шари'а* (религиозный закон). В тех особых случаях, когда суфийское знание приходит в противоречие со знанием *шари'ата* или когда *шари'ат* не отражает адекватно и/или в достаточно полной мере реалии действительности, читателю предлагается подходить к решению проблем творчески: «Религиозный закон, который не подтверждается реальной действительностью, следует отбросить». Если же *шари'ат* вступает в противоречие с мистическим опытом, то его (*шари'ат*) можно и необходимо подвергать сомнению, считает ад-Дарбанди. Здесь очевидно влияние на автора учения о том, что там, где истина (*ал-хакика*), закон (*аш-шари'а*) отменяется.

Учение о приоритетности эзотерического знания над *шари'атом*, хотя оно и имело большое число последователей, оставалось одним из самых дискуссионных. Хорасанский мистик ал-Худжвири (Кашф, 383), старший современник ад-Дарбанди, считал его «ересь карматов, ши'итов и их обманутых колдовством приверженцев». Биография крупнейшего суфия Абу Са'ида ал-Харраза в *Райхан ал-хака'ик* (л. 182б) содержит такое его высказывание: «Любое эзотерическое знание (*ал-батин*), противоречащее явному знанию (*аз-захир*), является неверным (*батил*)». Особенно резкую критику это учение вызывало среди традиционалистов. Захирит Ибн Хазм (ал-Милал, IV), *шаих* Абу 'Абд Аллаха ал-Хумаиди, того самого, кто гостил в Баб ал-абвабе у автора *Райхан ал-хака'ик*, пытался объяснить подоплеку таких взглядов тем, что некоторые суфии перенесли свое презрение ко всему земному на земные законы: «Среди суфиев есть такие, которые утверждают, что для того, кто познал Бога, рушатся законы [*шари'ата*]. <...> А ведь это явное неверие».

§ 2. «Слова Откровения»

«Знай, что эта община применяет слова (الفاظ *ал-афаз*, ед.ч. اللفظ *ал-лафз*), сокровенная цель которых — откровения». Так начинается один из самых крупных разделов *Райхан ал-хака'ик* (л. 220б), посвященный объяснению трудных для понимания слов, употребляющихся в суфийской речи и текстах. Речь идет о технических терминах суфизма, которые следовало бы назвать операционными, ибо именно с их помощью суфии оперируют при изложении своих учений и концепций. Технические термины суфизма позволяют мистикам воспринимать

и интерпретировать недоступные обычным людям явления Бога в образах и символах земного бытия.

2.1. Время, или мистический момент

Время (الوقت *ал-вакт*) рассматривается суфиями в двух измерениях — как период и как кратковременный миг, мистический момент. Последнее подразумевает озарение как факт мгновенного познания, в то время как период — процесс познания с помощью непрерывного поминания Бога. Время в измененном состоянии сознания обозначает продолжительность спиритуального отсутствия мистика в материальном мире, или, иначе говоря, вневременное состояние мистика, сердце которого, всецело сосредоточенное на Боге, теряет представление о прошлом, настоящем и будущем. Продолжительность отсутствия определяется степенью посвященности познающего в сокровенные тайны. «Избранные» способны надолго удерживать и сохранять это состояние (этот аспект значения термина регулируется концепцией *ал-фана' ва-л-бака'*), однако даже самое мимолетное отвлечение мыслей от божества прерывает его.

Мистик, управляющий собой в момент озарения и способный в своих мистических состояниях надолго сконцентрироваться на Боге, не отвлекаясь ни на что иное, и есть владыка, повелитель времени (*сахиб ал-вакт*; в более поздней традиции — *сахиб аз-заман*⁸⁰). Последнее означает, что во власти познавшего — замедление или остановка условного времени, т.е. субъективного ощущения времени. Этой цели служит суфийская техника, основанная на последовательных задержках и остановках дыхания (см. ниже). Задержка в продвижении от одной «стоянки» к другой и удерживание определенных мистических состояний достигаются остановкой времени (وقوف الوقت *вукуф ал-вакт*). Остановка условного времени и пространства — фактически остановка ассоциативных процессов — позволяет действовать конструктивному времени.

Термин *сахиб ал-вакт* помимо эзотерического имеет еще и практическое значение: так называли *шайха* или его помощника, ответственного за установленный в общине распорядок и то, как суфии проводили время. В функции *сахиб ал-вакт* входил, по-видимому, и контроль за мистическим состоянием подопечных ему членов общины. Так, говоря о видах «слушания», отмечается, что мистики иногда просят «прибавить» им мистическое состояние и они «слушают» только то, что соответствует их времени (*ал-вакт*). Во времена ад-Дарбанди функции *сахиб ал-вакт* в суфийской общине ал-Баба были возложены на Мухаммада б. Бундара ал-Баккала ас-Суфи.

С точки зрения гносеологической *ал-вакт* обозначает момент актуального мистического переживания в особом, трансперсональном состоянии, который не связан ни с прошлым, ни с настоящим, ни с будущим. Абу 'Али ад-Даккал,

⁸⁰ У ши'итов — «скрытый» имам (конец IX в.).

духовный наставник ал-Кушайри, утверждал, что время владеет человеком: «Если ты находишься в материальном мире (*ад-дунья*), то твое время — это материальный мир <...>, если ты в радости (*ас-сурур*), то время твое — радость, а если в печали, то время твое — печаль (*ал-хузн*)». Ад-Дарбанди (Райхан, 221а) поясняет, что *ал-вакт* требует от суфия не подниматься от одной «стоянки» мистического пути к другой, более высокой, пока он полностью не усвоит все заповеди этой «стоянки». Ведь если познающий не способен довольствоваться малым, соблюдая принцип неприхотливости (*ал-кана'а*), то он и не может уповать на истину.

С точки зрения метафизической время — явление иллюзорное, особенно если говорить о конкретном текущем его моменте, ибо оно одновременно содержит нечто протекающее, проходящее, относящееся к прошлому, нечто настоящее и нечто новое, приходящее, относящееся к будущему. С другой стороны, время — это явление истинное, если рассматривать его как процесс. Конструктивное время не подвластно познающему, ибо оно есть не что иное, как «интервал для восстановления сил после мук познания, а познание подобно морской волне, которая накрывает познающего, то подбрасывая его вверх, то бросая вниз» (*ал-Калабади*. Ат-Та'арруф, 139). Не случайно ал-Джунайд говорил о непознаваемости времени, которое уже прошло.

2.2. Мистическое состояние

Под мистическим состоянием (*الحال al-hal*) подразумевается особое психофизиологическое состояние познающего, достигнутое им в процессе сверхчувственного познания. Это состояние божественного «просветления» познающего сердца, одухотворенного чрезвычайной близостью к божеству (Райхан, 104б–105а). Просветление нисходит на мистика в момент созерцания им сияния божественного света (*нур Аллаха*) в своем сердце (*кальб*), которое является обиталищем сердечной тайны (*ас-сирр*).

Ад-Дарбанди рассматривает термин *ал-хал* в двух плоскостях: в практической и гносеологической. В первом случае «состояние» — это определенное качество, свойство, атрибут (*сифа*) мистика, которым он обладает на разных этапах прохождения суфийского Пути. Во втором случае это определенное состояние его сознания и духа, поэтому *ал-хал* нередко называют еще и духовным «состоянием». Ад-Дарбанди сводит такие «состояния» к стадиям (*ад-дараджат*) гносиса, подчеркивая, что они являются средством достижения сокровенных истин, скрытых от непосвященных (*ал-батин*). Заметим, что чуть позже ал-Газали и Ибн ал-'Араби рассматривали «стоянки и состояния» вместе в качестве стадий сверхчувственного познания, на каждой из которых мистик постигает какую-либо грань Высшей истины (см.: Кныш, 1991, 266).

В более узком смысле «состояние» означает особое трансперсональное состояние, охватывающее мистика при продолжительном поминании Бога (*аз-зикр*),

когда мистик ощущает божественное присутствие внутри себя. Именно этот аспект термина отмечал Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1914], 42), когда называл его внутренним, тайным поминанием Бога (*аз-зикр ал-хафи*).

Мистические состояния рассматриваются суфиями как божья милость по отношению к познающему. Они даруются божеством тому, кто идет по Пути познания и чье сердце заполнено искренним поминанием Господа. При этом достижение некоторых из этих «состояний» требует от мистика не только громадного труда, но и хорошей психофизиологической предрасположенности к эманациям высшего порядка.

Ад-Дарбанди утверждает, что разные мистические состояния имеют различную продолжительность. Иные из них могут внезапно озарить мистика и полностью им овладеть на определенной «стадии» гносиса. Таковы, например, «состояния» желания (*ал-ирада*), страстного желания (*аш-шаук*) и любви к Богу (*ал-махабба*). Другие же «состояния», будучи менее экспрессивными, отличаются гораздо большей продолжительностью: удовлетворение (*ар-рида*), успокоение (*ат-тама'нина*) и др.

Суфии считают мистические состояния своего сознания истинными, реальными, поскольку они являются действенными. Действенность состояний доказывается тем, что они вызывают фактические, а не мнимые изменения в сознании человека, продолжительные или скоротечные, а в особых случаях и перманентные. Если «состояния» мистика далеки от реальности, то истинное познание или даже частичное приобщение к божественной тайне невозможно.

2.3. «Стоянка» Пути познания

«Стоянка» (*المقام ал-макам*) — это качественный момент, фиксация и упрочение «состояния», характеризующегося изменчивостью, свидетельство достижения гностиком очередного этапа познания. Когда «состояние» закрепляется, оно становится «стоянкой». Закрепление «состояния» немислимо без усилий мистика, его упорства, воли и старания, соблюдения необходимых условий прохождения Пути. Согласно ад-Дарбанди (Райхан, 221а–221б), мистические состояния — это дары (*мавахиб*), а «стоянки» — приобретения (*макасиб*). «Обладатель стоянки может и не находиться в мистическом состоянии». Иными словами, переменное — это «состояние», а постоянное — «стоянка». «Стоянки» накапливаются, а «состояния» преходящи.

Чем сложнее «состояние», тем труднее достичь его «стоянки». Поэтому одни и те же суфийские термины используются и в качестве «стоянки», и в качестве «состояния». Абу Хамид ал-Газали (Ихйа', [1980], 188) так определил различия между этими двумя терминами: «Знай, что надежда (*ар-раджа'*) относится к стоянкам аскетов (*ас-саликун*) и состояниям ищущих (*ал-муридун*), а качество называется стоянкой, когда оно закрепилось и установилось, и называется состоянием, когда оно случайное и скоротечное, подобно тому как

желтизна делится на стойкую, как желтизна золота, скоротечную, как желтизна от страха, и на находящуюся между ними, как желтизна больного».

2.4. Сжимание и расширение

Термины «сжимание», «стеснение сердца» (التضييق *ал-кабд*) и «расширение», «упоение сердца» (اليسط *ал-баст*) обозначают два возвышенных психофизиологических состояния у познающего. Упоение сродни экстатическому восторгу, неустержимой радости. По ад-Дарбанди (Райхан, 221а), «сжимание» — это то, на что указывал Пророк, когда он говорил, что истинная нужда любого человека ограничивается одним только Богом. Эти термины характеризуют любое из мистических состояний, ибо сжимание связано со страхом (*ал-хауф*), а расширение — с надеждой (*ар-раджа'*). При достижении каждого «состояния» в сердце гностика вселяется страх перед неизвестностью, который затем в процессе прохождения Пути переходит в надежду.

Ал-Джунайд, пишет ад-Дарбанди (там же), говорил: «Страх — в моем сжимании, радость — в моем расширении», имея в виду, что от страха сердце сжимается, а от радости — поет. Тот же ал-Джунайд пояснял: «Когда Господь давит на меня страхом, Он заставляет меня исчезнуть для меня, когда же Он окрыляет меня надеждой, Он возвращает меня мне» (*ас-Сулами*. Табакат, 465). Таким образом, и «сжимание», и «расширение» находятся в руках у Господа. Именно поэтому ал-Кабид (Сжимающий) и ал-Басит (Расстилающий) — имена-эпитеты Аллаха, зафиксированные в Коране.

А.Шиммель (1999, 106–107) считает, что *ал-кабд* предпочтительнее для мистика, чем *ал-баст*, потому что в первом случае самосознание сжимается настолько, что «Я» исчезает и остается только Бог, а во втором — оно расширяется настолько, что Бог остается, но и «Я» возвращается. Как представляется, все обстоит совсем наоборот: *ал-кабд* ведет к самоуничтожению (*ал-фана'*), соответственно к опьянению (*ас-сухр*), поскольку познающий не контролирует себя, а *ал-баст* — к продолжительному пребыванию в Боге (*ал-бака'*), соответственно к трезвости (*ас-сахв*). Как известно, *ал-бака'* сложнее и предпочтительнее, чем *ал-фана'*, поскольку при нем возвращаются субстанциональные качества познающего при сохранении основного результата *ал-фана'* (см. ниже).

С другой стороны, упоение сердца сродни скорее опьянению и надежде, чем трезвости и страху. Это подтверждается другой цитатой из Райхан *ал-хака'ик* (л. 221а): «Сжимание — для „правдивого“ (*ас-садик*), оно содержит страх для вызывающего к Богу (*ал-муста'ниф*), расширение — для „познающего“ (*ал-'ариф*), а оно хранит надежду для вызывающего к Богу».

2.5. Трепет перед Богом, влечение к Нему и осознание Его величия

Согласно ад-Дарбанди, состояния трепета перед Богом (الهبة *ал-хайба*) и влечения к Богу (الانس *ал-унс*) по своему значению выше состояний сжимания (*ал-кабд*) и упоения (*ал-баст*). Выстраивая иерархию мистических состояний, он пишет, что «место сжимания — над страхом, а упоения — над надеждой». Соответственно, трепет, который появляется от страха перед сокровенным миром (*ал-гайб*), зарождается из сжимания сердца, а упоение имеет в своей основе влечение к божеству (Райхан, 221а).

Почтительный страх мистика перед Богом характеризует только «посвященных», глубоко осознавших величие своего Господа, их создавшего. В этом смысле он отличается от *ал-хауф* — обычного страха простых верующих или чувства, относящегося к мистическим состояниям суфия на начальных «стоянках» Пути. Поэтому состояние *ал-хайба* тесно связано с другим, более возвышенным состоянием — осознанием величия Творца (التعظيم *ат-та'зим*).

2.6. Искусственное волнение и вхождение в истинный экстаз

Искусственное волнение (التواجد *ат-таваджуд*) и вхождение в экстаз или «нахождение» (الوجد *ал-вуджуд*) — термины, обозначающие различные стадии экстатического состояния суфия, его мистического экстаза (الوجد *ал-ваджд*). Вместе с *ал-ваджд* эти термины происходят от одного корня ВДЖД. *Ат-таваджуд* означает низшую степень экстаза, когда мистик желает достичь его, но не может. Речь идет о волнении, которое неполноценно и несовершенно, так как содержит в себе деланность. Мгновенное озарение и вхождение в экстаз доступно лишь «избранным», а большинство суфиев достигают экстаза с помощью специальных упражнений, осознавая свое изначальное единство с божеством. Если в начале упражнений настоящий экстаз не появляется, то прибегают к его имитации, в результате чего ускоряется вхождение в истинный экстаз. Как искусственная улыбка может поднять настроение, так имитация волнения способна привести к полноценным переживаниям, ибо говорил пророк Мухаммад: «Плачьте, а если не сможете заплакать, то притворяйтесь плачущими» (Райхан, 221а).

Ал-Джунайд говорил, что *ал-вуджуд* — ступень развития *ал-ваджд*. *Ал-вуджуд* предполагает постижение истинной реальности в состоянии экстаза. Истинное бытие связано с исчезновением личностных свойств гностика: «человеческие качества не могут сохраняться, когда появляется султан Истины» (там же). В связи с этим Абу-л-Хасан ас-Саури говорил: «Я уже двадцать лет нахожусь между *ал-ваджд* и *ал-факр*. Если я нахожу Господа своего, то теряю сердце свое, а если нахожу свое сердце, то теряю Господа своего».

Термин *ал-вуджуд* также означает «бытие». Он лежит в основе пантеистического учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), которое окончательно сформировалось в трудах Ибн ал-'Араби. Это учение представляет Бога единой и извечной трансцендентной сущностью (*аз-зат*), которая является людям в многочисленных образах земного бытия (Смирнов, 1990, 206–222; Кныш, 1995, 7–31).

2.7. Собрание и разделение

В теософии суфизма термины الجمع *ал-джам'* («собрание», «соединение») и التفرقة *ат-тафрика* («разделение», «разъединение») тесно связаны друг с другом. Каждый из них объясняется из другого, а взятые вместе — из доктрины единобожия (*ат-таухид*). Собрание подразумевает Бога до сотворения Им бытия, когда божественные атрибуты во всех своих формах и проявлениях, не будучи еще реализованными в бытии, были соединены воедино и сконцентрированы в одной нематериальной точке; собрание также подразумевает Бога после сотворения Им бытия, но без сотворенного Им мира. Другими словами, этот термин рассматривает Бога вне Его атрибутов как высшую Сущность, единое целое, скопление высшей энергии. Под разделением понимается сотворенное бытие (*ал-каун*) как результат эманации (*ал-файд*) божественной сущности, но без Высшей сущности.

Единобожие (*ат-таухид*) образуется из соединения собрания и разделения, подчеркивается в *Райхан ал-хака'ик* (л. 221а–221б), ибо Бог един во всех бесчисленных образах бытийных и сверхбытийных реальностей. Ал-Джунайд вслед за Абу Йазидом ал-Бистами считал квинтэссенцию собрания (*'айн ал-джам'*) одним из названий единобожия (*ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1914], 372). Ссылаясь на Абу 'Али ар-Рузбари, ад-Дарбанди (Райхан, 221а) пишет: «Собрание — тайна единобожия, а разделение — его суть».

Согласно Абу Са'иду ал-Харразу, глубокое убеждение и уверенность (*ал-йакин*) собирают и сплавивают, а знание (*ал-'илм*) разделяет. Нет разделения там, где есть соединение, и нет соединения там, где есть разделение, но иногда все обстоит гораздо сложнее. Разделение связано с мистическими состояниями, а собрание — с благодеянием (*ал-ихсан*), которое представляет собой конечную стадию триады *ал-ислам* — *ал-иман* — *ал-ихсан*.

Термин *ат-тафрика* имеет еще один смысл, практический. Он означает раскол, в том числе религиозный, рознь, разобщение. Соответственно практическое значение *ал-джам'* противоположно: объединение, сплочение.

2.8. Исчезновение и появление

Эзотерические значения терминов الفناء *ал-фана'* и البقاء *ал-бака'*, обозначающих качественные состояния мистика в момент его единения с Богом, рас-

крыты в специальном разделе (см. ниже). В техническом смысле эти термины обозначают нечто совершенно другое: *ал-фана'* («исчезновение») указывает на исчезновение порицаемых качеств, а *ал-бака'* («появление») — на восторжествование похвальных качеств. Предполагается, что всякий человек обладает определенными качествами — и поощряемыми, и порицаемыми. Соотношение этих двух категорий качеств в одном и том же человеке — важнейшая его характеристика и показатель его места в иерархии мистиков. Поскольку внутренняя борьба за нравственное очищение и самосовершенствование никогда не прекращается, то это соотношение у идущего по суфийскому пути постоянно меняется.

По классификации ад-Дарбанди, существует десять порицаемых качеств, от которых мистик,двигающийся по Пути мистического познания, должен переходить к десяти поощряемым качествам: от скорби (*ал-джаза'*) — к терпению (*ас-сабр*), от забвения Бога (*ан-нисйан*) — к поминанию Его (*аз-зикр*), от неблагодарности (*ал-куфран*) — к благодарению (*аш-шукр*), от ослушания (*ал-исйан*) — к послушанию (*ат-та'а*), от жадности (*ал-бухл*) — к великодушию (*ал-джуд*), от опьянения (*ас-сукр*) — к уверенности (*ал-йакин*), от лицемерия (*ар-рийа'*) — к искренности (*ал-ихлас*), от упорства (*ал-исрап*) — к раскаянию (*ат-тауба*), от лжи (*ал-кизб*) — к правдивости (*ас-сидк*), от небрежения (*ал-гафла*) — к размышлению (*ат-тафаккур*).

Порицаемые и похвальные качества человека выступают в качестве антиподов: исчезновение одного подразумевает наличие другого. «Кто отречется от порицаемых качеств, тот приобретет похвальные качества, а над кем возобладают порицаемые качества, от того скроются похвальные качества» (Райхан, 221б).

2.9. Отсутствие и присутствие

Термины «отсутствие» (*الغيبة ал-гайба*) и «присутствие» (*الحضور ал-худур*) характеризуют конкретное спиритуальное измерение, в котором в данный момент находится сердце познающего. Физически присутствуя в чувственном мире, мистик может в то же время отсутствовать в нем, если сердце его, находясь в мистическом путешествии, всецело охвачено созерцанием божества. Такой момент наступает не только в экстатическом трансе или в состоянии озарения, когда познающий теряет свои субстанциональные качества и впадает в *ал-фана'*. Умение «избранных» мистиков возвращать свои субстанциональные качества после единения с Богом, сохраняя в себе свет божества, делает их «присутствующими». В этом смысле «отсутствие» близко по значению с духовным опьянением (*ас-сукр*), а «присутствие» — с трезвостью (*ас-сахв*), но значения этих терминов, как отмечал Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1914], 340–341), совпадают лишь частично.

«Присутствие» противоположно «отсутствию». Абу Бакр ад-Дарбанди (Райхан, 221б) считал, что суфий находится в присутствии Бога в той степени, в какой он отсутствует для людей, в зависимости от того, насколько он отрешен от

земных дел. Пример безграничного отсутствия показал некий суфий, который, придя в мастерскую кузнеца, увидел там огонь и раскаленное железо и от этого потерял сознание, поскольку решил, что видит ад воочию. Другая притча повествует о том, что один из *айатов* Корана запал в сердце Абу Хафса ал-Хаддада, тогда еще простого кузнеца. В волнении достал он рукой из огня раскаленное железо и вышел из своей мастерской, даже не почувствовав боли, — настолько он отсутствовал в тот момент в материальном мире.

«Присутствие» означает, что мистик не просто жаждет встречи с Господом своим, подобно начинающему *муриду*, а непрерывно Его поминает всем сердцем. Созерцание Бога «познавшими», утверждающее Его бытие, именно поэтому происходит, по выражению 'Амра ал-Макки, «в Его присутствии». <...> Они одновременно находятся в Его присутствии и отсутствуют, отсутствуют и находятся в Его присутствии, поскольку Он один и в присутствии, и в отсутствии. Они созерцают Его явным и скрытым, скрытым и явным» (*ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1994], 158).

2.10. Трезвость и опьянение

Термины «трезвость» (*الصحو* *ас-сахв*) и «опьянение» (*السكر* *ас-сукр*) характеризуют познающего в его мистических состояниях *ал-фана'* и *ал-бака'*. Ад-Дарбанди предостерегает от духовного опьянения из любви к божеству, призывая мистиков быть бдительными. Для этого необходимо создать условия, в которых мистик, впавший в «состояние» исчезновения в божестве, не мог бы допускать ничего не дозволенного. Объясняя значения этих терминов, ад-Дарбанди (Райхан, 2216) пишет, что трезвость — это возвращение чувств после отсутствия в материальном мире, а условием опьянения является то, что человек, впавший в него, должен быть предохранен в своем мистическом состоянии от совершения запретного.

Предостерегая от вероятности совершения в состоянии опьянения запретного, противоречащего *шари'ату*, автор подразумевал прежде всего экстатические высказывания суфиев (*аш-шатахат*, ед.ч. *аш-шатх*), потерявших над собой контроль, но не только. В состоянии опьянения мистик может выплеснуть свои чувства наружу и совершить действия, которые могут быть непростительными. Ощущение своего единства (*ал-иттихад*) с божеством, если оно не поддерживается ясным сознанием познающего, опасно тем, что мистик может ошибочно отождествить себя с Высшей истиной. Трезвость предполагает ясное понимание познавшим собственного ничтожества в божестве: она ведет от опьянения к внутренней духовной борьбе (*муджахадат ан-нафс*).

2.11. Отвержение и утверждение

Любое отвержение (*المحر* *al-mahv*) автоматически предполагает утверждение (*الائبات* *al-isbat*): борьба с отрицательными свойствами и качествами закономерно активизирует положительное начало в человеке. Считается, что техникой *ал-махв ва-л-исбат* в полной мере овладел тот суфий, кто избавился от порицаемых качеств и заменил их похвальными делами и мистическими состояниями. Отвержение одного и утверждение другого качества происходят на каждой из стадий (*ад-дараджат*) суфийского познания. Когда некоего *шайха* спросили о том, что означает отвержение и утверждение, он пояснил, что речь идет о времени (*ал-вакт*). Это значит, что исполнение действий, предусматриваемых этими двумя терминами, подразумевает долгий и напряженный труд суфия над самим собой. Тех, кто не практикует *ал-махв ва-л-исбат*, ад-Дарбанди относит к людям праздным и нерадивым.

Кроме того, отвержение предполагает стирание норм и правил обычного права, а утверждение заменяет их правилами и предписаниями *шари'ата*: «Отвержение отталкивает приметы обычая (*ал- 'адат*), а утверждение возвышает ритуалы, связанные с богослужением (*ал- 'ибадат*)» (Райхан, 222а).

2.12. Сокрытость божественной сущности и богоявление

Теософское обозначение сокрытости божественной сущности обозначается термином *التستر* *ат-масаттур*. Противоположное по смыслу значение, а именно богоявление, зафиксировано в термине *التجلى* *ат-таджалли*. Первый термин относится к простым людям, а второй имеет отношение к «избранным». Как явление Бога людям, *ат-таджалли* синонимично божественному откровению. Оба эти термина относятся к изучению сердечной тайны (*ас-сирр*), заключенной «в ларце бытия (*ал-кау*)», т.е. в области физического сердца (*ад-Дарбанди*. Райхан, 586). Частица божественного света (*нур Аллах*) в сердце познающего, считают суфии, всегда покрыта завесой (*ас-сирр*). Богоявление, или теофания (*ат-таджалли*) означает манифестацию Бога в мире в бесчисленных образах земного существования. Оно связано с атрибутами Бога, в отличие от *ат-таджаллийат* — богоявления, или эпифании, связанного с проявлениями сущности Бога в материальном мире.

Несотворенный божественный свет обнажается в сердцах людей в зависимости от их психической и психологической предрасположенности. Если одни достигают экстатического трансa с помощью упражнений и длительных бдений, подчеркивает ад-Дарбанди, то другим для этого достаточно услышать какой-нибудь стих или кораническую формулу. Точно так же даются мистические состояния: одни прилагают значительный физический труд, чтобы получить их

с божьего соизволения, а другим они достаются как дар божий (*ан-ни'ма*), без видимых усилий. Впрочем, концепция о приобретенных и даруемых состояниях была сформулирована задолго до автора *Райхан ал-хака'ик*, который в данном случае лишь ее поддерживает.

2.13. Эрудиция, откровение, созерцание и согласованность

Ал-Кушайри выделял в отдельную группу три термина: эрудиция, или книжное знание (*المحاضرة ал-мухадара*), откровение, или созерцательное знание (*المكاشفة ал-мукашафа*), и созерцание (*المشاهدة ал-мушахада*). Ад-Дарбанди добавляет к этой триаде еще одно звено: соответствие, или согласованность (*الموافقة ал-мувафака*). Говоря об их последовательности, ад-Дарбанди отмечает, что эрудиция — это начало, затем следует откровение, а после него — созерцание. Все эти три звена должны быть согласованы друг с другом. Результат созерцания признается правдивым и истинным, если он соответствует суфийскому знанию, не противоречит ему.

Без эрудиции, необходимого запаса знаний начинающий мистик не в состоянии различать тайные знаки божественного присутствия в образах земного бытия. Речь идет о начальном этапе мистического познания, «когда кажется, что доказательство исчезло, а оно всего лишь скрыто». Откровение — это обнаружение доказательства, «снятие с него завесы (*ас-ситр*)». Для извлечения скрытого внутреннего смысла используются методы мистической интерпретации (*ал-истинбат*).

Созерцание — это свидетельство сокровенного, «бытие Высшей истины». Согласованность подразумевает достижение согласия с суфийскими собратьями относительно установленного смысла, поэтому ад-Дарбанди его называет «отклонением от своего желания в пользу общего желания». В практике этот термин сводится к терпимости по отношению к незначительным нарушениям требований суфийского *адаба* в том, что касается явного знания (*аз-захир*), и «помощи суфийским собратьям в том, что не является грехом». Эрудиция связана с изучением Корана, откровение — с атрибутами божества, а созерцание — с Его трансцендентной сущностью.

2.14. Озарение

Вслед за своими предшественниками ад-Дарбанди выделяет три термина, которые относятся к божественному озарению (*ал-ишрак*). Эти термины обозначают различные по силе проникновения в суть явлений и предметов: *ал-лава'их* (ألوانح ед.ч. *ла'иха*) — проблески озарения, проявляющиеся в виде мерцания

божественного света, «а они — самые быстрые и неуловимые»; *ал-лавами'* (اللوامع ед.ч. *лами'a*) — лучи озарения, проявляющиеся в виде пучков божественного света, «а блеск их более видимый и явный, он не может пропадать так же быстро»; *ат-тавали'* (الطوالع ед.ч. *тали'*) — свет озарения, «подобный сиянию солнца», «а он держится дольше всех». Эти термины, подчеркивает ад-Дарбанди, имеют различные значения, но «мало кто их употребляет и различает».

Исходя из концепции божественного света (نور الله *нур Аллах*), суфии полагают, что Бог в Его абсолютном единстве и трансцендентной реальности есть недостижимое таинство божественного света. В основе этой концепции лежит кораническая сура «Свет», один из *айатов* которой гласит: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (ал-Кур'ан, 24:35).

Свет, таким образом, здесь выступает в качестве одного из символов божества. Вспышки света играют особую роль для вхождения в экстаз (*ал-ваджд*) во время сеансов мистических радений (*ас-сама'*). Созерцание света воспринимается мистиками как созерцание Господа. В акте самосозерцания (*мушахадат ан-нафс*) они также наблюдают в себе божественный свет. Процесс интуитивного познания происходит в виде божественных откровений, которые озаряют мистика «подобно вспышкам молнии». Термины *ал-лава'их*, *ат-тавали'* и *ал-лавами'* обозначают различные степени свидетельства познающим манифестаций Бога на Земле, которые суть откровения⁸¹. Сияние божественного света преображает мистика. Оно «дольше длится по времени, <...> дольше держится, удаляет темноту и оставляет сильное желание».

Данные термины, образующие триаду, имеют также практическое значение: *ал-лава'их* — ясные предписания, *ат-тавали'* — личные предположения и *лавами'* *ал-кулуб* — указания сердца (букв. «сердец»). При этом предписания соответствуют чувственному познанию, предположения — интеллектуальному, а указания сердца — интуитивному. Ясные предписания *шари'ата*, считает ад-Дарбанди, являются основой для всех суждений и поступков мистика. Однако они не всегда исчерпывают всего многообразия проявлений реальной жизни, определяя с надлежащей точностью границы между дозволенным и запретным. В таких случаях мистик строит предположения или обращается к указаниям сердца. Предположения, основанные на аналогиях и анализе, восполняют пробелы в предписаниях. Однако приоритетное значение среди них имеют указания сердца, ибо было сказано Пророком: «Грех — то, что трепещет в груди твоей»;

⁸¹ Ср. в исихазме: нерукотворная энергия Бога, которую созерцали православные мистики, так же принимала форму света.

имеется в виду, что сердце всегда трепещет, когда рука пытается воспользоваться запретным. Если же указания сердца приходят в противоречие с предписаниями, то опять нужно слушать сердце, поскольку «указания сердца яснее предписаний». Здесь ад-Дарбанди (Райхан, 222а) в очередной раз подчеркивает примат интуитивного над чувственным, видимым, которое, по его мнению, может оказаться кажущимся. Речь идет о трех путях и одновременно уровнях познания, из которых мистическое познание (*ал-ма'рифa*) является наиболее глубоким.

2.15. Изменчивость и упрочение

По толкованию терминов «изменчивость» (*التولين at-талвин*) и «неизменность», «упрочение» (*التمكن at-тамкин*) средневековых суфиев можно разделить на «диалектиков» (гностиков) и «метафизиков»⁸². Первые вслед за античными диалектиками считали изменчивость знаком чувственной реальности, ибо в ней нет ничего неизменного. Соответственно, изменчивости подвержены и сердца людские, и это обстоятельство допускает принципиальную возможность самосовершенствования человека как субъекта гносиса, продвижения его по пути познания Бога с постепенным улучшением личных качеств и свойств. Именно поэтому центральное место в гносеологической концепции «диалектиков» занимает термин «изменчивость сердец» (*талвин ал-кулуб*), в то время как их оппоненты говорили только об «изменчивости атрибутов» (*талвин ас-сифат*). Суфии-«метафизики» полагали, что реальность неизменна, а меняются в ней лишь свойства, качества, явления, которые суть атрибуты божества.

В решении этой теософской проблемы ад-Дарбанди придерживался диалектической позиции. Изменчивость, считал он, присуща «обладателям состояний» (*асхаб ал-ахвал*), поскольку им приходится чередовать свои «состояния» при прохождении мистического Пути. В свою очередь, «состояние» обладает собственной реальностью. Такой подход согласуется и с мнением Абу Насра ас-Сарраджа (ал-Лума' [1914], 366), объяснявшего значение гносеологического аспекта этого термина для суфия тем, что изменчивость, с одной стороны, меняет мистические состояния, а с другой — самого раба божьего в его «состояниях». Упрочение достигается в «стоянке» при исполнении комплекса определенных условий, однако функционально у него почти противоположная роль, а именно — фиксирующая и закрепляющая достигнутые суфием «состояния». Именно поэтому «изменчивость — это свойство обладателей мистических состояний, а упрочение — свойство людей истины» (Райхан, 222а).

⁸² Кавычки выражают известную условность использования философских терминов для анализа мировоззрения суфиев, хотя суфийская теология и является разновидностью религиозной философии.

2.16. Близость и удаленность

Близость (القرب *ал-курб*) и удаленность (البعد *ал-бу'д*) — технические термины суфизма, которые в процессе мистического познания выступают в диалектической взаимосвязи друг с другом. Близость раба божьего к Господу своему подразумевает его удаленность от других людей, причем чем больше суфий отдален от мирских связей, тем ближе он к Богу. Эту взаимосвязь передает притча. Один из *шайхов*, рассказывает ад-Дарбанди, выделял одного из всех учеников тем, что каждый раз выходил его встречать. Его товарищи как-то раз не выдержали и спросили об этом *шайха*. Вместо ответа *шайх* вручил каждому из своих учеников по птице и дал задание:

— Зарежьте их так, чтобы никто этого не видел.

Каждый зарезал свою птицу, найдя укромное местечко, кроме того самого ученика. *Шайх* спросил у него:

— В чем дело?

— Ты велел нам зарезать их так, чтобы никто не увидел, но я не нашел такого места, за которым не наблюдал бы Всевышний, — ответил он.

Тогда *шайх* воскликнул:

— Я представляю вам победившего вас человека, который не отвлечен от Высшей истины.

Проблема близости к Богу имеет еще и гносеологическое значение. Абу-л-Хусайн ан-Нури, а вслед за ним Абу Йа'куб ас-Сузи заметили, что самая большая близость к Богу — удаленность от Него. Пока мистик созерцает свою близость, она не является истинной близостью. Она станет таковой только тогда, «когда он в близости отрешится от близости. Когда он утратит в близости видение близости, это и будет истинной близостью» (ас-Саррадж. Ал-Лума' [1994], 151). Этот аспект значения термина *ал-курб* ад-Дарбанди раскрывает в специальном разделе (см. ниже).

2.17. Религиозный закон и истина

Термины «религиозный закон», или *аш-шари'а* (الشريعة), и «истина», или *ал-хакика* (الحقيقة), представляют собой начало и конец мистического Пути (*ат-тарика*), вместе с которым они образуют триаду, три стадии гносиса (*аш-шари'а* — *ат-тарика* — *ал-хакика*). Эти термины характеризуют также соотношение и взаимосвязь между обычным и эзотерическим знанием. Истина как результат мистического познания (*ал-ма'рифат*), относящаяся к сокровенному знанию (*ал-батин*), дополняет *шари'ат*, использующий термины и понятия внешнего знания (*аз-захир*).

Ад-Дарбанди считал религиозный закон и истину двумя важнейшими частями суфизма. *Аш-шари'а* он называл «повелением соблюдать богослужение», а *ал-хакика* — самосозерцанием «познавшего». Религиозный закон — «это

выполнение предписаний, а истина — это свидетельство того, что предписано судьбой, того, что скрыто и что ясно».

2.18. Истина и Высшая истина

Термины «истина» (*الحقيقة* *ал-хакика*) и «Высшая истина» (*الحق* *ал-хакк*) характеризуют соотношение и взаимосвязь между истиной, познаваемой мистиком, и Высшей истиной. «Высшая истина — это и есть Всевышний, — объясняет ад-Дарбанди (Райхан, 223а), — потому что Он — истина всех истин и истинней всех истин». Речь идет об абсолютной реальности, находящейся выше понимания человека. Познавание Бога у большинства суфиев означает только то, что познавший становится лишь частицей божественной субстанции, не более того. Только крайние суфии претендовали на нечто большее, в частности на роль Высшей истины, за что и подвергались остракизму в самых различных слоях мусульманской общины.

Что касается собственно истины, то ад-Дарбанди считает ее очищением мистических состояний от внешнего созерцания, прибежищем «познающих» (*ал-'арифун*) и стоянкой «страждущих» (*ал-муштакун*) во время их экстатического волнения. Термин *ал-хакика* нельзя переводить как реальность, реальная действительность, хотя проблема реальности мистических состояний всегда существовала; решение этой проблемы, однако, лежало совершенно в другой плоскости: деланность мистического состояния считалась лицемерием, с которым боролись, как только могли (см. ниже), а реальность его достигалась усердным искоренением и тени сомнения в том, что состояние может быть ложным. О качестве «состояния» *мурида* мог судить только его *шайх*. Для обозначения материального мира используется термин *ад-дунья*, значение которого в суфийском понимании противоположно представлению об *ал-хакика*. «Истина — это удостоверение Высшей истины», — поясняет ад-Дарбанди, имея в виду трансцендентную и имманентную сущность Бога.

2.19. Дыхание

«Дыхание» (*النفس* *ан-нафас*) — термин, обозначающий суфийскую технику управления процессами дыхания, а через них — и психикой. Специальные методы этой техники включают в себя регулировку длительности вдоха-выдоха, определенную их ритмику и чередование, замедление и временную задержку дыхания, умение концентрироваться на самом процессе дыхания, а также созерцание этого процесса; эти методы позволяют мистикку добиваться полного или частичного контроля над психическими процессами своего организма непосредственно в ходе познания. Именно дыхание позволяет познающему «углубляться» в непознанный мир, погружаться в Бога (букв.: сердечную тайну) и распределять

энергию (*ал-химма*) внутри организма, направляя ее туда, где она особенно необходима.

Использование возможностей осознанного дыхания характерно для многих эзотерических течений. Как заметил Е.А.Торчинов (1997, 235–236), ко времени формирования буддизма индийская традиция располагала значительным материалом, свидетельствующим о тесной связи дыхания и психических процессов живого организма: контроль над первым обеспечивал контроль и над вторым. Физиологически дыхательные упражнения во всех мистических учениях обеспечивают один и тот же результат: порождение чувства блаженства, осознание чувства радости; концентрацию сознания, его сосредоточение на определенных образах и освобождение его от аффективных состояний; достижение ощущения бесстрастия, отстраненность упражняющегося от чувственных объектов и форм и др.

Суфийская техника дыхания опирается на знание особенностей легочного дыхания, которое непосредственно зависит от текущего духовно-эмоционального и психофизического состояния организма, физических нагрузок, болевых ощущений, колебания температуры тела и артериального давления, изменения метаболических потребностей организма, воздействия гормонов, в частности адреналина, а также целого ряда других факторов. Как показали лабораторные исследования (Физиология, III, 234–235), величина вентиляции легких зависит также от влияния коиннервации дыхательных центров, химических факторов крови и афферентации работающих мышц. Дыхание можно произвольно усилить или ослабить, т.е. снизить величину вентиляции; от этого зависит уровень газообмена между клетками и окружающей их средой.

Мистики осознали непосредственную связь дыхания с энергией, которую, как известно, живые клетки организма получают в результате окислительного распада питательных веществ. Ритмичное чередование вдоха и выдоха, обеспечивающее поступление необходимого кислорода и удаление углекислого газа, выделяемого при распаде питательных веществ, обусловлено попеременными разрядами нейронов — нервных клеток, ответственных за переработку информации и межклеточное взаимодействие. Транспортировку кислорода от легких к потребляющим его тканям и углекислого газа от тканей к легким осуществляет кровь, которая благодаря своей теплоемкости обеспечивает распределение тепла, образующегося в результате распада питательных веществ, и его выделение во внешнюю среду через дыхательные пути и кожу. Это значит, что дыхание связано с сердцем, мозгом и нервной системой, а опосредованно — и с сознанием. Однако вопрос о том, в какой степени дыхание может управлять внутренними процессами организма, в том числе субъективными ощущениями времени, до сих пор до конца не изучен: признано, что нервные цепи, обуславливающие генерацию дыхательного ритма, гораздо сложнее наших представлений о них, и современный уровень развития науки все еще не может дать достаточно ясной картины этих процессов (там же).

Ад-Дарбанди объясняет *ан-нафас* продвижением сердца в тонкости невидимого, скрытого. Тот, кто в совершенстве усвоил эту технику, — господин дыхания (*сахиб ал-анфас*). Определяя место этой техники среди прочих, ад-Дарбанди (Райхан, 222б) отмечает: «Владеющий временем (*сахиб ал-вакт*) находится в начале, владеющий дыханием — в конце, а владеющий мистическими состояниями (*сахиб ал-ахвал*) — между ними». Мистические состояния являются средством, а полное владение дыханием — концом («возвышения»). Речь идет о триаде основных суфийских техник, каждая из которых имеет собственную основу: управление временем — сердце, управление «состояниями» — душа, управление дыханием — сердечная тайна.

2.20. Мысли

Мысли (*الخواطر* *ал-хаватир*, ед.ч. *ал-хатира*), по ад-Дарбанди (Райхан, 222б), классифицируются по источникам происхождения: они могут исходить от ангелов (*мала'ика*), Дьявола (Шайтана), от своей души (*ан-нафс*) и от Высшей истины (*ал-хаqq*). Если мысли исходят от Бога, то они абсолютно истинны (там же). Абу Бакр ал-Калабади отмечал, что такие мысли человек получает от света веры в единого Бога. Мысли от ангела происходят от света познания (*нур ал-ма'рифат*). Свет внутренней веры (*нур ал-иман*) заглушает собственные мысли. Свет религии (*нур ад-дин*) уничтожает мысли от Шайтана (*ал-Калабади*. Ат-Та'арруф, 80).

С другой стороны, мысли — это материализация энергии (*ал-химма*), которая движется по особым физическим волокнам организма. Мистики считали, что именно через них осуществляется особая связь, или соединение (*ал-висал*), с сердечной тайной (*ас-сирр*). Как показывают современные физиологические исследования (Физиология, I, 35, 64), распространение на клеточном уровне информации или контролирующих сигналов осуществляется с помощью мембран нервного и мышечного волокна.

2.21. Достоверное знание, достоверный опыт и достоверная истина

Достоверное знание (*علم اليقين* *'илм ал-йакин*), достоверный опыт (*عين اليقين* *'айн ал-йакин*) и достоверная истина (*حَقُّ اليقين* *хаqq ал-йакин*) — три стадии уверенности (*اليقين* *ал-йакин*), соответствующие триаде суфийского пути (*аш-шари'а* — *ат-тарика* — *ал-хакика*). По мнению В.В.Наумкина (1980, 49), эти термины раскрывают структуру «уверенного знания» человека: *'илм ал-йакин* — «интеллектуальная уверенность», *'айн ал-йакин* — «чувственная уверенность» и *хаqq ал-йакин* — «истинная уверенность». В некоторых исследованиях эти термины интерпретируются в качестве трех уровней знания: *'айн ал-йакин* — чувственное знание, *'илм ал-йакин* — интеллектуальное знание и *хаqq ал-йакин* — сокровенное знание.

В толковании ад-Дарбанди *'илм ал-йакин* — это как раз позитивное знание, которое прямо соотносится с исполнением обрядов, точнее с внешним богослужением (*ал-'ибада*), и потому характеризует обычных верующих. В суфийской науке это знание направлено на согласование мистических концепций с *сунной*. *'Айн ал-йакин* связано с рабским поклонением Богу (*ал-'убудийа*) и потому характеризует суфиев. Достоверное знание — это приобретение, а достоверный опыт — дар божий. Достоверное знание основано на рассуждении, а достоверный опыт — на обнаружении. Первое — результат изучения религиозного закона (*аш-шари'а*), а второе — обнаружения сокровенного. В отличие от достоверного знания, *'айн ал-йакин* может быть растолковано как достоверный мистический опыт, основанный на очевидном созерцании сокровенного. Выше них стоит только *хакк ал-йакин*, что можно перевести как «абсолютная истина». Она относится к рабской преданности Богу (*ал-'убуда*) и характеризует «людей созерцания» (*ал-мушахидун*), т.е. «избранных из избранных». Соответственно обычное богопоклонение связано с *аш-шари'а*, рабское поклонение — с *ат-тарика*, а рабская преданность Богу — с *ал-хакика*³³.

2.22. Свидетель истины

Созерцатель, или свидетель истины (*الشاهد аш-шāхид*), — это суфий, находящийся на одной из высоких «стоянок» мистического Пути. Если в Коране однокоренное слово *الشهيد аш-шахид* означает «павший в войне за веру», то в суфийской трактовке имеется в виду мистик, который не просто наблюдает за истиной, но и, проникнув в ее суть, созерцает ее изнутри с помощью своего сердца, одновременно замечая все ее внешние проявления.

Ад-Дарбанди (Райхан, 2236) различает несколько типов свидетелей. Того, у кого сердце непрерывно расположено к поминанию Бога (*аз-зикр*), он называет созерцателем тайн (*шахид ал-асрар*). Если свидетельство тайн происходит в экстатическом трансе, то мистик в этом случае — созерцатель экстаза (*шахид ал-ваджд*). «Тот, у кого сердце расположено к знанию, — созерцатель знания» (*шахид ал-'илм*).

2.23. Преданность и самопожертвование

Термин «преданность» (*الوفا' ал-вафа'*) толкуется как последовательное выполнение решений и установлений, относящихся как к внешнему знанию, так и к знанию сокровенному. Он синонимичен верности в том смысле, что исключает

³³ А.Шimmel (1999, 116) приводит удачное объяснение ал-Халладжем указанных терминов с помощью образа мотылька: «Увидев издали свет свечи, он переживает *'илм ал-йакин*, а когда подлетает ближе к свече и ощущает ее жар, переживает *'айн ал-йакин* и, наконец, *хакк ал-йакин* — когда пламя свечи сжигает и поглощает его».

малейшие признаки измены по отношению к объекту познания. Преданность — это непоколебимость (*ал-истикама*), т.е. полная уверенность в своих убеждениях, лишенная даже тени сомнения. Кроме того, «преданность — это искренность в одобрении сердечной тайны (*ас-сирр*)» (Райхан, 222б–223а).

Преданность предполагает известную жертвенность. Высшая степень самопожертвования определяется термином *التسليم* *ат-таслим*, означающим «предание себя Богу». *Ат-таслим* и *ат-таваккул*, «упование на Бога», во многом синонимичны, однако их значения совпадают не полностью. Полное упование на Бога требует безграничной надежды и доверия к Творцу, но предание себя Богу означает отказ от своих субстанциональных качеств как самостоятельной личности. Это осознанный выбор, основанный на уверенном знании, понимании мистиком бессмертия своей души и изначальной принадлежности ее божеству. Место этого термина в системе суфийской теории определил Абу-л-Хусайн ан-Нури: «Обитель предания себя Богу (*ат-таслим*) — грудь суфия, обитель уверенности (*ал-йакин*) и размышления (*ат-тафаккур*) — его сердце, а обитель сердечной тайны (*ас-сирр*) — его мышцы» (там же); другие суфии считают обителью сердечной тайны сердце (см. ниже).

Другое значение термина *ат-таслим* — выражение «мир вам!» (*ас-саламу 'алайкум*), используемое как традиционное приветствие по отношению к людям, а также призыв *му'азина*, который следует за *азаном*. В исламе это приветствие обращено к Богу и произносится при завершении ритуальной молитвы (*Ва-с-саламу 'алайкум ва-рахмату-л-Лох ва-баракатух*). Повторение этого приветствия ад-Дарбанди считает необходимым по окончании каждой молитвы.

2.24. Роптание и довольство

Под термином *ад-да'ва* (الدعوة) понимаются не только необоснованные притязания суфиев на знание сокровенных истин, но и их жалобы. В *Райхан ал-хака'ик* речь идет о таких порицаемых в суфийской среде чертах, как сутяжничество, конфликтность и склоность. Суфий не должен жаловаться и роптать на духовных собратьев, а также на тяготы жизни, личные беды и невзгоды. Поскольку невзгоды суть испытания, с помощью которых проверяется прочность внутренней веры, то роптание на них является признаком недостаточной веры у человека. Применительно к *муридам* ад-Дарбанди называет склонность к нытью и выражению недовольства «проявлением легкомыслия», «забвением мистического познания», сравнивая его с такими пороками, как бесстыдство, многословие, нежелание бороться со своими дурными чертами.

Роптанию противоположно довольство, хорошее расположение духа (الانبساط *ал-инбисат*) — состояние, связанное с удовлетворением. Оно наступает тогда, когда противоречивость во взглядах и мыслях суфия исчезает. Важнейшее значение для достижения этой цели имеет согласованность (*ал-муваффака*) слов и действий мистика с действиями его духовных собратьев.

2.25. Бдительность и внимание

Бдительность (اليقظة *ал-йакза*) предполагает постоянную сосредоточенность мыслей мистика на божестве. Ее признаком ад-Дарбанди (Райхан, 224б) считает «созерцание тайн». Словарные значения *ал-йакза* — бодрствование, бдение. Бдительность «ищущих» означает избегать невнимательности и рассеянности в религиозных делах, а для «посвященных» — постоянно поминать божество и избегать всего, что может привести хотя бы к кратковременному отвлечению мыслей от Него (*гафла*). Ад-Дарбанди (там же, 224а) противопоставляет «обладателей бдительности» (اهل اليقظة *ахл ал-йакза*) «людям небрежения» (*ахл ал-гафла*). Бдительность связана с вечным миром (*ал-ахира*), а небрежение — с миром страстей (*ад-дунйа*).

Бдительность — одно из качеств, отличающих пророков от «святых». Несмотря на то что «святые» суть «обладатели бдительности», у них сохраняется потенциальная возможность непреднамеренного отвлечения мыслей от Бога, например во время сна. Пророки же находятся в состоянии бдительности все время, и днем и ночью.

Бдительный человек внимателен. С точки зрения ад-Дарбанди, внимание (الانتباه *ал-интибах*) предполагает осмотрительное отношение мистика к своим словам, мыслям и поступкам. По смыслу оно очень близко к бдительности. Внимательность — это постоянное внутреннее состояние мистика, предохраняющее его от необдуманных действий и поступков. Основой внимательности является страх мистика перед возможностью совершения греха и неизбежностью вследствие этого разлуки с Возлюбленным, т.е. Богом.

2.26. Погружение и сдерживание

Термин الإستدراج *ал-истидрадж* (букв. «постепенное возвышение») обозначает метод погружения *мурида* в тайны внечувственной реальности под руководством наставника, последовательное повышение степени его близости к сокровенному. Наиболее важными условиями такого погружения ад-Дарбанди считает постоянное оказывание милостей, поминание Господа и неизменность цели. В теософии термин *ал-истидрадж* подразумевает только движение суфия вперед, по восходящей, но в суфийском *адабе* он может обозначать любую эволюцию человеческих качеств, в том числе и по нисходящей; в этом случае функциональное значение термина полностью меняется. В определенном смысле термин *ал-истидрадж* предполагает поощрение, поскольку погружение в мистические тайны обязательно включает в себя обещание (*ал-ва'д*) награды в потусторонней жизни.

Напротив, الزجر *аз-заджер* (букв. «недопущение», «препятствование») — это метод сдерживания *мурида* наставником с помощью запретов и предостережений. Тем самым *шайх* добивается у *мурида* сосредоточенности, внимательности и необходимой осторожности (*ал-интибах*), без которых продвижение по мисти-

ческому Пути невозможно. Термин *аз-заджр* обычно включает в себя угрозу наказания в будущей жизни (*ал-ва'ид*): «Знай, что Господь подвергает мучениям в могиле всех тех, кого пожелает» (Райхан, 96). Ад-Дарбанди объясняет сдерживание как заблаговременное предупреждение о неотвратимости наказания за грехи. «Не может анимать тот, кто не был предупрежден» (там же). После предостережения человек «просыпается, осматривается, он становится внимательным в своей осматрительности». Концепция *ал-ва'д ва-л-ва'ид* относится к раздлу теологии, посвященному вопросам веры и неверия.

Целью запретов и предостережений *шайхов* является достижение у верующего страха перед божьим наказанием. Чтобы сделать угрозы действенными, они должны быть убедительными, считает ад-Дарбанди. Действенность запретов — не только в том, чтобы верующий принял наставление, но и в том, чтобы он принял его безропотно: «Я увидел бедуина, — рассказывал *шайх* ал-Асма'и. — Он жаловался на свои глаза, из которых у него шли слезы. Я спросил его:

— Почему ты не вытираешь свои глаза?

— Лекарь запретил мне это делать, — ответил он. — Горе тому, кто пренебрегает запретами после того, как он был предостережен» (там же, 342a).

2.27. Увещание и назидание

Увещание (*الإعتبار* *ал-и'тибар*) подразумевает ненавязчивое, завуалированное наставление тем, кто в нем нуждается. Согласно ад-Дарбанди (Райхан, 224a), увещание реализуется в двух формах: как простое напоминание (*ат-тазкира*) и как дружеская укоризна, совет или доброе наставление (*النصيحة* *ан-насиха*). Назидание (*الموعظة* *ал-мау'иза*) — более резкая форма наставления, которая часто содержит в себе угрозу (*аз-заджр*) божьего наказания. Оно реализуется в выговорах и обличениях, которые, однако, не должны быть оскорбительными. Но при этом оно в обязательном порядке должно содержать в себе совет.

Суфии считают, что назидание — путь к спасению для того, кто принял от назидającego совет. А путь назидającego предполагает следование Корану и *сунне*, знание установлений благочестивых предков. Назидать может только тот, кто соблюдает строгое послушание (*ат-та'а*), а свои мистические состояния строит исключительно на искренности (*ал-иклас*). Определяя место этих терминов в суфийской практике, ад-Дарбанди пишет: «Назидание предназначено для простых людей, напоминание — для избранных, а дружеский совет — для собратьев по вере» (там же).

2.28. Тайный разговор и задушевная беседа

Тайный разговор (*المحادثة* *ал-мухадаса*) — общение мистика с Богом, которое держится в тайне и ведется в полном одиночестве. В отличие от молитвы

тайный разговор предполагает свидетельство мистиком реальностей, стоящих за эмпирическим опытом. Ад-Дарбанди отличает два признака гностика, ведущего тайные разговоры с Богом: внутренний и внешний. Изнутри такой человек озарен светом праведного пути, а внешне он очищен от каких бы то ни было нарушений религиозных правил.

Задушевная беседа (المسامرة *ал-мусамара*) сродни тайной беседе, но значения их совпадают не полностью. Задушевная беседа отличается от просто беседы тем, что она содержит в себе элемент радости. Ад-Дарбанди (Райхан, 224б) объясняет ее как «тайный разговор (*ал-мухадаса*) [любящего] с Возлюбленным». По этому поводу один из мистиков высказался следующим образом: «Задушевная беседа двух любящих (*мусамарат ал-мухиббин*) — это мысли и мечты».

2.29. Душа

Душа (النفس *ан-нафс*) — божественное начало в человеке. В качестве спутника мистических состояний она рассматривается вместе с духом (الروح *ар-рух*) — нематериальной субстанцией, размещенной в области телесного сердца (*ал-калб*). Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1914], 347–348) рассматривал *ан-нафс* как частицу божественной субстанции, образованной из «огня Всевышнего».

Другое значение *ан-нафс* — собственное «Я». Термин, второе значение которого: душа—тело. Вся человеческая жизнь — это эпопея борьбы духовного и телесного, вековечное искание истины, с одной стороны, и неизменное стремление телесной оболочки к низменным страстям — с другой. Собственное *ego* человека рассматривается здесь как средоточие дурных желаний и вместилище ненасытной жажды земных наслаждений. Мобилизуя свои духовные силы, суфий концентрирует волю для подавления в себе всяких проявлений животного, биологического начала, присущего его материальной оболочке.

2.30. Сердечная тайна

В наиболее распространенном суфийском значении «тайна» (السر *ас-сирр*) — часть души человека, которая обращена к Богу и несет в себе частичку несотворенного божественного света (*нур Аллаха*). Эта часть души располагается в области сердца, которое называется «ларцом бытия» (*ал-каун*); поэтому *ас-сирр* также называют тайником сердца, а также «сердечной тайной».

Суфии считали, что Бог един для всех, независимо от их религиозной принадлежности и убеждений в проявленном мире. Он изначально вкладывает в сердце каждого человека свою частичку, когда вдыхает жизнь в бренные тела. Соответственно, для того чтобы постичь Высшую истину, нужно научиться проникать в тайники своего сердца. Наиболее выразительно эту мысль озвучил,

пожалуй, Джалал ад-дин Руми (ум. в 671/1273 г.), поэт и основатель-эпоним известного суфийского братства *ал-маулави*⁸⁴.

По ад-Дарбанди, существует три уровня тайны (*ас-сирр*), следующих друг за другом в восходящей последовательности: тайна сотворения (*сирр ал-халк*), божественная тайна (*сирр ал-хакк*) и Высшая божественная тайна (*сирр ис-сирр*). Божественная тайна — это сокровенная область пребывания божественной сущности, недоступная непосвященным, в том числе и *муридам*, пока они не пройдут весь Путь. Высшей божественной тайной является Бог в единстве Своей сущности и атрибутов (ср.: *ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1914], 354). Ад-Дарбанди (Райхан, 224а) признает, что она не доступна никому, кроме Самого Господа.

2.31. Энергия, или вдохновенное устремление сердца

Наиболее точное семантическое значение термина *الهمة* *ал-химма* — «вдохновенное устремление сердца». В теософском понимании он обозначает «процесс актуализации потенций», которые реализуются в действиях⁸⁵. Вдохновенное устремление сердца — это осознанная энергия, включающая в себя три аспекта: чувственный, интеллектуальный и интуитивный; оно создает у суфия единую волю, внешнюю (*аз-захир*) и внутреннюю (*ал-батин*). Единая воля активизирует все многообразие движений души мистика, его сердца, мыслей, так же как и всех его телесных движений. Общение познающего с объектом познания имеет, таким образом, энергетический характер.

По ад-Дарбанди (Райхан, 223а), *ал-химма* подразумевает полное предоставление воли гностика в распоряжение божественной воле, что ведет к очищению цели мистика, «знанию судеб и возвышению божественных тайн». Таким образом, высшее проявление человеческой воли — это абсолютное предание себя божественной воле.

⁸⁴ Стихотворение Руми, в котором выражена эта мысль, приведено Е.А.Торчиновым (1997, 9): «Я долго искал Бога у христиан, но Его не было на кресте. / Я побывал в индуистском храме и древнем буддийском монастыре, / Но и там не нашел даже следов Его. / Я дошел до Герата и Кандагара и искал Его повсюду, / Но Его не было ни внизу, ни сверху. / Решившись, я дошел до горы Каф, но и там я нашел / Только птицу 'Анка, а не Бога. / Я отправился к Ка'бе, но Бога не было и там. / Я спросил о Нем Ибн Сину, но Он был выше суждений философов... / Тогда я заглянул в свое сердце. И только там я узрел Бога, / Которого не было больше нигде».

⁸⁵ Суфийская интерпретация энергии, заимствованная у неоплатоников, уходит своими корнями в философию Аристотеля, и поэтому она близка к исихастскому пониманию ее как «актуализация потенций сущего, причем именно сам процесс, движение, деятельность актуализации, а не ее результат». Исихазм также отличает естественную, тварную энергию от божественной, обретаемой в молитве, однако центральное место в концепции энергии у православных мистиков, как и во всей христианской религии, занимает любовь. Божественная энергия понимается как беспредельная любовь Бога к Его твари, а тварная энергия любви — как эрос, притяжение полов (см.: Хоружий, 1995, 53, 67).

2.32. Слияние с Богом

Термином «слияние», «соединение» (الوصال *ал-висал*) суфии обозначают конечную цель мистического познания — духовное единение с Творцом, растворение познающего сердца в божественной субстанции. Считается, что в конце мистического пути суфии получают наивысшее наслаждение от созерцания Высшей истины. Это наслаждение обычно связано с экстазом, экстатическим трансом (*ал-ваджд*), нередко иступленным, после которого одни испытывают опустошенность, другие — прилив сил. Трансперсональные состояния мистика после достижения им высшей цели познания регулируются техническими терминами *ал-фана'* и *ал-бака'* (см. в других разделах). *Ал-висал* связан со снятием завесы (*ас-ситр*) с сердца, открытием «ларца бытия» и обнажением божественной тайны (*ас-сирр*). Это награда мистика за его упорство, старание и долготерпение. Ад-Дарбанди называет наслаждение от созерцания Высшей истины пищей для души и лекарством для сердца. Бог позволяет устанавливать с Ним духовную связь только тем, кто Ему близок, кому Он уготовил место в раю. Бог скрывает эту связь от всех остальных.

2.33. Благоволение и промысл божий

Благоволение (العناية *ал-'инайа*) подразумевает благосклонность, благорасположение Господа по отношению к идущему по пути познания. Одни только знания или опыт мистика недостаточны для того, чтобы проникнуть в тайны сверхчувственных реальностей. Тут еще необходимы помощь и поддержка со стороны Господа, Его участие, забота и милость. Если Бог не захочет, мистик бессилен на Пути познания. Но Бог любит всех, кто любит Его. В связи с этим ад-Дарбанди (Райхан, 223б) цитирует слова ал-Джунайда: «Вода, глина и провидение довели познавших до степени знания, обязали их любовью и дали им возможность страстного желания и задушевной беседы с божеством. Если бы не благоволение Аллаха, никто не достигал бы того, чего добивался».

Промысл божий (التوفيق *ат-тауфик*) — не просто счастливое стечение обстоятельств, удача, а помощь и содействие, которое Бог оказывает мистика в его богоугодных делах и помыслах. Таким образом, *ат-тауфик* — это провидение, дар божий. Йахйа б. Му'аз говорил, что Бог закрывает врата удачи рабам своим по какой-либо из шести причин: обрели знания, но не употребили их на деле, воспользовались божьими дарами, но не поблагодарили за них, общались с праведниками, но не образумились, совершили грехи, но не раскаялись, похоронили покойников, но не почтили их память, получили наследство, но ничего не пожертвовали.

2.34. Божий дар

Божий дар (النعمة *ан-ни'ма*) — это милость, которую Всевышний дарует праведнику в качестве награды. Милости божьи, считают суфии, бесконечно многообразны. В их число входит и целый ряд особых качеств, даруемых божеством познающему: интуиция, пронизательность, предчувствие, психофизиологическая предрасположенность к экстатическим трансам, а также то, что освобождает мистика от людской суеты и связывает его с сокровенным миром. Самым большим даром для гностика является мистическое состояние, которое даруется Творцом и приближает немислимое наслаждение от встречи с Ним (см. *ал-висал*).

2.35. Вверение себя Господу и божественное покровительство

Зу-н-Нуна спросили, когда раб может считать, что он всецело верил себя божественной воле, и он ответил: «Когда у него нет никаких связей, кроме как с его Господом — велик Он и славен». Термин *التفويض at-ta'wid* подразумевает добровольный отказ от собственной воли, вверение себя Господу. Как следствие, «познавший» теряет большую часть своих прежних человеческих качеств и связей и становится представителем Высшей истины, Его рупором. Словами того же Зу-н-Нуна автор *Райхан ал-хака'ик* излагает три главных принципа *тафвида*: «Избегание рассуждений о божественных предписаниях, добровольное отречение от своей воли в пользу божьей воли в дополнительных молитвах (*ан-навафил*) и мирских обстоятельствах, глубокая убежденность в том, что все происходящее с ним происходит по божьему предопределению» (Райхан, 224а).

Термин *المراعاة ал-мура'а*, который переводится как «божественное покровительство», «попечение», «оберегание» характеризует суфиев, неукоснительно соблюдающих все требования *шари'ата* и строго воздерживающихся от греховных поступков и помыслов. Особым покровительством у Бога пользуются суфийские «святые», призванные для того, чтобы очищать души человеческие от скверны земного существования и возвращать их к первородной чистоте. Святые угодники суть созерцатели Высшей истины, а «самое лучшее из дел — это созерцание Бога все время».

§ 3. Учение о «стоянках» и «состояниях» мистического Пути познания

Если представить мистический путь познания в виде лестницы, ведущей
572 вверх, то лестница должна бы вести к трем этажам, разделенным один от другого

вратами инициации — обряда посвящения. На первом этаже, этаже *аш-шари'а*, находится большинство верующих, возглавляемых аскетами и подвижниками. На втором этаже, этаже *ат-тарика*, обитают *муриды* и суфии, которые преодолевают одну за другой «стоянки» мистического Пути. Верхний этаж, этаж *ал-хакика*, — это сфера обитания пророков и мусульманских «святых». Учение о «стоянках» и «состояниях» (*المقامات والاحوال* *ал-макамат ва-л-ахвал*) фиксирует этапы духовного роста суфия в процессе мистического познания.

Различия в учениях о «стоянках и состояниях» в XI в. касались главным образом числа и последовательности «стоянок», а также их набора. Например, мистический Путь по классификации Абу Насра ас-Сарраджа (ал-Лума' [1914], 41–72) насчитывал семь «стоянок», у ал-Калабади (ат-Та'арруф, 58–61) — семнадцать, а у ал-Газали (Ихйа', [1980], 123–124) — девять. В подборе и классификации «стоянок» Абу Бакр ад-Дарбанди совершенно оригинален. Суфийский Путь (*ат-тарика*) представляет собой, по его мнению, лестницу из десяти «стоянок», каждая из которых имеет, в свою очередь, по десять «ступенек».

Исходной точкой суфизма является глубокое осознание греховности своей предыдущей жизни, что предполагает и требует искреннего раскаяния. На «стоянке раскаяния» (*макам ат-тауба*) неопит очищает свое сердце и освобождает его для общения с божеством. Он отдаляется от мирской жизни, чтобы воздерживаться от греховных поступков и суесть. Он принимает обет молчания, чтобы избежать греховного суесловия. Однако он все еще боится греховных мыслей, ибо не научился пока ими управлять. Поэтому послушник страшится личного общения с Господом, подобно тому как птичка трепещет в руке у человека. Этот страх перед неизвестностью характеризует его на следующей «стоянке одержимых страхом» (*макам ал-ха'ифин*).

В процессе аскетических упражнений послушник начинает ощущать божью благодать на себе. Страх перед силой и могуществом Господа еще не прошел, но появляется и все больше усиливается надежда на освобождение от него. Отсюда и название следующей «стоянки надеющихся» (*макам ар-раджи'ин*).

Последующие стадии суфийского Пути также построены по принципу возрастающих трудностей. Для стяжания божьей благодати надеющийся на Бога ведет жизнь, полную усердия и старания. Он усерден в исполнении религиозных обрядов и предписаний, самозабвенен в поминании Бога, терпелив в трудностях аскетической жизни. Когда все это становится свойством его повседневного бытия, наступает черед «стоянки благочестивых» (*макам ас-салихин*). Только став образцом благочестия и набожности, послушник может приступить к поиску Высшей истины. Собственно процесс мистического познания только с этого момента и начинается. Благочестивый аскет, чье сердце подготовлено к продвижению по Пути познания Бога, переходит на «стоянку *муридов*» (*макам ал-муридин*). На этом этапе послушник под руководством *шайха*-наставника в полной мере овладевает специальными суфийскими приемами, упражнениями и обрядами.

Важнейшим условием прохождения Пути являлось подавление собственного его и послушание Богу, что обеспечивалось последующей «стоянкой послушных» (*макам ат-мути'ин*). Подразумевается, что на этом этапе *мурид* должен получать истинное удовлетворение от самоотречения, добровольной бедности, голодания, самоограничения и воздержания, т.е. от тех обетов подвижничества, которые он принял еще при вступлении на суфийский Путь.

Аскеты известны тем, что они в полной мере научились управлять своими желаниями и мыслями. Однако их аскетические подвиги, имеющие целью стяжание божьей благодати, направлены только на них самих; для дальнейшего продвижения к Богу этого недостаточно. В связи с этим возникает естественная потребность в том, чтобы сознательно творить добро. Последнее предполагает полную сосредоточенность суфия на богоугодных делах и предельный альтруизм. Переход этих «состояний» в свойство обеспечивает ему переход на «стоянку делателей добрые дела» (*макам ал-мухсинин*).

Возможность приблизиться к более почетной «стоянке страждущих» (*макам ал-муштакин*) дает предельное умерщвление плоти. Мысли суфия, все его устремления и помыслы направлены только на Бога. Он вождленно жаждет соединиться с Господом и раствориться в Нем для обретения своей истинной сущности, поскольку Всевышний является ее источником как эмпирической реальности. Достижение этой «стоянки» означает, что конечная цель познающего — единение с божеством — уже близка. Сам факт этого единения характеризует переход мистика на новую ступень в иерархии посвященных — он приближается к «святым» (*ал-аулийа'*, ед.ч. *ал-вали*).

Две последние «стоянки» в классификации ад-Дарбанди — «стоянка святых», или, точнее, «друзей божьих» (*макам ал-аулийа'*), и «стоянка приближенных {к Богу}» (*макам ал-мукаррабин*) — представляют высшую иерархию суфийских «святых». По определению ас-Сулами, одного из часто цитируемых ад-Дарбанди авторов, «конечное в *вали* есть начальное в пророках». Термин *ал-вилайа* («святость») ад-Дарбанди (Райхан, 244а–245б) рассматривает в качестве особого «состояния» близости к Богу, а под *ал-мукаррабун* он подразумевает такой разряд «святых», которые после своей смерти не только автоматически попадают в рай, но и занимают там особо почетные места рядом с божьим престолом (*сарир Аллах*).

Возвращаясь к образной метафоре, мистический Путь (*ат-тарики*) — это и есть лестница, ведущая от *аш-шари'а* к *ал-хакика*. Она состоит из десяти пролетов, представляющих собой «стоянки» Пути. Каждая последующая «стоянка» обозначает более высокую по сравнению с предыдущей степень приобщения к таинствам Высшей истины. По мере восхождения от одной «стоянки» к другой духовные «состояния» динамично меняются в соответствии со ступеньками, которые необходимо пройти; в классификации ад-Дарбанди таких ступенек также по десять. Речь идет о совокупности духовных и практических задач, последовательное выполнение которых является обязательным условием для перехода на следующую «стоянку» Пути.

1. «Стоянка раскаявающихся»:

- 1) избавление от невежества;
- 2) раскаяние за поступки, неугодные Господу;
- 3) отречение от страстей;
- 4) внутренняя борьба с самим собой;
- 5) воздержание от всего плохого;
- 6) изгнание зла;
- 7) отвращение от грехов больших и малых;
- 8) отказ от небрежения в исполнении религиозных предписаний;
- 9) избегание дурных компаний;
- 10) употребление в пищу только того, что дозволено.

2. «Стоянка одержимых страхом»:

- 1) одержимость грустью и скорбью;
- 2) беспокойство за собственные ошибки;
- 3) обильный плач;
- 4) исполнение молитв и днем и ночью;
- 5) воздержание от отдыха;
- 6) стремление к самоизоляции;
- 7) постоянный трепет в сердце;
- 8) ощущение чувства горести от жизни;
- 9) постоянство печали;
- 10) страх перед смертью и небытием⁸⁶.

3. «Стоянка надеющихся»:

- 1) совершение паломничества;
- 2) продолжение внутреннего *джихада*;
- 3) стремление к духовной сплоченности с братьями;
- 4) совершение богоугодных дел;
- 5) запрещение скверных дел;
- 6) материальная и духовная поддержка благочестия;
- 7) вспомоществование обиженным;
- 8) отзывчивость по отношению к просящему;
- 9) облегчение чужого горя;
- 10) посильная помощь скорбящему.

4. «Стоянка благочестивых»:

- 1) соблюдение дневного поста;
- 2) исполнение ночных молитв;
- 3) постоянные размышления о смерти;

⁸⁶ Согласно Мухаммаду б. ал-Мубараку, у «стоянки страха» девять ступенек: постоянная грусть, изнуряющая скорбь, волнующий страх, плач, моления ночью и днем, избегание отдыха, тревога в сердце, внутреннее беспокойство и страдание (Райхан, 106а).

- 4) участие в похоронных обрядах;
- 5) посещение могил праведников;
- 6) личная забота о сиротах;
- 7) посещение больных;
- 8) раздача милостыни;
- 9) любовь к добрым людям;
- 10) непрерывные моления.

5. «Стоянка ищущих Бога»:

- 1) выражение любви к Богу с помощью дополнительных молитв;
- 2) украшение души добрыми делами;
- 3) словесное выражение своего влечения к Богу;
- 4) терпение в исполнении установлений;
- 5) соблюдение предписаний;
- 6) стыдливость;
- 7) усердие;
- 8) озабоченность только тем, что приближает ко Всевышнему;
- 9) довольствование малым;
- 10) неприхотливость.

6. «Стоянка послушных»:

- 1) возвеличивание деяний Бога;
- 2) переживания из-за Бога;
- 3) почтительный страх перед Богом;
- 4) самоконтроль;
- 5) правдивость и искренность в усердии ради Бога;
- 6) передача своей судьбы во власть Бога;
- 7) соблюдение безмолвия, находясь в присутствии Бога;
- 8) сохранение своей души у Бога;
- 9) передача сердца на попечение Бога;
- 10) ожидание и покорное принятие от Бога всего, что с ними может произойти.

7. «Стоянка делающих добрые дела»:

- 1) постоянное бодрствование;
- 2) скрытая скорбь;
- 3) желание покинуть бренный мир;
- 4) благожелательное отношение к смерти;
- 5) очищение души;
- 6) частые вздохи из-за стремления к уходу из жизни;
- 7) потребность в коллективных поминаниях Бога;
- 8) смиренная дрожь от слов Бога;
- 9) настройка сердца на созерцание блага;
- 10) постоянные думы о встрече с Богом.

8. «Стоянка страждущих соединиться с Богом»:

- 1) соединение сердца с Богом;
- 2) полет совести к Богу;
- 3) трепет души от приближения Бога;
- 4) волнение от поминания Бога;
- 5) обильный плач от страха увидеться с Богом;
- 6) непреодолимое влечение к Богу;
- 7) избегание фамильярности по отношению к Богу;
- 8) чтение Корана;
- 9) готовность к пониманию слов Бога;
- 10) наслаждение от долгих бесед с Богом.

9. «Стоянка друзей божьих»:

- 1) любовь к Богу;
- 2) осознание собственной ничтожности перед Богом;
- 3) дружеское отношение к Высшей истине;
- 4) отстранение от всего неверного и ложного;
- 5) терпимость по отношению к тяжким испытаниям;
- 6) самоотречение во имя Бога;
- 7) тоска по Богу;
- 8) общение с теми, кто испытывает горе;
- 9) беседы с бедными;
- 10) усердная борьба (*иджитхад*) за справедливую долю у Бога.

10. «Стоянка приближенных к Богу»:

- 1) чистота сердца;
- 2) полнота удовлетворения;
- 3) упование на Бога в бренном и вечном мирах;
- 4) духовное партнерство с поклоняющимися Богу;
- 5) снисхождение к непослушным;
- 6) умиротворение ссор и раздоров;
- 7) благотворительная забота о бедных и нуждающихся;
- 8) радость за благополучие общины;
- 9) скорбь за ее пороки;
- 10) дружеское расположение к Богу.

§ 4. Раскаяние

Раннесуфийские определения раскаяния (التوبة *at-taubá*) были противоречивыми, пока не пришло поколение «систематизаторов» и не упорядочило изречения предшественников. Так, ал-Джунайд считал раскаяние забвением грехов. Сахл ат-Тустари, напротив, утверждал, что раскаяние требует всегда

помнить о своих грехах. Ал-Калабади (ат-Та'арруф, 82–83) поясняет, что Сахл имел в виду неопитов, тогда как ал-Джунайд говорил о «познавших». Полное раскаяние, по мнению ад-Дарбанди (Райхан, 556–56а), предполагает «забвение всего, кроме Всевышнего».

Раскаянию предшествует внезапное прозрение. Источником прозрения могут выступать наставления *шайхов*, сильные эмоциональные переживания, различного рода стрессы, имагитивные видения, мистические видения и слышания (в том числе эффект от их чуда), вещи сновидения. Классический пример такого рода — одна из многочисленных легенд о прозрении Ибрахима б. Адхама, которого традиция считает сыном правителя: «Однажды в полночь, когда Ибрахим спал на своем царском ложе, потолок в его покоях затрясся так, как если бы кто-то ходил по крыше дворца.

— Кто там? — крикнул он.

— Это друг, — раздался голос. — Я потерял верблюда и теперь ищу его на крыше.

— Глупец, кто же ищет верблюда на крыше?

— А разве ты, — послышалось в ответ, — не ищешь Бога в шелковых одеждах, отдыхая на золотом ложе?» (*'Аттар*. Тазкира, 63).

§ 5. Страх

При анализе мистического страха (*الخوف* *ал-хауф*), т.е. страха перед Богом, ад-Дарбанди широко использует коранический и хадисный материал, в котором наиболее часто упоминаются притчи, связанные с 'Исой б. Марьям (Иисусом, сыном Марии). В интерпретации термина использованы изречения Абу-л-Касима ал-Фукка'и ад-Дарбанди, зафиксированные в *Райхан ал-хака'ик* (л. 106б) со слов ученика последнего — *шайха* Абу-л-Фадла 'Абд ар-Рахмана ал-Хатиба из Баб ал-абваба.

Ад-Дарбанди цитирует Коран (3:169/175): «Не бойтесь их, а бойтесь Меня, если вы верующие!», «О люди, бойтесь Господа вашего! Ведь сотрясение последнего часа — вещь великая» (ал-Кур'ан, 22:1/1). Речь здесь идет о страхе перед наказанием в Судный день (*йаум ал-кийама*) и тяжкими мучениями в аду (*ан-нар*). Однако такой страх присущ простым верующим (*ал-'амма*). Страх суфия — это особое мистическое состояние, которое господствует на начальных «стоянках» суфийского Пути; оно не оставляет гностика и на последующих «стоянках», поскольку он продолжает бояться нарушить чистоту своего познания отвлечением мыслей от божества. Такой страх — один из перманентных атрибутов, свойств (*сифа*) мистика, поэтому он и есть «одержимый страхом».

Важная функция страха — предостережение, удержание от греховных соблазнов под угрозой божьего наказания: «Страх удерживает от грехов». Он является

также и очистительной силой, сжигающей в душе память о всех дурных поступках и мыслях. Суфийская интерпретация этого термина во многом повторяет положения исихазма, отличаясь в деталях: в православном мистицизме страх уступает место совершенной любви к Господу. Так, Диадокх (Слово, 15) еще в V в. писал: «Страх есть принадлежность праведных, только еще очищаемых, в коих существует средняя мера любви, а совершенная любовь есть принадлежность уже очищенных, в коих нет страха».

«Верующий ничего не должен бояться, кроме Всевышнего», — пишет ад-Дарбанди (Райхан, 106а). По Абу Насру ас-Сарраджу (ал-Лума' [1994], 153), Ибн ал-Джалла' относил это качество к людям богобоязненным, иначе говоря, к убоявшимся. С другой стороны, убоявшиеся больше боятся того, чтобы не совершать даже невольных прегрешений, которые могли бы отдалить их от божества и вызвать разлуку с Ним (ал-фирак), чем неотвратимости наказания за них. В связи с этим ад-Дарбанди (Райхан, 106б) приводит высказывание Абу 'Амра ад-Димашки: «Убоявшийся — тот, кто боится самого себя больше, чем Шайтана». Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума', 153) приписывает это высказывание 'Абд Аллаху б. Хубайку ал-Антаки (ум. в 200/815 г.). Абу Бакр ал-Калабади (ат-Та'арруф, 88) поясняет, что Абу 'Амр ад-Димашки говорил: «Убоявшийся боится самого себя больше, чем своего врага».

Дарбандский *shaykh* Абу-л-Фадл 'Абд ар-Рахман ал-Хатиб рассказал Абу Бакру ад-Дарбанди историю, запомнившуюся ему из проповеди другого *shaykh* из ал-Баба — Абу-л-Касима Йусуфа б. Ахмада ал-Фукка'и ад-Дарбанди: «Мы увидим: когда настанет Судный день и в аду позовут тех, кто совершал большой и малый *хаджж*, они откликнутся на зов. Если позовут: „О знающие!“ — откликнутся и они. Если позовут: „О борющиеся!“ — они тоже откликнутся. Если позовут: „О читавшие Коран!“ — и они откликнутся. Если позовут: „О те, которые совершали благие дела и отрекались от запретного!“ — и они откликнутся. И прочие послушные откликнутся из середины ада. Но если позовут: „О убоявшиеся!“ — никто не откликнется на этот зов, потому что убоявшиеся никогда не оказываются в аду» (Райхан, 110б–111а).

Однажды ал-Фудайла б. 'Ийада спросили:

— Почему мы не видим тех, кто убоялся?

— Если бы вы сами были убоявшимися, то и увидели бы убоявшихся, — ответил *shaykh*. — Воистину, убоявшихся видят только убоявшиеся, так же как потерявшие ребенка замечают друг друга.

§ 6. Надежда

Надежда (الرجاء *ар-радж*а') — важнейшее мистическое состояние, характеризующее «стоянку надеющихся». Суфии находят обоснование термина в Коране (18:110): «Кто надеется на встречу со своим Господом, пусть творит дело бла-

гое». Вслед за суфийской традицией ад-Дарбанди отличает надежду *мурида*, который надеется получить божьи дары и милости, от надежды «избранных», которые не требуют от Всевышнего ничего, кроме Него Самого.

Обычно надежда рассматривается вместе с термином «страх» (*ал-хауф*). Оба эти термина могут выступать в качестве и «стоянки», и «состояния». Они присущи рабам божьим во всех их поступках, ибо сказано: «Они надеются на Его милость и боятся Его наказания» (ал-Кур'ан, 17:57/59). В мистическом познании страх перед абсолютным могуществом Господа порождает тревогу и замешательство, а надежда помогает выйти из него, открывая сердце для любви к Богу (*ал-махабба*) (Райхан, 1306).

Верующий человек не может совершить греховный поступок и забыть о нем. Его преследует страх наказания, который сменится надеждой на милость; такой человек, по выражению Йахьи б. Му'аза, подобен лисе между двумя львами. Надежда — более высокая «стоянка», чем страх. Хатим ал-Асамм по этому поводу говорил, что у каждой вещи есть свой признак. Признак раба — это страх, а признак страха — ограничение надежды.

§ 7. Радость

Теософское понимание радости (السُرور *ас-сурур*) ад-Дарбанди (Райхан, 152а) определил следующим образом: «Познание способно доставить познающему радость от мистического познания (*ал-ма'рифат*): осознание величия Господа приводит к почтительному страху (*ал-хайба*) и страху (*ал-хауф*) перед Ним, осознание Его великодушия и щедрости — к надежде (*ар-раджа'*), осознание Его могущества и владычества — к опасению (*ал-хашйа*), осознание Его любви — к радости (*ас-сурур*)...». Для того чтобы не впасть в эйфорию, *муриду* следует подавлять всякие внутренние и внешние проявления радости и увеселения, осуждать в своем «Я» произвольные ощущения такого свойства. Антитезой радости выступает термин «печаль» (*ал-хузн*).

Формы радости различны; высшей из них является радость в Боге. Она выступает в качестве мистического состояния: «Радость во Всевышнем — один из спутников „стоянки“ единобожия (*ат-таухид*)». Как и всякое «состояние», она является наградой мистика за его глубокую веру: «Радость — одно из установлений любви, рожденное внутренней верой (*ал-иман*) по милости Всевышнего». Тот, кто не верит в величие Господа, порождает неверие (*ал-куфр*) (там же).

«Посвященные» сознательно лишают себя мирских радостей, оставляя в сердце место только одной мистической радости. Однажды Абу Бакр ал-Каттани увидел во сне молодого человека, да такого красивого, что ничего подобного прежде не встречал. Он спросил его:

— Кто ты?

— Я — набожность, — ответил юноша.

— А где ты живешь? — спросил *шайх*.

— В каждом сердце, которое грустит, — ответил он.

Повернувшись, ал-Каттани увидел женщину, да такую, что уродливее не придумаешь, и спросил ее:

— А ты кто?

— Я — смех, — ответила она.

— А где ты живешь?

— В каждом радостном сердце.

Когда ал-Каттани проснулся, то решил никогда больше не смеяться и не радоваться (Райхан, 1226–123а).

Обычная человеческая радость оправдана лишь в тех случаях, когда она сопряжена со смирением и самоуничтожением. Ибрахим б. Адхам рассказывал, что после того, как он отрекся от мирской жизни, он радовался только три раза: «В первый раз, когда я однажды был на корабле, а на нем был забавный человек, который все время говорил:

— Мы забрали этих молодчиков (*ал-а'ладж*) в стране тюрок.

И так он все время хватал меня за волосы и тряс, и меня это радовало, потому что на всем корабле не было никого ничтожнее меня в его глазах.

Во второй раз, когда я, будучи больным, лежал в мечети, а тут входит *му'аззин* и говорит мне:

— Вон отсюда!

Я не стал его слушать, и тогда он вытолкнул меня ногой.

А в третий раз, когда я был в Сирии, на мне была меховая одежда. Я посмотрел на нее и не смог различить, где здесь мех, а где вши, настолько их было много, и меня это порадовало» (там же, 61а).

§ 8. Печаль

Согласно Ибн 'Афифу, печаль (*الحزن* *ал-хузн*) — это сдерживание себя от страстей в мистическом возбуждении (Райхан, 976). Таким образом, печаль — одно из «состояний» познающего. Определенные мистические состояния, такие, например, как страстное желание (*аш-шаук*), близость к Богу (*ал-курб*) и другие, если они лишены печали, способны внести в экстатический восторг мистика струю плотского наслаждения, что недопустимо.

В религиозной жизни мистика печаль имеет по крайней мере две функции. С одной стороны, она способствует точному соблюдению мистиком его религиозных предписаний: «Человек не в состоянии выдержать исполнение всех религиозных предписаний, кроме как в страхе и в печали», — считает ад-Дарбанди (там же, 97а). С другой стороны, печаль ведет к внутреннему очищению, способствует нравственному самосовершенствованию, поскольку она — лекарство от жестокости и бессердечия. «Сердце, если в нем нет печали, разру-

шится, подобно тому как разрушится дом, который заброшен», — говорил Малик б. Динар. Именно печаль делает сердца людские добрыми и отзывчивыми (там же).

Вызвать мистическую печаль можно с помощью самых разных средств. В их числе — частое поминание смерти, размышления о вечности, слушание траурных песен, орфоэпическое чтение соответствующих сур Корана (*ат-таджвид*). Ад-Дарбанди приводит *хадис* Пророка, который якобы сказал: «Сердца ржавеют, подобно железу». Когда его спросили, как можно снять с них ржавчину, последовал ответ: «Читать Коран и помнить о смерти». Далее *хадис* приобретает форму завешания: «Когда я покину вас, то оставлю двух наставников, которые будут вам советовать. Один из них — говорящий, второй — безмолвный. Говорящий наставник — Коран, безмолвный — смерть» (*ал-Газали. Кимийа-йи са'адат*, 248).

§ 9. Свобода

Термин «свобода» (*الحرية* *ал-хуррийа*) содержит в себе сложное противоречие: как может быть свободен человек, если он является рабом божьим? Решение проблемы, найденное еще в X в., зафиксировано в *Китаб ал-лума'* Абу Насра ас-Сарраджа: никто по-настоящему не может называться рабом божьим до тех пор, пока сердце его не будет свободно от всего, кроме самого Бога. А имя «раб» (*'абд*), пишет он (*ал-Лума'* [1914], 420), является лучшим из всех имен, которые Бог дал верующему. В дополнение к сказанному ад-Дарбанди поясняет, что сердце познающего не должно быть ничем стеснено. Оно должно быть полностью открыто для истин, свободно от всех связей, кроме связей с божеством. В этом и заключается подлинная свобода для мистика.

При интерпретации свободы воли ад-Дарбанди вслед за Абу-л-Касимом ал-Кушайри (*ар-Рисала*, 155) проповедовал последовательный детерминизм: «Тот, кто одинаково безразличен к похвале и порицанию, — аскет (*захид*); кто занят только исполнением всех предписаний — праведник, богомолец (*'абид*); кто считает все свершающееся исходящим от Всевышнего — сторонник единобожия (*муваххид*)».

Свобода воли в широком смысле и свобода в теософском понимании — две разные вещи. Во втором случае *ал-хуррийа* — качественный момент процесса познания. Ад-Дарбанди (Райхан, 1016) отнес ее к наиболее высоким «стоянкам» на Пути мистического гносиса: «Говорят некоторые *шайхи*, что стоянка свободы — дорога сердцу». Согласно Абу Насру ас-Сарраджу (*ал-Лума'*, 373), ал-Джунайд даже считал свободу последней «стоянкой» «познающего» (*ал-'ариф*).

Ад-Дарбанди затрагивает и такой аспект проблемы, как взаимосвязь внутренней свободы мистика, освобождающей его от всех связей в процессе познания, с обязательностью исполнения религиозных обрядов (*'ибадат*). Это своеобразный

ответ автора на актуальную в то время дискуссию о необходимости соблюдения мистиками формальных обрядовых и ритуальных норм и правил. Голоса суфийских *шайхов* в этом вопросе разделились. Одни считали, что скрупулезное исполнение формальных правил отвлекает «познавших» от более важных дел. Ад-Дарбанди придерживался наиболее распространенной точки зрения: «попробовать вкус свободы» только для того, чтобы освободиться от богослужения, недопустимо. Свобода мистика заключается в том, что он волен исполнять или не исполнять дополнительные молитвы и обряды.

§ 10. Влечение к Богу

Синонимический ряд термина «влечение к Богу» (الانس *al-uns*) составляют дружеское расположение, приязнь, задушевное общение. Приязнь характеризует такое состояние у мистика, когда он абсолютно доверяет Всевышнему и успокаивается в Нем. Последнее предполагает полное забвение в Боге всех своих стремлений, желаний и помыслов, кроме желания соединиться с Ним. Иногда мистики ставят знак равенства между влечением к Богу и задушевной беседой с Ним, ибо «задушевное общение — это чистота поминания Всевышнего» (Райхан, 316).

Ад-Дарбанди (там же, 31а) различает несколько видов влечения к Богу. Самый простой из них имеет в своей основе божьи милости: людям всегда приятны те, кто безо всякой корысти делает им добро, а Бог милостив и милосерден. Их приязнь к Богу неосознанна, подспудна. Влечение к Богу со стороны «познавших» совершенно, поскольку оно содержит в себе отвращение не только ко всему тому, что создано людьми (*al-masnu'at*), но и к тому, что сотворено Господом (*al-makhluqat*), ибо предметы и явления реального мира отвлекают их сердца от Его поминания. Иными словами, оно содержит неприязнь абсолютно ко всему, кроме божества, и даже к самому себе. Аш-Шибли охарактеризовал суфийское понимание влечения как «отвращение к себе, к своей душе и ко всей вселенной» (ср.: *as-Sarradж. Ал-Лума'* [1994], 156).

С влечением к Богу ад-Дарбанди связывает такой термин, как الفراق *al-faraq*, означающий «опорожнение», «освобождение пространства». В сердце влюбленного нет места никому, кроме Возлюбленного. Чтобы освободить сердце для Бога, необходимо отрешиться абсолютно от всех связей, не относящихся к Нему непосредственно. В числе относящихся к Богу связей ад-Дарбанди (Райхан, 31а) называет Слово Божье. «Кого не привлекает Коран, тот не испытывает истинного влечения и ко Всевышнему», — цитирует он ал-Фудайла б. 'Ийада.

§ 11. Любовь

Мистики различают любовь (المحبة *ал-махабба*) двух видов: любовь к Создателю и любовь к сотворенным. Любовь к Богу, или боголюбие, — естественное и логическое завершение совершенной приязни к Нему. «Знай, если *мурид* достиг стоянки любви, то это — мистическое состояние, благородное и славное, которое ведет послушника к осознанию величия своего Господа...» (Райхан, 256а). Ибо сказано в Коране (3:31/29): «Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, тогда вас полюбит Аллах». Речь идет не о естественном чувстве, присущем обычным людям, а о духовном, благодатном боголюбии. Радость от такой любви познающий испытывает в молитвах и мистических бдениях.

Любовь к Богу простых верующих проистекает от божьей к ним милости, поскольку люди любят тех, кто им помогает, и ненавидят тех, кто приносит им зло. Начинаящий суфий способен созерцать это чувство в себе. Высшее состояние любви присуще лишь «посвященным» и «постигшим истину», которые от созерцания своей любви к божеству переходят к самому объекту любви; при этом уничтожается само сознание любви, и Возлюбленный остается один в сокровенном мире. Это понимание *ал-махабба* согласуется с трактовкой Абу Са'ида ал-Харраза, который как-то сказал: «Как прекрасен влюбленный в своего Господа, пораженный любовным недугом страдалец! У него нет ни прибежища, ни друга, кроме Всевышнего» (*ас-Саррад*ж. Ал-Лума' [1994], 152).

Боголюбие — результат познания шестым чувством — сердцем или внутренним разумом, в то время как обычная любовь приходит через органы зрения и овладевает явным разумом. Ал-Газали (Ихйа' [1980], 231), противопоставляя два вида любви, подчеркивал: «Внутренний разум сильнее явного разума, а сердце для познания лучше, чем глаза. Красота того, что познается разумом, величественнее красоты, доступной зрению». Боголюбие по своей природе неизмеримо глубже, сильнее и несравненно лучше, чем мирская любовь. Первое наполнено благочестием, в то время как второе — суетой и праздношью.

В любви мужчины к женщине, которую испытал и сам ад-Дарбанди, существует мистическая надежда встречи в потустороннем мире. Рассказывают, будто один индеец влюбился в девушку, но она должна была уехать. Когда он вышел проститься с ней, слезы потекли только из одного его глаза. Он закрыл второй глаз и не открывал его никогда в течение восьмидесяти четырех лет в наказание за то, что он не плакал перед разлукой с возлюбленной. Так он и умер с одним закрытым глазом. Об этом сложены стихи:

Один мой глаз заплакал перед разлукой с ней,
Но глаз другой при этом хоть бы прослезился.
Наказал я тот, что слезами поспешил,
Навсегда закрыв его до нашей встречи с ней¹⁷.

§ 12. Желание

В основе желания (*الارادة* *al-irada*) лежит влечение раба к своему Господу: «Желание — это провозглашение пути мистиков», и оно — «название первой стоянки (*манзила*) тех, кто стремится к Аллаху» (Райхан, 296). Эта «стоянка», таким образом, доступна лишь тем, кто прошел все ступени аскезы и желает вступить на мистический путь. Только тот аскет, кого охватило искреннее желание сблизиться с Богом, становится «путником» (*ас-салик*), продвигающимся по мистическому пути (*ас-сулук*). Вступив на путь, аскет становится *муридом*, ибо «*мурид* — это тот, у кого есть желание (*ал-ирада*)». Ад-Дарбанди (там же, 28а) указывает на то, что оба эти слова происходят от одного корня, поэтому «у кого нет желания, тот не *мурид*».

Человек, сердце которого преисполнено любовью к своему Господу, не может не жадать встречи с Ним, отмечает ад-Дарбанди. Если верующий чего-то желает, то он это и делает. Желание является началом стремления и действия, «основой всех дел». Однако «страждущие» испытывают различные «состояния». Одни жаждут милостей и воздаяния от Бога, ибо надеются на дары Его, упомянутые в Божественной Книге. Желание других связано с любовью к Богу, ибо они тяготеют своим существованием без Него.

По ад-Дарбанди (там же, 296), одной из важнейших функций «стоянки» желания является отрешение памяти мистика от всего нечестивого, полное забвение им дурных проявлений человеческой природы, которые происходят от изначально присущих ей животных инстинктов (*ал-бахимийя*): «Эта стоянка очищает [познающего] от воспоминаний о блуде (*зина*'), мужеложстве (*ливат*), лицемерии (*рийа*'), пьянстве (*шараб*), гневе (*гадаб*), запретной пище (*харам*), зависти (*хасад*) и хуле (*гиба*)». «Жаждающий» должен находить «Желанного» (*мурад*), т.е. Бога, без знамений и знаков, тайных и явных. С другой стороны, как говорил Зу-н-Нун, сам *мурид* становится *мурадом* для Бога, когда он познает Высшую истину. Именно это и подразумевается в суфийском изречении: «*Мурид* — это начинающий, а *мурад* — оканчивающий». Первый занят усвоением суфийского знания, в то время как второй — постижением Высшей истины. У начинающего суфия, испытывающего мистическое желание (*ал-ирада*), и просветленного *шайха*, охваченного страстным желанием (*аш-шаук*), разное положение в суфийской иерархии: «*Мурид* идет, а *мурад* летит, и разве сможет идущий догнать летящего?»

Для «желающего» его прежний аскетизм наполняется новым, высшим смыслом. Он не может совмещать стремление к Богу с мирскими желаниями, его мистическое желание очищает его сердце от всех других желаний. Как-то пришел к Мамшаду ад-Динавари бедняк и попросил его:

— О *шайх*, я желаю, чтобы ты приготовил мне кашу.

— Желание и каша? — слетело с языка у Мамшада.

Когда каша была готова, пошли за бедняком, но его уже и след простыл. Стали о нем расспрашивать, и выяснилось, что он сразу же ушел, не переставая

повторять слова «желание и каша» со странным выражением лица. Говорят, он долго бродил по пустыне, бездумно повторяя эти слова, пока не умер от истощения (Райхан, 286).

§ 13. Страстное желание

Страстное желание (الشوق *аш-шаук*) — качественно гораздо более высокое (по сравнению с желанием) психофизическое состояние мистика на пути к Богу. Оно подразумевает возжеленное стремление мистика сблизиться, соединиться с Ним. «Страстное желание есть плод любви, — пишет ад-Дарбанди (Райхан, 157а). — Кто любит Всевышнего, тот стремится к встрече с Ним». Без такого желания нельзя добиться единения с Богом, ибо достижение оного требует невероятных усилий и огромного напряжения всех сил во время мистических радений. Продолжительный экстаз (*ал-ваджд*) внутренне опустошает познающего, если он постоянно не поддерживается вдохновенным желанием довести дело до логического конца — встречи с божеством. «Страстное желание, — сообщает далее ад-Дарбанди (там же, 157б) со ссылкой на ал-Кушайри, — это возбуждение сердец при упоминании Возлюбленного».

Вожделение овладевает гностиком тогда, когда он предельно возбужден от предчувствия скорой встречи с Возлюбленным. По ад-Дарбанди (там же, 156а), обычно это происходит в состоянии крайней экзальтации во время экстатического транса: «Смысл страстного желания — в горении возбуждения с воспламенением сердец и в страсти сердца во время экстаза от встречи [Бога] (*ал-лика'*) и близости [к Нему] (*ал-курб*)».

Страстное желание — одно из самых трудных «состояний» и высоких «стоянок» суфия на Пути познания. Достижение этой «стоянки» называются «вожде-леющими», или «страждущими» (*ал-муштакун*), и они находятся в одной «стоянке» от «святых» (см. выше). Ад-Дарбанди (там же, 158б) характеризует продолжительность «состояния» словами Йахьи б. Му'азы: «Страстное желание ко Всевышнему хранится в сердцах „святых“ до тех пор, пока не сгорят их сердца от идей, желаний, препятствий и споров».

§ 14. Близость к Богу

Близость (القرب *ал-курб*) — состояние, означающее различные степени приближенности к божеству. Толкование близости выводится из ряда коранических выражений, в одном из которых Бог говорит, имея в виду своего раба: «Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (*ал-Кур'ан*, 50: 16/15).

Ад-Дарбанди (Райхан, 2016) различает три степени близости. Самая простая из них характеризует верующих, приближающихся к своему Господу путем полного послушания и скрупулезного исполнения всех религиозных предписаний. Средняя степень близости, присущая «посвященным», характеризует их полную сосредоточенность на божестве. Ал-Мухасиб говорил: «Близость — это отвращение сердца во Всевышнем от [всяких] дел». Ас-Сулами дополнил его, сказав: «Одним из признаков близости является отвержение всего (букв. „отрезание себя от всех вещей“), кроме Всевышнего». Раскрывая это высказывание, ад-Дарбанди поясняет, что сердце мистика отвергает все и ничего не желает от бренного (*ад-дунья*) и конечного (*ал-ахира*) миров, кроме Господа. Высшая степень близости относится к «избранным из избранных», или «людям созерцания», и подразумевает утрачивание ими видения близости. Истинная близость наступает только тогда, когда мистик перестает созерцать свою близость к божеству, а созерцает лишь одного Бога.

Ощущения мистика, достигшего состояния близости, противоречивы: его охватывает то любовь к Всевышнему (*ал-махабба*), то страх (*ал-хауф*) перед Его могуществом из-за такой близости, а чаще всего — то и другое вместе. Одним из способов достижения близости является экстаз (*ал-ваджд*), в том числе и любовный. Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1994], 150) по этому поводу приводит метафору неизвестного мистика, обращенную к Богу: «Любовный экстаз приблизил бы Тебя ко мне ближе, чем мои собственные внутренности».

Находясь в Мекке, Зу-н-Нун ал-Мисри встретился с бедуином, ходившим вокруг ал-Ка'бы с отсутствующим видом. Это был худощавый человек с пожелтевшей кожей. *Шайх* обратился к нему с вопросом:

— Ты влюблен?

— Да, — ответил он.

— Твоя любимая находится рядом или далеко?

— Рядом.

— Она принимает твои чувства или нет?

— Принимает, — ответил он.

— Боже мой, ты находишься рядом с любимой, которая к тому же отвечает тебе взаимностью, а ты так ужасно выглядишь.

— О, праздный человек, — ответил бедуин, — разве ты не знаешь, что близость и согласие порой бывают много мучительнее разлуки и размолвки? (Райхан, 144а).

Бедуин в этой истории имел в виду свою любовь к Богу, который был к нему и близок, и далек одновременно. Это наполненное противоречием ощущение влюбленного человека достаточно точно передают строки из мистического стихотворения, в которых образ божества передан с помощью аллегории света (там же):

Вот, к примеру, солнца луч — могу вам показать,
Он и близок, и далек, но рукой не взять³⁸.

³⁸ Стихотворная обработка автора.

§ 15. Спиритуальное путешествие

Путешествие (السفر *ас-сафар*) может быть телесным, это переход из одной точки в другую, отмечает ад-Дарбанди, и спиритуальным, которое есть не что иное, как путешествие сердцем. Суфийский *адаб* толкует спиритуальное путешествие как духовное перемещение от губительных качеств к спасительным, от порицаемых — к похвальным, от свойства человеческой сущности к свойствам святого. С точки зрения гностика, речь идет о духовно-мистическом продвижении познающего по направлению к объекту познания, целью которого является постижение Высшей истины.

Ад-Дарбанди различает два вида путешествия к Богу: «*Мурид* должен начинать с того, что он обязан: если он начал путешествие, то должен сначала совершить путешествие из мира к себе в душу, из души — в сердце, из сердца — к божественной тайне, из тайны — к Господу. В этом заключается путешествие в сокровенном (*батин*). А путешествие в явном (*захир*) заключается в том, чтобы отвешивать земные поклоны в ночных бдениях, практиковать ночную рецитацию Корана (*ат-тахаджжуд*) и пост (*ас-саум*)».

Смысл спиритуального путешествия ад-Дарбанди (Райхан, 144а) видит «в переселении души с помощью сердца к Господу». Правила такого путешествия просты: «не переходить пределы своих забот, и тогда, где бы ты ни остановился, сердце окажется домом». Однако он специально отмежевывается от ши'итской доктрины о переселении душ, поясняя, что «суть этих учений — уход из лона веры (*ал-иман*) в неверие (*ал-куфр*)» (там же, 396).

Во время спиритуального путешествия к божеству мистиком овладевают такие «состояния», как желание (*ал-ирада*) и страстное желание (*аш-шаук*). Им сопутствует ряд других, более общих «состояний», например «состояния» искренности (*ал-ихлас*) и любви к Богу (*ал-махабба*). В конце путешествия, когда суфий наконец входит в сверхчувственный мир, им овладевает «состояние» уверенности (*ал-йакин*).

В путешествии к Богу сердце должно быть свободно от всего, кроме самого божества. Суфий освобождается от всех желаний, кроме страстного желания встретиться с Богом (*аш-шаук*). Служение же страстям, в том числе и чувству любви между мужчиной и женщиной (*ал-хава*), характеризуется автором как потакание природной сущности человека (*ат-таб'*), бессмысленный и бесполезный поиск лжи и фальши (там же, 40а). В «состоянии» полного растворения в божественной сущности (*ал-фана'*), которое Абу Йазид ал-Бистами рассматривал как конечную «стоянку» путешествующего, сгорают малейшие следы земных страстей и даже память о них.

К Абу 'Али ад-Дакхаку пришел *факир* и сказал:

— Я проделал громадный путь и наконец прибыл сюда, чтобы повидаться с тобой.

— Если бы ты хоть на шаг совершил путешествие своим сердцем, этого было

В ответе *шайха* — намек на предпочтительность спиритуального путешествия перед путешествием физическим.

Когда у другого суфия спросили: «Ты совершал путешествия, о *шайх*?», прозвучал характерный ответ: «Путешествия совершают либо по земле, либо в сердце. По земле — нет, не путешествовал, а на небесах — да, доводилось» (Райхан, 40а).

§ 16. Отрешенность и внутренняя уединенность

Отрешенность (*التجرد ат-таджрид*) и внутренняя уединенность (*التفريد ат-тафрид*) — спутники спиритуального путешествия, без которых продвижение к Богу невозможно. Абу Наср ас-Саррадж рассматривал эти термины в одном разделе вместе с другими техническими терминами суфизма⁸⁹. *Таджрид* (букв. «обнажение») понимается как очищение божества от атрибутов, абстрагирование божественной сущности, отрешенность, а *тафрид* (букв. «делание одиноким, единым, единственным»), с одной стороны, субъективное восприятие абсолютного единства божества, а с другой — личное ощущение мистиком своей полной уединенности с Высшей истиной. И то и другое — основа медитативных упражнений, позволяющих всецело концентрироваться на основном объекте познания — Боге.

Ад-Дарбанди (Райхан, 62б) поясняет, что подлинное понимание *тафрида* заключается в том, чтобы «быть наедине с Высшей истиной и всецело отдаваться Ей в своей отстраненности от бытия и того, что в нем находится», т.е. быть во внутренней уединенности. *Таджрид* же, по его мнению, освобождает сердце, «обнажает сердечную тайну (*ас-сипр*) от одежд бытия по велению Возлюбленного», т.е. Бога (там же, 63а). Отрешенность мистика предполагает отрешение его от всего сущего, кроме Бога как трансцендентной сущности, поскольку «самая высокая стоянка людей истин заключается в освобождении их от всяких связей» (там же, 104б).

Отрешенность и уединенность характеризуют мистические состояния суфиев. Они могут существовать отдельно друг от друга, но обычно взаимосвязаны между собой. Отрешенность имеет два аспекта — внешний и внутренний: внешний — отказ от мирских желаний, или, по выражению ад-Дарбанди, отрешение от случайностей, и внутренний — отказ от вознаграждения в обоих мирах — земном и потустороннем. Признаком же уединенности он называет «отрешение от мирской жизни и ее требований, разлуку с самим собой и собственными желаниями» (там же, 63б).

⁸⁹ У ад-Дарбанди аналогичный раздел называется так же: *Фасл фи-байан алфатихим*.

По ад-Дарбанди (там же, 63а–63б), ощущение абсолютной внутренней уединенности с божеством, смыслом которой он считает «пребывание вместе с Высшей истиной», достигается с помощью длительных психотехнических упражнений и тренировки, основанных на самовнушении и божественном внушении: «Сказал ал-Джунайд, что суть уединенности — во внушении (*ал-ихам*)».

§ 17. Учения о пребывании и самоуничтожении в Боге

Спиритуальное путешествие ведет мистика прямо к Богу. Что же происходит потом, когда наступает единение с божественной субстанцией? Происходят ли какие-то необратимые изменения в личности познающего или нет? Что он выносит из мистического опыта и продолжительного единения с Богом? Как в дальнейшем реализуется Высшая истина и является ли знание о ней объективным? Ответы на эти и другие вопросы дает анализ ключевых суфийских терминов *الفناء ал-фана'* и *البقا' ал-бака'*.

Ал-фана' (букв. «небытие», «исчезновение [в Боге]») — термин, обозначающий самоуничтожение, т.е. намеренное уничтожение мистиком своих личностных качеств в результате экстатических упражнений. В литературе этот термин нередко переводится и как «самоуничтожение», хотя речь идет об «исчезновении посредством полного растворения»: целью суфия в момент мистического единения с божеством является не уничтожение собственной личности (по крайней мере не это является самоцелью), а сам факт вхождения в сверхчувственный мир. Термин, таким образом, фиксирует всего лишь результат усилий мистика, его состояние.

«Растворение» достигается в конце путешествия к Господу, когда духовная сущность мистика растворяется в божественной субстанции. Мистик уходит из материального мира в духовно-спиритуальном смысле, оставаясь в нем физически (этот аспект теософии регулируется техническими терминами «присутствие» и «отсутствие»). Познающий не может вернуться в первоначальное состояние, иначе как прервав свою встречу с божеством. После возвращения он может и не помнить о содержании и продолжительности встречи, которая происходит в бессознательном состоянии. Именно по этой причине учение Абу Йазид ал-Бистами об *ал-фана'* было названо «пьяным» (*сукр*) мистицизмом.

Идея *ал-фана'* в психотехническом плане обнаруживает много общего с буддийской нирваной; исламоведы даже считали *ал-фана'* видоизменением нирваны (см.: Петрушевский, 1966, 327). Однако буддизму глубоко чужда идея об эманации человека из божественной субстанции, в нем даже нет идеи о Боготворце и реальности человеческой личности. Суфизм, в свою очередь, очень далек от буддийского учения о перерождениях, а нирвана, как известно, — избавление от цепи перерождений.

Ал-бака' («существование», «вечность», «пребывание») — ключевой термин учения ал-Джунайда о трезвости (*сахв*) и полном самоконтроле — предусматривает возвращение мистиком его субстанциональных качеств после *ал-фана'*. Постигший Высшую истину приобретает божью благодать и становится другом божьим, носителем Высшей истины. Его пребывание в божестве продолжается, причем не только в физической жизни.

В отечественной исследовательской литературе термин *ал-бака'* обычно переводится как «пребывание в Боге». Однако основной упор в толковании термина следует делать не на самом факте пребывания познающего в объекте познания, ибо *ал-фана'* предполагает абсолютно идентичный факт вхождения мистика в сверхчувственный мир, а на длительности этого пребывания. Иными словами, *ал-бака'* есть прямое продолжение *ал-фана'*, но на гораздо более высоком психофизическом уровне. Мистик, достигнув единения с божеством, сохраняет это состояние в активной фазе (ибо, как отмечает ад-Дарбанди (Райхан, 526), «пребывание во Всевышнем есть созерцание самоуничтожения»), и возвращается назад к сознательной жизни, оставаясь трезвым и способным полностью контролировать свои действия.

Самоуничтожение доступно лишь «избранным», а пребывание в божестве характеризует «избранных из избранных», отмечает автор; если первое сводится к включению механизмов подсознания при кратковременном отключении сознания, то второе предполагает продолжительное удерживание подсознания на активном уровне при постепенном возвращении всех функций сознания, что делает гностика «просветленным». Суфийская традиция приводит массу примеров, когда «просветленные» *шайхи* поражали воображение современников глубиной проникновения в сверхчувственный мир и точными предсказаниями, которые можно было объяснить только божьим провидением. Обычно примеры подобного рода, которыми изобилуют суфийские тексты, содержат ярко выраженные черты легенд и апокрифических сказаний.

Термины эти имеют и эсхатологическое значение: *ал-фана'* синонимично глениности бытия, а *ал-бака'* — вечности; соответственно под *дар ал-фана'* подразумевается материальный мир, а под *дар ал-бака'* — мир потусторонний. «Сказано, что учение об *ал-фана'* и *ал-бака'* — это знание о глениности материального мира (*фана' ад-дунья*) и его конечности и вечности мира потустороннего (*бака' ал-ахира*) и его продолжительности» (Райхан, 52а). Обоснование этого утверждения автор находит в известной коранической фразе: *كل من عليه فان* *Куллу ман 'алайха фанин* «Всякий, кто на ней, исчезнет» (ал-Кур'ан, 55:26)⁹⁰. На Восточном Кавказе этот *айат*, так же как и оборот «переселиться из *дар ал-фана'* в *дар ал-бака'*», наиболее часто используется при составлении эпитафий (см. рис. 10б). Нередко этот текст входит также в состав религиозных надписей, высеченных на фасадах мечетей и других культовых сооружений.

⁹⁰ Ср. с другим *айатом* из Корана (21:36/35): «Всякая душа вкушает смерть».

§ 18. Созерцание сокровенного

Мистическое созерцание, или свидетельство (المشاهدة *ал-мушахада*), в отличие от зрительного восприятия, позволяет мистика проникнуть в суть предмета или явления, одновременно наблюдая все его внешние проявления (в состоянии *ал-бака'*) или предав их забвению (в состоянии *ал-фана'*). *Ал-мушахада* означает созерцание тайников своего сердца (*ас-сирр*), которое содержит частичку божественного света (*нур Аллаx*). Мистик, прошедший до конца весь путь познания, непосредственно познает Бога и становится «просветленным», свидетелем (*аш-шахид*) сокровенных тайн. Свидетельствовать о сокровенном, таким образом, способны лишь избранные, постигшие все мистические состояния и прошедшие все «стоянки» Пути.

Ясное ощущение близкого присутствия божества «не глазами и не воображением» и есть мистическое созерцание. С точки зрения теоретических универсалий религии Откровения его иногда объясняют прямым влиянием Бога на человека, «побуждающим его сосредоточить внимание на самом транссубъективном Божественном мире, имея при этом в виду нечувственную сущность его и сообщаемое из этой сферы нечувственное содержание истины» (Лосский, 1995, 278). Что же касается чувственного познания, то ад-Дарбанди (Райхан, 52а) признает его неполноценность и ущербность, ибо Высшая истина находится за пределами его возможностей. Тем самым автор указывает на недостаточность *шари'ата* как знания чувственной реальности по сравнению с суфийским знанием, т.е. знанием Высшей реальности.

Приводя классификацию ал-Джунайда, ад-Дарбанди (там же) различает «созерцание Господа, созерцание от Господа и созерцание для Господа Всевышнего». С точки зрения *мурида*, речь идет о трех видах созерцания: чувственном (восприятие атрибутов божества в образах земного бытия), интеллектуальном (восприятие знанием и воображением) и мистическом (восприятие оком сердца). Для избранных — это всего лишь различные этапы свидетельства сокровенного, характеризующие глубину проникновения в божественную тайну. Созерцание Господа предполагает встречу мистика с Богом и единение с Ним. Свидетельство сокровенного происходит после исчезновения (*ал-фана'*) сущности мистика в божественной субстанции. Созерцание от Господа связано с концепцией пребывания в божестве (*ал-бака'*), согласно которой мистик свидетельствует об истинах непосредственно от Высшей истины, растворившись в божественной субстанции. И то и другое суть созерцание для Господа, потому что только «Он — Высший свидетель и Творец всех реальностей».

§ 19. Самоконтроль

В традиционном значении «самоконтроль» (المراقبة *ал-муракаба*) выступает в качестве синонима самообладания, выдержки, контроля за своими эмоциями; в частности, в *хадисах* многократно подчеркивается, что самоконтроль — ценное качество, которое проверяется тогда, когда человек впадает в гнев (*Муслим. Сахих*, IV, 1376–1377). Ад-Дарбанди отмечает различные практические и теософские аспекты значения термина: «*Муриду* следует соблюдать самоконтроль и внутренний *джихад* уединенно, жить в аскезе и осмтрительности между страхом (*ал-хауф*) и надеждой (*ар-раджа'*)» (Райхан, 231б).

В процессе мистического гносиса самоконтроль несет важную функциональную нагрузку, поскольку подразумевает сохранение самообладания познающим, находящимся в экстатическом состоянии: «Смысл самоконтроля — в созерцании Высшей истины» (там же). Этот аспект в семантике термина ставит его в один ряд с самоотчетом (*мухасабат ан-нафс*) и самосозерцанием (*мушахадат ан-нафс*). Речь идет о диагностировании собственных ощущений, мистических состояний, наблюдении и управлении ими, что предполагает особую сосредоточенность и постоянное внимание мистика к «трепету сердца», малейшим движениям его мыслей и души, для того чтобы придерживаться строгой избирательности в высказываниях и поступках.

§ 20. Самоотчет

Суфийское понимание самоотчета (محاسبة النفس *мухасабат ан-нафс*) основывается на общеисламской доктрине о том, что в потустороннем мире каждый будет отчитываться перед Богом за свою земную жизнь. «Сказано, — подчеркивает ад-Дарбанди (Райхан, 232б), — чтобы отчитывались в потустороннем мире (*ал-ахира*)». По результатам этого отчета человек попадает либо в рай, либо в ад, либо в чистилище, находящееся между ними. Самоотчет является предварительной, прижизненной формой отчета, которому человек намеренно подвергает себя, сверяя правильность своих мыслей, высказываний и поступков. Ад-Дарбанди предписывает *муриду* отчитываться перед самим собой в течение всей земной жизни, считая это эффективным средством саморегуляции.

В зависимости от степени посвященности мистика самоотчет имеет различное содержание. Для *муридов*, например, он заключается в учете и анализе грехов и прегрешений. Самоотчет «избранных» предполагает фиксацию каждого случая *ал-гафла* — мимолетного отвлечения мыслей от Бога.

§ 21. Опасение познающего

Название этого раздела, как и большая часть его текста, в *Райхан ал-хака'ик* отсутствует: очевидно, пропуски произошли по вине переписчика. Однако оно приводится в *фихрист*е и в перечислении названий разделов главы *Ха'*. Окончание текста раздела, занимающее чуть меньше одной страницы рукописи, приведено после слова *Фасл*. В нем автор подвергает анализу важный аспект термина «страх» (*ал-хауф*), а именно — опасение, робость (*الخشية al-xašīya*).

В определенной мере реконструировать взгляды ад-Дарбанди на эту проблему позволяют косвенные конъектуры, сделанные на основе *ар-Рисала* Абу-л-Касима ал-Кушайри. Опасение в сердце мистика служит соблюдению им бдительности и осмоторительности. Однако если «ищущий» боится потерять бдительность и совершить грех, то «познавший» страшится того, что может невольно отвлечься от мыслей о Боге (Райхан, 1086–109а). А это ведет к самой страшной для «божьего человека» беде — разлуке с Господом.

Опасение выступает как состояние мистика, близкое к робости и застенчивости и проистекающее от осознания величия Господа. В то же время опасение может быть истолковано как боязнь в порицаемом смысле этого слова: мистик не может опасаться божества, если предание себя божьей воле абсолютно. Если опасение все же вкралось в его душу, то это означает, что предание себя Богу не было искренним и полным.

§ 22. Разлука с Богом

Отвлечение внимания от объекта познания, вольное или невольное прегрешение, а также небрежение приводят к более или менее продолжительной разлуке с Богом или полному разрыву связей с Ним. «Разлука (*الفراق al-firaq*) — это обладательница пламени в покинутом костре» — так метафорично объясняет ад-Дарбанди (Райхан, 1996) значение этого термина, ссылаясь на Абу Са'ида ан-Найсабури. Разлука с Богом наступает после потери мистиком особой мистической связи (*ал-висал*) с Ним. По выражению ад-Дарбанди, разлука разрывает сердца познающих. «Избранные» не теряют перманентной связи с Господом, но тем не менее и их сердца наполнены боязнью разлуки. Продолжительность разлуки определяется тяжестью прегрешения, а также усердием и старанием, с которым мистик просит прощения у Бога. Завершением разлуки является встреча с божеством, которая наступает не раньше, чем грех будет полностью искуплен.

Разлука с Богом для мистика — худшее из наказаний. «Пусть карой мне будет разлука с Тобой, если я лгу», — держась за покрывало ал-Ка'бы, клялась в любви к Богу некая женщина, которую наблюдал ал-Харис б. Асад ал-Мухасиб.

дует молиться без устали, постоянно поминать Господа и плакать не переставая — с момента разлуки и до тех пор, пока эта связь не восстановится.

В основе разлуки лежат горечь и страх. Людям хорошо знакомы эти чувства из мирской жизни. Говорят, что Ахмад б. Ханбал не имел настоящих друзей и старался близко с людьми не сходить, боясь расставания. Истинный суфий страдает только от разлуки с Богом. Термин *ал-фирак* широко используется в различных метафорах и сравнениях мистиков, оттеняющих основную тему. Когда у Абу 'Абд Аллаха ал-Бакри спросили о том, почему солнце становится красным на закате, он ответил, что это происходит от горя разлуки с нами. Когда ал-Хасан, сын 'Али б. Аби Талиба, разводился с очередной женой (он известен тем, что женился и разводился сотни раз), он «отдал ей отступные в размере сотра тысяч *дирхамов*, а жена сказала: „Это ничто по сравнению с моей потерей“. Когда эти слова дошли до слуха ал-Хасана, он сказал: „Одних этих слов достаточно для того, чтобы вернуть ее назад“. В некоторых преданиях сказано, что он ее вернул» (Райхан, 200а).

Однажды аш-Шибли увидел женщину, которая причитала:

— Как тяжело расставаться с сыном!

Невольно отвлекшись из-за этого от мыслей о Боге, он тоже начал причитать:

— Как тяжело расставаться с Единым (*ал-ахад*)!

— Что ты сказал? — удивилась женщина.

— Если ты плачешь от разлуки с сотворенным, как же не заплакать от разлуки с Творцом? — был ответ (Райхан, 199а).

§ 23. Покаяние и возвращение к сокровенному

Ад-Дарбанди (Райхан, 34а–34б) называет покаяние (*الاتابة* *ал-итаба*) «возвращением от всего к Тому, Кто обладает всем», «уходом сердца из мрака сомнений». Объясняя смысл сказанного, он со ссылкой на Сахла ат-Тустари поясняет, что имеется в виду возвращение суфия к Богу с молитвой и смиренной мольбой (*ат-тадарру'*), изгнание невнимательности и рассеянности в служении Богу (*хидмат Аллаха*) и поминании (*аз-зикр*).

По своему содержанию покаяние близко к раскаянию (*ат-тауба*). Оба термина имеют один и тот же корень. Они близки и функционально: «И раскаяние, и покаяние включают в себе переход из одного мистического состояния в другое». Однако между ними существуют и определенные различия. Если раскаяние характеризует обычных верующих, которые отвергают свою греховную жизнь и впервые встают на путь истины, то покаяние — это состояние познающего, который невольно отошел от сокровенного, но осознал свою вину: «Говорят, что покаяние — это вторая ступень раскаяния» (там же, 34б).

Отступление от сокровенного происходит по невнимательности и рассеянности мистика. Это, в свою очередь, приводит к кратковременному забвению Бога, отвлечению мыслей от Него. Кратковременное отвлечение мыслей от Бога само по себе не является грехом, если оно относится к обычным верующим или даже *муридам*, однако по отношению к «избранным» это несомненный грех. Еще Зун-Нун в этой связи отмечал, что «грехи приближенных к Богу являются добродетелями благонравных».

Любое прегрешение или мысль о нем отдаляет мистика от Бога, закрывает перед ним врата сердечной тайны (*ас-сирр*), несущей в себе частичку «божественного света» (*нур Аллах*). Без покаяния его дальнейшее продвижение по пути познания невозможно, ибо нарушается чистота «состояний». Единственным основанием для возвращения к сокровенному (*الرجوع بالباطن* *ар-руджу' би-л-батин*) является искупление греха, которое достигается мольбой о прощении (*ал-истигфар*). Причем «если грехи были только задуманы, то покаяние должно быть очистительным, а если они уже совершены, то покаяние должно быть сокровенным» (там же).

По всеобщему признанию исследователей, суфизм не только углубил созерцательный аспект ислама, но и значительно усилил его нравственные критерии, подняв значение последних до уровня неперемennых условий для постижения Высшей истины. Совокупность морально-этических норм и предписаний в исламе, ориентированных на ценности мистического Пути познания, получила название суфийского *адаба*⁹¹. Он включает в себя общекисламские духовные ценности и нормы поведения, однако не ограничивается только ими. Поскольку суфизм оперирует духовными материями, неразрывно связанными с особыми нравственными условиями и категориями, то значение суфийского *адаба* возрастает до уровня собственно теософии. Иначе говоря, теософия и суфийский *адаб* представляют собой неразрывные части единого целого — суфийской науки (*'илм ат-тасаввуф*); друг без друга они неполны.

§ 1. Составные части суфийского *адаба*

Суфийский *адаб* (الأداب) состоит из трех составных частей: светского этикета, религиозных предписаний и избранных правил. Светский этикет подразумевает изысканную речь, образованность, элегантные манеры, знание поэзии, риторики и т.п. Религиозные предписания — не что иное, как требования *шари'ата*; отмечается, что они дисциплинируют душу и тело, ибо нацелены на выполнение человеком его религиозных обязанностей. Избранные правила регулируют поведение суфиев, их обряды и специальные приемы (очищение сердца, духовная медитация, концентрация на мистических состояниях и др.). Таким образом, суфийский *адаб* — это комплекс морально-этических правил, принципов и установлений, регламентирующих поведение, нравы и манеры суфиев в повседневной жизни и религиозной практике.

Доказывая общность духовных ценностей мусульманской общины, ад-Дарбанди апеллирует к эпохе пророка Мухаммада. Этические назидания автора базируются на общекисламских категориях, которые он отдельно рассматривает в других разделах в связи с мистическими состояниями и суфийской практикой: «искренность» (*ал-ихлас*), «сострадание» (*аш-шафака*), «правдивость» (*ас-сидк*) и др. При их интерпретации он опирается главным образом на изречения рели-

⁹¹ О многозначности термина *адаб* см.: Крачковский, 1960а, 44–45.

гиозных авторитетов, их афоризмы и общие сентенции. Вместе с тем отмечается, что важное предназначение *адаба* — подчеркивание уважительности к величайшим из суфиев (Райхан, 26а).

Успехи в продвижении по мистическому Пути не только не освобождают суфия от исполнения им своих религиозных обязанностей, считает ад-Дарбанди (там же, 26б), но и обязывают его быть по отношению к ним еще более внимательным и скрупулезным, налагают на него дополнительные обязанности. Подчеркивая эту мысль, он отмечает, что «*адаб* для познающего (*ал-‘ариф*) — это то же, что раскаяние для взывающего [к Богу] (*ал-муста‘ниф*)».

Суфийский *адаб* подчинен главной цели мистического познания — постижению Высшей истины. «Спросили Ибн Сирина: „Какой *адаб* ближе к Всевышнему?“ И он ответил: „Познание Его“» (там же).

§ 2. Морально-этические принципы суфизма. Условия посвящения в суфии

По ад-Дарбанди (Райхан, 26б), суфизм зиждется на восьми принципах: шедности (*ас-саха’*), преданности (*ал-вафа’*), удовлетворении (*ар-рида*), терпении (*ас-сабр*), благодарении (*аш-шукр*), добровольной бедности (*ал-факр*), ношении грубой одежды (*дубус ал-хашин*) и продолжительных странствиях (*давам ас-сийаха*), совершаемых аллегорически или духовно. Избравший Путь мистика должен соответствовать следующим требованиям: быть чистым и непорочным, но при этом чувствовать себя презренным перед Богом и людьми; совершать богоугодные дела с чистыми намерениями, но скрытно, чтобы не вызывать к милости и вознаграждению со стороны людей (здесь явно сказывается влияние на автора учения *ал-маламатийа*); быть учтивым с людьми, но при этом отвергать почести и избегать притворства и деланности; быть умеренным и аскетичным в быту, но усердным в исполнении своих религиозных обязанностей, ибо «*тасаввуф* — это изгнание всех своих удовольствий» (там же, 67б)⁹².

Щедрость души мистика, его готовность полностью отдать себя Богу является исходным требованием для вступающего на путь познания, поскольку «начало суфизма — в полном самопожертвовании (*базя ар-рух*) и самоотречении (*‘адам ан-нафс*) [от всего мирского]» (там же). После глубокого раскаяния новообращенный вступает на путь самоограничения, воздержания и благочестивой аскезы, цель которой — умерщвление плоти и изгнание страстей мирской жизни⁹³. Основными признаками суфизма ад-Дарбанди считает «разрыв отношений с мирской жизнью, уединение и следование истинам и тонкостям (*ад-дака‘ик*)

⁹² Это высказывание принадлежит Абу-л-Хусайну ан-Нури. См.: *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 26.

⁹³ Эти условия являются общими для всех мистиков, в том числе и для русских православных. См.: Хоружий, 1995, 42–150.

Всеведущего». Смысл суфизма, согласно автору (Райхан, 676), заключается в «освобождении рук от богатства, в чистоте души, [свободной] от надежд на вознаграждение, и в поиске истины во всех „состояниях“».

Раскрывая условия посвящения новичка в суфии (*شروط التصوف* *шурут ат-тасаввуф*), ад-Дарбанди (там же, 1596–160а), в частности, перечисляет:

- обсуждение своих пороков (*ал-‘уйуб*) с другими людьми с целью искоренения гордыни и самомнения;

- демонстрация усердия и старания (*ал-муджахада*) во всех своих мистических состояниях;

- соблюдение контроля (*ал-муракаба*) над правдивостью своих высказываний и действий;

- проживание в бедности (*ал-факр*) и признание ее пользы;

- воздержание во всем, что касается повседневной жизни и религиозной практики, строгое различение дозволенного и запретного;

- уважительность по отношению к суфийским собратьям (*ал-хурма*);

- соблюдение правил товарищества (*ас-сукба*);

- соблюдение правил уединенности (*ал-халва*);

- страх (*ал-хауф*) и благоговение (*ал-хуш‘*) в послушании Богу (*ат-та‘а*);

- воздержание от требований к Богу добиться своего удовлетворения в бренном и потустороннем мирах;

- возвеличивание величайших из суфиев;

- соблюдение товарищеских отношений с *муридами*;

- учтивость, благовоспитанность и добронравие (*ал-хусн*) по отношению к людям;

- упование на Бога (*ат-таваккул*) во всех жизненных обстоятельствах;

- «отвержение всего, что отвергнуто Всевышним, ради Всевышнего».

Посвящение в *муриды* подразумевает обязательный учет и оценку его личностных психофизиологических особенностей. Непременным условием продвижения по суфийскому Пути ученика-послушника, принявшего обряд посвящения, остается постоянное духовное руководство и контроль со стороны *шайха-наставника*.

Поскольку *мурид*, посвятивший себя суфизму, не в состоянии в одночасье отрешиться от своих мирских привязанностей и привычек, он вступает на путь аскезы, которая предшествует Пути мистического познания. Период аскезы включает в себя целенаправленную работу новичка под руководством наставника, направленную на выработку у него привычки старательного выполнения всех установленных обрядов богослужения. Особую роль на этом этапе играет страх перед Всевышним. Каждодневное исполнение молитв и других обрядов богослужения для мистиков сопровождалось постоянным поминанием Бога, которое рождает любовь к Нему и постепенно вытесняет из сердца иные привязанности. Совокупность этих и других правил детально регламентирована в суфийском *адабе*.

§ 3. Три уровня служения Богу

Триаде суфийского пути *аш-шари'а* — *ат-тарика* — *ал-хакика* соответствуют три уровня служения Богу: *العِبَادَةُ* *ал-'ибада*, *الْعُبُودِيَّةُ* *ал-'убудийя* и *الْعَبِيدَةُ* *ал-'убуда*. *Ал-'ибада* означает «богопоклонение», «поклонение Богу в соответствии с требованиями *шари'ата*» и поэтому относится ко всем категориям верующих. Термин фокусирует внимание на отношении человека к божеству, а также на всем комплексе совершаемых им религиозных обрядов, в том числе и на самом процессе их исполнения. В этом смысле суфии отдельно выделяют понятие внешнего богослужения. Наряду с *ал-'ибада* самостоятельные значения имеют такие термины, как «преклонение перед Богом» (*ат-та'аббуд*) и богопослушание (*ат-та'а*).

Производным от *ал-'ибада* является термин *ал-'убудийя* — «рабское поклонение Богу». По ад-Дарбанди, рабское поклонение Богу берет свое начало от внешнего богопоклонения (*ал-'ибада*) и достигает своей высшей точки в «истинной преданности Богу» (*ал-'убуда*). Это уже третий термин в этом ряду. Каждый из трех терминов автор относит к различным аспектам уверенности (*ал-'йакин*): поклонение Богу в рамках *шари'ата* связано с уверенностью, которая рождается из достоверного знания (*'илм ал-'йакин*), рабское поклонение *мурида* и суфия — с уверенностью, основанной на достоверном мистическом опыте (*'айн ал-'йакин*), а истинная преданность Богу — с уверенностью, базирующейся на достоверной истине (*хакк ал-'йакин*). Соответственно обычное богопоклонение, реализуемое посредством неукоснительного соблюдения обрядов, характеризует «обладателей старания» (*арбаб ал-муджахада*), т.е. аскетов, рабское поклонение — «сторонников сближения» (*асхаб ал-мукараба*), т.е. суфиев, а истинная преданность — «людей созерцания» (*ахл ал-мушахада*), т.е. «избранных из избранных».

Исполняющий предписания *ал-'ибада* аскет характеризуется обычными человеческими чувствами и переживаниями. Практикующий *ал-'убудийя* мистик испытывает, по ал-Джунайду, такие трансперсональные состояния, как надежда (*ар-раджа'*), страх (*ал-хауф*) и любовь (*ал-махабба*), причем они одолевают его одновременно. Будучи актом преданности, *ал-'убудийя* осуществляется и глазами, и языком, и сердцем (Райхан, 188а). Что касается истинной преданности Богу (*ал-'убуда*), то идеалом ее считались отношения раба и господина.

Однажды Ибрахим б. Адхам купил раба.

— Как тебя зовут? — спросил он его.

— Так, как ты меня назовешь, — ответил он.

— Что ты ешь?

— То, что ты дашь мне.

— Что ты носишь?

— То, что ты на меня наденешь.

— Что ты умеешь делать?

— То, что ты скажешь.

— Чего ты желаешь? — спросил мистик.

— Разве у раба могут быть желания? — прозвучало в ответ.

— Посмотри на себя, — сказал Ибрахим б. Адхам самому себе, — всю свою жизнь ты был слугой божьим. Теперь учись, что значит быть истинным слугой ('*Аттар*, Тазкира, 75).

§ 4. Этические основы мистических состояний

Суфийская этика призвана обеспечить достижение и сохранение мистических состояний — главного и самого важного богатства суфия. Основами основ мистических состояний (*اساسي الاحوال* *asas al-ahwal*) ад-Дарбанди (Райхан, 25а) считает испрашивание совета (*ал-мушавара*), угождение (*ал-мудара*) и человеческое сопереживание (*ал-муваса*). Эти принципы универсальны по своему назначению и охватывают самый широкий спектр отношений, хотя и имеют различное содержание: «Тот, кто советуется в мистических состояниях, познает Высшую истину; кто угождает сотворенному, познает жалость; кто сопереживает сотворенному, познает дружбу». Одно условие без другого недействительно, но в то же время первое условие вытекает из двух остальных.

Различают два аспекта применения этих моральных принципов: внешний, видимый (*аз-захир*), обращенный к людям, и внутренний, скрытый (*ал-батин*), обращенный к Богу. В первом случае *муриду* предписывается советоваться во всем, что касается прохождения Пути, со своим *шайхом*. Прежде всего речь идет о достижении мистических состояний и переходе от одного «состояния» к другому. Смысл угождения — в восхвалении, которое имеет для *мурида* особое значение, поскольку оно гармонизирует отношения людей между собой и заглушает в них отрицательные эмоции, располагая к сближению и дружбе. «Говорят, что угождение — половина ума, а я считаю, что весь ум», — утверждал ал-Хусайн б. 'Али б. Аби-Талиб.

Во втором случае мистик советуется с Богом во всех своих начинаниях, делится с Ним своими помыслами и намерениями в тайных беседах, и в итоге он находит в Нем покой и утешение. Божий угодник все свое свободное время проводит в молитвах и поминаниях. Ад-Дарбанди приводит *хадис*, в котором на первое место ставится вера во Всевышнего, а на второе — угождение (там же). Вершиной угождения Богу, в свою очередь, считалось отсутствие сомнений в вере.

По своему значению угождение во многом близко к угодливости (*ал-мудакана*), подобно тому как восхваление близко к лести. Однако лесть, в отличие от восхваления, лишена искренности. Угождение же — антипод угодливости, приближающейся к лицемерию: «Угождение служит Высшей истине (*ал-хакк*), а угодливость — шкурному самосохранению» (там же). Сахл б. 'Абд

Аллах уточняет суть проблемы с иной стороны: «Умалчивание о каких бы то ни было мирских вещах и их состояниях — это угождение. Умалчивание о каких-либо вещах и состояниях потустороннего мира — угодливость. Угодливость в религии порицается, в то время как угождение в религии поощряется».

Однако и угождение угождению рознь. Нужно ли одинаково хорошо относиться ко всем без исключения, невидя на их помыслы, высказывания и поступки, или существуют определенные критерии, по которым угождение имеет свои рамки? Ясно, что угождающие неверующим и заблуждающимся впадают в смертный грех. Не следует угождать даже всем суфиям, предупреждает ад-Дарбанди, намекая на недопустимые высказывания ал-Халладжа, объявившего себя Высшей истиной.

Отмежевываясь от крайних воззрений ал-Халладжа и его сторонников, ад-Дарбанди приводит стихи поэта-мистика 'Исы б. ал-Фадла, в которых поясняется, что абсолютность является уделом Господа, а человеческие чувства и ощущения относительны. Эта относительность обнаруживается при любом сравнении и противопоставлении:

О тот, который и врага душою щедрой любит,
Как же любишь ты того, кто с тобою дружит?

Предложенную тему развивают высказывания других мистиков, но намеки становятся все более прозрачными, и острые критики по-прежнему направлено против ал-Халладжа: «Если ты так дружишь с тем, кто призывает к божественности, то какова должна быть твоя дружба с тем, кто призывает к поклонению? Если ты дружишь с тем, кто говорит „Я“, какова же твоя дружба с тем, кто говорит „Ты“? <...> Если ты так дружишь с тем, кто говорит: „Я ваш Господь величайший“, то какова же твоя дружба с тем, кто говорит: „Хвала Господу моему Величайшему“? <...> Если ты так дружишь с тем, кто говорит: „Я ваш Господь величайший“, то как же ты дружишь с тем, кто говорит: „Я ваш раб нижайший“?»⁹⁴.

Сопереживание — черта благородных сердец, открытых для познания. Смысл его — в утешении собратьев, в сочувствии чужому горю, принятии его как своего собственного. Сопереживание характеризует отзывчивость сердца мистика.

Сопереживание содержит некоторый элемент жертвенности, поскольку оно подразумевает готовность прийти на помощь. Значение угождения несколько шире. Так, угождающий неизменно ущемляет собственную гордыню, тем самым помогая себе во внутренней борьбе со своими недостатками. Принцип угождения требует от мистиков выполнения ряда требований суфийского *адаба*, в частности, быть альтруистами, обращаться к людям с уважением и вниманием, всемерно избегать дурных мыслей и высказываний. При этом оба термина в известном смысле подразумевают готовность к всепрощению. Такой пример показал некий мистик, которому как-то сказали:

⁹⁴ Эти цитаты содержат намек на ал-Халладжа и его последователей, провозгласивших принцип «Я есть Высшая истина» (*ана-л-Хаққ*).

— Тебя такой-то обозвал.

— Он прощен, — ответил он.

— Как же ты его прощаешь, если он тебя обозвал?

— Мне приятно брать на себя бремя прегрешений своих собратьев (там же).

Суфии, пренебрегающие правилами этики и морали, будут наказаны тем, что Господь обнажит их истинную сущность перед всеми, чтобы ни у кого не оставалось сомнений в их дурных, недостойных для познающего качествах. Тех же, кому это безразлично, Бог накажет тем, что лишит действительности их молитвы и обряды. Суфии, которые пренебрегают предписаниями *шари'ата*, могут быть лишены не только божественного покровительства, но и света познания.

Анализ ключевых терминов раздела ад-Дарбанди завершает стихами своего дарбандского *шайха* Абу-л-Касима ал-Варрака, в которых есть такие строки:

Не покидай пределы угождения,

Всем людям угождай со дня рождения.

§ 5. Терпение

Ад-Дарбанди (Райхан, 1616) характеризует терпение (الصبر *ас-сабр*) как важнейшее условие для практического продвижения по пути аскетов. Терпение — это «выдержка испытаний с достоинством, изгнание жалоб, стойкость в соблюдении установлений Божественной Книги и *сунны*, неукоснительное исполнение надлежащих обязанностей в своих высказываниях и поступках, в „слушании“ (*ас-сама'*) и послушании Богу (*ат-та'а*)». Подчеркивая значимость терпения для усвоения и исполнения правил и предписаний суфизма, автор отмечает, что оно является необходимым условием для постижения суфийских истин; одного лишь учения для этого недостаточно. Именно поэтому «терпение — половина внутренней веры».

Терпение предполагает прежде всего безропотное принятие лишений, а затем — осознание их смысла. Суфий не должен тяготиться бременем испытаний, жаловаться на них; его удовлетворение Богом должно быть искренним и полным в любое время. Более того, он не должен избегать трудностей, потому что они способствуют очищению помыслов и устремлений мистика. В подтверждение своих слов ад-Дарбанди (там же, 163а) ссылается на аш-Шибли, согласно которому терпение жидется на трех принципах: изгнании жалоб, подлинном удовлетворении и принятии ударов судьбы с достоинством. Удовлетворение мистика своей жизнью не должно быть притворным. Сам аш-Шибли, закончивший жизнь в крайней нищете, широко прославился среди суфиев своим благочестивым долготерпением.

На другой аспект терпения указывал Мансур б. 'Аммар. Согласно Абу-л-Касиму ал-Кушайри (ар-Рисала, 23), он утверждал, что терпение связано с необходимостью сосуществования в несовершенном мире; нетерпение по отношению к житейским трудностям неизбежно приведет к осложнениям на пути познания.

Ад-Дарбанди (Райхан, 1636) выделяет различные виды терпения. Терпение для Бога (*ас-сабр ли-л-Лох*), т.е. терпение обычных верующих, характеризуется как физическое мучение (*'ана'*); терпение во имя Бога (*ас-сабр би-л-Лох*), т.е. терпение аскетов, — как внутренняя чистота (*наха'*); терпение на пути к Богу (*ас-сабр фи Аллах*), т.е. терпение *муридов*, — как испытание (*бала'*); терпение с Богом (*ас-сабр ма'а Аллах*), т.е. терпение суфиев, — как верность (*вафа'*); терпение от Бога, возвеличивающее Его могущество (*ас-сабр 'ан Аллах*), т.е. терпение суфийских «святых», познавших Бога, — как охлаждение (*джафа'*) ко всему мирскому. Терпение *муридов* лучше всего развивают физические испытания: «Спросили аш-Шибли: какое терпение лучше для терпеливых (*ас-сабирун*)? Терпение на пути к Всевышнему, ответил он».

Как-то раз Абу Бакр аш-Шибли в сопровождении одного суфия вышел из мечети ал-Мансура. Проходя мимо дворца *султана*, они увидели толпу. Аш-Шибли спросил:

— Зачем они здесь собрались?

— Из-за человека, которого бьют.

Они подошли к этому человеку и заметили, что тот не издает ни звука.

— Он не кричит, — заметили они.

Шайх обратился к этому человеку с вопросом:

— Тебе, наверное, не больно?

— Как же не больно, — ответил несчастный, — когда от каждого удара убывает от моей плоти.

Тогда аш-Шибли подошел к нему, взял его за руку и вывел из толпы. Впоследствии этот человек покаялся и стал одним из самых верных его учеников (Райхан, 204а).

§ 6. Усердие

Термин «усердие», «старание» (*المجاهدة* *ал-муджахада*) характеризует напряженную внутреннюю борьбу суфия, направленную на нравственное самосовершенствование. Речь идет о духовном *джихаде*, своего рода очищении души (*нафс*), а также о преодолении внутренних противоречий личности, немыслимом без целеустремленности и старания. При этом ад-Дарбанди вкладывает в понятие духовного *джихада* явно выраженный теософский смысл.

Старание предполагает наличие у мистика воли, позволяющей его душе вести бескомпромиссную борьбу с природным началом телесной оболочки. Это достигается противодействием самому себе, или внутренним сопротивлением

(*мухалафат ан-нафс*), пассивная форма которого — отказ от любого потакания собственным страстям, слабостям и желаниям, пусть даже самым мелким и безобидным. Активная его форма — противодействие всему негативному в себе, борьба за устранение своих недостатков и увеличение достоинств, внутренняя перделка собственной личности, максимальное продвижение по пути самосовершенствования вплоть до достижения идеала духовно-нравственного совершенства. Процесс этот происходит, по мнению автора, под самоконтролем, где важнейшее значение имеет самоотчет и самосозерцание.

§ 7. Непоколебимость

Прямое лексическое значение термина *الاستقامة* *ал-истикама* — прямота, честность, правильность, стойкость, постоянство, однако в суфийских текстах он больше подразумевает непоколебимость мистика, который следует по прямому, правильному пути. «Одним из первых принципов величайших суфиев является непоколебимость в решениях, к которым они пришли по взаимному согласию», — считал ад-Дарбанди (Райхан, 37а), имея в виду твердость и последовательность суфия в выполнении правил и установлений его общины. Непоколебимость основана на убежденности; практический смысл ее — в исполнении обязательных религиозных предписаний и постоянном усердии в дополнительных молитвах во время уединения.

Различают непоколебимость трех видов: непоколебимость языка, непоколебимость сердца и непоколебимость души. Непоколебимость языка — это прямота и убежденность в высказываниях; ад-Дарбанди дополняет, что это достигается уверенностью в произнесении формулы *шаады*: «Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха». Непоколебимость сердца — это уверенность; ад-Дарбанди дополняет: это еще и правдивость мистического желания (*ал-ирада*). Непоколебимость души толкуется как усердие в богослужении и поклонении. Если непоколебимость языка — это поминание (*аз-зикр*) и восхваление (*ас-сана'*), то непоколебимость души — это мучительный труд (*ал-ана'*). Далее, непоколебимость сердца основана на страхе (*ал-хауф*) и надежде (*ар-раджа'*), непоколебимость духа (*ар-рух*) — на правдивости (*ас-сидк*) и чистоте (*ас-сафа'*), а непоколебимость сердечной тайны (*ас-сирр*) — на возвеличивании (*ат-та'зим*) и стыдливости (*ал-хайа'*)» (там же, 42а–42б).

Непоколебимость в мистических состояниях предполагает наличие следующих признаков и условий: язык суфия не перестает поминать и благодарить Бога; душа его охвачена старанием и самоуничтожением; сердце — страхом и надеждой; дух его пребывает в правдивости и чистоте намерений. Непоколебимость появляется тогда, когда «состояния» мистика приобретают устойчивость.

«Сторонники непоколебимости» (*ахл ал-истикама*) суть «избранные»; они «из числа знающих, они не теряются перед Всевышним из-за беспокойства или спокойствия, которые царят в их сердцах» (Райхан, 1446). Внутренняя вера (*ал-иман*), если только она является истинной, дает силу опровергать самые очевидные вещи и кажущиеся бесспорными аргументы. В сердце познающего нет места сомнениям и колебаниям, которые происходят от козней Шайтана. Непоколебимость характеризует не только мистические состояния, но и деяния, поступки и высказывания мистиков; в частности, она отрицает недопустимые новшества (*бид'а*).

По пути в ал-Ка'бу ал-Джунайд встретился с неким *муридом*, сидевшим под деревом, и спросил у него:

— Что ты здесь сидишь?

— Я добиваюсь мистического состояния, — ответил он.

Ал-Джунайд оставил его в покое и отправился дальше. Возвращаясь из *хаджжа*, он заметил, что юноша пересел на другое место неподалеку от того же самого дерева. *Шайх* снова задал ему вопрос:

— Что ты здесь сидишь?

— Я нашел то, что искал, поэтому и остался здесь, — ответил он.

И ал-Джунайд вопрошает: «Я так и не понял, что лучше: искать мистическое состояние, которое потерял, или находить то мистическое состояние, которое желаешь?» (там же).

§ 8. Богобоязненность

По ад-Дарбанди (Райхан, 586), богобоязненность (*التقوى ат-таква*) — это трепет сердца мистика в руках божества. Основой трепетности является страх перед Богом и Судным днем (*йаум ал-кийама*). В связи с этим приводится высказывание суфия Йахйи б. Му'азы: «Столпами трепетности являются четыре вещи: страх перед божественной справедливостью, оцепенение перед даром Всевышнего, стыдливость перед благодеянием Всевышнего, надежда на милость Всевышнего».

В *Райхан ал-хака'ик* (л. 576) подчеркивается, что существуют различные виды *ат-таква*: «богобоязненность в искренности (*ал-ихлас*), богобоязненность в послушании (*ат-та'а*), богобоязненность в опасении (*ал-хашийа*), богобоязненность в печали (*ал-хузн*) и богобоязненность в раскаянии (*ат-тауба*)». Богобоязненность характеризуется как пребывание в руках божьих со страхом и надеждой, покорностью и удовлетворением. «Люди истин» этой общины говорят, пишет ад-Дарбанди, что *муриду* следует знать о том, что трепет перед божеством высвобождает силу и способности *мурида*, потому что богобоязненность является «средоточием всяческой пользы и основой богопоклонения (*ал-'ибада*)».

Особо отмечается и функциональная роль богобоязненности, которая под страхом божьего наказания принуждает человека точно и скрупулезно соблюдать все религиозные обрядовые требования: «Говорят, что богобоязненность — страж шарн'атского адаба» (Райхан, 586).

§ 9. Благоговение и покорность

Словарные значения термина *الخشوع* *al-xuшu'* — «смирение», «покорность», «благоговение». В суфийском понимании это не просто смирение, а смиренно-мудрие, почтительное благоговение мистика перед величием Творца. В значении «покорность» используется и термин *الخضوع* *al-xud'u'*.

Под благоговением и покорностью суфии понимают принятие истины от божества как Высшей истины с надлежащим почтением и благодарностью. Даже на мгновение мистик не может сомневаться в истинности сверхчувственного знания, ибо оно получено непосредственно от Бога. И то и другое — «состояния», органично присущие познающему сердцу: «Благоговение — обитатель сердца, находящегося в руках Высшей истины». С другой стороны, утверждает ад-Дарбанди (Райхан, 109а) со ссылкой на Сахла ат-Тустари, «у кого благоговение в сердце, к тому не приблизится Шайтан».

Согласно ад-Дарбанди (там же, 109б), «люди истин» различают покорность семи видов: «первая — покорность глаза, вторая — покорность уха, третья — покорность языка, четвертая — покорность рук, пятая — покорность тела, шестая — покорность ног и седьмая — покорность сердца». Благоговение и покорность подразумевают трепет сердца мистика перед «Знающим невидимое», т.е. Богом. Отсюда выводится требование непрестанного поминания (*аз-зикр*) Всевышнего сердцем.

Еще один термин, обозначающий смирение, покорность, — *التواضع* *at-tawaadu'*. Термин предполагает умиротворенность в душе мистика и его упование на Господа. Суфии отличают смиennemудрие от смирения в Боге (*at-tawaadu' bi-l-Лaх*). По своему значению смирение в Боге ближе всего к благоговению (*ал-хушu'*); более того, ал-Кушайри в своем *ар-Рисала* объединяет эти термины и рассматривает их в одном синонимическом ряду. Говоря о различиях между этими терминами, ад-Дарбанди подчеркивает, что смирение вытекает из богобоязненности и послушания, в то время как благоговение — из почтительного страха перед Богом (*ал-хайба*). Оно отражается не только на состоянии души гностика, но и на его внешних манерах.

§ 10. Искренность

Одна из важнейших морально-этических категорий ислама, искренность (الإخلاص *ал-ихлас*) стала играть в суфизме исключительную роль, обусловленную тем обстоятельством, что духовное продвижение по пути познания происходило в виде чередования мистических состояний. В обычном понимании она весьма близка к правдивости (*ас-сидк*), но гораздо глубже ее, поскольку является «правдивостью изнутри». Антитезой искренности является лицемерие (*ар-рийа'*): «Сказали люди истин: „Любое действие без искренности запятнано лицемерием, и это путь Иблиса“» (Райхан, 356).

На практике мистики убедились в том, что научиться быть по-настоящему искренним оказывалось гораздо сложнее, чем исполнять обряды и аскетические обеты, потому что здесь одной только воли и желания недостаточно. Кроме того, если человек правдив, то он правдив от природы; такому человеку трудно лгать. А искренность — материя более тонкая: воздерживаться от явного греха всегда легче, чем от тайного. Для того чтобы искренность стала постоянным качеством познающего, необходимо полностью очиститься от всех грехов и прегрешений. Без этого познание Бога невозможно. Однако Бог очищает только того, кто искренен; тот, кто не искренен, не сможет пройти даже этап аскезы, не говоря уже о том, чтобы стать *муридом* и начать продвигаться по пути познания. Чтобы не оказаться в этом замкнутом круге, неопит должен отречься от всего мирского, исполнять аскетические упражнения, умершвляя плоть, и соблюдать все предписанные религиозные обряды. По определению Йахйи б. Му'азы, человека только тогда можно назвать искренним, когда «душа у него становится как у ребенка» (там же, 36а).

Сахл ат-Тустари вывел логическую цепочку из трех звеньев, каждое из которых без последующего звена лишено всякого смысла: бренный мир — без знания (*ал-‘илм*), знание — без деяния (*ал-‘амал*), а деяние — без искренности. Искренность в деяниях, основанная на уверенности в их абсолютной истинности, выражается «не только во внешней верности, но и в доказательствах души» (Райхан, 356).

В теософии искренность подразумевает неподдельность «состояний» познающего и чистоту его намерений и целей, отражаемых свидетельством божества (*ал-мушахада*). Имея своими корнями реалии бренного мира, такая искренность способна характеризовать и реальности мира сокровенного: «Смысл искренности заключается в использовании правдивости чувственной реальности при созерцании сверхчувственной реальности». При этом мистик не должен наблюдать за собственной искренностью или думать о ней. Подлинная искренность подразумевает «потерю созерцания искренности»; искренность того, кто видит в своей искренности искренность, нуждается в искренности (там же, 356–36а).

§ 11. Правдивость

Ад-Дарбанди (Райхан, 166а) различал правдивость (الصدق *ас-сидк*) трех видов: правдивость в словах, правдивость в действиях и правдивость в мистических состояниях. Первая — самая простая форма правдивости, последняя — самая сложная. К внешним признакам правдивости ад-Дарбанди относил дружеские отношения суфиев между собой, к внутренним — уважительность к божьим милостям.

Будучи «внешней искренностью» (там же, 35б), правдивость связана с большим числом других суфийских терминов, вместе с которыми она образует важные категории мистицизма. Так, правдивость намерения (*сидк ан-нийя*) — необходимая предпосылка для исполнения любого деяния. Правдивость раскаяния (*сидк ат-тауба*) — условие для истинного раскаяния. Правдивость желания (*сидк ал-ирада*) является основой покаяния (*ал-итаба*), ибо если человек по-настоящему не пожелает соединиться с Богом, то он по-настоящему и не отречется от своей предыдущей жизни, не покается в грехах. Правдивость удовлетворения (*сидк ар-рида*) — основа истины: если удовлетворение познающего в Боге не абсолютно, он не сможет познать Высшую истину. Правдивость достигается аскетизмом, а ведет она к упованию на Бога (*ат-таваккул*). Термин *ас-сидк* употреблен ад-Дарбанди и в качестве самостоятельной морально-этической категории ислама. Расхожее толкование термина как антитезы лживости раскрывается на примере, взятом из жизни самого ад-Дарбанди (там же, 167б), в котором фигурирует дарбандский *амир* Халифа б. ал-Муфарридж. Учинив допрос, последний требовал от ад-Дарбанди правдивых ответов на все вопросы, которые его интересовали.

Термин *ас-сидк* в своем прямом словарном значении относится к поощряемым качествам любого верующего и тем более суфия. Бог требует от своего раба верности и правдивости, не терпит никакой фальши и лицемерия.

Некто увидел во сне Мамшада ад-Динавари и задал ему вопрос:

— Что самое лучшее может быть у раба божьего для Господа?

— Самое лучшее, что может быть у раба для Господа своего, — правдивость, а самое худшее — лживость (там же, 134а).

§ 12. Лицемерие

Если пользоваться лексикой ад-Дарбанди, лицемерие (الرياء *ар-рийа'*) можно назвать «внутренней лживостью». Речь идет об общеупотребительном значении термина, который ад-Дарбанди (Райхан, 35б) объясняет как «расхождение между тем, что на уме, и тем, что на языке, между словом и делом». Лицемерие в религии и вере обозначают другим термином — *ал-мунафака*. Толкование этого термина суфии выводят из коранической *суры* 63 «Лицемеры».

Оппоненты часто обвиняли суфиев в лицемерии, притворстве и двуличии, считая их мистические трансы показными, мистические видения — вымыслом, а чудеса — кудесничеством. Сами суфии также боролись с лицемерием внутри общины, поскольку некоторые из них раньше времени говорили о своих мистических видениях и особых духовных достижениях, выдавая себя за «познавших». Особо порицалось лицемерие во время «слушания» (*ас-сама'*) — там, где правдивость имела чрезвычайно важное значение; именно сеансы «слушания» были призваны обеспечить чередование мистических состояний. Абу 'Амр ад-Димашки в связи с этим говорил: «Слушать то, чего нет, хуже, чем клеветать тридцать лет кряду» (Райхан, 144а).

Однако лицемерие лицемерию рознь. Приводя высказывание Зу-н-Нуна ал-Мисри о том, что в основе понятия *ас-суфия* (суфизм, суфии) лежит чистота (*ас-сафа'*), которую мистики скрывают, ад-Дарбанди (там же, 67а) пишет, что «само название „суфии“ свидетельствует о скрытности их действий». Сохранение в тайне формул *зикра* и других секретов общины действительно делало лицемерие неизбежным. Поэтому сокрытие своей веры может быть признано делом благоразумным, если ее открытая демонстрация способна навлечь на общину реальную опасность, считает автор. Однако в любом случае необходимо оставаться правдивым и искренним: сокрытие своих взглядов подразумевает не ложь, а их «затуманивание» аллегориями и иносказательностью.

§ 13. Зависть

Ничто так не разъедает сердце, как зависть человеческая (*الحسد al-hasad*), считает ад-Дарбанди. Она охватывает человека целиком, не оставляя в нем места для бескорыстной любви к Богу. Для успешного продвижения по мистическому Пути необходимо не только изжить в себе это порицаемое качество, но и стереть в себе память о нем. Зависть исходит от Иблиса из-за проклятия его Всевышним.

Ад-Дарбанди (Райхан, 50а) называет завистника «врагом благ, которые дает Аллах», вечно недовольным собой и своим положением в иерархии слуг божьих. Тем самым он противится своей судьбе, ибо зависть исключает истинное удовлетворение своим состоянием, которое даровал Всемогущий.

Особое значение для суфия приобретает способность не поддаваться зависти, пусть даже непроизвольной. Единственный способ для достижения этой цели — добровольная и осознанная бедность и самоотречение, а также умение получать от этого подлинное удовлетворение. «Ничто не искоренит зависть, кроме аскетизма мирского», — учил Абу Бакра ад-Дарбанди его дарбандский наставник Абу-л-Касим ал-Варрак (там же, 98б). Лекарство от зависти — смирение (*ат-таваду'*), которое означает отречение от честолюбия: «Каждое благо вызывает зависть, кроме смирения» (там же, 59б).

§ 14. Стремление к славе и известности

Муридам следует знать, предупреждает ад-Дарбанди, что суфию не пристало искать мирской славы и известности (الشهرة *аш-шухра*), напускать на себя важный вид, стремиться понравиться окружающим во что бы то ни стало, потому что все это противоречит принципам суфийского *адаба*, предписывающего скромность и смиренномудрие. В погоне за внешней славой мистик теряет самое главное — внутреннюю сосредоточенность на своих мистических состояниях.

Поясняя свою позицию, близкую к учению *ал-маламатийа*, автор пишет: «Смысл отрицания тщеславия — в предпочтении презрения к себе и жажде добрых дел». Мистика, нарушающего такие этические требования, выдают особые признаки: «А признаками этими являются любовь к слежке, сплетни о людских взаимоотношениях, наблюдение за неуемным стремлением людей к известности и одобрительная поддержка этих людей намеками на правомерность такого стремления» (Райхан, 1596).

Тщеславие сродни честолюбию, гордыне и самолюбию, а одержимый гордостью, как известно, не замечает своих грехов. Однако эти термины имеют существенные различия: тщеславие побуждает человека выпячивать свое благочестие и духовные достижения; тщеславный человек чрезмерно падок на лесть и похвалу в свой адрес. Самолюбие — необъективное, явно завышенное представление о своих достоинствах и способностях, которое ведет к самолюбованию и порождает нарциссизм. Гордость обнаруживает себя неосознанным превозношением себя над другими людьми и принижением роли и значения других людей по сравнению с собой.

В качестве лекарства от тщеславия предлагается принцип *ал-маламатийа* — сокрытие своего благочестия. Однажды встретились на базаре двое, и один говорит другому:

— Давай будем приносить свои моления Господу, но только незаметно для людей.

Так они и сделали. Потом один из них умер. Другой увидел его во сне, и тот сказал ему:

— О брат мой, я чувствую, что Господь простил нам все наши грехи в тот самый вечер, когда мы с тобой встретились на базаре (там же, 188а).

§ 15. Мирская страсть

Мирская страсть (الهمى *ал-хава*), направленная на удовлетворение желаний или любопытства, не только порочна, но и пагубна для суфия. Ад-Дарбанди неоднократно писал об этом на страницах своего труда, особенно в связи с происхождением грехов и людских пороков, поэтому данный раздел его сочинения — один из самых небольших.

Мирская страсть «сбивает с пути Аллаха». Тот, кто потакает своим страстям, бессилен перед истиной. Со страстями нужно бороться так, как борются со злейшими врагами, ибо они — порождение Шайтана, устраивающего опасные ловушки для людей. Такими ловушками, в частности, являются жадность, гордость и заносчивость. Мирская страсть и похоть (*аш-шахва*) подавляют знания и разум. И то и другое в конечном счете ведет к бесчестию. Изгнание мирской страсти ведет к спасению (Райхан, 2386). Бесстрастие ко всему земному — суть смиренного мудрия. Без него благочестивая страсть к Богу неполноценна.

Однажды в море разбился корабль, и Абу Бакр ал-Васити вместе с женой оказались посреди моря на доске. В это время его жена родила девочку и закричала:

— Меня мучает жажда!

— Ты же видишь, в каком мы положении, — ответил *шайх*.

Потом он поднял голову и заметил, как над ними повис человек, в руках у него золотая корзина, а в ней рубиновый кувшин. И этот человек говорит:

— Возьмите, выпейте.

Ал-Васити принял кувшин из его рук, и в нем оказалось нечто, приятнее мускуса, холоднее снега и слаще меда.

— Кто ты такой? — спросил он его. — Да благословит тебя Аллах.

— Раб Господа твоего, — сказал он.

— Как же ты этого достиг? — спросил ал-Васити.

— Я отрেকся от своих страстей во имя Господа, и Он сделал так, чтобы я жил в воздухе.

С этими словами он исчез (там же, 2046).

§ 16. Страстная любовь

По своему содержанию понятие страстной любви (*العشق* *ал-'ишк*) противоположно термину «любовь» (*ал-махабба*), хотя, казалось бы, они одного порядка. «Говорят, что страстная любовь — одно из имен любви (*ал-махабба*)», — пишет ад-Дарбанди (Райхан, 186а). Однако истинная любовь относится к Высшей истине, а страстная любовь — к сотворенным (т.е. к женщине или мужчине), объясняет он. Иначе говоря, под термином *ал-'ишк* суфии понимают то же, что православные мистики называют «блудной страстью».

Страстная любовь, таким образом, относится к *ал-мухликат*, т.е. к вещам и явлениям, способным погубить суфия. Ад-Дарбанди относит ее к одной из разновидностей мирских страстей (*ал-хава*), однозначно порицаемых в его общине. Для подкрепления этой точки зрения приводятся изречения «величайших». Иусуф б. ал-Хусайн говорил: «Страстная любовь — самое большое наказание Господа». Йахйа б. Му'аз, продолжая эту тему, обратил внимание на то, что, когда Бог желает наказать человека, Он насылает на него страстную любовь.

Страстно влюбленный (*ал-'ашик*) характеризуется автором как человек, лишенный не только мудрости и здравого смысла, но и собственного «Я» (Райхан, 1866). В качестве положительной антитезы ему противопоставляется аскет, отрешенный от связей с людьми и не подверженный мирской суете.

Страстная любовь отвлекает от Бога. Поэтому истинно верующий должен приложить все усилия к тому, чтобы избавиться от своих чувств. Рассказывают, будто некий юноша вышел к людям в праздничный день и сказал: «Кто хочет умереть от любви, пусть умирает, ибо нет в любви ничего прекраснее смерти». Затем он бросился с высокой крыши и разбился насмерть (там же, 228а).

Если любовь к женщине — неизбежность, то однополая любовь порицалась как отвратительное явление суфийской жизни. Один мужчина влюбился в юношу, и тот сказал ему:

— Зачем тебе я, когда мой брат и лучше и красивее меня.

И показал куда-то рукой. Когда мужчина повернул голову, чтобы взглянуть на его брата — а они в это время находились на крыше, — юноша толкнул его с крыши и сказал:

— Это наказание тому, кто привержен однополой любви (там же, 229а).

§ 17. Ревность

Суфии различают два вида ревности (*الغيرة ал-гайра*): ревность человеческую (*ал-гайра ал-башариия*) и ревность божью (*ал-гайра ал-илахийя*). Человеческая ревность имеет своим объектом *ан-нафс* — все низменное в человеке, его эгоизм, желания и гордость, и потому однозначно порицаема. Она также связана с завистью (*ал-хасад*) и другими отрицательными качествами человеческой природы, против которых суфий ведет непрерывную борьбу, духовный *джихад*. Причастность суфия к такой ревности вызывает отвращение, утверждает ад-Дарбанди (Райхан, 1926).

Ревность божья, о которой упомянуто в Коране, является завесой, покрывалом, отделяющим верующих от тех, кто не верует в истины вечного мира (*ал-ахира*). Она распространяется на сердца людские и характеризует отношение божества к чувствам людей. В свою очередь, она имеет множество градаций. В форме прямого предостережения и угрозы наказания ревность божья распространяется на тех, кто поклоняется идолам, фетишам или другим божествам, кроме Аллаха, а в форме дружеского совета и назидания — на «просветленных». Абу Йазиду ал-Бистами было достаточно полюбоваться красным яблоком и отметить его красоту, как он получил упрек от Бога посредством мистического голоса (*ал-хатиф*).

Ад-Дарбанди предупреждает, что Бог не одобряет того, кто выражает чрезмерную любовь к кому-либо еще, в том числе и к своим детям. Эта мысль повторяется во многих суфийских сочинениях.

Однажды ал-Фудайл сидел со своим четырехлетним сыном, держа его на коленях, как это обычно делают отцы. Вдруг ребенок спрашивает:

— Отец, ты меня любишь?

— Да, люблю, — отвечает ал-Фудайл.

— А Бога ты любишь?

— Да, люблю.

— А сколько у тебя сердец?

— Одно, — отвечает он.

— А разве можно любить одним сердцем двоих? — последовал недоуменный вопрос.

Диалог завершается внезапным озарением мистика, уловившего в словах ребенка грозное предостережение: «Он тут же начал бить себя в голову и каяться. Отвратив свое сердце от малолетнего сына, он посвятил его Всевышнему» ('Аттар. Тазкира, 60).

§ 18. Стыдливость

Стыдливость (*الحياء* *al-hay'a*) подразумевает совестливость, скромность, робость и стеснительность познающего, идущего по пути Господа. Анализ термина начинается с *хадисов*, один из которых гласит: «Стыдливость — одна из ветвей внутренней веры (*шу'бат ал-иман*)» (Райхан, 926).

Смысл стыдливости ад-Дарбанди видит в почтительном страхе и благоговении мистика перед восхвалением и почитанием Высшей истины. Стыдливость означает наличие почтительного страха в сердце. Но это не есть стыдливость суфия перед самим Богом. Муриду следует знать, пишет ад-Дарбанди, что если он испытывает чувство стыда перед Богом в своих мистических состояниях, то это означает только одно: он стыдится своей внутренней веры. Ему следует также стесняться Бога во всех мистических состояниях, так как стыдливость — признак внутренней веры. Раб должен стоять с опущенной головой перед своим Господом, помнить о смерти и бедах, стараться общаться только с теми, перед кем он испытывает стыдливость.

Мистики различают несколько градаций стыдливости. Одни испытывают ее за грехи перед Богом, другие — за свое недостаточное рвение и усердие в богослужении и богопоклонении. И то и другое — результат увещания, наставления, напоминания, дружеского совета *шайха* или иного лица. В роли наставника может выступить любой благочестивый человек.

Некто купил рабыню. Когда настала ночь, он сказал ей:

— Разложи мою постель.

— О, мой господин! — воскликнула она. — Нет ли господина у тебя самого?

— Конечно, есть, — ответил он, имея в виду Бога.

— А твой господин спит?

— Нет.

— А тебе не стыдно спать, в то время как твой господин бодрствует?

Стыдливость «избранных» имеет в своей основе благодарность. Иногда она сама выступает как высшая форма благодарности и скромности за незаслуженные милости. Так, через несколько дней после смерти Бишра б. ал-Хариса некто увидел его во сне и спросил его:

— Как поступил с тобой Всевышний?

— Мне было очень стыдно перед Господом за те милости, которыми Он меня осыпал, — ответил он. — Одной из этих милостей является то, что Он простил грехи всем, кто шел за моим телом (Райхан, 204б).

§ 19. Оберегание непорочности

Оберегание непорочности (الصيانة *ас-сийана*) предполагает бдительность со стороны мистика в сохранении своей нравственной чистоты. Последнее достигается, по мнению ад-Дарбанди (Райхан, 173а), «обереганием себя (*сийанат ан-нафс*) от болтовни и многословия, избеганием запретов, обереганием мыслей от колебаний, избеганием небрежения». Нельзя участвовать в сомнительных делах, особенно в ссорах и скандалах, внимать сквернословию, сомнительным речам и тем более произносить их самому. Мистик должен оберегать свою репутацию, избегать почестей, но таким образом, чтобы не привлекать к себе внимание.

Оберегание также подразумевает противостояние сомнениям и колебаниям, страстям и соблазнам, а также сохранение в тайне от всех формул посвящения, принятых в общине, текстов *зикров*, молитвы *ал-аурад*, специальных упражнений и приемов, церемониала и обрядов, мистических взглядов и установлений — иными словами, всего того, что составляет тайну общины. Это достигается, в частности, обетом молчания: «Смысл оберегания — в сохранении сердечных тайн от всех, за исключением Всевышнего».

Раздел об оберегании — самый краткий по объему из всех разделов энциклопедии; при этом он раскрыт без единой ссылки на Коран, *хадисы* или изречения религиозных авторитетов.

Мистические стихи, посвященные обереганию непорочности, приводятся и в других разделах энциклопедии. Некоторые из них принадлежат, возможно, самому Абу Бакру ад-Дарбанди (Райхан, 144а):

По верному пути иди до наступленья Срока:
 Подавляя растерянность, отвергай сомненья,
 Свой слух от скверны береги, как зеницу ока,
 А язык — от скверных слов, их произнесенья.

Дурным словам хотя б безвольно лишь открыв свой слух,
Ты с теми вместе, заодно, кто высказал их вслух⁹⁵.

§ 20. Сострадание

Сострадание (*الشفقة* *аш-шафака*) — важнейшая составляющая суфийской этики, связанная с формированием нравственного идеала мистика. Оно предполагает внимательное отношение к чужой беде, предостерегает от невнимания и пренебрежения к людям. По мнению ад-Дарбанди (Райхан, 159а), сострадание связано с добром точно так же, как невнимательность связана со злом. Жалость смягчает сердце познающего, делает его более чувствительным. Сострадание ближнему способствует внутреннему очищению суфия, его самосовершенствованию. В этом и заключается его смысл.

Оказавшись в Сирии, Мансур ал-Махзуми обратил внимание на то, что один из тамошних *шайхов* находился в подавленном состоянии.

— Если ты хочешь расположить к себе этого *шайха*, — сказали Мансуру, — то поздоровайся с ним и скажи: «Даровал тебе Господь черные очи». Это ему понравится.

Когда Мансур стал расспрашивать о причинах такого настроения, ему объяснили:

— Он видел во сне черные глаза, и они запали ему в душу.

Мансур подошел к *шайху*, поздоровался с ним и сказал:

— Даровал тебе Господь черные очи.

И *шайх* обрадовался Мансуру (там же).

§ 21. Неприхотливость

Неприхотливость (*القناعة* *ал-кана'а*) является одной из важнейших характеристик аскета (*захид*). Она означает довольствование малым, неприязнательность, нетребовательность, невзыскательность со стороны того, кто находится на пути к Богу. Толкование Абу Бакром ад-Дарбанди (Райхан, 200а) показывает нам условность этого термина, отсутствие в его определении жестких условий: «Знай, что *мурид* должен быть неприхотлив настолько, насколько это в его силах, ибо довольствование малым — это богатство, заменяющее имущество». Термин *ал-кана'а* понимается здесь как удовлетворение самым необходимым для физического поддержания жизнедеятельности организма. Однако то, что для обычного человека является крайней необходимостью, для «избранного» может ока-

заться чрезмерной роскошью. Все, без чего можно обойтись, объявляется излишеством. «Смысл неприхотливости — в проживании, будучи лишенным привычных вещей».

Неизменным спутником неприхотливости является искреннее удовлетворение мистика своим аскетическим образом жизни. Именно о такой зависимости говорил Ибрахим б. Адхам, когда утверждал: «Довольствование малым — это ветвь, а ствол его — удовлетворение» (Райхан, 200а). С другой стороны, данный термин применим и к обычным верующим, поскольку любая степень удовлетворения относится к божьим милостям: когда Шайтан насыщает на людей нужду, Бог делает их неприхотливыми (там же, 200б).

Абу Йазид ал-Бистами говорил: «Мое главное желание — не иметь желаний» (там же, 200б). Для удовлетворения малым немаловажное значение имеет обуздание всех желаний, кроме желания соединиться с божеством. Ибо, считают суфии, любое, пусть даже самое простое желание неизбежно вызывает новое, еще большее, и так бесконечно: желания человеческие неисчерпаемы.

Однажды Раби'а ал-'Адавийя, единственное платье которой совсем износилось, так что его уже нельзя было надевать, отдала четыре серебряных *дирхама* некоему человеку.

— Купи мне попону, — сказала она, — а то я совсем обнажена.

Человек ушел, а через некоторое время вернулся.

— Госпожа, — спросил он, — какого цвета попону я должен купить?

— Какое отношение к делу имеет цвет? — рассердилась Раби'а. — Верни деньги назад!

С этими словами она забрала *дирхамы* и бросила их в воды Тигра ('Аттар. Тазкира, 47).

§ 22. Альтруизм

Суфии суть альтруисты, потому что «альтруизм (الايثار *al-ithar*) — душа свободы (ал-хуррийя)». Они предпочитают других себе и находят утешение в Господе вместе со своими братьями. Они безразличны к собственным нуждам, зато соперничают друг с другом. Они не ищут пользы для себя, но творят добро для людей и тайно и явно. В основе альтруизма — презрение к самому себе и уважение (ал-хурма) по отношению к другим людям, прежде всего братьям по общине. По своему значению альтруизм противоположен эгоизму и себялюбию, в основе которых лежит корысть (الثرة *al-asara*).

Когда в каирской мечети произошел пожар, горожане решили, что виноваты христиане, и в отместку сожгли их постоянный двор. По обвинению в поджоге постоянного двора было задержано три мусульманина, и султан вручил их судьбу жребию. На дощечках написали какие-то слова и разбросали их, а затем

заставили обвиняемых тянуть жребий. В одной табличке было начертано *ал-камл* «предание смерти», в другой — *ал-кат'* «отрезание конечностей», а в третьей — *ал-джалд* «наказание плетью». Тот, кто вытянул смертную казнь, вздохнул и сказал:

— Нет у меня отца. О, если бы у меня не было и матери!

Юноше, стоявшему рядом с ним, досталась табличка с «поркой», но он сказал:

— У меня нет и матери, так что я приму твой жребий.

Султан принял эту жертву, и юноша был казнен. Это, утверждает ад-Дарбанди, и есть высшая степень предпочтения других себе.

Быть альтруистом — значит быть щедрым по отношению к другим людям, независимо от того, беден ты или богат, ибо «щедрость проистекает не от денег, а от сочувствия» (Райхан, 386). Все, что «божий человек» получает из божьих даров, он отдает другим людям, получая от этого истинное удовлетворение.

Однажды встретились Ибрахим б. Адхам и Шакик ал-Балхи в одном из городов, и Шакик спросил у Ибрахима, как он поступает с божьими дарами.

— Если получаем что-либо, то благодарим, а если не получаем, то терпим, — ответил он.

— У нас в Балхе и собаки так делают, — сказал Шакик. — Если их накормишь, они виляют хвостами, а если нет, то терпят.

— Как же тогда вы действуете, о Шакик? — спросил он.

И Шакик ответил:

— Если мы получаем, то предпочитаем отдавать это другим, а если нет, то благодарим.

Тогда Ибрахим поднялся, поцеловал Шакика в голову и сказал:

— Воистину, ты — наставник (там же, 39а).

§ 23. Щедрость и великодушие

Щедрость (*السَّخَاءُ ал-саха'*) и великодушие (*الجرود ал-джуд*) предписаны суфиям установкой «очищения рук от богатства». Однако если человек великодушен в отношении чужого добра, то это не может считаться щедростью, объясняет ад-Дарбанди (Райхан, 1476). Неприемлем для щедрости и тайный умысел, поскольку искреннее великодушие предполагает бескорыстие.

Образцом великодушия был суфийский *шайх* Абу Са'ид ал-Майхани. Случилось это во времена сельджукского завоевания Хорасана. Возвращаясь из Нишапура к себе домой в Майхан, *шайх* Абу Са'ид встретил на дороге нескольких вооруженных огузов, которые потребовали у него коня. *Шайх* не стал с ними спорить, но прежде попросил их снять его с седла. Тут подоспели *дарвиши*, сопровождавшие *шайха*, и, казалось, инцидент был исчерпан. Тем не менее *шайх* вручил коня грабителям, хотя мог бы этого не делать, со словами: «От чего мы отказались, к тому больше не вернемся». Через некоторое время тюрки узнали,

кого именно они ограбили, и вернулись к *шайху*, умоляя простить их. Однако они еще раз убедились в том, что отказ *шайха* от своего имущества был искренним и великодушным. Такое великодушие, за которым чувствовалась неизъяснимая внутренняя сила, якобы заставило огузов отречься от прежней жизни, покаяться, обрезать волосы и избрать путь подвижничества (*ал-Майхани*. Асрар, 278–279).

В качестве иллюстрации щедрости и великодушия ад-Дарбанди приводит историю из жизни дарбандских *шайхов*. Как-то сидел ал-Варрак на занятиях у своего *шайха* Ибрахима б. Фариса в Дарбанде. Он записывал под его диктовку правила, когда вдруг к ним зашел какой-то незнакомец, поздоровался и сел рядом. Ибрахим спросил у него, когда и по какому делу он прибыл в Баб ал-абваб, на что тот ответил, что прибыл издали по торговым делам и сегодня дела свои завершил. Просидев час на уроке, он вышел, так и не спросив у *шайха* на то разрешения. После того как незнакомец удалился, Ибрахим обнаружил оставленные им сто *дирхамов*.

По прошествии многих лет, когда деньги давно уже были истрачены, тот же самый незнакомец вновь посетил Ибрахима. На этот раз *шайх* принял его с почетом, спросил о его делах и странствиях, подобно тому как он расспрашивал его в первый раз, и в конце добавил:

— Помнишь ли ты то время, когда уходил отсюда?

— Да.

— А сколько времени прошло с тех пор?

— Восемь лет.

Тогда Ибрахим встал, зашел в дом, отсчитал восемьсот *дирхамов* из своих денег и отдал их незнакомцу⁹⁶.

§ 24. Добронравие

Мистики считают добронравие (*الحسن* *ал-хусн*) «установлением Всевышнего в соответствии с намерениями пророка Мухаммада» (Райхан, 94а). Это предполагает доброе расположение мистика к людям независимо от жизненных ситуаций, учтивость и благовоспитанность. «Смысл добронравия заключается в том, чтобы сам человек поступал справедливо, но не требовал справедливости от других, был доволен другими, но недоволен самим собой в обоих (т.е. в тленном и вечном. — А.А.) мирах» (там же, 95а).

В качестве иллюстрации истинной учтивости ад-Дарбанди (там же) приводит пример из жизни Баба ал-абваба X–XI вв., рассказанный Абу-л-Касимом ал-Варраком: «Наш наставник Ибрахим б. Фарис как-то застал одного из своих

⁹⁶ Ибн Фарис вернул оставленные ему незнакомцем деньги с учетом невероятно высоких для того времени процентов, хотя эти деньги и были ему подарены. Обычная залоговая практика того времени требовала лишь возвращения суммы теми же монетами, но без процентов на них, ибо любая форма ростовщичества была запрещена *шари'атом*.

товарищей за кражей, когда тот выносил из его дома восемь тысяч *дирхамов* вместе с четырьмя узлами имущества, которые были отданы ему на хранение. И находились с этим товарищем еще несколько человек. Но он ничем себя не выдал, обнаружив их следы, не порвал отношений со своим товарищем из-за этой кражи и сам уплатил всю стоимость пропажи владельцу. Никто из людей об этом так и не узнал».

§ 25. Благое мнение

Ад-Дарбанди различает два вида благого мнения и доброжелательства (*حسن الظن* *хусн аз-занн*) суфиев: первый распространяется на людей милостивых и милосердных, а второй целиком относится к Богу. Нельзя думать и говорить о других людях плохо или неодобрительно. Особенно это актуально для *муридов*, которые, покаявшись, отрешились от греховных поступков, но все еще находятся во власти своих мыслей. Хула (*ал-гиба*) относится к наиболее тяжким грехам. Но худые мысли — тоже большой грех. Преодоление этих пороков является важнейшим шагом к стяжанию бесстрастия и смиренномудрия.

Во втором случае речь идет о теософском понимании личностного восприятия Творца его творениями. Отношение мистика к божеству окрашено исключительно в положительные тона, что в определенной мере является следствием его перманентного внутреннего ощущения бесконечной Ему благодарности (*аш-шукр*).

Объясняя значение благого мнения о Боге, ад-Дарбанди (Райхан, 185а) обращается к авторитету своего отца, Мусы б. ал-Фараджа ал-Му'аддиба. Так, он пишет: «Говорил мне мой отец: „Нет божества, кроме Него Самого. От благого мнения о Всевышнем — нет божества, кроме Аллаха, — верующий не получает какие-либо блага. И не нисходит до раба божьего его благое мнение о Всевышнем, пока не дарует Всевышний ему это мнение, ибо всякое благо в Его руках“». Таким образом, благое мнение мистика о Боге уже само по себе является божественным даром.

§ 26. Благодарение Господа

Содержание термина «благодарение» (*الشكر* *аш-шукр*) ад-Дарбанди (Райхан, 153б–154а) определяет как «настройку сердца на награду Всевышнего». Абу Бакр аш-Шибли считал благодарение «смиренностью под [тяжестью] награды». Однако подлинное благодарение не ждет вознаграждения, утверждал еще ал-Джунайд. Мистик понимает, что никакими действиями он не сможет отблагодарить Господа в той же мере, в какой Господь оказал ему милости (*ал-Калабади*).

Ат-Та'арруф, 92). Поэтому, продолжая благодарить Бога за его награды, он должен постоянно подтверждать свою признательность к Нему действиями и поступками.

Лучший путь к благодарению — в самосовершенствовании и в постоянном внутреннем стремлении к нему. «Совершенство благодарения — в созерцании (*ал-мушахада*) <...> милостей, невзирая на все барьеры» (Райхан, 1536). Благодарение имеет много градаций, высшей из которых является благодарное отношение к Господу. Ад-Дарбанди задается вопросом: в какой степени благодарение обусловлено участием собственной воли человека, а в какой оно вызвано самим Господом, по желанию и воле которого все и происходит? Этот вопрос в равной степени можно отнести и ко многим другим терминам. Здесь ад-Дарбанди вплотную подходит к аш'аритскому учению о *касбе* (см. выше).

§ 27. Стремление к духовному очищению и самосовершенствованию

Суфии исходят из известной исламской концепции, согласно которой между божеством и людскими душами до обретения ими телесной оболочки был заключен некий предвечный договор. По его условиям людские души (их суфии представляют в виде нематериальных частичек (*зарр*), образованных из божественного огня) после своего сотворения признали Творца своим единственным повелителем и присягнули Ему на вечную верность. Однако после появления в материальном мире они под воздействием природных инстинктов, изначально заложенных в телесной оболочке, забыли о своей клятве и предались низменным страстям и желаниям. С помощью своих доктрин, концепций и учений «люди истин» стремятся очистить собственные души и вернуть их к предвечному состоянию (Беверинг, 1980, 153–157; Кныш, 1994, 165). Таким образом, наряду с познанием Бога как воплощения Высшей истины суфизм объявляет своей основной целью достижение высшего нравственного идеала.

Самоочищение имеет две стороны: духовную и физическую. Для достижения определенных нравственных условий на пути познания Бога обе эти стороны имеют огромное значение. Духовное самоочищение регулируется терминами суфийского *адаба*, в то время как физическое — терминами из области аскетической практики. Очищение души — более широкая задача для мистика, чем ритуальное очищение перед молитвой. Не меньшее, а возможно, даже большее значение, чем само очищение, имеет стремление *мурида* к самоочищению, предполагающее наличие у него значительной воли и твердого намерения (*ан-нийя*). Очищение — лишь результат внутренних усилий верующего, оно невозможно без твердой воли. Практический путь к самоочищению — это постоянная борьба с самим собой (*مخالفة النفس* *мухалафат ан-нафс*), главным образом со своими

страстями, желаниями, вредными привычками, дурными мыслями. Стимулирует эту борьбу любовь к Богу (*ал-махабба*) и желание познать Его.

Концепция ад-Дарбанди о самосовершенствовании впоследствии оформилась в доктрине «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*), сформулированной персидским суфием 'Абд ал-Каримом б. Ибрахимом ал-Джили (вторая половина XIV в.) в его одноименном сочинении. Р.А.Никольсон считал автором этой концепции основоположника суфийского братства *ал-кадирийя* 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. в 561/1166 г.). В таком случае очевидно, что взгляды ад-Дарбанди и ал-Джилани имеют один источник, а именно — творчество багдадского суфия-ханбалита Джа'фара ас-Сарраджа, у которого они оба обучались (см. выше).

§ 28. Качества «святых» и пророков.

«Святой» как образец духовного совершенства

В исламе нет института официальной канонизации «святых», как в христианстве. В исламе не было и нет также и вселенских или региональных церковных соборов с их обязательными для исполнения решениями. И институт прецедентов (*ал-иджтихад*), и единогласные решения (*ал-иджма'*) мусульманских правоведов не распространяются на сферу сакрализации человеческой личности. Функции церковных соборов у суфиев заменяет традиция, которая, однако, не имеет обязательную силу закона. Качества «святых» в исламе и христианстве существенно различны, в то же время их базисные характеристики (действенность молитвы, обладание дарами благодати, способность творить чудеса, близость к Богу, заступничество за людей, праведность жизни) чрезвычайно схожи, что позволяет нам с известными оговорками применять христианский термин «святая» по отношению к суфийским *аулия*'. Возможно, с точки зрения критического рационализма, требующего предельной адекватности в использовании терминологии, было бы корректнее их называть «совершенными людьми».

С понятиями «святая» (*вали*, мн.ч. *аулия*') и «святость» (*الولاية al-wilāya*) тесно связана идея совершенствования человека, избравшего мистический Путь. Массовый тип совершенного человека, по Р.А.Никольсону, лучше всего представлен именно суфийскими «святыми». Учение о «святых» и «святости» стало органической частью ислама именно благодаря суфизму, в недрах которого оно появилось и оформилось. В толковании совершенного человека Абу Бакром ад-Дарбанди воплощены его представления о человеческом идеале. В толковании Иахйи б. Му'аза достоинством «святых» является их бедность, наслаждением — послушание Богу, сокровищем — любовь к Богу. «Бог — хранитель святых, с Богом все их помыслы» (Райхан, 246а).

Признавая приоритетность пророчества над святостью, ад-Дарбанди (там же, 244а–245б) тем не менее говорит о богоизбранности мусульманских «святых» и

даже в определенном смысле уподобляет их пророкам. Для обоснования этой мысли приводится *хадис*, который основывается на авторитете сподвижника Мухаммада — ‘Убады б. ас-Самита. Пророк якобы сказал: «В мусульманской общине всегда будут пребывать 30 таких, как Ибрахим (Авраам; имеется в виду коранический персонаж. — А.А.). Как только один из них умирает, Всевышний заменяет (*бадала*) его другим» (Райхан, 1536). Далее со ссылкой на ‘Али б. Аби Талиба сообщается, что Пророк сказал: «„Заменяющие“» (*ал-абдал*, ед.ч. *ал-бадил*) моей общины достигнут рая не обильными постами и молитвами, а по милости Всевышнего, по чистоте (*би-саламат*) сердец своих и щедрости души по отношению ко всем мусульманам». Речь здесь идет о высшей категории суфийских «святых», об «избранных из избранных», которых ад-Дарбанди сравнивает с пророками⁹⁷.

Сердца пророков и «святых» излучают божественный свет (*нур Аллаха*), поскольку они озарены любовью (*ал-махабба*) к Богу. Они суть «просветленные», поэтому их духовно-нравственные качества идеальны и совершенны. И те и другие обладают даром благодати (*ал-барака*), но молитвы их действенны в различной степени. Однако благодать «святого» после его физической смерти может не только не исчезнуть, но и возрасти. Это оправдывает посещение могил праведников (*аз-зийара*) страждущими и нуждающимися в помощи.

Если пророки нуждаются в чудесах для подтверждения своей миссии, то «святые» в этом не нуждаются. Абу Йазид ал-Бистами отмечал, что «святые» совершают свои чудеса в состоянии «опьянения», а пророки — будучи абсолютно трезвыми. Правда, ал-Джунайд допускал, что «совершенный святой» способен творить чудеса и в «трезвом» состоянии. Таким образом, совершенно ясно, что под *аулия*’ крупнейшие теоретики суфизма подразумевали «познавших», тех из мистиков, которые достигли мистического единения с божеством.

Пророков избирает Бог (сунниты считают, что после Мухаммада, «Печати пророков», т.е. последнего из пророков, эпоха пророчества закончилась). «Святым» же может стать каждый человек, если он всецело посвятит себя мистицизму, будет последовательно добиваться всех требований суфизма и поднимется до высших «стоянок» Пути мистика. При этом *вали* может и не знать, что он «святой» (пророк о своей миссии знает с того момента, когда к нему приходит божественное откровение). Таким образом, «святой», в отличие от пророка, — наглядный образец духовно-нравственного совершенства, доступный для любого человека, идущего по «божьему» пути, если только он в точности будет исполнять все предписания *шари’ата* и требования мистической науки (*‘илм ат-тасаввуф*).

⁹⁷ Ссылка автора на *хадис*, переданный со слов ‘Убады б. ас-Самита, отнюдь не случайна, поскольку именно со слов последнего известны многие высказывания Мухаммада, вошедшие позже в суфийские сборники *хадисов*. В частности, говоря о даре предвидения, который суфин целиком относят к своим «святым», ‘Убада б. ас-Самит передавал, что Мухаммад якобы сказал: «Предвидение верующих составляет четыре шестых части пророчества» (*Муслим. Сахих*, IV, 1224).

В суфизме не существует кодекса правил как такового. Однако в нем детально регламентированы различные стороны обыденной жизни и религиозной практики суфиев. В их числе: послушничество, наставничество, гостеприимство и др. Детально описаны также правила поведения суфиев в суфийских общинах (правила товарищества и духовного общения) и во время странствий. Все эти правила являются составной частью суфийского *адаба*.

§ 1. Обязанности муридов

Основные правила, регламентирующие взаимоотношения *муридов* (المريدون *ал-муриду́н*) со своими *шайхами*, т.е. *муридами*, почти целиком повторяются у каждого автора. По отношению к своему наставнику ученик-послушник обязан: всецело ему доверяться; быть правдивым и искренним по отношению к нему; сохранять ему покорность при любых обстоятельствах и условиях; быть предельно уважительным, вежливым и внимательным по отношению к нему; делиться с ним самым сокровенным, в том числе всеми своими переживаниями и сновидениями; быть всегда искренним по отношению к нему и никогда ему не противодействовать, «ни внутренне, ни внешне»; не делать ничего такого, что могло бы вызвать его недовольство, «ни тайно, ни явно».

Во взаимоотношениях со своим *шайхом мурид* в первую очередь должен заботиться об обережении его сердца. Последнее предполагает уважительность (*ал-хурма*) и послушание (*ат-та'а*), а также полное соблюдение требований *шайха*, потому что «*шайхи* — толкователи путей (*ат-турук*) к Высшей истине (*ал-хакк*) и искатели правдивости (*ас-сидк*)» (Райхан, 1016). Указания *шайха*, подчеркивает ад-Дарбанди (там же, 286–29а), не могут подвергаться сомнению. Они принимаются на веру и обязательны для исполнения. Строгое соблюдение требований *шайха* — важнейшее условие для продвижения *мурида* по Пути мистического познания, ибо сердце *шайха* служит для него маяком в океане суфийского знания.

Во взаимоотношениях с людьми послушники суфийских *шайхов* должны придерживаться трех правил: «Относиться к тем, кто выше тебя, с почтением, к своим близким — с восхвалением, а к тем, кто ниже тебя, — с сочувствием». В обязанности *муридов* вменяется соблюдение правил приличия в услужении и послушании, причем, как отмечается, с печатью дружелюбия и стыдливости на лице.

В числе необходимых качеств *мурида* называются внимательность, послушание, воспитанность, правдивость, восприимчивость к советам и указаниям, исполнительность и др. Нельзя задавать *шайху* слишком много вопросов, так предписывают и *хадисы* (Муслим. Сахих, III, 929–930). *Мурид* обязан беречь покой *шайха*, не мешать ему во время занятий, исполнения обрядов или в другое время, не расстраивать его своими высказываниями или плохим исполнением религиозных обязанностей, не создавать ему какие-либо неудобства своим поведением, вызывающими одеяниями, неопрятным внешним видом, дурным запахом и т.п. Суфии любят в связи с этим ссылаться на Суфьяна ас-Саури, который видел во сне пророка Мухаммада и спросил у него:

— О посланник божий, что ты скажешь о луке и чесноке?

— Ангелам от них дурно, — ответил Пророк (Райхан, 2046).

§ 2. Обязанности шайхов

Книга Абу Бакра ад-Дарбанди адресована не только *муридам*, но и их духовным наставникам, т.е. *шайхам* (الشيوخ *аш-шуйх*). Поэтому в ней довольно подробно излагаются качества, которыми должен обладать человек, претендующий на звание и статус духовного наставника и учителя. По мнению ад-Дарбанди, образом истинного наставничества был его *шайх* Абу-л-Касим ал-Варрак. В данном разделе речь идет об учителях и духовных наставниках учеников-послушников, а не о *шайхах* вообще.

В суфизме различают два типа *шайхов*: *шайх ат-тарбия* — наставник-воспитатель и *шайх ат-та'лим* — обучающий наставник. Ад-Дарбанди так определяет функции каждого из них: «*Муриду* следует иметь *шайха*, который бы его воспитывал, и наставника, который бы его направлял на правильный путь и учил этике». *Шайх ат-тарбия* должен был подготовить *мурида* к мистическому Пути и для этого пройти с ним всю первую стадию суфийской триады, а именно стадию *шари'ата*, вместе с предваряющим *тарикат* уровнем аскезы (*аз-зухд*). *Муридов* следовало приучить к строжайшей дисциплине, многочисленным постам и обрядам, различным аскетическим упражнениям, освободить их мысли от скверны и очистить души для познания Бога. Иногда наставника-воспитателя называли *шайх ас-сухба*, подразумевая тем самым особо доверительные отношения между послушником и *шайхом*-воспитателем, их духовное партнерство. *Шайх ат-та'лим* осуществлял функции духовного руководителя: помогал подобрать необходимую литературу, указывал на характерные ошибки, прорабатывал вместе с учеником наиболее трудные фрагменты текстов, пояснял те или иные положения суфизма и т.п. (Акимущкин, 1994, 17–18).

Требования суфийского *адаба*, относящиеся к *шайхам*, были сформулированы еще задолго до ад-Дарбанди. Известный *шайх* Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр

ал-Майхани (Асрар, 414–415), в частности, выделил десять таких требований. Общий их смысл сводится к тому, что *шайх* должен отвечать следующим условиям: отстраниться от желаний либо вовсе их не иметь, чтобы взять *мурида* на обучение; много путешествовать, чтобы приобрести опыт, которым можно поделиться; получить хорошее образование и воспитание, достойные звания учителя; стать великодушным и щедрым, чтобы иметь возможность материально помочь *муриду*, если это будет необходимо; сторониться имущества *мурида*, для того чтобы во время странствия ненароком не использовать его; приобрести привычку «наставлять посредством примера, а не через понуждение»; «пouchать учтивой добротой, но не жестокостью и не гневом»; поначалу самому выполнить все то, что будет объяснять *муриду*; самому воздерживаться от того, от чего будет отвращать *мурида*; стремиться к тому, чтобы подготовить *мурида* к познанию Бога, не отрешая его от людей (см. еще: Акимускин, 1994, 14–15).

Ад-Дарбанди считал, что без духовного поводыря нет и суфизма: «Ведь тот, у кого нет *шайха*, к помощи которого можно было бы прибегнуть, ничего не сможет сказать о своей воле и вряд ли чего-нибудь добьется, преуснеет или исправится». Самостоятельно овладеть суфийской техникой невозможно. Нельзя полностью сконцентрироваться на объекте познания, отвлекаясь на самонаблюдение. Роль наблюдателя и наставника как раз и отводится *шайху*-руководителю, который обучает «ищущего» правилам познания, суфийским приемам и упражнениям, обрядам и церемониям, вводит его в круг посвященных, а затем шаг за шагом ведет его по мистическому Пути. *Шайх* подбирает для каждого послушника индивидуальные упражнения, учитывая при этом его умственные и психофизиологические особенности и возможности. Для этого он должен знать все о своем ученике, т.е. быть осведомленным. Индивидуальная работа ведется *шайхом* и тогда, когда он контролирует мистические состояния своего подопечного, их качество, реальность, искренность, постоянство и непоколебимость. Соответственно, он должен быть наблюдательным и проницательным. *Шайх* имеет право по своему усмотрению вмешиваться в духовный процесс «ищущего» для того, чтобы в случае необходимости корректировать, «исправлять» его мистические состояния.

§ 3. Правила скитаний

Период нищенствующего дарвишества, характеризующийся абсолютным упованием на Бога, ад-Дарбанди считал необходимым условием для духовного и нравственного роста познающего. Требование ограниченных по времени скитаний суфии выводят из Корана (9:2), один из *айатов* которого, в частности, гласит: «Странствуйте же по земле четыре месяца и знайте, что вы не ослабите Аллаха...». Однако он признавал неправомерными утверждения представителей

крайнего суфизма о том, что истинным суфием может считаться только тот, который всю свою жизнь проводит в странствиях, выбирая для этого самые неблагоприятные условия (необитаемые края, горы, пустыни), без семьи, дома и каких-либо постоянных связей (в том числе с мечетями, суфийскими обителями, *шайхами*, собратьями по общине и др.). По мнению автора, суфию достаточно совершить по крайней мере одно странствие в течение всей жизни в соответствии с требованиями суфийского *адаба*, не считая *хаджжа* к ал-Ка'бе.

Правила суфийского *адаба*, относящиеся к странствиям (*اداب في السفر адаб фи-с-сафар*), включают в себя не только определенные аскетические нормы и нравственные критерии поведения суфиев, но и полную регламентацию поведения странствующего. Суфии подробно регламентируют места и условия для отправления ритуальных обрядов, *зикров* и мистических радений (*ас-сама'*). Не рекомендуется, например, проводить сеансы «слушания» в местах, доступных посторонним, или в присутствии людей непосвященных. В пути запрещается брать себе в спутники людей нечестивых или подверженных мирским страстям, а также присоединяться к подобным компаниям, даже если этого требуют соображения физической безопасности. Однако основное внимание суфийский кодекс морально-этических предписаний уделяет поведению мистика в странно-приимных домах (*рубут*, ед.ч. *рибат*).

Основные нормы *адаба* странствующего изложены в конце раздела: «молчание (*ас-самт*), смирение (*ат-таваду'*), добрый нрав по отношению к людям (*хусн аз-зани*), видение сердец собратьев (*ар-ру'йа*), абсолютное предание себя божьей воле (*ат-таслим*), удовлетворение Богом (*ар-рида*), достаточность Бога (*ал-гун'я*), противодействие самому себе, или своему природному началу (*мухалафат ан-нафс*), изгнание земных страстей (*ал-хава*) и умиротворение в Боге (*ат-тауфик*)» (Райхан, 426). Абу Бакр ал-Каттани называл умиротворение формой искренности (*ал-ихлас*). Если раб божий нашел умиротворение, это означает, что верность его стала искренней.

Представления ад-Дарбанди об условиях и правилах странствий полностью вписываются в рамки требований представителей умеренного крыла суфизма. Современные неосуфии, оставаясь в этих рамках с точки зрения теоретических постулатов, значительно упростили суфийскую практику, выхолостив идею о воздержании и дарвишеском образе жизни: «Отшельники, являющиеся всего лишь профессиональными недоедалами, всем внушили мысль о том, что мистики всю свою жизнь должны проводить в горах или пустынях. Они приняли однуединственную нить за целый ковер» (Идрис Шах, 1994, 126).

§ 4. Правила ношения одежды

Правила аскетизма и воздержанности, принятые у суфиев, распространялись и на их одежду (*الباس* *ал-либас*, *الثياب* *ас-сийаб* или *الكسوة* *ал-кисва*). Одежда не

должна отвлекать мистика от внутренней сосредоточенности, обращать на себя внимание окружающих. Запрещалось ношение шелковых или разноцветных одежд, чистой одежды вместе с грязной. Одежда мистика должна была выражать состояние его души, свидетельствовать о чистоте его помыслов и бескорыстии по отношению к божеству и к людям. Этим целям отвечала власяница (*ас-суф*), толстая грубая одежда с широкими рукавами (*лубус ал-хашин*), рубище (*ал-хирка*) и одежда в заплатках (*ал-муракка*).

Говоря о приоритетах суфиев относительно выбора и ношения одежды, ад-Дарбанди отмечает, что речь идет об «одежде и облачениях, разрешенных суфийской общиной, а также об отвержении ею выбора и ношения хорошей одежды...». В других разделах своей книги автор отдельно излагает правила, которые необходимо соблюдать при ношении рубища и власяницы. Лейтмотив высказываний ад-Дарбанди (Райхан, 91а) по этой теме сводится к определению: «Как только суфий начинает стремиться к изысканности в одежде, он перестает быть суфием».

Суфию надлежит носить ветошь, убогое одеяние, и избегать утонченных изысков в одежде (*ан-на'им ар-ракик фи-с-сийаб*), объясняет ад-Дарбанди (там же, 85б). Пример аскетизма подобного рода подала Раби'а ал-'Адавийя, которая, даже будучи женщиной, не меняла одежду, ходила в одних и тех же лохмотьях круглый год, зимой и летом. Некоторые суфии подражали ее примеру, утверждая, что их посетило мистическое видение. Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1914], 188) рассказывал, что Абу Йазид ал-Бистами не оставил после себя ничего, кроме длинной рубахи, в которую он был облачен в момент смерти.

Дарбандский *шайх* Абу-л-Касим ал-Варрак учил: «Претит рабу божьему снимать с себя *ал-муракка* и облачаться в роскошные одежды» (Райхан, 220а). Однако стремление к надлежащему соблюдению суфийских требований, касающихся ношения одежды, ни в коей мере не должно заслонять собой постоянную заботу об очищении сердца. Пророк 'Иса (Иисус), пишет ад-Дарбанди, говорил своим ученикам: «Почему вы приходите ко мне в лохмотьях, но с бесстрашием в сердцах? Облачались бы лучше в царские одежды, наполнив свои сердца богобоязненностью».

На основе изречений и примеров из жизни мусульманских *шайхов* ад-Дарбанди (там же) анализирует смысл и значение суфийской одежды. «Знай, кто одевается в шерсть и в заплатанную одежду, у того есть разные стоянки: например, кто-то так одевается, стремясь к величию и власти». Абу-л-Касим ал-Варрак предупреждает: «Облачившемуся в *ал-муракка* следует знать Бога, быть щедрым по отношению к Нему и сконцентрированным (*джам'*) в уединении и общении с Высшей истиной». Ад-Дарбанди (Райхан, 219а–220б) пришел к следующим выводам: тот, кто облачается в эти одеяния, стремясь к славе и возвышению, вызывает у своих братьев скорбь своим решением; если он преследует цель найти согласие с установлениями благочестивой бедности и взаимопомощи, то он проповедует аскезу; если он это делает в поисках умеренности в мире,

отгоняя этот мир от себя и деля его на части, как разделил его на две части Всевышний, то он сильнее всякого другого, ибо оно — вхождение в мудрость; облачающийся в эти одеяния, сообразуясь с преданиями пророков и особенно с *сунной* Мухаммада, — рассудителен; тот, кто облачается в эти одеяния, удовлетворившись мудростью Всевышнего, становится совершеннее с помощью этой мудрости.

§ 5. Товарищество и духовное общение

Правила товарищества и духовного общения суфиев заимствованы Абу Бакром ад-Дарбанди преимущественно у Абу-л-Касима ал-Кушайри и Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, автора *Адаб ас-сухба*. Ад-Дарбанди (Райхан, 172а) считал, что *الصحبة ас-сухба* подразумевает доброе расположение мистика к своим братьям по общине, уважительность по отношению к ним, дружбу и братские взаимоотношения друг с другом, а также «чистую любовь».

Содержание термина *ас-сухба* многозначно. С одной стороны, он означает практическое содружество мистиков, их товарищество и братство, что предполагает наличие у них духовного единства, дружбы, духа сплоченности и коллективизма, необходимых для проведения *зикров*, мистических радений, совместных бесед и специальных упражнений по концентрации внимания (*ат-таваджжух*) и др. Такое содержание термина иллюстрируют значения слова *сахиб*, одного с ним корня («друг», «сподвижник», «собрат», «соратник», «товарищ», «спутник», «приятель» и др.), которое неизменно встречается в биографиях суфийских *шайхов*.

С точки зрения суфийской практики *ас-сухба* — духовная беседа, осуществляемая не только словесно, но и мысленно, способ осуществления доверительно-го общения между суфиями, а также способ наставления, при котором наставник и послушник выступают как равные участники общения, духовные партнеры. В более широком значении — это один из важнейших методов обучения и воспитания *мурида*. В техническом значении *ас-сухба* — духовное партнерство двух и более суфиев, позволяющее им легче достигать духовной концентрации и мистических состояний.

Суфий обязан делиться с братьями тем, что у него есть, и в той мере, в какой желают его собратья, никогда не ссориться с ними. Секрет таких взаимоотношений, предложенный Абу Са'идом ал-Харразом, предельно прост: при спорах становиться на сторону товарищей против самого себя (*ас-Саппадж*. Ал-Лума' [1914], 177). Это логически вытекает из другого принципа суфийского *адаба* — альтруизма (*ал-исар*). Однако имеются в виду не случайные попутчики, которых нужно сторониться, а собратья, проверенные временем, сотоварищи по мистиче-

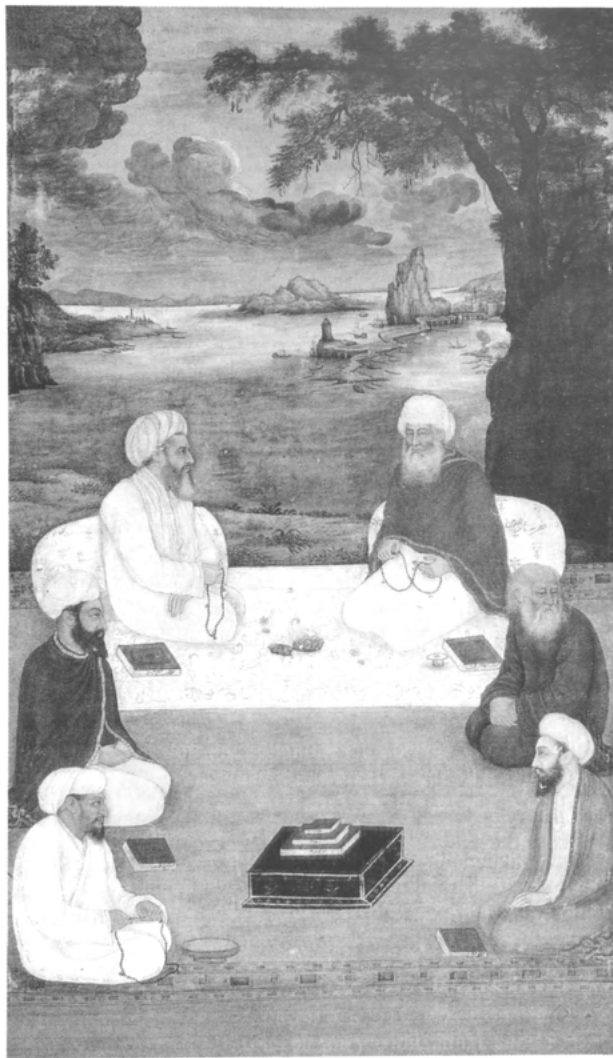


Рис. 39. Доверительная беседа «посвященных». Миниатюра из сборника Е 14, л. 48 (СПбФ ИВ РАН). Исфахан. Первая половина XVII в.

скому Пути. Однажды вместе с Ибрахимом ал-Хаввасом путешествовали три человека. Они дошли до молельни, устроенной в одной из пещер, и остановились там на ночлег. В молельне не было дверей, поэтому было очень холодно. Утром все проснулись и увидели, что Ибрахим стоит, закрыв своим телом вход в пещеру. Когда они спросили его об этом, он ответил: «Я боялся, что вы замерзнете». Выяснилось, что он простоял в проеме целую ночь (Райхан, 39б).

Выбору друзей и товарищей посвящен целый раздел суфийского *адаба*, основную мысль которого выразил Бишр б. ал-Харис: «Дружба с плохими людьми компрометирует хороших» (там же, 171б). Ал-Джунайд сформулировал эту мысль применительно к суфийским послушникам: «Если Аллах пожелает *муриду* добра, Он обратит его в суфия и не допустит, чтобы он водился (дружил) с диким ослом (*ал-фара'*)».

Настоящий друг ощущает вкус пищи в то время, когда ест его друг, причем так же реально, как если бы ел он сам. Поэтому он не делает никаких различий между собой и своими друзьями.

Некто ходил вокруг ал-Ка'бы и приговаривал:

— О Господь, исправь моих друзей.

— Молись лучше за себя, — сказали ему.

— У меня есть друзья, с которыми я не расстанусь, — ответил он. — Если они исправятся, то исправлюсь и я, а если они сойдутся, я сойбюсь тоже (там же).

§ 6. Уважительность

В суфийском *адабе* термин «уважительность» (*الحُرْمَةُ* *ал-хурма*) занимает особое место, поскольку он относится ко всем категориям суфиев, но характеризует их всех по-разному. *Муридам*, например, предписано почитать «величайших» и относиться с уважением ко всем *шайхам*. Это требование выражено в целом комплексе предписаний: что он может и должен делать («выказывать свое уважение и словом, и делом»), а чего делать не должен.

Ад-Дарбанди (Райхан, 99а–100а) считал уважительность одним из качеств, которые изначально заложены в природе суфиев. Приоритеты автора, каждый из которых раскрывается в трех пунктах, имеют универсальный характер. Они приводятся в определенной последовательности:

1. Уважение к Господу (*хурмат ар-рабб*):

- 1) не делать Ему подобия;
- 2) быть верным Ему во всех делах;
- 3) слушаться Его беспрекословно.

2. Уважение к Пророку (*хурмат ан-наби*):

- 1) принимать то, что он преподнес от Господа;

- 2) избегать того, что он запретил;
 - 3) принимать его сунну.
- 3. Уважение к правителю** (*хурмат ал-амир*)⁹⁹:
- 1) соблюдать его законы;
 - 2) желать ему добра и здоровья;
 - 3) помянуть его только добром.
- 4. Уважение к религиозному знанию** (*хурмат ал-'илм*):
- 1) употреблять его в деле;
 - 2) делиться им с другими;
 - 3) почитать его хранителей.
- 5. Уважение к ученому** (*хурмат ал-'алим*):
- 1) не одолевая его бесчисленными вопросами;
 - 2) помянуть его добром;
 - 3) восхвалять и прославлять его.
- 6. Уважение к аскету** (*хурмат аз-захид*):
- 1) знать о его заслугах;
 - 2) брать с него пример;
 - 3) почитать его.
- 7. Уважение к «борцу за веру»** (*хурмат ал-муджахид*):
- 1) словесно защищать его от клеветы и ложных обвинений;
 - 2) оберегать его сердце;
 - 3) заботиться о его родных, имуществе и детях, пока он не вернется.
- 8. Уважение к раскаивающемуся** (*хурмат ан-та'иб*):
- 1) любить его, потому что Господь его любит;
 - 2) желать ему добра и прощать его;
 - 3) призывать его к раскаянию.
- 9. Уважение к родителям** (*хурмат ал-валидайн*):
- 1) возвеличивать их права;
 - 2) ничего для них не жалеть;
 - 3) не повышать на них голоса.
- 10. Уважение к соседу** (*хурмат ал-джар*):
- 1) доверять ему свое имущество;
 - 2) не утомлять его просьбами;
 - 3) не обижать его.

⁹⁹ Вероятно, под уважением к *амиру* ад-Дарбанди подразумевал уважительное отношение к правителю вообще, а не к *амиру* Баб ал-абваба, «амиру правоверных», т.е. к *халифу*, а также к светским правителям в Халифате — сельджуцким *султанам*.

11. Уважение к другу (хурмат ас-садик):

- 1) приходить к нему на помощь, когда потребуется;
- 2) желать ему того же, что и себе;
- 3) не желать ему того, чего не желаешь себе.

12. Уважение к правоверному (хурмат ал-му'мин):

- 1) не желать ему того, чего не желаешь себе;
- 2) оценивать его поступки по меркам добра и зла;
- 3) делиться с ним радостью.

13. Уважение к своему телу (хурмат ал-бадан):

- 1) не мучать его, пререкаясь с Господом;
- 2) не вредить ему ни в этом мире, ни в том;
- 3) избавить его от мук ада.

14. Уважение к домохозяевам (хурмат ал-'ийал):

- 1) не жалеть для них ничего из дозволенного;
- 2) воспитывать их в духе религии;
- 3) проявлять по отношению к ним доброту.

15. Уважение к ночи (хурмат ал-лайл):

- 1) лечь спать чистым;
- 2) просить прощения у Господа, если проснешься;
- 3) молиться столько, сколько возможно.

16. Уважение к дню (хурмат ан-нахар):

- 1) молиться Господу;
- 2) осуждать себя;
- 3) посещать ученых.

17. Уважение к старшему (хурмат ал-кабир):

- 1) почитать его;
- 2) восхвалять его;
- 3) принимать во внимание все, что он сказал, если это угодно Господу.

18. Уважение к малому (хурмат ас-сагир):

- 1) быть к нему снисходительным;
- 2) прощать ему шалости;
- 3) заботиться о нем, потому что он пока несмышленный.

19. Уважение к больному (хурмат ал-марид):

- 1) ухаживать за ним;
- 2) жертвовать для него всем, чем можешь;
- 3) быть с ним терпеливым, не сердиться.

20. Уважение к покойнику (хурмат ал-маййит):

- 1) заниматься им самолично;

- 2) прощать ему все, что он совершил при жизни;
 - 3) помянуть его только добром.
- 21. Уважение к похоронам** (*хурмат ал-джаназа*):
- 1) идти за покойником;
 - 2) не вспоминать ничего дурного;
 - 3) не разговаривать во время церемонии о мирских делах.
- 22. Уважение к религии** (*хурмат ад-дин*):
- 1) не усердствовать в стремлении к аду;
 - 2) поставить свое имущество на службу религии;
 - 3) доверять указаниям религии больше, чем чему бы то ни было.
- 23. Уважение к Корану** (*хурмат ал-Кур'ан*):
- 1) запрещать все, что в нем запрещено;
 - 2) позволять все, что в нем дозволено;
 - 3) усердно работать с ним.
- 24. Уважение к мечети** (*хурмат ал-масджид*):
- 1) не вспоминать в ней о мирских делах и никого не обижать;
 - 2) помянуть в ней Господа;
 - 3) соблюдать в ней чистоту.
- 25. Уважение к молитвам** (*хурмат ас-салават*):
- 1) приступать к молитве со страхом;
 - 2) быть верным Господу во время молитвы;
 - 3) исполнять ее с надеждой.
- 26. Уважение к пути** (*хурмат ат-тарики*):
- 1) оберегать себя от всего дурного;
 - 2) помянуть в пути Господа;
 - 3) здороваться со всеми, с кем встретишься.
- 27. Уважение к товарищу** (*хурмат ар-рафик*):
- 1) оберегать его;
 - 2) принимать участие в его заботах;
 - 3) «открыть лицо» и протянуть ему руку помощи.
- 28. Уважение к пище** (*хурмат ат-та'ам*):
- 1) помянуть Господа в начале приема пищи;
 - 2) благодарить Господа в конце приема пищи;
 - 3) не вступать в споры, ибо «энергия пищи находится в твоём теле».
- 29. Уважение к дому** (*хурмат ал-байт*):
- 1) молиться в нем Господу;
 - 2) читать в нем Слово божье;
 - 3) принимать в нем гостей.

§ 7. Гостеприимство

Гостеприимство (الضيافة *ад-дийафа*) — один из составных элементов суфийского *адаба*. Интерпретация этого понятия в сочинении ад-Дарбанди почти целиком повторяет общеисламские предписания. При этом выделяются два аспекта: прием гостей (гость должен быть радушно принят, накормлен и т.д.) и собственное поведение в гостях (соблюдение меры в приеме пищи, воздержание от дурных высказываний или поступков и др.).

Особое внимание уделяется требованиям, которые должен соблюдать суфий при приеме гостей. Главным образом речь идет о требованиях *адаба*: избегании запретного и сомнительного в пище (вина, свинины, блюд из мертвечины и др.), курения благовоний, употребления золотой или серебряной посуды, предметов интерьера и посуды с изображениями живых существ и др. Важно соблюдать все правила и приличия, в том числе и правильно истолкованные принципы чести и благородства (*ал-футува*).

Однажды несколько молодых людей посетили человека, который придерживался правил *футувы*. Усадив гостей, хозяин обратился к мальчику, прислуживавшему в его доме:

— Принеси-ка угощение.

Но мальчик почему-то не торопился выполнить его поручение. Хозяин повторил свои слова во второй раз, в третий. Гости переглянулись и сказали:

— Неприлично не подавать угощение гостям и пренебрегать словами хозяина.

На это мальчик ответил:

— По еде ползали муравьи, а подавать гостям еду с муравьями неприлично. Вылавливать насекомых из пищи тоже неприлично.

Тогда гости сказали:

— Хвала тебе, о мальчик! Только такому, как ты, доступно понимание сущности истинного гостеприимства (Райхан, 1986).

§ 8. Молодечество

Многозначный термин الفتوة *ал-футува* обычно переводится как «молодечество», «рыцарство». Он обозначает свойства зрелого человека, и прежде всего его доблесть и благородство (по ад-Дарбанди, «благородство сердца»). Расширительное толкование термина включает в себя и такие качества, как мужественность, удаль, честность, соблюдение приличий. По своему значению *футува* — нечто вроде кодекса чести, однако по отношению к мистикам, отвергающим любые формы честолюбия, такое толкование достаточно условно. В суфийском понимании термина основной упор делается не столько на внешние приличия, сколько на морально-этические свойства индивида, его душевные качества.

Изначально *футува* обозначала свод неписанных правил сообществ *фитйан* (ед.ч. *фата*) — религиозных организаций молодых людей, широко распространенных в городской среде по всему Халифату (см.: Большаков, 1984, 284–285). По К.Казну (1955б, 273–288), в пограничной зоне *фитйан* заменяли *газии*. Отряды *фитйан* соседствовали с *газиями*, участвуя совместно в «борьбе за веру». Исследователи также указывают на сходство *фитйан* с '*аййарун*', отмечая, что некоторые из *фитйан* называли себя '*аййарун*', и наоборот. В *Райхан ал-хака* 'ик упоминается наставник Абу-л-Махасина ар-Ру'йани, у которого два *лакаба* — «ас-Суфи» и «ал-'Аййар», что говорит о связи '*аййарун* с суфиями.

О сходстве и различиях сообществ '*аййарун*', *фитйан* и *ихван* написано немало, однако указанная проблема еще далеко не исчерпана. Нам представляется, что эти во многом организационно схожие структуры имели различия прежде всего в том, что касается их социальной роли и движущих сил. '*Аййары* — это вольные люди, которые объединялись в особые сообщества для выполнения определенных политических или иных задач. Сообщества *ихван* организовывались на основе цеховой общности, цехового устава и общности интересов членов цеха. *Ахи-шайхи* были не только руководителями цехового сообщества, но и его духовными наставниками.

Ибн ал-Джаузи (Талбис, 392) зафиксировал кодекс поведения '*аййаров*, которых называют *фитйан*, потому что «их образ жизни называется *футува*» (!). Основные принципы этого кодекса: не прелюбодействовать, не лгать, соблюдать все религиозные запреты, не бесчестить женщин. «Вступающего в их ряды (*мазхаб*) обязывают надевать шаровары, как суфии надевают на *мурида* заплатанное платье (*ал-муракка*)»». Более детально принципы *футувы* описаны в *Кабус-наме* (с. 197–198): «Знай, что благородный '*аййар* — тот, у которого несколько добродетелей: то, что он смел и мужествен, терпелив во всяком деле, держит обещания, целомудрен, чистосердечен, никому не причиняет вреда, допускает вред себе ради выгоды друзей своих, на пленников не посягает, нищих одаряет, злых удерживает от злых дел, говорит правду, правдивое слушает, воздаст должное за тем столом, где ел хлеб, зла не творит, за добро злом не отплачивает, ведет добрые речи, в беде видит благо». В этом понимании свод правил '*аййаров* близок кодексу западного рыцарства, но в еще большей степени — суфийской *футуве*.

Между правилами *фитйан* и суфийской *футува* существует прямая связь. Суфии подчеркивают внутренний, духовный аспект этого термина, рассматривая его как своего рода религиозный идеал. «Знай, что законом этой общины является выполнение правил *футувы*», — наставляет ад-Дарбанди (Райхан, 198а), обращаясь к *муридам*. Благородство в понимании ад-Дарбанди — это забота о духовном благе других людей, «делание пользы другому», отречение от всего дурного, исполнение обещанного, отречение от своих желаний («если у него что-то азияли, считать, что это он подарил, и извиняться перед тем, кого заподозрил, еще до того, как подозреваемый узнает об этом»). Важное значение придается

соблюдению клятв и обещаний, данных Богу. Около 596/1200 г. принципы *футуввы* были возведены халифом ан-Насиром в ранг закона (очевидны прямые аналогии с кодексами чести более поздних рыцарских орденов в Европе); на их основе были реорганизованы сообщества «борцов за веру».

Нарушением правил *футуввы* ад-Дарбанди считает, в частности, поступок некоего человека, который путешествовал из города в город и остановился у одного человека. В этом доме гостило несколько юношей. Когда гости встали из-за стола, к ним вышла рабыня и принялась лить воду им на руки. Тогда этот человек отказался мыть руки, сказав:

— Неприлично, когда мужчинам воду на руки льют женщины (Райхан, 198а).

Диалог между Шакиком ал-Балхи и Ибрахимом б. Адхамом повторяется на страницах *Райхан ал-хака'ик* дважды, почти слово в слово, но во второй раз вместо альтруизма речь идет о *футувве*, а вместо Ибрахима фигурирует Джа'фар ал-Хулди: «Однажды Шакик ал-Балхи спросил у Джа'фара б. Мухаммада о *футувве*, на что тот ответил вопросом:

— А как ты сам ответишь?

— Если мы получим что-то, то поблагодарим, — ответил Шакик, — а если не получим, то терпим.

— У нас в городе собаки делают точно так же, — парировал Джа'фар.

— О сын Пророка, что же тогда, по-вашему, *футувва*? — взмолился Шакик.

— Если мы получим что-то, то совершим подвиг, а если ничего не получим, то поблагодарим, — был ответ» (там же, 195б).

Термин *футувва* относится скорее к суфийской этике, нежели к аскетической практике. На самом деле суфийские термины не всегда легко однозначно определить в рамках той или иной семантической категории. Дело не только в многозначности этих терминов, но и в реальной практике их использования.

Ад-Дарбанди (там же, 198б) обращает внимание еще на один аспект термина *ал-футувва*, а именно — мужество, стойкость, верность своим моральным принципам, позволяющие верующему соблюдать свои религиозные обязанности в любых условиях. Однажды у одного человека потребовали раба, чтобы передать его в услужение султану. Он отказался выполнить это требование, за что получил тысячу ударов кнутом. Той же ночью у него случилась поллюция, а ночь была очень холодной. Проснувшись, он отправился мыться в холодной воде, и кто-то ему сказал:

— Ты подвергаешь опасности свое здоровье.

— Если по воле Всевышнего я перенес тысячу ударов кнута ради сотворенного, — ответил он, — неужто я не перенесу холода, чтобы помыться ради своего Творца?

Существует ряд общих типологических черт, позволяющих выделить аскетическую практику как таковую. Это — добровольная и осознанная аскеза, от которой человек должен получать истинное удовлетворение; отречение от всех личных желаний; отдаление от людей; уединение; отвращение от страстей; забвение плотских удовольствий; умерщвление плоти, подразумевающее добровольную бедность, намеренное недоедание, самоограничение, воздержание, строгое различие дозволенного и запретного. Различные аскетические обеты (послушания, бедности, безбрачия, уединения и безмолвия) органично дополняют этот ряд. Тем не менее аскетическая практика не являлась некоей абсолютной данностью: в ней регламентировались лишь отдельные обеты, а их выбор и форма исполнения целиком зависели от самого аскета или его общины.

§ 1. «Стоянки» сторонников самоограничения

В системе ценностных ориентиров суфизма ад-Дарбанди определяет место аскетов и подвижников в рамках первой части суфийской триады — *шари'ата*. Аскетическая практика является вершиной служения Богу в рамках *шари'ата*. Во второй части триады — *тарикате*, т.е. собственно суфийском Пути, аскетизм является лишь одним из важнейших компонентов Пути. Однако именно в суфизме аскетическая практика стала массовой. С другой стороны, не все суфии были аскетами, так же как и далеко не все аскеты были суфиями. Практика аскетизма и подвижничества во многом совпадала с суфийской практикой, поскольку Путь мистика был логическим продолжением Пути аскета. В условиях высокой религиозности и низкого уровня жизни социальная база аскетического движения была столь же широкой, как и в суфизме.

Подчеркивая, что установления аскетизма должны соблюдаться каждодневно вплоть до самой смерти, ад-Дарбанди считает, что достигнутое при соблюдении различных обетов духовное очищение способствует самосовершенствованию личности, улучшению человеческих качеств, однако только в том случае, если удовлетворение от исполнения обрядов и соблюдения обетов является искренним и полным.

По классификации ад-Дарбанди, Путь аскетов имеет 10 «стоянок» (*المقامات* *ал-макамат*), которые суть градации посвящения сторонников самоограничения (*اهل التقليل* *ахл ат-такаллул*):

1. «Стоянка» первая, или «стоянка самоограничения» (*макам ат-такаллул*), — первая ступень в иерархии аскетов. В полной мере осознав пагубность страстей, суетность и греховность мирской жизни, обычные верующие начинают ограничивать себя, строго различая дозволенное (*халаал*) и запретное (*харам*). Сначала они полностью отказываются от всего запретного. Потом из дозволенного они употребляют только то, в чем действительно нуждаются и в чем не сомневаются. Силой воли употребление только дозволенного входит в привычку, эта привычка закрепляется и становится потребностью. Только после этого аскета можно отнести к «людям самоограничения» (*ахл ат-такаллул*).

2. «Стоянка» вторая. Ее занимают аскеты, которые овладели следующим уровнем самоограничения. Они воздерживаются и в дозволенном, ограничивая себя самым необходимым из пищи, питья, одежды и жилья: в дозволенном тоже может оказаться доля запретного. Они делают это из страха (*ал-хауф*) перед Господом, ибо сказано в *хадисе*: «То, что дозволено в мире, засчитывается, а то, что не дозволено, наказывается». Они боятся ужасов наказаний в Судный день (*йаум ал-кийама*), поэтому предпочитают проявлять искренность и усердие в вопросах веры и терпеть лишения. Они — из «терпеливых» (*ас-сабирун*).

3. «Стоянка» третья. Ее занимают те, кто воздерживается в дозволенном не из-за страха божьего наказания, а оттого, что предпочитает всему Всевышнего. Они довольны своей судьбой и потому стремятся избавиться от имущества, к которому были ранее привязаны, чтобы полностью предать себя божественной воле. Аскеты, достигшие третьей «стоянки», не имеют ни дома, ни имущества. Они ничего не копят и не заботятся о материальных благах, кроме пропитания на каждый день. И это они делают искренне до тех пор, пока не покинут бренный мир.

4. «Стоянка» четвертая. Ее занимают те, кто ограничивает себя и в пропитании, испытывая себя голодом, лишениями и болезнями. Они созерцают людей и их беды, поэтому не могут есть, когда кто-то голоден, и одеваться, когда «чи-то тела обнажены». Ибо говорил Пророк: «Не уверовал в меня тот, кто заснул сытым, когда сосед его голоден» (Райхан, 896).

5. «Стоянка» пятая, или «стоянка братьев» (*макам ал-ихван*). Ее занимают те, кто исповедует принципы братства и боголюбия. Они предпочитают других себе, заботятся не о себе, а о других. Они уступают последний кусок своему брату, поскольку достигли такого положения, о котором некий мистик говорил: «Когда кто-либо из моих братьев жует что-либо, я чувствую вкус у себя во рту, как если бы ел я сам». Ибрахим б. Адам не ел три дня. На четвертый день Бог послал ему корзину инжира, но он отдал его своему товарищу. Когда кто-то хотел его удержать от этого поступка, заботясь о его здоровье, он ответил, что он полностью ввергает себя воле Всевышнего и потому не нужно даже придумывать повод для того, чтобы в Нем сомневаться (там же).

6. «Стоянка» шестая. Ее занимают те, кто посвятил себя послушанию Богу (*ат-та'а*) и служению Ему (*ал-хидма*). Они предаются мечтаниям о потусторон-

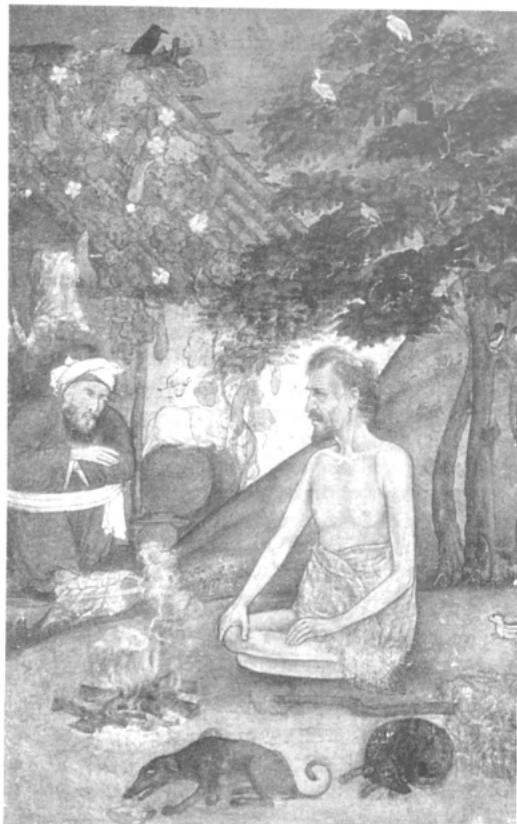


Рис. 40. Аскеты, сидящие у огня. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 44 (коллекция СПбФ ИВ РАН). XVII–XVIII вв.

нем мире и его прелестях, потому что не нашли в этом мире ничего, что бы привлекало в нем. Они из тех, кто наконец осознал, что душа уже испорчена тем, что она радовалась, когда в свое время исполняли ее прихоти. В *хадисе* сказано: «Душа, если хозяин ее жалел, чувствовал и нежил, завтра его же и упрекнет, когда он предстанет перед Аллахом. А если он утомлял ее и изнурял, она похвалит его завтра, когда предстанет перед Аллахом. Вот таковы души, которые между вашими ребрами». Они осознали, что все, что отдаляет от Бога, является врагом,

ибо сказано в *хадисе*: «Злейший из врагов твоих — это душа твоя, которая между ребер твоих, потом родня твоя, потом ребенок твой, потом другие близкие» (Райхан, 90а).

7. «Стоянка» седьмая. Ее занимают те, кто приближается к потустороннему миру (*ал-ахира*), кто как будто видел его своими глазами. Они с таким же трепетом относятся к потустороннему миру, «как к собственному глазу», и потому «отвергают мир бренный». Однажды Пророк спросил у человека по имени Хариса:

— Ну и как ты теперь, Хариса?

— Стал я истинным верующим, — ответил он.

— В чем заключается истинность твоей веры?

— Отвернулась душа моя от бренного мира, поэтому наполнил я жаждой дни свои и бдением ночи свои, как будто гляжу я на возвышающийся Престол Господа моего и вижу обитателей рая (*ахл ал-джанна*), как они ходят друг к другу в гости, и обитателей ада (*ахл ан-нар*), как они занимают в долг друг у друга.

И сказал Пророк:

— Воистину, осветил Всевышний твое сердце. Так и продолжай (там же, 90б).

Аскеты, занимающие седьмую «стоянку», отвергают все земное, в том числе и пищу, обрекая себя на голодное существование. При этом свой аскетический подвиг они воспринимают как нечто естественное, обыденное. Ибрахим б. Адхам говорил: «Не вижу я большого достижения в отречении от страстей, потому что я их и не жажду». Он еще участвовал в военных походах и говорил: «Я пришел не из желания участвовать в *джихаде*, а как вкушающий дозволенное (*халал*)». Но когда он находил дозволенную пищу, говорил: «Вообще-то истинное отречение ни в чем больше не заключается, кроме как в этом» (там же).

8. «Стоянка» восьмая. Ее занимают аскеты, которые отвергли бренный мир, потому что осознали, что сказал Господь (*ал-Кур'ан*, 57:19/21): «Знайте, что жизнь ближайшая — забава и игра, и красование и похвальба среди вас, и состязание во множестве имущества и детей, наподобие дождя, растение от которого приводит в восторг неверных; потом оно увядает, и ты видишь его пожелтевшим...». Они узнали, что Он не желает, чтобы пристанищем для его святых (*ал-аулия'*) стал бренный мир (*ад-дунья*).

9. «Стоянка» девятая. Ее занимают те, кто целиком посвятил себя служению Богу. Они бросили свои светские занятия, отреклись от мирских забот, порвали все связи с людьми и уединились для общения с Господом. Они из тех, кто ощутил вкус истинного понимания (*фахм*) Бога. Поэтому они довольствуются малым и живут, уповая только на Него.

10. «Стоянка» десятая. Ее занимают аскеты, которые познали Бога. А это — высшая стоянка в иерархии «сторонников самоограничения» (*ахл ат-такаддун*). Их сердца не заняты ничем, кроме поминания Господа. Они зажили под покровительством Всевышнего, полностью предав себя божьей воле, и отреклись от всего, кроме Него. Один из тех, кто достиг этой «стоянки», говорил: «Не ел я ничего в течение сорока дней, кроме ягоды винограда, на чем настояла моя родня, и это лежит тяжестью на моем сердце» (Райхан, 91а).

§ 2. Упование на Бога

В основе практики аскетизма лежит идея упования на Бога (التوكل *ат-таваккул*). Речь идет о новом, отличном от обыденного уровне внутренней веры (*ал-иман*). Бог — Творец всего сущего, все происходящее происходит по Его желанию и воле, Он — первопричина и источник бытия, поэтому истинно верующий должен уповать на Него во всем: в надежде — на Его милость, в страхе — на Его справедливость. *Ат-таваккул* означает отказ от повседневных забот, связанных с жизнью и бытовой суетой, с тем, чтобы освободить себя для служения Богу. Уповающий принимает все невзгоды и лишения с достоинством, отрекается от всего того, что мешает служению Господу, и довольствуется тем, что он — раб божий, ибо сказано в Коране (65:3): «А кто уповает на Аллаха, тому достаточно Его». Упование на Бога истинно лишь тогда, когда оно приносит полное удовлетворение, которое и есть покорность божьей воле.

Все верующие делятся на различные категории в зависимости от степени их упования на Бога. Простые верующие тоже уповают на милости божьи, но это еще не *ат-таваккул*. Истинное упование начинается тогда, когда верующий отказывается от добывания средств к существованию и живет только на то, что пошлет Всевышний. Это происходит тогда, когда он вконец разочаровывается в своей мирской жизни либо когда к нему приходит понимание. С этого момента и начинается путь подвижника. Упование аскета (*захид*) на Бога исключает с его стороны заботы даже о самом необходимом: хлебе насущном и иных личных потребностях. По ад-Дарбанди (Райхан, 646), высшая форма упования на Бога присуща только мистикам, Его познавшим. Она заключается в уничтожении собственного образа действий и отказе от управления самим собой (*тадбир ан-нафс*), поскольку все эти функции навсегда и добровольно передаются божеству.

Существует еще один аспект значения термина — теософский. В суфизме он означает упование на Бога в мистических состояниях, поскольку только Творец дарует их познающему. Как уже говорилось, суфизм — это прежде всего личное мистическое переживание познающего. По мере продвижения к Богу мистик испытывает самые различные переживания, которые и являются его мистическими состояниями. Однако человек не в силах самостоятельно оценивать истинность собственного «состояния». Ему остается только уповать на Господа. Именно поэтому мистическое состояние — дар божий; оно даруется только правдивым сердцам, открытым для божества и закрытым для всего, что к божеству не относится. Именно поэтому значение *таваккула* в достижении мистических состояний громадно — ведь самым сложным в суфийской практике является достижение истинного, реального, а не иллюзорного или ложного психофизического состояния.

С термином *ат-таваккул* тесно связана проблема свободы воли мистика. Если человек отдает себя на волю Господа, остается ли у него собственная воля?

состояние свободы (*ал-хуррийа*) у суфия? Ответ на этот вопрос автор дает в разделе о свободе. Однако основной смысл термина сводится к известному образу, когда истинно верующего, уповающего на Бога, сравнивают с трупом, находящимся в руках обмывателя трупов, который «вертит им, как хочет, а тот, со своей стороны, не проявляет ни активности, ни инициативы» (Райхан, 65а; *ал-Кушайри*. Рисала, 76).

Упование на Бога чрезвычайно близко по смыслу преданию себя божьей воле (*ам-таслим*), которое также предполагает принятие несчастий, лишений и невзгод с терпением и удовлетворением. Без *таваккула* нет *таслима*, и наоборот. Однако различия между ними все же существуют. Когда Ибрахим ал-Хаввас в одиночку отправлялся в многодневное путешествие по безводной пустыне без денег, припасов и воды, то это — упование на Бога.

Квинтэссенцию идеи предания себя божьей воле передает апокрифическое сказание о ал-Фудайле б. 'Ийаде. В течение тридцати лет никто не видел ал-Фудайла улыбающимся, кроме того дня, когда умер его сын. Только тогда он заулыбался.

— Учитель, разве можно улыбаться в такой час? — спросили его.

И тогда он ответил:

— Я осознал, что Всевышний пожелал, чтобы мой сын умер. Я улыбаюсь в соответствии с божьим соизволением (*'Амтар*. Тазкира, 61).

§ 3. Самоотречение и воздержание

Самоотречение и аскеза в качестве испытанных форм умерщвления плоти и изгнания земных страстей стали стержневым элементом реального бытования суфизма. Под самоотречением понимается воздержание, добровольное и осознанное лишение себя излишеств любого рода и соблюдение умеренности во всем, что касается повседневной жизни, а под аскетизмом — изнурение плоти, добровольные физические страдания. Оба этих аспекта — и духовно-нравственный, и физический — выражает один и тот же термин *الزهد* *аз-зухд* (от *захад* — «отказываться», «отречься», «воздерживаться»).

Аскетический образ жизни позволяет суфию не отвлекаться на вещи, не имеющие отношения к божеству, и целиком сосредоточиться на своих духовных исканиях. «Смысл самоотречения — во всем том, что не отвлекает от Всевышнего» (Райхан, 138б). Эта мысль повторяется несколько раз. «Самоотречение изгоняет все, что не относится ко Всевышнему». Аскетизм призван изгнать греховные желания человека, умерить его обычные желания и обратить все его внимание на служение Богу: «Знай, что желания мирские — причины любых слепых пристрастий (*та'ассуб*), а самоотречение — ключ ко всякому послушанию (*ам-та'а*)».

Вслед за ал-Фудайлом б. 'Ийадом автор считает, что «основой самоотречения является удовлетворение (*ар-рида*) Всевышним» (там же, 139а).

Отрешение от мирской жизни — лишь первый этап на пути становления суфия. Отвергший бренный мир называется аскетом, праведником, подвижником, но это еще не суфий. Ад-Дарбанди называет суфием того, кто полностью посвящает себя поиску сокровенного мира и находит удовлетворение как в самом мистическом гносисе, так и в его результатах.

Разницу между мистиком и аскетом раскрывает распространенная суфийская легенда. В один прекрасный день некий принц со свитой вместе с Зу-н-Нуном переступил порог мечети. Войдя, *шайх* промолвил:

- Нет никого глупее слабого человека, ссорящегося с сильным.
- Что это за слова? — удивился принц.
- Человек слаб, но он ссорится со Всевышним, Который силен.

Молодой принц поблдевел. Он встал и вышел. На следующий день он вернулся.

- Какая дорога ведет ко Всевышнему? — спросил он *шайха*.

— Есть маленькая дорога, а есть большая, — ответил Зу-н-Нун. — Какую из них ты выбираешь? Если выберешь маленькую, то отвергни мир и воздерживайся от грехов. Если большую, отвергни все, кроме Всевышнего, и очисти сердце свое от всех вещей.

Маленькая дорога в этой притче символизировала Путь аскета, а большая — суфия. Принц якобы избрал большую дорогу, облачился в шерсть (*ас-суф*) и пошел по мистическому Пути. В конце концов, пишет 'Аттар (Тазкира, 96), он стал святым.

§ 4. Осмотрительность.

Отказ от запретного и сомнительного

Важнейший для аскетической практики термин *الورع* *ал-вара'* обычно переводится как «осмотрительность». Имеется в виду благочестивая осмотрительность, крайняя щепетильность в различении дозволенного (*халаля*) и запретного (*харам*), отказ от запретного. Иными словами, *ал-вара'* — это состояние повышенного внимания к собственным помыслам, высказываниям и действиям. Смысл его ад-Дарбанди (Райхан, 240а) видит в «самоотчете в каждое мгновение».

Словарное значение *ал-вара'* — благочестие, набожность, богобоязненность. В этом смысле он близок к терминам *ал-нуск* («благочестие»), «подвижничество») и *аз-зухд* («самоотречение», «воздержание»). *Хадис*, записанный Абу Бакром ад-Дарбанди со слов Абу Халафа ат-Табари, ученика ал-Кушайри, гласит: «*Ал-вара'* — главное в религии». Истинно верующий отвергает не только запретное, но и сомнительное (*шубухат*), утверждает автор. Тот, кто воздерживается и в дозволенном, отвергая многое из него, и есть аскет (там же, 240а).

Абу Бакр аш-Шибли нарисовал такой портрет благочестивого аскета. Он отвергает дурные мысли, воздерживается от бессмысленных высказываний, не вмешивается в чужие разговоры, не беспокоит других людей. Он избегает всего запретного и сомнительного, придерживается только безусловно дозволенного. Он никогда не опускается до недостойных дел и поступков, его поступки всегда благородны и морально чисты. Что касается суфиев, то они различают несколько уровней благочестия. Самый простой из них предполагает отказ суфия от всего, в абсолютной дозволенности чего он сомневается или не уверен. «Избранные» различают дозволенное и запретное указаниями сердца; они определяют дозволенное как то, в чем нет послушания Богу. Для «избранных из избранных» дозволенное — это то, в чем нет забвения Бога и отвлечения сердца от Него, как писал Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1994], 143–144), «хотя бы на одно мгновение».

Осмотрительный человек воздерживается от недозволенного и сомнительного осмысленно, а не только из-за страха быть наказанным в будущей жизни. Он отличается последовательностью в своих действиях, строгой избирательностью, стойкостью, терпением, выдержкой и неподдельной скромностью.

Однажды Ибрахим б. Адхам нанялся к одному человеку сторожить его сад. Как-то раз хозяин сада со своими друзьями позвал своего сторожа и сказал ему:

— Иди, Ибрахим, сорви нам самый сладкий гранат.

Ибрахим принес гранат, но он оказался кислым.

Хозяин повторил свою просьбу, но Ибрахим опять принес кислый гранат. Тогда хозяин спросил у него:

— Ты разве здесь ничего не пробовал?

— Нет, ведь ты велел мне сторожить плоды, а не есть их! — ответил Ибрахим (Райхан, 240б).

Эта история имеет продолжение, но главная мысль, выраженная в ней, очевидна: для истинно верующего отказ от запретного и сомнительного мотивируется соображениями глубокой внутренней веры, а не формальной необходимостью соблюдения религиозных предписаний.

Критерии оценки дозволенного для «избранных» поднимались так высоко, что доходило до абсурда. Абу Бакр аш-Шибли шел как-то по степи и увидел два дерева. Он протянул руку, чтобы сорвать плод, но дерево сказала:

— Не нарушай своего обета и не ешь моих плодов, я — иудей (там же, 215б).

§ 5. Бедность

Добровольная бедность (الفقر *ал-факр*) — один из важнейших аскетических обетов, который новообращенный дает *шайху* при вступлении на Путь мистика. Смыслом его ад-Дарбанди считает «освобождение рук от богатства», отказ от

своего имущества в пользу других нуждающихся, а в последующем — от любых форм стяжательства. Суфии, которые суть «нуждающиеся» (*ал-фукара'*), находят бедность почетным делом, ибо только в крайней нужде человек способен безраздельно уповать на Господа (*ат-таваккул*). Что касается термина «нуждающийся» (*ал-факир*), то он имеет несколько значений: эзотерическое («нуждающийся духовно») и практическое («нуждающийся буквально», т.е. тот, кто сознательно исповедует совершенное нищенство и отказ от всяких забот о своем пропитании, уповая только на милостыню). Иранская традиция стала называть *факиров дарвишами*.

Абу Бакр ал-Калабади (ат-Та'арруф, 86) со ссылкой на Рувайма б. Ахмада утверждал, что бедность предполагает небытие всего того, что имеется в наличии, и забвение всего того, что утеряно. Еще Абу Бакр ал-Каттани говорил, что сознательная бедность, будучи нуждой ради Бога, является для мистика высшим богатством. Абу Тураб ан-Нахшаби, в частности, утверждал: «Сила бедности в том, что она находит, одежда ее — в том, что она скрывает, жилье ее — там, где она останавливается» (Райхан, 181а). Таким образом, «нуждающиеся» — это те, которые живут исключительно ради одного божества.

В нищете мистик освобождает свое сердце от мыслей о мирской славе и богатстве, он усмиряет свою гордыню, с тем чтобы, довольствуясь презрением к себе, стойко переносить лишения. Терпение его укрепляется и превращается из «состояния» в «стоянку», что делает его «терпеливым» (*ас-сабир*), а «Аллах, поистине, с терпеливыми» (ал-Куран, 2:148/153).

Различая понятия «неприхотливость» (*ал-кана'а*) и «добровольная бедность», ад-Дарбанди отмечает, что если в первом случае речь идет об умеренности и отказе от того, без чего в принципе можно прожить, то второе означает испытание себя лишениями. Причем здесь имеются в виду материальные, а не духовные лишения, ибо в абсолютном смысле бедны все, кроме Бога, как об этом сказано в Слове божьем (47:40/38): «Поистине, Аллах богат, а вы бедны!». В то же время довольство малым — один из принципов обета добровольной бедности.

Суфии отмечают, что счастье сознательной бедности заключается в нетребовательности и скромности, которые сами по себе являются «нескончаемым богатством». Аскет обладает бесценным сокровищем — божественной тайной, недоступной для непосвященных. Когда Харун ар-Рашид, желая почтить Шакика ал-Балхи, назвал его бедняком, *шаих* доказал ему, что бедняк — не он, а сам *халиф* ('Аттар. Тазкира, 136–137). С другой стороны, *факир*, проповедующий нищенство, гораздо богаче тех, кто в мирской жизни стремится к богатству, поскольку он нуждается только в Боге, который всегда с ним, в то время как материальные запросы мирян бесконечны. Лучшее всего эту ситуацию характеризует случай из жизни ал-Джунайда ал-Багдади: «Некто принес четыреста *динаров* и отдал их ал-Джунайду.

— У тебя еще осталось что-либо, кроме этого? — спросил его ал-Джунайд.

— Да, много осталось, — ответил человек.

— Но тебе еще нужны деньги?

— Да, нужны.

— Тогда возьми эти деньги назад, — распорядился ал-Джунайд. — У тебя гораздо больше оснований владеть ими. У меня за душой нет ничего, но я ни в чем и не нуждаюсь» ('Амтар. Тазкира, 206).

Ад-Дарбанди (Райхан, 198а) восхваляет бедность символично-аллегорическими стихами неизвестного мистика, жившего по соседству с Меккой. Три буквы арабского алфавита — использованные в стихотворении в качестве зашифрованных ключей терминов «бедность», «близость к Богу» (или «близость к встрече с Богом») и «отдохновение в Боге», обозначающих, в свою очередь, мистические состояния познающего, следующие друг за другом в восходящем порядке по мере прохождения Пути, — вместе образуют тот же термин *Ф-а-К-Р* (в арабском письме гласные пишутся только тогда, когда они являются долгими):

В *фа* ' нашел он бедность (*факр*) ценностью нетленной,
Осуетил в *каф* близость (*курб*) встречи сокровенной.
И тогда вдруг осознал, что он — раб. Господь
Вмиг освободил его от всех других свобод.

Лишь в *ра* ' нашел он отдых (*раха*) телом и душой
От суетных волнений и беды большой.
Когда он будет нужен, найдешь, как эликсир,
Его ты верным другом, ибо он — *факир*...

§ 6. Голодание и самоограничение

Аскетов ад-Дарбанди называет «сторонниками самоограничения» (*اهل التقلل* *ахл ат-такаллул*). А поскольку аскетизм — необходимый этап духовного роста мистика, то данное определение в полной мере относится и к суфиям. Ад-Дарбанди называет «сторонниками самоограничения» лишь тех суфиев, которые в своей жизни исповедуют принципы аскетизма. Другие категории суфиев под это определение не попадают: не все они предпочитали тяготы аскетизма удобствам городской жизни, считая, что в мистицизме духовное начало (мистическое познание) гораздо важнее физической составляющей (умерщвления плоти). Чрезмерное внимание к физическим упражнениям, полагали они, отвлекает от духовных дел. Отношение к таким мистикам со стороны современников было неоднозначным. Некоторые суфийские авторы отмечали, что люди, встретившись с ал-Джунайдом, не могли поверить в то, что этот дородный человек является суфием.

Если самоотречение (*аз-зухд*) подразумевает аскезу в самом широком смысле, то самоограничение (*التقلل at-такаллул*) распространяется главным образом на пищу, питье, одежду и жилище (Райхан, 89а). Именно в них аскет сознательно ограничивает себя, с каждым разом уменьшая список необходимых вещей, ограничивая их использование и тем самым увеличивая степень аскезы. Пища и питье регулируются специальным термином «голодание» (*الجرع al-джу*).

У аскетов существовало множество толкований «голодания». Согласно ад-Дарбанди, обет голодания подразумевает не полное воздержание от пищи и воды в течение определенного времени, как это иногда трактуется некоторыми мистиками, а осознанное и последовательное недоедание в течение всей жизни. Главная установка ад-Дарбанди в этом вопросе — в еде суфий должен быть так же умерен, как и во всем остальном.

Под голоданием мистики понимали долговременную регуляцию потребления пищи, главным образом за счет мотивированного уменьшения значения психологических факторов ощущения голода. Это достигалось употреблением однообразной постной и грубой пищи. В результате у мистика вырабатывалось крайне неприхотливое отношение к качеству и количеству еды, индивидуальная склонность и привычка к определенному виду пищи.

Целью голодания ад-Дарбанди признает духовное очищение, однако польза физического очищения от недоедания ему также очевидна. В определенном смысле этот термин выступает в качестве помощника и спутника духовного *джихада* суфия (*муджахадат ан-нафс*). Многочисленные ссылки Абу Бакра ад-Дарбанди на примеры из жизни *шайхов* демонстрируют наличие сравнительного единодушия в суфийской общине по поводу голодания. Сахл б. 'Абд Аллах ат-Тустари говорил, что обычно он становится сильнее тогда, когда воздерживается от пищи, а слабее тогда, когда ест. Сулайман ад-Дарани называл голод одним из божьих сокровищ, которыми Всевышний награждает тех, кого Он особенно любит. В то же время крайние формы голодания, в частности продолжительные «сухие» голодовки, отвергаются им как лишённые всякого смысла: некий *шайх* даже сделал выговор посетившему его суфию, который пять дней подряд ничего не ел (*ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1914], 202).

Особое значение суфии придавали недоеданию во время обязательного поста (*ас-саум*). Рассказывают, что Сахл ат-Тустари мог воздерживаться от еды семьдесят дней кряду. Когда он ел, то ослабевал, а если голодал, то набирался сил. «В начале месяца *рамадан* он заходил домой и говорил жене:

— Мой хлеб за дверью.

Так он каждую ночь откладывал по лепешке. Когда после поста наступал праздник розговенья, он открывал дверь, и жена его, войдя в дом, видела в углу тридцать лепешек, ибо он ничего не ел, не спал и не пропускал ни одного поклона в молитвах» (Райхан, 204а).

§ 7. Отношение к браку

Суждения суфиев о женитьбе (التزوج *ат-тазаввудж*) противоречивы, объясняет ад-Дарбанди. Некоторые из них выступают против брака; к их числу относился и сам ад-Дарбанди. Другие в принципе допускали возможность иметь семью и вести оседлый образ жизни (*ал-джулул ва-л-муджаласа*), считая при этом предпочтительным моногамию, т.е. выступая против многоженства (аргумент: если у Всевышнего нет компаньонов, то почему они должны быть у жены?). Единодушие между ними было достигнуто лишь в порицании связей с чужими женами и гомосексуальных связей — явления, с которым суфийским братствам, фактически сообществам мужчин, постоянно приходилось бороться. Хорасанский мистик ал-Худжвири (Кашф, 416, 420) как раз в XI в. с горечью признавал, что некоторые невежественные суфии возвели гомосексуальные связи в правило общины, из-за чего простой народ питает к ним явное отвращение (см. еще: Мец, 1996, 235).

Странствующие *дарвиши*, ведущие аскетический образ жизни, супружескими узами обременяли себя чрезвычайно редко. Они небезосновательно полагали, что женатый человек поневоле отягощен семейными проблемами и ответственностью за близких, а истинный суфий должен быть свободен от всех связей, кроме как со Всевышним. Выход из этой ситуации был найден достаточно мудрый: еще Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1914], 201) сформулировал компромиссное решение, согласно которому женатый суфий не вправе вверять жену и детей заботе Бога до тех пор, пока он не доведет их до уровня своего духовного состояния. А до этого момента он сам обязан заботиться об их материальном благополучии.

Институт безбрачия, хотя он и получил некоторое признание в суфизме, был глубоко чужд исламу, особенно в регионах с традиционно устойчивыми семейно-брачными отношениями и патриархальным укладом жизни. Он был близок только «продвинутым» мистикам, которые были знакомы с обетом безбрачия у христианских монахов, понимали все опасности брака, внутренне стремились к достижению идеала совершенного человека. Когда у Малика б. Динара скончалась жена, ему посоветовали жениться снова. И он ответил: «О, если бы мог, я развелся бы и с самим собой» (Райхан, 85а). Тот же ал-Худжвири (Кашф, 363), будучи убежденным холостяком, писал по этому поводу: «Наилучшими и благороднейшими из суфиев являются те, кто не женат, ибо сердца их не запятнаны, а их помыслы не направлены на порок и похоть». Объясняя причины своего отказа от собственной женитьбы, ад-Дарбанди утверждал, что даже мысли об этом для него — «чистейший вздор», «недостойная трата времени».

Учитывая практические ценности суфиев и *факихов* Баб ал-абваба, которым, собственно говоря, и была адресована его книга, ад-Дарбанди (Райхан, 83а) пишет тем не менее, что женитьба не является чем-то недозволенным, греховным, поскольку она была завещана самим пророком Мухаммадом. В подкрепление

своего утверждения он ссылается на *хадис*, записанный со слов своего дарбандского *шайха* Абу-л-Касима ал-Варрака: «Жены ваши — из обитателей рая (*ахл ал-джанна*), любящие, рожаящие детей...».

Женитьба должна основываться, отмечает ад-Дарбанди (там же, 846), на пяти главных принципах: 1) религиозном браке (*никах*); 2) на взаимных приветствиях и восхвалениях друг друга; 3) гостеприимстве не по необходимости, а по чистоте намерения; 4) стремлении к нравственному самосовершенствованию, или духовном *джихаде*; 5) соотношении своих высказываний и поступков с *сунной*. При этом необходимость исполнения обряда религиозного брака объясняется важностью констатации целомудрия (*'иффа*), а приветствие и восхваление друг друга — данью обычаю (*'адат*).

После женитьбы суфий должен приобщить свою жену и детей к ценностям мистического Пути. Хамдун ал-Кассар, например, с младенчества оставлял свою дочь без внимания, тем самым обучая ее всецело уповать на Бога (ср.: *ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1914], 199). Открытая демонстрация любви и ласки по отношению к домохозядам недопустима, ибо истинная любовь к Богу, будучи полной и всеобъемлющей, не может оставлять в сердце познающего места для других сильных чувств. Кроме того, суфию надлежит помнить о ревности божьей (*ал-гайра*).

Говоря о нравственном аспекте брака, ад-Дарбанди имел в виду прежде всего благородство и заботливость по отношению к своей жене и домохозядам. Рассказывают, что некто задумал жениться, но оказалось, что невеста его заражена оспой. Тогда он объявил:

— Я ослеп.

Женщина вышла за него замуж и через двадцать лет умерла. Только после этого он открыл глаза. Когда его спросили об этом, он ответил:

— Я не был слепым, но притворялся, чтобы не смущать ее.

И тогда ему сказали:

— Ты превзошел всех молодых (Райхан, 198а).

Вознамерившись вступить в брак, утверждает ад-Дарбанди, суфий должен отвергать женщин слишком красивых или богатых, но искать себе жену среди бедных и нуждающихся. Советы ад-Дарбанди, относящиеся к проблеме женитьбы, достаточно практичны. Тот, кто женится из-за красоты женщины, получает взамен ревность, а кто женится из-за денег, приобретает зависимое от жены положение и большие расходы. Бедная женщина лучше ухаживает за мужем. Когда некоего *шайха* спросили, каким женщинам можно доверять, он, в частности, посоветовал не жениться на тоскующей (с ней развелся муж, поэтому она тоскует по нему и постоянно его вспоминает), благотворительствующей (она благотворительствует мужу своими деньгами), ноющей (она постоянно стонет без боли), глазеющей (что бы она ни увидела, тотчас же зацепится взглядом и скажет: «Видела я то-то и то-то, так купи же мне точно такое же») и др. На ком бы человек ни женился, он непременно меняется. Важно только, чтобы он изменился в лучшую

сторону. Это зависит от его выбора. Только в набожной женщине истинно верующий мужчина найдет «и приятность, и красоту».

Когда ал-Хасан, сын 'Али б. Аби Талиба, захотел развестись со своей женой Хафсой, он успел только один раз произнести слово *талак*. Тут к нему явился сам ангел Джабра'ил и сказал: «Всевышний приказывает тебе вернуть ее, потому что она из тех, кто постится и встает на ночные молитвы». Набожные женщины, считает ад-Дарбанди, находятся под покровительством Господа. Что касается женщин с дурным характером, то совместная жизнь с ними также может быть полезна для суфия. Один *шайх* таким образом испытывал свое терпение, а другой воспитывал в себе кротость. Третий *шайх* терпел дурной нрав своей жены из благородства. Он опасался, что никто другой, женившись на ней после, не сможет вынести ее капризы.

«Праведный» халиф 'Умар б. ал-Хаттаб призывал отцов не отдавать своих дочерей насильно замуж за уродливых мужчин; следовательно, насилие в вопросах брака недопустимо. Вместе с тем для суфиев решающее значение имеют религиозные качества жениха, т.е. прежде всего он должен быть истинным верующим. Приводя пример такого отношения к жениху, ад-Дарбанди обращается к эпохе раннего ислама. Как-то пришел молодой 'Урва б. аз-Зубайр (ум. в 94/713 г.), впоследствии — авторитетный знаток *хадисов*, к 'Амру¹⁰⁰ сватать его дочь за своего брата Мус'аба и предложил за нее в качестве возмещения плату (*садака*) в размере тридцати тысяч *динаров*¹⁰¹. Сын 'Амра, желая лучшей доли для своей сестры, сказал:

— Мы не нуждаемся в твоих подношениях. Лучше откажись от своих намерений, о 'Урва!

— Мой брат просил меня посватать ее за него, — ответил 'Урва.

Тогда сын 'Амра обратился к отцу:

— Ты же знаешь, что жена твоя будет против.

— Если она будет против, то пусть тогда он женится на них обоих! — сказал 'Амр.

Когда это решение дошло до наложницы, матери девушки, она воскликнула:

— О, горе мне! Моя дочь выходит замуж за бедного курайшита!

— Замолчи! — ответил 'Амр. — Я видел, как хорошо он молился (Райхан, 83б).

¹⁰⁰ Вероятно, речь идет о 'Амре б. ал-'Асе (ум. в 43/662-63 г.) — выдающемся деятеле раннего ислама, знаменитом воссначальнике, завоевавшем Сирию, Палестину и Египет, поскольку в других частях *Райхан ал-хака'ик* это имя приводится полностью. История, которую рассказывает ад-Дарбанди, могла иметь место в конце 60-х годов VII в., когда 'Урва было около 20 лет, а 'Амр был уже правителем Египта. Источники приводят две даты рождения 'Урвы б. аз-Зубайра: 23/643 и 29/649 гг.; рассказ ад-Дарбанди делает более правдоподобной первую дату рождения известного знатока *хадисов*.

¹⁰¹ По данным О.Г.Большакова (1984, 199), с начала VIII до середины XIII в. один баран стоил от 0,5 (годовалые) до 1 (трехлетние) *динара*. В VIII в. в Египте один центнер пшеницы стоил 0,075 *динара* (Большаков, 1984, 161, со ссылкой на Э.Аштура). Тридцать тысяч золотых *динаров* на рубеже VII–VIII вв. были эквивалентны стаду овец в тридцать тысяч голов.

Согласно Ибн Са'ду (Табакат, 132–135), курайшит Мус'аб, один из многочисленных сыновей аз-Зубайра б. ал-'Аввама, сподвижника пророка Мухаммада и племянника Хадиджи, впоследствии возвысился настолько, что стал наместником Басры и уже сам чеканил монеты.

§ 8. Уединение

Одним из важнейших условий обращения в суфии является уединение (العزلة *ал-'узла*): приняв решение вступить на Путь мистика, неопит вначале должен осознать несправедливость своей предыдущей жизни и покаяться; для того чтобы раскаяние было глубоким и полным, необходимо отдалиться от людей, отрешиться от всех земных дел и связей, уйти в себя. Именно поэтому ад-Дарбанди (Райхан, 188а–189а) объясняет этот термин как «освобождение от связей» и «разрыв связей и отношений с людьми». Уединение позволяет суфию избегать мирских соблазнов и сосредоточиться на решении духовных дел.

Хотя мистики и предпочитают общению с людьми уединение, но во взаимоотношениях с собственной общиной они являются убежденными коллективистами, сочувствующими и сопереживающими «собратьям». Их индивидуализм, во-первых, ограничен требованиями и установками *шайха*-руководителя, а во-вторых, он распространяется только на личные взаимоотношения субъекта с объектом познания и потому не противоречит принципам альтруизма, относящимся к людям.

Исследователи (см.: Никольсон, 1913, 9–10) признают, что уединение было заимствовано суфиями из практики христианских монахов, к которым они относились с большим уважением. Физическое уединение сродни одиночеству, однако это одиночество добровольное, осмысленное и осознанное. Вместе с тем это не акт самоизоляции и не одиночество в абсолютном понимании этого слова: мистик находится наедине с божеством, вместе с Ним, он внутренне свободен от всего, кроме Всевышнего. Теософско-спиритуальный аспект уединения выражает другой термин — «внутренняя уединенность» (*ат-тафрид*).

§ 9. Молчание

'Али б. Аби Талиб говорил: «Самый почетный из обетов — молчание (الصمت *ас-самт*)». Раскрывая смысл изречения, ад-Дарбанди (Райхан, 164а) вновь обращается к авторитету 'Али б. Аби Талиба: «Молчание — одно из правил поведения ал-Хидра». Соответственно если сам ал-Хидр практиковал молчание, то оно предписывается и суфиям.

Обет молчания наряду с уединением (*ал-халва*), изнурительным постом (*ас-саум*), сорокадневным периодом крайнего воздержания (*та'аббуд ал-арба'ин*) и другими аскетическими подвигами был заимствован суфиями из практики христианских монахов. Однако в суфизме этот обет совсем необязательно требовал полного отказа от речи, хотя бывало и такое. Внутри общины он удерживал мистика от празднословия и бесполезной болтовни, а также от неодобрительных высказываний в адрес братьев по вере, а за ее пределами помогал сохранять в тайне молитвы, обряды и традиции своей общины.

Явное позднеэллинистическое (неоплатоническое) влияние ощущается и в суфийской трактовке безмолвия как синонима мудрости. «Молчание — язык мудрости», — подчеркивает ад-Дарбанди (Райхан, 165а). Для сравнения отметим, что греческий мистик V в. Диадокх (Слово, 47), говоря о душевредности многословия, подчеркивал, что «молчание же, напротив, благотворно, будучи матерью премудрых помышлений». Суфии также считают, что молчание и мудрость, в свою очередь, связаны с размышлениями (*ам-тафаккур*). «Философы наследуют мудрость вместе с молчанием и размышлениями», — пишет ад-Дарбанди (Райхан, 164а). Судя по дальнейшему тексту, это высказывание принадлежит иранскому суфию Мамшаду ад-Динавари.

Ал-Джунайд отмечал негативную роль многословия в разъединении общины: «Разъединяющий (*ал-фарик*) — тот, кто разглашает твою тайну, в то время как ты безмолвствуешь» (*ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 23). Ад-Дарбанди (Райхан, 164а) приводит и довольно расхожее толкование молчания, рассматривая его в качестве залога покояствия и безопасности: «Тот, кто не хранит молчания, попадает в затруднительные ситуации».

§ 10. Послушание

Ад-Дарбанди (Райхан, 176б) записал в Мекке у Абу 'Абд Аллаха ал-Бакри *хадис* Пророка, сказавшего: «Кто послушен Всевышнему, тот повинуется Ему, — велик Он и славен, — а кто послушен *имаму*, тот повинуется мне». Послушание Богу (*الطاعة am-ta'a*) предполагает следование Корану, послушание Пророку — следование его *сунне*. *Хадис* вытекает из коранической фразы, обращенной к пророку Мухаммаду: «Поистине, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками. А кто нарушит, тот нарушает только против самого себя. А кто выполняет то, о чем заключил завет с Аллахом, тому дает Он великую награду» (ал-Кур'ан, 48:10)¹⁰². Согласно ад-Дарбанди (Райхан, 176б), послушание выражается в соблюдении всех религиозных пред-

¹⁰² Ср. с практикой кавказского ответвления *ан-накибандийа* в XIX в. По мнению Джамал ад-дина ал-Газикумуки (ал-Адаб ал-мардийа, 32), наставника Шамия, эту *суру* Корана *шайх* читают для благословения вступающих на суфийский путь неопитов.

писаний, закрепленных в *шари'ате*. Прежде всего это относится к обязательным предписаниям: «*Муридам* следует знать, что стоянка послушания предполагает необходимость руководствоваться мистику исполнением пяти обязательных молитв».

Послушание предполагает смиренномудрие и умиротворенность познающего. Оно связано с правдивостью и искренностью, а также удовлетворением, ибо послушание, не приносящее удовлетворения, лицемерно. 'Абд Аллах б. Хубайк ал-Антаки говорил: «Если долго слушать ложь (*ал-бутля*), то сердце потеряет наслаждение от послушания» (Райхан, 181а).

В кодексе правил суфиев послушание выступает в оппозиции с термином «непослушание». Послушание — это путь к спасению, в то время как непослушание ведет прямо в ад. Абу Хафс ал-Хаддад в этой связи говорил: «Непослушание — посланник неверия (*ал-куфр*), так же как лихорадка — посланник смерти» (*ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 22).

§ 11. Плач над грехами

Убежденность мусульманина в вопросах вероучения вовсе не является показателем или гарантией его безгрешности. Одно дело — внутренние принципы человека, другое — насколько последовательно они соблюдаются в действительности, какие объективные и субъективные условия им сопутствуют. Безгрешны только «святые», да и то относительно, поскольку и у них существует свое понимание греха. Остальные обречены молиться о спасении и плакать над своими грехами.

По определению мусульманских аскетов и мистиков, плач (البكا *ал-бука*) является важнейшим признаком смирения и очищения от страстей, с одной стороны, и источником смирения — с другой. Любопытно, что схожие определения характерны и для исихазма. В частности, преподобный Макарий Оптинский (Поучения, 669) утверждал, что «слезы до очищения от страстей бывают ложными». Православный мистик Симеон (Главы, 26), безусловно знакомый с ранними суфийскими учениями, писал на рубеже X–XI вв.: «Сначала от плача по Богу бывает смирение; от него приходит потом радость и веселье; окрест же смирения по Богу вырастает надежда на спасение». Близкое соответствие изречению Симеона содержит описание ад-Дарбанди (Райхан, 221а) мистического экстаза у суфиев: из-за страха перед могуществом Господа является плач; сердце мистика наполняется благодатью (*ал-файд*), затем в него вселяется упоение (*ал-баст*), «а место упоения — над разрывом надежды».

С точки зрения гностика, плач над дурными поступками предполагает сильные переживания гностика, ибо следствием их является разлука (*ал-фирак*) любящего с Возлюбленным, т.е. мистика с Богом. Суфии различают несколько

разновидностей плача. Плач обычных верующих имеет в своей основе страх (*ал-хуф*), вызванный осознанием неотвратимости божьего наказания за грехи. Ад-Дарбанди (Райхан, 221а) пишет о плаче *муридов*, сознающих свои грехи, и «избранных», плачущих над потенциальной возможностью невольного прегрешения, от которой они еще не избавились. Слезы «избранных из избранных» имеют в своей основе опасения, что их отношения с божеством еще далеки от совершенства: «Однажды Суфийан ас-Саури совершал путешествие в Мекку на носилках. С ним был один спутник, и Суфийан плакал всю дорогу.

— Ты плачешь из опасения совершить грех? — спросил его друг.

Суфийан ответил:

— Грех мой огромен, ибо сердце мое тяготится страхом, является ли моя вера настоящей или нет».

Плач мистика также характеризует его мистические состояния. Речь идет об одной из высших форм психоэмоционального подъема у гностика в процессе «слушания» (*ас-сама'*) и в состоянии экстаза (*ал-ваджд*). Говоря о плаче мистика, идущего к Богу, ал-Джунайд удивленно вопрошал: «Откуда является плач любящего, если он встречается с Возлюбленным?» Ад-Дарбанди (Райхан, 546) ответил на это стихами поэта:

Как не плакать над грехом,
Когда болезнь я вижу в нем...

§ 12. Удовлетворение

Аскетизм только тогда считается истинным, когда аскет искренне удовлетворен своей жизнью. По ад-Дарбанди (Райхан, 1226), удовлетворение (*ар-рида*) является постоянной «стоянкой обладателей познающих сердец», готовых к искренним поминаниям Бога. Оно самым тесным образом связано с религиозным знанием (*ал-'илм*): «Удовлетворение — это результат знания...». Данное высказывание принадлежит ал-Джунайду ал-Багдади.

В семантике самого термина ад-Дарбанди также различает два оттенка — удовлетворение мистика Богом и удовлетворение Бога мистиком. Корни обоих толкований он выводит из коранической цитаты: «Доволен Аллах ими, и они довольны Аллахом» (ал-Кур'ан, 5:119). Данная цитата повторяется в *Райхан ал-хака'ик* (п. 122а, 123а) дважды, а в последнем случае — с пояснением: «Раб всегда доволен Высшей истиной, потому что Высшая истина довольна им».

Суфии не довольствуются обычным удовлетворением божеством, подобно простым верующим, ибо их удовлетворение не связано с божьими милостями. Именно поэтому они суть «удовлетворенные» и как таковые делятся на три

категории. Первая категория всегда удовлетворена Богом, независимо от жизненных обстоятельств. Вторая стремится к лицемерию удовлетворения Бога ими самими, не обращая внимания на собственные ощущения. Третью составляют те, кто осознал, что их удовлетворение Богом или Бога ими целиком и полностью зависит от божьего провидения и ни от чего другого.

Называя удовлетворение «вратами Всевышнего», ад-Дарбанди (Райхан, 1226–123а) цитирует Сулаймана ад-Дарани, который утверждал, что человек не может относиться к числу «божьих людей» (*ахл Аллаха та'ала*) до тех пор, пока он не станет выполнять три условия: бегство к Всевышнему, что бы ни случилось, спокойствие в Нем, что бы ни случилось, и удовлетворение Им, что бы ни случилось. У Абу Насра ас-Сарраджа (ал-Лума' [1994], 149) приведены слова того же ад-Дарани, который говорил, что не дела людские могут удовлетворять или прогневить Бога, поскольку Он Сам наделяет людей делами, благами и греховными. Это кажущееся противоречие целиком укладывается в аш'аритскую концепцию о свободе выбора: Бог наделяет людей делами и благами, и греховными, но право выбора оставляет за ними.

Ко времени создания *Райхан ал-хака'ик* суфийская практика представляла собой сформировавшийся комплекс ритуальных предписаний (см.: Тримингэм, 1971, 194–217; 1989, 160–176). Единых норм или какой-либо канонизации этих предписаний еще не было — почти каждый суфийский автор имел собственные взгляды на эту проблему, в чем-то совпадающие со взглядами предшественников, а в чем-то и отличающиеся от них. Точно так же неоднозначны и взгляды ад-Дарбанди: следуя традициям, исходившим от того или иного суфийского автора, он в то же время пытается приспособить их к местным условиям либо письменно закрепить те традиции, которые бытовали у него на родине. В последнем случае он невольно обогащает суфийский ритуал, принося в него элементы местного своеобразия.

§ 1. Поминание

Процесс погружения (*ал-истиграк*) в божественную субстанцию осуществляется с помощью непрерывного поминания (*الذكر az-zikr*) Бога. Основная цель поминания — достижение особых трансперсональных состояний и ощущение близкого присутствия Бога (в том числе — и внутри себя) посредством повторения вслух или мысленно определенного набора слов или звуков-символов. Практически феномен *зикра* основан на взаимодействии нейрофизиологических коррелятов сознания, подсознания и речи.

Считаясь столпом суфийской практики, поминание Бога могло осуществляться индивидуально или коллективно, вслух или мысленно, во время молитв, мистических радений, ночных бдений или в свободное время, языком или сердцем (Райхан, 1216), «днем или ночью» (там же, 119а). И словесное поминание, и поминание сердцем должны быть наполнены любовью к Богу (*ал-махабба*). Утверждается, что некоторые *шайхи* умудрялись произносить имя божества сотни тысяч раз каждый день.

Поминание предполагает полное забвение мистиком всего, кроме Бога. Рекомендуется вовлекать в процесс *зикра* все свое воображение и другие атрибуты чувственности и интеллекта. В этом ад-Дарбанди и другие суфийские авторы следуют за ал-Джунайдом, который утверждал: «Если человек произносит „Аллах“ без Его предварительного эмпирического созерцания, то этот человек — лжец» (ср.: *ал-Калабади*. Ат-Та'арруф, 97).

Формулу *зикра*, которую следовало хранить в тайне, *мурид* получал в устной форме от своего духовного наставника при посвящении, во время сеансов мистических радений (*ас-сама'*) она чередовалась с текстом «слушания». Если формулу поминания могла составить особым образом читаемая *аш-шахада* («Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха»), то в качестве прослушиваемых текстов привлекались заготовленные заранее различные *айаты* Корана, мистические стихи и нередко — вдохновенный экспромт поэта или декламатора (*каввал*). Во времена ад-Дарбанди *зикр* представлял собой повторение имени «Аллах».

После образования суфийских братств поминание становится неотъемлемой частью мистических радений. Запросы *фатвы* Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийи к суфию ас-Салиху ал-Кайравани (ум. в 750/1349 г.) раскрывают его роль в мистических радениях новой эпохи: утверждается, что *ал-фукара'* устраивают совместные танцы и пение, «затем они переходят к рецитации „десятой части“ Корана, затем снова обращаются к *зикру* и затем снова поют, танцуют и рыдают» (Тримингэм, 1971, 198; 1989, 244). И лишь в поздние средневековые *зикры* повсеместно вытеснили тексты «слушаний» из практики мистических радений и стали использоваться для достижения экстатического транса (*ал-ваджд*).

Содержание одного из самых ранних *зикров*, зафиксированных в суфийской литературе, воспроизведено в сочинении ад-Дарбанди (Райхан, 204а). Формула поминания представляет собой многократное повторение имени Бога: «Аллах! Аллах! Аллах!...». На полях рукописи такая формула *зикра* обосновывается историей, произошедшей на семинаре аш-Шибли. Так, один юноша из числа слушателей *шайха* спросил его, почему люди говорят «Аллах» вместо того, чтобы полностью воспроизвести символ веры: «Нет божества, кроме Аллаха (*ла илаха илла-л-Ллах*)».

— Потому что Абу Бакр ас-Сиддик (ближайший сподвижник Пророка, первый из «праведных» *халифов*. — А.А.) раздал все, что у него было, и ничего себе не оставил, — объяснил *шайх* и далее продолжил: — Когда пророк Мухаммад спросил его: «Что же ты оставил своей семье?», он ответил: «С ними Аллах». Поэтому я и говорю «Аллах».

— Нельзя ли сказать яснее, — попросил слушатель.

Тогда аш-Шибли ответил:

— Я стесняюсь говорить в Его присутствии о смерти, но боюсь умереть с отрицанием на устах раньше, чем приду к определенному заключению¹⁰⁵. Поэтому я и говорю «Аллах».

— Нельзя ли еще яснее, — снова попросил слушатель.

— Сказал Всевышний посланнику Своему: скажи «Аллах», потом оставь их, чтобы они играли, — ответил он *айатом* из Корана.

¹⁰⁵ Формула *таухида* состоит из двух частей: отрицания (*ла илаха*) и утверждения (*илла-л-Ллах*). В данном случае имеется в виду страх мистика умереть прежде, чем он закончит фразу «Нет божества, кроме Аллаха». Иначе он рискует оказаться в том мире с отрицанием Бога на устах.

Тогда юноша, задававший вопросы, встал и закричал. Аш-Шибли сказал: «Аллах!». Тот снова закричал, а *шайх* снова сказал: «Аллах!». Тот в третий раз закричал и испустил дух.

Родственники умершего собрались и стали требовать от *шайха*, чтобы он отплатил им своей кровью. Повели всех к *халифу*. Когда все вошли, *халиф* обратился к аш-Шибли:

— Что скажешь в свое оправдание?

— Душа влюбилась, ощутила близость, была услышана, позвана, образумилась и ответила, в чем же моя вина? — ответил *шайх*.

— Нет за ним вины, — сказал *халиф*, — освободите его!

§ 2. Мистические радения

Мистические радения, или «слушание» (السماع *ас-сама'*), — отличительная черта суфийской практики, «врата в экстаз». В своем первоначальном значении термин подразумевал коллективное радение суфиев под распевание мистических стихов. Наиболее подробные описания «слушания», практиковавшегося в конце XI в., дают два источника: *Баварик ал-илма'* Ахмада ал-Газали, брата знаменитого мыслителя, и *Кашф ал-махджуб* хорасанца ал-Худжвири. Оба источника рассматривают *ас-сама'* в неразрывной связи с музыкальным сопровождением. Ахмад ал-Газали четко ограничивал радение суфиев тремя формами движения: танцем, вращением и прыжками, рассматривая каждое из этих движений как аллгорию духовной сущности (Тримингэм, 1971, 195; 1989, 161).

Главная цель «слушания» — проникновение в смысл божественного откровения с помощью «указаний сердца» в экстатическом трансе (*ал-ваджд*), в котором суфий напрямую общается с Богом: «Смысл слушания — в достижении аллегорических намеков Высшей истины (*идрак ишарат ал-хакк*) на основе объяснений сотворенного бытия, а также в очищении сердца от речей порицания» (Райхан, 142а). «Слушать» можно сердцем, душой и духом (вдохновением). Основным условием «слушания» является правильный выбор времени, места и сотоварищей, а полезность его, по мнению ад-Дарбанди (там же, 142б), зависит «от здравия души и сердца, блистательного и набожного» (ср.: ал-Газали. Ихйа', 123). Кроме того, *мурид* должен быть заранее подготовлен к «слушанию». Мнение Йахйи б. Му'азы о том, что чем больше слушать, тем больше пользы, относится только к посвященным, считал ад-Дарбанди (Райхан, 143а), поскольку «слушание для одних — болезнь, для других — лекарство, для третьих — выздоровление, для четвертых — несчастье, для пятых — горесть, для шестых — радость. Кому-то оно доставляет страдания. Слушание приводит к смеху и слезам. Оно оживляет и убивает. У одних оно усиливает мистическое состояние, а других ввергает в ужас. Слушание — это весы сокровенного мира».

Процесс мистического познания происходит в виде божественных откровений. Однако сами откровения суть внезапные озарения мистика. Эти откровения приходят либо в результате мистических бдений и «слушаний», либо во время экстатического транса (*ал-ваджд*). По Абу Насру ас-Сарраджу (*ал-Лума'* [1914], 78), такое понимание *ал-ваджд* восходит к ал-Джунайду ал-Багдади. Когда Абу Бакра ал-Васити спросили о том, что волнует сердца божьих созданий во время «слушания» и откуда это волнение, он ответил так: «Молнии вспыхивают и гаснут, свет загорается и исчезает. Какой в них смысл, если бы они оставались только перед глазами Творца?» (Райхан, 143а).

Озарение приходит к мистику в момент осознания им смысла аллегории, или намек, содержащегося либо в тексте «слушания», будь то *айаты* Корана или мистический экспромт поэта, либо в случайной фразе постороннего, будь то взрослый или ребенок. Оно приводит к упоению (*ал-баст*) сердца, которое под воздействием ритмичных звуков и физических движений порождает эйфорию, переходящую в экстаз с полным отключением сознания и болевой чувствительности. Для достижения экстаза в сеансе «слушания» могут применяться вспышки света, резкие звуки, плавные мелодии; некоторые братства допускают при этом иступленные вопли и даже самоистязание.

По классификации Бундара аш-Ширази, слушатели бывают разных типов. Обычные люди слушают тексты «слушания» в естественном состоянии (*би-м-таб'*), познающие — в мистическом состоянии (*би-л-хал*), а «избранные» — в состоянии единения с Высшей истиной (*би-л-хакк*). Тот, кто «слушает» в естественном состоянии, извлекает из услышанного все частное и общее, так как «люди по натуре своей любят приятные голоса». Тот, кто слушает в мистическом состоянии, извлекает из «слушания» все, что только возможно, в зависимости от своего «состояния». Это может быть и поминание Бога (*аз-зикр*), и покаяние перед Ним (*ал-итаба*), и мистическая связь с Ним (*ал-васл*), и ощущение близости (*ал-курб*) или удаленности (*ал-бу'д*) от Него, и страх перед разлукой с Ним (*хауф ал-фирак*). Тот, кто «слушает» в состоянии единения с Высшей истиной, «слушает вместе с Богом и для Бога, он не имеет качеств, свойственных обычному человеку...» (там же, 144б).

Приведенная классификация логически вытекает из учения *шайха ал-маламатийа* Абу 'Усмана ал-Хири, которого ал-Дарбанди упоминает в качестве знатока мистических радений. Ал-Хири делил благочестивых мусульман на противников и сторонников «слушания» (*ахл ас-сама'*). Среди последних он выделял те же три категории: *муриди*, которых он называл стойкими (*ас-сабит*), поскольку им приходилось стойко выдерживать изнурительные сеансы «слушания», даже когда они многого в нем не понимали; суфии, которых он называл «правдивыми» (*ас-садик*), поскольку отсутствие правдивости лишает смысла любое мистическое состояние; «избранные» из суфиев, которые суть «непоколебимые» (*ал-мустаким*), поскольку после познания Высшей истины их мистические состояния потеряли свою прежнюю изменчивость, превратившись в устойчивые «стоянки».

Прослушиваемый текст обычно заранее заготавливался. Его читал нараспев специальный поэт-декламатор (*кавал*), соблюдая определенный порядок ударений, пауз и стяжений. Отмечается, что для достижения красоты и выразительности читаемого текста голос чтеца-декламатора должен быть приятным для уха и певучим, но не гнусавым, ибо сказано в *хадисе*: «Украшайте Коран вашими голосами, ибо красивый голос придает Корану больше красоты» (Райхан, 142а). В системе аргументации ад-Дарбанди этот *хадис* подтверждается следующей целью доказательства: «Приятный голос не может не быть душевным. Душа также является душевной, а посему кто может возражать против того, что каждый, у кого есть душа, любит приятный голос?» (там же, 143б). Впрочем, подобное требование распространялось и на му'аззин¹⁰⁶.

Наиболее предпочтительными для «слушания» ад-Дарбанди считал *айаты* Корана¹⁰⁷, хотя Абу Хамид ал-Газали (Ихйа', 117–122) справедливо отмечал, что лучше всего для этой цели подходят мистические стихи, особенно те, что сочиняются экспериментом. Ал-Газали приводит ряд аргументов, обосновывающих эту точку зрения: 1) не все *айаты* Корана соответствуют состоянию «слушающего»; 2) Коран заучен большинством, и с каждым его повторением воздействие его на «слушающего» ослабляется; 3) размеренный слог сильнее воздействует на человека, чем слог неразмеченный; 4) «воздействие на душу размеренного поэтического слога различается по способам, которые называются приемами или ладами». А между тем Коран можно читать только тем способом чтения, которым он был ниспослан (речь идет об одном из способов *ал-кира'ат*, которого придерживался сам ал-Газали); 5) размеренность стиха можно поддерживать ритмичными звуками (например, бубном), усиливающими эффект воздействия на человека, что недопустимо по отношению к Корану, поскольку его следует оберегать

¹⁰⁶ Примечательную историю о му'аззине, имевшем гнусавый голос, приводит Са'ди (Гулистан, 149): «Один [человек] добровольно возгласил призыв к молитве в мечети Санджара, но так скверно, что вызывал у слушателей отвращение. Мечети покровительствовал один справедливый и великодушный *амир*, который не хотел его обижать. Сказал он ему: „О доблестный муж, у этой мечети есть свои старые му'аззины. Каждому из них я назначил пять *динаров*, но тебе отдам десять *динаров*, если уйдешь в другое место!“ На этом они сговорились, и он ушел. Спустя некоторое время он встретил *амира* на дороге и сказал ему: „О повелитель, ты поступил со мной несправедливо, вы проводил меня за десять *динаров* из той обители, ибо там, куда я пошел, мне предлагают двадцать *динаров*, чтобы я ушел в другое место, но я не соглашаюсь“. *Амир* поклатился со смеху и сказал: „Ни в коем случае не бери, они согласятся [и] на пятьдесят“».

¹⁰⁷ Точка зрения ад-Дарбанди на содержание и состав текстов «слушания» имеет в своей основе скорее более идеологические соображения. Кроме того, вероятно, существовала и языковая проблема: дарбандское общество, для которого ад-Дарбанди писал свою книгу, не было чисто арабским. Достоверных данных об уровне повседневного знания арабского языка в Баб ал-абваб на рубеже XI–XII вв., за исключением отдельных реплик средневековых арабских географов (см. выше), не существует. Ад-Дарбанди и другие ученые, создававшие оригинальные сочинения на этом языке, представляли собой элиту религиозного класса города, по которой нельзя судить о других социальных слоях города — тех же ремесленниках и мелких торговцах, являвшихся основными посетителями суфийских кружков. Несомненно, арабский стал универсальным языком общения, однако хорошее знание его оставалось делом лишь образованных людей и природных носителей языка.

от ассоциаций с развлечениями и игрой; 6) «слушающий» может потребовать поменять *байт* (куплет), если он не соответствует его настроению или духовному состоянию в данный момент, что недопустимо по отношению к *айатам* Корана; 7) наконец, «если мелодии и звуки в *байтах* будут соединены с наставлениями и указаниями, то они будут подобны друг другу».

Мистические стихи в качестве текстов «слушания» применялись задолго до ал-Газали. Ад-Дарбанди (Райхан, 145а) вслед за Абу-л-Касимом ал-Кушайри повторяет, что суфию не противопоставлено использование стихов для «слушания», тем более что «стихи читались и при пророке Мухаммаде, он их слушал и никому не запрещал их читать». Важно только соблюсти некоторые условия (см. *ал-ваджд*). Почти в каждом разделе *Райхан ал-хака'ик* приведены образцы мистических стихов самых различных авторов, в том числе и выходцев из Дарбанда — Ибн Фариса, Абу-л-Касима ал-Варрака и самого ад-Дарбанди. Читать такие стихи лучше нараспев, с определенной мелодией. Отмечается, что можно их слушать и без мелодии, но «ничего страшного не происходит, если слушать их с явной (*аз-захир*) мелодичностью».

Один и тот же сеанс «слушания» для разных людей имеет различное значение. *Мурид* оживляется лишь тогда, когда слышит формулу *зикра*, которая, как ему кажется, понятна всем. Его душа и сердце тотчас же переполняются радостью, он усердно поминает Бога, желая показать, что он тоже что-то понимает. «Правдивый» получает в награду от Бога мистическое состояние, как только *зикр* доходит до его сердца. Когда для «слушания» собирается группа суфиев, они обычно стараются подобрать такие тексты, которые наилучшим образом подходят для того мистического состояния, в котором они в данный момент пребывают. «Избранный» же в «слушании» измеряет сердцем расстояние от себя до Господа (Райхан, 141б).

«Слушание» связано с пониманием (*ал-фахм*) и терпением (*ас-сабр*). Каждый из этих терминов подразумевает особый вид «слушания». В одном из них экстаз достигается без физических упражнений, одним лишь пониманием, что доступен «избранным», которые ищут знамения Господа в людских словах и природных явлениях и в конце концов находят их. Осознав тайный смысл знамений (внезапно, «подобно молнии»), они достигают глубокого и непритворного экстаза. Озарение может прийти к ним в любое время и в любом месте. *Муриды* пока только учатся слушать; их слушание поверхностно, оно фиксирует лишь самые яркие краски и эмоции, упуская из виду многочисленные смысловые полутона и оттенки. «Правдивые» терпеливо добиваются экстаза с помощью изнурительных кружений на месте, размеренных движений по кругу (*таваф*), ритуальных танцев с повторением определенных движений и формул. В арсенале психотехнических приемов, сопровождающих физические движения, наиболее важными являются погружение в себя (*истиғрак*), самосозерцание (*мушахадат ан-нафс*), концентрация внимания (*таваджжух*) и непрерывное поминание Бога (*зикр*). Мистические радения достигают своей цели только при комплексном воздействии всех приемов и упражнений за счет активизации подсознания (см. ниже).

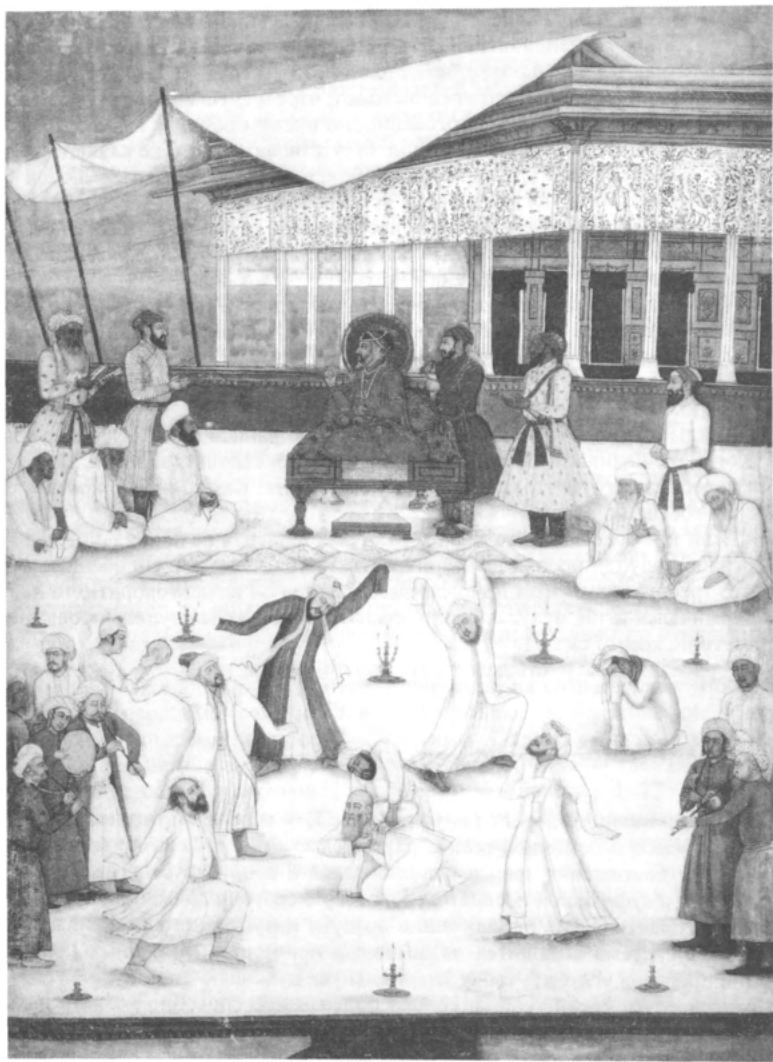


Рис. 41. Мистические радения дарвишей в присутствии Шах-Джахана и его приближенных. Миниатюра из сборника Е 14, л. 28 (СПбФ ИВ РАН). Середина XVII в.

Экстатическое «слушание» — лишь один из видов *ас-сама'*. Различают также «слушания» в неподвижном состоянии (*ас-сукун*), в трезвости (*ас-сахв*), в размышлениях (*ат-тафаккур*), в состоянии отсутствия (*ал-гайба*), опьянения (*ас-сукур*) и др. Суфийский *адаб* предписывает, чтобы слушающий сидел с почти-тельным страхом (*ал-хайба*), благоговейно, но никоим образом не высокомерно: «он должен присутствовать сердцем и не отсутствовать умом, не слушать только для виду и не перебивать, поправляя ошибки». Слушать простых людей бессмысленно, хотя они и могут говорить приятные для слуха слова о деньгах, богатстве, о мнимых или действительных достоинствах того, кто слушает. В отличие от рецитации Корана (*ал-кира'ат*), в «слушании» важно не столько произношение, сколько содержание прослушиваемого.

Во времена ад-Дарбанди *шайхи* сдерживали проявления эмоций и рефлексы отдельных участников *ас-сама'*, поскольку они отвлекали внимание остальных слушателей, не давая им сконцентрироваться на главном. Но если эмоции оказывались неподдельными, неподвластными воле слушающего, они могли проявить и известную снисходительность.

Однажды в Египет приехали несколько чужестранцев и встретились с *каввалом*. Когда он начинал говорить, один юноша, прибывший вместе с ними, все время перебивал его, и это стало *каввалу* надоедать. Как-то ночью *каввала* пригласили в гости, и он сказал:

— Если там будет присутствовать тот чужестранец, я не приду.

Тогда юношу попросили не вскрикивать и не шевелиться. Он обещал выполнить это требование. Потом пришел *каввал*. Когда он начал говорить, то юноша еле сдерживался и так искушал свои пальцы, что на них выступила кровь. Когда это заметили, *каввал* сказал:

— Я раскаиваюсь: пусть делает, что хочет (Райхан, 1456).

§ 3. Мистический экстаз

Мистический экстаз, транс (*الوجد* *ал-ваджд*) — особое экстатическое состояние, вызываемое с помощью сеанса радения (*ас-сама'*). Феномен мистических радений для достижения транс использовался и в других религиях и верованиях, однако в суфизме он превратился в особую систему движений, призванную обеспечить практическое продвижение по пути интуитивного познания. Теоретически эта система выводится из основных принципов и идейных ценностей ислама и призвана углубить его созерцательную, духовную сторону.

Согласно суфийской теории, только подсознание способно познать находящиеся за пределами человеческого сознания тайны сверхчувственной реальности, поскольку оно действует на интуитивном уровне. Активизация подсознания возможна только в транс. Для вхождения в транс разработана система движений, которая включает в себя, в частности, монотонные и однообразные раска-

чивания и вращательные движения под специально подобранную ритмику, особые «танцы», кружения на месте, коллективное «сидение» (*ал-джулус*) с размеренными раскачиваниями головы и туловища в разные стороны. Условием транса является отсутствие внешних раздражителей, а признаком его — достижение сильного эмоционального подъема, в котором особое место занимает мистический страх (*ал-хауф*) от ожидания скорой встречи со Всевышним.

Получив откровение, мистик впадает в состояние оцепенения (*ал-хайра*), которое возникает от смтения и потрясения. Затем он теряет ощущение реальности. Абу Бакр ал-Калабади (ат-Та'арруф, 82–83) отмечал, что экстаз — это не просто состояние потери своих ощущений и сознания, а прежде всего вхождение в сверхчувственный мир, в котором происходит встреча с Богом. Описывая этапы экстаза, ад-Дарбанди (Райхан, 2456) пишет, что «вначале это — приятная сладость, в середине — ощущение горечи, а в конце — слабость и опустошение». Экстаз сопряжен с наивысшим наслаждением для мистика, соединившегося с Возлюбленным, упоением сердца. Это как раз и имел в виду Зу-н-Нун, когда говорил: «Экстаз — это мед в сердце».

Регламентируя технику мистических радений, ад-Дарбанди пишет: «Знай, что муриду не следует во время слушания шевелить руками или ногами». Мистик должен подавлять в себе двигательные рефлексы, воздерживаться от всяких движений, кроме тех, которые происходят произвольно. «Ему следует принимать все неудобства, осознавая, что шевелиться нехорошо». Только когда наступит крайняя нужда, разрешается шевельнуться, но как только эта нужда отпадет, следует снова застыть. Если познающий не соблюдает эти требования, а двигается, отмечает автор, то он выходит за пределы своего мистического состояния и попадает в состояние игр и развлечений. «И это справедливо по отношению ко всем».

Мистики классифицируют все виды движений на сознательные и бессознательные, произвольные (волевые) и произвольные (автоматические). Первые запрещены, в то время как вторые допустимы. Однако на самом деле между полностью автоматическими и совершенно произвольными движениями существует множество промежуточных типов (см.: Физиология, I, 123). Среди них лишь так называемые «сопровождающие движения» (физиологический термин) в большинстве случаев осуществляются подкорковыми структурами, поэтому они не всегда зависят от воли человека.

В результате продолжительных мистических радений мистик впадает в состояние экзальтации или сонливости; его чувства и сознание притупляются, он начинает терять контроль над собой, его представления о себе и окружающем его реальном мире меняются. Тонкая грань, отделяющая его сознание (внутренний осознанный мир) от подсознания (внутреннего неосознанного мира), незаметно преодолевается, что приводит к активизации скрытых механизмов подсознания и высвобождению мощных внутренних резервов психики. Интуитивные ощущения мистика предельно обостряются, и в этом состоянии происходит полное или частичное духовное слияние мистика с Абсолютом. Такое единение,

в котором познающий ощущает полную свою беспомощность и ничтожность перед ликом Господа, и ведет к познанию Высшей истины.

Для достижения экстаза существует множество путей. Одни суфии имели особую психическую предрасположенность к трансам. У других в результате постоянных упражнений формировалось стойкое влечение к крайним всплескам эмоций, какие происходят в экстазе. Такое влечение получило название *ал-джазб*. Третьи применяли для экстатического возбуждения алкоголь и различные природные средства, обладающие наркотическими и галлюцинаторными свойствами (опий, белена, конопля и др.¹⁰⁸). Впоследствии в мистических радениях широко использовался кофе из-за возбуждающих свойств содержащегося в нем кофеина. Однако подавляющее большинство суфиев резко осуждали искусственное вхождение в экстаз.

С использованием музыкальных инструментов в сеансах мистических радений дело обстояло несколько иначе. Одним из первых силу музыкального воздействия для ускорения вхождения в транс осознал *шайх* Абу Са'ид ал-Майхани. Музыка и пение, сопровождающие ритмизованные движения, способны оказать самое сильное и непосредственное влияние на человека, поскольку они воздействуют и на тело, и на эмоции. Органическая жизнь основана на разнообразных биологических ритмах и циклах (кровообращения, дыхания, изменения температуры, сна-бодрствования и др.)¹⁰⁹, поэтому музыкальный ритм, гармонизируя, способен активизировать их либо, диссонируя, ослаблять. Ситуативно подобранное сочетание ритмов, тональностей и ударений действует уже на подсознательном уровне. Ускоряет вхождение в экстаз и голос чтеца-декламатора (*кавал*), озвучивающего прослушиваемый текст.

Противники музыки среди суфиев аргументировали свою точку зрения тем, что грань между страстным желанием, относящимся к Богу, и страстью, основанной на удовольствии, в экстазе почти неуловима; первое легко может перейти во второе, что недопустимо в принципе. Кроме того, считали они, использование музыки низводит общину до уровня балагана. Ал-Худжвири (Кашф, 416; 420) отмечал, что для некоторых суфиев, которых он встречал, «суфизм был только пляской»; когда они упражнялись в песнопении, то нередко женщины наблюдали за ними с крыш домов или из других мест.

Абу Бакра ад-Дарбанди нельзя отнести ни к противникам музыки как средства стимуляции «слушания», ни к ее сторонникам. Он приводит в своей книге различные точки зрения на этот счет, оставляя за читателем право выбора того пути, который каждый счел бы для себя наиболее оптимальным. Так, ссы-

¹⁰⁸ Ал-Макризи (ал-Мава'из, III, 205–209) утверждает, что галлюциногенные свойства гашиша были открыты хорасанским суфием Кутб ад-дином Хайдаром (ум. в 618/1221 г.), разрешившим его применение в своей общине. Этим же наркотическим средством пользовались и другие *ал-фукара*.

¹⁰⁹ У человека выделено более 100 физиологических параметров, претерпевающих циклические колебания, полный цикл которых равен 24 часам. Биологические ритмы (они еще называются циркадными) являются врожденными; они независимы от внешних условий и имеют объективную природу. Подробнее об этом см.: Физиология, I, 232.

лаясь на Абу-л-Касима ал-Кушайри, он отмечает (Райхан, 144а), что «слушание» поэзии, имеющей хорошую ритмику и приятную мелодию, дозволено, но при соблюдении некоторых условий: «Если слушающий не находит ее запретной, если он не слышит в тексте и мелодии ничего порицательного, если он не находится на поводу у своих страстей и если он не отвлекается на игры и развлечения».

Ад-Дарбанди считал, что искусственное достижение экстаза снижает значимость духовной сущности человека. Ведь не экстаз приближает к Богу, а обретенные в нем мистические состояния. Именно поэтому достижение экстаза не должно стать самоцелью. Истинный экстаз опирается на тайные пружины внутренней веры (*ал-иман*), а не на внешние раздражители. В этой связи интересны ссылки автора на суфия Ахи аз-Занджани, изречения которого он записал в Занджане, на родине легендарного *шайха*. На исходе своей жизни, как утверждается в *Кабус-наме* (с. 202), *шайх* пришел к заключению, что использование музыки неправомерно: «Музыка — вода, вода нужна там, где есть огонь. Лить же воду на воду умножает помутнение и осадок. Если там, где есть 50 человек, один с огнем, то нельзя умножить помутнение 49 человек ради одного; от этого одного можно потребовать терпения, как от остальных — искренности». Искренность же, по ад-Дарбанди (Райхан, 356), выражается не столько внешними признаками, сколько внутренними доказательствами души. Ахи аз-Занджани выступал также против участия в церемонии «слушания» декламатора: «Наш *шайх* Ахи аз-Занджани организовал слушание, сидя перед *каввалом*, а затем сказал, что когда-то это было разрешено, теперь же это разрешение отменено до Дня воскресения» (там же, 13а, 143а).

Использование музыки и других новшеств в религиозной практике вызывало активное противодействие в обществе, так что отдельные голоса сторонников музыки тонули в негодующем хоре всеобщего осуждения. Традиционалисты указывали на недопустимость хлопков в ладоши при рецитации Корана во время «слушания». Нападки на суфиев со стороны традиционалистов вызывали также и крайние формы экстатического транса, сопряженные с самоистязанием и воплями. В конце концов отрицательное отношение людей, далеких от мистицизма, распространилось на весь этот обряд, который в общественном сознании стал определяющей чертой суфийской практики. Так, Ибн ал-Джаузи обвинял суфиев в том, что они, имея возможность избежать экстаза, намеренно не делают этого из тщеславия. Он скептически относился к рассказам об обмороках суфиев, связанных с пребыванием в состоянии экстаза, считая их вымыслом, поскольку «ничего подобного не происходило ни со сподвижниками Пророка, ни с его последователями».

Учитывая такие настроения, ад-Дарбанди (Райхан, 110б) предостерегал суфиев от состояний крайней экзальтации во время транса, говоря, что для этого нет никаких оснований ни в *шари'ате*, ни в *тарикате*. «Верно то, — пишет он, — что соответствует *шари'ату*, о чем сказано в Коране и подтверждено

действиями самого Пророка <...>, а также то, в чем сошлись ученые ислама»¹¹⁰. Свое негативное отношение к крикам, воплям, резким движениям и разрыванию одежд ад-Дарбанди передает библейским преданием от лица одного из суфиев: «Слышал я, будто пророк Муса (Моисей) что-то говорил своим людям, и один из них разорвал на себе рубаху. Тогда Бог внушил Мусе, чтобы он сказал тому, кто разорвал рубаху:

— Разорви свое сердце, но не рви одежду» (Райхан, 144а).

Слушатель глубоко набожный, с пытливым умом, если он недостаточно подготовлен психологически, может не выдержать сеансов «слушания» и даже умереть от разрыва сердца, не выдержав тяжести откровения: термин *ал-ваджд* «мистический экстаз» имеет общий корень с глаголом *вадждад* «находить», в смысле «найти Бога». Суфийские сочинения изобилуют легендами на эту тему, например: «Рассказывали, будто один молодой человек стал слушать, как вдруг упал замертво. Когда стали обмывать покойника, то сердце его стало выходить из него наружу по кусочкам». Когда ал-Джунайд запретил некоему юноше вскрикивать во время *зикра*, тот все сдерживался, «да так, что у него стали выпадать волосы. Но однажды он не выдержал, [громко] вскричал и испустил дух» (там же).

Ад-Дарбанди (там же, 245а) также считал бесполезным *ат-таваджуд* — экстаз, искусственно вызванный с помощью одних лишь механических упражнений, без самосозерцания и поминания, ибо в основе любого измененного состояния сознания должна быть глубокая вера (*ал-иман*). Лишь «просветленные» *шайхи*, познавшие Бога, способны впасть в экстастический транс даже без «слушания» и специальных условий. Им достаточно одной фразы или намека, чтобы к ним пришло озарение. Однажды в гостях у ас-Сари ас-Сакати ал-Джунайд вдруг заговорил о любви к Богу. Тут ас-Сари ударил одной рукой по кисти другой и сказал:

— Если эта рука отсохнет от любви, это и будет удостоверением истинной любви.

После этого он потерял сознание и впал в беспамятство. Лицо его побледнело и стало похоже на «полную луну». «Это настолько нас захватило, — вспоминал ал-Джунайд, — что мы не могли более смотреть на это лицо и потому прикрыли его».

§ 4. Сорокадневное подвижничество

Термин *ал-арба'инийа* обозначает сорокадневное подвижничество; ад-Дарбанди называет этот обряд «исповеданием сорока дней», или «сорокадневным подвижничеством» (*تعبد الأربعين ta'abbud al-arba'in*). Идущий по Пути мисти-

¹¹⁰ Речь идет о трех основных источниках мусульманского вероучения: Коране, *сунне* и *иджма'*.

ческого познания уединяется на 40 дней и становится на путь предельно суровой аскезы и воздержания. Степень суровости аскезы определяется верхним пределом психофизических возможностей конкретного человека, практикующего этот обряд. В основе его лежит *хадис*: «У того, кто послужит Аллаху сорок утр [подряд], появятся источники мудрости, которые истекут из сердца на язык» (Райхан, 245а).

Сорокадневное подвижничество включает в себя строжайший пост в течение всего этого периода и изнурительные духовные упражнения не только днем, но и ночью. Это своеобразный испытательный срок, смысл которого ад-Дарбанди видит в поминании Бога сердцем. Практически подвижничество ведет к умерщвлению плоти, забвению мирских страстей, а через них — к внутреннему очищению и активизации энергии (*ал-химма*). Обряд выполняется и *муридами* — для прохождения этапа инициации, и «посвященными». Для последних конкретной целью обряда является видение божества во сне или получение от Него дара чудотворства (*ал-карамат*). Так, Абу Наср ас-Саррадж (*ал-Лума'* [1914], 315) отмечал, что дар чудотворства даруется любому, кто искренне отрешится от всего мирского в течение сорока дней; если по истечении этого срока мистик не обретает способность творить чудеса, то это означает только одно: его отрешение от мирского было неполным.

В некоторых суфийских текстах целью обряда признается теофания (явление божества в земном образе — богоявление): «И если во время сорокадневного уединения какой-то образ явится перед ним и скажет: „Я есть Бог“, он должен ответить: „Хвала достойна одного Бога! Нет, скорее ты не Бог“, — и если тот пришел, чтобы лишь испытать верующего, он исчезнет. Если же он останется, это свидетельствует об истинной теофании» (*Са'ид*. Ал-Фуйудат, 64).

Ад-Дарбанди (Райхан, 82а–83а) подробно описывает условия и обряды сорокадневного уединения, время, место и виды молитв, число *рак'атов* в каждой из молитв и их последовательность. В частности, он указывает на то, что сорокадневное подвижничество включает рецитацию Корана, дневные и ночные молитвы «в соответствии с предписаниями [Анаса б.] Малика и аш-Шафи'и». В числе предписаний аскетизма на первом месте упоминаются недоедание, самоограничение, максимальный отказ от всего, в том числе и от самого необходимого, за исключением того, что поддерживает элементарное физическое существование человека, а в качестве упражнений духовно-психологического плана — непрестанные молитвы и поминания Бога. Исполнение всех пяти молитв, пишет ад-Дарбанди (см. там же), обязательно «и днем и ночью, числом по семнадцать *рак'атов* каждая», при постоянном внутреннем самоотчете (*мухасабат ан-нафс*).

С течением времени практика *ал-арба'инийа* несколько видоизменилась и усложнилась. Так, в братство *ал-маулавийа* новые члены — *муриды* — принимались на временной основе, и для того чтобы стать *дарвишем-муридом*, т.е. быть принятыми в состав постоянных членов, они должны были пройти 1000-дневный срок новитата, состоящий из 25 сорокадневий. В течение первого сорокадневия

мурид должен был отработать на конюшне, в течение второго — на чистке отхожих мест, третьего — на мытье посуды и т.д. (см.: Акимусшкин, 1991, 162).

§ 5. Практика странствий

В суфизме никогда не было единого отношения к практике странствий (السفر *ас-сафар*): каждый мистик самостоятельно определял свое отношение к данной теме. Ад-Дарбанди выделяет три категории суфиев. Первые предпочитали сидеть на месте, нежели путешествовать, учились там же, где и жили, и если отправлялись в путешествие, то только для определенной цели, например в *хаджж*, отмечает ад-Дарбанди. Такой образ жизни вели ал-Джунайд ал-Багдади, Сахл ат-Тустари и Абу Йазид ал-Бистами. Представители второй категории путешествовали в течение всей своей жизни, вплоть до кончины, как это делали Абу 'Абд Аллах ал-Магриби и Ибрахим б. Адхам. Третьи много путешествовали в молодости, в начале творческого пути, набирались опыта и знаний, а затем переселялись куда-либо и продолжали оседлую жизнь, подобно Абу 'Усмани ал-Хири, аш-Шибли и др.

Странствующий мистик (*мусафир*) отправлялся в путешествие вместе с постелью и молитвенным ковриком (*саджжада*), которые он перекладывал под левую подмышку, когда входил в населенный пункт. При этом кувшин и посох обычно держали в левой руке, с тем чтобы освободить правую руку для приветствия. Войдя в город, он начинал приветствие с тех, кого он знал, но не за руку, а словесно; правая рука при этом использовалась для приветственного жеста. Рука удерживалась от рукопожатия, пока он не входил в *рибат*, в котором собирался остановиться и исполнить свои молитвы. Затем в соответствии с традицией он пожимал руки всем присутствующим.

Поведение суфиев внутри обители описано Абу Бакром ад-Дарбанди (Райхан, 416) в деталях: «Входят в *рибат* с улыбкой, приветливой и дружелюбной, и без спросу, потому что когда спрашивают разрешения, то это признак того, что он не один из них. После этого странник садится в уединенном месте. К нему подходит прислужник *рибата* и развязывает ему шнурки на левой ноге, а сам он развязывает на правой...». Если прислужника в это время в *рибате* нет, странник сам развязывает свои шнурки, начиная с левой ноги. Дождавшись прислужника, в обязанности которого входит показать место для омовения, новичок стелит молитвенный коврик там, где пожелает; тот, кто хорошо знает *рибат* и его обитателей, не должен утруждать других просьбами показывать ему это место. И только после молитвы странник идет к *шайху* этого *рибата*, приветствует его, потом уходит от него и здоровается за руку со всеми другими *шайхами*, обходя их справа налево. *Шайхи* встают и тоже его приветствуют. После этого он возвращается к своему коврику, который не убирает со своего места, кроме как с их разрешения. Для общей молитвы он может постелить коврик в любом месте, где ему нравится, но так, чтобы никому не помешать.

Прислужник обители подносил путнику еду, которую он принимал с благодарностью. Если он постился, то вежливо отказывался от пищи, указав на причину своего отказа. Если гость не постился, но был сыт, то он должен был немного попробовать из еды, чтобы не выглядеть невежливым. Если *мурид*, оказавшийся в обители, был голоден, а прислужник не приносил ему еды, то он не имел права громко требовать чего-либо. Можно лишь неприметно указать на это обстоятельство вежливым жестом. Во время приема пищи не полагалось обсуждать вкусовые качества еды, перечить кому бы то ни было, спорить с тем, кто приносит еду и питье, говорить о том, что еды мало или много.

Внутри обители не было принято беспокоить странствующих расспросами. Правила хорошего тона не позволяли ни прислужнику, ни даже *шайху рибата* задавать путнику личные вопросы, например, спрашивать его имя, узнавать, откуда он прибыл и куда направляется. При желании путник сам рассказывал о себе «тому, кто был с ним дружелюбен».

Суфийские *рибаты* были открыты для всех путешественников. Однако если странник не является суфием, отмечает ад-Дарбанди, его принимают лишь первые три дня, после чего он обязан покинуть обитель. Для того чтобы покинуть обитель, путник должен был взять разрешение у ее *шайха*. После того как *шайх* разрешал покинуть *рибат*, странник должен попрощаться со всеми за руку и уйти «с довольным выражением на лице» (Райхан, 42а).

§ 6. Ношение власяницы

Наиболее распространенной одеждой аскетов и суфиев была власяница (*الصوف* *ас-суф*; букв. «шерсть») — одеяние из толстой и грубой шерсти (*либас ас-суф*). Ад-Дарбанди называет его еще шерстяной *джуббой*. Власяница, или накидка из овчины, одевалась на голое тело и подчеркивала аскетизм мистиков, их пренебрежение к мирским благам. В средневековом суфизме широко бытовала поговорка: «Тот суфий, кто носит шерсть».

Ад-Дарбанди (Райхан, 168а) пишет, что «первым, кто носил шерсть, был Адам». В качестве довода в пользу предпочтительности этого одеяния аскеты и суфии ссылаются на то, что пророк Мухаммад тоже носил шерсть. Если суфий не носит власяницу, то он просто носит имя суфия (*исм*), поскольку главным из условий, завещанных «людям истин» их благочестивыми предшественниками, является ношение шерсти (там же, 169а). Этот обычай суфиев и их притязания на духовное родство с Пророком в традициях ношения одежды резко критикует традиционалист Ибн ал-Джаузи (Талбис, 194).

Ношение власяницы — признак отрешенности от мирских дел и страстей. Здесь неуместны мысли о моде, вкусах и желаниях, как это произошло с Абу 'Абд Аллахом ар-Рази, суфийским *шайхом* из Нишапура. «Одел меня ал-Анбари во власяницу, а я увидел на голове аш-Шибли новую шапку, которая очень

подошла бы к моей шерстяной одежде. Мне вдруг захотелось, чтобы эта шапка стала моей. После того как аш-Шибли встал, чтобы уйти с собрания, он обернулся ко мне, как он обычно делал, когда хотел, чтобы я последовал за ним. Я так и сделал. Когда он вошел к себе в дом, я тоже туда вошел вслед за ним, и он сказал:

— Сбрасывай с себя власяницу.

Я сбросил ее, а он бросил сверху свою шапку, затем повелел принести огонь и сжег все» (Райхан, 1936).

§ 7. Ритуальное значение рубища

Рубище (الخرقَة *ал-хирка*) — это одеяние вроде мантии, сшитое из большого числа лоскутков материи, иногда разнородных и разноцветных, иногда одноцветных (темно-голубого или белого цвета). В отличие от повседневной заплатанной одежды (*ал-муракка'*) или власяницы (*ас-суф*) рубище играло особую функциональную роль в обряде суфийского посвящения. Вручение его символизировало передачу неосязаемой благодати (*ал-барака*) или особой энергии (*ал-химма*) от учителя к ученику, приобщение последнего к тайнствам и обрядам братства. Чаще всего это был не просто обряд инициации, как, например, постриг у христианских монахов (в большинстве случаев посвящение в суфии также сопровождалось постригом), а передача духовной эстафеты учителя ближайшему ученику.

На ранней стадии развития суфизма *хиркой* служил и дырявый халат, и вретиче. Однако впоследствии сложилась традиция специально изготавливать ритуальную одежду. В отличие от грубой власяницы или заплатанной одежды, которую носила городская беднота, *хирка* выделяла суфия среди окружающих; это была «парадная» форма мистика, которую он носил в особых случаях. Ад-Дарбанди (Райхан, 1106) признает, что ношение рубища должно ограничиваться исключительно рамками церемониального использования, а именно обряда мистических радений (*ас-сама'*), а для всех остальных случаев «нет для *хирки* оснований ни в *шари'ате*, ни в *тарикате*». Одежда суфия не должна «выставляться напоказ»; она должна быть внешним отражением обета бедности, данного им при вступлении на Путь мистического познания. Ношение рубища в повседневной жизни — признак жалкого честолюбия.

§ 8. Посещение святых мест

Вошедший во многие восточные языки арабский термин الزيارة *аз-зийара* 672 (букв. «посещение») означает паломничество к святым местам. Ад-Дарбанди

включает в это понятие также *ал-хаджж* — обязательное для всех мусульман паломничество к главной святыне ислама — ал-Ка'бе.

Суфии совершают паломничество в одиночку или со спутником, пешком или на верблюдах, один раз в жизни или многократно. Абу Наср ас-Саррадж (ал-Лума' [1914], 167–168) рассказывает, что одни поселяются в Мекке, поближе от святынь, чтобы приобщиться к исходящей от них божьей благодати, другие отправляются в паломничество через безлюдные пустыни и степи пешком, без денег, запасов воды и провианта, подвергая себя голоду и опасностям, потому что целиком уповают на Бога. Согласно преданию, по пути к святыням знаменитый *шайх* Абу Тураб ан-Нахшаби был растерзан львом.

«Избранные из избранных» могут позволить себе несколько иное отношение к предписанию, обязательному для каждого мусульманина. Они превыше всего ценят нравственный аспект посещения святынь, полагая, что предпочтительнее творить добро и помогать страждущим, чем совершать частые паломничества.

„Некто вернул меня с дороги“, — вспоминает Абу Йазид.

— Куда ты направляешься? — спросил он меня.

— В Мекку для паломничества, — ответил я.

— Сколько ты должен на это потратить?

— Двести *дирхамов*.

— Подойди, отдай их мне, — потребовал мужчина. — Я человек семейный. Обойди меня семь раз. Это и будет твоим паломничеством.

Я так и сделал и вернулся домой» (*Аттар*. Тазкира, 114).

Паломничество к святым местам имеет в своей основе доисламские обычаи, которые подверглись исламизации в специфической суфийской форме. Для лучшего понимания особенностей культа «святых» на Кавказе в средневековую эпоху необходимо обратиться к толкованию термина *ал-вилайа* в трудах местных богословов того времени. Согласно Абу Бакру ад-Дарбанди (Райхан, 1786), божественным покровительством наделены лучшие из суфиев для того, чтобы защищать людей: «Если бы Всевышний не оберегал одних людей с помощью других, то земля стала бы нечестивой». Считается, что божьим покровительством наделены и могилы «святых», потому что после физической смерти «святых» их благодать (*ал-барака*) только возрастает. Возможно, именно поэтому ад-Дарбанди часто посещал могилы известных *шайхов*, в частности Йусуфа ал-Хаддада и ал-Хатиба ал-Багдади. В одной из глосс на полях рукописи сочинения ад-Дарбанди (там же, 208а) провозглашен тайный смысл его *аз-зийара*: «Я посетил могилу Йусуфа ал-Хаддада, желая достичь своих целей...».

Местные жители часто наделяли могилы «святых» не только божьей благодатью, но и даром чудотворчества, которым те обладали при жизни. Эта идея получила в народных преданиях самостоятельное значение: молва стала приписывать чудеса уже и могилам праведников. Так, над могилой святого Назар-Халифа в Курахе «замертво падает летящая мимо птица» (Шихсаидов, 1984, 250). Впоследствии арабским словом *зийара* «посещение» стали называться и собственно святыни (в современном русском написании — *зияраты*).

Похожая метаморфоза произошла и со словом *пир*, заимствованным многими местными языками из персидского языка: сейчас оно употребляется не только в первоначальном значении — «праведник», «старец», «святой подвижник», но и в качестве обозначения их склепов и могил. Обнесенные каменной изгородью, могилы праведников, называемые *пирами* и *зияратами*, можно встретить почти в каждом старинном селении; многие из них сохранили свое культовое значение до сих пор. Дальнейшие разработки по выявлению и кодификации «святых мест» на Северном Кавказе позволят несколько расширить сложившиеся представления о культовой практике ислама и уточнить ее специфику в каждом из местных мусульманских обществ.

На примере *пиров* можно изучать проблему адаптации суфизмом местных языческих культов, в частности культа деревьев. Классический *пир* — это обнесенная обычным или речным камнем могила «святого», внутри которой растет дерево. Употребление плодов таких деревьев либо табуировано, либо считается благодатью. Характерный признак северокавказского *пира* — лоскутки материи, привязанные к веткам дерева, кустарника, а при отсутствии таковых — к палке, воткнутой в землю около могилы и укрепленной у основания грудой камней¹¹¹. Узелок лоскутка означает загаданное желание, которое поможет исполнить «святой». Сами деревья также наделяются чудодейственной силой: они и после разрушения *пира* остаются объектом поклонения.

В суфийских «житиях» встречаются рассказы, призванные оградить могилы праведников от вандализма и разграбления. Один из таких рассказов принадлежит сельджукскому *султану* Санджару б. Малик-шаху. Некий огуз подошел к могиле знаменитого *шайха* Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра ал-Майхани, собираясь ее раскопать, «как это было у них в обычае — в нескольких местах в могилах людей светских им что-то указали, они потревожили те могилы и нашли богатства, — поэтому он и эту могилу хотел потревожить». Как только огуз протянул руку к могиле, он тотчас же превратился в камень.

«Его родичи увезли камень в лагерь, и я лично видел этот камень», — вспоминал *султан* Санджар.

§ 9. Ожидание смерти

Суфийская практика регламентирует поведение мистика в период тяжелой болезни, последние часы его жизни, а также действия, которые надлежит выполнить непосредственно в момент кончины. Суфий не должен бояться смерти; напротив, он с нетерпением ждет ее, радуется ей, поскольку верит, что физическая

¹¹¹ Ср. с *мазарам* в Средней Азии и *овлия* (от араб. *ал-аулия* ' «святые») в Туркмении. В арабских странах могилы паломников называют «стоянками» (*ал-макамат*), в смысле «место погребения», например *макам* Ибрахим.

смерть есть не что иное, как переход из мира тленного в мир вечный, где его ждет величайшее наслаждение лицезреть глазами прекрасный лик Господа.

Схожую точку зрения разделял и восточнохристианский мистицизм, идеи которого были распространены на Кавказе задолго до появления там суфизма. По крайней мере цель обряда — подготовка человека к смерти, а также эмоциональное к нему отношение едины в обеих религиях. Как отмечал Диадох (Слово, 35), «если человек тяготится болезнью, то это означает, что душа его все еще подвержена телолобию. Душа должна с радостью ожидать смерти как вивновницы вступления в истинную жизнь». В соответствии с требованиями своих религиозных систем исихазм и суфизм по-разному понимали эту цель: если исихасты апеллировали к необходимости исповедоваться Богу во всех грехах, «иначе в час смерти тяжело будет», то суфии концентрировали свое внимание на мистическом состоянии умирающего в момент агонии.

Характеризуя предсмертные «состояния» суфия *الاحوال عند الخروج من الدنيا* (ал-ахвал 'инда-л-хурудж мин ад-дун'я), ад-Дарбанди (Райхан, 45а) отмечал, что они совершенно непрогнозируемы и целиком зависят от особенностей личности умирающего: «Поистине, мистические состояния людей истин в момент агонии (ан-наз') противоречивы. Кого-то из них одолевает почтительный страх [перед Богом] (ал-хайба), а кого-то охватывает радость (ас-сурур) [от предвкушения скорой встречи с Ним]». Дарбандский *шайх* Абу-л-Касим ал-Варрак, вспоминал ад-Дарбанди (там же, 47б), повторял во время агонии: «Боже, побыстрей, боже, побыстрей».

В момент перехода души из бренного мира в мир потусторонний суфий должен произнести формулу единобожия: «Скажи при агонии: „Нет божества, кроме Аллаха“» (там же, 46а). Это правило основывается на *хадисе*, широко известном в различных версиях. Одна из них, записанная автором со слов *шайха* Абу-л-Касима б. Аби Джа'фара ал-Факиха, гласит: «Тот, кто [в момент смерти] произнес слова: „Нет божества, кроме Аллаха“, вошел в рай, и освободился дух его». Две версии этого *хадиса* зафиксированы со слов Абу Са'ида Исма'ила ал-Мустамли: «Тот, кто произнес слова: „Нет божества, кроме Аллаха“, стремясь к лику Всевышнего... вошел в рай». И далее: «Тот, кто произнес слова: „Нет божества, кроме Аллаха“, находясь при смерти, служит Тому, Кто удерживает от ошибок» (там же, 44б).

Абу Бакр ад-Дарбанди (там же, 45а) рекомендует умирающему непрерывно повторять формулу единобожия вплоть до последнего вдоха, до полной потери сознания, повторять в форме прямого обращения к Господу: «Нет божества, кроме Тебя (ла иллаха илла Анта)».

О ДАЛЬНЕЙШЕЙ ЭВОЛЮЦИИ ИСЛАМА В РЕГИОНЕ

Дальнейшая эволюция ислама у горцев Кавказа хорошо прослеживается по местным историческим источникам. Монгольское нашествие и крушение Арабского халифата в середине XIII в. положили начало новой эры в истории ислама на Кавказе, условно разделив ее на две примерно равные части: I. Развитие местных мусульманских обществ в границах арабской политической системы, в рамках Халифата (середина VII — середина XIII в.); II. Их развитие вне пределов арабской политической системы, наступившее после распада Халифата (с середины XIII в. до настоящего времени).

На основе возобладавших в различное время тенденций можно выделить наиболее важные периоды эволюции ислама в регионе после распада Халифата: 1) начало «внутренней» исламизации (середина XIII — середина XV в.); 2) ши'итский реванш (конец XV — начало XVII в.); 3) обновленческое движение ислама (начало XVII — вторая половина XIX в.); 4) эволюция ислама в условиях индустриального общества (с середины XIX в. по настоящее время). Предложенная периодизация, выделяющая качественные стадии в эволюции ислама, не является и не может быть абсолютной, поскольку слишком различны общественно-политические, этнокультурные, конфессиональные и иные условия и обстоятельства, разделяющие горские народы Кавказа. Однако она фиксирует основные, наиболее существенные тенденции развития мусульманской религии в регионе. Кроме того, она рассматривает регион как единое историко-культурное пространство, хотя в отдельных частях его в определенные периоды могли возобладать иные тенденции, отличные от общей. Выделенные нами периоды совпадают, хотя и не полностью, с общепринятой в отечественной науке хронологией истории: первый — с периодом так называемого «развитого» средневековья, второй — с поздним средневековьем, третий — с новым и четвертый — с новейшим временем.

§ 1. Начало «внутренней» исламизации

Войны, крушение империй, ломка сложившихся отношений и представлений, разруха, материальные лишения неизменно приводили к усилению религиозного компонента человеческого сознания. Так случилось и после распада Халифата:

высокогорья Кавказа. Стремительное продвижение мусульманских идей от местных «исламских центров», расположенных в долинах вдоль больших рек, в глубь гор, происходило уже на собственной основе. Этот процесс сопровождался серьезными изменениями в родовой организации наиболее крупных населенных пунктов. Резкое увеличение числа арабоязычных эпиграфических памятников с середины XIII в. — наглядное тому подтверждение.

В конфессиональной сфере продолжился процесс суннитского прорыва, в котором преобладали суфизм, аш'аризм и шафи'итское право. Шафи'изм стал основным компонентом более широкой исламизации лишь после того, как во второй половине XI — начале XII в. он вытеснил ханафизм и ши'изм, оказывавшие серьезное влияние на конфессиональные процессы в регионе. Что касается суфиев, то их роль все еще продолжала оставаться определяющей. После реконструкции Джума-мечети Дарбанди, обрушившейся в 770/1368-69 г., на ее фасаде появилась надпись, где из 99 «прекрасных имен» (*ал-асма' ал-хусна*), которыми Коран предписывает называть Всевышнего, выбрано одно, наиболее распространенное именно у суфиев, — ал-Хакк, т.е. «Высшая истина» (см. выше). Средневековая эпиграфика сообщает о строительстве в регионе суфийских обителей (*ханака*) и деятельности многочисленных суфиев (странствующих *дарвишей*, *баба*, *каландаров* и др.) (Лавров, 1966, 63–64). Записки Рафи' аш-Шангуди сообщают о суфиях 'Изз ад-дине ад-Дарбанди (ум. в 603/1206-07 г.), 'Али б. Мухаммаде ад-Дарбанди (ум. в 737/1336-37 г.) (Шихсаидов, 1984, 249). В 643/1245-46 г. *шайх* Да'уд Ба'ам б. Сулайман ал-Лакзи из Гдынка переписал *Танбих ал-гафилин* ханафитского мистика Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. в 383/955 г.)¹¹². *Шайх* Сулайман ал-Лакзи, которого Ибн Баттута представил в качестве одного из наиболее влиятельных мусульманских ученых при дворе *ханов* Золотой Орды, также не был чужд суфизму. В 743/1342-43 г. для практических нужд суфийской *ханаки* в Маджарах был переписан *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди. В 848/1444-45 г. Малик б. Муса ад-Дагистани переписал *ал-Ваджиз* Абу Хамида ал-Газали (рук. № 761 из коллекции ИИАЭ). Следовательно, потребность жителей края в литературе подобного рода все еще сохранялась.

Махмуд ал-Хиналуки закончил писать свою хронику в 861/1456-57 г. В ключевой части этого небольшого по объему сочинения перечисляются люди из «крепости Ихир [в] Дакузпара», которых автор привлек в качестве свидетелей достоверности родословной курайшитов, живших в Дагестане и Ширване. Среди них также преобладают суфии: «*суфи султан* 'Али ал-Куруши, *суфи дарвиш* Мухаммад Ихир, *суфи* Ахмад Маз, *суфи пир* Мухаммад ал-Чик ал-Чики, *маулана* Мухаммад ал-Курахи, *маулана* Иунус ар-Рутули — число этих людей доходило до двухсот» (*ал-Хиналуки*. Та'рих, 118)¹¹³.

¹¹² Сочинение прославленного мистика, многократно цитируемого на страницах *Райхан ал-хака'ик*, известно в Дагестане во многих списках. См. сборную рукопись под инвентарным № 761 в коллекции ИИАЭ ДНЦ РАН.

¹¹³ В тексте перевода термины *султан*, *дарвиш* и *пир* прочитаны как часть сложносоставных собственных имен.

§ 2. Ши'итский реванш

Резкое уменьшение числа арабских надписей в конце XV в. и почти полное их отсутствие в течение всего XVI в. ясно обозначили переход к новой фазе развития ислама. Она была обусловлена двумя важнейшими факторами, во многом связанными друг с другом: ши'итским реваншем Сефевидов, религиозно-политическая деятельность которых повергла регион в продолжительную смуту, и широким процессом укрупнения населенных пунктов в конце XV — XVI в. на основе слияния отдельных общин и родов (*тухумов*), прежде населявших небольшие поселения. Пока не совсем ясно, какой из этих факторов оказал наибольшее влияние на дальнейший ход конфессиональных процессов. Укрупнение сел либо совпало по времени с нашествием иноземцев, либо стало реакцией на сохранявшуюся в течение почти целого столетия сефевидскую угрозу. К концу XV в. количественные победы исламизации приводят к качественным изменениям в структуре местных обществ: родовые культы разрушаются, на основе идеи исламского единения запускаются механизмы ломки прежних внутрисемейных взаимоотношений. Процессы формирования местных народностей поднимаются на совершенно новый уровень.

Определение «ши'итский реванш», связанное с Сефевидами, акцентирует внимание на двух обстоятельствах: 1) в сельджукскую эпоху ши'изм был насильственно вытеснен шафи'итским исламом, причем не только на Северном Кавказе, но и в Закавказье; 2) распространение ши'изма в сефевидскую эпоху носило характер военно-политической экспансии.

Тюркоязычные Сефекиды получили свое название от имени *шайха* и *муршида* Сафи ад-дина (ум. в 735/1334 г.), основавшего в Ардебиле суфийское братство *ас-сафавийя*. Под влиянием зайдитов и имамитов, имевших сильные позиции в Южном и Юго-Западном Прикаспии, а также через претензии на 'алидское происхождение, в течение XV в. суннитское по своему происхождению суфийское братство стало ши'итским. Подобную трансформацию пережило и суфийское братство *ни'матуллахийя*, которое на рубеже XIV–XV вв. было суннитским, а в течение XVI в. переродилось в ши'итское движение. Это братство, руководители которого были тесно связаны с Кара-Коюнлу, Ак-Коюнлу и особенно Сефевидами (см.: Акимушкин, 1991, 191), имело последователей и на Кавказе; один из них — Зайн ал-'Абидин Ширвани Ни'матуллахи, оставивший после себя объемный историко-географический труд *Бустан ас-сийахат*.

В отличие от *ширванишахов* и правителей династии Кара-Коюнлу, Сефекиды вторглись в сферу культов и вероучения, превратив регион в место своего возвышения. *Шайх* Джунайд во главе с «борцами за веру» осуществил ряд разрушительных походов против местных народов, пока сам не погиб на территории Дагестана. Личность его породила множество легенд и преданий на Северо-Восточном Кавказе, где он остался под именем Джуней (в Табасаране — Джугбей). Мавзолеем Джунайда, построенный в 951/1544–45 г. вблизи лезгинско-

го селения Хазры, обнаруживает архитектурную близость с суфийскими мавзолеями XIV в., построенными вблизи города Ессентуки и в Маджарах (История, 1988, 250). Как раз в этот период в Маджарах действовала суфийская *ханака*, организованная иракским шайхом, и именно для нужд этой общины был переписан *Райхан ал-хака'ик*.

Методы пропаганды Сефевидов были схожи с военно-религиозными методами *газиев* XI–XII вв. Суфийская по структуре организация с жесткой внутренней иерархией проповедовала идеологию имамитов-«двунадесятников», т.е. не менее жесткую по содержанию ши'итскую идеологию. Военные экспедиции ранних Сефевидов обставлялись как походы «воителей за веру». Религиозные «подвиги» Джунайда и его сына, *шайха* Хайдара, были направлены на распространение ши'изма, а через оный — на расширение сферы своего влияния. *Шайх* Хайдар также погиб в Дагестане в ходе сражения, в котором против *кызылбашей* выступала объединенная коалиция с участием *ширваншахов*. Согласно источникам, он был похоронен в Табасаране, однако точное местонахождение его могилы неизвестно. В связи с этим вызывает особый интерес культовое место с ши'итской атрибутикой, в частности с развешанными знаменами, под названием Шихардрар (искаж. от «*шайх* Хайдар»), расположенное на окраине селения Кур Хивского района Дагестана в районе пещер (так называемого Золового города). Население окрестных (лезгинских и табасаранских) селений, будучи суннитами, не использует это место в своей религиозной практике, но продолжает считать его святыней; «священным» считается и лес в районе этого святилища.

Суннитский традиционализм отвергал теократию в чистом виде, поскольку в нем не было клерикального духовенства. Но суфизм с особой ролью *шайха* и учением о «святых» и ши'изм с идеей «скрытого» имама проповедовали идею теократии, каждый на собственный манер (см. выше). Религиозная пропаганда Сефевидов отчасти достигла своих целей: в Азербайджане под их натиском прекратила свое существование династия местных правителей Кара-Коюнлу. На обширной территории Среднего Востока было создано теократическое государство — *имамат*, иначе говоря, царство божественной справедливости. *Шах* Исма'ил (ум. в 930/1524 г.), сын *шайха* Хайдара и родоначальник новой династии правителей Ирана, объявив себя перевоплощением ши'итских *имамов*, продолжил политику осуществления ши'итского реванша, очередного после сельджукской эпохи кардинального изменения конфессиональной ситуации на Кавказе. На подвластных Сефевидам территориях ши'изм был объявлен государственной религией. В Азербайджане, Ширване и других областях региона произошел ши'итский переворот, однако среди кавказских горцев суннизм сохранил свои позиции. А между тем еще в начале XV в. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви (Талхис, 556) свидетельствовал, что жители города Бакуйа «исповедуют толк *Имама аш-Шафи'и*», а жители окрестных селений являются христианами (вероятно, речь идет об адептах албанской церкви).

В эпоху расцвета сефевидского Ирана влияние ши'изма на Северном Кавказе вновь усиливается: шах 'Аббас I (995–1038/1587–1629) изгоняет османов из Азербайджана и Дагестана, укрепляет Дарбанд и распространяет ши'итский ислам на дальних подступах к Кавказу вплоть до черкесов и даже грузин, из которых формирует отряды телохранителей (Босворт, 1971, 228). За долгий период правления 'Аббаса I ши'изм проник и в горные районы, заселенные вайнахами. Попытку восстановить влияние Ирана в регионе предпринял Надир-шах Афшар (1148–1160/1736–1747), низложивший Сефевидов и реформировавший ши'изм в сторону гораздо большего смягчения, однако в Дагестане его отряды были разбиты и он сам едва не погиб. При династии Каджаров иранское влияние в регионе было частично восстановлено, однако уже в 1228/1813 г. Фатх 'Али-шах (1212–1250/1797–1834) был вынужден подписать Гулистанский (Гюлистанский) договор, по условиям которого Иран отказывался в пользу России от Дагестана, Грузии, Карабахского, Гянджинского, Шекинского, Ширванского, Дербентского, Кубинского, Бакинского ханств и северной части Талышского ханства (там же, 235). Ши'итское влияние на Северном Кавказе в конечном счете так и не вышло за пределы Дербента и его окружи, затронув лишь отдельные отдаленные населенные пункты, основанные в свое время иранскими переселенцами сасанидского времени в качестве пограничных постов: так, жители лезгинского селения Мискинджи до сих пор считают себя ши'итами. В связи с этим особого внимания заслуживает популярность некоторых ши'итских обычаев в отдельных суннитских районах Северного Кавказа, где они не отождествляются с определенным этносом, благожелательное отношение к ши'итским лозунгам, широкая география распространения ши'итских имен и производных от них локальных вариантов¹¹⁴ среди местных суннитских народов, что является предметом отдельного исследования¹¹⁵. Сравнительное изучение основных тенденций эволюции ислама в регионе показывает, что по своему общественно-политическому значению и по этнокультурным последствиям наиболее существенные процессы утверждения ши'изма все же происходили при Сефевидах: от *шайха* Джунайда с середины XV в. до *шаха* 'Аббаса I в начале XVII в.

Параллельно с утверждением ши'изма в юго-восточной части Северного Кавказа происходила дальнейшая исламизация в северо-западных районах региона, связанная с усилением влияния Османской империи и Крымского ханства на этих землях. В XVI в. османы предпринимают попытки распространить ислам среди абазин, адыгов, а затем и абхазов. Исламизация местных общин сопровождалась распространением влияния турецкого языка и культуры. Если абазин и адыги были исламизированы полностью, то среди абхазов, исторически взаимо-

¹¹⁴ Например, Пирали (*пир* 'Али), Шихали (*шайх* 'Али), Гасан-Гусейн (ал-Хасан и ал-Хусайн, имена сыновей 'Али б. Аби Талиба), Алихбер/Аликебер/Алекпер ('Али Акбар, старший сын ал-Хусайна), а также Алибек, Алнхан, Ханали, Сеферали, Гасанали/Хасанали и др.

¹¹⁵ Примером такого исследования, основанного на анализе популярности мусульманских имен в центральных областях Халифата, является один из разделов (*The Curve of Muslim Names*) монографии Р. Буллита (1979).

действовавших с христианской Грузией, в лоно ислама перешло не более трети всего населения. Важным письменным памятником, созданным в Дербенте в тот период, когда город находился под управлением османского *сардара*, является *Рисале-йи Бабийе*. Влияние суфизма на это сочинение, а также на его основной источник не вызывает сомнений.

Локальные формы ислама, особенно в Абхазии, продолжают сохранять значительный домонотеистический духовный субстрат, гораздо больший, чем, скажем, в Дагестане или Чечне. Несколько иначе дело обстоит в Аджарии, где под влиянием османов в течение долгого времени осуществлялся формальный переход из грузинского православия в ислам. Конфессиональный раскол в Западной Грузии обозначил сферы политического влияния различных империй на долгую перспективу. Наличие значительного христианского духовного компонента в качестве домусульманского субстрата, а также этническое родство аджарцев с остальными грузинами порождают противоречивые этноконфессиональные процессы в Аджарии, дальнейшее развитие которых будет определяться не только внешними влияниями, но и интеграционными процессами в самой Грузии.

§ 3. Обновленческое движение ислама

В научной литературе этот период известен под названием обновленческого движения ислама, а в мусульманской традиции — *ал-джадидийя* (от араб. *джадид* «новый»). Дж.С.Тримингэм (1971, 105; 1989, 93) утверждал, что обновление ислама связано с ваххабизмом (*Wahhābī*) и суфизмом. Важнейшие вехи этого периода: 1) мусульманское возрождение нового времени (XVII — первая половина XVIII в.); 2) движение *шайха* Мансура во второй половине XVIII в.; 3) движение *имам* Шамиля в первой половине XIX в.; 4) движение *Кунта-хаджжи* во второй половине XIX в. Эти движения обусловили содержание более поздних конфессиональных процессов в регионе.

3.1. Мусульманское возрождение нового времени

Памятники материальной и духовной культуры нового времени демонстрируют качественные изменения в эволюции ислама на Северо-Восточном Кавказе. После духовной стагнации XVI в. произошел прорыв в самых различных областях мусульманской культуры. Начался бум культового строительства, продолжавшийся в течение всего периода *ал-джадидийя*. Во всех населенных пунктах появляется большое число эпиграфических памятников и новый стиль монументального письма, меняются стиль эпитафий, размеры и формы надмогильных



Рис. 42. Мишлеш. Мавзолей Султан-бабы. Правое крыло. Фото автора. 1987 г.

памятников. Особое распространение получает культ «святых» с ярко выраженными признаками суфийской обрядности. Так, мавзолей «святого» Султан-бабы (точнее, *амира* Султан-Мухаммада) в Мишлеше, который, по преданию, прибыл из Ширвана в Южный Дагестан и скончался, согласно врезной надписи, 4 *ша'бана* 1086 г.х., т.е. 26 октября 1675 г., и сегодня является объектом паломничества (рис. 42). Считается, что божественная благодать (*ал-барака*), исходящая от могилы этого *шайха*, исцеляет больных людей, помогает страждущим, в частности, лечит бесплодие у женщин. Качественные изменения происходят в архитектуре и искусстве, в том числе и изобразительном.

Образование крупных населенных пунктов за счет объединения мелких родов и общин вызвало к жизни расцвет жанра комментариев к правоведческим сочинениям. Новым явлением в движении «чистого» ислама можно считать усиление культа пророка Мухаммада на Северном Кавказе. Именно этот культ и привел к идейному движению *нур-и мухаммади*. Суннитское толкование культа Мухаммада, которое сложилось еще в IX в. у мусульманских мистиков, становится частью общеисламской религиозной традиции, в том числе и в этом регионе. В 1130/1718 г. Шихаб б. Мухаммад ал-Акуши переписал *ат-Тарика ал-мухаммадийя* Мухаммада ал-Баркали. В первой половине XVII в. в Чечне активизируется деятельность суфийских *шайхов*, в частности *шайха* Мута. В 1060/1650 г. в Дагестане Ша'бан ал-Чираги переписал для нужд своей общины анонимное суфийское сочинение (инв. № 1280 из коллекции ИИАЭ).

3.2. Движение *шайха* Мансура

Распространение ислама в Нагорном Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабарде, Черкесии, других областях региона — процесс, окончательно завершившийся лишь в XIX в., — происходило в рамках обновленческого движения суфизма. Начало этого процесса восходит к событиям второй половины XVIII в., связанным с именем суфийского *шайха* Мансура Ушурмы.

Так же как и все последующие религиозно-политические движения на Северном Кавказе, движение *шайха* Мансура 1199–1205/1785–1791 гг. было непосредственной реакцией на вхождение местных обществ в состав Российской империи и резкие изменения в их традиционном укладе жизни. Со второй половины 70-х годов XVIII в. интеграция местных обществ в новую политическую и социально-экономическую общность переходит из латентной в активную фазу.

Ушурма — типичный практикующий суфий, аскет и отшельник, которого молва наделяла особой божьей благодатью (*ал-барак*) и даром чудотворства (*ал-карама*). Полагают, что он — ученик дагестанских *шайхов* *ан-накибандийя*. В сводках царского командования его называли не иначе как пророком и лже-пророком. Для того чтобы помешать Мансору совершить поход в нагорную Чечню и Кабарду для распространения «магометанского закона», было решено нанести ему упреждающий удар. Вооруженные столкновения начались с того, что посланный для умирения Мансура российский отряд предал огню родное село последнего, разрушил его дом, но на обратном пути попал в засаду и был разбит. Это событие мгновенно обросло легендами и способствовало резкому увеличению количества сторонников Мансура. В рамках объявленной «священной войны» (*джихад*) против *кафиров* отряды повстанцев совершили нападение на крепость Кизляр, которое, однако, было успешно отбито.

Надежды *шайха* Мансура расширить базу восстания не оправдались. Обращения с просьбой о поддержке к правителям дагестанских владений остались без ответа, а обещанная турками военная помощь сильно запоздала. Ясский

договор 1206/1791 г. закрепил победу России в русско-турецкой войне, в том числе и факт вхождения части Северного Кавказа в состав государства Российского. В том же году Мансур был схвачен и препровожден в Шлиссельбургскую крепость, где он и умер три года спустя.

3.3. Движение имама Шамиля

Самое значительное по своему размаху движение северокавказских мюридов/муридов под предводительством дагестанских *имамов* (поочередно Гази-Мухаммада¹¹⁶, Гамзат-бека и Шамиля) началось вскоре после заключения Гулистанского договора 1228/1813 г., после того как прозвучал призыв суфийского *шайха* из Южного Дагестана Мухаммад-эфенди б. *муллы* Исма'ила ал-Йараги к *сазавату* — «священной войне». По своему духу и религиозному содержанию оно неразрывно связано с движением *шайха* Мансура.

Схожесть конфессиональных процессов в мусульманских обществах в эпоху обновленческого движения ислама отмечена во многих исследованиях, поэтому нет нужды на этом останавливаться еще раз. Отметим лишь один из аспектов, имеющий непосредственное отношение к эволюции ислама в местных обществах. Во всех народно-освободительных движениях XVIII–XIX вв. просматривается общая тенденция совмещения организационных форм суфизма, его культов, морально-этических и практических установок, с одной стороны, и идеи возврата к чистоте первородного ислама, с характерным для этой идеи культом пророка Мухаммада, — с другой. Сиди Мухаммад ас-Сануси, основатель-эпоним братства *ас-санусийя* и руководитель антиколониальной борьбы в Киренаике (Ливии), был связан с суфийскими братствами *ал-кадирийя* и *аш-шазилийя*, допускал их ритуалы, мистические радения и в то же время, как и Шамиль, запрещал пользоваться музыкальными инструментами, петь и плясать во время *зикра*. Сануситы называли свое братство *ат-тарика ал-мухаммадийя*, поскольку для них был характерен культ пророка Мухаммада. Точно так же называлось религиозное учение, которое в синтезе с доктринами *ан-накибандийя*, *ал-кадирийя* и *ал-чиштийя* освящало антиколониальную борьбу в Индии в XIX в.

Фундаменталистский культ пророка Мухаммада, распространившийся в Дагестане еще в начале XVIII в. и сохранившийся до сих пор¹¹⁷, лежал и в основе движения Шамиля, несмотря на то что оно использовало религиозную практику и организационные принципы суфизма. Опираясь на идеологию «чистого» ислама, Шамиль приспособил к реальным условиям борьбы все, что осталось от ду-

¹¹⁶ На Северном Кавказе термины *гази* и *суфи* стали образовывать двусложные имена, обычно вместе с наиболее распространенным именем Мухаммад/Магомед: Суфи-Мухаммад, Гази-Магомед и др. В этой же роли выступают и другие термины, например *шайх/ших*, *сайид*, *пир*, *хаджжи*, *маула/мулла* и др.

¹¹⁷ Этот интересный феномен, характерный не только для Дагестана, требует специального исследования.

ховного опыта, в том числе и суфийского, в мусульманских обществах Дагестана и Чечни начала XIX в., используя для этого и организационную структуру суфийских братств: *мурид* здесь уже не послушник суфийского *шайха*, а воин (Аликберов, [1989] 1994, 197). Как следствие, ислам в XIX в. окончательно утверждается в горных районах Дагестана и Чечни, которые прежде являлись зоной традиционного влияния христианской Грузии.

В ходе Кавказской войны на стыке Дагестана и Чечни Шамиль создал теократическое государство — *имамат*, в котором действовали шари'атские суды и исламское управление. Под влиянием событий этой войны на Северном Кавказе появляются сочинения, обогатившие духовное наследие местных ответвлений *ан-накшбандийя*, с типичными для своего жанра названиями¹¹⁸. Среди суфийских авторов этого времени наибольшее влияние на руководителей движения горцев оказали *шайх* Мухаммад-эфенди ал-Йараги и его ученик, впоследствии известный в Дагестане *шайх* Джамал ад-дин ал-Газигумуки. Духовная генеалогия этих *шайхов*, которая приводится в *ал-Касида ат-та'ийа ал-кубра* ал-Йараги (с. 64–96), а в более краткой форме в *ал-Адаб ал-мардийа* ал-Газигумуки (с. 27–30), включает в себя имена пророка Мухаммада, его сподвижника Салмана ал-Фариси, халифа Абу Бакра, ши'итского имама Джа'фара ас-Садики, а также суфиев Абу Йазид ал-Бистами и Х'аджу Ахрара. Утверждая, что «мрак невежества» рассеивает только «солнце шари'ата», ал-Йараги в *ал-Касида ат-та'ийа ал-кубра* (с. 108–109) подчеркивал важность овладения сокрытым знанием. При этом он явно находился под влиянием культа пророка Мухаммада: в стихотворной форме ал-Йараги (там же, 109–123) описывает чудесное вознесение Пророка на небеса и его встречу с Богом, рассказывает о заступнической миссии Пророка, о его духовных качествах, его детях и женах. Созданная в тот же период суфийская *касида* Са'ида ал-Аракани — показательный пример преемственности традиций жанра в Дагестане.

Богословские сочинения на Северном Кавказе продолжали сохранять многие присущие ранним суфийским работам черты, в том числе и известный энциклопедизм; однако после поражения движения Шамиля в них явственно обозначились новые тенденции: особое внимание к интерпретации идеи *джихада* и ее приспособление к изменившимся общественно-политическим условиям. Тот тип религиозной практики, который в Нагорном Дагестане считается традиционным и поныне, в основных своих чертах сложился именно в период Шамиля¹¹⁹.

¹¹⁸ Ша'бан ал-Кулуфи написал *ар-Рисала ли-л-муридин*. Рукопись другого сочинения, озаглавленного *Рисала фи-т-тасавуф*, под инв. № 199 хранится в коллекции ИИАЭ ДНЦ РАН.

¹¹⁹ Религиозная практика *ан-накшбандийа*, отвергающая театрализованные «громкие» *зикры* с танцами, в большей степени, чем в остальных братствах, следовала традиции *ал-маламатийа*, влияние которой ощущается и в творчестве Абу Бакра ал-Дарбанди. В частности, классическая идея *ал-маламатийа* о спиритуальном отсутствии при физическом присутствии (*ал-гайба ва-л-хукур*), преподнесенная в идее *халват дар анджуман* («быть в одиночестве, находясь в обществе») школы *х'аджаган*, была заимствована этим братством и нашла свое отражение в местной практике отправления индивидуальных мысленных, или «тихих», *зиков*.

3.4. Движение Кунта-хаджи

Основные формы современной религиозной практики в Чечне и Ингушетии сложились под непосредственным влиянием религиозного движения, связанного с именем суфийского *шайха* Кунта-хаджжи и его последователей. В 1859 г., в год пленения Шамиля, он вернулся из Мекки в Чечню, получив *иджазу* от трех ханафитских *шайхов*, принадлежавших к братству *ал-кадирийя*. Члены созданного им братства практиковали громкие *зикры* и ритуальные танцы по кругу, принятые в *ал-кадирийя*, — отсюда и их прозвание «зикристы».

Распространение идей Кунта-хаджжи и последующее отпочкование от его *тариката* других *вирдов* обусловили заметные внутриконфессиональные изменения в мусульманской общине нагорной Чечни. На структуру местных родов (*тейпов*) причудливым образом стали накладываться структуры суфийских общин, оказывая друг на друга взаимное влияние. Не случайно вайнахское родовое обозначение «тейп» (чеч. *тейпа*) происходит от арабского *та'ифа* «община». Границы общины и рода полностью совпадали. Глава рода обычно становился и религиозным лидером общины. Духовная благодать (*ал-барака*) передавалась от *шайха*-наставника по наследству, формируя внутри общины новую религиозную элиту. Роды *сайидов* на поверку часто оказываются восходящими не к роду пророка Мухаммада, а к известным местным *шайхам*, *силсила* которых по меньшей мере легендарна.

§ 4. Местные формы ислама в условиях индустриального общества

В истории ислама этот период нередко называют реформистским, а само развитие ислама — движением «исламского модернизма», однако такие определения кажутся не совсем корректными. Прежде всего потому, что в семантическом отношении они совершенно неадекватны реальному содержанию тех процессов и явлений, которые они призваны обозначить. Термин «реформизм» (араб. *ислах*) применим к любым изменениям в исламе, если рассматривать их с точки зрения предшествующего развития. Несмотря на то что модернизация — это осовременивание, этот термин вряд ли применим к вероучению. Модернизируется лишь общество, а религия пытается осмыслить происходящие в обществе процессы, приспособляясь к ним. Благодаря борьбе противоположностей и внутренней полемике ислам реформировался в течение всего времени своего существования. Примета нового периода — растущий секуляризм, а его главное отличие от всех прежних эпох — развитие локальных форм ислама в рамках неисламского, светского (в том смысле, что в этот период в России церковь была уже фактически подчинена государству, а затем и отделена от него), гражданского и индустриального общества.

Основные вехи этого периода на Кавказе таковы: 1) адаптация ислама к условиям Российского государства во второй половине XIX — начале XX в.; 2) крайняя политизация ислама в период двух революций, иностранной интервенции и гражданской войны, сопровождавшаяся появлением самых различных союзов, коалиций и партий на исламской основе; 3) период латентного развития в годы советской власти, существование религиозных культов и институтов в условиях запретов, гонений, массовой атеизации населения; 4) современная реисламизация, тесно связанная с национальным и религиозным возрождением в постперестроечный период.

4.1. Период адаптации к российским условиям

Первоначальная адаптация местных форм ислама к общественно-политическим, социально-экономическим и конфессиональным условиям Российской империи происходила еще задолго до вхождения в ее состав мусульманских областей, однако это тенденция, сохранявшаяся и в XX в., стала играть ведущую роль лишь со второй половины XIX в. в связи с подавлением движения Шамиля и реформированием всей системы политической, административной и судебной власти в крае. Важнейшие явления этого периода: легитимация шариа'tских судов; создание лояльных властям религиозных организаций; вхождение религиозной элиты в структуры государственной власти на местах; качественные изменения в развитии книжной культуры (появление типографии М.Мавраева, организация книгопечатания в Дагестане и др.); создание местных алфавитов на основе арабской графики; развитие мусульманской литературы на местных языках; активизация процессов секуляризации во всех сферах общественной жизни; движение мусульманских обществ в направлении светского образования и светской культуры. Параллельно с этим под духовным руководством местных *шайхов ан-накибандийа* и *ал-кадирийа*, в частности 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури, *устаза* ал-Кахиби, Батал-хаджжи, Баммат-Гирея, Ташу-хаджжи, Дени-шайха Арсанова и Доку-шайха Шаптукаева, в горах Северного Кавказа продолжается развитие местных школ суфийского образования. В сфере культовой следует отметить попытки осовременивания ислама в 10-х годах XX в. со стороны Мухаммада Катиева и Мурата Горчханова в Чечне и Ингушетии, а также деятельность в Дагестане мусульманских ученых новой формации, известных как «ученые-просветители» (Абусуфьян Акаев, Али Каяев и др.).

4.2. Период политизации

Основная тенденция конфессиональных процессов в мусульманских обществах региона в период революций, гражданской войны и иностранной интервенции — политизация ислама, нараставшая с каждым годом. Гражданская война породила хаос и разрушила сложившееся равновесие в мусульманских общест-

вах. Турецкая оккупация еще более осложнила ситуацию, создав новый очаг противостояния. Идея вселенского тюркского единства (пантюркизм), постулируемая влиятельными политическими партиями Турции, вступила в прямое противоречие с приоритетом суннитской общности, признаваемым религиозной элитой страны, что было связано, в свою очередь, с объективными этноконфессиональными противоречиями на Кавказе (азербайджанцы — не сунниты, но тюрки, северокавказцы — сунниты, но в массе своей не тюрки).

В период гражданской войны на политической карте региона вновь появляются религиозные по форме новообразования: *имамат* во главе с *имамом* Наджм ад-дином ал-Гуци (Наджмутдин Гоцинский) в аварских районах Дагестана, *эмират шейха Узун-хаджжи* с центром в чеченском селении Ведено и др. Однако процессы адаптации ислама к новым условиям оказались настолько реальными и действенными, что политическая ситуация в регионе под влиянием самых различных факторов стала развиваться в направлении светских моделей: Терская республика (1918 г.) — Горская республика (1919 г.) — Горская АССР (в конце 1920 г., после утверждения советской власти) — разделение Горской АССР на несколько автономных республик. Новые политические модели все еще включали в себя значительный религиозный компонент. В этот период появляются коалиции и движения, представляющие собой противоречивый симбиоз локальных форм ислама и политических воззрений местных, в большинстве своем мусульманских по происхождению, революционеров (ср.: «красные муллы» в Баку, деятельность движения «Гуммет», попытки соединить традиционные исламские ценности с новыми политическими ориентирами региональных организаций партии большевиков и др.). В русле этих тенденций необходимо рассматривать резолюцию «О введении шариатского судопроизводства», принятую местными большевиками в апреле 1921 г., которая, однако, позднее была отменена.

4.3. Период латентного развития

С утверждением советской власти во всех этнокультурных областях Кавказа сложились условия, препятствовавшие свободному развитию всех религий, в том числе и ислама. Как и во всей стране, любая форма религиозной пропаганды была запрещена. Богословские книги безжалостно предавались огню. Мечети разрушались либо приспособлялись под хозяйственные нужды. Служители культов подвергались массовым репрессиям. В горах Северного Кавказа, правда не повсеместно, советская власть утверждалась в жестком противостоянии с традиционными суфийскими структурами¹²⁰. Поголовная депортация чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, а также нескольких тысяч кабардинцев в годы Великой Отечест-

¹²⁰ Западные исследователи нередко абсолютизируют «противостояние суфиев и комиссаров», сводя к нему весь сложный спектр отношений советской власти с местными религиозными общинами (Беннигсен, Лемерсье-Кельеже, 1967; Беннигсен, Вимбуш, 1985; Беннигсен, Лемерсье-Кельеже, 1986).

венной войны ускорила внутриконфессиональную эволюцию местных обществ, в результате которой сформировался ряд закрытых родовых обществ со многими ярко выраженными признаками этноконфессиональных групп.

В годы советской власти мусульманские области Российской империи впервые в своей истории оказались по-настоящему оторванными от остального мусульманского мира. Как следствие, их эволюционное развитие в рамках этого мира было прервано. Арабский язык стал постепенно утрачивать функции языка науки, делопроизводства, переписки. В сфере мусульманской практики наиболее живучими оказались погребальные обряды, а в сфере теории — суфийские знания, которые передавались на правах *иджазы* в условиях глубокого подполья. Однако именно в XX в. в различных населенных пунктах Северного Кавказа создаются подлинные шедевры камнерезного искусства, в которых использованы достижения арабской каллиграфии. Своего наивысшего развития это искусство достигает в Кубачи (рис. 43).

Параллельно с ограничением роли арабского языка шло активное развитие местных языков, многие из которых стали младописьменными (сначала на основе латинской графики, а затем — кириллицы), а также создаваемой на этих языках литературы. В регионе создается широкая сеть светских школ, средних специальных и высших учебных заведений, печатаются книги, газеты и журналы на русском и местных языках, распространяется грамотность. Впервые в истории на территории Кавказа сложилось почти полное двуязычие — явление, имеющее особое историческое значение и далеко идущие историко-культурные последствия. Языком межнационального общения стал русский, причем сфера его применения гораздо шире, чем у других языков, когда-либо претендовавших на эту роль¹²¹. Северный Кавказ и Закавказье стали частью новой геополитической общности.

В духовной сфере возобладала массовая атеизация населения, характер которой, однако, не был абсолютным: часть религиозного наследия продолжала признаваться в качестве культурного и духовного достояния социалистических народов. На самых различных уровнях общественного сознания внедрялись основы коммунистической идеологии и морали, материалистической в мировоззренческом отношении и идеалистической в своей социальной сущности. Исторические последствия этого процесса оказались неоднозначными: беспрецедентно насильственная секуляризация привела к тому, что в недрах мусульманских обществ получили широкое признание ценности гражданского общества, изменился традиционный уклад жизни, расширились границы мировосприятия, появилась светская интеллигенция, относящаяся к исламу как к факту собственной культуры¹²².

¹²¹ Статистические данные, полученные в результате изучения процессов становления и развития билингвизма в лезгинских районах Дагестана, дают некоторое представление об общей социалистической ситуации в республиках Северного Кавказа (см.: *Аликберов К.А.* Лезгинско-русское двуязычие в Дагестане. Махачкала, 1999).

¹²² О формировании интеллигенции на Северном Кавказе см.: *Каймарзов Г.Ш.* Формирование социалистической интеллигенции на Северном Кавказе. По материалам Дагестанской, Кабардино-Балкарской, Северо-Осетинской и Чечено-Ингушской АССР. М., 1988.



Рис. 43. Кубачи. Образец камнерезного искусства местных мастеров. XX в.
Фото автора. 1989 г.

4.4. Современная реисламизация

Крушение советской системы ознаменовало начало качественно нового этапа в эволюции локальных форм ислама. С развитием процессов реисламизации значительно усилились внутрирелигиозные противоречия в мусульманских общинах Кавказа, которые на заре национального и религиозного возрождения местных народов были практически незаметны. Как и во все переломные эпохи, задававшие тон эволюции ислама на целые десятилетия, обострение противоречий между приверженцами так называемого «чистого» и «народного» ислама достигает своих крайних форм, дойдя до апогея в событиях чеченского противостояния¹²³.

Внутриконфессиональные процессы на Северном Кавказе приобрели форму идеологического противостояния и частичного взаимодействия «народного» ислама, иначе говоря, практического суфизма, с одной стороны, и различных течений исламского традиционализма (в том числе и так называемого «фундаментализма») — с другой, в зависимости от реальной политической позиции каждого человека и его рода (общины). Объединение под термином «фундаментализм» различных по содержанию явлений — от духовно-религиозных до социально-политических — упрощение, недопустимое в научных исследованиях. На идейной основе фундаменталистских идеологических постулатов существует множество учений, школ, течений. Основное значение этого христианского по происхождению термина, в равной степени относящегося ко всем догматическим религиям, в рамках ислама следовало бы ограничить идейным течением *ас-салафия*, ратуящим за возврат к чистоте первоуродного ислама и образу жизни ранней мусульманской общины.

Движение за чистоту вероучения и духовной практики составляет стержневую основу любого религиозного фундаментализма. Другое дело, что эту идейную основу часто используют многие религиозно-политические организации в мусульманском мире, в том числе и те, идеологию которых принято называть экстремистской. При этом экстремизм, т.е. проявление крайностей, нельзя относить к самому исламу, поскольку речь не идет о крайностях в богопослушании, в исполнении религиозных обрядов. Вместе с тем роль ислама на Востоке, так же как и христианства на Западе, в значительной степени опосредованна: процессы консолидации родственных родо-племенных групп в мусульманских странах, преодоление отчуждения между ними, в том числе и посредством борьбы с локальными формами бытования ислама, для унификации духовных ценностей и ориентиров без идеологического участия религиозного фундаментализма

¹²³ О потенциальной конфронтационности этих двух основных тенденций на Северном Кавказе говорилось задолго до того, как их развитие приобрело очевидную динамику. Аналитические данные, полученные в результате полевых исследований, были обнародованы еще в 1992 г. на Международной конференции по проблемам межкультурных взаимодействий (см.: Аликберов, [1992] 1994, 21–32).

невозможны; в христианской Европе подобные процессы, не менее болезненные, имели место гораздо раньше (период Инквизиции), поэтому можно говорить об их объективном характере. Как показывает пример Чечни, под знамена «чистого» ислама может встать и этнический сепаратизм, чтобы заручиться поддержкой со стороны мусульманских стран или организаций, расширить основу возможной конфессиональной солидарности и бороться с клановостью внутри самого общества. Противовесом сепаратизму может служить лишь позитивный опыт межэтнического взаимодействия и сотрудничества, формирующий устойчивые политические ориентиры.

Крушение привычных ценностей и ориентиров в мусульманских обществах, основанных на принципах родо-племенной социальной организации, всегда приводило к усилению фундаменталистских течений в исламе. Стихийные поиски социальной справедливости всегда заставляли мусульман обращаться к своим религиозным истокам, ко временам пророка Мухаммада. Нередко под фундаментализмом подразумевают все формы политического экстремизма, облеченного в исламские одежды, хотя «политическое» и «этническое» вытекают из особенностей эволюции общественной организации, где конфессиональный компонент, как мы уже говорили, играет лишь опосредованную, хотя и весьма важную роль. Кроме того, политический или социальный протест населения, так же как и социально-экономические и общественно-политические интересы различных групп, кланов и элит, в условиях мусульманского общества приобретают характерные черты религиозных движений; политические интересы отдельных социальных групп облекаются в форму понятных для народа религиозных призывов и лозунгов.

За фундаментализм может быть принято также и смутное, весьма поверхностное представление об исламе, обусловленное незнанием его истории и культуры. Процессы реисламизации на Северном Кавказе начинались с очень низкой отметки, особенно в городах и на равнине, где уровень адаптации местных обществ к общественно-политическим условиям России был несравненно выше. Когда религиозные знания оказались вдруг чрезвычайно востребованными, местные общества оказались не в состоянии самостоятельно удовлетворить быстро растущие духовные потребности населения. Образовавшуюся нишу заполнили *мудлы*, *хатибы* и *му'аззины* с Ближнего и Среднего Востока, имевшие, как правило, иные, чем в местных обществах, политические ориентиры, а также новая религиозная элита, получившая образование в крупных мусульманских духовных центрах. Религиозная идеология и практика в арабских странах существенно отличаются от народных, во многом синкретических традиций ислама на Северном Кавказе, и эти различия порождали идеологические противоречия и объективно вели к углублению внутриконфессионального конфликта.

Религиозный фундаментализм не существует в чистом виде, а выступает в сложном синтезе с другими течениями духовной жизни. Его элементы содержатся и в течениях мусульманского рационализма — в той части, в какой они

апеллируют к традиции. Однако исламский традиционализм и традиционный ислам в большинстве регионов мира — понятия не только не тождественные, но и противоположные по содержанию: например, на Северном Кавказе традиционной формой бытования ислама является практический суфизм, а противостоят ему духовные течения, представляющие исламский традиционализм.

Лагерь «народного» ислама на Северном Кавказе представляют *шайхи ан-накибандийа, аш-шазилийа и ал-кадирийа*, большей частью инкорпорированные в структуру неформальной религиозной иерархии. Согласно В.О.Бобровникову, в одном только Дагестане насчитывается несколько десятков *вирдов*, большинство из которых относится к накшбандийскому *тарикуату*. Численный состав суфийских общин, по различным оценкам, составляет сотни тысяч человек. Наиболее влиятельный из суфийских *шайхов* в регионе, Саид-*апади* Чиркеевский (род. в 1937 г.), имеет *муридов* не только в Дагестане, но и далеко за его пределами. Утверждают, что среди его последователей есть и новообращенные. Собственных *муридов* имеют также Гамзатов Арслан-Али Параульский, Абдулвахид Какамахинский, Кадыров Багрудин Ботлихский (наряду с Саидом-*апади* они являются *шайхами* одновременно накшбандийского и шазилийского *тарикуатов*), Гаджиев Магомед-Амин Параульский, Рамазанов Тажудин Хасавюртовский, Ибрафимов Серафудин и др.

Большинство чеченских *вирдов* придерживаются традиций *шайха* Кунта-хаджжи, а через него — кадирийского *тарикуата*. Мечеть-усыпальница 'Абд ал-Кадира ал-Джилани в Багдаде до сих пор является местом паломничества чеченцев и ингушей (илл. 7–8). По данным А.В.Кудрявцева, последним *шайхом*, получившим *иджазу* от учеников Кунта-хаджжи, считается Вис-хаджжи, умерший в Казахстане в 1973 г.; утверждают, что после него духовная линия *ал-кадирийа*, восходящая к Кунта-хаджжи, прекратилась. Число наиболее влиятельных кадирийских *вирдов* в Чечне колеблется между пятью и шестью, однако именно они обладают наибольшим влиянием в чеченском обществе. Что касается накшбандийских традиций, то в Надтеречном районе Чечни, там, где мятежный генерал Джохар Дудаев встретил наиболее жесткую оппозицию, остались последователи Дени-*шайха*. В пограничных с Дагестаном горных районах Чечни сохранились общины последователей Узун-хаджжи.

В Ингушетии, как и в Чечне, кадирийский суфизм имеет большее влияние, чем *ан-накибандийа*. Большинство ингушей по семейной традиции причисляют себя не просто к *ал-кадирийа*, а к духовным последователям авторитетных *шайхов*, живших в конце XIX — начале XX в. Последователи Баммат-Гирея остались не только в Ингушетии, но и в Чечне, а последователи *вирда*, созданного в свое время Батал-хаджжи Бельхаровым, — в сел. Сурхаи под Нарзанью. Накшбандийских традиций в Ингушетии придерживаются лишь последователи Дени-*шайха*, живущие на территории, сопредельной с Чечней¹²⁴.

¹²⁴ Полевой материал А. В. Кудрявцева, 1990-е годы.

В качестве оппонентов суфийских *шайхов* на Северном Кавказе выступают идеологи «за чистоту» ислама, сторонники которых стали называться «ваххабитами»¹²⁵. Багаутдин Кебедов (Баха' ад-дин Мухаммад) — один из наиболее авторитетных духовных лидеров этого движения, который, однако, происходит из суфийской (кадирийской) среды, — выступил с резкой критикой суфизма, иначе говоря, против искажений ислама со стороны «самозванных», с его точки зрения, «ложных» *шайхов* (*ал-муташиих*). Религиозно-политические взгляды Б.Кебедова претерпели заметную эволюцию в сторону радикализации под влиянием событий чеченской войны. В его проповедях, посвященных критике суфизма, прозвучала новая трактовка идеи *джихада*.

В религиозной сфере события чеченского конфликта на новом витке воспроизвели внешние проявления предыдущих военно-политических конфликтов в регионе. Начало каждой военной кампании сопровождалось объявлением *газавата*. Как и во времена имама Шамиля, в Чечне был создан особый тип исламского государства, в котором активно внедрялись нормативные требования ислама, хотя ситуация в республике была далеко не однозначной. Невзирая на нехватку знатоков мусульманского права и отсутствие необходимых условий и предпосылок, светское судопроизводство искусственно вытеснялось шари'атскими судами. Нередко это происходило наперекор сложившейся исторической традиции: споры уголовного характера у горцев обыкновенно решались согласно нормам обычного права, а на основании *шари'ата* разбирались лишь дела гражданского права (Ковалевский, 1890, 127). Эти процессы оказывали непосредственное влияние и на соседние республики: дошло до того, что в 1998 г. жители Карамахи в Дагестане объявили свое село «независимой исламской территорией», где действуют только законы *шари'ата*, и отказались повиноваться республиканским властям. Действия *муджахидов* (т.е. участников *джихада*), вторгшихся с территории Чечни в Дагестан, фактически были направлены на создание *имамата* на Северном Кавказе, однако на общем фоне событий чеченского конфликта они носили маргинальный характер. Руководители военных отрядов назывались *амирами*; убитые в боях *муджахиды* объявлялись *шхидами*, представители противоборствующей стороны — *кафирами*. При этом их идеология и внешняя атрибутика в гораздо меньшей степени, чем когда-либо в прошлом, соответствовали истинному содержанию реальных процессов, протекавших вне конфессионального поля. Возможно, отчасти поэтому, а также из-за того, что интеграция локальных форм ислама в политическую систему России в основных чертах была давно уже завершена, этнополитический конфликт на Северном Кавказе так и не приобрел форму межконфессионального противостояния.

¹²⁵ О научной некорректности этого определения применительно к Северному Кавказу писалось уже не раз; см., например: *Макаров Д.В.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000, с. 70–71. Противопоставление «народного» и «чистого» ислама в регионе далеко не абсолютно: отдельные суфийские *шайхи* в Дагестане выступили против введения федеральных сил в Чечню и идеологически консолидировались по этому вопросу с так называемыми ваххабитами. Конфессиональная ситуация в самой Чечне после ввода войск еще более осложнилась.

Выводы и заключения, вытекающие из осмысления драматических событий на Северном Кавказе, — задача неблизкого будущего. Однако некоторые аналогии лежат на поверхности. В очередной раз, но уже на материалах новейшей истории, подтверждается вывод о том, что внутренняя реакция традиционных обществ, основанных на родовой организации, на резкие изменения сложившихся общественно-политических условий почти всегда имеет тенденцию к отторжению. Это обусловлено тем, что близкий к классическому типу род (клан, тейп, *тухум*) обладает чрезвычайно консервативной социальной организацией, которая требует несравненно большего времени для адаптации к новым условиям, нежели общества, родовые связи которых ослаблены или видоизменены в процессе эволюции. Внутренние процессы в закрытых родовых общинах получают собственную динамику развития, и действия их членов диктуются ценностями, ориентирами и общественным мнением в рамках собственных родов и родо-племенных общностей.

После известного вторжения отрядов Басаева и Хаттаба в Дагестан между различными группами местного политического истеблишмента и суфийской элитой сложился негласный союз, основанный на общности интересов, что позволило в значительной степени стабилизировать религиозно-политическую ситуацию в республике. Как следствие, суфийские *шайхи*, и прежде активно использовавшие свои мобилизационные возможности на выборах в законодательные и исполнительные органы власти различных уровней, получили дополнительные рычаги для воздействия на общественно-политическую жизнь в республике. Более того, под влияние духовных лидеров суфизма, прежде всего Саида-ага-и Чиркеевского, подпали не только официальные структуры духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД), но и различные религиозные организации и общества, а также руководители большинства действующих в городах и районах республики мечетей, включая новую соборную мечеть в Махачкале (рис. 44).

На волне национального возрождения локальные формы ислама, во многом основанные на суфийских духовных и особенно практических ценностях, поначалу приобретали ярко выраженную национальную окраску и большую организационную самостоятельность. Увеличение численного состава *вирдов* до сих пор происходит за счет доминирующей в данной местности этнической группы. Эти тенденции могут сохранять свою значимость до тех пор, пока в регионе не установятся исторические формы взаимодействия религиозных общин. Вместе с тем объективные потребности развития этнически разнородных обществ, раздираемых к тому же и клановыми противоречиями, создают благоприятные условия для усиления идеологий и движений, способных консолидировать разнородное большинство населения для решения общих общественно-политических и социально-экономических проблем. Если такая задача окажется не под силу местным *шайхам* вследствие их сложных взаимоотношений друг с другом, собственных клановых интересов, сложившихся связей с различными, часто враждебными между собой политическими или экономическими элитами, неизбежны

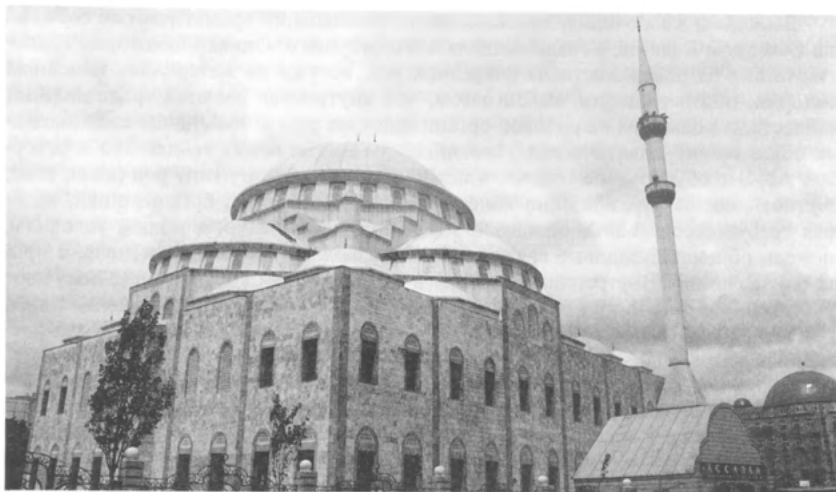


Рис. 44. Махачкала. Соборная мечеть. Фото автора. 2001 г.

влияния извне. В связи с этим особый интерес вызывают обозначившиеся перспективы распространения в Дагестане, Карачае и других областях Северного Кавказа духовного влияния интернационального суфийского братства *накиббанди-хаккани*, получившего свое название от основателя-эпонима *шайха* Мухаммад-Назима ал-Хаккани ан-Накшбанди (род. в 1922 г.) с Кипра, ученика нескольких *шайхов* дагестанского происхождения, в частности *шайха* 'Абд Аллаха ад-Дагистани (ум. в 1973 г.) из Дамаска¹²⁶. *Шайх* ал-Хаккани не только продолжает духовные традиции *ан-накиббандийи* и *ат-тарики ал-мухаммадийи*, в том числе и восходящие к дагестанским *шайхам*, но и пытается приспособить их к реалиям современной жизни.

Практика бытования ислама на Северном Кавказе все еще продолжает сохранять в себе множество ярко выраженных суфийских черт, хотя в смысле теоретических доктрин положение не столь однозначно. Во-первых, потому, что широкое бытование «народного» ислама на Северном Кавказе не включает в себя идеи мистического познания Бога, которая, собственно, и составляет сущность любой разновидности суфизма. Поэтому можно говорить лишь о преобладании в отдельных частях региона (Дагестане, Чечне, Ингушетии) практического

¹²⁶ Damrel D. A Sufi Apocalypse. — ISIM Newsletter. 2001, № 4, p. 4; об идеологии братства см.: Shaykh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani an-Naqshbandi. Mystical Secrets of the Last Days. Haqqani Islamic Trust for New Muslims. Los Altos, California, 1994.

суфизма, который в реальной действительности чаще всего воспринимается в качестве нормальной мусульманской практики. Во-вторых, число adeптов теоретического суфизма, и прежде всего членов *вирдов ан-накишбандийа, аш-шазилийа* и *ал-кадирийа*, пока еще слишком незначительно, чтобы считать их религиозный опыт преобладающим во всех местных обществах. Признавая, что нет достаточных оснований чрезмерно преувеличивать традиции суфизма в регионе, как это делается в некоторых исследованиях, а также непосредственно выводить из них движение горцев Дагестана и Чечни 20–50-х годов XIX в., нельзя отрицать в то же время факт очевидной преемственности идей и доктрин, восходящих своими корнями к X–XI вв. Мусульманский мистицизм не только прижился на Северном Кавказе. В известном смысле он стал формой бытования ислама среди многих горских народов Кавказа. Речь идет не только о традиционных *зикрах*, ритуальных кружениях, других обрядах и церемониях, специфика которых в рамках отдельных народностей обусловлена особенностями их исламизации в течение многих столетий, но и о традициях, структуре и иерархии местных религиозных школ, суфийских по своему идейному содержанию и религиозной практике, а также их собственных, во многом оригинальных концепциях и учениях. Именно это обстоятельство и делает *Райхан ал-хака'ик*, в котором отражены истоки суфизма на Кавказе, важнейшим источником, позволяющим изучать продолжительную историческую динамику общественных и конфессиональных процессов в регионе.

Введение в научный оборот материала неизвестного ранее источника средневекового суфизма позволяет переосмыслить некоторые сложившиеся представления об эпохе классического ислама на Кавказе, открывает новые страницы богатой истории этого региона. Оно также дает возможность несколько шире судить об одном из наиболее переломных этапов развития суфийских традиций и более адекватно воспринимать тенденцию развития суфизма на рубеже XI–XII вв., которая определялась главным образом суфиями-аш'аритами, принадлежавшими к шафи'итскому и ханафитскому *мазхабам*. В связи с этим философия ал-Газали рассматривается как логическое продолжение и в какой-то степени завершение предшествовавшего развития суфизма. В сложном процессе накопления и перераспределения идей внутри ислама, следствием которого стало фактическое упрочение позиций суфизма, важную роль играли не только суфийские теоретики и практикующие суфии, но и *факихи*, богословы-аш'ариты, *мухаддисы*. Влиянию суфизма в той или иной степени были подвержены представители самых разных школ, течений и направлений ислама, в том числе ханбалиты и даже ши'иты.

Идеи, заложенные в *Райхан ал-хака'ик*, явились закономерным результатом всего предшествовавшего периода развития суфизма, характеризовавшегося кодификацией норм и ценностей мусульманского мистицизма. Сам ад-Дарбанди признавал, что он ставил целью систематизированное изложение основ суфийской теории и практики для жителей Баб ал-абваба и «пограничной области». Характеризуя свою книгу как собрание коранических *айатов*, *хадисов*, «истин» (*хака'ик*), «тонкостей» (*дака'ик*) и «утонченностей» (*рака'ик*), ад-Дарбанди (Райхан, 247а) писал о том, что он лишь «привел рассказы со всеми ссылками, упорядочил услышанное, разбил материал по разделам, привел разделы в надлежащий порядок и соединил ценности различных учений в надежде приблизиться в миг уединения ко Всевышнему».

Главным духовным авторитетом для ад-Дарбанди был ал-Джунайд ал-Багдади, основоположник рационалистического направления мусульманского мистицизма, а также Абу-л-Касим ал-Кушайри, наиболее известный популяризатор его идей. Последователи ал-Джунайда, и прежде всего Абу Наср ас-Саррадж, Абу Бакр ал-Калабади и ал-Кушайри, пытались систематизировать в свете его учения суфийские понятия и термины. И тем не менее в XI в. канонизированной или хотя бы общепринятой суфийской традиции не было: если пользоваться образным выражением Дж.С.Триммингса (1989, 177), мир суфизма был столь же многообразен, как и мир ислама в целом. Каждый автор, в зависимости от идейных установок своей школы, по-разному рассматривал эти понятия, расширяя, обновляя либо перестраивая их набор. Точно так же и ад-Дарбанди был самостоятелен

в выборе терминов суфизма. Вопрос в данном случае может быть поставлен только следующим образом: фиксировал ли он суфийскую традицию или продолжал, развивал ее?

Ад-Дарбанди не ограничивался простой передачей традиции, а отдавал предпочтение догматическому толкованию (*тадрис*). Он не отвергал общенсламские традиции как таковые, но объективно несколько ограничивал их сферу применения, частично сводя их к традициям суфизма, которые сами по себе также были синкретичными. С другой стороны, он не просто следовал традиционному толкованию терминов, содержащихся в его сочинении, а пытался ввести в традицию новые элементы, главным образом путем включения в нее местного материала. Привнося в суфийское учение новые элементы из реалий местной духовной жизни, ад-Дарбанди обогатил суфийскую традицию, приблизил теоретические положения мусульманского мистицизма к духовным запросам современников и насущным требованиям времени. В этом, пожалуй, и заключается главная ценность *Райхан ал-хака'ик* с точки зрения развития традиций суфизма, а в более широком смысле — и мусульманской религиозно-философской мысли в целом.

Подчеркивая принадлежность суфийских ценностей к общеисламскому духовному наследию, ад-Дарбанди тем самым доказывал «правоверие» суфизма того направления, к которому он сам принадлежал. Таким образом, он объективно сделал очередной после Абу-л-Касима ал-Кушайри шаг на пути сближения рационалистического направления мистицизма, восходящего к ал-Джунайду, и суннитского «правоверия». В этом смысле он выступает как единомышленник своего современника Абу Хамида ал-Газали. Однако это единомыслие не полное: ад-Дарбанди продолжил традицию Абу-л-Касима ал-Кушайри, поставил в ней логическую точку, в то время как ал-Газали пошел гораздо дальше своих предшественников, создав совершенно новый синтез исламского «правоверия» и суфизма, в котором доля первого была существенно увеличена.

Изучение фондов рукописей, частных библиотек, а также полевые археографические разыскания не оставляют сомнений в широкой популярности суфийской литературы на Северном Кавказе. Эта работа помогла установить еще одну закономерность. За продолжительный период господства Сефевидов, характеризовавшегося широким ши'итским наступлением, позиции суфизма в городах, прежде всего в Дербенте, оказались основательно подорванными. Духовное наследие Абу Бакра ад-Дарбанди в связи с этим было предано забвению, а преемственность в передаче знаний прервана. Духовные генеалогии большинства суфийских *шайхов* Кавказа новой волны восходят к более позднему братству *ан-накшбандийя*. Однако традиция, связанная с духовными устремлениями ад-Дарбанди, все же сохранилась. В заключительной части зафиксированного мною в одной из частных библиотек трактата *Рисала ли-л-муридин* дагестанского автора XIX в. Ша'бана ал-Кулуфи приводится список рекомендуемой для *муридов* литературы; значительное место в нем занимают те суфийские авторы, идеи которых популяризировал ад-Дарбанди. На первом месте по степени важности упомянут Абу Хамид ал-Газали.

О широком распространении в Дагестане трудов ал-Газали, и прежде всего его *Ихйа' 'улум ад-дин*, свидетельствуют материалы, собранные А.Р.Шихсандовым и А.Б.Халидовым. *Ихйа'* встречается здесь повсюду в многочисленных списках XII–XIX вв., многие из которых переписаны местными *варраками* и *катибами*. Разумеется, все эти факты напрямую не связаны с деятельностью одного только ад-Дарбанди, поскольку помимо него в ал-Бабе жили и творили и многие другие ученые; во всяком случае, он был далеко не единственным, кто способствовал распространению суфийских идей на Кавказе. Под *нисбой* ад-Дарбанди в Халифате гораздо больше был известен Абу-л-Валид ал-Хасан б. Мухаммад б. 'Али ал-Балахи ас-Суфи (ум. в 456/1064 г.), отец Маммуса ал-Лакзи. Однако именно Абу Бакр ад-Дарбанди сыграл значительную роль в том, чтобы идеологически сблизить и консолидировать суфийские общины в Баб ал-аббабе — значительном мусульманском духовном центре региона в средневековье. Это выражалось не только в создании им практического руководства для местных суфиев, призванного, по словам автора, открыть последним глаза «на погрешности» для того, чтобы они «держались в рамках единства, избегая раскола и расхождений», но и в деятельности суфийских *маджлисов*, которые он собирал с начала 90-х годов XI в. Деятельность ад-Дарбанди совпала по времени с важнейшим этапом организационного оформления суфийских структур во всем мусульманском мире, в том числе и у него на родине, и ад-Дарбанди отразил этот сложный процесс в своем сочинении. В этом и состоит значимость его труда.

Особое отношение к творчеству ал-Газали в Дагестане объясняется еще одним обстоятельством. И.Ю.Крачковский в свое время (1960а, 574–584) обратил внимание на схожесть конфессиональных процессов и тесные духовные связи между двумя областями мусульманского мира: Дагестаном и Йеменом. П.А.Грязневич, выступая на ежегодной научной сессии СПбФ ИВ РАН (1996) в ходе дискуссий по докладу А.Р.Шихсандова и А.Б.Халидова о трудах ал-Газали в Дагестане, отметил, что в Йемене труды ал-Газали также чрезвычайно популярны. Это обстоятельство он связал с идейным противостоянием суннитского ислама и зайдитского ши'изма. Схожая ситуация наблюдается и в Дагестане, где сунниты традиционно оппонировали ши'итам-имамитам¹.

В литературе господствует мнение, что суфийские авторы, начиная с ал-Джунайда, предпринимали попытки примирить суфизм с традиционалистским исламом, мусульманским «правоверием»; В.В.Наумкин (1980, 30–31) утверждает, что в конце концов синтезировать теоретические доктрины суннитского традиционализма и умеренного суфизма удалось лишь ал-Газали в его *Ихйа' 'улум ад-дин*. Против подобного взгляда на ал-Газали выступил Дж.Макдиси (1981, 180): «Вряд ли есть необходимость утверждать, что суфизму, как и аш'аризму, пришлось ждать вездесущего ал-Газали, который бы совершил это

¹ Борьба между ними нередко переходила из плоскости теоретических дискуссий в область практических действий: так, например, в годы перестройки ши'итской общине Дербента удалось вернуть под свой контроль Джума-мечеть.

примирение. Соответственно аш'аризму пришлось бы ждать с начала IV в.х., а суфизму — еще на одно-два столетия раньше... Если аш'аризму не удалось развенчать традиционализм как столп ортодоксии, то суфизм и не имел таких амбиций».

Абу Бакр ад-Дарбанди незадолго до ал-Газали в доступной форме отразил в своем сочинении объективный процесс развития мусульманской религиозно-философской мысли. С XI в. суфизм стал завоевывать духовное пространство, подминая под себя или, точнее, поглощая и адаптируя другие течения ислама. По мере углубления этого процесса расширялась и социальная база суфизма. Благодаря специфике и особенностям развития суфизма именно его последователи нашли более доступные для широких масс народа образы, формы интерпретации общих идейных ценностей ислама. Будучи изначально синкретичным, мусульманский мистицизм включал в себя не только рационализм, но и традиционализм, поскольку активное участие в развитии и пропаганде его идей принимали суфий-ханбалиты, суфий-захириты и др. Поэтому вряд ли правомерно говорить о «примирении» суфизма с суннитским традиционализмом в строгом смысле этого слова: скорее всего, фактическое упрочение позиций суфийской теологии привело к тому, что ислам, особенно на периферии, стал все больше и больше отождествляться с суфизмом.

Толкование суфийских терминов, предложенное Абу Бакром ад-Дарбанди в его *Райхан ал-хака'ик*, получило известность в различных регионах Халифата. Это происходило в различных формах. Странствующие в поисках знаний ученые широко практиковали обмен информацией. Подобная практика не только взаимобогащала самих ученых, но и подпитывала традицию, которой они следовали. Ад-Дарбанди не только получал информацию, но и передавал ее своим современникам, в том числе и таким известным ученым, как Абу-л-Махасин ар-Ру'йани и Абу 'Абд Аллах ал-Бакри. С другой стороны, у него были и собственные ученики — и в ал-Бабе, и в центральных областях Халифата. Многие из них так и остались анонимными; ученики ад-Дарбанди упоминаются в том случае, если с их слов в его сочинении приводятся какие-либо сведения. Своим учеником Абу Бакр ад-Дарбанди называл, в частности, ши'ита-имамита Абу Джа'фара Мухаммада ат-Табари ад-Даниши (ум. в 525/1131 г.), который обучался у него в Табаристане. Примечательно, что Абу Джа'фар ад-Даниши стал одним из наиболее видных авторитетов ши'итского ислама XII в., прозванным «Опора религии» ('Имад ад-дин).

Изучение классического ислама на Кавказе — ключ к пониманию современных религиозно-политических процессов и тенденций, которые в этом регионе исторически протекали в широких рамках противоборства двух идеологических течений: исламского традиционализма (в том числе так называемого фундаментализма, «чистого»), «первородного» ислама, разнесенных по времени разновидностей или составных элементов учения *ас-салафия*, точнее, сложного идеологического синтеза на его основе), с одной стороны, и суфизма (прежде всего практического суфизма, так называемого «народного» ислама, давно сложив-

шихся локальных форм мусульманской религии, в том числе местных ответвлений суфийских братств *ан-накибандийа* и *ал-кадирийа*) — с другой.

Будучи важнейшим источником, отражающим конфессиональные процессы на окраинах мусульманского мира, *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди позволяет на примере одного региона проследить действие более общих закономерностей развития ислама. В этом смысле интересно сопоставить выявленную на Северо-Восточном Кавказе модель исламизации с другими регионами мусульманского мира². В частности, подтверждается вывод о том, что широкое внедрение мусульманской идеологии на окраинах *дар ал-ислам* происходило в форме суфизма. Кроме того, выявленный на основе сведений источника механизм исламизации региона показывает, что процессы, происходившие на периферии Халифата на ранней стадии мусульманской экспансии, во многом были схожими.

² О ранней исламизации Ирана и персидского Азербайджана см.: Буллит, 1979.

Приложения

ал-абдал

'адам ан-нафс

'айн ал-джам'

'айн ал-йакин

алфаз ал-хака'ик

ал-'ана'

арбаб ал-кулуб

арбаб ал-муджахада

ал-'арифун

асхаб ал-мукараба

ал-аулийа'

ал-'ахд

ал-ахира

ахл ал-йакза

ахл ал-гафла

ахл ал-мушахада

ахл ат-такаллул

ахл ал-хусус

базл ар-рух

ал-бака'

ал-бала'

бала' ал-афат

ал-баст

ал-батин

ал-бу'д

ал-бука'

ал-ваджд

ал-ваджидун

ал-вакт

ал-вара'

ал-васийа

ал-вафа'

вахдат ал-вуджуд

ал-вилайа

ал-вирд (ал-аурад)

десять, тридцать или сорок «святых», постоянно пребывающих на Земле; когда один из них умирает, Бог заменяет его другим

самоотречение

одно из названий единобожия

достоверный мистический опыт

«слова истин», технические термины суфизма

напряженный труд познающего

«обладатели познающих сердец»

«обладатели старания», т.е. *муриды*

«познающие», гностики,

обладатели мистических знаний

«сторонники сближения»

«святые», или «друзья божьи»

аскетический обет

потусторонний мир

«люди бдительности»

«люди небрежения»

«приверженцы созерцания»

«сторонники самоограничения»

«избранные», посвященные в мистические тайны

самопожертвование на Пути к Богу

продолжительное пребывание в Боге

физическое испытание, ниспосланное Богом

испытание невзгодами

упоение, расширение сердца в процессе познания

сокровенное знание

удаленность от объекта познания

мистический плач

мистический экстаз

«нашедшие Бога»

время, мистический момент

осмотрительность, строгое различение

между дозволенным и запретным

духовное наставление

преданность

единство бытия

святость, пребывание под божественным

покровительством

тайная молитва суфийской общины,

а также особое «ответвление»

мистического пути (*ат-тарики*)

<i>ал-висал</i>	соединение с Богом
<i>ал-вуджуд</i>	1) бытие, экзистенция; 2) «нахождение», вхождение в истинный экстаз
<i>ал-гайб</i>	потусторонний мир
<i>ал-гайба</i>	отсутствие в материальном мире
<i>ал-гайра ал-башарийа</i>	ревность человеческая
<i>ал-гайра ал-илахийа</i>	ревность божья
<i>ал-галаба</i>	экстатический восторг
<i>ал-гафла</i>	небрежение, отвлечение от мыслей о Боге
<i>ал-гунья</i>	достаточность Бога
<i>ад-дийафа</i>	гостеприимство
<i>дар ал-бака'</i>	вечный мир
<i>дар ал-фана'</i>	бренный мир
<i>ад-дараджат</i>	ступени, этапы Пути мистического познания
<i>ал-джазб</i>	влечение к экстазу у суфия
<i>ал-джам'</i>	концентрация божественной субстанции; Бог до сотворения Им мира, а также Бог после сотворения Им мира, но без него
<i>ал-джу'</i>	сознательное голодание
<i>ал-джсафа'</i>	равнодушие ко всему мирскому
<i>ал-джуд</i>	великодушие
<i>ад-ду'а'</i>	просьба, мольба, обращенная к Богу; свободная молитва
<i>ад-дунья</i>	материальный мир
<i>аз-заджр</i>	сдерживание, угроза, увещевание
<i>аз-зат</i>	божественная сущность, субстанция
<i>аз-заук</i>	интуитивное распознавание мнимого и подлинного, истинного и ложного, дозволенного и запретного; букв. «вкушение»
<i>аз-захир</i>	внешнее знание
<i>аз-зийара</i>	посещение святынь
<i>аз-зикр</i>	помяновение Бога
<i>аз-зухд</i>	самоотречение, аскеза
<i>ал-'ибада</i>	богопоклонение
<i>ал-'ибарат</i>	ясные коранические выражения
<i>ал-икама</i>	исполнение
<i>ал-'ильм</i>	религиозное знание
<i>'ильм ал-йакин</i>	достоверное знание
<i>ал-иман</i>	внутренняя вера
<i>ал-'инайа</i>	божий промысл, провидение
<i>ал-инбисат</i>	довольство
<i>ал-инсан ал-камил</i>	совершенный человек
<i>ал-ирада</i>	желание
<i>ал-исар</i>	альтруизм
<i>ал-исбат</i>	утверждение
<i>ал-истигфар</i>	мольба о прощении
<i>ал-истидрадж</i>	постепенное погружение

<i>ал-истикама</i>	непоколебимость в следовании по прямому Пути
<i>ал-истикама фи-л-ахвал</i>	непоколебимость в «состояниях»
<i>ал-истинбат</i>	мистическая интерпретация
<i>ал-итаба</i>	покаяние
<i>ал-и 'тибар</i>	увещевание
<i>ал-иттихад</i>	единство с Богом, а также ощущение суфием своего единства с Богом
<i>ал- 'иффа</i>	констатация целомудрия
<i>ал-ихлас</i>	искренность
<i>ал-ишарат</i>	аллегорические намеки
<i>ал- 'ишк</i>	страстная любовь
<i>ал-ишрак</i>	озарение божественным светом
<i>ал-йакза</i>	бдительность
<i>ал-йакин</i>	уверенность
<i>ал-кабд</i>	сжимание сердца в процессе познания
<i>ал-кадар</i>	свобода воли, божественное предопределение
<i>ал-кана 'а</i>	неприхотливость, довольствование малым
<i>камун ал-и 'тикад</i>	правила полного подчинения предписаниям <i>шайхов</i> и благочестивых предшественников
<i>карамат ал-сулийа 'и</i>	чудеса «святых»
<i>ал-кауун</i>	сотворенное бытие
<i>ал-курб</i>	близость к Богу
<i>ал-лава 'их</i>	проблески озарения, проявляющиеся в виде мерцания божественного света
<i>ал-лавами 'и</i>	лучи озарения, проявляющиеся в виде пучков божественного света
<i>ал-лика 'и</i>	встреча с Богом
<i>ал-масу 'иза</i>	назидание
<i>ал-макам</i>	«стоянка» мистического Пути
<i>ал-ма 'риффа</i>	мистическое познание
<i>ма 'риффа ал-максуд</i>	познание смысла
<i>ал-махабба</i>	любовь к Богу
<i>ал-махв</i>	уничтожение (обычая)
<i>ал-муваллат</i>	повторение частей молитвы
<i>ал-мувафака</i>	согласованность, соответствие
<i>муджаб ад-да 'ва</i>	действенность молитвы
<i>ал-муджахада</i>	внутренняя борьба, усердие
<i>муджахадат ан-нафс</i>	духовный <i>джихад</i> суфия, очищение
<i>ал-мукаввин</i>	Творец
<i>ал-мукаррабун</i>	«приближенные к Богу»
<i>ал-мукашафа</i>	откровение, созерцательное знание
<i>ал-мура 'а</i>	божественное покровительство
<i>ал-муракаба</i>	(само)контроль
<i>ал-муракка 'и</i>	одежда в заплатках
<i>ал-муридун</i>	«ищущие» [истину]
<i>ал-мусамара</i>	задушевная беседа с Богом, диалог
<i>ал-мутахаккикун</i>	«постигшие» [истину], «познавшие»

<i>ал-мухадара</i>	эрудиция, книжное знание, знание Корана
<i>ал-мухадаса</i>	тайный разговор с Богом, молитва
<i>мухалафат ан-нафс</i>	противодействие самому себе
<i>мухасабат ан-нафс</i>	(само)отчет
<i>ал-мушахада</i>	созерцание
<i>мушахадат ан-нафс</i>	самосозерцание, или созерцание сердечной тайны
<i>ал-муштакун</i>	«страждущие», «воздерживающиеся»
<i>ан-наз'</i>	предсмертная агония
<i>ан-нака'</i>	внутреннее очищение
<i>ан-насиха</i>	наставление
<i>ан-нафас</i>	1) дыхание;
	2) суфийская техника управления дыханием
<i>ан-нафс</i>	1) душа;
	2) ego, собственное «Я»
<i>ан-ниййа</i>	намерение
<i>ан-ни'ма</i>	божий дар
<i>ан-нубува</i>	пророчество
<i>нур Аллах</i>	божественный свет
<i>нур ад-дин</i>	свет религии
<i>нур ал-иман</i>	свет внутренней веры
<i>нур ал-ма'рифат</i>	свет познания
<i>ар-раджа'</i>	надежда
<i>ар-рида</i>	удовлетворение
<i>ар-рийа'</i>	лицемерие
<i>ар-рубубийа</i>	приписывание себе божественных черт;
	ощущение в себе божественного начала
<i>ар-ру'йа</i>	мистическое видение, вещее сновидение
<i>ру'йа ал-илахийа</i>	видение во сне Бога
<i>руджу' би-л-батин</i>	возвращение к сокровенному знанию
<i>ар-рух</i>	дух
<i>ас-сабирун</i>	«терпеливые»
<i>ас-сабр</i>	терпение
<i>ас-садик</i>	«правдивый»
<i>ас-салик</i>	«идущий по мистическому пути»
<i>ас-сама'</i>	мистические радения, или «слушание»
<i>ас-самт</i>	молчание
<i>ас-сафар</i>	духовные странствия
<i>сафват ал-кулуб</i>	чистота сердец перед Богом
<i>ас-саха'</i>	щедность
<i>ас-сахв</i>	трезвость в Боге
<i>сахиб ал-анфас</i>	«владеющий дыханием»
<i>сахиб ал-ахвал</i>	«владеющий мистическими состояниями»
<i>сахиб ал-вакт</i>	«владеющий временем»
<i>ас-сиддикун</i>	«правдивейшие»
<i>ас-сидк</i>	правдивость
<i>ас-сийаб ва-л-кисва</i>	одежда и облачения
<i>ас-сийана</i>	непорочность

<i>ас-сирр</i>	сердечная тайна
<i>сирр ас-сирр</i>	Высшая божественная тайна, или Бог
<i>сирр ал-хакк</i>	божественная тайна
<i>сирр ал-халк</i>	тайна сотворения
<i>ас-ситр</i>	завеса божественной тайны, покрывало
<i>сифат Аллаха</i>	атрибуты, свойства, качества Бога
<i>сифат ар-руханийа</i>	духовные качества, постигаемые в Пути
<i>ас-сукур</i>	«опьянение» в Боге
<i>ас-сулук</i>	в классическом суфизме — процесс прохождения мистического Пути; в зрелом суфизме — собственно мистический Путь
<i>ас-сурур</i>	мистическая радость
<i>ас-суф</i>	власяница
<i>ас-сухба</i>	товарищество, братство и духовное содружество членов суфийской общины
<i>ат-та'а</i>	послушание, повиновение Богу
<i>ат-та'аббуд</i>	преклонение перед Богом
<i>та'ассуб</i>	слепые пристрастия
<i>ат-таб'</i>	природная сущность человека
<i>ат-табакаат</i>	разряды «святых»
<i>ат-таваду'</i>	смирение, смиренность
<i>ат-таваджсуд</i>	искусственное волнение, намеренно вызываемое мистиком для вхождения в экстаз
<i>ат-таваджжсуд</i>	концентрация внимания
<i>ат-таваккул</i>	упование на Бога
<i>ат-тавали'</i>	свет озарения, проявляющийся в виде сияния божественного света
<i>ат-таваф</i>	ритуальный обход вокруг ал-Ка'бы
<i>ат-таваххуд</i>	объединенность
<i>ат-тадарру'</i>	смиренная мольба
<i>тадбир ан-нафс</i>	уничтожение собственного образа действий
<i>ат-таджалли</i>	богоявление, теофания, ощущение мистиком присутствия Бога в образах земного бытия, манифестация атрибутов Бога
<i>ат-таджаллийат</i>	богооявление, эпифания, манифестация сущности Бога
<i>ат-таджрид</i>	отрешенность
<i>ат-та'зим</i>	осознание величия Бога
<i>ат-тазкира</i>	напоминание
<i>ат-такаллуб</i>	превратности судьбы
<i>ат-таква</i>	богобоязненность
<i>таквим ал-калб</i>	«выправление сердца» в процессе мистического познания, обычно под руководством <i>шайха</i>
<i>ат-талвин</i>	изменчивость
<i>ат-талким</i>	изустное объяснение <i>шайхом</i> новичку традиций и правил общины, передача ему первого <i>вирда</i>
<i>ат-тама'нина (ал-итма'нина)</i>	успокоение

<i>ат-тамкин</i>	неизменность
<i>ат-тарика</i>	1) Путь мистического познания; 2) промежуточная стадия между <i>аш-шари'а</i> и <i>ал-хакика</i>
<i>ат-тартиб</i>	установленный порядок в совершении молитвы
<i>ат-тасаввуф</i>	следование суфизму, обращение в суфизм
<i>ат-таслим</i>	предание себя Богу
<i>тасриф фи-л-лайл</i>	ночные молитвы
<i>ат-тауба</i>	раскаяние
<i>ат-тауфик</i>	умиротворение [в Боге]
<i>ат-тафаккур</i>	размышление
<i>ат-тафаид</i>	отказ мистика от собственной воли, вверение себя Богу
<i>ат-тафрид</i>	внутренняя уединенность
<i>ат-тафрика</i>	разделение, разъединение божественной сущности; сотворенный мир
<i>ат-тахаджжуд</i>	бдение, ночная рецитация Корана
<i>ат-тахара</i>	ритуальное очищение
<i>ат-тахкик</i>	установление истины, ее удостоверение
<i>ат-тахким</i>	подчинение ученика требованиям <i>шайха</i> , не запрещенным <i>шари'а</i> том
<i>ал- 'убудийа</i>	рабское поклонение Богу
<i>ал- 'узла</i>	уединение, но без отшельничества
<i>ал- 'узуба</i>	безбрачие
<i>'у'йуб ан-нас</i>	человеческие пороки
<i>ал-унс</i>	влечение к Богу
<i>ал-файд</i>	эманация
<i>ал-факр</i>	добровольная бедность
<i>ал-фана'</i>	исчезновение в Боге, самоуничтожение
<i>фана' ад-дунйа</i>	тленность чувственного мира
<i>ал-фараз</i>	«опорожнение», освобождение пространства в сердце мистика для Бога
<i>ал-фирак</i>	разлука с Богом
<i>ал-фираса</i>	проницательность
<i>ал-фатра</i>	отрицание лени
<i>ал-футува</i>	молодечество
<i>ал-хава</i>	мирская страсть
<i>ал-хайа'</i>	стыдливость
<i>ал-хайба</i>	трепет, почтительный страх перед Богом
<i>ал-хайра</i>	состояние оцепенения, возникающее у познающего в результате потрясения от откровения
<i>ал-хакика</i>	1) сокровенная истина; 2) истинная реальность; 3) состояние истинности
<i>хакикат ал-хал</i>	реальность «состояния»
<i>ал-хакк</i>	Высшая истина, или Бог
<i>хакк ал-йакин</i>	достоверная истина

<i>ал-хал</i>	мистическое состояние
<i>ал-халва</i>	полное уединение, отшельничество
<i>халк Аллах</i>	божье творение
<i>ал-хатиф</i>	внутренний голос; «мистическое слышание»
<i>ал-хасаб</i>	зависть
<i>ал-хауф</i>	страх
<i>ал-хашйа</i>	опасение
<i>ал-химма</i>	вдохновенное устремление сердца
<i>ал-хирка</i>	суфийское рубище
<i>хифз ал-батин</i>	обережение сокровенного от посторонних
<i>хифз кулуб ал-машайх</i>	обережение сердец <i>шайхов</i>
<i>ал-худжйа</i>	отрицание доказательной силы
<i>ал-худу'</i>	покорность
<i>ал-худур</i>	физическое присутствие
<i>ал-хузн</i>	печаль
<i>ал-хуррийа</i>	свобода
<i>ал-хурма</i>	уважительность
<i>ал-хусн</i>	добронравие
<i>хусн аз-занн</i>	доброжелательство, благое мнение о людях
<i>хусус ал-хусус</i>	«избранные из избранных»
<i>ал-хушу'</i>	благоговение
<i>аш-шатахат (аш-шатхийат)</i>	экстатические высказывания и восклицания у суфиев
<i>аш-шафака</i>	сострадание
<i>аш-шаук</i>	страстное желание
<i>шахид ал-асрар</i>	созерцатель тайн
<i>шахид ал-ваджд</i>	созерцатель экстаза
<i>шахид ал-'илм</i>	созерцатель знания
<i>аш-шукр</i>	благодарение
<i>аш-шухра</i>	стремление к известности, порицаемое в суфийской среде
<i>аш-шухуд</i>	свидетельство сокровенных истин

II. ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ

Таблица 1
Хашимиды ал-Баба*

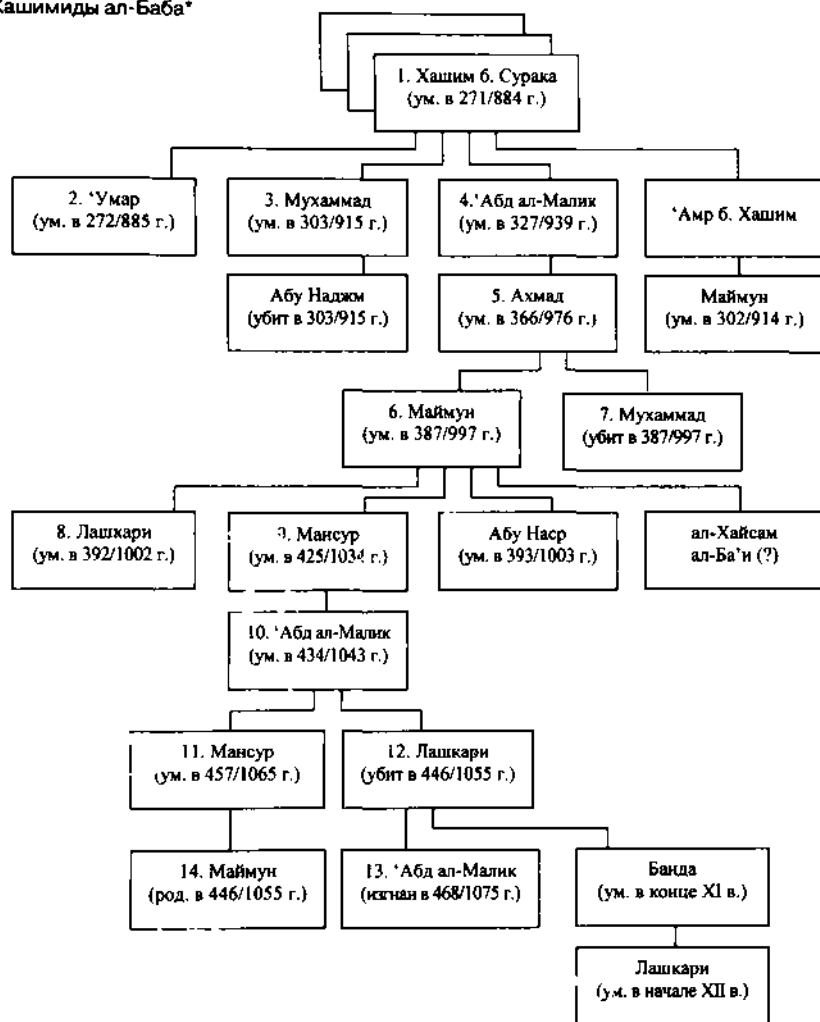


Таблица 2. Аглабиды ал-Баба

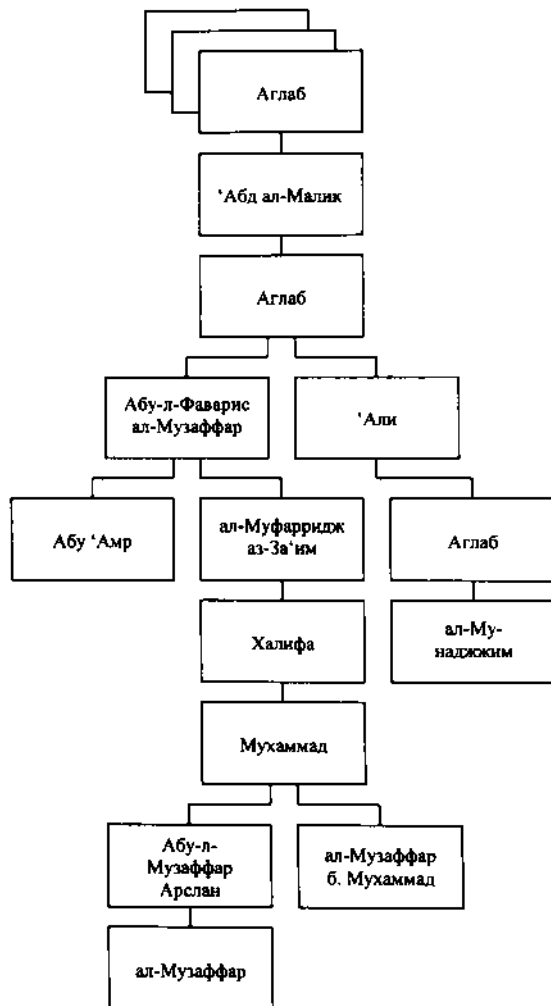


Таблица 3. Династия ал-Гада'ири

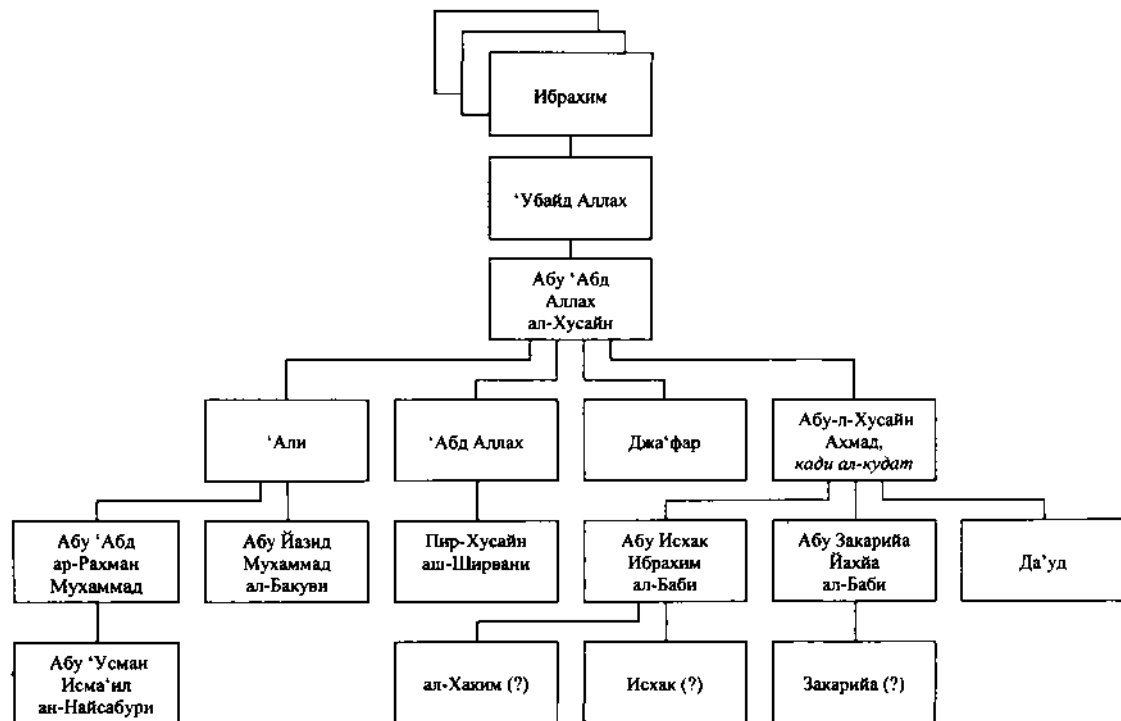


Таблица 4. Династия ал-Лакзи

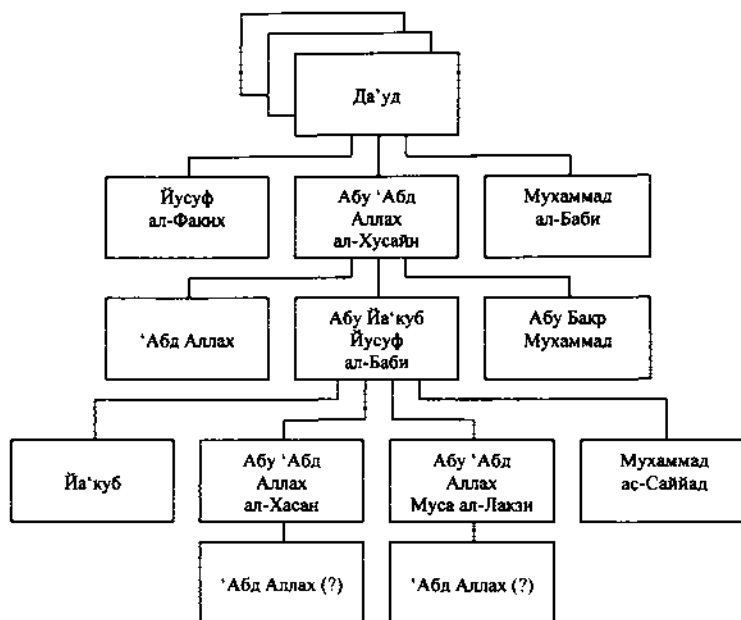
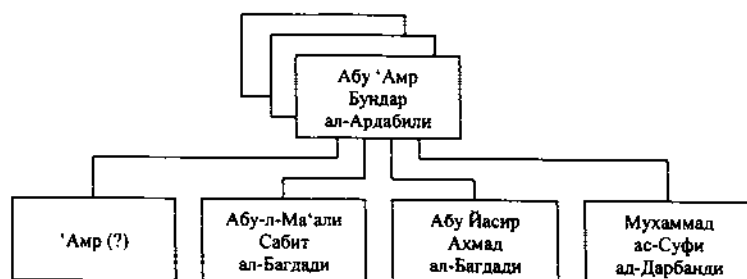


Таблица 5. Династия ал-Баккала



III. ТАБЛИЦА СРАВНИТЕЛЬНОГО ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Табакаат ас-суфийа

Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами
(с. 41)

- (1) سرى بن المغلس السقطى
- (2) كنيته ابو الحسن
- (3) يقال إنه كان خال الجنيد واستاذہ
- (4) صاحب معروف الكرخى
- (5) وهو اول من تكلم ببغداد فى لسان التوحيد وحقائق الاحوال

Ар-Рисала фи- 'илм ат-тасаввуф

Абу-л-Касима ал-Кушайри
(с. 12)

- (1-2) ابو الحسن سرى بن المغلس السقطى
- (3) خال الجنيد واستاذہ
- (4) وكان تلميذ معروف الكرخى
- (5) كان أوجد زمانه فى الورع وأحوال السنة وعلوم التوحيد

Табакаат ас-суфийа

Абу Исма'ила ал-Ансари
(с. 81)

- (1) سرى بن المغلس السقطى رحمه الله <...>
- (2) كنيته ابو الحسن <...>
- (3-4) شاگرد معروف كرخى بود وگویند خال جنید بود <...>
- (5) وگویند اول کسی ست کی در بغداد سخن گفت بزبان توحید و حقایق احوال

Райхан ал-хака'ик

Абу Бакра ал-Дарбанди
(п. 178a-178б)

- (1-2) ابو الحسن السرى بن المغلس رضى الله عنه
- (3) خال الجنيد واستاذہ
- (4) وكان تلميذ معروف الكرخى
- (5) وكان أوجد زمانه فى الورع والاحوال والسنة وعلوم التوحيد

IV. СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БСЭ — Большая советская энциклопедия. 2-е изд.
БЭС — Большой энциклопедический словарь. Языкознание. 1998
ВДИ — Вестник древней истории. М.
ВИИ — Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. М.
ВФ — Вопросы философии. М.
ДГВЕ — Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. М.
ДГУ — Дагестанский государственный университет
ДиПЖ — Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985
ДС — Дагестанский сборник
ДЭВПН — Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Этногенетические исследования. Махачкала, 1998
ЗАО — Записки С.-Петербургского Археологическо-нумизматического общества. Т. II. Вып. I. СПб., 1850
ЗКОРГО — Записки Кавказского отдела Имп. Русского географического общества. Тифлис
ИИАЭ ДНЦ РАН — Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук
ИИЯЛ — Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР, г. Махачкала.
На его базе ныне образовано два института, один из которых — ИИАЭ ДНЦ РАН
ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991
ИЭС1 / ИЭС2 / ИЭС3 — Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Сост. и отв. ред. С.М.Прозоров. Вып. 1. М., 1998 / Вып. 2. М., 1999 / Вып. 3. М., 2001
МИТТ, I — Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. М.–Л., 1939
ММ — Мусульманский мир. 950–1150. М., 1981
МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Под ред. С.А.Токарева. М., 1991
НАА — Народы Азии и Африки. М.
НА СПбФ ИВ РАН — Научный архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук
ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. СПб.
ППВ — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. М.
ПС — Палестинский сборник. М.–Л.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей, издаваемое постоянною историко-археологической комиссией Академии наук СССР
РФ ИИАЭ — Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии. Махачкала
СА — Советская археология. М.
СДПИС — Свод древнейших письменных известий о славянах (Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavica pertinentium). М.
СМ II — Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. II. Извлечения из перс. соч., собранные В.Г.Тизенгаузеном и обработ. А.А.Ромаскевичем и С.Л.Воллиным. М.–Л., 1941
СМАЭ — Сборник музеев антропологии и этнографии. М.–Л.
СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис

СПбФ ИВ РАН — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук

УЗ ИИЯЛ — Ученые записки Института истории, языка и литературы. Махачкала

ЦГАДА — Центральный Государственный архив древних актов

ЭВ — Эпиграфика Востока. М.—Л.

ЯМ КЯ — Языки мира. Кавказские языки. Отв. ред. М.Е.Алексеев. М., 2001

Arb. — Arabica. Revue d'études arabes. Leiden

BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum. Lugduni Batavorum

BOH — Bibliotheca Orientalis Hungarica. Budapest

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.

BU — Bibliotheca Uralica. Budapest

CHM — Cahiers d'histoire mondiale. P.

EI NE — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 1—... Leiden—London, 1960—...

GAL — Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. I—II. Weimar—Berlin, 1898—1902

GAL Sbd — GAL, Supplementbände. 1—3. Leiden, 1937—1942

GAS — Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. 1—7. Leiden, 1967—1979

GMS — E. J. W. Gibb Memorial Series

IC — Islamic Civilisation. 950—1150. Papers on Islamic History. III. Ed. by D.H.Richards

JA — Journal asiatique. P.

JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient. Leiden

JIH — Journal of Indian History

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.

JSAS — Journal of the Society for Armenian Studies

MO — Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. St. Petersburg—Helsinki

MUSJ — Mélanges de la Faculté orientale de l'Université St. Joseph. Beyrouth

MW — The Muslim World. Hartford, Conn.

REI — Revue des études islamiques. P.

RHR — Revue de l'histoire des religions. P.

RSJB — Recueils de la Société Jean Bodin. Bruxelles

Saec. — Saeculum. Freiburg im Breisgau

StI — Studia Islamica. P.

авар. — аварский

агул. — агульский

азерб. — азербайджанский

алб. — албанское название

араб. — арабский

арамейск. — арамейский

арм. — армянский

венг. — венгерский

гор. евр. — язык горских евреев

греч. — греческий

груз. — грузинский

дарг. — даргинский

др.-евр. — древнееврейский

др.-рус. — древнерусский

др.-сканд. — древнескандинавский

каз. — казахский

кум. — кумыкский

лак. — лакский

лат. — латинский

лезг. — лезгинский

местн. — местное название

перс. — персидский

пол. — польский

рус. — русский

рут. — рутульский

слав. — славянский

совр. — современное название

среднеперс. — среднеперсидский (пехлевийский)

тюрк. — тюркский, тюркские языки

укр. — украинский

чеч. — чеченский

1. Источники

1.1. Рукописи и факсимиле рукописей

- Ал-Баркали.* Ат-Тарика. — Ат-Тарика ал-мухаммадийа ли-ш-шайх Мухаммад ал-Баркали. Рук. № 1071 из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН.
- Ал-Варрак.* Шарх аш-шихаб. — Шарх аш-шихаб Абу-л-Касима ал-Варрака. Рук. № 53 из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН.
- Ал-Газиғумуки.* Ал-Адаб ал-мардийа. — Ал-Адаб ал-мардийа фи-т-тарика ан-накшбандийа ли... аш-шайх ал-муршид Аби-л-Ма'али Джамал ад-дин ад-Дагистани ал-Газиғумуки (Литограф. изд. рукописи, переписанной Гази Мухаммадом б. Мухаммад 'Али ал-'Ури). Петровск, Типо-литография А.М.Михайлова, 1905.
- Ад-Дарбанди.* Райхан. — Книга райхан ал-хака'их ва-бустан ад-дака'их ли-Аби Бакр Мухаммад б. Муса б. ал-Фарадж ад-Дарбанди. Рук. № 2191 из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН.
- Дарбанд-нама [I].* — Арабский список Дарбанд-нама, переписанный Гази Мухаммадом ал-'Ури в 1925 г. Сборная рук. из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, д. 425 (18 стр. текста, от басмагы до колофона).
- Дарбанд-нама [II].* — Арабский список Дарбанд-нама, переписанный 'Али б. 'Абд ал-Хамидом ал-Гумуки в 1929 г. Сборная рук. из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, д. 425 (9 стр. текста).
- Дарбанд-нама [III].* — Недатированный арабский список Дарбанд-нама, переписанный Нур ал-дином ар-Риджи. Сборная рук. из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, д. 425 (8 стр. текста).
- Дарбанд-нама [IV].* — Петербургский список Дарбанд-нама, составленный в 1225/1810 г. на азербайджанском языке. Рук. В 764 из коллекции СПбФ ИВ РАН.
- Ад-Дурғили.* Нузхат ал-азхан. — *Назир ад-Дурғили.* Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан. Рук. № 108 из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН.
- Ибн Ахл Хаззам.* Ал-Махзун. — *Мухаммад б. Йа'куб Ибн Ахл Хаззам.* Книга ал-махзун ва джами' ал-фунун. Рук. А 328 из коллекции СПбФ ИВ РАН.
- Ибн Мискавайх.* Таджариб. — The *Tajārib al-umam, or History of Ibn Miskawayh* (Abu 'Ali Ahmad b. Muhammad) ob. A.H. 421. Reproduced in facsimile from the MS at Constantinople in the *Āyā Süfiyya Library*. With a preface and summary by Leone Caetani. Vol. 1. Leyden, 1909.
- Ал-Йарағи.* Ал-Касида. — *Мухаммад-эфенди ал-Йарағи.* Ал-Касида ат-та'нийа ал-кубра. Тамир-Хан-Шура, 1910.
- Макарий.* Маджму'. — *Ал-Макарийус б. аз-За'им ал-Антаки.* Книга маджму' йаштамилу 'ала ахбар ва-ма'ани касира. Рук. В 1227 из коллекции СПбФ ИВ РАН.
- Мас'уд б. Намдар.* Маджму'а. — *Мас'уд б. Намдар.* Сборник рассказов, писем и стихов. Факсимиле текста. Предисл. и указ. В.М.Бейлиса. М., 1970.
- Ал-Мас'уди* [D 157]. — *Ал-Мас'уди.* Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар. Рук. D 157 из коллекции СПбФ ИВ РАН.
- Ал-Мас'уди* [D 175]. — *Ал-Мас'уди.* Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар. Рук. D 175 из коллекции СПбФ ИВ РАН.

- Ал-Мас'уди* [D 176]. — *Ал-Мас'уди*. Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар. Рук. D 176 из коллекции СПбФ ИВ РАН.
- Мустафа 'Али-эфенди*. Кунх ал-ахбар. — *Мустафа 'Али эфенди*. Кунх ал-ахбар. Рук. ТНХ 29 из ОР РНБ.
- Низами*. Искандар-наме. — *Низами Ганджави*. Искандар-наме. Рук. ПНХ 84 из ОР РНБ.
- Рисале-йи Бабийе*. — *Рисале-йи Бабийе*. Сборная рукопись Ms. 9 (Ms. orient. octav. 321) из Берлинской библиотеки (Der koeniglichen Bibliothek zu Berlin), секция 2, л. 73а–98а.
- Ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб [1912]. — The Kitab al-Ansab of 'Abd al-Karim ibn Muhammad al-Sam'ani, reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum Add. 23, 355 with an introduction by D. S. Margolius. Leiden–London, 1912.
- Ширвани*. Бустан. — *Зайн ал-'Абидин б. Искандар Ширвани Ни'матуллах*. Бустан ас-сийахат. Рук. ПНХ 131 из ОР РНБ.

1.2. Критические издания текстов

- Ал-'Аббади*. Табакат. — *Abu 'Asim Muhammad b. Ahmad al-'Abbadi*. Kitab Tabaqat al-Fuqaha' al-Shafi'iya. Hrsg. von Gosta Vitestam. Leiden, 1964.
- Ал-Ансари*. Табакат. — *Tabaqat-us-sufiya*. Dictated by Shaykh-ul-Islam Khwajah Abdullah Ansari Herawi (396–481 H.). Ed. with introd., notes, glossary, indices and completed from three manuscripts by Abdul Hai Habibi. Kabul, 1962.
- Ал-Аснави*. Табакат. — *Tabaqat al-Asnawi Abdarrahim b. al-Hasan Gamaladdin*, died 772 A.H. Ed. by Abdullah al-Jibouri. 1–2. Baghdad, 1390–1391/1970–1971.
- Ахвердов*. Описание. — *Ахвердов А. И.* Описание Дагестана. 1804. — История, география и этнография Дагестана VIII–XIX вв. М., 1958.
- Ал-Аш'ари*. Ар-Рисала. — *Китаб ар-рисала ила ахл ас-сагр би-Баб ал-абваб ли-ш-шайх Абу-л-Хасан ал-Аш'ари*. Изд. Кивам ал-дина. Стамбул, [б.г.].
- Ал-Балазури*. Футух. — *Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladkori*, quem edidit M. J. de Goeje. Leiden, 1866.
- Ал-Ватари*. Раудат. — *Раудат ан-назирин ва-хуласат манакиб ас-салихин*. Та'лиф Дийа' ад-дин <...> ал-Ватари ал-Маусили ал-Багдади аш-Шафи'и ар-Рифа'и. Ал-Кахира, 1306.
- Воскресенская летопись. — Летопись по Воскресенскому списку. — ПСРЛ. Т. VII. СПб., 1856.
- Гардизи*. Зайн ал-ахбар. — *Zainu'l-Akhbar*. Composed by Abu Sa'id 'Abdu'l Hayy b. ad-Dahhak b. Mahmud Gardizi about 440 A.H. Ed. by Muhammad Nazim. L., 1928.
- Гербер*. Описание. — *Гербер И.-Г.* Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728 г. (ЦГАДА, ф. Ермоловых, д. 315, л. 1–88; копия). — История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архивные материалы. Под ред. О. О. Косвена и Х. М. Хашаева. М., 1958, 60–120.
- Ал-Джахиш*. Ал-Байан. — *Китаб ал-байан ва-т-табйин ли...* Аби 'Усман 'Амр б. Бахр ал-Джахиш. Изд. 'Абд ас-Салама Мухаммада Харуна. I–IV. Ал-Кахира, 1948–1960.
- Ал-Джилани*. Ал-Гунйа. — *Китаб ал-гунйа ли-талиби тарик ал-хакк ли...* 'Абд ал-Кадир ал-Джилани. Ал-Кахира, 1322.
- Аз-Захаби*. Тазкира. — *Аз-Захаби*. Тазкират ал-хуффаз. I–IV. Хайдарабад, [б.г.].
- Аз-Захаби*. Табакат. — *Dahabio*. Liber classium virorum. Giottingae, 1873.
- Аз-Захаби*. Мизан. — *Аз-Захаби ал-Хафиз Мухаммад б. Ахмад*. Китаб мизан ал-н'тидал фи нахд ар-риджал. I–III. Миср, 1325/1907.
- Аз-Захаби*. Ал-Мугни. — *Ал-Мугни фи-д-у'афа'н ли имам ал-Хафиз Шамс ад-дин Мухаммад... аз-Захаби*. I–II. Халаб, 1391/1971.

- Ибн 'Асакир*. Табйин. — Табйин казиб ал-муфтари ли... Ибн 'Асакир. Димашк, 1347.
- Ибн ал-Асир*. Ал-Камил. — *Ибн ал-Асир*. Китаб ал-камил фи-т-та'рих. I-XIV. Бейрут, 1386/1966.
- Ибн Баттута*. Мухаззиб. — Мухаззиб рихлат Ибн Баттута. I. Ал-Кахира, 1939.
- Ибн Башкувал*. Ас-Сила. — *Aben Pascualis Assila (Dictionarium biographicum)*. Ad fidem codicis escurialensis arabice nunc primum edidit et indicibus locupletissimis instruxit Franciscus Codera. Vol. I-II. Matriti, 1883.
- Ибн ал-Джаузи*. Талбис. — *Ибн ал-Джаузи*. Талбис Иблис ли-л-хафиз ал-имам Джамал ад-дин Аби-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман б. ал-Джаузи. Бейрут, 1368.
- Ибн ал-Джаузи*. Ал-Мунтазам. — *Ibn al-Gauzi. Al-Muntazam fi Tarih al-muluk wa 'l-umam*. V-X. Haidarabad, 1938-1940.
- Ибн ал-Имад*. Шазабат. — 'Абд ал-Хайй б. ал-'Имад ал-Ханбали. Шазабат аз-захаб фи ахбар ман захаб. III-IV. Бейрут, [б.г.].
- Ибн Исфандийар*. Та'рих-и Табаристан. — Та'рих-и Табаристан. Та'лиф Баха' ад-дин Мухаммад б. Хасан б. Исфандийар Катиб. I. Изд. 'Аббаса Йхбала. Тегеран, [б.г.].
- Ибн Касир*. Ал-Бидайа. — Ал-Бидайа ва-н-нихайа фи-т-та'рих ли... Ибн Касир. I-XIV. Ал-Кахира, 1932-1939.
- Ибн Раджаб*. Аз-Зайл. — *Ибн Раджаб*. Китаб аз-зайл 'ала табакат ал-ханабила. I-II. Ал-Кахира, 1372/1953.
- Ибн Руста*. Ал-А'лак. — *Kitāb al-a'lāk an-nafisa auctore Abū Alī Ahmed ibn Omar Ibn Rusteh*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1967 (BGA VII).
- Ибн Са'д*. Табакат. — *Ibn Saad. Biographien*. Bd. V. Biographien der Frauen. Hrsg. von Carl Brockelmann. Leiden, 1904.
- Ибн ал-Факих*. Китаб ал-булдан. — *Compendium libri Kitāb al-Boldān auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhāni*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1967 (BGA V).
- Ибн ал-Фувати*. Талхис. — *Ибн ал-Фувати*. Талхис маджма' ал-адаб фи му'джам ал-алкаб. IV/1-4. Багдад, 1962-1965.
- Ибн Хаджар*. Лисан. — *Шихаб ад-дин Абу-л-Фадл Ахмад б. 'Али б. Хаджар ал-'Аскалани*. Лисан ал-мизан. I-VI. Хайдарабад, 1329-1331.
- Ибн Хазм*. Ал-Милал. — Китаб ал-фасл фи милал ли-л-имам Аби Мухаммад 'Али б. Ахмад б. Хазм аз-Захири ал-Андалуси... ва би-хавашихи ал-милал ва-н-нихал ли-л-имам Аби-л-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. I-V. Каир, 1317-1321.
- Ибн Халликан*. Вафайат. — Вафайат ал-'ан ва анба абна аз-заман ли Аби-л-'Аббас Шамс ад-дин Ахмад б. Мухаммад б. Аби Бакр б. Халликан. I-IV. Ал-Кахира, 1948.
- Ибн Халликан*. Табакат. — *Ibn Khalikan's Biographical Dictionary*. Transl. from the Arabic by MacGuckin de Slane. I-IV. P., 1842-1871.
- Ибн Хаукал*. Ал-масалих. — *Opus geographicum auctore Ibn Haukal*. Ed. J.H.Kramers. Leiden, 1967 (BGA II).
- Ибн Хаукал*. Сурат. — *Kitāb sūrat al-ard. Secundum textum et imagines codicis Constantinopolitani* edidit J.H.Kramers. Fasc. I-II. Leiden, 1938-1939.
- Ал-Истахри*. Ал-Масалик. — *Kitāb al-Masālik auctore al-Istakhri*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1870 (BGA VIII).
- Ал-Исфахани*. Та'рих. — *Hamsae Isphahanensis Annales*. Libri X. Ed. J.M.E.Gottwaldt. T. I. Textus arabicus. Petropoli, 1844.
- Ал-Исфахани*. Хилйа. — Хилйат ал-аулийа' ва-табакат ал-асфийа' ли... Аби Ну'айм. I-X. Ал-Кахира, 1351-1357/1932-1938.
- Исхак б. ал-Хусайн*. Акам. — *The Khazars and the Turks in the Ākām al-Marjān*. By V.Minorsky. — BSOS. Vol. IX. Pt 1. L., 1937, 141-150.

- Ал-Йа'куби*. Китаб. — Kitāb al-Boldān auctore Ahmed ibn Abī Jaqūb ibn Wadhīh al-Kātib al-Jakūbī. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1967 (BGA VII).
- Ал-Йа'куби*. Та'рих. — Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qubi. Historiae. Ed. M.Th.Houtsma. Pars 1–2. Lugduni Batavorum, 1883.
- Йакут*. Му'джем. — Yacut's geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford. Hrsg. von F.Wüstenfeld. I–IV. Lpz., 1866–1873.
- Йакут*. Иршад. — The *Irshad al-arib ila ma'rifat al-adib*, or Dictionary of learned men of Yaqut. Ed. by D.S.Margoliouth. Vol. I–VII. Leyden–London, 1907–1927.
- Ал-Йунини*. Зайл. — Зайл мир'ат аз-заман ли-ш-шайх... ал-Йунини. IV. Хайдарабад, 1961.
- Ал-Казвини*. 'Аджа'иб. — Zakariya Ben Muhammed el-Cazwini's Kosmographie. Erster Theil. Kitab 'adja'ib al-makhlūqat. Die Wunder der Schöpfung. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und den Bibliotheken zu Berlin, Gotha, Dresden und Hamburg hrsg. von F.Wüstenfeld. Göttingen, 1848.
- Ал-Казвини*. Асар. — Zakariya Ben Muhammed el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil. Kitab asar al-bilad. Die Denkmäler der Länder. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und den Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden hrsg. von F.Wüstenfeld. Göttingen, 1847.
- Ал-Калабади*. Ат-Та'арруф. — Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-Tasawwuf of Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq al-Kalabadhi. Ed. by A.J.Arberry. Cairo, 1934.
- Карлис цховреба. — Карлис цховреба (История Грузии). Грузинский текст. Изд. С.Г.Каухчишвили. Т. I–II. Тбилиси, 1955–1959.
- Ал-Кифти*. Та'рих ал-хукама'. — Ibn al-Qifti's Ta'rih al-Hukama' (Та'рих ал-хукама' ва-хува мухтасар аз-зауани ал-мусамма би-л-мунтахабат ал-мултакатат мин Китаб ихбар ал-'улама' би-ахбар ал-хукама'). Auf Grund der Vorarbeiten aug. Müller's hrsg. von Prof. Dr. Julius Lippert. Lpz., 1360/1903.
- Кудам*. Ал-Харадж. — Excerpta e Kitāb al-Kharāj auctore Kodāma ibn Ja'far. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1889 (BGA VII).
- Ал-Кушайри*. Ар-Рисала. — Ар-Рисалат ал-Кушайрийа. Миср, 1284.
- Макарий*. Поучения. — Душеполезные поучения преподобного Макария Оптиного. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1997.
- Ал-Маккари*. Нафх. — Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari. R.Dozy, G.Dugat, L.Krehl et W.Wright. T. I. Vol. 2. Leyde, 1956.
- Ал-Макки*. Кут ал-кулуб. — Китаб кут ал-кулуб фи ма'амила ал-махбуб ва-ваصف тарик ал-мудир ила макам ат-таухид ли... Аби Талиб Мухаммад б. Аби-л-Хасан 'Али б. 'Аббас ал-Макки. I–II. Миср, 1310.
- Ал-Макдиси*. Ахсан. — Descriptio imperii moslemici auctore Schemso'd-din Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed abi Bekr al-Bannā al-Basschari al-Mokaddasi. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1906 (BGA III).
- Ал-Магризи*. Ал-Мава'из. — Taqi el-Din Ahmad ibn 'Ali ibn 'Abd-el-qadir ibn Muhammad el-Maqrizi. El-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr el-Khitat wa'l-Athar. Ed. par G.Wiet. I–IV. Le Caire, 1911–1927.
- Мар'аш*. Та'рих. — Захир ад-дин Мар'аш. Та'рих-и Табаристан ва-Ру'ян ва-Мазандаран. СПб., 1850.
- Ал-Мас'уди*. Ат-Танбих. — Kitāb at-tanbīh wa'l-ischrāf auctore al-Masūdī. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1967 (BGA VIII).
- Ал-Мухасиб*. Ар-Ри'а'а. — Abu 'Abdallah Harith ibn Asad al-Muhasibi. Kitab al-Ri'aya li-huquq Allah. Ed. by M.Smith. L., 1950.
- Ал-Мухасиб*. Ат-Таваххум. — Al-Muhasibi. Kitab al-tawahhum. Trad. de l'arabe et annoté par A.Roman. P., 1978.

- Ан-Наджаша*. Ар-Риджал. — Книга ар-риджал ли... Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Али. [Б.м., б.г.].
- Писида*. Изложение. — Георгий Писида (Георгия Писиды, диакона и скевофилака Великой божьей церкви [поэма] о случившемся нашествии варваров и их безрассудстве, или Изложение происшедшей у стен Константинополя войны между аvaraми и горожанами). — СДПИС. Т. II (VII–IX вв.). Сост. С.А.Иванов, Г.Г.Литаврин, В.К.Ронин. М., 1995, 65–74.
- Повесть временных лет, I. — Лаврентьевская летопись. ПСРЛ. Т. I. Вып. 1: Повесть временных лет. 2-е изд. Л., 1926.
- Повесть временных лет, II. — Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. II. 2-е изд. СПб., 1908.
- Потоцкий*. Путешествие. — Путешествие графа Ивана Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 г. — Дагестан в известиях русских и западноевропейских авторов XVII–XVIII вв. Сост., введ., вступ. статья к текстам и примеч. проф. В.Г.Гаджиева. Махачкала, 1992, 248–249.
- Ас-Саби*. Вузара'. — The Historical Remains of Hilāl al-Sābi. First part of his *Kitab al-Wuzara* (Gotha Ms. 1756) and fragment of his History 389–393 A.H. (B.M. MS, add. 19360). Ed. with notes and glossary by H.F. Amedroz. Leyden, 1904.
- Са'ид*. Ал-Фуфудат. — *Исма'ил б. Мухаммад Са'ид*. Ал-Фуфудат ар-раббанийа. Ал-Кахира, 1353/1934–35.
- Ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб. — Книга ал-ансаб ли... Аби Са'д 'Абд ал-Карим б. Мухаммад ас-Сам'ани. I–IV. Хайдарабад, 1382–1384/1962–1964.
- Ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1914]. — The *Kitab al-Luma' fi 'l-Tasawwuf* of Abu Nasr 'Abdallah b. Abi al-Sarraj al-Tusi. Ed. for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary and indices by R.A. Nicholson. Leiden–London, 1914.
- Ас-Силафи*. Му'джам. — Му'джам ас-сафр ли-ш-шайх ал-хафиз Мухаммад б. Ахмад ал-Исбахани ас-Силафи. Багдад, 1978.
- Симокатта*. История. — Феофилакт Симокатта (древнегреческий текст). — СДПИС. Т. II (VII–IX вв.). Сост. С.А.Иванов, Г.Г.Литаврин, В.К.Ронин. М., 1995, 10–64.
- Симонович*. Описание. — *Симонович Ф. Ф.* Описание Табасарана. 1796 г. (ЦГАДА, ф. Ермоловых, д. 316, л. 1–3; подлинник). — История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архивные материалы. Под ред. О.О.Косвена и Х.М.Хашаева. М., 1958, 197–199.
- Ас-Субки*. Табакат. — Табакат аш-шафи'ийа ал-кубра ли... Аби Наср 'Абд ал-Ваххаб б. Таки ад-дин ас-Субки. I–VI. Миср, 1324.
- Ас-Сулами*. Табакат. — *Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain... al-Sulami*. *Kitab Tabaqat al-Sufiya*. Texte arabe avec une introduction et index par J. Pedersen. Leiden, 1960.
- Ас-Сулами*. Адаб. — *Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami*. *Kitab adab as-suhba*. Ed. by M.J. Kister. Jerusalem, 1954.
- Ас-Сухраварди*. Авариф. — Авариф ал-ма'ариф ли-ш-шайх... ас-Сухраварди. Миср, [б.г.].
- Ат-Табари*. Та'рих. — *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Ed. M.J. de Goeje. I–IV. Leiden, 1879–1911.
- Та'рих ал-Баб. — Та'рих ал-Баб ва-Шарван (арабский текст). — Приложение к изданию: Минорский, 1963.
- Ат-Тирмизи*. Хатм. — *At-Tirmidi*. *Kitab Haum al-Awliya'*. Edité par Othman I. Yahya. Beyrouth, Imprimerie catholique, [1965].
- Ат-Тихрани*. Табакат. — *Shaykh Aza Buзург Ат-Тихрани*. Табакат а'лам аш-ши'а. IV–V. Техран, 1971.
- Ат-Туси*. Ал-Фихрист. — *Абу Джа'фар Мухаммад б. ал-Хасан ат-Туси*. Ал-Фихрист. Ан-Наджаф, 1961.
- Ал-'Усфури*. Та'рих. — Та'рих Халифа б. Хайят ал-'Усфури. Изд. А.Д. ал-'Умари. Ан-Наджаф. 1386/1967.

- Феофан. Хроника. — Феофан Исповедник (греческий текст). — СДПИС. Т. II (VII–IX вв.). Сост. С.А.Иванов, Г.Г.Литаврин, В.К.Ронин. М., 1995, 248–323.
- Фредегар. Хроника. — Так называемая хроника Фредегара (латинский текст). — СДПИС. Т. II (VII–IX вв.). Сост. С.А.Иванов, Г.Г.Литаврин, В.К.Ронин. М., 1995, 364–397.
- Хаджжи Халифа. Кашф. — *Хаджжи Халифа*. Кашф аз-зунун 'ан асами-л-кутуб ва-л-фунун. I–II. Истанбул, 1360–1362/1941–1943.
- Ал-Хазрадж. Рисала. — *Abū Dulaf Miṣ'ar ibn Muḥallil's Travels in Iran (circa A.D. 950). Arabic text with an English Translation and Commentary by Prof. V.Minorsky. Cairo, 1955.*
- Ал-Халладж. Ат-Тавасин. — *Hallaj. Kitāb at-tawasin*. — MUSJ. 1972, 47. Ed. et introd. par P.Nwyia. Ed. nouvelle, 183–237.
- Ал-Харраз. Ас-Сидх. — *The Book of Truthfulness (Kitāb al-sidq) by Abū Sa'id al-Kharraz. Ed. and transl. from the Istanbul Unicum by A.J.Arberry. London, New York, Bombay, Calcutta, Madras, 1937.*
- Ал-Хатиб. Та'рих Багдад. — Та'рих Багдад аз мадинат ас-салам ли-л-Хафиз Аби Бакр Ахмад б. 'Али ал-Хатиб ал-Багдади. I–XIV. Миср, 1349/1931.
- Ал-Худжвири. Кашф. — *The Kashf al-Mahjub: The oldest Persian treatise on Sufism by 'Ali b. 'Uthman al-Jullabi al-Hujwiri. Transl. from the text of the Lahore Edition, compared with MSS in the India Office and British Museum. New ed. by R.A.Nicholson. L., 1936.*
- Ал-Хумайди. Джазват ал-муктабис. — *Абу 'Абд Аллаҳ Мухаммад б. Аби Наср ал-Хумайди. Джазват ал-муктабис фи та'рих 'улама' ал-Андалус*. Бейрут, 1983.

1.3. Переводы

- Абу-л-Гази. Шаджар-и таракимā. — *Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М.–Л., 1958.*
- 'Аджа'иб ал-дунйа. — 'Аджа'иб ал-дунйа (Чудеса мира). Критический текст, пер. с перс., введ., коммент. и указ. Л.П.Смирновой. М., 1993.
- Алкадари. Асар-и Дагестан. — *Алкадари Г.-Э. Асари Дагестан. Пер. и коммент. Али Гасанова. Махачкала, 1929.*
- 'Амтар. Тазкира. — *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar. Transl. by A.J.Arberry. London and Boston, 1973.*
- Ахты-нама. — *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразов Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993, 65–73 (список А.Бакиханова [с. 68–70]; список А.Ф.Десимова [с. 70–72]).*
- Ал-Бакуви. Талхис. — *'Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Китаб талхис ал-асар ва-'аджа'иб ал-малих ал-каххар («Сокращение [книги о] „памятниках“ и чудеса царя могучего»).* Изд. текста, пер., предисл., примеч. и прил. З.М.Буниятова. М., 1971 (факсимиле араб. текста: 1а–74б).
- Бесс. Путешествие. — *Бесс Жан-Шарль де. Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию, в Армению, Малую Азию и в Константинополь в 1829–1830 гг. — Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Сост., ред. переводов, введ. и вступит. статьи В.К.Гарданова. Нальчик, 1974.*
- Бузанд. История. — *История Армении Фавстоса Бузанда. Пер. М.А.Геворгияна. Ереван, 1953.*
- Ал-Бухари. Сахих. — *I.e recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail el-Bokhari. Vol. I–III. Publié par L.Krehl. Leyde, 1862–1868. Vol. IV continué par Th.W.Yuynboll. Leyde, 1908.*
- Ал-Газали. Ихйā. — *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйā 'улум ад-дин). Избранные главы. Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980.*

- Ал-Газали. Кимийа-йи са'адат. — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси*. Кимийа-йи са'адат. Ч. 1: 'Унданы 1–4. Рухи 1. Пер. с перс., введ., коммент. и указ. А.А.Хисматулина. СПб., 2002.
- Галонифонтибус. Сведения. — *Иоганн де Галонифонтибус*. Сведения о народах Кавказа (1404 г.). Баку, 1980.
- Гандзакеци. История Армении. — *Киракос Гандзакеци*. История Армении. М., 1979.
- Ал-Гарнати. Тухфат. — *Ал-Гарнати*. Тухфат ал-албаб ва нухбат ал-а'джаб. — Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). Публ. О.Г.Большакова и А.Л.Монгайта. М., 1971.
- Гевонд. История. — История халифов вардапета Гевонда, писателя VII века. Пер. с армянского К.Патканьяна. СПб., 1862.
- Гильденштедт. Путешествие. — *Гильденштедт Иоганн Антон*. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. Пер. Т.К.Шафрановской. Ред. Ю.Ю.Карпов. Комментар. Ю.Ю.Карлова. СПб., 2002.
- Дарбанд-нама [1829]. — *Extrait du Derbend-nâmeh, ou de l'Histoire de Derbend, par M. Klaproth*. — *Nouveau Journal Asiatique, ou recueil de mémoire*. Т. III. Paris, 1829, 439–467.
- Дарбанд-нама [1851]. — *The Derbend-Nameh, or the history of Derbend, translated from a select Turkish version and published with the text and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities etc. occurring throughout the work by Mirza Kazem-Beg*. SPb., 1851.
- Дарбанд-нама [1898]. — *Тарихи Дербент-наме*. Под ред. М.Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898.
- Дарбанд-нама [1980]. — *Саидов М.С., Шихсаидов А.Р.* «Дербент-наме» (К вопросу об изучении) [Сводный перевод с арабского]. — Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980, 24–39.
- Дарбанд-нама [1992]. — Дарбанд-нама. Пер. с тюрк. Г.М.-Р.Оразева текста С.-Петербургского списка Дарбанд-нама, переписанного в 1225/1810 г. — *Мухаммед Аваби Акташи*. Дербент-наме. Пер. с тюрк. и араб. списков, предисл. и библиогр. Г.М.-Р.Оразева и А.Р.Шихсаидова. Комментар. Г.М.-Р.Оразева. Махачкала, 1992, 37–81.
- Дарбанд-нама [1993]. — Дербент-наме (Румянцевский список). — *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993, 6–64.
- Джуаншерияни. Цховреба. — *Джуаншер Джуаншерияни*. Жизнь Вахтанга Горгасала. Пер., введ. и примеч. Г.В.Цулая. Тбилиси, 1986.
- Диадок. Слово. — *Блаженный Диадок*. Подвижническое слово. — Добротолюбие. Т. III. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992, 8–74.
- Елишэ. История. — История Егнше Вардапета. Борьба христианства с учением Зороастровым в пятом столетии в Армении. Пер. с арм. П.Шаншисва. Тифлис, 1853.
- Елишэ. Слово. — *Елишэ*. Слово о войне армянской. Пер. с древнеарм. акад. И.А.Орбели. Новая ред. К.Н.Юзбашяна. М., 2001.
- Жизнь царя царей Давида. — «Жизнь царя царей Давида» анонимного автора. Пер. М.П.Маргулия. — *Маргулия М.П., Шушарин В.П.* Половцы, Грузия, Русь и Венгрия в XII–XIII веках. М., 1998. Приложение, 196–232.
- Ибн ал-Азрак. Та'рих. — *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963. Приложение V, 222–225.
- Ибн Наджиб. Джахан-нама. — Извлечения из «Джехан-намэ» Мухаммеда ибн Наджиба Бекрана, по рукописи ИВ АН С 612. Пер. под ред. А.А.Ромаскевича. — МИТТ, I, 349–350.
- Ибн Са'ид. Ал-Джуграфия. — *Бартольд В.В.* География Ибн Саида. — Соч. Т. VIII. М., 1973.

- Ибн Хаукал*. Ал-Масалик [1908]. — *Ибн Хаукал*. Книга путей и царств. Пер. Н.А. Караулова. — СМОМПК. Тифлис, 1908.
- Ибн Хурдадбих*. Ал-Масалик. — *Ибн Хурдадбих*. Книга путей и стран. Пер. с араб., коммент., исслед., указат. и карты Наили Велихановой. Баку, 1986.
- Иордан*. О происхождении. — *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов. *Getica*. Вступ. статья, пер., коммент. Е.Ч.Скрижинской. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2001.
- Ал-Истахри*. Ал-Масалик [1901]. — *Ал-Истахри*. Книга путей и царств. Пер. Н.А. Караулова. — СМОМПК. Тифлис, 1901.
- Исфахани*. Рисала. — *The Geographical Works of Sadik Isfahani*. Transl. by J.C. from original Persian Mss in the collection of Sir William Ouseley, the Editor. Text I. *Risala Tahqiq al-f'rab*. L., 1832, 1-57.
- Исфахани*. Таквим. — *The Geographical Works of Sadik Isfahani*. Transl. by J.C. from original Persian Mss in the collection of Sir William Ouseley, the Editor. Text II. *Taqwim al-Buldan*. L., 1832, 59-152.
- Йазди*. Зафар-наме. — Из «Книги побед» Шереф-ад-дина Йезди. — СМ II, 144-188.
- Кабус-наме*. — *Кабус-намэ*. Пер., статья и примеч. Е.Э.Бертельса. М., 1953.
- Каланкатуаци*. История. — *Мовсэс Каланкатуаци*. История страны Алуанк. Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Ш.В.Смбатяна. Ереван, 1984.
- Ал-Карабудаги*. Кавказны... та'рихи. — *Оразов Г.М.-Р.* «История Кавказа и селения Карабудахкент» Джамалутдина-Хаджи Карабудахкентского (Публикация текста и комментариев. С приложениями). Махачкала, 2001.
- Кассиан*. Обзорение. — *Святой Иоанн Кассиан*. Обзорение духовной брани. — Добротолюбие. Т. II. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992, 7-151.
- Кассий*. История. — *Дион Кассий Коккеиан*. Римская история. — ВДИ. 1948, № 2.
- Ал-Кирмани*. Рахат ал-'акл. — *Хамид ад-Дин ал-Кирмани*. Успокоение разума. Пер. и коммент. А.В.Смирнова. М., 1995.
- Клавихо*. Дневник. — *Руи Гонсалес де Клавихо*. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403-1406). Пер. со староисп., предисл. и коммент. И.С.Мироковой. М., 1990.
- Контарини*. Путешествие. — Путешествие к персидскому шаху Усун Гасану 1473 года. СПб., 1836.
- Ал-Кур'ан*. — Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1996.
- Ал-Кутби*. Та'рих. — *Абу Бакр ал-Кутби ал-Ахари*. Тарих-и Шейх Увейс. Пер. с перс. и предисл. М.Д.Кязимова, В.З.Пириева. Коммент. и примеч. З.М.Буниятова, М.Д.Кязимова, В.З.Пириева. Ред. З.М.Буниятов. Баку, 1984.
- Ал-Куфи*. Футух. — *Абу Мухаммад Ахмад ибн А'сам ал-Куфи*. Книга завоеваний: Извлечения по истории Азербайджана VII-IX вв. Пер. с араб. акад. АН Азерб.ССР З.М.Буниятова. Баку, 1981.
- Ал-Куфи*. Ал-Харадж. — *Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи*. Китаб ал-Харадж. Пер. с араб. и коммент. А.Э.Шмидта; супракоммент. к пер. А.С.Боголюбова; подгот. к изд., вступит. ст. и указ. А.А.Хисматуллина. СПб., 2001.
- Ал-Майхани*. Асрар. — Извлечения из «Асрар ат-таухид фи-макамат шайх Аби-Саид» Мухаммеда ибн ал-Мунаввара Мейхани. — По изд.: *Жуковский В.А.* Тайны единения с богом в подвигах старца Абу-Саида. Перс. текст (СПб., 1899). Пер. С.Воллина. — МИТТ, I, 343-348.
- Марвази*. Таба'и' ал-хайаван. — *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India*. Arabic text (circa A.D. 1120) with an English translation and commentary by V.Minorsky. L., 1942.

- Маркович. Дневник. — Дневник Я.А.Марковича. — Цит. по: Дагестан в известиях русских и западноевропейских авторов XVII–XVIII вв. Сост., введ., вступ. статья к текстам и примеч. проф. В.Г.Гаджиева. Махачкала, 1992, 177–192.
- Марцеллин. История. — Аммиан Марцеллин. Римская история. СПб., 1994.
- Ал-Мас'уди. Мурудж. — Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963. Приложение III, 189–221.
- Матиане Картлиса. — Летопись Картли. Пер., введ. и примеч. Г.В.Цулая. Тбилиси, 1982.
- Мровели. Жизнь. — Леонти Мровели. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. Пер. с древнегруз., предисл. и коммент. Г.В.Цулая. М., 1979.
- Муслим. Сахих. — Sahih Muslim by Imam Muslim. I–IV. Beirut, 1978.
- Мутафаррика. Усул. — Каменев Ю.А. Ибрахим Мутеферрика и его сочинение «Усул ал-хикам фи низам ал-умам». — ППВ 1976–1977. М., 1984, 111–157 (перевод 121–154).
- Мухаммад Рафи'. Та'рих. — Шихсаидов А.Р. Дагестанская историческая хроника «Та'рих Дагестан» Мухаммада Рафи'. — ППВ 1972. М., 1977.
- Ан-Навави. Рийад ас-салихин. — Сады праведных из слов господина посланников. Сост. Имам Мухйи-д-дин Абу Закария бин Шариф ан-Навави (631–676/1233–1277 гг. н.э.). Пер., примеч. и указ. Владимиром (Абдуллы) М.Нирши. М., 2001.
- Надпись Кюль-Тегина. — Памятник в честь Кюль-Тегина. — Малов, 1951, 19–43.
- Надпись Тоньюкука. — Памятник в честь Тоньюкука. — Малов, 1951, 56–70.
- Наршахи. Та'рих. — Мухаммад Наршахи. История Бухары. Пер. с перс. Н.Лыкошина. Под ред. В.В.Бартольда. Таш., 1897.
- Ан-Наубахти. Фирах. — Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шииитские секты. Пер. с араб., исслед. и коммент. С.М.Прозорова. М., 1973.
- Низам ал-Мулк. Сийасат-наме. — Сиясет-наме. Книга о правлении азира XI столетия Низам ал-Мулька. Пер. с перс., введ. и примеч. Б.Н.Заходера. М.–Л., 1949.
- Низами. Искандар-наме. — Низами Ганджави. Собрание сочинений в трех томах. Т. III. Искандер-наме. Пер. с фарси К.Липскерова. Баку, 1991.
- Никон. Наставления. — Наставления преподобного Никона Оптинского. — Преподобные оптинские старцы. Жития и наставления. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1998.
- Олеарий. Описание. — Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
- Переписка. — Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.
- Письмо сайида Мухаммада. — Айтберов Т.М. Письмо сайида Мухаммада джамаатам Казикумуха, Калакорейша, Зерехгарана и «особенно» сайиду Ахмаду ал-Йамани (XV в.). — ППВ 1978–1979. М., 1987, 4–8.
- Прокопий. Война с персами. — Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. 2-е изд., испр. и доп. Пер. с греч., вступит. статья, коммент. А.А.Чекаловой. СПб., 2001, 9–144.
- Рашид ад-дин. Джам'и'. — Рашид ад-дин. Сборник летописей. [I/1]: Т. I. Кн. 1. Пер. с перс. Л.А.Хетагурова. Ред. и примеч. А.А.Семенова. М.–Л., 1952; [I/2]: Т. I. Кн. 2. Пер. с перс. О.И.Смирновой. Примеч. Б.И.Панкратова и О.И.Смирновой. Ред. А.А.Семенова. М.–Л., 1952; [III]: Т. III. Пер. с перс. А.К.Арендса под ред. А.А.Ромасевича, Е.Э.Бертельса и А.Ю.Якубовского. М.–Л., 1946.
- Ар-Раванди. Рахат. — Рахат ас-судур ли-ш-шайх ар-Раванди. — МИТТ, I.
- Ритор. Хроника. — Хроника Захарии Ритора (Главы, относящиеся к гражданской истории). — Пигулевская Н.В. Сирийские источники по истории народов СССР. Хроника Захарии Ритора. М.–Л., 1941, 148–167.

- Рубрук. Путешествие. — Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. — Джованни дель Плано Карпини. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997, 86–189.
- Са'ди. Гулистан. — Са'ди. Гулистан. Крит. текст, пер., предисл. и примеч. Р.М.Алиева. М., 1959.
- Ас-Саррадж. Ал-Лума' [1994]. — *Китаб ал-лума' Абу Насра ас-Сарраджа*. Пер. А.Д.Кныша. — Хрестоматия по исламу. М., 1994.
- Ас-Сахави. Ал-И'лан. — *As-Sahawi. Al-I'lan bi 't-taubin li-man damma ahl at-taurih*. Transl. by F.Rosenthal. — *Rosenthal F. A History of Muslim Historiography*, 201–420.
- Симеон. Главы. — *Святой Симеон. Деятельные и богословские главы*. — Добротолюбие. Т. V. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992, 7–60.
- Та'рих Аби Муслим. — История Абу Муслима. Введ., пер., коммент. А.Р.Шихсаидова. — *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразов Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993, 74–84.
- Та'рих ал-Баб. — *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963.
- Тарих-и Эндирей. — Тарихи Эндирей. — *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразов Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993, 202–205.
- Фирдоуси. Шах-наме. — *Фирдоуси. Шахнаме*. Т. 6. От начала царствования Йездигерда, сына Бахрама Гур, до конца книги. Пер. Ц.Б.Бану-Лахути и В.Г.Берзнева. М., 1989.
- Ал-Хиналуки. Та'рих. — *Махмуд из Хиналука. События в Дагестане и Ширване XIV–XV вв.* Пер. с араб., коммент. А.Р.Шихсаидова. Махачкала, 1997. — Цит. по прил. в кн.: Магомедов, Шихсаидов, 2000, 106–118.
- Хоренаци. История Армении. — История Армении Моисея Хоренского. Новый перевод Н.О.Эмина. М., 1893.
- Хрестоматия по исламу. Пер. с араб., введ. и примеч. М., 1994.
- Худуд. — *Hudūd al-'Ālam. 'The Regions of the World'. A Persian Geography (372 A.H. — 982 A.D.). Transl. and explained by V.Minorsky. With a preface by V.V.Barthold, transl. from the Russian. L., 1937 (GMS, XI).*
- Ал-Хусайни. Ахбар. — *Садр ад-дин Али ал-Хусейни. Ахбар ал-даулат ас-седжукхийя (Зубдат таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулк ас-седжукхийя)*. Изд. текста, пер., введ., примеч. и прил. З.М.Бунятова. М., 1980.
- Челеби. Сийахат-нама. — *Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века)*. Пер. и коммент. Сост. и отв. ред. А.Д.Желтяков. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подолия. М., 1979; вып. 3. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М., 1983.
- Шами. Зафар-наме. — Из «Книги побед» Низам-ад-дина Шами. — СМ II, 104–125.
- Аш-Шахрастани. Ал-Милал. — *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал)*. Ч. I. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М.Прозорова. М., 1984.
- Ширакаци. Армянская география. — Армянская география VII века по Р.Х. Пер. К.П.Патканова. СПб., 1877.

2. Литература

- Абакаров, Давудов, 1993. — *Абакаров А.И., Давудов О.М.* Археологическая карта Дагестана. М., 1993.

- Абдуллаев, 1986. — *Абдуллаев А.М.* Важный источник средневекового суфизма. — ВФ. 1986, № 7.
- Абрамян, 1967. — *Абрамян А.* О дешифровке письменности кавказских албан. Ереван, 1967.
- Агаширинова, 1978. — *Агаширинова С.С.* Материальная культура лезгин. XIX — начало XX в. М., 1978.
- Агларов, 1998. — *Агларов М.А.* Тюркский «прессинг» на Восточном Кавказе. — ДЭВПН, 3–6.
- Аджиев, 1998. — *Аджиев А.М.* Древнетюркские элементы в кумыкском фольклоре. — ДЭВПН, 154–158.
- Айтберов, 1990. — *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.
- Акимушкин, 1989. — *Акимушкин О.Ф.* Суфийские братства: сложный узел проблем. — Введение к русскому изд. кн.: *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989, 3–13.
- Акимушкин, 1991. — *Акимушкин О.Ф.* Абу Са'ид Майхани (с. 10–11); ал-Джунайд (с. 68); ал-Калабади (с. 128–129); ал-Каландарийа (с. 130–131); ал-Маламатийа (с. 155–156); ал-Маулавийа (с. 162); Ни'матуллахийа (с. 191). — ИЭС.
- Акимушкин, 1994. — *Акимушкин О.Ф.* Институт «хангах» и бинном «муршид-мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа. — Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994, 11–20.
- Акопян, Мурадян и Юзбашян, 1991. — *Акопян А.А., Мурадян М.М., Юзбашян К.Н.* К изучению истории Кавказской Албании. — К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и Восточных провинций Армении. Ереван, 1991, 321–352.
- Аласв, 2000. — *Л.Б.Аласв:* Община в его жизни. История нескольких научных идей в документах и материалах. Автор и сост. Л.Б.Аласв. М., 2000.
- Алексеев, 1974. — *Алексеев В.П.* Происхождение народов Кавказа. М., 1974.
- Алексеева, 1971. — *Алексеева Е.П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М., 1971.
- Алексидзе, 2001. — *Алексидзе З.* Предварительное сообщение об идентификации и дешифровке албанского текста, обнаруженного на Синайской горе. — The History of the Caucasus. The Scientific-Public Almanac. № 1. Baku, 2001, 39–40.
- Алескер-заде, 1947. — *Алескер-заде А.А.* Надписи архитектурных памятников Азербайджана эпохи Низами. — Архитектура Азербайджана. Эпоха Низами. Москва-Баку, 1947.
- Алиев, 1989. — *Алиев И.И.* Очерк истории Атропатены. Баку, 1989.
- Алиев, 1998. — *Алиев Б.Г.* К вопросу о происхождении кайтагских правителей, их титула и названия Хайдак. — ДЭВПН, 83–88.
- Алиев, Гадиров, 1985. — *Алиев И., Гадиров Ф.* Кабала. Баку, 1985.
- Алиев, Умаханов, 1999. — *Алиев Б.Г., Умаханов М.-С.К.* Историческая география Дагестана XVII — нач. XIX в. Махачкала, 1999.
- Аликберов, 1989. — *Аликберов А.К.* О некоторых строительных надписях Южного Дагестана XI–XIII вв. — Архитектура древнего и средневекового Дагестана. Махачкала, 1989, 171–181.
- Аликберов, [1989] 1994. — *Аликберов А.К.* Еще раз о так называемой «кавказской разновидности суфизма» (мюридизме). — Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни в 20–50-х годах XIX в. Махачкала, 1994, 193–197.
- Аликберов, 1990. — *Аликберов А.К.* Два арабских источника XI в. по истории суфизма в Дагестане. — Бартольдские Чтения 1990. М., 1990.
- Аликберов, 1991а. — *Аликберов А.К.* О некоторых особенностях зарождения и становления книжной культуры Дагестана. — Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 52–64.

- Алибберов, 1991б. — Алибберов А.К. Об авторе исторической хроники XI в. «Та'рих Баб ал-аббаб ва-Ширван». — Рукописная и книжная культура в Дагестане. Махачкала, 1991, 119–121.
- Алибберов, 1991в. — Алибберов А.К. О протографе «Дарбанд-нама» и его авторе. — Восток: прошлое и современное народов (новые подходы в теории и методиках исследований). IV Всесоюзная конференция востоковедов. М., 1991, 63–64.
- Алибберов, [1992] 1994. — Алибберов А.К. Современное мусульманское возрождение на Кавказе: особенности, тенденции и перспективы. — Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994, 21–32.
- Алибберов, 1994. — Алибберов А.К. Арабские надписи X–XIII веков из Дагестана: Новые тексты. — Россия и арабский мир. СПб., 1994, 46–53.
- Алибберов, 1995. — Alikerov A.K. Genre Tabakat in Early Sufi Tradition. — Actas XVI Congreso UEA. Editores C.V. de Benito, M.A. Rodrigues. Salamanca, 1995, 23–30.
- Алибберов, 1998. — Алибберов А.К. Ал-Варрак (с. 20); ал-Гада'ири (с. 28); ал-Дарбанди (с. 33–34); ал-Лаки, Й. (с. 63–64); ал-Лаки, М. (с. 64–65); ал-Фука'и (с. 96). — ИЭС1.
- Алибберов, 1999. — Алибберов А.К. Баб ал-аббаб (с. 10–13); Дарпуш (с. 29–31). — ИЭС2.
- Алибберов, 2001. — Алибберов А.К. Джума (с. 38–39); Кырхляр (с. 62–63); Северный Кавказ (с. 89–95). — ИЭС3.
- Алибберов, 2002. — Алибберов А.К. От язычества — к монотеизму, от монотеизма — к приоритету общечеловеческих ценностей. — Философские науки. 2002, № 3, 89–102.
- Алиханов-Аварский, 1898 см. Дарбанд-нама [1898].
- Алляр, 1965. — Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples. Par Michel Allard. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.
- Альбаум, 1975. — Альбаум Л.И. Живопись Афрасиаба. Таш., 1975.
- 'Амин, 1965. — 'Амин Хусайн. Та'рих ал-'Ирак фи-л-'аср ас-Саджуки. Багдад, 1965.
- Анавати, Гарде, 1961. — Anawati G.C. et Gardel L. La mystique musulmane. P., 1961.
- Анисимов, [1888] 2002. — Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы. 2-е изд. М., 2002.
- Арберри, 1973 см. 'Аттар. Тазкира.
- Арслан, 1969. — Арслан Ресул. Алл Арслан ве Малазгирт зафери. Истанбул, 1969.
- Артамонов, 1946. — Артамонов М.И. Древний Дербент. — Советская археология. 1946, № 8.
- Артамонов, 2001. — Артамонов М.И. История хазар. 2-е изд. СПб., 2001.
- Асад, 1939. — Asad T. La Madrasa Nizamiyya et son histoire. P., 1939.
- Асатрян, 1991. — Асатрян Г.С. Заметки об а з а р и — исчезнувшем языке Азербайджана. — К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и Восточных провинций Армении. Ереван, 1991, 484–492.
- Атаев, 1958. — Атаев Д.М. Христианские древности Аварии. — УЗ ИИЯЛ. Т. 4. Махачкала, 1958, 161–182.
- Ахвердов. Описание. — Ахвердов А.И. Описание Дагестана. 1804. — История, география и этнография Дагестана VIII–XIX вв. М., 1958.
- Ахундов, 1986. — Ахундов Д.А. Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. Баку, 1986.
- Ашурбейли, 1985. — Ашурбейли С.Б. Ханак на реке Пирсагат и ширваншахи. — ДипЖ, 32–37.
- Ал-Багдади, 1955. — Исма 'ил-баша ал-Багдади. Хадийат ал-'арифин. I–IV. Истанбул, 1955.
- Байчоров, 1989. — Байчоров С.Я. Древнетюркские рунические памятники Европы. Отношение северокавказского ареала древнетюркской рунической письменности к волго-донскому и дунайскому ареалам. Ставрополь, 1989.

- Бак, 1978. — *Back M.* Die Sassanidischen Staatsinschriften. Téhéran-Liège, 1978.
- Бакиханов, 1926. — *Бакиханов Аббас Кули Ага.* Гюлистан-Ирам. Баку, 1926 (2-е изд. Под ред. З.М.Буниятова. Баку, 1991).
- Бартольд, 1963а. — *Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья. — Соч. Т. II. Ч. 1. М., 1963, 21–106.
- Бартольд, 1963б. — *Бартольд В.В.* Арабские известия о русах. — Соч. Т. II. Ч. 1. М., 1963, 810–860.
- Бартольд, 1965а. — *Бартольд В.В.* Дербент. — Соч. Т. III. М., 1965, 419–430.
- Бартольд, 1965б. — *Бартольд В.В.* Дер-и ахенин. — Соч. Т. III. М., 1965, 431–432.
- Бартольд, 1966а. — *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. — Соч. Т. VI. М., 1966, 141–204.
- Бартольд, 1966б. — *Бартольд В.В.* Ориентировка первых мусульманских мечетей. — Соч. Т. VI. М., 1966, 537–542.
- Бартольд, 1968а. — *Бартольд В.В.* [Реш. на:] *Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. СПб., 1897. — Соч. Т. V. М., 1968, 266–279.
- Бартольд, 1968б. — *Бартольд В.В.* Казак. — Соч. Т. V. М., 1968, 535.
- Бартольд, 1973. — *Бартольд В.В.* К вопросу о происхождении Дербенд-наме. — Соч. Т. VIII. М., 1973, 469–480.
- Бауэр, 1728. — *Bauer T.S.* De muro Caucaseo. — *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitane.* Vol. 1. Petropoli, 1728.
- Башкиров, 1927. — *Башкиров А.С.* Изучение памятников старины. — ДС, т. 3, 1927.
- Бевеинг, 1980. — *Bowering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896). В.-N. Y., 1980.
- Бейлис, 1970 см. *Мас'уд б. Намдар.* Маджму'а.
- Бейлис, 1974. — *Бейлис В.М.* Из наблюдений над текстом Мас'уда б. Намдара. — ППВ 1970. М., 1974, 5–44.
- Бейлис, 2000. — *Бейлис В.М.* Сообщение Халифы ибн Хайята ал-'Усуфи об арабо-хазарских войнах в VII — первой половине VIII в. — ДГВЕ 1998. М., 2000, 32–53.
- Беннигсен, Вимбуш, 1985. — *Bennigsen A. and Wimbush E.* Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union. California. Berkeley-Los Angeles, 1985.
- Беннигсен, Лемерсье-Келькеже, 1967. — *Bennigsen A. and Lemerrier-Quelquejey Ch.* Islam in the Soviet Union. L., 1967.
- Беннигсен, Лемерсье-Келькеже, 1986. — *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejey Ch.* Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS. P., 1986.
- Березин, 1850а. — *Березин И.* Путешествие по Дагестану и Закавказью. Ч. 2. Казань, 1850.
- Березин, 1850б. — *Березин И.Н.* Арабские надписи в Дербенте. — ЗАНО. 1850, т. II, 69–71.
- Бертельс, 1940. — *Бертельс Е.* Великий азербайджанский поэт Низами. Баку, 1940.
- Бертельс, 1965. — *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. — Избранные труды. Т. 3. М., 1965.
- Биджиев, Гадло, 1976. — *Биджиев Х.Х., Гадло А.В.* Раскопки Хумаринского городища. — Археологические открытия 1975 года. М., 1976.
- Биджиев, 1983. — *Биджиев Х.Х.* Хумаринское городище. Черкесск, 1983.
- Блиев, 1983. — *Блиев М.М.* О социальных истоках и сущности Кавказской войны. — История СССР. 1983, № 2, 54–76.
- Бобровников, 1999. — *Бобровников В.О.* Абу Муслим. — ИЭС2. М., 1999, 5–8.
- Боголюбов, 1991. — *Боголюбов А.С.* Кадл. — ИЭС, 125.
- Бойко, 1991. — *Бойко К.А.* Табакат. — ИЭС, 217.
- Бойс, 1987. — *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.

- Большаков, 1984. — *Большаков О.Г.* Средневековый город Ближнего Востока. VII — середина XIII в. М., 1984.
- Большаков, 1998. — *Большаков О.Г.* История Халифата. Т. III. М., 1998.
- Босворт, 1971. — *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с англ. П.А.Грязневича. М., 1971.
- Босворт, 1979. — *Bosworth C.E.* Islamic Frontiers in Africa and Asia. — The Legacy of Islam. 2nd ed. Ed. by the late J. Schacht with C.E. Bosworth. Oxf., 1979, 116–130.
- Боузи, 1928. — *Bowen H.* The Nizamiya Madrasa and Baghdad Topography. — JRAS, 1928, 609–614.
- Браун, 1900. — *Browne E.* Some Account of the Arabic Work Entitled "Nihayatu'l-Irab fi Akhbari 'l-Fars wa 'l-'Arab". — JRAS, 1900, 195–259.
- Браун, 1906. — *Browne E.G.* A Literary History of Persia. Т. II. Cambridge, 1906.
- Будагов, 1871. — *Будагов Л.З.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т. I–II. СПб., 1871.
- Булатов, 1990. — *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990.
- Булатова, 1971. — *Булатова А.Г.* Лакцы (XIX — нач. XX в.). Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971.
- Буллит, 1970. — *Bulliet R.W.* A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries. — JESHO. 13 (1970), 195–211.
- Буллит, 1972. — *Bulliet R.W.* The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History. Cambridge, Mass., 1972.
- Буллит, 1979. — *Bulliet R.W.* Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History. Cambridge, Mass. and London, 1979.
- Буллит, 1981. — *Буллит Р.В.* Религиозно-политическая история Нишапура в XI в. — ММ, 89–110.
- Бунятов, 1965. — *Бунятов З.М.* Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965.
- Бунятов, 1985. — *Бунятов З.М.* Попечительство мамлюкских султанов Египта над суфийскими обителями. — ДИПЖ. М., 1985, 64–69.
- Велиханова, 1986 см. *Ибн Хурдабих.* Ал-Масалик.
- Велиханова, 1987. — *Велиханова Н.М.* Изменение исторической географии Азербайджана в результате арабского завоевания. — Историческая география Азербайджана. Под ред. З.М.Бунятова. Баку, 1987, 46–87.
- Габуев, 1999. — *Габуев Г.А.* Ранняя история алан. Владикавказ, 1999.
- Гаджиев, 1965. — *Гаджиев А.Г.* Происхождение народов Дагестана. Махачкала, 1965.
- Гаджиев, 2001. — *Гаджиев А.Г.* Антропология народов Дагестана. — Северный Кавказ: историко-археологические очерки и заметки. М., 2001, 203–208.
- Гаджиев, 1975. — *Гаджиев В.Г.* Дербенд-намэ Мирзы Хайдара Визирова. — Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Вып. 2. Махачкала, 1975.
- Гаджиев, 1979. — *Гаджиев В.Г.* Сочинение И.Гербера «Описание стран и народов между Астраханью и рекою Курюю находящихся» как исторический источник по истории народов Кавказа. М., 1979.
- Гаджиев, 1991. — *Гаджиев Г.А.* Донсламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.
- Гаджиев, 1997. — *Гаджиев М.С.* Исследования форта Дербентского оборонительного комплекса и идентификация «крепости Сул». — Археология Кавказа: новейшие открытия и перспективы. Краткое содержание докладов международной научной сессии. Тбилиси, 1997, 66–67.

- Гаджиев, 1998. — *Гаджиев М.С.* Липия (исторические факты, локализация, этническая принадлежность). — ДЭВПН, 7–41.
- Гаджиев, 2000. — *Гаджиев М.С.* Новые находки и топография среднеперсидских надписей Дербента. — ВДИ. 2000, № 2, 116–130.
- Гаджиев, 2001. — *Гаджиев М.С.* К интерпретации бронзовой статуэтки воина из Гигатля (Дагестан). — Культуры степей Евразии второй половины I тысячелетия н.э. (Из истории костюма). Т. 1. Материалы III Международной археологической конференции. Самара, 2001, 76–86.
- Гаджиева, 1961. — *Гаджиева С.Ш.* Кумыки. М., 1961.
- Гаджиева, 1985. — *Гаджиева С.Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М., 1985.
- Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996. — *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана. Махачкала, 1996.
- Гаджиев, Магомедов, 1999. — *Гаджиев М.С., Магомедов А.Р.* Исследование форта Горной стены в 1998 г. — Кавказ и степной мир в древности и средние века. Материалы международной научной конференции. Махачкала, 1999.
- Гаджиев, Хуфф, 1998. — *Гаджиев М.С., Хуфф Д.* Строительные знаки Дербента VI в. н.э. (предварительное сообщение). — Археологическая конференция Кавказа. Краткое содержание докладов. Тбилиси, 1998, 66–68.
- Гаджиев, Шихсаидов, 2002. — *Gadjiev M.S., Shikhsaidov A.R.* The Darband-nama on Harun al-Rashid and a Newly Discovered Arabic Inscription from A.H. 176. — MO. Vol. 8. No. 3 (2002), 3–10.
- Гадло, 1979. — *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа, IV–X вв. Л., 1979.
- Гадло, 1984. — *Гадло А.В.* Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербенд-наме». — Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984, 118–138.
- Гадло, 1994. — *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа, X–XIII вв. Л., 1994.
- Гайдарбеков, 1970. — *Гайдарбеков М.* Хронологические записи по Дагестану из арабских сочинений. — РФ ИИЯЛ. Махачкала, 1970.
- Гальковский, (1916) 2000. — *Гальковский К.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. Репр. изд. М., 2000.
- Гамзатов, Саидов, Шихсаидов, 1982. — *Гамзатов Г.Г., Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.* Сокровищница памятников письменности Дагестана. — Бюллетень кавказско-иберийского языкознания. Тбилиси, 1982.
- Гарде, 1954. — *Gardet L.* La Cité musulmane. P., 1954.
- Гаркави, 1878. — *Гаркави А.Я.* Существовала ли у хазар столица под названием Баланджар. — Изв. Императорского археологического общества. СПб., 1878, т. IX, вып. 2–3.
- Гасанов, 1994. — *Гасанов М.Р.* Очерки истории Табасарана. Махачкала, 1994.
- Гасанов, 1998. — *Гасанов М.Р.* К вопросу о происхождении Табасаран. — ДЭВПН. Махачкала, 1998, 64–82.
- Генинг, 1970. — *Генинг В.Ф.* Этнический процесс в первобытности. Свердловск, 1970.
- Генко, 1941. — *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказские исследования. — Труды Института востоковедения. Т. XXXVI. М.–Л., 1941.
- Гмыря, 1980. — *Гмыря Л.Б.* «Царство гуннов» (савир) в Дагестане (IV–VII вв. н.э.). Автореф. канд. дис. М., 1980.
- Гмыря, 1986. — *Гмыря Л.Б.* Языческие культы у гуннов Северо-Восточного Кавказа. — Обряды и культы древнего и средневекового Дагестана. Махачкала, 1986.
- Гмыря, 1993. — *Гмыря Л.Б.* Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Могильники. Махачкала, 1993.

- Гойтейн, 1957. — *Goitein S.D.* The Rise of Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times. — CHM. P., 1953, t. 3, № 3.
- Голб, Прицак, 1982. — *Golb Norman and Pritsak Omeljan.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca and London, 1982.
- Голден, 1980. — *Golden P.B.* Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. I-II. Budapest, 1980 (BOH XXV/1-XXV/2).
- Гольденберг, 1963. — *Гольденберг Л.А.* Рукописные карты и планы XVIII в. как источник по истории города Дербента. — Археографический ежегодник. 1963 г. М., 1964, 115-140.
- Гордлевский. 1941. — *Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов в Малой Азии. М.-Л., 1941.
- Гриньяски, 1966. — *Grignaschi M.* Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul. — JA. 1966, t. CCLIV, 1-45.
- Грюнберг, 1963. — *Грюнберг А.Л.* Язык североазербайджанских татов. Л., 1963.
- Грюнебаум, 1986. — *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории. 600-1258. М., 1986.
- Гусейнов, 1969. — *Гусейнов Р.А.* Сельджуки в Закавказье. Автореф. докт. дис. Баку, 1969.
- Гусейнов, 1970. — *Guseinov R.A.* Conséquences de la bataille de Mantzikert (1071) entre Alp-Arslan et Romain IV pour la Transcaucasie. — *Bedi Kartlisa*. XXVII, 1970, 93-100.
- Давудов, 1991. — *Давудов О.М.* Некоторые культовые места Горного Дагестана. — Горы и равнины Северо-Восточного Кавказа в древности и средние века. Махачкала, 1991.
- Давудов, 1996. — *Давудов О.М.* Материальная культура Дагестана албанского времени. Махачкала, 1996.
- Дандамаев, 1963. — *Дандамаев М.А.* Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
- Данилов, 1973. — *Данилов В.П.* Община у народов СССР в послеоктябрьский период (К вопросу о типологии общины на территории советских республик). — НАА. 1973, № 3.
- Данлоп. I. — *Dunlop D.M.* Bab al-abwab. — EI NE, 1, 1960.
- Данлоп, 1954. — *Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khazars. Princeton, 1954.
- Дебиров, 1966. — *Дебиров П.М.* Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.
- Дебиров, 2001. — *Дебиров П.М.* История орнамента Дагестана. Возникновение и развитие основных мотивов. М., 2001.
- Джавад, 1954. — *Джавад Мустафа.* Ар-Рубут ал-багдадийя. — *Sumer*. X (1954), 218-249.
- Джавахишвили, 1939. — *Джавахишвили И.А.* Основные этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи. — ВДИ. 1939, № 4.
- Джидалаев, 1998. — *Джидалаев Н.С.* К проблеме этнической принадлежности раннесредневековых кочевников Дагестана. — ДЭВПН, 102-123.
- Джонс, 1970. — *Jones R.M.* The New Psychology of Dreaming. N. Y., 1970.
- Дибиров, 1988. — *Дибиров М.А.* Ритуально-мифологические функции поминальных игр и состязаний в Дагестане. — Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988, 86-96.
- Додхудоева, 1985. — *Додхудоева Л.Н.* Поэмы Низами в средневековой миниатюрной живописи. М., 1985.
- Дорн, 1841. — *Dorn B.* Versuch einer Geschichte der Schirwanschahe. — Mém. de l'Acad. de Sc. de St.-Pbg. VI sér., sc. polit., hist., phil. 1841, t. IV, livre 6.
- Дорн, 1844. — *Дорн Б.* Известия о хазарах восточного источника Табари. Пер. П.Тяжелова. — Журнал Министерства народного просвещения. 1844, ч. 43, № 7-8.
- Дорн, 1861. — Отчет об учебном путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря акад. Б.Дорна. СПб., 1861.
- Дорн, 1875. — *Дорн Б.* Каспий. О походах древних русских в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережья Каспийского моря. СПб., 1875.

- Дорн, 1895. — Атлас к путешествию академика Б.А. Дорна по Кавказу и южному побережью Каспийского моря. СПб., 1895.
- Дьяконов, Старостин, 1976. — *Diakonoff I.M., Starostin S.A.* Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian language. München, 1976.
- Дэвис, 1948. — *Davis G.* Sufism: from its Origins to al-Ghazzali. — MW. 38(1948), 241–256.
- Еремян, 1939. — *Еремян С.Т.* Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского царя Варз-Трдата к хазарскому хакану Алп Илитверу. — Записки ИВ АН СССР. М., 1939, т. VII.
- Ермаков, 1991. — *Ермаков Д.В.* Ал-ханабила. — ИЭС. 271.
- Ибрагим, Сагадеев, 1991. — *Ибрагим Т.И., Сагадеев А.В.* Ал-му'тазила. — ИЭС, 175–176.
- Иванов, 1923. — *Ivanov W.* Tabaqat of Ansari in the Old Language of Herat. — JRAS. 1923, 1–34.
- Иванов, 1990. — *Иванов Н.А.* Арабо-османский сех в XVI–XVII вв. — Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990.
- Иванов, 1991. — *Иванов В.В.* Вепрь (с. 232–233); волк (с. 242). — МНМ. Т. I. М., 1991.
- Идрис Шах, 1994. — *Идрис Шах.* Суфизм. М., 1994.
- Исаев, 1984. — *Исаев А.А.* Новые списки Дербент-наме (на дарг. яз.). — Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984.
- История, 1849. — *Histoire de la Géorgie. Pt. I. Trad. par M. Brosset.* SPb., 1849.
- История, 1988. — История народов Северного Кавказа с древнейших времен и до конца XVIII в. Под ред. Б.Б. Пиотровского. М., 1988.
- Кадыраджиев, 1985. — *Кадыраджиев К.С.* Булгарский ономастикон Дагестана. — Тюркско-дагестанские языковые взаимоотношения. Махачкала, 1985, 95–105.
- Казембек, 1851 см. Дарбанд-нама [1851].
- Калинина, 1988. — *Калинина Т.М.* Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, коммент. М., 1988.
- Калинина, 1994. — *Калинина Т.М.* Арабские источники VIII–IX вв. о славянах. — ДГВЕ 1991. М., 1994, 211–224.
- Каракетов, 1995. — *Каракетов М.Дж.* Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995.
- Каракетов, 1999. — *Каракетов М.Дж.* Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999.
- Караулов, 1901. — *Караулов Н.А.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. I. Ал-Истахрий. — СМОМГК. XXIX. Тифлис, 1901.
- Каххала, 1956–1961. — *Каххала, 'Умар Рида.* Му'джам ал-му'аллифин (Тараджим мусаннаф ал-кутуб ал-'арабийя). I–XV. Димашк, 1956–1961.
- Казн, 1955a. — *Cahen Cl.* L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval. — StI. 1955, t. III, 93–115.
- Казн, 1955b. — *Cahen Cl.* Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au Moyen âge, milices et associations de fouteouwwa. — RSJB. Bruxelles, 1955, t. VII, 273–288.
- Казн, 1958. — *Cahen Cl.* Zur Geschichte der städtlichen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters. — Sacc. 1958, t. 9, 59–76.
- Казн, 1968. — *Cahen Cl.* Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330. L., 1968.
- Казн, 1970. — *Cahen Cl.* Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique? Quelques notes et réflexions. — The Islamic City: A Colloquium. Pennsylvania, 1970, 51–63.
- Кибрик, 2001. — *Кибрик А.Е.* Арчинский язык. — ЯМ КЯ, 428–437.

- Кляшторный, Султанов, 2000. — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000.
- Кныш, 1991. — *Кныш А.Д.* Вали (с. 45–46); макам (с. 152); Раби'а ал-'Адави'а (с. 196); хал (с. 266). — ИЭС. М., 1991.
- Кныш, 1994 см. *ас-Саррадж*. Ал-Лума' [1994].
- Кныш, 1995. — *Кныш А.Д.* Введение к изданию: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккыйа). Введ., пер. с араб., примеч. и библи. А.Д.Кныша. СПб., 1995.
- Кныш, 1999. — *Knysh A.D.* Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. N. Y., 1999.
- Кобищанов, 1992. — *Кобищанов Ю.М.* Теория большой феодальной формации. — Вопросы истории. М., 1992, № 4–5, 57–72.
- Ковалевский, 1890. — *Ковалевский М.* Закон и обычай на Кавказе. Т. I–II. М., 1890.
- Ковалевский, 1905. — *Ковалевский М.* Родовой быт. СПб., 1905.
- Ковалевская, 1984. — *Ковалевская В.Б.* Кавказ и аланы. Века и народы. М., 1984.
- Козин, 1941. — *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. ... М.–Л., 1941.
- Козлова, 1989. — *Козлова А.Н.* К вопросу об изучении Дербенд-наме-йи джаид. — Письменные памятники Дагестана XVIII–XIX вв. Махачкала, 1989.
- Козубский, 1895. — *Козубский Е.И.* Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895.
- Козубский, 1902. — *Козубский Е.И.* Дагестанский сборник. Темир-Хан-Шура, 1902.
- Козубский, 1906. — *Козубский Е.И.* История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.
- Коковцов, 1932. — *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.
- Колесников, 1970. — *Колесников А.И.* Иран в начале VII в. (ПС. Л., 1970, вып. 22 [85]).
- Колесников, 1981. — *Колесников А.И.* О термине «марзбан» в Сасанидском Иране. — ПС. Л., 1981, вып. 27 (90), 49–56.
- Колесников, 1998. — *Колесников А.И.* Новые сведения о расселении хазар в Кавказской Албании. — ПС. СПб., 1998, вып. 35 (98), 78–83.
- Колесников, 2001. — *Колесников А.И.* Новые сведения о распространении христианства в Иране VI в. н.э. (по данным сасанидской нумизматики). — V Сходнознавчі читання А.Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. Київ, 2001, 27–29.
- Комаров. Фонд 71. — Материалы А.В.Комарова в архиве СПбФ ИВ РАН, ф. 71, оп. 1.
- Комаров, 1873. — *Комаров А.В.* Народонаселение Дагестанской области. — ЗКОРГО. Тифлис, 1873, VIII.
- Комаров, 1879. — *Комаров А.В.* Пещеры и древние могилы в Дагестане. — Протоколы Подгот. комитета. V Археологический съезд. М., 1879.
- Комаров, 1887. — *Комаров А.В.* Об укреплениях Дербента и о Кавказской стене. — Труды V Археологического съезда в Тифлисе. М., 1887.
- Коновалова, 1995. — *Коновалова И.Г.* Рассказ о трех группах русов в сочинениях арабских авторов XII–XIV вв. — ДГВЕ 1992–1993. М., 1995, 139–148.
- Косвен, 1961. — *Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961.
- Котович, 1974. — *Котович В.Г.* О местоположении раннесредневековых городов Варачана, Беленджера и Таргу. — Древности Дагестана. Махачкала, 1974, 181–232.
- Котович, 1976. — *Котович В.М.* Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976.
- Котович, Котович, Магомедов, 1971–1972. — *Котович В.Г., Котович В.М., Магомедов С.М.* Археологические работы на территории средневекового княжества Хамрин. — Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1971–1972 гг. Махачкала, 1972.

- Коэн, 1970. — *Cohen H.J.* The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam. — *JESHO.* 1970, XIII. Pt 1, 16–61.
- Крачковский, 1960а. — *Крачковский И.Ю.* Дагестан и Йемен. — Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960, 574–584.
- Крачковский, 1960б. — *Крачковский И.Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе. — Избранные сочинения. Т. VI, 1960, 609–622.
- Крачковская, 1946. — *Крачковская В.А.* Изречения мавзолея Пир Хусейна. Тбилиси, 1946.
- Крачковская, 1963. — *Крачковская В.А.* Два фрагмента арабских надписей из Нижнего Архыза. — *ЭВ.* 1963, XVI.
- Кресвелл, 1932. — *Creswell K.A.C.* Early Muslim Architecture. I. Oxf., 1932.
- Кристенсен, 1944. — *Christensen A.* L'Iran sous les Sassanides. 2-me éd. Copenhagen, 1944.
- Криштопа, 1976. — *Криштопа А.Е.* К вопросу о письменных источниках по периоду феодализма в Дагестане. — Вопросы истории и этнографии Дагестана. Вып. 7. Махачкала, 1976.
- Крупнов, 1960. — *Крупнов Е.И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
- Крупнов, 1971. — *Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.
- Крымский, 1981. — *Крымский А.Е.* Низами и его современники. Баку, 1981.
- Кудрявцев, 1974. — *Кудрявцев А.А.* К истории древнего Дербента. — Древности Дагестана. Махачкала, 1974, 154–169.
- Кудрявцев, 1982. — *Кудрявцев А.А.* Древний Дербент. М., 1982.
- Кудрявцев, 1984. — *Кудрявцев А.А.* Интерпретация сведений «Тарих Баб-ал-Абваб» по исторической топографии средневекового Дербента в свете археологического изучения города. — Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. Л., 1984.
- Кудрявцев, 1985. — *Кудрявцев А.А.* О месте духовенства в социальной структуре феодального Дербента. — *ДиПЖ.* 113–122.
- Кудрявцев, Гаджиев, 1985. — *Кудрявцев А.А., Гаджиев М.С.* К исторической топографии Дербента в албанский и сасанидский периоды. — Всесоюзная археологическая конференция «Достижения советской археологии в XI пятилетке». Тезисы докл. Баку, 1985, 195–197.
- Кудрявцев, Гаджиев, 1988. — *Кудрявцев А.А., Гаджиев М.С.* Подводные археологические исследования древнего порта Дербента. — Тезисы докладов конференции, посвященной итогам географических исследований между VII–VIII съездами Географического общества СССР. Махачкала, 1988, 77–80.
- Кузнецов, 1963. — *Кузнецов В.А.* Надписи Хумаринского городища. — СА. М., 1963, № 1.
- Кузнецов, 1992. — *Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. 2-е изд., доп. Владикавказ, 1992.
- Курбанов, 1998. — *Курбанов Г.М.* Зороастризм в средневековом Дагестане. Историко-философские аспекты. Махачкала, 1998.
- Лавров, 1963. — *Лавров Л.И.* Новые материалы по арабской эпиграфике на Северном Кавказе. — СМАЭ. Т. XXI. М.–Л., 1963.
- Лавров, 1966. — *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. I. М., 1966.
- Лавров, 1968. — *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. II. М., 1968.
- Лаят, 1959. — *Laoust H.* Le hanbalisme sous le califat de Baghdad. — *REI.* 1959, 67–128.
- Лаят, 1970. — *Laoust H.* La politique de Ghazali. P., 1970.
- Лаят, 1973. — *Laoust H.* Les agitations religieuses à Baghdad aux IV-e et V-e siècles de l'Hégire. — *IC. L.*, 1973, 169–185.
- Лаят, 1981. — *Лаят А.* Религиозные волнения в Багдаде в IV–V вв. х. — *ММ.* 189–206.

- Леви, 1928. — *Levy R.* The Nizamiya Madrasa at Baghdad. — *JRAS.* 1928, 265–270.
- Лемерсье-Кельеже, 1986. — *Lemerrier-Quelquejay Ch.* Les tariqat au Caucase du Nord. — Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle. — Travaux publiés sous la direction de A. Popović et G. Veinstein. P., 1986, 37–48.
- Лившиц, 1962. — Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма. Чтение, пер. и коммент. В. А. Лившица. М., 1962.
- Лившиц, 1984. — *Лившиц В. А.* Новые парфянские надписи из Туркмении и Ирака. — *ЭВ.* 1984, т. 22.
- Лосский, 1995. — *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
- Лэмбтон, 1954. — *Lambton A. K. S.* Islamic Society in Persia. L., 1954.
- Лэмбтон, 1981. — *Lambton A. K. S.* State and Government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists. Oxf., 1981.
- Магомедов, 1991. — *Магомедов Р. М.* История Дагестана. Махачкала, 1991.
- Магомедов, 1994. — *Магомедов М. Г.* Хазары на Кавказе. Махачкала, 1994.
- Магомедов, Шихсаидов, 2000. — *Магомедов М. Г., Шихсаидов А. Р.* Калакорейш. Махачкала, 2000.
- Макдиси, 1956. — *Makdisi G.* Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad. — *BSOAS.* 1956, vol. 18, pt 1–3.
- Макдиси, 1961. — *Makdisi G.* Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad. — *BSOAS.* 1961, vol. 22, 1–56.
- Макдиси, 1963. — *Makdisi G.* Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'Hégire). Damas, 1963.
- Макдиси, 1981. — *Макдиси Дж.* Суннитское возрождение. — *ММ,* 174–188.
- Маккензи, 1971. — *MacKenzie D. N.* A Concise Pahlavi Dictionary. London-Toronto, 1971.
- Малов, 1951. — *Малов С.* Памятники древнетюркской письменности. М.–Л., 1951.
- Мамакаев, 1973. — *Мамакаев М. А.* Чеченский тайп (род) в период его разложения. Грозный, 1973.
- Мамедов, 1999. — *Мамедов А.* Некоторые аспекты современной этнической ситуации в Азербайджане. — Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 5 (6), 48–57.
- Мамедова, 1986. — *Мамедова Ф.* Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н.э. — VIII в. н.э.). Баку, 1986.
- Маммаев, 1972. — *Маммаев М. М.* Работы Южного отряда Дагестанской экспедиции. — Археологические открытия 1971 г. М., 1972.
- Маркварт, 1901. — *Marquart J.* Eranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci. B., 1901.
- Маркварт, 1903. — *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Lpz., 1903.
- Маркварт, 1931. — *Marquart J.* Iberier und Hyrkanier. — *Caucasica.* 1931, fasc. 8, 95–96.
- Марке, 1976. — *Marquet Y.* Al-Hakim at-Tirmidi et le néoplatonisme de son temps. — Travaux et documents. № 2. Université de Dakar, 1976.
- Марковин, 1986. — *Марковин В. И.* Культурная пластика Кавказа. — Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.
- Масленицына, 1971. — *Масленицына С.* Искусство Ирана в собрании Государственного музея искусства народов Востока. Л., 1975 / *Maslenitsyna S.* Persian Art in the Collection of the Museum of Oriental Art. Leningrad, 1975.
- Массиньон, 1908. — *Massignón L.* Les saints musulmans enterrés à Baghdad. — *RHR.* 1908. 58, 329–338.
- Массиньон, 1954. — *Massignón L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2-me éd. P., 1954.

- Мейланова, 1998. — Мейланова У.А. Лезгинские языки. — БЭС, 256.
- Меликишвили, 1959. — Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
- Меликофф, II. — Melikoff I. Ghazi. — EI NE, II, 1043–1045.
- Мельникова, 2001. — Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. Тексты, перевод, коммент. М., 2001.
- Месхидзе, 1998. — Месхидзе Дж.И. Мансур (с. 68–69); Чечено-Ингушетия (с. 105–108). — ИЭС1.
- Мец, 1966. — Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966 (2-е изд. М., 1996).
- Мизиев, 1991. — Мизиев И.М. Этнокультурная память народов как исторический источник об аланах и асах. — Источниковедение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа. Махачкала, 1991, 94–97.
- Микаилов, 1959. — Микаилов Ш.И. Очерки аварской диалектологии. М., 1959.
- Миллер, 1905–1907. — Миллер В. Татские этюды. Ч. I–II. М., 1905–1907.
- Милорадович, 1963. — Милорадович О.В. Средневековые мечети городища Верхний Джугат. — Средневековые памятники Северной Осетии. М., 1963 (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958–1960 гг., т. II), 66–86.
- Минорский, 1937. см. Худуд.
- Минорский, Казн, 1949. — Minorsky V., Cahen Cl. Le recueil transcaucasien de Mas'ud b. Namdar (début du XI/XII siècle). — JA. 1949, t. CCXXXVII, fasc. I, 93–142.
- Минорский, 1953a. — Minorsky V. Studies in Caucasian History. L., 1953.
- Минорский, 1953b. — Minorsky V. Sahl b. Sunbat. — BSOAS. 1953, XV, pt 3.
- Минорский, 1955. — Minorsky V. Addenda to the Hudud al-'Alam. — BSOAS. 1955, XVII, pt 2.
- Минорский, 1958. — Minorsky V. History of Sharvan and Darband in the 10th–11th centuries. Cambridge, 1958.
- Минорский, 1963. — Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963.
- Михайлова, 1990. — Михайлова И.Б. Средневековый Багдад. Некоторые аспекты социальной и политической истории города в середине X — середине XI в. М., 1990.
- Мнацаканян, 1976. — Мнацаканян Степан. Армянский светский рельеф IX–XIV веков. Ереван, 1976 (на арм. яз.).
- Монгайт, 1971. см. ал-Гарнати. Тухфат, 84–130.
- Мударрис, 1347. — Мухаммад 'Али Мударрис. Райханат ала-адаб фи тараджум ал-ма'руфин би-л-куния ау ал-лакаб. I–VIII. Тебриз, 1347.
- Наумкин, 1980. см. Ал-Газали. Ихйа'.
- Наумкин, Пиотровский, 1981. — Наумкин В.В., Пиотровский М.Б. X–XII вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока — «эпоха трансформации»? — ММ. 1981, 3–12.
- Нвийа, 1967. — Nwyia P.S.J. Le Tafsir mystique, attribué à Ga'far Sadiq. — MUSJ. Beyrouth, 1968, XLIII, 181–230.
- Нвийа, 1970. — Nwyia P. Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth, 1970.
- Нейматова, 1989. — Нейматова М.С. Надписи как источник для изучения истории ханаки Пир Хусайна. — ВИИ. Вып. I. М., 1989, 292–298.
- Никольсон, 1912. — Nicholson R.A. Ibrahim b. Adham. — Zeitschrift für Assyriologie. 1912, XXVI, 215–220.
- Никольсон, 1914. — Nicholson R.A. The Mystics of Islam. L., 1914.
- Никольсон, 1921. — Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
- Новосельцев, 1990. — Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.

- Новосельцев, 2000а. — *Новосельцев А.П.* Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси. — ДГВЕ, 1998. М., 2000, 405–427.
- Новосельцев, 2000б. — *Новосельцев А.П.* Христианство, ислам и иудаизм на Кавказе. — ДГВЕ, 1998. М., 2000, 434–453.
- Нюберг, 1931. — *Nyberg H.S.* Hilfsbuch des Pehlevi. II. Glossar. Uppsala, 1931.
- Оразасев, 1986. — *Оразасев Г.М.-Р.* О протографе Румянцевского списка Дербенд-наме. — Источниковедение среднесекского Дагестана. Махачкала, 1986.
- Оразасев, 1992 см. Дарбанд-нама [1992], 82–137 (комментарии).
- Оразасев, 1993 см. Дарбанд-нама [1993], 6–64 (комментарии) и Тарих-и Эндирей, 202–213 (комментарии).
- Оранский, 1988. — *Оранский И.М.* Введение в иранскую филологию. 2-е изд., доп. М., 1988.
- Орбели, 1963а. — *Орбели И.А.* Асан Джалал, князь Хаченский. — Избранные труды. Ереван, 1963, 146–174.
- Орбели, 1963б. — *Орбели И.А.* Бахрам Гур. — Избранные труды. Ереван, 1963, 549–555.
- Орбели, 1968. — *Орбели И.А.* Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар. — Избранные труды в двух томах. Т. I. Из истории культуры и искусства Армении X–XIII вв. Ереван, 1968, 15–206.
- Осетины, 1967. — Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967.
- д'Оссон, 1928. — *d'Ohsson C.* Les peuples du Caucase. P., 1928.
- Очерки, 1988. — Очерки истории Грузии в восьми томах. Т. II. Тбилиси, 1988.
- Патканов, 1883. — *Патканов К.* Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому. — Журнал Министерства народного просвещения. 1883.
- Пахомов, 1929. — *Пахомов Е.А.* Пехлевийские надписи Дербента. — Известия Общества обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1929, № 8, вып. V.
- Пахомов, 1930. — *Пахомов Е.А.* О Дербентском княжестве XII–XIII вв. К толкованию пехлевийских надписей Дербента. Баку, 1930.
- Пахомов, 1933. — *Пахомов Е.А.* Крупнейшие памятники сасанидского строительства в Закавказье. — Проблемы истории материальной культуры. 1933, № 9–10.
- Пахомов, 1949. — *Пахомов Е.А.* Монетные клады Азербайджана и других республик, краев и областей Кавказа. Вып. V. Баку, 1949.
- Пахомов, 1950. — *Пахомов Е.А.* Закавказская «Длинная стена». — Труды Азербайджанского государственного университета. Серия историческая. Баку, 1950.
- Пахомов, 1956. — *Пахомов Е.А.* Памятники истории Азербайджана. Баку, 1956.
- Педерсен, 1960 см. *Ас-Сулами.* Табакат.
- Петрухин, 1995. — *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995.
- Петрушевский, 1966. — *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Курс лекций. Л., 1966.
- Пигулевская, 1941. — *Пигулевская Н.* Сирийские источники по истории народов СССР. М.–Л., 1941.
- Пигулевская, 1946. — *Пигулевская Н.В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М.–Л., 1946.
- Пиотровский, 1991а. — *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991.
- Пиотровский, 1991б. — *Пиотровский М.Б.* Ал-Джанна (с. 59–60); Иблис (с. 81–82); ал-Хидр (с. 262); Шайатин (с. 289). — ИЭС. М., 1991.
- Полосин, 1979. — *Полосин Вал.В.* Об арабском названии Кавказской Албании (Аррана). — ППВ 1973. М., 1979, 162–167.

- Полосин, 1989. — Полосин Вал. В. «Фихрият» Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века. М., 1989.
- Прозоров, 1980. — Прозоров С. М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в.: Шии́тская историография. М., 1980.
- Прозоров, 1984. — Прозоров С. М. Мусульманская доксография X–XII вв. и идейная борьба в исламе. — Общественные движения и их идеология в докапиталистических обществах Азии. М., 1984, 75–77.
- Прозоров, 1991. — Прозоров С. М. Аз-захирийя (с. 76–77); ал-имамийя (с. 98–100); ат-Туси (с. 238). — ИЭС.
- Прозоров, 1994. — Прозоров С. М. Ислам единый, ислам региональный. — Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994, 232–236.
- Прозоров, 1999. — Прозоров С. М. Ас-Сам'анийя. — ИЭС2.
- Радлов, 1893–1911. — Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I–IV. СПб., 1893–1911.
- Райт, 1988. — Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. М., 1988.
- Рамазанов, Шихсаидов, 1969. — Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1969.
- Рашковский, 2001. — Рашковский Е. Б. Ислам: от племенных обществ к постиндустриальной эпохе. — Oriens. 2001, № 1, 148–156.
- Рейснер, 1993. — Рейснер Л. И. Цивилизация и способ общения. М., 1993.
- Рзакулизаде, 1978. — Рзакулизаде С. Д. Мировоззрение Баба Кухи Бакуви. Баку, 1978.
- Роузентал, 1952. — Rosenthal F. A History of Muslim Historiography. Leiden, 1952.
- Роузентал, 1970. — Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1970.
- Сабари, 1981. — Sabari S. Mouvements populaires à Baghdad à l'époque 'Abbasside, IX–XI siècles. P., 1981.
- Саидов, 1949. — Саидов М.-С. Дербент-намэ. — Труды второй научной сессии Даг. базы АН СССР. Махачкала, 1949.
- Саидов, 1956. — Саидов М.-С. О распространении Абу-муслимом ислама в Дагестане. — УЗ ИИЯЛ. Т. I. Махачкала, 1956, 40–50.
- Саидов, 1969. — Саидов М.-С. Творчество дербентского ученого X в. Абу Бакра Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа. — РФ ИИЯЛ, ф. 3, ед. хр. 94. Махачкала, 1969.
- Саидов, 1991а. — Саидов М.-С. Рукопись Абу-бакра Мухаммада, сына Мусы, сына ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дахаик» («Базилик истиин и сад тонкостей»). — Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 23–47.
- Саидов, 1991б. — Саидов З. А. Сведения арабоязычных биографических сочинений об Абу-л-Валиде ад-Дербенди. Биография образованного лица как вид источников по истории средневекового Дербента. — Источниковедение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа. Махачкала, 1991, 70–73.
- Саидов, 2002. — Саидов З. А. Сведения об ученых-выходцах из Дербента VIII–X веков в арабских словарях. — Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка. Історичні науки. Луганськ, 2002, 49–54.
- Саидов, Шихсаидов, 1980. — Саидов М.-С., Шихсаидов А. Р. Дербент-наме (к вопросу об изучении). — Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980.
- Свидерский, 1913. — Свидерский П. В. К антропологии арчинцев. — Русский антропологический журнал. М., 1913, № 3.
- Сергеева, 1967. — Сергеева Г. А. Арчинцы. М., 1967.
- Сефербеков, 1995. — Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995.

- Сефербеков, 2000. — *Сефербеков Р. И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000.
- Смбатян, 1984 см. *Каланкатуаци*. История, с. 176–240 (комментарии).
- Смирнов, 1990. — *Смирнов А. В.* Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби. — *Рационалистическая традиция и современность*. Ближний и Средний Восток. М., 1990, 206–222.
- Смирнов, 1995. — *Хамид ад-Дин ал-Кирмани*. Успокоение разума. Пер. и коммент. А. В. Смирнова. М., 1995.
- Смит, 1932. — *Smith M.* *Studies in Early Mysticism*. L., 1932.
- Степанянц, 1990. — *Степанянц М. Т.* Суфизм: оппонент или союзник рационализма. — *Рационалистическая традиция и современность*. Ближний и Средний Восток. М., 1990, 193–205.
- Стори, 1972. — *Стори Ч. А.* Персидская литература. Био-библиографический обзор. Перераб. и доп. Ю. Э. Брегель. Ч. I–III. М., 1972.
- Сухарева, 1976. — *Сухарева О. А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976.
- Тантлевский, 2000. — *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.
- Ат-Тахир, 1958. — *Ат-Тахир*. *Али Джавад*. Аш-Шир' ал-'араби фи-л-'Ирак ва-балад ал-'аджам фи-л-'аср ас-сальджуки. Ч. I. Багдад, 1958.
- Гер-Гевондян, 1977. — *Гер-Гевондян А. Р.* Армения и арабский халифат. Ереван, 1977.
- Тодоров, 1976. — *Тодоров Н.* Балканский город XV–XIX веков. Социально-экономическое и демографическое развитие. М., 1976.
- Тойнби, 1995. — *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.–СПб., 1995.
- Токарев, 1976. — *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1976.
- Токарев, Кобищанов, 1978. — *Община в Африке (проблемы типологии)*. Под ред. С. А. Токарева и Ю. М. Кобищанова. М., 1978.
- Торчинов, 1997. — *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.
- Тревер, 1937 — *Тревер К. В.* Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица. Л., 1937.
- Тревер, 1959. — *Тревер К. В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.–Л., 1959.
- Тримингэм, 1971. — *Trimingham J. Spencer.* *The Sufi Orders in Islam*. Oxf., 1971.
- Тримингэм, 1989. — *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
- Триттон, 1947. — *Tritton A. S.* *Muslim Theology*. L., 1947.
- Уотт, 1963. — *Wait W. M.* *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.
- Уотт, 1976. — *Wait W. M.* *The Majesty that was Islam. The Islamic World 661–1100*. L., 1976.
- Услар, 1979. — *Услар П. К.* Этнография Кавказа. Языкознание. Табасаранский язык. Тбилиси, 1979.
- Фазл-и 'Али, 1885. — *Fazl-i-Ali M.* *A Dictionary of the Persian and English Languages*. New Delhi, 1885. Repr. in 1976.
- Фасмер, 1986–1987. — *Фасмер Макс*. Этимологический словарь русского языка. В четырех томах. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. Т. I–IV. М., 1986–1987.
- Федоров, Федоров, 1978. — *Федоров А. Я., Федоров Г. С.* Ранние тюрки на Северном Кавказе. М., 1978.
- Физиология, I–IV. — *Физиология человека*. В 4-х томах. Под ред. Р. Шмидта и Г. Тевса. Т. I–IV. М., 1985–1986 (*Human Physiology*. Ed. by R. F. Schmidt and G. Thews. Berlin, Heidelberg, New York, 1983).
- Фрай, 2002. — *Фрай Ричард*. Наследие Ирана. 2-е изд., испр. и доп. М., 2002.
- Фромм, 1998. — *Фромм Э.* Догмат о Христе. М., 1998.
- Хабиби, 1962 см. *Ал-Ансари*. Табакат.

- Хайсе, 1999. — *Philip Huyse*. Die dreisprachige Inschrift Šaburs I. An der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ). L., 1999 (Corpus inscriptionum iranicae. Bd. I).
- Халидов, 1985. — *Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
- Халидов, 1991. — *Халидов А.Б.* 'Илм. — ИЭС, 95.
- Халилов, 1985. — *Халилов Д.А.* Кавказская Албания. — Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985, 93–104.
- Халилов, 2001. — *Халилов М.Ш.* Цезский язык. — ЯМ КЯ, 320–331.
- Хан-Магомедов, 1963. — *Хан-Магомедов С.О.* Стены и башни Дербента. — Архитектурное наследство. М., 1963, № 17.
- Хан-Магомедов, 1966. — *Хан-Магомедов С.О.* Раннесредневековая Горная стена в Дагестане. — СА. 1966, № 1.
- Хан-Магомедов, 1970. — *Хан-Магомедов С.О.* Джума-мечеть в Дербенте. — СА. М., 1970, № 1, 202–220.
- Хан-Магомедов, 1972. — *Хан-Магомедов С.О.* Ворота Дербента. — Архитектурное наследство. М., 1972, № 20, 126–141.
- Хан-Магомедов, 1979. — *Хан-Магомедов С.О.* Дербент, горная стена, аулы Табасарана. М., 1979.
- Хан-Магомедов, 2002. — *Хан-Магомедов С.О.* Дербентская крепость и Даг-бары. М., 2002.
- Ханыков, 1862. — *Khanikoff N.* Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase. — JA. Sér. 5. 1862, t. XX, № 8.
- Хафси, 1977. — *Hafsi I.* Recherches sur le genre Tabaqat dans la littérature arabe. — Arb., 1977, 24, 1–14, 150–186.
- Хвольсон, 1869. — *Хвольсон Д.А.* Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али-Ахмеда бен Омар Ибн Даста. СПб., 1869.
- Хилми, 1975. — *Хилми Ахмад.* Ас-Саладжика фи-т-та'рих ва-л-хадара. Ал-Кувайт, 1975.
- Хисматуллин, Крюкова, 1997. — *Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.
- Ходжсон, 1955. — *Hodgson M.G.S.* The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World. La Haye, 1955.
- Хоружий, 1995. — *Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии. — Синергия. Проблемы аскетизма и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С.Хоружего. М., 1995, 42–150.
- Хоуран, 1971. — *Hourani G.F.* Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxf., 1971.
- Хоутсма, 1924. — *Houtsma M.Th.* The Death of Nizam al-Mulk and Its Consequences. — JIH. 1924, III, 147–160.
- Цоцелия, 1975. — *Цоцелия М.В.* Из истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном. Тбилиси, 1975.
- Цулая, 1979 см. *Мровели. Жизнь.*
- Чугасян, 2000. — *Chookasjian Levon.* Once Again on the Subject of Prince Lewon's Portrait. — JSAS. X, 1998, 1999 (2000), 29–44.
- Шварц, 1896–1936. — *Shwarz P.* Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographien. 1–9. Leipzig-Zwickau, Stuttgart, 1896–1936.
- Шенгелия, 1973 (1975). — *Шенгелия Н.* Грузинские историки XI–XIII вв. о сельджуках. — Тюркологический сборник. 1973 (1975), 38–52.
- Шёрвэ, 1983. — *The Sassanian Inscription of Paikuli. Pt 3.1. Restored text and transl. by Prods O. Skjærvæ.* Wiesbaden, 1983.
- Шиллинг, 1949. — *Шиллинг Е.М.* Кубачинцы и их культура. М.–Л., 1949.
- Шиммель, 1999. — *Шиммель Аннемари.* Мир исламского мистицизма. М., 1999.

- Шихсаидов, 1950. — *Шихсаидов А.Р.* Распространение ислама в Южном Дагестане в X–XI вв. — УЗ ИИЯЛ. Т. VI. Махачкала, 1950.
- Шихсаидов, 1962. — *Шихсаидов А.Р.* Когда и как насаждался в Дагестане ислам. Махачкала, 1962.
- Шихсаидов, 1969. — *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969.
- Шихсаидов, 1973. — *Шихсаидов А.Р.* Дагестан в X–XIV вв. Махачкала, 1973.
- Шихсаидов, 1976. — *Шихсаидов А.Р.* О локализации Филана. — Ономастика Кавказа. Махачкала, 1976, 78–87.
- Шихсаидов, 1980. — *Шихсаидов А.Р.* Вопросы исторической географии Дагестана X–XIV вв. (Лакз, Гумик). — Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980, 65–70.
- Шихсаидов, 1984. — *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984.
- Шихсаидов, 1986. — *Шихсаидов А.Р.* Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа. — Памятники истории и литературы Востока. М., 1986.
- Шихсаидов, 1988. — *Шихсаидов А.Р.* Археологическая работа в Дагестане. — Изучение истории и культуры Дагестана: Археографический аспект. Махачкала, 1988, 5–21.
- Шихсаидов, 1989. — *Шихсаидов А.Р.* К изучению дагестанских исторических сочинений. — ВИИ. Вып. I. М., 1989, 173–183.
- Шихсаидов, Айтберов, Оразов, 1993. — *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразов Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.
- Шихсаидов, Халидов, 1997. — *Shikhsaidov A.R., Khalidov A.B.* Manuscripts of al-Ghazali's Works in Daghestan. — MO. Vol. 3, No. 2 (1997), 18–30.
- Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева, 2001. — *Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х.* Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001.
- Шмерлинг, 1968. — *Шмерлинг Р.О.* Церковь в селении Датун в Дагестане. — Вести отделения общественных наук АН ГрузССР. Тбилиси, 1968, № 2, 211–218.
- Шпулер, 1952. — *Spuler B.* Iran in früh-preislamischer Zeit. Wiesbaden, 1952.
- Шпулер, 1971. — *Spuler B.* Le rôle des Turcs dans l'histoire de l'Iran (XI^e–XIII^e siècles). — La Persia nel Medioevo. Roma, 1971, 585–594.
- Штейнберг. — *Штейнберг О.Н.* Еврейско-русский словарь. [Б.м., б.г.]
- Штейнзальц, 1993. — *Рав Адам Штейнзальц.* Введение в Талмуд. Еврейские источники и комментарии. Пер. с иврита и англ., компиляция, ред. и доп. Зеева Мешкова. Иерусалим, 1993.
- Шербак, 1961. — *Шербак А.* Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Эйзенштадт, 1973. — *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change and Modernity. N. Y., 1973.
- Эйзенштадт, 1999. — *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование общества. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.
- Эйхвальд, 1838. — *Eichwald E.* Reise auf dem Kaspischen Meer und in den Kaukasus. Bd. 2. В., 1838.
- Элиас, 1978. — *Elias N.* The Civilizing Process. N. Y., 1978.
- Эрдели, 1977. — *Эрдели И.* Венгерская карта Виндландии. — Природа. 1977, № 5 (цит. по: Байчоров, 1989).
- Ягелло, 1910. — *Ягелло И.* Полный персидско-арабско-русский словарь. Таш., 1910.
- Якубовский, 1926. — *Якубовский А.Ю.* Ибн Мискавейх о походе русов в Бердаа в 332 г. (943/4 г.). — Византийский временник. Л., 1926, т. 24.
- Ясперс, 1991. — *Ясперс Карл.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

VI. СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Цветные иллюстрации

1. Баб ал-абваб. Южная стена крепости. Общий вид. Фото автора. 1999 г.
2. Баб ал-абваб. Юго-западные башни крепости. Фото автора. 1999 г.
3. Баб ал-абваб. Врата *Баб ал-мактум (Баят-капы)* в южной стене. Фото автора. 1999 г.
4. Кырхляр. Могильник «Сорока мучеников за веру». Дербент. XI–XII вв. Фото автора. 1999 г.
5. Кладбище в районе Карх Багдада. Мавзолей ал-Джунайда и ас-Сари ас-Сахати. Фото автора. 2000 г.
6. Мавзолей ал-Джунайда и ас-Сари ас-Сахати. Вид изнутри. Могилы *шайхов*. Фото автора. 2000 г.
7. Багдад. Мечеть-усыпальница 'Абд ал-Кадира ал-Джилани. Фото автора. 2000 г.
8. Багдад. Могила *шайха* 'Абд ал-Кадира ал-Джилани. Фото автора. 2000 г.

2. Черно-белые иллюстрации

- Рис. 1.* Баб ал-абваб. Вид на город и крепость с одной из башен северной стены. По Б.А.Дорну (1895).
- Рис. 2.* Ближайший к ал-Бабу форт Горной стены в районе Чора (*Кал'а Сул*). Раскоп Дербентской археологической экспедиции. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 3а.* Крепость Шалкани-кала. Зарисовка XIX в. Архив СПбФ ИВ РАН, ф. 71, оп. 1.
- Рис. 3б.* Крепость Шалкани-кала. Остатки развалин крепости в наше время. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 4.* Старый Гапцах. Остатки крепостных стен. Фото автора. 1987 г.
- Рис. 5.* Стронтельная надпись из Рутула 644/1247 г. Фото автора. 1987 г.
- Рис. 6а.* Роспись на западной стене квадратного зала посольства Чаганина в Афрасиабе. Сцена передачи послания Чаганина украшений и дарственного кафтана правителю Согда. Третья четверть VII в. Реконструкция Л.И.Альбаума (1975, 21) по цветным копиям.
- Рис. 6б.* Ахтамар. Фрагмент изображения армянского царя Гагика Арцруни на рельефе храма Св. Креста (915–921 гг.). Фото А.Ю.Казаряна. 2001 г.
- Рис. 7.* Старый Тифлис. Гравюра Турнефора. 1701 г.
- Рис. 8.* Фрагмент кафтана с рисунками крылатого льва из Афрасиаба (Альбаум, 1975, табл. XVIII, с цветной копии).
- Рис. 9.* Ахты. Куфическая надпись — призыв к молитве. XI–XIII вв. Фото автора. 1987 г.
- Рис. 10а.* Фурдаг. Надмогильная стела Ахмала б. Мухаммада. XII–XIII вв. Фото автора. 1985 г.
- Рис. 10б.* Фурдаг. Надмогильная стела 617/1220 г. Фото автора. 1985 г.
- Рис. 11.* Кал'а Курайш. Куфическая надпись на правой части *михраба* соборной мечети. XI–XII вв. Первая часть надписи (*басмала*) воспроизводится по П.М.Дебирову, с незначительным уточнением в соединении *лам* и *ра'* в слове *ар-рахман*. Продолжение надписи, содержащее формулу единобожия (*الله لا اله الا هو*) «Аллах — нет божества кроме Него», приводится в прорисовке автора, которая выполнена на основе фотографий, опубликованных П.М.Дебировым (1966, 119–121).

- Рис. 12. Кубачи. Оконный тимпан с куфической надписью и художественной композицией, в которой лев поднял лапу над склонившим перед ним голову кабаном. X–XIII вв. По Б.А.Дорну (1895, XVI, 2).
- Рис. 13. Афрасиаб. Фрагмент кафтана с рисунками головы кабана (Альбаум, 1975, табл. XVI, с цветной копии).
- Рис. 14. Полукруглые башни дербентской крепости. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 15. Дербент во времена Адама Олеария. XVII в. Гравюра.
- Рис. 16а. Орта-капы. Портал центральных ворот Баб ал-абваба. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 16б. Орта-капы. Внутренняя часть центральных ворот с куфической арабской надписью, датированной 435/1044 г. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 17. Монеты, отчеканенные *амиром* Баб ал-абваба ал-Музаффаром б. Мухаммадом. Из коллекции В.Н.Настича.
- Рис. 18. Эпиграфический текст 545/1150 г. из Рутула о строительстве *ханаки*. По Л.И.Лаврову (1966).
- Рис. 19. Ханака ал-Хусайна б. 'Абд Аллаха ал-Гада'ири на реке Пирсагат. По Б.А.Дорну (1895, VII, 2).
- Рис. 20а. Верхний фрагмент надмогильной стелы Ахмада ал-Гада'ири. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 20б. Нижняя часть памятника Ахмада ал-Гада'ири. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 21. Эпитафия Ибн ал-Малики. Прорисовка с эстампа К.К.Фезе. По Л.И.Лаврову (1966).
- Рис. 22. Фрагмент эпитафии Абу-л-Касима ал-Фукка'и. Уточненная прорисовка автора с про-риски, изданной Л.И.Лавровым (1963, 270).
- Рис. 23. Эпитафия 'Али аз-Заджадж. По Л.И.Лаврову (1963, 270).
- Рис. 24. Шайхи и их ученики. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 5 (коллекция рукописей СПбФ ИВ РАН). XVII–XVIII вв.
- Рис. 25. Посещение отшельника. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 44 (коллекция рукописей СПбФ ИВ РАН). XVII–XVIII вв.
- Рис. 26. Первая страница *Шарх аш-шихаб* Абу-л-Касима ал-Варрака. Рукопись № 53 из Института ИАЭ ДНЦ РАН. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 27. Титульный лист рукописи *Райхан ал-хака'ик* (ИИАЭ ДНЦ РАН).
- Рис. 28. Мечеть Ма'руфа ал-Кархи в квартале Карх в Багдаде. Вид изнутри. Могила шайха. Фото автора. 2000 г.
- Рис. 29. Эпитафия верховного *кадия* Табаристана Абу-л-Касима ар-Ру'йани (XII в.). По Б.А.Дорну.
- Рис. 30а. Один из памятников святилища вблизи поселения Уна Рутульского района Дагестана. Фото автора. 1987 г.
- Рис. 30б. Каменный фаллос с языческими изображениями. Экспонат Ахтынского краеведческого музея. Фото автора. 1987 г.
- Рис. 31а. Зороастрийская скальная усыпальница (*дахма*) около Дербента. Общий вид. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 31б. Внутренняя часть *дахмы*. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 32. Надмогильная стела с иудейского могильника вблизи ал-Хумайдийи. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 33. Собор Гандзасарского монастыря — резиденция главы албанской церкви. Комбинация чертежей Д.А.Ахундова (1886, 233, 235).
- Рис. 34. Джума-мечеть Дербента. Вид изнутри. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 35а. Мечеть Бейбарса в Каире. Воспроизводится по изданию: *Description de l'Égypte, état moderne*. Vol. I. Paris, 1809.

- Рис. 35б.* Северный фасад Джума-мечети. Частичная реконструкция автора на основе чертежей К. Кресвелла и С. О. Хан-Магомедова.
- Рис. 35в.* План Джума-мечети. По С. О. Хан-Магомедову.
- Рис. 36.* Могильник Джумджум в Дербенте. Саркофагообразный надмогильный памятник Махмуда б. Аби-л-Хасана, сына *шахида*. 469/1076-77 г. Фото автора. 1999 г.
- Рис. 37.* Кара-Кура. Куфическая надпись на основании колонны соборной мечети X–XI вв. По П. М. Дебирову.
- Рис. 38.* Отшельник со львом. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 52 (СПбФ ИВ РАН). Исфахан. Рубеж XVII–XVIII вв.
- Рис. 39.* Доверительная беседа «посвященных». Миниатюра из сборника Е 14, л. 48 (коллекция рукописей СПбФ ИВ РАН). Исфахан. Первая половина XVII в.
- Рис. 40.* Аскеты, сидящие у огня. Фрагмент миниатюры из сборника Е 14, л. 44 (коллекция рукописей СПбФ ИВ РАН). XVII–XVIII вв.
- Рис. 41.* Мистические радения *дарвишей* в присутствии Шах-Джахана и его приближенных. Миниатюра из сборника Е 14, л. 28 (СПбФ ИВ РАН). Середина XVII в.
- Рис. 42.* Мишлеш. Мавзолей *шайха* Султан-*бабы*. Правое крыло. Фото автора. 1987 г.
- Рис. 43.* Кубачи. Образец камнерезного искусства местных мастеров. XX в. Фото автора. 1989 г.
- Рис. 44.* Махачкала. Соборная мечеть. Фото автора. 2001 г.

Закавказье и Северный Кавказ в эпоху классического ислама**

(на переднем форзаце)

Баб ал-абваб, Горная стена и крепости Дарпуша***

(на вклейке)

Топография Баб ал-абваба в XI–XII вв. ****

(на обороте вклейки)

Государство Сельджукидов на рубеже XI–XII вв.

Маршруты путешествий Абу Бакра ад-Дарбанди

(на заднем форзаце)

* Цветные карты составлены автором при техническом содействии ООО «Ассоциированный картографический центр», г. Москва (картограф — Н.Н.Хабирова).

** А основу данной карты легли обстоятельные карты С.Т.Еремяна («Армения и сопредельные страны», 591–651 гг., 701–862 гг., 862–953 гг.), опубликованные в качестве приложения к изданию: Нованнес Драсханакертци. История Армении. Пер. с древнеарм., вступ. статья и коммент. М.О.Дарбинян-Меликян. Отв. ред. К.Н.Юзбашян. Ер., 1986. В географическую номенклатуру западной части Закавказья некоторые уточнения внес Г.В.Пулая (Отдел картографии и религиоведения Института этнологии РАН). Топонимика Восточного Кавказа, зафиксированная на карте, отражает результаты исследований автора, приведенные в настоящей книге.

*** Изображение Горной стены на карте «Баб ал-абваб, Горная стена и крепости Дарпуша» во многом схематично; подробная карта стены со всеми ее фортами и разрывами (!) возможна лишь после завершения исследований Дербентской археологической экспедиции ИИАЭ ДНЦ и ДГУ. До 2002 г. М.С.Гаджиев исследовал остатки Горной стены от крепости Нарын-кала до Гимейди и обнаружил на этом отрезке по крайней мере два небольших участка, где стена не возводилась, поскольку там имелись непреодолимые природные препятствия.

**** При реконструкции топографии Баб ал-абваба в XI–XII вв. использованы сведения из *Райхан ал-хак'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди, а также чертежи С.О.Хан-Магомедова (1956) и детальный план Дербента из фонда А.В.Комарова (архив СПбФ ИВ РАН, ф. 71, оп. 1).

1. Указатель имен**

- Абака б. Хулагу (Абака-хан) 70
 'Аббас, дядя пророка Мухаммада 150
 'Аббас I, шах 63, 680
 'Абд Аллах ал-Ансари, Абу Исма'ил б. Мухаммад б. 'Али ал-Харави ал-Хафиз 324, 331, 369, 378, 388, 395, 404, 406–407
 'Абд Аллах ал-Дагистани 696
 'Абд Аллах б. Йусуф ал-Исфахани 377
 'Абд Аллах б. ал-Мубарак, Абу Мухаммад 363, 376
 'Абд Аллах б. Муслим, сподвижник Пророка 532
 'Абд Аллах б. Салих ас-Суфи 256–257
 'Абд Аллах б. Хубайк, Абу Мухаммад ал-Антаки 351–352, 579, 654
 'Абд Аллах б. ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах аш-Ширвани 242, 246
 'Абд ал-Гаффар б. Исма'ил 265
 'Абд ал-Джаббар ар-Ру'йани 260
 'Абд ал-Кадир ал-Джилани 42, 324, 622, 693
 'Абд ал-Карим ал-Дарир ат-Табари 275, 367
 'Абд ал-Карим б. Ибрахим ал-Джили 622
 'Абд ал-Малик, *амир* 205, 219, 312
 'Абд ал-Малик б. Аглаб, *амир* 124–125
 'Абд ал-Малик б. Лашкари, *амир* 48, 220–224, 229
 'Абд ал-Малик б. Мансур, *амир* 226, 229
 'Абд ал-Малик б. Мухаммад ал-Кураши 370
 'Абд ал-Малик б. Хашим ал-Хашими, *амир* 59, 126
 'Абд ар-Раззак Самарханди 321
 'Абд ар-Рахим аш-Ширвани ал-Хусайни ал-'Алаи ас-Сафави 319
 'Абд ар-Рахман аз-Зирикарани, переписчик 159
 'Абд ар-Рахман ас-Сугури 687
 'Абд ар-Рахман б. Раби'а ал-Бахили 484
 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви 48, 61–62, 79, 88, 88, 92, 95, 114–116, 122, 195, 200, 480, 679
 'Абд ас-Салам б. ал-Музаффар ал-Аглаби 219–220, 225–226; см. также Абу-л-Фаварис 'Абд ас-Салам б. ал-Музаффар ал-Аглаби
 'Абд ас-Самал 239
 Абдулвахид Какамахинский 693
 Абдуллаев А.М. 13
 Абрамян А. 462
 Абу-л-'Аббас ал-Асалабади, Ахмад б. Мухаммад 249, 255, 288, 375, 391
 Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Али ан-Наджаши 242–243; см. также ан-Наджаши
 Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад на-Насави 405
 Абу-л-'Аббас ал-Дамагани, ал-Хасан б. Мухаммад ал-Кафи ал-Ва'из 289, 377, 390, 407
 Абу-л-'Аббас ал-Динавари, Ахмад б. Мухаммад б. Закарийа ан-Насави 405
 Абу-л-'Аббас Ибн 'Ата' 358, 359; см. также Ибн 'Ата'
 Абу-л-'Аббас Ибн Масрук 358, 359; см. также Ибн Масрук
 Абу-л-'Аббас ал-Кассаб 367
 Абу-л-'Аббас ар-Ру'йани, Ахмад б. Мухаммад б. Ахмад ат-Табари аш-Шафи'и 371–372, 381, 387
 Абу-л-'Аббас ас-Суси 405
 Абу-л-'Аббас ал-Фаргани 91
 Абу-л-'Аббас б. Шурайх 363, 405
 Абу 'Абд Аллах ал-Андакуси, Мухаммад б. Тахир б. 'Али 272

* Во всех указателях полужирным шрифтом выделены номера страниц, на которых данное слово (имя, географическое название, термин) анализируется специально, а курсивом — номера страниц, на которых оно встречается в примечаниях.

** В указатель не вошли имена, приведенные в генеалогических таблицах.

- Абу 'Абд Аллах ал-Антаки 252
- Абу 'Абд Аллах Ахмад б. Йахйа ал-Джалла' 354; см. также Ибн ал-Джалла'
- Абу 'Абд Аллах ал-Баكري, ал-Хусайн б. 'Али ат-Табари 30–33, 35, 38, 40–41, 264, 369–370, 372, 380, 383, 387, 595, 653, 701; см. также ал-Баكري
- Абу 'Абд Аллах ал-Бухари, Мухаммад б. Исма'ил 279, 282–283, 299, 337, 384, 392, 394–395
- Абу 'Абд Аллах ал-Дарбанди 266; см. также Маммус ал-Лакзи
- Абу 'Абд Аллах ал-Кашфули, ал-Хусайн б. Мухаммад ат-Табари 376
- Абу 'Абд Аллах ал-Кудайби, Мухаммад б. Исма'ил ал-Факих ал-Баби 262, 279
- Абу 'Абд Аллах ал-Магриби, Мухаммад б. Исма'ил 364, 670
- Абу 'Абд Аллах Маммус б. ал-Хасан ал-Лакзи 264, 266, 267, 288, 311, 316; см. также Маммус ал-Лакзи
- Абу 'Абд Аллах Муса б. Йусуф б. ал-Хусайн ал-Лакзи ал-Дарбанди 248, 305, 316; см. также Муса б. Йусуф ал-Лакзи
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад ал-Бухари ал-Гунджар 265, 267
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад ал-Хади ал-Багдади 370, 374
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Али ал-Басри 243
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Баракат б. Хилал ал-Мисри 392
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Исма'ил ал-Баби ал-Факих 368, 495
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Исма'ил ал-Бухари 338–339
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Тахир ат-Туси 244; см. также Абу 'Абд Аллах ат-Туси
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Тахир б. 'Али ал-Андалуси 272
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад ал-Фарави 266
- Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Фариси ал-Мукри 264, 380
- Абу 'Абд Аллах ар-Рази 671
- Абу 'Абд Аллах ар-Рузбари 403
- Абу 'Абд Аллах ас-Саймари, ал-Хусайн б. Ахмад б. Мухаммад ат-Туваййи ал-Кади ал-Факих 288, 390, 390, 393
- Абу 'Абд Аллах ат-Туси, Мухаммад б. Тахир 378, 408; см. также Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Тахир ат-Туси
- Абу 'Абд Аллах ал-Хасан б. Йусуф ал-Дарбанди 248
- Абу 'Абд Аллах ал-Хумайди, Мухаммад б. Абн Наср Футух б. Абд 'Аллах аз-Захири 38–39, 58–59, 266, 268, 273, 282, 312, 342, 394–395, 497, 548
- Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. Да'уд ал-Баби ал-Лакзи 246, 247, 262, 497
- Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах б. Ибрахим ал-Гада'ири аш-Шини 242, 247, 302, 340–341
- Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами 244, 323–324, 340, 343, 365, 368–369, 378–379, 386, 391, 402–408, 492, 529, 574, 587
- Абу-л-'Ала' ал-Бухари 26
- Абу 'Али Ахмад б. 'Асим ал-Антаки 296–297
- Абу 'Али ал-Даккак 12, 344, 349, 368, 378, 407, 549, 588
- Абу 'Али Ибн Шазан 396; см. также Ибн Шазан
- Абу 'Али Йахйа 410
- Абу 'Али Мухаммад б. ал-Хасан ал-Басри 374
- Абу 'Али ан-Ну'айми 290
- Абу 'Али ар-Рузбари, Ахмад б. Мухаммад 363, 366, 521, 554
- Абу 'Али ал-Фармави 32
- Абу 'Али ал-Хасан б. 'Али б. Исхак ат-Туси 484, 496; см. также Низам ал-Мулк
- Абу 'Али ал-Хасан б. Ахмад б. ал-Катиб 521; см. также Ибн ал-Катиб
- Абу 'Али ал-Хасан ал-Барда'и 371
- Абу 'Али ал-Хашими 374
- Абу 'Али ал-Хусайн ал-Асадабади 288
- Абу 'Али ал-Хусайн б. 'Али аз-Заджадж ал-Баби ал-Факих 258, 264, 274, 297, 300
- Абу 'Али ал-Хусайн б. ал-Хасан аз-Зирикранни 160; см. также аз-Зирикранни
- Абу 'Амр ал-Адиб 377
- Абу 'Амр ал-Ардабили, Мас'уд б. 'Али 258, 286, 377, 385
- Абу 'Амр ал-Баби ал-Му'аззин, 'Усман б. Аби Хафс 258–259, 279, 292, 496
- Абу 'Амр Бундар ал-Баққал ар-Ру'йани 249; см. также Бундар ал-Баққал ал-Ардабили
- Абу 'Амр ал-Димашки 579–610

- Абу 'Амр аз-Заджадж, Мухаммад б. Ибра-
хим ан-Найсабури 511
- Абу 'Амр б. ал-Музаффар б. Аглаб ал-Аглаби
219
- Абу Бакр, халиф 485
- Абу Бакр б. Аби Да'уд 249
- Абу Бакр б. 'Али ал-Баби 495
- Абу Бакр Ахмад ал-Исма'или 257; см. также
Абу Бакр ал-Исма'или
- Абу Бакр Ахмад б. Мухаммад аз-Занджани 497
- Абу Бакр Ахмад б. ал-Хусайн ал-Байхаки 374
- Абу Бакр Ахмад б. Шахин ал-Фариси ас-
Самарканди 368
- Абу Бакр ал-Варрак, Мухаммад б. 'Умар ал-
Балхи ат-Тирмизи 12, 357, 541
- Абу Бакр ал-Васити, Мухаммад б. Муса 340,
360–361, 517, 612, 660; см. также Ибн ал-
Фаргани
- Абу Бакр ал-Даккак 364; см. также Ибн ал-
Халиба ал-Даккак
- Абу Бакр ал-Дарбанди, Мухаммад б. Муса
б. ал-Фарадж аш-Шафи'и ас-Суфи 5, 8,
10–12, 12, 13–14, 19, 19, 21–23, 25–29, 30–
36, 38–42, 45–46, 48–49, 56, 59, 71, 74, 79–
80, 84–85, 90, 92, 97, 108–109, 128, 137,
151, 158, 160, 198, 200–201, 203, 205, 207,
208, 210–219, 221, 224, 228, 232–235, 235,
236, 239, 243–244, 246–253, 255–275, 276–
286, 286, 287–292, 295–307, 311–312, 315–
317, 317, 319–320, 322–325, 330–331, 334,
336–342, 342, 343–355, 357–374, 374, 375–
380, 383–390, 390, 391–395, 399, 402–405,
407–410, 443, 465, 470, 475–476, 480, 487–
489, 491–492, 494–501, 501, 503–505, 507–
517, 517, 519, 520–525, 527–530, 532–533,
533, 534, 536, 538–542, 544–545, 547–562,
564–571, 573–574, 578–589, 589, 590–595,
597–607, 609–616, 618–629, 631, 635–638,
642, 644–651, 651, 652–661, 661, 662–673,
675, 677, 685, 698–701
- Абу Бакр Джа'фар ал-Баби 275
- Абу Бакр ал-Динавари, Мухаммад б. Да'уд
364–365
- Абу Бакр ал-Дукки 364; см. также Абу Бакр
ал-Динавари
- Абу Бакр ал-Исма'или 378; см. также Абу
Бакр Ахмад ал-Исма'или
- Абу Бакр ал-Калабади, Мухаммад б. Исхак
323–324, 401–402, 409, 564, 573, 578–579,
646, 665, 698
- Абу Бакр ал-Каттани, Мухаммад б. 'Али 363,
580–581, 627, 646
- Абу Бакр ал-Кутби 70
- Абу Бакр ал-Мисри 521
- Абу Бакр ал-Му'аззин ал-Баби 233, 257, 262;
см. также Ибн ал-Му'аззин
- Абу Бакр Мухаммад б. 'Абд ал-Малик ал-
Кураши ал-Умави 370
- Абу Бакр Мухаммад б. ал-Хаджжи 301; см.
также Мухаммад б. ал-Хаджжи
- Абу Бакр Мухаммад б. ал-Хусайн б. Да'уд
ал-Лакзи ал-Баби 247–248
- Абу Бакр ар-Рази 378, 405, 407
- Абу Бакр ас-Сам'ани, Мухаммад б. Мансур
33, 247, 289, 291, 378, 386, 389, 408
- Абу Бакр ас-Сиддик, «праведный» халиф
485, 658, 685
- Абу Бакр ат-Туваййи, 'Абд Аллах б. ал-
Хусайн ал-Хамадани 288, 390–391
- Абу Бакр б. Йусуф ал-Баби 300
- Абу Бакр б. ал-Халиба 316; см. также Ибн ал-
Халиба ал-Даккак
- Абу Бакр ал-Харраз ас-Суфи 405
- Абу Бакр ал-Хатиб ал-Хафиз 281; см. также
ал-Хатиб ал-Багдади
- Абу Бакр аш-Шаши, Мухаммад б. Ахмад б. ал-
Хусайн ал-Мустахрири 264, 288, 301, 376, 496
- Абу Бакр аш-Шибли, Дулаф б. Джахлар 350,
361, 362–363, 400, 533, 547, 583, 595, 603–
604, 620, 645, 658–659, 670–672
- Абу-л-Валид ал-Дарбанди, ал-Хасан б. Му-
хаммад б. 'Али б. Мухаммад ал-Балахи
ас-Суфи 109, 252, 265–266, 267, 281, 288–
289, 291, 545, 700
- Абу-л-Гази б. 'Араб-Мухаммад 165–166
- Абу Галиб ал-Баби ал-Байлакани, ал-Хасан
б. Мухаммад ал-Хаджжи 253, 261–262, 286
- Абу Галиб ал-Бакиллани, Мухаммад б. ал-
Хасан ал-Фами 42, 367, 389, 407
- Абу-л-Гана'им ан-Нарси 377
- Абу Да'уд 7, 341, 354, 395
- Абу Джа'фар ал-Багдади, Мухаммад б. 'Али
ал-'Алавни ат-Табари 388, 407
- Абу Джа'фар ал-Хашими, шариф 29–30

- Абу Джа'фар Мухаммад 253
 Абу Джа'фар Мухаммад ал-Хафиз 378
 Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Абд ал-Карим ат-Табари ал-Данши, 'Имал ал-дин 280, 701
 Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарир ат-Табари 340
 Абу Джа'фар б. ал-Мушата 26
 Абу Джа'фар ат-Туси, Шайх ат-та'ифа 24, 36, 242, 243, 249–250, 302, 341, 367, 370, 374, 379, 395–396, 407–408, 493
 Абу Дулаф ал-Хазраджи 88
 Абу Зайд ал-Дабуси 391
 Абу Закарийа 'Абд ар-Рахман б. Ахмад ал-Макдиси 375
 Абу Закарийа Йахйа ан-Навави 7
 Абу Ибрахим ат-Тамими 384
 Абу Исхак ал-Баззас 374
 Абу Исхак ал-Гада'ири см. Ибрахим ал-Гада'ири
 Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад ал-Хадрами 340
 Абу Исхак Ибрахим ал-Истахри см. ал-Истахри
 Абу Исхак Ибрахим б. Мухаммад ал-Баби ал-Баззас ас-Суфи 248, 262, 388, 505–506
 Абу Исхак Ибрахим б. Мухаммад ал-Баббин 262
 Абу Исхак Ибрахим ас-Саббах 286
 Абу Исхак аш-Ширази, Джамал ал-дин Ибрахим б. 'Али б. Йусуф ал-Фирузабали 29–31, 37, 264, 267, 269–270, 372, 373, 373, 375–376, 384, 388, 496
 Абу Йазид ал-Бистами, Тайфур б. 'Иса 347–348, 348, 350, 369, 400–401, 521, 535, 542, 554, 588, 590, 613, 617, 623
 Абу Йазид Мухаммад б. 'Али ар-Рази ал-Бакуви 246; см. также Мухаммад 'Али Бакуви
 Абу Йа'куб Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби ал-Лакзи 315–317; см. также Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби
 Абу Йа'куб ас-Суси 561
 Абу Йа'ла б. ал-Фарра' 30–31, 35, 376, 392–393
 Абу Йасир Ахмад б. Бундар ал-Баккал 250
 Абу Йахйа Малик б. Динар ас-Сами ан-Наджи 398; см. также Малик б. Динар
 Абу Йусуф ал-Куфи 206
 Абу-л-Касим 'Али б. Мухаммад ал-Куфи 41
 Абу-л-Касим 'Али ат-Табари аз-Захид 280
 Абу-л-Касим Ахмад б. Са'д б. ал-Малики 497; см. также Ибн ал-Малики
 Абу-л-Касим ал-Бусри, Мухаммад б. Хассан 40
 Абу-л-Касим ал-Варрак, Йусуф б. Ибрахим б. Наср ал-Баби 12, 38, 212, 236, 248, 253, 257–259, 262–264, 265, 268, 271–272, 277–279, 281–284, 292, 297–300, 302, 312, 319, 340, 379, 384, 475, 493, 495, 497, 506, 534, 541, 603, 610, 619, 625, 628, 650, 662, 675
 Абу-л-Касим ал-Гургани 288
 Абу-л-Касим Захир б. Тахир аш-Шаххами 266
 Абу-л-Касим ал-Исма'или, Исма'ил б. Мас'уд б. Исма'ил ал-Джурджани 39, 59, 269, 273, 279, 374
 Абу-л-Касим Йусуф б. Мухаммад б. Рафи' ал-Дарбанди ал-Факих 297; см. также Йусуф б. Мухаммад
 Абу-л-Касим ал-Кушайри, 'Абд ал-Карим б. Хавазин ан-Найсабурси ас-Суфи 30–31, 35, 248, 249, 262, 267–268, 280, 286, 289, 323–324, 334, 340, 342, 343–344, 346, 350, 350, 351, 351, 352–355, 358–359, 362–363, 366–367, 368–369, 372–373, 376–379, 383, 385, 388, 390, 393–394, 403, 406, 406, 407, 409, 499–500, 530, 548, 550, 558, 582, 586, 594, 604, 607, 629, 644, 662, 667–669, 698–699
 Абу-л-Касим ар-Ру'йани 381–382, 498
 Абу-л-Касим Са'ид б. 'Али аз-Занджани 507
 Абу-л-Касим ал-Факих, б. Абн Хафс ал-Баби 271
 Абу-л-Касим ал-Фукка'и, Йусуф б. Ахмад ал-Дарбанди ал-Факих аз-Захид 59–60, 212–213, 235, 239, 249, 254–255, 255, 256, 259, 261, 270, 272–274, 279, 300, 391, 489, 496, 498, 512, 576, 579
 Абу-л-Касим ал-Хасан б. Мухаммад ат-Тифлиси 79–80; см. также ат-Тифлиси
 Абу-л-Лайс ас-Самарканди 331, 677
 Абу-л-Ма'али ал-Мукри, Сабит б. Бундар ал-Баккал 250, 297, 370
 Абу Мансур Асади Туси 163
 Абу Мансур ал-Байхаки, Мухаммад б. Ахмад б. ал-Хусайн 374
 Абу Мансур Му'аммар б. Ахмад ал-Исфахани ал-'Ариф 407, 409

Абу Мансур ан-Нукани 407, 407; см. также
Абу Мансур Му'аммар ...
Абу Мансур ас-Саббах, Мухаммад б. 'Иса 22,
390
Абу Мансур ал-Хаййам 287
Абу Мансур ал-Хаким ан-Нукани ал-Хафиз
378, 391, 407
Абу Мансур Шахридар б. Ширавайх 390; см.
также Шахридар б. Ширавайх
Абу Мас'уд ал-Бухари 253
Абу-л-Махасин ар-Ру'йани, 'Абд ал-Вахид
б. Исма'ил ат-Табари 26, 31–33, 39–40,
260, 280, 287, 330, 368–372, 380–383, 387–
388, 496, 498, 501, 636, 700–701
Абу-л-Му'айяд ал-Газнави, 'Иса б. 'Абд
Аллах 30–33, 38, 330, 369, 387
Абу Му'аммар см. Ибн ал-Маслама
Абу Му'аммар ал-Муфаллад ал-Исма'или 257
Абу-л-Музаффар, сын Низам ал-Мулка 26
Абу-л-Музаффар ал-Абизарди ал-Хамадани,
Мухаммад б. Аби-л'Аббас Ахмад 287, 295,
374, 392–293
Абу-л-Музаффар Арслан б. Мухаммад б. Ха-
лифа, *амир* 80, 225, 230
Абу-л-Музаффар ал-Кушайри 376, 369
Абу-л-Музаффар ас-Сам'ани 33, 34, 247, 291,
316
Абу Муса ал-Аш'ари 509
Абу Муслим 95–96, 138, 237, 257–258, 305–
306, 306, 307, 307, 308, 320, 367, 379, 407,
471, 489
Абу Муслим 'Али б. Ахмад б. 'Абд ал-Вахид
ал-Бухари 392–393
Абу Муслим аз-Захид ал-Хатиб ат-Табари
138, 257–258, 306–309, 407, см. также Абу
Муслим
Абу Муслим Фарис б. ал-Музаффар 522
Абу Мухаммад 'Абд Аллаха б. Мухаммад ал-
Бистами 388
Абу Мухаммад 'Абд Аллаха б. Мухаммад ас-
Сурифани 395
Абу Мухаммад 'Абд Аллаха б. Хамдан ал-
Фарики 41, 289, 375
Абу Мухаммад 'Абд ал-Ваххаб б. Мухаммад
аш-Ширази ал-Фами 389
Абу Мухаммад ал-Курахи 279, 374; см. также
Баз б. ал-Марзубан

Абу Мухаммад б. Ма'руф 344, 373
Абу Мухаммад Рувайм б. Ахмад 354; см.
также Рувайм
Абу Мухаммад ат-Тамими, Ризк Аллах б. 'Абд
ал-Ваххаб б. 'Абд ал-'Азиз 30, 34, 41, 248,
262, 290, 374, 393, 395
Абу Мухаммад ал-Харраз, 'Абд Аллаха б. Му-
хаммад 359
Абу-н-Наджм ас-Сулами 126
Абу Наср, *вазир* Санджара 26
Абу Наср ал-Ба'а'р 288
Абу Наср ал-Бувайхи 21
Абу Наср аз-Зайнаби, Мухаммад б. 'Али
ал-Хашими аш-Шариф 40, 249, 375–376,
391
Абу Наср Исма'ил ал-Исфахани 290
Абу Наср ал-Исфахани, Ибрахим б. ал-Фадл
б. Ибрахим 342, 371, 374, 386
Абу Наср ал-Кушайри, 'Абд ар-Рахим б. 'Абд
ал-Карим ан-Найсабури 30, 248, 267–268,
280, 369, 372, 388; см. также Ибн ал-
Кушайри
Абу Наср Мухаммад б. Салман ал-Хадрами
273
Абу Наср ар-Ру'йани, Шурайх б. 'Абд ал-
Карим б. Аби-л'Аббас Ахмад б. Мухам-
мад ат-Табари 280, 371, 386–387
Абу Наср ас-Саррадж, 'Абд Аллаха б. 'Али
б. Мухаммад б. Йахйа ат-Туси 323–324,
340, 377–378, 402, 409, 517, 551, 555, 560,
569, 573, 579, 582, 587–589, 628, 645, 649,
656, 660, 669, 673, 698
Абу Наср ал-Хумайди, Фугух б. 'Абд Аллаха
аз-Захири 58–59, 267, 268, 346
Абу Наср аш-Ширази, Мухаммад б. Хабит
Аллах 290, 388
Абу Ну'айм ал-Исфахани, Ахмад б. 'Абд
Аллаха б. Ахмад 253, 262, 270, 275, 324,
367, 378–379, 389, 403–404, 491
Абу Рашид Кийа аз-Захид 215, 259, 271
Абу Са'д Исма'ил б. 'Али ар-Рази 368
Абу Са'д ал-Исма'или 372
Абу Са'д ас-Сам'ани 59, 250, 262, 269, 270,
291, 386, 389, 392, 408
Абу Са'д ас-Суфи, Ахмад б. Мухаммад б. Дуст
ан-Найсабури ас-Суфи 30, 34, 248, 264,
289, 369, 372, 380, 388

- Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр ал-Майхани, Фадл Аллах б. Ахмад 241, 246, 367–368, 486, 625–626, 674
- Абу Са'ид б. Аби-л-Хасан ал-Хафиз 290
- Абу Са'ид Ахмад ал-'Айяр 501
- Абу Са'ид Гардизи 155; см. также Гардизи
- Абу Са'ид Ибн ал-'А'раби 401, 404
- Абу Са'ид Мас'уд б. Наср аш-Шахри ал-Хафиз 395
- Абу Са'ид ал-Мустамли, Исма'ил б. Исхак ал-Газзал ал-Джурджани 273
- Абу Са'ид ан-Найсабури 594
- Абу Са'ид ал-Харраз, Ахмад б. 'Амр 355–356, 357–358, 362–363, 400–401, 526, 542, 548, 554, 584, 629
- Абу Салих ал-Хайям ал-Бабби 262
- Абу Салих Шахрадавир Ибн ат-Табари 280
- Абу-с-Сари Мансур б. 'Аммар 603
- Абу Сахл ас-Су'луки 368
- Абу Сулайман ал-Баби, Да'уд б. Ахмад б. ал-Хусайн ал-Гада'ири 246
- Абу Сулайман ал-Бустини ал-Хаттаби, Хаммад б. Мухаммад б. Ибрахим 300, 384
- Абу Сулайман ал-Дарани, 'Абд ар-Рахман 349, 352, 399, 648, 656
- Абусуфьян Аксёв 687
- Абу-т-Таййиб ат-Табари, Тахир б. 'Абд Аллах 31, 258, 260, 287, 287, 300, 367, 372, 386, 388, 393, 496–497
- Абу Талиб аз-Зайнаби ал-Хашими, Нур ал-худа 40, 375
- Абу Талиб ал-Маки, Мухаммад б. 'Али ал-Хариси ал-Ва'из 323–324, 353, 402, 409, 501, 547
- Абу Таммам аз-Зайнаби 375
- Абу Тахир ал-Малики, Мухаммад б. 'Умар 247
- Абу Тахир ас-Силафи, Садр ад-дин Ахмад б. Мухаммад ал-Исфакхани 39–40, 249–250, 270, 291–292, 342, 370–371, 375–376, 381, 391, 395, 407
- Абу Тахир ал-Хаттаб, Мухаммад б. Ахмад б. Мухаммад б. Миндас 371, 396
- Абу Тураб ан-Нахшаби, 'Аскар ('Аскар) б. ал-Хусайн 350, 351, 352, 354–356, 362, 404, 539, 646, 673
- Абу 'Усман Са'ид б. ал-'Аббас ал-Кураши 381
- Абу 'Усман ал-Хири, Са'ид б. Исма'ил ан-Найсабури 348, 353–354, 361, 365, 492–493, 660, 670
- Абу 'Усман аш-Ширвани 274–275, 367
- Абу-л-Фаварис 'Абд ас-Салам б. ал-Музаффар ал-Аглаби 205, 229; см. также 'Абд ас-Салам б. ал-Музаффар
- Абу-л-Фадл 'Абд ал-Вахид ат-Тамими 374
- Абу-л-Фадл 'Абд ар-Рахман ас-Саббаг ал-Хаттиб, Ибн аз-Занджани 244, 261, 270, 279, 578–579; см. также Ибн аз-Занджани
- Абу-л-Фадл ал-Багдади 289
- Абу-л-Фадл аз-Зухри 373
- Абу-л-Фадл ал-Исфакхани, Наср б. Ибрахим 288, 374, 386, 388–399
- Абу-л-Фадл Мухаммад ас-Сарахси 386
- Абу-л-Фадл Наср ас-Суфи 272
- Абу-л-Фадл б. Наср ал-Хафиз 393
- Абу-л-Фадл ал-Хамадани 287
- Абу-л-Фарадж ал-Казвини, Мухаммад б. Махмуд ат-Табари 290, 306–307, 383–384
- Абу-л-Фарадж ат-Тамими 374
- Абу-л-Фарадж ал-Хулвани 288
- Абу-л-Фарадж 'Абд ал-Вахид б. Мухаммад аш-Ширази 35
- Абу-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман б. ал-Джаузи 393
- Абу-л-Фатх 'Абд Аллах ал-Ханбали 250
- Абу-л-Фатх ал-Кушайри 369
- Абу-л-Фатх Мухаммад б. Рафи' ар-Рафи', Дийа' ад-дин 320; см. также Мухаммад б. Рафи'
- Абу-л-Фатх Насир б. ал-Хусайн б. Мухаммад ал-Кураши ал-Марвази 370
- Абу-л-Фатх Наср ал-Макдиси 269; см. также Наср ал-Макдиси
- Абу-л-Фида 181, 190
- Абу Хайян ат-Таухиди 403
- Абу-л-Хайр, узбекский хан 186
- Абу Халаф ат-Табари, 'Абд ар-Рахим б. Мухаммад ас-Суфи 289, 370, 377, 383, 390, 407, 644
- Абу Халис аз-Зубарани 289
- Абу Хамза ал-Багдади ал-Баззас, Мухаммад б. Ибрахим 360, 361
- Абу Хамза ан-Найсабури ал-Хурасани 362
- Абу Хамид ал-Газали, Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад ат-Туси 10, 11, 19, 23, 31, 36, 38–39, 159, 241–242, 248–249, 262, 267,

- 269, 287, 316, 322, 324, 330–331, 341–342, 353, 357, 373, 375, 387, 402, 496, 505, 550–551, 573, 584, 661–662, 677, 698–701
- Абу Хамид ал-Гарнаги 92, 111, 123, 128–129, 132–133, 140–141, 160–161, 183, 197, 225–226, 230, 451
- Абу-л-Хасан 'Али ал-Аш'ари 491–492, 509
- Абу-л-Хасан 'Али ал-Баззаз 280
- Абу-л-Хасан 'Али б. Ахмад ал-Хаммади 394
- Абу-л-Хасан 'Али б. Ибрахим ал-Хусри 34
- Абу-л-Хасан 'Али ал-Му'аззин ал-Баби 256, 257, 259, 272, 302, 495–496
- Абу-л-Хасан 'Али б. ал-Хасан ал-Мисри 394
- Абу-л-Хасан ал-Басри, 'Али б. Мухаммад б. Закарийа 212, 233, 258, 264–265, 279–281, 287–288, 292, 297, 299–302, 375–376, 496–497
- Абу-л-Хасан ал-Джурджани, ал-Фарадж аз-Захид 234–235, 239, 249, 255, 258, 259, 273, 279, 287, 316, 512
- Абу-л-Хасан ал-Марзуки, Мухаммад б. Марзук б. 'Абд ар-Раззак б. Мухаммад аз-За'фарани ал-Багдади 273, 384
- Абу-л-Хасан ас-Саури 553
- Абу-л-Хасан б. Фахд б. 'Абд ал-'Азиз ал-Баби 275
- Абу-л-Хасан ал-Хаккари, 'Али б. Ахмад б. Йусуф 34, 39, 370
- Абу Хатим ал-Казвини 307, 307; см. также Абу Хатим Махмуд б. ал-Хасан
- Абу Хатим Махмуд б. ал-Хасан ал-Ансари 307, 383; см. также Абу Хатим ал-Казвини
- Абу Хатим ан-Найсабури, Ахмад б. 'Али ал-Хатиб 290, 368, 386
- Абу Хатим ас-Сиджистани 377
- Абу Хафс ал-Баби 271
- Абу Хафс 'Умар б. Ахмад б. Шахин ас-Самарканди ал-Фариси аз-Захид 368, 381
- Абу Хафс ал-Хаддад, 'Умар б. Салам 350–351, 353, 359, 542, 556, 654
- Абу Хафс Шахин ас-Самарканди 368
- Абу Хурайра 7, 200, 534
- Абу-л-Хусайн б. Абн Йа'ла б. ал-Фарра' 30
- Абу-л-Хусайн 'Али б. Ахмад ал-Хашими 246
- Абу-л-Хусайн 'Али б. Мухаммад Ибн Ширан 371
- Абу-л-Хусайн 'Али б. Мухаммад ал-Му'аддил 396
- Абу-л-Хусайн ал-'Асими, 'Асим б. ал-Хасан б. Мухаммад ал-Кархи 41, 374, 388
- Абу-л-Хусайн Ахмад б. ал-Хусайн см. Ахмад ал-Гадд'ири
- Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Талха ал-Кураши 370
- Абу-л-Хусайн ан-Нури, Ахмад б. Мухаммад 347, 354, 359–364, 366, 542, 561, 566
- Абу-л-Хусайн ас-Сайрафи 267, 289; см. также Ибн ат-Туйури
- Абу-л-Хусайн ат-Туйури 268; см. также Абу-л-Хусайн ас-Сайрафи
- Абу-л-Хусайн ал-Фарами 289
- Абу Шакир ал-'Усмани, *шариф* 290, 508
- Авар, этнарх 166, 172–174
- Авархуман, хуннский царь 81; см. также Вархуман
- Авраам 119
- Агамемнон 117
- Агашеринова С.С. 66, 96, 97
- Аглаб б. 'Али 221–223, 228–229
- Аглаб ас-Сулами 205–206, 220, 226
- Агларов М.А. 176
- Адал, имя божества бури 119
- Адам 526, 527, 671
- Адам Олсарий 63, 99, 112, 201–202, 212, 484, 484, 485
- Аджиев А.М. 186
- 'Адли 314
- ал-'Адуд б. Фарибурз 231
- Азат, языческое божество 445
- ал-'Азиз, фатимидский *халиф* 478
- 'Азизи б. 'Абд ал-Малик ал-Джили 373
- 'А'иша, жена Пророка 283
- Айтберов Т.М. 71, 296, 319
- Акимушкин О.Ф. 5
- Ал, джинн 444
- Аласв Л.Б. 5, 421
- Александр Македонский (Великий) 59, 198, 464; см. также Искандар Зу-л-Карнайн
- Александр сын Иоанна сын Симеона 113
- Александра (Мессалина), царица 113
- Алексеева Е.П. 181
- Алексидзе З.Н. 99, 99, 462–463, 470
- 'Али б. Аби Талиб 20, 36, 150, 258, 273, 341, 384, 396, 476, 525, 534, 539, 595, 623, 651–652

- 'Али б. Ахмад б. 'Абд ал-Вахид б. ал-Бухари 393
- 'Али б. ал-Хасан б. 'Анак, *ра'ис* 220–221, 312
- 'Али б. ал-Хусайн 319
- 'Али б. ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах ал-Гада'ири 242
- 'Али-'Аскар ал-Арасбахани, переписчик 43
- 'Али ад-Димашки 55
- 'Али аз-Заджадж, б. ал-Хусайн аш-Шариф ал-Факих 274, 498
- Али Каяев 12, 687
- 'Али ал-Куруши 677
- 'Али б. ал-Муваффах 508
- 'Али б. Мухаммад ад-Дарбанди 677
- 'Али ал-Урмави, Абу-л-Хасан б. Файруз ал-Хафиз ал-Факих 270
- 'Али ал-Хаджж 274
- Алиев Б.Г. 138, 156
- Алиев И. 90
- Алиев И.Г. 22
- Аликберов К.А. 6
- Алиханов-Аварский М. 105
- 'Алкама б. Каис 206
- 'Алкама б. Мурсал 206
- Аллах 30, 69–70, 157, 215, 224–225, 228, 235, 244, 253, 255, 261, 264, 265, 271–272, 274, 277, 281, 299, 329, 336, 344, 346, 348–349, 352, 357, 359, 364, 366, 471–472, 480, 481, 487–488, 500, 502, 504–505, 507–508, 512, 515, 518, 522, 525, 535, 546–547, 559, 571, 584–585, 602, 605, 610, 612–613, 620, 626, 631, 640, 642, 646, 653, 655, 657–659, 669, 675; см. также ал-Басит, ал-Кабид, ал-Хакк
- Алп Арслан 21, 22, 23, 33, 136, 154, 222–224, 229
- Алп Илутвер (Алп Илитвер) 154
- Алпан (Алпун), языческое божество 93, 445
- Альбаум Л.И. 73
- Альтшулер М. 456
- ал-Амин Мухаммад, сын *халифа* 484, 484
- Аммиан Марцеллин 180
- 'Амр б. ал-Ас 509, 651
- 'Амр ал-Макки, Абу 'Абд Аллах б. 'Усман б. Кураб 355, 363, 556
- Ананий Ширакци см. Ширакци
- Анас б. Малик, основатель-эпоним *матхаба* 500, 503, 669
- ал-Анбари, *шайх* 671
- Анина, *раввин* 459
- Анисимов И.Ш. 118, 118
- 'Анка, мифическая птица 119, 570
- ал-Ансари см. 'Абд Аллах ал-Ансари
- ал-Антаки 337; см. также Хайдар б. 'Али ал-Антаки
- Ануширван см. Хосров I Ануширван
- Арбис б. Басбас 96
- Аргар б. Буга 224
- Ардашир 83, 85, 88, 130
- Аристотель 570
- Артамонов М.И. 100, 151, 154, 168
- Артемида 117
- Аршак III, армянский царь 111
- Асад б. Зафир ас-Сулами 205
- 'Аскарийа 188
- Аскольд 191–192
- ал-Асма'и 568
- ал-Аснани 42, 90, 269, 291
- Аспандиат, языческое божество 445
- Аспарух, болгарский *хан* 174, 182
- Ататюрк 428; см. также Мустафа Кемаль
- ал-'Аттар ал-Басри 351
- 'Аттар Фарид ад-дин 644
- Афзал, *малик* 115, 115
- Афридун б. Фарибурз ал-Йазиди 222–223, 229
- Африруз (Африбарз) б. Тахмуз 478
- Ахвердов А.И. 203
- Ахи ал-Фаррух аз-Занджани 13, 667
- Ахмад, владелец рукописи 326
- Ахмад б. Аби-л-Хавари, Абу-л-Хусайн 401
- Ахмад б. 'Асим, Абу 'Али ал-Антаки 296, 352
- Ахмад б. 'Ата' ар-Рузбари, Абу 'Абд Аллах 366
- Ахмад б. Мухаммад, *йылдар-лашкар* 127
- Ахмад б. Мухаммад б. Хатим ал-Марвази 40
- Ахмад б. Ханбал, основатель-эпоним *матхаба* 7, 28, 228, 341, 345–346, 360, 595; см. также Ибн Ханбал
- Ахмад б. Хидруйа, Абу Хатим 349, 350, 356–357, 404, 541
- Ахмад ал-Антаки 352; см. также Ахмад б. 'Асим
- Ахмад ал-Гада'ири, Абу-л-Хусайн б. ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах 55, 60, 79, 212, 215, 233, 235, 241, 242–244, 245, 246, 258, 261,

- 270, 274, 279, 302, 317, 340–341, 395–396, 493, 495, 497–498
- Ахмад ал-Газали 40, 659
- Ахмад Мазн 77
- Ахмад ал-Марвази 161
- Ахмад сын <...>, строитель 69
- Ахсибар, *шамхал* 149
- Ахсибар (Ахс.б.р) б. Хиздан 149, 149
- Аштор Э. 651
- Баба 275
- Бабек 82
- Багаутдин Кебедов (Баха' ад-дин Мухаммад) 694
- Бадал б. Малах, *амир* 68
- Баз б. ал-Марзубан, Абу Мухаммад ал-Дукузи ал-Курахи ал-Факих 97, 269, 374
- Байчоров С.Я. 165, 170
- Бак М. (Back M.) 77
- Бакиханов А.К. (Аббас-Кули-Ага) 56, 66, 70, 95, 107, 133, 138–139, 150, 158, 176, 179, 200, 231, 304, 318–319, 480
- ал-Бакри 290; см. также Абу 'Абд Аллах ал-Бакри
- ал-Бакуви см. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви
- Бакур, грузинский царь 78, 451
- ал-Балазури 43, 54, 77–78, 81, 85, 93, 100, 102, 108, 110, 130, 132, 148, 155, 157–158, 163, 166, 182, 193, 203, 208, 218, 318, 483
- Баммат-Гирей 687, 693
- Бар-Эбрай (Bar Hebraeus) 192; см. также Григурийус ...
- Барнамаз 275, 367
- Бартам 76; см. также Бахрам
- Бартольд В.В. 8, 62, 80, 156, 181, 186–187, 190, 208, 210, 223, 230, 313, 471, 478
- Басасев 695
- ал-Басасири 21, 24
- ал-Басит 552; см. также Аллах, ал-Кабид, ал-Хакк
- Батал-хаджежи Бельхароев 687, 693
- Бахрам 76
- Бахрам Гур 76, 135, 167; см. также Бахрам Джур
- Бахрам Джур (Бахрам Гурдж-оглы *шах*) 134, 167; см. также Бахрам Гур
- Башкиров А.С. 61
- Беверинг Дж. (Böwering G.) 340
- Бейбарс, мамлюкский султан 478–479
- Бейлис В.М. 99, 142, 148, 231
- Березин И.Н. 60, 476
- Бертельс Е.Э. 234
- Бечед, языческое божество 444
- Биджиев Х.Х. 165
- Бишр б. ал-Харис, Абу Наср ал-Хафи 267–268, 289, 346, 352, 357, 360, 372, 533, 539, 615, 631, 633, 639
- Блиев М.Н. 418
- Бобровников В.О. 435, 693
- Боголюбов А.С. 5
- Большаков О.Г. 5, 121, 215, 216, 226, 651
- Борк-ярук б. Малик-шах (Баркйарук) 25–26
- Босворт К.Э. (Bosworth C.E.) 488
- Брокельман К. (Brockelmann C.) 42
- Будагов Л.З. 136
- Бузанд Фавстос 91, 111, 113–114, 114, 118, 456–458
- Булатов А.О. 444, 446
- Булатова А.Г. 162, 177, 426
- Булгар, этнарх 174
- Буллит Р. (Bulliet R.) 6, 34, 680
- Бунан ал-Джаммал, Абу-л-Хасан б. Мухаммад 359–360
- Бундар ал-Баккал ал-Ардабили, Абу 'Амр ар-Ру'йани 12, 249, 367, 379
- Бундар аш-Ширази 660
- Буниятов З.М. 470
- ал-Бухари см. Абу 'Абд Аллах ал-Бухари
- Бухт Нарси (Бухт Нассар) 115; см. также Навуходоносор
- Бухт Йишо' 220, 468
- Вал, имя божества бури 119; см. также Адад
- Вараз-Трдат II, албанский царь 82
- Варахрагн Гурак 167
- Варахран V 167, 450
- Варахран VI 450
- Вард 94
- Вархуман 81; см. также Авархуман
- ал-Васик, *халиф* 132, 468
- Васил б. 'Ата' 491
- Васильев Д.Д. 195
- Вахтанг Горгасал 76, 170, 173

Велиханова Н.М. 57, 87, 107
 Верстрагна 78
 Вис-хаджежи 693
 Владимир Красное Солнышко, князь 94, 191
 Габуев Т.А. 181
 Гагик Ариуни 73–74
 Гагик II, правитель Карса 74, 130
 Гаджиев А.Г. 68, 177
 Гаджиев В.Г. 178
 Гаджиев М.С. 5–6, 45, 52–54, 60, 64, 73, 82–83, 92, 102, 165, 201, 211, 449, 452, 454, 465
 Гаджиев Магомед-Амин Параульский 693
 Гаджиев Т.В. 178
 Гадиров Ф. 90
 Галло А.В. 105, 154, 175, 193
 ал-Газали см. Абу Хамид ал-Газали
 Газан-хан, илхан 70
 Газанфар, правитель Хайдака 149
 Гази-Мухаммад, имам 684
 Гази Мухаммад ал-'Ури, переписчик 136, 209–210
 Гайдарбеков М. 13
 Гамзат-бек, имам 684
 Гамзатов Г.Г. 296
 Гамзатов Арслан-Али Параульский 693
 Гандзакеци Киракос 462
 Гардизи 20, 155; см. также Абу Са'ид Гардизи
 Гаркави А.Я. 100
 ал-Гарнати см. Абу Хамид ал-Гарнати
 Гасанов М.Р. 110, 155
 Георгий Писиды 187
 Георгий Победоносец (Св. Георгий) 78
 Генко А.Н. 64, 71, 133, 155
 Гербер И.-Г. 138, 216
 Гершасп, султан 99
 Гильденштедт И.А. 172
 Гирей-хан 315
 Гмыря Л.Б. 154, 172
 Голден П.Б. (Golden P.B.) 174
 Горгасал 76–77; см. также Вахтанг Горгасал
 Горчханов Мурат 687
 Готвальд И.М. 72
 Григорий Просветитель, святой Григор 458, 462, 465

Григурийус Абу-л-Фарадж ат-Табиб 192; см. также Бар-Эбрай
 Гриньяски М. (Grignaschi M.) 115, 451
 Грюнберг А.Л. 129, 455, 458
 Грюнебаум Г.Э. фон 7
 Грязневич П.А. 5, 700
 Гуджахам б. Саллар ал-Йазиди 222–223
 де Гье 197
 Гумилев Л.Н. 187
 Гурген 78
 Гургсар 76; см. также Вахтанг Горгасал
 Гуштасп-и Сухраб 84
 Давид (ветхозаветный) 454
 Давид IV Строитель, грузинский царь 82, 231, 468
 Давудов О.М. 49
 Дагларов Ф. 70
 Даку (Доку) 228
 ал-Даматгани, кади ал-кудат 24
 ал-Дарбанди см. Абу Бакр ал-Дарбанди
 Дарвиш-ал 96
 Да'уд б. 'Али ал-Исфакхани 354
 Да'уд Ба'ам б. Сулайман ал-Лакзи 677
 Да'уд ал-Баби 304
 Да'уд ат-Та'и, Абу Сулайман б. Наср (или Нусайр) 533, 533
 Дебилов П.М. 131, 157
 Дени-шах Арсанов 687, 693
 Десимон А.Ф. 304
 Джем (Джамшид) 484
 Джалал ад-дин, хаченский правитель 468
 Джалал ад-дин Руми 570, 570; см. также Руми
 Джамал ад-дин ал-Газигумуки 164, 653, 685
 Джамал ад-дин ал-Карабудаги 134–135, 135
 Джамал ад-дин ал-Кифти 115
 ал-Джарири, Абу Мухаммад Ахмад б. Мухаммад б. ал-Хусайн 365
 ал-Джаррах 58, 103, 143, 158
 Джа'фар б. Мухаммад ас-Суфи 326
 Джа'фар б. ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах ал-Гада'ирн
 Джа'фар ас-Садик 25, 25, 36, 335, 537, 546, 685
 Джа'фар ас-Саррадж, Абу Мухаммад б. Ахмад ал-Кари ал-Багдади 35, 41–42, 250, 268, 281, 289, 372, 385, 389, 622

Джа'фар ал-Худди, Абу Мухаммад б. Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Хавваз 354, 364, 402, 404, 406, 501, 637

ал-Джахиз 277

Джидалаев Н.С. 170, 176

Джохар Дулаев 693

Джуаншер Джуаншериани 76, 173

Джумджум 484

ал-Джунайд, Абу-л-Касим б. Мухаммад ал-Багдади 235, 289, 344, 346–347, 350, 353, 354–355, 358–365, 378, 383, 386, 399–401, 405, 526–527, 527, 529, 535, 538, 541–542, 548, 550, 552–554, 571, 577–578, 582, 590–592, 600, 606, 620, 623, 631, 646–647, 653, 655, 657, 660, 668, 670, 698–700

Джунайд ас-Сафави (Джуней, Джугьей) 678–680

Джэбэ 110

Диалок 469, 579, 653, 675

Дибиров М.А. 172

ал-Димашки 190

Дион Кассий 180

Дионисий 113

Дир 191–192

Дмавунд 111

Дмитрий, грузинский царь 80, 82, 225

Дмитрий Кантемир 211

Доку-шайх Шаптукаев 687

Дорн Б.А. 44, 71, 112, 139, 160–161, 240–241

д'Оссон 71

Дьяконов И.М. 145

Евтихий 466, 466

Елиа, католикос 465

Елиша, епископ 462

Елишэ (Египшэ, Елиша, Елисей), хронист 94, 118, 118, 154, 168

Еремян С.Т. 81, 168

Желтяков А.Д. 5, 6

Зайн ал-'Абидин б. Искандар Ширвани Ни'матуллахи 43, 43, 48, 62, 130, 154, 199, 678

Закарийа ал-Казвини 79, 88, 92, 95, 115–116, 195, 205, 290, 475, 496

Зал, языческое божество 445

Заратуштра 85, 270, 318, 430, 449

аз-Заузани, 'Аттаб б. Аби Суфйан 34, 34, 35, 289, 369–370

аз-Захаби, Мухаммад б. Ахмал ал-Хафиз 249, 265, 374, 491

Захария Ритор см. Ритор

аз-Захир, амир 39

Захир ал-дин Мар'аши 112, 116, 187

Заходер Б.Н. 460

аз-Зирикарани, Абу 'Али ал-Хусайн б. ал-Хасан ал-'Алави ал-Адру'н 160, 273

Зубайда 511

аз-Зубайди 248, 316

аз-Зубайр 248

аз-Зубайр б. ал-'Аваам 652

аз-Зубаради 248

Зу-н-Нун ал-Мисри, Абу-л-Файд Саубан б. Ибрахим 343, 348, 354, 356–357, 399, 409, 539, 541, 572, 585, 587, 596, 610, 644, 665

Зухайр б. Мухаммад ал-Баби 275

Зухайр б. Ну'айм ал-Баби, Абу 'Абд ар-Рахман 270, 275, 491

Иаков 119

Иаков, брат Господний 462–463

Иафет 111, 174

Иблис 525, 525, 526–527, 527, 533–534, 536–537, 608, 610, 625; см. также Шайтан

Ибн ал-Аббари, Абу Наср Ахмал б. ал-Фаралж ал-Динавари 392

Ибн Аби Йахйа, ра'ис ал-Баба 221

Ибн Аби Са'ид ал-Джурджани 374

Ибн Аби Хаззам 121

Ибн Аглаб 228

Ибн ал-Азрак 64, 225, 230, 473

Ибн 'Акил 29, 39, 374

Ибн ал-'Аллаф, Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Багдади ал-Мукри 394

Ибн ал-'Араби 324, 550, 554

Ибн 'Асакир 370

Ибн А'сам ал-Куфи 75, 96, 139, 196

Ибн ал-Асир 78, 149, 181–182

Ибн 'Ата', Абу-л-'Аббас Ахмал б. Мухаммад б. Сахл ал-Адами 358–359, 365

Ибн 'Афиф 581

Ибн ал-Баккал, Мухаммад б. Бунлар ал-Дарбанди ас-Суфи 243, 249–250

Ибн ал-Баккал аш-Шафи'и 42
 Ибн Баттута 329, 677
 Ибн Башкувал 40, 59
 Ибн Бишран ал-Му'аддил, Абу-л-Хусайн
 (Абу-л-Касим) 'Али б. Мухаммад б. 'Абд
 Аллах ал-Багдади ал-Умави 287, 370–371,
 371
 Ибн ал-Валид 29
 Ибн ал-Гада'ири 242–243; см. Ахмад ал-
 Гада'ири
 Ибн ал-Джалла', Абу 'Абд Аллах Ахмад
 б. Йахйа ал-Джалла' 351, 354, 355–356,
 361, 363–364, 404, 579
 Ибн ал-Джаузи 34, 340, 344, 367, 374, 395,
 636, 658, 667, 671
 Ибн ал-Джубайр 480
 Ибн аз-За'им 228
 Ибн аз-Занджавайх, Абу-т-Таййиб 261, 287
 Ибн аз-Занджани, Абу-л-Фадл 'Абд ар-Рахман
 б. ас-Саббаг ал-Хатиб 244, 255, 261, 270,
 279, 497
 Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси, Абу Бакр Ахмад
 б. 'Али ал-Мукри' 40, 248, 262, 289, 386,
 388, 389
 Ибн ал-'Имад 40, 188, 248, 250, 262, 265,
 266, 273, 273, 370, 371, 373, 392, 395
 Ибн Исфандийар 48, 118, 130, 280
 Ибн ал-Казвини 287
 Ибн ал-Кайсарани, Мухаммад б. Тахир ал-
 Макдиси 207, 266, 287, 290, 312, 342, 374,
 378, 386, 388, 394, 395, 407
 Ибн ал-Катиб, Абу 'Али ал-Хасан б. Ахмад
 521, 521
 Ибн ал-Кушайри 29–30, 35, 369, 383; см.
 также Абу Наср ал-Кушайри
 Ибн Маджа 341, 395
 Ибн Макула 39, 262
 Ибн ал-Малики, Абу-л-Касим Ахмад б. Са'д
 б. ал-Малики ал-Мусаддад 253–254, 269;
 см. также Абу-л-Касим Ахмад б. Са'д
 б. ал-Малики
 Ибн ал-Ма'мун, Абу-л-Гана'им Мухаммад
 б. 'Али ал-Куфи ал-Кари ал-Мукри 289,
 376, 393–394
 Ибн ал-Маслама, Абу Джа'фар Мухаммад
 б. Ахмад б. Мухаммад ал-Му'аддил ас-
 Сулами ал-Багдади 372–373, 376

Ибн ал-Маслама, Абу Му'аммар 'Амр б. ал-
 Хасан ал-Баби 244, 258, 270–271, 275, 315
 Ибн Масрук, Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухам-
 мад ат-Туси 358, 378
 Ибн Мискавайх 115, 150, 156, 192–193, 206, 451
 Ибн ал-Му'аззин, Абу Бакр б. 'Али ал-Баби 257
 Ибн ал-Мусанна, Мухаммад ал-Фарра' ал-
 Дарбанди 273–274
 Ибн ал-Муслим 34
 Ибн Наджар 265
 Ибн Наджиб 216
 Ибн ан-Надим 285
 Ибн Намдар см. Мас'уд б. Намдар
 Ибн ан-Нукур, Абу-л-Хусайн Ахмад б. Му-
 хаммад б. Ахмад ал-Багдади ал-Баззас ал-
 Хафиз 269–270, 371, 371
 Ибн ар-Рафи' 320
 Ибн Руста 107, 120, 138, 146, 152, 154–155,
 166, 170, 175, 177, 446–447, 473
 Ибн Са'д 652
 Ибн Са'ид 177, 181
 Ибн ас-Саллар, *вазир* 39
 Ибн ас-Сам'ани 389; см. также Абу Бакр
 ас-Сам'ани, Абу Са'д ас-Сам'ани
 Ибн Сахл 214–215, 235, 271
 Ибн Сина 570
 Ибн Сирин 534, 598
 Ибн Таймиййа 658
 Ибн ат-Тузи 188
 Ибн ат-Туйури, Абу-л-Хусайн ал-Мубарак
 б. 'Абд ал-Джаббар ас-Сирафи ал-Багдади
 ал-Азди 267–268, 372, 375, 377, 393, 394,
 497; см. также Абу-л-Хусайн ас-Сайрафи
 Ибн Фадлан 155, 214
 Ибн ал-Факих 49, 56, 103, 106, 107, 136, 140,
 178–179, 197, 208, 211
 Ибн ал-Фаргани 360, 541; см. также Абу Бакр
 ал-Васити
 Ибн Фарис ал-Баби 253, 257, 300, 302–303,
 340, 619, 662; см. также Ибрахим б. Фарис
 Ибн ал-Фувати 257, 270
 Ибн Фурак 368
 Ибн ал-Хаджиб 159
 Ибн ал-Хадиба ал-Даққак, Абу Бакр Мухам-
 мад б. Ахмад б. 'Абд ал-Баки б. Мансур
 ал-Багдади ал-Ансари ал-Марвази ал-Ха-
 физ 41, 264, 266–268, 288, 301, 316, 372,

- 374–375, 392–393; см. также Абу Бакр ал-Даккак
- Ибн Хазм, 'Али б. Ахмад аз-Захири ал-Андалуси 39, 58, 394, 407, 548
- Ибн Халликан, Шамс ад-дин Ахмад б. Мухаммад б. Аби Бакр 39, 291, 310, 372
- Ибн Хамза см. Самнун б. Хамза
- Ибн Ханбал, основатель-эпоним *мазхаба* 346, 500; см. также Ахмад б. Ханбал
- Ибн Хаукал 45, 45, 189, 191, 214, 483
- Ибн ал-Хафиф аш-Ширази, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ад-Дабби 365
- Ибн Хурдабих 43, 55, 76, 81, 83, 85, 87, 87, 88, 91, 130, 132, 148, 156, 169, 270
- Ибн Шазан, Абу 'Али 250, 396
- Ибн Ширан, Абу-л-Хусайн 'Али б. Мухаммад 371
- Ибрагим Т.К. (Тауфик) 6, 507
- Ибрахим, пророк 623; см. также Авраам
- Ибрахим, *шайх* из ал-Баба 252
- Ибрахим I ад-Дарбанди, Бурхан ад-дин 305, 308
- Ибрахим б. Адхам, Абу Исхак б. Мансур ал-Балхи 342–343, 347, 399, 524, 529, 578, 581, 600–601, 617–618, 637, 639, 641, 645, 670
- Ибрахим б. Джа'фар ал-Баби 275
- Ибрахим б. Муни' 28
- Ибрахим б. Фарис, Абу Исхак ал-Баби ал-Хафиз 257, 257, 270, 297, 493, 619; см. также Ибн Фарис ал-Баби
- Ибрахим б. Шайбан, Абу Исхак ал-Кармисини 364
- Ибрахим ал-Гада'ири, Абу Исхак б. Ахмад б. ал-Хусайн ал-Баби 233, 243, 244, 246, 258, 270, 272, 279, 319, 340–341, 378, 396, 408, 497
- Ибрахим Йинал 24
- Ибрахим Мутафаррика 125
- Ибрахим ар-Раки, Абу Исхак б. Да'уд 361
- Ибрахим ал-Хаввас, Абу Исхак б. Ахмад 358, 359, 361, 364, 511, 536–537, 631, 643
- Ибрахим ал-Харби 363
- Иванов В. (Ivanov W.) 406
- ал-Идриси 190
- 'Изз ад-дин ад-Дарбанди 677
- Иерсемия 116
- Иисус Христос 74, 462, 466, 506; см. также 'Иса б. Марьям, Христос
- Ингвар 188
- Иоганн де Галонифонтibus 43, 198
- Иоанн Креститель 463, 466
- Иоанн сын Симеона 113
- Иордан 117
- Иосиф (библейский) 119
- Иосиф, *хакан* 125, 137, 152, 171–172, 174, 177, 189
- Ирод Антипа 113
- 'Иса б. Марьям, пророк 339, 341, 505, 506, 578, 628; см. также Иисус Христос, Христос
- 'Иса б. ал-Фадл 602
- Исаак 119
- Исаков М.И. 61
- Искандар Зу-л-Карнайн 464, 464; см. также Александр Македонский
- Искандар ал-Казвини 275, 365
- Исма'ил б. Аби Бакр Ахмад ал-Исма'или 378
- Исма'ил б. 'Абд ал-Вахид ал-Бушанджи 381
- Исма'ил б. Джа'фар ас-Салик 25
- Исма'ил б. Нуджайд, Абу 'Амр б. Ахмад ас-Сулами 365
- Исма'ил ал-Искаф ал-Джабали 259–260, 496
- Исма'ил ас-Сафави 679
- Исрафилов Серажутдин 693
- Исраэл, албанский епископ 90, 155, 445
- ал-Истахри 45, 89, 96, 107, 128, 133, 148–149, 191, 196, 197, 214, 464
- Истеми, правитель тюркютов 155–156, 175
- Исфандийар, *шахانشах* 84, 106, 131, 199–200
- Исхак ан-Нахраджури, Абу Йа'куб б. Мухаммад 363–364
- Исхак б. ал-Хусайн 166
- Иуда Маккавей 113
- Йагма, *гулам* 203, 223–224, 229, 311
- Йазид см. Шараф ад-дин Йазид
- Йазид б. Мазйад ас-Сулами, *ширваншах* 50, 54, 88, 126, 128–129, 219
- Йа'куб б. Йусуф б. ал-Хусайн ал-Дарбанди 248
- ал-Йа'куби 91, 94, 110, 139, 148, 174, 181, 191, 208, 218
- Йакут ал-Хамави 40, 49, 72, 89, 92, 108, 110, 128, 133, 140–141, 143, 190, 207, 231, 247–249, 265–266, 291, 286, 305, 316, 367, 375

- Йахйа б. Му'аз, Абу Закарийа ар-Рази ал-Ба'из 330, 349–350, 353, 516, 524, 571, 580, 586, 606, 608, 612, 622, 659
- Йахйа б. Са'ид ал-Каттан 516
- Йахйа ал-Гада'ири, Абу Закарийа б. Ахмад б. ал-Хусайн ал-Баби 233, 246, 279, 340–341, 396
- Йахйа ал-Джалла' 354, 404
- Йахйа ал-Хариси 235
- Йездигерд II (Йаздагирд) 102, 450, 456
- Йездигерд III 167
- ал-Йунини 70
- Йунус ар-Рутули 677
- ал-Йусри 529
- Йусуф, *шахид* 485
- Йусуф б. Аби-с-Садж, наместник *халифа* 126
- Йусуф б. Да'уд ал-Факих ал-Баби ал-Лакзи 247
- Йусуф б. Мухаммад б. Рафи', Абу-л-Касим ал-Факих ал-Дарбанди 253–254; см. также Абу-л-Касим Йусуф б. Мухаммад
- Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби, Абу Йа'куб б. Да'уд ал-Факих ас-Саййад 277, 305, 315–317; см. также Абу Йа'куб Йусуф б. ал-Хусайн ал-Баби
- Йусуф б. ал-Хусайн ар-Рази 356, 403, 612
- Йусуф ал-Кубаши, переписчик 159
- Йусуф ал-Халлад 264, 530, 673
- ал-Кабид 552; см. также Аллах, ал-Басит, ал-Хакк
- Кавад, *шаханшах* 48, 49, 78, 100, 106, 199–200, 450, 455
- Кадыраджиев К.С. 103, 171
- Кадыров А.М. 459
- Кадыров Багрудин Ботлихский 693
- Казарян А.Ю. 6, 74
- Казембек М. 100, 105
- Казиев Абдусалам, житель селения Гапшима 11–12
- ал-Ка'им, *халиф* 19, 24
- Кайкубал 59
- ал-Калабади см. Абу Бакр ал-Калабади
- Каланкатуаци Мовсэс 90, 107–108, 113, 154, 172, 194, 445, 457, 462, 465–466
- Калинина Т.М. 91, 170, 190
- Камкам (Жамкхам) 50, 50, 60
- Каплановы 132
- Кара Тегин 222
- ал-Карабиси 365
- Каракетов М.Дж. 6, 139, 180, 181, 444
- Караулов Н.А. 148–149
- ал-Карахи, переписчик 134
- Карима (ал-Марвазийа) бинт Мухаммад Ибн ал-Халиба ал-Даккак ал-Марвази 30, 35, 40–41, 268, 273, 374, 392
- Кармил 116
- Каруна из Мерва 40
- Касим ал-Джу'и 528
- Кассан 484 см. Низам ал-Мулк
- Кассиан 528
- Катиев Мухаммад 687
- ал-Каттани 581; см. Абу Бакр ал-Каттани
- Каухчишвили С.Г. 185
- ал-Кахиби, *устаз* 687
- Каххала 'Умар Рида 281, 386
- Казн Клод (Сапен С1.) 223
- Квара, языческое божество 445
- Кваса «Плешивый» (*Гачал*) 236
- Кебедов Багаутдин (Баха' ад-дин Мухаммад) 694
- Кельбиханов И.Б. 490
- Кемпер Михаэль 12, 314
- Кивам ад-дин 492
- ал-Киля ал-Хараси, Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ат-Табари 291, 387
- Кинч, языческое божество 445
- Кистер М. 402
- Клапрот Ю. 81, 81, 93, 132
- Клеопатра 113
- Кляшторный С.Г. 6, 169–170, 195
- Кныш А.Д. 5, 6, 402
- Кобишанов Ю.М. 416–417
- Ковалевский Максим 415, 435
- Козин С.А. 183
- Козубский Е.И. 61, 129, 214, 456
- Коковцов П.К. 125, 171, 461
- Колесников А.И. 6, 77, 168, 450
- Комаров А.В. 52, 56–57, 62, 68, 102, 202, 206, 208, 211, 213, 459, 485
- Коновалова И.Г. 190
- Косвен М.О. 426
- Котович В.Г. 50, 102, 102, 464, 477
- Крачковский И.Ю. 295, 471, 700
- Крачковская В.А. 241, 495

- Кресвелл К. 478
 Криштопа А. Е. 6, 305–306, 308
 Крупнов Е. И. 78, 164, 194, 194, 444
 Крюкова В. Ю. 454
 Кудама 57, 91, 188
 Кудрявцев А. А. 45, 62, 198, 201, 205–206, 208, 215, 464, 466, 476, 480
 Кудрявцев А. В. 693, 693
 Кузнецов В. А. 138, 181
 ал-Кундури, *вазир* 33, 369, 497
 Кунта-хаджжи 686, 693
 Кутайба 472
 Кутб ад-дин Хайдар 666
 Кух-хан 484
 Кучек 484
 Кюль-Тегин 114, 154
 .к.и (ф.и) сын А'в.иза, строитель 69

 Лавров Л. И. 60, 62, 66, 68, 95, 96, 145, 165, 205, 240, 253–255, 255, 256, 274, 304, 495
 Лауст А. (Laoust H.) 29–31, 34
 Лашкари б. 'Абд ал-Малик ал-Хашими 220, 229–330
 Лашкари б. Банда ал-Хашими 228
 Левон III, правитель Киликии 74
 Левонд 174, 463
 Лекан, этнарх 171, 171, 172, 174
 Леонти Мровели см. Мровели
 Лившви В. А. 6, 77, 81, 101, 110, 119
 Линней Карл 425
 Лихачев Д. С. 189
 Лосский Н. О. 8
 Лука 463
 Лухраст Кийани 199

 ал-Маварди 232
 Маваев М. 687
 Мадьяр 170
 Магомедов М. Г. 143, 151, 154
 Магомедов Р. М. 12, 143, 151
 Магомедов Рабадан 443
 Маделунг В. (Madelung W.) 6
 Маймун б. Мансур ал-Хашими 129, 187–188, 201, 207, 221, 224, 227, 229
 Майсам ал-Джабаби 14
 ал-Майхани см. Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр

 Макарый Антиохийский 469; см. также ал-Макарыйус б. аз-За'им ал-Антаки
 Макарый Оптинский 654
 ал-Макарыйус б. аз-За'им ал-Антаки 469; см. также Макарый Антиохийский
 Макдиси Дж. (Makdisi G.) 31, 34, 35, 40–41, 389, 494, 700
 ал-Макдиси (ал-Мукаддаси) 62, 193, 208, 215, 480, 480
 Макийа ал-Хамадани, Абу Мухаммад б. Бай-хайр (Бихайр) б. Макийа аш-Ша'ир ал-Хафиз 287, 384–385
 ал-Маккари 59
 Маккензи Д. Н. (MacKenzie D. N.) 47, 72, 77, 86
 ал-Макризи 115, 666
 Малик б. Динар, Абу Йахйа ас-Сами ан-Наджи 398, 398, 516–517, 582, 649
 Малик б. Муса ал-Дагистани 677
 Малик-шах 22, 23, 25–26, 29, 224, 230, 238
 Малов С. Е. 195
 Мамлан ал-Йазиди, дядя Фарибурза 221
 Маммус ал-Лакзи, Абу 'Абд Аллах б. ал-Хасан б. Мухаммад ал-Дарбанди 41, 109, 212, 219, 234, 264–265, 266–268, 281, 283, 287, 289, 311–313, 316, 372, 374, 393, 496–497, 545, 700; см. также Абу 'Абд Аллах Маммус...
 ал-Ма'мун, халиф 346
 Мамшад ад-Динавари 361, 585, 609, 653
 ал-Мансур, халиф 31, 34, 50, 57
 Мансур б. 'Абд ал-Малик ал-Хашими, *амир* 205, 214, 219–221, 226, 229, 312
 Мансур б. 'Аммар 604
 Мансур ал-Махзуми 616
 Мансур Ушурма, *шайх* 681, 683–684
 Манучихр б. Йазид, *ширваншах* 129
 Марвази 195
 Марван б. Мухаммад 75, 96, 97, 139, 148, 178, 193
 ал-Марзубан 97
 ал-Марзубан ал-Дайлами 85, 97
 Маркварт И. (Marquart J.) 49, 71, 119
 Марковин В. И. 138
 Маркович Я. А. 138
 Маркс К. 415, 416, 417
 Марлинский А. А. 477
 Марр Н. 187

- Ма'руф ал-Кархи, Абу Махфуз б. Файруз 344–345, 399, 528
- Маслама б. 'Абд ал-Малик 55, 96, 196, 206–209, 306, 308, 466, 471–472, 474, 476, 478, 482
- Мас'уд б. Мухаммад б. Малик-шах 26, 231
- Мас'уд б. Намдар 100–101, 101, 103, 108, 144, 152, 227, 234, 286, 310, 387
- Мас'уд ал-Газнави 20
- ал-Мас'уди, 'Али б. ал-Хусайн 48, 59, 64, 78, 82, 84, 86, 89–90, 95, 108, 126, 130, 132, 134–135, 135, 140–141, 144–151, 153–155, 162, 167, 172, 176, 179–180, 182, 184–185, 185, 186–188, 191, 197, 200, 210, 217, 321, 418, 451, 460–461, 469
- Матфей 463
- Матюшин Г.Н. 150
- Маф'а ал-Гарави 267
- Махмуд, владетель рукописи 326
- Махмуд б. Аби-л-Хасан, *шахид* 485
- Махмуд б. Мухаммад б. Малик-шах 231
- Махмуд ал-Газнави 20, 20
- Махмуд ал-Маджари 329
- Махмуд ал-Хиналуки 99, 677
- Маштоц Месроп 462, 464
- Мельникова Е.А. 188
- Менгу-Тимур, брат Абака-хана 70
- Мец Адам 40, 251, 373
- Мизиев И.М. 180, 180, 182
- Михайлов Ш.И. 177
- Минорский В.Ф. (Minorsky V.) 48–49, 52, 71, 72, 82, 82, 85, 87, 87, 88–90, 99–100, 105, 109, 107, 120, 124, 126, 133, 135, 137, 139, 142, 144, 146, 150, 151, 154, 156, 175, 179, 181–182, 185, 190, 191, 210, 214, 218, 223, 226, 304–305, 309, 310, 310, 312, 314, 319–320, 466
- Митра 78
- Месроп Маштоц см. Маштоц
- Мовсэс Каланкатуаци см. Каланкатуаци
- Мовсэс Хоренаци см. Хоренаци
- Моисей 339, 505, 668; см. также Муса, пророк Моисей, сын Маймуна (Муса б. Маймун) 115
- Монгайт А.Л. 226
- Морган Л.Г. 417
- Мровели Леонти 43, 115, 154, 171, 174–175, 178, 182, 195
- Му'авийа 206, 503, 534
- ал-Мубарак 488
- Мугира б. Зайд аш-Шайбани 301
- Мударрис, Мухаммад-'Али 246
- ал-Музаффар б. Аглаб, *ра'ис* 219, 226
- ал-Музаффар б. Мухаммад б. Халифа, *амир* 225, 227, 230–231
- ал-Музаффар ал-Кармисини 359
- Му'из ад-дин Санджар см. Санджар
- ал-Муктади, *халиф* 19, 23–24
- Мулла Чалли 319; см. также Мухаммад Рафи'
- Мунаббих ал-Дарир ал-Хумайди 59, 272
- ал-Мунаджжим Аглаб б. 'Али ал-Аглаби 228, 283, 312, 498
- Мунаджжим-баши 149, 224, 309–310, 314
- ал-Мунзири 40
- Мурат Горчканов 687
- ал-Муртала аш-Шариф 243
- Муса, пророк 339, 505, 668; см. также Моисей
- Муса б. Йусуф ал-Лакзи 249; см. также Абу 'Абд Аллах Муса б. Йусуф
- Муса ал-Казим, сын Джа'фара ас-Садика 25
- Муса ал-Лаббад 261, 277, 281, 497
- Муса ат-Тузи 188, 188
- Мус'аб б. аз-Зубайр б. ал-'Аввам 652
- Муслим, халисоев 7, 341, 395
- Муслим ас-Сулами 59, 126
- ал-Мустазхир, *халиф* 19, 26
- ал-Муста'ли, сын ал-Мустансира 25
- ал-Мустансир, *халиф* 24–25
- ал-Мустаршид, *халиф* 19
- Мустафа 'Али-эфенди 149, 313–314
- Мустафа Кемаль 428; см. также Ататюрк
- Мут, *шайх* 683
- ал-Мутаваккил, *халиф* 219, 344
- ал-Му'тамид, *халиф* 216
- ал-Му'тасим, *халиф* 85
- ал-Муфарридж б. ал-Музаффар ал-Аглаби аз-За'им, глава *ра'исов* ал-Баба 58, 92, 102, 109, 121, 137, 145, 219–223, 225–226, 228, 267, 277, 283, 311–312, 314–316, 498
- ал-Муфарридж б. Халифа аз-За'им 224–226, 260
- ал-Муфарридж ал-Баби, Абу-л-Фарадж ал-Факих, *шайх* 260
- ал-Муфид 243
- Мухаммад, пророк 7, 7, 15, 20, 27, 36, 69, 149, 200, 206, 224, 257, 261, 280–281, 283, 299, 334, 342, 358, 375, 378–379, 396, 433,

- 436, 483, 497, 500, 505, 516, 525, 528, 533–535, 544, 553, 597, 619, 623, 625, 629, 649, 652, 658, 662, 667–668, 671, 683–686, 692; см. также Пророк
- Мухаммад, *хатиб* 445
- Мухаммад б. Аби Йа'куб ас-Саййад ал-Баби 248
- Мухаммад б. 'Абд ал-Карим 326
- Мухаммад б. 'Абд ар-Рахман аз-Зирикарани ал-Ашти, переписчик 159
- Мухаммад б. 'Али ал-Бистами 390
- Мухаммад б. 'Али ал-Хашими аш-Шариф аз-Зайнаби 357; см. также Абу Наср аз-Зайнаби
- Мухаммад б. 'Асим 404
- Мухаммад б. Ахмад ал-Махалли 320
- Мухаммад б. Бундар ас-Суфи ал-Дарбанди 249–250, 279; см. также Ибн ал-Баккал
- Мухаммад б. Да'уд ал-Баби ал-Лакзи 247
- Мухаммад б. Исма'ил б. Ибрахим 393
- Мухаммад б. Йазид ал-Йазиди, *ширваниш* 90, 99, 135, 135, 139, 310, 321
- Мухаммад б. Малик-*шах* 25–26, 230–231, 392
- Мухаммад б. ал-Мубарак 575
- Мухаммад б. Муса ал-Каттан 312
- Мухаммад б. Рафи' 253, 320–321; см. также Абу-л-Фатх Мухаммад б. Рафи'
- Мухаммад б. Салим 483
- Мухаммад б. ал-Хаджжи ал-Баби 256; см. также Абу Бакр Мухаммад б. ал-Хаджжи
- Мухаммад б. Халид аш-Шайбани 84–85
- Мухаммад б. Халифа, Сайф ал-дин Абу-л-Музаффар ал-Аглаби 225, 227–228, 230
- Мухаммад ал-Аваби ал-Акташи 97, 104, 106–107, 136, 159, 162, 190, 304, 313–317
- Мухаммад 'Али Бакуви 246; см. также Абу Йазид Мухаммад б. 'Али
- Мухаммад-бек 99
- Мухаммад ал-Дарбанди см. Абу Бакр ал-Дарбанди
- Мухаммад Джабир ал-Хини 197
- Мухаммад Ихри 677
- Мухаммад Катиев 687
- Мухаммад ал-Курахи 677
- Мухаммад-Назим ал-Хаккани ан-Накшбанди 696
- Мухаммад Рафи' аш-Ширвани (Мухаммад Мулла Рафи') 318–321
- Мухаммад Риза Хусайни 247
- Мухаммад ас-Сарахси, Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад 280, 378, 390, 391, 407
- Мухаммад ал-Чик ал-Чики 677
- Мухаммад-*эфенди* б. мулла Исма'ил ал-Йараги 684–685
- Мухаммад сын Язита 134; см. также Мухаммад б. Йазид
- Мухаррам б. 'Абд ал-Карим б. Махмуд б. Саййид ал-дин ал-Маджари 326, 329
- ал-Мухасиб, Абу 'Абд Аллах ал-Харис б. Асад 346–347, 352–354, 358, 360, 399–400, 409, 587, 594; см. также ал-Харис ал-Мухасиб
- Мэн 78
- Навуходоносор 115, 116; см. также Бухт Нарси
- ан-Наджаш 302; см. также Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Али
- Наджм ал-дин ал-Гуци (Наджмутдин Гоцинский) 688
- Надир-*шах* Афшар 62, 680
- Назар-Халиф 673
- Назир ад-Дургил 11
- ан-Накшбанди, Саййид Усама б. 346
- Нарсе, *шахнаш* 92
- ан-Насир, *халиф* 238, 637
- ан-Насир, *вазир* 230
- Насир ал-дин Исма'ил б. Мухаммад ал-Кураши ат-Талхи 370
- Наср ал-Макдиси, Абу-л-Фатх б. Ибрахим б. Наср аз-Захид 249, 375; см. также Абу-л-Фатх Наср ал-Макдиси
- Наср ал-дин, *х'аджа/мулла* 239
- Настич В.Н. 6, 225
- Наумкин В.В. 6, 564, 700
- Нвийа П. (Nwuya P. S. J.) 409
- Низам ал-дин Шахи 163, 321
- Низам ал-Мулк, Абу 'Али ал-Хасан б. 'Али б. Исхак ат-Туси, *вазир* 23, 25–26, 29–31, 33–34, 40, 95, 280, 369, 373–374, 380, 484, 496–497
- Низами Ганджави 13, 88, 119, 131, 153, 199
- Низар, сын ал-Мустансира 25
- Никольсон Р.А. (Nicholson R.A.) 343, 402, 494, 622

- Никон 533
Новосельцев А.П. 81, 100, 102, 109, 125, 169, 169, 174, 192, 446, 466
Ной 111
Нур ал-худа Абу Талиб см. Абу Талиб аз-Зайнаби
Нюберг Г.С. (Nyberg H.S.) 47, 86
Овс Бакатар 173
Олег (Хельгу) 192
Омаров Х.А. 12
Оразов Г.М.-Р. 56, 101, 134
Оранский И.М. 81, 454
Орбели И.А. 76, 78
Орест, сын Агамемнона 117
Осман, *малик* 115, 115
Осман-паша, Оздемир-оглу, османский *сардар* 313–314
Павел, апостол 463
Пакурий 111; см. также Шалур II
Патканов К.П. 164
Пахомов Е.А. 50–51, 58, 253, 255, 263
Пероз I 73, 84, 199, 450, 456
Петр, апостол 462
Петрухин В.Я. 6, 191, 192
Пешапа, языческое божество 445
Пигулевская Н.В. 180, 195
Пиотровский М.Б. 6, 250
Пир-Али ад-Димашки 55
Пир-Хусайн б. 'Абд Аллах Ширвани см. ал-Хусайн б. 'Абд Аллах б. 'Убайд Аллах ал-Гада'ири
Пируз б. Сакнан, правитель Хайдака 220, 223, 312
Плиний 81
Плотин 13, 469
Полосин Вал.В. 80
Полосин Вл.В. 5
Поппер Карл 441
Потоцкий Я. 172
Прокл 13, 469
Прокопий Кесарийский 78, 115, 117, 156, 171, 185
Прозоров С.М. 5–6, 8, 27
Пророк 7, 27, 200, 224, 249, 268, 283–284, 291, 319, 334, 335, 338, 341, 375, 376, 381, 487, 497, 509, 552, 559, 582, 623, 625, 637, 639, 641, 653, 658, 671, 685; см. также Мухаммад
Псевдозахария 156; см. также Ритор
Птолемей II Филадельф 463
Раби'а ал-'Адавийя 398, 537, 617, 628
ар-Раванди 19, 20
Рамазанов Таджудин Хасавюртовский 693
Рафи' б. ал-Харсама 320
Рафи' аш-Шангули 677
ар-Рашид, *халиф* см. Харун ар-Рашид
Рашид ад-дин 70, 110, 114–115, 115, 170, 183, 195, 195
Рашковский Е.Б. 413, 420
Резван Е.А. (Rezvan E.A.) 6, 340
Рейснер Л.И. 420
Ритор Захария 156, 166, 170, 182, 195
Ричардсон 47
Роман I Леокин 460
Роман IV Диоген 21
Роузентал Ф. (Rosental F.A.) 312
Рубинчик Ю.А. 131
Рубрук 161, 181, 201, 203
Рувайм 354–355, 364–365, 646
Руми 119, 570; см. также Джалал ад-дин Руми
Рустам 131
Рюрик 190–192
Сабадж б. Сулайман 70
Сабур б. Ардашир 24
Саваоф 116
Савир, этнарх 174
Са'ди 661
Садик ал-Исфакхани 87, 111, 111, 130
Садьки М.-Г.М. 5, 6
Са'ид ал-Аракани 685
Сайд-афанди Чиркеевский 693, 695
Сайдов З.А. 257, 265, 290, 491
Сайдов М.-С. 12, 12, 13, 164, 296, 325–326, 328
Сайф ад-дин Мухаммад б. Халифа ас-Сулами 225
Са'лаб 363
ас-Салих ал-Кайравани 658
Салман б. Раби'а ал-Бахили 56, 102, 103, 139, 218, 484

- Салман ал-Фариси, сподвижник Пророка 532, 685
- Самир Абазид 14
- Самнун б. Хамза, Абу-л-Хасан (Абу-л-Касим) ал-Хавваз 355, 364, 401
- ас-Сам'ани см. Абу Са'д ас-Сам'ани
- Самсам 50, 50, 66, 221
- Санджар б. Малик-шах Му'из ад-дин 26, 34
- Санесан 91
- ас-Сарахси см. Мухаммад ас-Сарахси
- ас-Сари ас-Сакати, Абу-л-Хасан б. ал-Мугаллис 344, 345–346, 352–355, 357–358, 360–361, 399, 535, 668
- Сарийа бинт Бухт-Иншо' 220
- Сау Тегин, сельджукский *хаджиб* 22, 222, 224, 226–227, 229–230, 310–311, 484
- Сафи ад-дин Ардабили 678
- ас-Сафрави 39–40
- ас-Сахави 266, 312, 342, 395
- Сахл б. 'Абд Аллах ат-Тустари, Абу Мухаммад 340, 348, 348, 409, 513, 526, 530, 538, 577, 595, 607–608, 648, 670
- Сви́дерский П. В. 67
- Святослав 183, 189, 192, 214
- Селена 78
- Сели, языческое божество 445
- Сели-Сата, языческое божество 445
- Сельджук 20, 21
- Семаргл 94
- Семенченко Н. А. 122
- Семург 94
- Сенмура 94
- Сергеева Г. А. 67, 68
- Сефербеков Р. И. 50
- Сиди Мухаммад ас-Сануси 684
- ас-Силафи см. Абу Тахир ас-Силафи
- Симеон, брат Иуды Маккавея 113
- Симеон, православный мистик 654
- Смбатян Ш. В. 108
- Соломон библейский 115; см. также Сулайман
- Старостин С. А. 145
- Степанянц М. Т. 35
- ас-Субки 39, 39, 40, 250, 258, 269, 287, 291–292, 300, 372, 374–375, 383, 389, 393, 497
- Субздай 110
- Сукман ал-Кутби 230
- Сулайман 115; см. также Соломон
- Сулайман, *газий* 490
- Сулайман ал-Лакзи 677
- ас-Сулами см. Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами
- Султан Ахмад, *учмий* 158
- Султан-Мухаммад (Султан-баба), *амир* 682
- Сурака б. 'Амр 472
- Сурах 126
- Суфйан б. Са'ид ас-Саури 342, 360, 363, 398, 625, 655
- Сухраб, литературный персонаж 131
- Сухраб, автор источника 91
- ат-Табари 102–103, 108, 120, 156, 168, 178, 206, 208, 218, 472, 484; см. также Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарир ...
- Таджжар сын Кассара, строитель 69
- Таку, правитель Сарира 178, 220
- Таку (Т.ку) 228
- Талиш 111
- Тамара, царица 468
- Тамтам 50
- Тангри-цау, языческое божество 445; см. также Тенгри
- Тансар 46
- Тантлевский И. Р. 119
- Ташу-хаджжи 687
- Тейри-хан, языческое божество 445; см. также Тенгри
- Тенгри, языческое божество 445
- Тер-Гевондян А. Р. 470
- Тимофей 463
- Тимур 97, 214, 321
- Тит 463
- ат-Тифлиси 246; см. также Абу-л-Касим ал-Хасан б. Мухаммад
- ат-Тихрани, Ага Бузург 243–244, 317, 340, 371
- Тогарма 174
- Тогрыл 14, 20–21, 21, 22, 24
- Тойнби А. Дж. 419, 441
- Тоньюк 45, 173
- Торчинов Е. А. 563, 570
- Трдат, армянский царь 194
- Тревер К. В. 118
- Триммингэм Дж. С. (Trimingham J.S.) 482, 489, 544, 681, 698
- Тума-Марсиен-Хан 170
- ат-Туси ал-Му'аллим 259

Тушоли, языческое божество 444
 'Убада б. ас-Самит 623, 623
 'Убайд Аллах аз-Захид 253
 'Убайд Аллах б. 'Али ал-Хутайби 26
 Узун-хаджжи 688, 693
 'Умар Хайям 19
 'Умар б. ал-Хаттаб, «праведный» халиф 471–472
 'Умар б. Шу'айб ал-Барда'н ал-Баби 261
 Умаханов М.-С.К. 138
 Умм Джа'фар Зубайда 57
 Умм ал-Марвазия 40
 Умм ал-Му'минат 95
 Умм Салама, жена Пророка 283
 Уммай, языческое божество 445
 Уммал-Ахад 445
 'Урва б. аз-Зубайр 651, 651
 Урнайр, албанский царь 462
 Услар П.К. 111, 141, 155
 'Усман, «праведный» халиф 28, 102, 218
 'Усман ал-Мусаддад, Абу 'Амр б. Абн-л-Касим ал-Дарбанди 253, 269–270, 496
 'Усман ал-Фукка'и, Абу 'Амр 244, 257, 258, 270, 292
 ал-'Усфури, Халифа б. Хайят 99, 103, 142, 148, 148, 163, 176
 Ушурма 683; см. также Мансур Ушурма
 Фадлей, апостол 462
 Фазлун б. Шаву 222–223, 229
 Фазл-и 'Али М. (Fazl-i-'Alī M.) 47, 66, 86, 89, 126, 148
 ал-Фараби 10
 ал-Фарадж 13
 ал-Фарадж аз-Занджани 12; см. также Ахи ал-Фаррух аз-Занджани
 Фарзалиев А.М. 313
 Фарибурз ал-Йазиди, *ширваншах* 52, 99, 126, 129, 144, 162, 221–223, 229, 231, 310
 ал-Фаррух 12
 Фасмер М. 94, 110, 131
 Фаталнева Х. 98
 Фатима, дочь пророка Мухаммада 20, 283, 476
 Фатх-'Али-шах 680
 Фахр ал-ислам ал-Паздави 391
 Федоров А.Я. 157
 Федоров Г.С. 157

Феофан Исповедник 131, 182, 200
 Феофилакт Симокатта 166
 Фирдоуси 119, 131
 Фома Арцруни 73, 168
 Фрай Р. 114, 163
 Фредегар (Fredegarius), архидиакон 170
 Фромм Эрнх (Fromm E.) 427, 430
 ал-Фудайл б. 'Ийад, Абу 'Али 343–344, 399, 579, 583, 614, 643–644
 Хабиб ал-'Аджами 513
 Хавва' 326
 ал-Халжжадж б. Йусуф ас-Савафи 503, 503
 ал-Хаджжи ат-Тихрани 261
 Хаджжи Халифа 342
 Хаджжи Шамс ал-дин 484
 Хаджиев Р.А. 48
 Халиджа, жена Пророка 652
 Хазар, этнарх 174
 Хазрац, этнарх 171
 Хайдар б. 'Али ал-Антаки 337, 385; см. также ал-Антаки
 Хайдар б. Джунайф 679
 Хайр ан-Нассадж 235, 361–362
 ал-Хайсам, *ра'ис* 221
 ал-Хайсам, *ширваншах* 88
 ал-Хайсам б. Ахмад ал-Йазиди, брат *ширваншаха* 126, 128
 ал-Хайсам б. Маймун ал-Баби 147
 ал-Хайсам б. Мухаммад, правитель Табарсара 128
 Хайсе Ф. (Huysse Ph.) 77
 Хакани 153, 188
 ал-Хаким, фатимидский халиф 478
 ал-Хаким б. Ибрахим ал-Лакзи ал-Дарбанди 287
 ал-Хаким ат-Тирмизи, Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Али 7, 340, 356–357, 401, 403–404, 493
 ал-Хакк 677; см. также Аллах, ал-Басит, ал-Кабид
 Халаф б. Мухаммад ал-Хаййам ал-Бухари 405
 Халид б. Йазид аш-Шайбани 85
 Халидов А.Б. 5, 699–700
 Халил-баба 275, 275, 367
 Халифа, хаджжи 226

- Халифа б. ал-Муфарридж ал-Аглаби, *амир*
ал-Баба 224–228, 230, 283, 316, 609
- Халифа б. Хаййат см. ал-Усфури
- ал-Халладж, Абу-л-Мугис ал-Хусайн б. Ман-
сур ал-Байдави 10, 29, 36, 348, 355, 358,
365, 400, 403, 501, 502, 565, 602, 602
- Хамд Аллах ал-Мустауфи 215
- Хамза, дядя Пророка 150, 319
- Хамза б. ал-Хасан ал-Исфахани 47, 72–73, 83,
86–87, 89–90, 94, 112, 112, 147, 166, 168,
205
- Хамид ас-Самани 59
- Хамдун ал-Кассар, Абу Салих б. Ахмад 350,
352, 353, 363, 650
- Хан-Магомедов С.О. 62, 201–202, 209, 213,
476, 478–479
- Ханыков Н.В. 274, 305
- Харави 316
- ал-Харраси см. Кийа ал-Харраси
- ал-Харис б. Асад ал-Мухасиб см. ал-
Мухасиб
- Харун ар-Рашид, *халиф* 88, 124, 343, 347,
460, 484, 484, 646
- Хасан Алкадари 112, 295
- ал-Хасан, *шайх* из ал-Баба 252
- ал-Хасан б. 'Абд ар-Рахман Абу 'Али ал-
Макки ал-Му'аддил
- ал-Хасан б. 'Али б. Аби Талиб 476, 525, 595,
651
- ал-Хасан б. ас-Саббах 25–26
- ал-Хасан б. Салих 256, 301, 515
- ал-Хасан б. Салих ал-Куфи 256
- ал-Хасан ал-Басри 80, 246–247, 398, 400, 491,
491, 513
- Хаслай б. Шафрут 168
- Хаттаб 695
- ал-Хатиб ал-Багдади, Абу Бакр Ахмад б. 'Али
б. Сабит б. Ахмад ал-Хафиз 12, 39, 40–41,
59, 188, 236, 265–268, 281, 288–289, 291,
311–312, 341, 346, 370, 372, 373, 375–376,
388, 392, 405, 673; см. также Абу Бакр ал-
Хатиб ал-Хафиз
- ал-Хатиб ал-Мусанна, Исма'ил б. 'Али Абу
Са'д ал-Ва'из 263
- Хатим ал-Асамм, Абу 'Абд ар-Рахман
б. 'Унван 347, 349, 350–351, 529, 580
- Хафс б. 'Умар, *малик* 124
- Хафса, жена ал-Хасана б. 'Али б. Аби Талиба
651
- Хафси И. (Hafsi I.) 403
- Хашим б. 'Абд ал-Малик 205
- Хашим б. Сурака 218, 218
- Х.Бук (Хебкы) 97
- Х'аджа Ахрар 685
- ал-Х'аризми 91
- Хвольсон Д.А. 170
- Хибат Аллах аз-Занджани 13
- ал-Хидр (ал-Хизр, ал-Хадир) 250, 255, 263,
348, 359, 524, 534, 652
- Хиздан 149
- Хилал б. ал-'Ала' ал-Баби 253, 262, 367
- Хилал ас-Сабби 62
- Хинана, языческое божество 445
- Хирс 94
- Хозоних (Хузуник), этнарх 171, 174
- Ходжсон М.С. (Hodgson M.S.) 26
- Хоренаци Мовсес 86, 113, 154
- Хормузд IV 70, 450
- Хорос В.Г. 420
- Хорс 94
- Хосров I Ануширван (Справедливый) 48, 56–
57, 70, 72, 76–77, 85, 88, 90–91, 100, 102,
104, 106–108, 110, 111, 112, 129, 132, 136,
150, 155–156, 162, 164–165, 167–168, 199–
200, 203, 318, 451, 455
- Хосров II Парвиз 73, 450
- Христос 427, 468; см. также Иисус Христос,
'Иса б. Марьям
- ал-Худжвири, 'Али б. 'Усман 281, 365, 548,
649, 659, 666
- Хузуник 171, 174
- Хулагу-хан (Хулаву) 7, 70
- ал-Хумайд, отец Абу Насра ал-Хумайди 59
- Хурмуз б. Манучхир, сын *ширваншаха* 129
- Хурс 94
- ал-Хусайн, *шайх* из ал-Баба 252
- ал-Хусайн б. 'Абд Аллах б. 'Убайд Аллах ал-
Гада'ири аш-Ширвани 241, 246, 302, 493
- ал-Хусайн б. 'Али б. Аби Талиб 476
- ал-Хусайн б. Мухаммад ал-Мухаллаби 271–
272
- ал-Хусайн аз-Заджадж, Абу 'Али б. 'Али
б. Ахмад ат-Табари ал-Баби 258; см. также
Абу 'Али ал-Хусайн аз-Заджадж

Хусайн Мударрис 247
Хусрав 142
Хусрав-Фируз, султан 24

Цоцелия Г.В. 75
Цулая Г.В. 115, 154, 171, 173

Челеби Эвлия 70, 141, 145, 179, 201
Чингиз-хан (Чингисхан) 70
Чоплу, языческое божество 445
Чумга 484
Чупан-бек 315

Ша'бан ал-Кулуфи 685, 699
Ша'бан ал-Чираги 683
Шази ас-Сайа' 268–269
Шайтан 524–525, 525, 527, 564, 579, 606–
607, 612, 617; см. также Иблис, *шайтаны*
Шакик ал-Балхи, Абу 'Али б. Ибрахим ал-
Азди 235, 347, 349, 364, 399, 618, 637,
646
Шамиль, *имам* 396, 469, 653, 681, 684–687,
694
Шамкуйе бинт Йазид 219, 221, 224
Шаммах б. Шуджа' 88
Шамс ад-дин б. Руки ад-дин 487
Шапур I 85
Шапур II 88, 88, 111, 113, 114, 458
Шапух 111; см. также Шапур II
Шараф ад-дин Йазиди 163, 314, 321
Шарль-Жан де Бесс 170
аш-Шафи'и, основатель-эпоним *мазхаба* 28,
346, 375, 500–501, 669, 679
Шах ал-Кирмани, Абу-л-Фаварис б. Шуджа'
353, 355, 530
Шахматов А.А. 190

Шахрадавр Абу Салих Ибн ат-Табари см.
Абу Салих Шахрадавр
аш-Шахрастани 509, 527
Шахрбараз 472
Шахридар б. Ширавайх, Абу Мансур 249, 305
Шахрийар 508
Шерве П.О. (Skjærve P.O.) 92
Шилз Э. 419
Шими-Дербенди 236
Шиммель А. (Shimmel A.) 8, 552, 565
Шамс ал-а'имма ас-Сарахси см. Мухаммад
ас-Сарахси
Ширавайх б. Шахридар, Абу Шуджа' ал-
Дайлами ал-Хамадани 249, 266, 287–288,
305, 312, 342, 371, 390, 407
Ширакати Ананий 93, 153
Шихаб б. Мухаммад ал-Акуши 683
Шихсаидов А.Р. 6, 12, 13, 60, 63, 66, 70, 71,
93, 96, 123, 132, 140, 144, 148, 149, 151,
164, 197, 197, 226, 244, 290, 296, 304–305,
305, 306, 317–320, 470, 472, 493, 699–700
Шмерлинг Р.О. 468
Штейнгасс 47
Штейнзальц Р.А. 116, 121

Эвлия Челеби см. Челеби
Эйзенштадт Ш. (Eisenstadt S.N.) 419
Эйхвальд Э. 214
Элиас Норберт (Elias N.) 420
Эл Шалдай (Эл, Бог Горы) 119
Энгельс Ф. 416, 417

Юлиан, монах 468
Юшков С.В. 81

Ягелло И.Д. 66, 90, 113, 131, 159

2. Указатель титулатуры, социально-политических и религиозных обозначений

- 'абд ('абид) 582
 ал-абдал (ал-бадил) 252, 623
 'абид ('уббад) 255, 277, 582; см. также пра-
 ведники
 'авам 537, 541
 азауры 82
 ал-а'йан 201
 а'йан 'аскар *Шарван* 121
 а'йан мин ахл ас-сагр 121, 121, 220
 а'йан ас-сугур 121
 а'йан ас-суфур 48, 120, 120, 121, 121, 220
 'айяр(ун) 486, 238, 636, 486
 ал-акабир мин ал-машайх 243, 323, 342,
 520, 539; см. также шайхи «величайшие»
 ал-а'ладже 581
 аланшах 72, 83–84
 албаншах 81; см. также алпаншах
 'алим ('улама') 251, 339, 343, 519, 632; см.
 также «ученые мужи»
 алпаншах 81; см. также албаншах
 'амид 230
 'амил 230, 472; см. также сборщик податей
 амины 220
 амир ал-му'минин 484, 533; см. также амир
 правоверных, халифы
 «амир правоверных» 632; см. также амир ал-
 му'минин
 Амиры (умара')
 – (мусульманские правители) 59, 68, 124,
 312, 533, 632
 – (предводители отрядов) 684, 694
 – дарбандские (Баб ал-абваба) 22, 39, 46,
 48, 58–59, 75 80, 92, 95, 121, 121, 124–
 126, 129, 137, 142, 152, 156, 166, 187–
 188, 198, 201, 203, 205–208, 212, 214,
 218, 219, 220–231, 232–233, 234, 266,
 271, 277, 279, 282–283, 311–312, 315–
 316, 488, 609
 – Килбаха 105
 – тюркские 218
 – ширванские 99
 ал-'амма 517, 578
 анбийа' 537; см. также пророки
 араншах 82
 арданишах 83
 армянский шах 230; см. также шах-и Арман
 архиднакон 170
 ал-'аскар 121, 123; см. также войско
 аты-гур 195
 ал-аулийа' см. ал-вали
 ахи-шайхи 13, 638
 ахл Аллах та'ала 235, 656; см. также «божьи
 люди»
 ахл ал-атраф 48, 137, 150; см. также «люди
 из соседних стран»
 ахл ас-сагр 48
 ахл ас-сугур 47, 121, 123–124
 ахл ас-суфур 120–121, 123, 234
 бабраншах 91, 131
 багатур 174
 б.г.ранишах 72
 багранишах 22
 ба'и' 217; см. также дубильщики
 базазы 215, 217; см. также торговцы тканями
 базары 215; см. также торговцы семенами
 бакалейщики (баккал) 217
 бакатар (багатур) 172
 батрыки 121, 173, 173, 220; см. также патриции
 батуншах 91
 бахадур 174
 «бессмертный полк» 120; см. также матеник
 гунд
 «божьи люди» 235, 515, 594, 656; см. также
 ахл Аллах та'ала
 бо 122; см. также войско аварское
 «большой начальник» 125; см. также ха-сар
 ха-гадол
 «борцы за веру» («воители за веру») 58, 104,
 184, 216, 218, 237–238, 488, 490–491, 637,
 678–679; см. также газии, «воины исла-
 ма», муджахиды
 «борцы за веру пограничной области (погра-
 ничных областей)» 216, 218

вазиры 23, 25–26, 29, 33–34, 39, 95, 219, 230, 369, 375, 484, 503
 ал-вали (ал-аулийа', аулийа' Аллах) 29, 253, 269, 281, 303, 330, 333, 356, 385, 391, 472, 475, 519, 537, 539, 544, 574, 622–623, 641, 674; см. также «святые»
 вали 'ахд ал-муслимин 484
 вали Дагистан 321
 вали Ширван 308
 вали ат-тадрис 376
 вали-йи шахр (šahr-walī) 86; см. также «градоначальник»
 «свалыщик шерсти» 217, 277; см. также лоббад
 варданишах 90
 варзанишах (варазанишах) 72, 160, 166–168
 варраки 217, 700; см. также катибы, переписчики, книготорговцы
 вахрарзанишах (вахраррншах) 167; см. варзанишах
 верховный шайх 30, 350, 353, 365; см. также шайх аш-шуйух
 владелец и держатель горячих бань 217
 «владыка тюроу» 156; см. также хайлуб-хахан
 «военачальники» 121; см. также ка'идун
 «воины ислама» 55, 483; см. также муджахиды
 войско 111, 120–122, 124, 126, 164; см. также лашкар, ас-саджийа 126
 Войско
 – аварское (горское) 122, 123; см. также ал-'аскар, бо, ал-джайш, ар-риджал
 – аланов 156
 – арабское (арабо-мусульманское) 209, 218, 472
 – армян (Аршакидов) 114
 – буидское 25
 – дарбандское (Баб ал-абваба) 46, 120, 121, 124, 128
 – маскутов 91, 118
 – мидийское 157
 – османское 488
 – «пограничья» (Кавказа) 48, 120
 – сариров 178, 195
 – сасанидское 19, 114, 120; см. также матеник гунд
 – сельджуцкое 222, 231

– табаристанское 111
 – табарсаранов 124, 220
 – татар 70
 – хазарское 181, 189, 210
 – Халифата 124, 126
 – ширванское 121
 «войско отборное» 120; см. также табйар
 газин 15, 49–50, 63, 67, 75, 85, 103, 121, 121, 125, 129, 143, 146, 163, 198, 237–238, 308, 347, 471, 482–484, 486–491, 491, 493, 636, 679; см. также «борцы за веру»
 газин кумукские (газийан-и кумуки) 321
 гаранишах 72
 «Господин и имам суфийской общины» 353; см. также Саййид ат-та'ифа ва-имамхум
 «градоначальник» 86; см. также вали-йи шахр
 губернаторы 232; см. также хакимы
 гуаэз 120; см. также ополчение
 гуламы 121, 121, 203, 220, 223, 235
 гунд матеник см. матеник гунд
 ал-гураба' 147; см. также «пришлые»
 гурганишах 77
 гургин 78; см. также джурджин
 да'и 20, 25
 дастуры 200; см. также жрецы зороастрийские
 ал-джайш (ал-джуйуш) 123; см. также войско аварское
 Джалал ад-дин 468, 570
 джама'ат 122, 123, 431, 434
 Джамал ад-дин 115, 134, 653, 685
 джамал 360; см. также погонщик верблюдов
 джиланишах 130, 142
 джурджанишах 46, 78
 джурджин 78; см. также гургин
 «добровольцы» 147; см. также ал-мутава'и
 дружина 192
 «друзья божьи» («святые») 539, 542, 574, 577; см. также ал-вали
 дубильщики (дубильщик кожи) 217, 220, 223; см. также ба'и'
 епископы 90, 155, 445, 462, 469
 жрец верховный 451; см. также мобедан мобед
 жрецы зороастрийские 200; см. также дастуры

- за'имы («главы», «руководители») 208, 223, 230, 232
- зеленщик (*баккал*) 217
- зирихгар (*зирихгаран*) 159–160; см. также кольчужники, *кубачи*
- Зу-ш-шарафайн 375
- «избранные» («посвященные») 28, 334, 492, 502, 505, 517, 529, 531–532, 536–537, 542, 548–549, 553, 555, 557, 567–568, 574, 580, 584, 587, 591–594, 596, 606, 615, 626, 645, 655, 659–660, 662, 669; см. также *ал-хавасс*
- «избранные из избранных» 517, 517, 565, 587, 591, 600, 645, 655, 673
- ильханы (*иль-хан*) 70, 70, 128
- Имад ад-дин 387
- Имам ал-а'имма 390
- ал-имам ал-кабир (*Имам*) 346, 501, 679
- «имам суфийской общины» 355
- имамы 20, 28, 32, 35, 63, 92, 160, 233, 243, 252, 257–258, 262, 264, 273, 277, 281, 287, 289, 299, 301, 307, 335, 344, 346, 353, 372, 375, 380–381, 383, 385, 387, 388, 393, 396, 369, 493, 495, 497, 507, 513, 653, 681, 684–685, 688, 694
- имамы «скрытые» 396, 549, 679
- Императоры
- византийские 460, 469
 - римские 116, 430
- испахбед Гиляна 142
- ихван 486, 636, 639
- йылсар-лашкар (*йылсар, эльдар*) 127, 128
- кабиры 471; см. также правители
- кавалы 658, 661, 664, 666–667
- каганы 132, 140, 155–156, 189, 460; см. также *хаканы* хазарские
- кади ал-кудат 24, 215, 233, 244, 246, 258, 261, 270, 279, 381, 387, 408, 493, 497–498; см. также кадий верховный
- кадин 15, 26, 30, 63, 138, 233, 244, 246, 258, 260–261, 270, 270, 271, 275, 279, 286, 301, 315, 319, 340, 349, 371–374, 378, 385, 387, 393–394, 408, 410, 435, 497, 512
- кадий верховный 26, 55, 79, 233, 241, 243–244, 260, 279–280, 317, 319, 340, 371, 380–382, 387, 395, 493, 495; см. также *кади ал-кудат*
- ка'ид (*кувад*) 48, 112, 112, 121, 282; см. также «военачальники»
- капканшах 130, 132, 195
- катибы 313; см. также переписчики, *варраки*
- кари см. *курра'*
- каттан 217, 363; см. также торговцы хлопком
- хатоликосы 464–466
- кахины 529
- качази 186; см. также «лихие люди»
- килан 130, 132
- киланшах 130, 132, 142
- кирачи (*кираджи*) 147, 159; см. также *музда-бар*, наемники, *аш-шакирийа*
- кирим-шаукал 321
- «клиенты» 219; см. также *мавали*
- книготорговец (*варрак*) 217
- князья 92, 134, 184, 418, 446, 468
- князья великие 191
- кольчужники 160; см. также *зирихгар*, *кубачи*
- крестоносцы 188, 207
- кубачи 160; см. также *зирихгар*, кольчужники
- купец (*ба'и'*) 217
- курра' 121, 233; см. также чтецы Корана
- кызылбаши 679
- кюльбага (*kuiboga*) 106
- лаббад 217, 277; см. также валяющих шерсть
- лайзанишах 89
- лайсанишах (*лайсуншах*) 89
- лашкар 46, 124; см. также войско
- лашкура 124; см. также ополчение племенное
- лашкар-баши 125
- л. баншах 83
- либаншах 82
- Лисан ат-таваккул 347
- Лисан ат-масавуф 357
- «лихие люди» 186; см. также *качази*
- «люди из соседних стран» 48; см. также *ахл ал-атраф*
- «люди рядов» 121, 234; см. также *ахл ас-суфух*
- «люди скамьи мечети Пророка» 544; см. также *ахл ас-суффа*

мавали 219; см. также «клиенты»
 малики
 – Дарбанда 225, 232, 472; см. также *амиры*
 – Лакза 108, 139; см. также *хирсанишах*
 – мусульманские 115, 225; см. также пра-
 вители
 – Сарира 166; см. также *варазанишах*, *фи-
 ланишах*
 – Филана 130; см. также *филанишах*
ал-малик ал-'адил 225
малик ал-Арман 45
мамлук 347
манзур 263; см. также смотрители
марзпаны (тагзан, марзубан) 88, 97, 108,
 150, 168
матеник гунд 120; см. также «бессмертный
 полк»
маула (мавали) 59
маулана 318
машайх 323, 333, 339, 342
мобедан мобед 451; см. также жрец верхов-
 ный
муаддибы (знатоки *адаба*) 233, 277
му'аззины 233, 256–257, 258–259, 272, 495–
 496, 534–535, 566, 581, 661, 661
муджахиды 49, 493, 694; см. также «воины
 ислама», *шайхи-воины*
муздабар 147; см. также *кирачи*, наемники,
аш-шакирийа
мулук ал-а'джам 184
мулук ал-джибал (ал-мудук ал-джабалийя)
 48, 259; см. также «цари гор»
мудук ар-рус 192
муршиды 624, 678
мусафир(ун) 670
ал-мутавави'(ун) 147; см. также
 «добровольцы»
 «муташейхи» (*муташайих*) 38, 694
муфтий 26, 368, 372
мухаджар(ун) 209
мухаджир(ун) 209
мухаккам(ун) 435; см. также судьи третейские
мухтасибы 188
 Мученики
 – мусульманские («мученики за веру») 55,
 63, 201, 473, 483, 485, 489; см. также
шахиды

– севастийские 486
 – христианские (православные) 486
муширф империи Сельджукидов 287, 295
 мясник либо торговец тростником (*кассаб*)
 217
 наемники 49, 111, 120, 124, 147, 159, 486; см.
 также *муздабар*, *кирачи*, *аш-шакирийа*
назимы 105; см. также управители
*накибы (накибы Хашимидов, накибы Багда-
 да)* 243, 249, 375; см. также «старейшины»
наси́к (нуссак) 306; см. также подвижники
Насир ал-дин 370
ан-наубатийа 121; см. также ополченцы
нахбеды (нахапет) 92; см. также «первейшие»
 начальник стражи в Баб ал-аббае 248
Нур ал-худа 40, 375
 Общины
 – локальные (местные) 120, 185, 417, 422–
 424, 427–428, 430, 432, 436–439, 544,
 680
 – первобытные 424
 – родовые 103, 152, 414, 416, 425–426,
 428, 430, 431, 432, 434–435, 440–441,
 450, 474–475, 482, 678, 683, 691, 695
 – сельские 75, 95, 144, 177, 304, 430–431,
 431, 432, 457, 490
 – территориальные (соседские) 414, 426,
 428, 431
 Ополчение
 – войсковое 120, 126, 128; см. также *гузат*,
сарийа
 – племенное 124; см. также *лашкара*
 ополченцы 121; см. также *ан-наубатийа*
 «Отец гурак» 428
 охотник на птиц или зверей (*саййад*) 217
 «Павлин нищенствующих» 353; см. также
 «*Таус ал-фукара*»
 Папа римский 427
падишах 84
падогоспан 108
 Патриарх 427
 патриархи 119, 452, 468, 677
 патриции 173; см. также *батрики*
 «первейшие» 92; см. также *нахбеды*

- переписчики 77, 85, 87, 91, 109, 135, 142, 148, 155, 159, 185, 206, 217, 225–226, 318–319, 326, 328, 594
- «Печать пророков» 533
- пилиах 130
- пиры 29, 55, 674, 684; см. также праведники мусульманские
- плотник (*наджжар*) 217
- погонщик верблюдов 360; см. также *о́жсам-мал*
- подвижники 254–255, 275, 277, 284, 306, 306, 307–309, 349, 398, 497, 573, 582, 638, 642, 644, 674; см. также *ан-нусах*
- поэты-декламаторы 658, 661; см. также *кавалы*
- праведники мусульманские 250, 252–253, 261, 275, 359, 364, 384, 386, 398, 506–507, 513, 533, 571–572, 576, 623, 644, 673–674; см. также *ал-'абид* (*ал-'уббад*), *пиры*
- Правители (владельцы, цари)
- Аварин (аварские) 104, 172
 - Алана (аланские) 156, 180, 200, 469
 - Албанин (албанские) 71–72, 108, 462, 466; см. также *албаниах*
 - Армении (армянские) 45, 73–74, 86, 88, 108, 111, 113, 114, 120, 150, 168, 194, 457; см. также *малик ал-Арман*, *шах-и Арман*, *сахиб ал-Арман*
 - Аррана 82, 222–223; см. также *араниах*
 - Баб ал-абваба (Дарбанда, дарбандские) 46, 80, 92, 124, 130, 198, 198, 208, 216, 218, 219–221, 223–232, 258, 280, 282–283, 309, 498; см. также *амиры дарбандские*
 - Балаха (Бахха) 48, 72, 100, 160
 - Балха 342, 524
 - баслов 194
 - вавилонский 115, 116
 - Вардана 90; см. также *варданиах*
 - гор (горцев) 48, 72, 96, 137, 139, 178, 259; см. также *мулук ал-джибал*, *ал-мулук ал-джабалия*
 - государства Кара-Коюнлу 678–679
 - государства Хулагуидов 70
 - грузинские см. правители Картли, правители Иверии, правители Джурзана
 - Гумика 133, 139, 162, 471, 482; см. также *филиах*
 - Дагестана (дагестанские) 97, 149–150, 158, 295, 315, 683
 - ал-Джанзы 188
 - Джиддана см. правители Хунзана
 - Джурзана 78, 80, 85; см. также правители Картли, правители Иверии
 - Закавказья 85
 - Зирихгарана 160
 - Иверии 108; см. также правители Джурзана, Картли
 - Ирана 78, 111, 199–200, 450, 464, 679; см. также правители сасанидские, Сасаниды
 - Ихрана 106
 - Кабалы 86
 - Кавказа («пограничья», местные) 72–73, 75, 130–131, 157, 168, 309.
 - Казикумухского шамхальства 132
 - Кайтага (кайтагские) 318; см. также *уцмий*, правители Хайдака
 - Карса 74, 130,
 - Картли (картлийские) 76–77, 78, 78, 79–80, 82, 82, 178, 225, 231, 450–451, 468; см. также правители Джурзана, правители Иверии
 - Киликии 74
 - ал-Кираджа 108, 145, 150
 - Кирмана 355
 - *куйаба* (Киева) 191
 - Лайзана 85, 89–90, 96; см. также *лайзан-шах*, *лайсаниах*
 - Лакза (лакзов) 77, 93–94, 96, 99, 101, 108; см. также *хирсаниах*
 - лсков 86; см. также правители Лакза
 - Лпинин 82; см. также *либаниах*
 - Марв ар-Руза (Марверуда) 130; см. также *киланиах*
 - Маската (маскутов) 90–91, 118, 309; см. также *бабраниах*
 - Мугана 83, 90; см. также *аланиах*
 - мусульманские 72, 197, 235, 270, 311, 472, 488, 493, 505, 578, 632; см. также *халифы*, *султаны*, *амиры мусульманские*
 - михетский 113
 - огузов 166, 484
 - Парфии 114

- персидские см. правители Ирана
- русов 191-191; см. также *мудук ар-рус*, князя великие
- Сарира 55, 58, 121, 132-133, 140, 148, 162, 166-168, 168, 169, 172, 176, 176, 177-179, 195, 200, 220, 228, 259, 468, 468; см. также *варзанишах*, *филишах*
- сасанидские 73, 84, 88, 111, 113, 114, 167, 450, 464; см. также правители Ирана, Сасаниды
- северный 120
- Тогда 72-73
- Табарсарана 46, 85, 96, 128; см. также *табарсаранишах*
- Тавяка 141, 195; см. также *филишах*
- Тумана 164; см. также *туманишах*
- тюрок 155, 200
- Филана 96, 130, 141; см. также *филишах*
- хазарские 125, 137, 152-153, 171, 177, 182, 189, 200, 460; см. также *хаканы*
- Хайдака 149, 151-154, 156, 162, 220, 312
- Хачена (хаченский) 468
- Хорасана 392
- Хунзана (Х.ндана) 154-155, 461
- хуннский 81
- Шаша (Чача) 43
- Шиндана 142
- Шираза 365
- Ширвана 85-89, 96, 139, 144, 187, 280, 308-309; см. также *ширванишах*, *амиры Ширвана*
- «предводители гор» («военачальники гор») 112
- «пришлые» 121, 147; см. также *ал-гураба*
- прислуга 252; см. также *слуги*
- производитель одежды из шкур и мехов (*фарра*) 217
- производитель и продавец циновки 217
- пророки 7, 28, 69, 116, 149, 200, 206, 224, 249, 252, 257, 261, 268, 280-281, 283-284, 291, 299, 319, 334-335, 338-339, 341-342, 356, 358, 375, 378-379, 396, 433, 436, 463, 476, 481, 483, 487, 497, 500, 505, 509, 516, 525, 528, 532-537, 539-540, 544, 552-553, 559, 567, 573-574, 582, 597, 619, 622-623, 625, 628-629, 631, 637, 639, 641, 649, 652-653, 658, 652, 667-668, 671, 683-686, 692
- рабы (невольники) 97, 235, 347, 361-362, 600-602, 637
- рабы божьи 32, 303, 334, 349, 358, 517, 526, 529, 536, 538-539, 547, 560-561, 571-572, 580, 582, 585-586, 609, 612, 614, 620, 627-628, 642
- раб-тюрок 347
- рабыни (невольницы) 97, 235, 344, 614, 637
- ра'исы* 48, 50, 55, 58, 92, 109, 112, 121, 126, 136, 142, 146, 187, 206-208, 214, 217-218, 218, 219-224, 226, 228, 228, 229, 232, 257, 277, 283, 310, 312
- ра'ис ар-ру'аса* (глава *ра'исов*, главы торговых гильдий) 92, 146, 220, 223, 226, 229
- райханишах* 130
- ар-риджал* 123; см. также войско аварское
- рыбак (*сайид*) 217, 247
- Садр ад-дин 39
- сайиды* 149, 274, 346, 381, 384, 684, 686
- Сайид ат-та'ифа ва-имамухум* 353; см. также «Господин и имам суфийской общины»
- сары* 48, 76, 111-112, 123-126, 128, 168
- сар-'аскар* 125
- сар-лашкеры* 48, 124-125, 220
- сар-хайл* 48, 124
- сар-ханг (сарханг)* 48, 124, 128
- саран* 111-112
- сардары* 125, 149, 313, 681
- сарийа* 126; см. также ополчение
- сарим* 125
- сариршах* 166
- саррадж* 217, 223; см. также шорники
- Сахиб*
 - *ал-анфас* 564
 - *ал-Арман* 45
 - *ал-ахвал* 564
 - Балах 160; см. также правители Балаха
 - *ал-вакт* 250, 250, 302, 396, 549, 564; см. также *сахиб аз-заман*
 - *аз-заман*; см. также *сахиб ал-вакт*
 - Зирихгарана 160; см. также правители Зирихгарана
 - Кал'акурайш 149
 - *ал-куфл* 214

– ас-Сарир 43, 134–135, 167; см. также правители Сарира
 – *хаза-л-китаб* 276
Сахибы (ал-асхаб)
 – («помощники») 226
 – («последователи») 329
 – («правители») 149, 160, 167, 214
 – («товарищи») 247, 268, 337
 сборщик податей 230, см. также *'амил*
«Святые»
 – мусульманские 27–28, 29, 36, 55, 83, 235, 252–253, 258, 269, 274–275, 281, 284, 292, 303, 306, 319, 323, 330, 333–334, 342, 350, 356, 358, 362, 366–368, 376, 385, 391, 405, 407, 445–446, 449, 475, 483–484, 489–491, 508, 512, 515–516, 519, 530, 532–533, 537, 539–541, 567, 572–574, 586, 588, 604, 622–623, 641, 644, 654, 673–674, 674, 679, 682
 – христианские 78, 397, 399, 462–463, 465, 533, 622
«святые воины» христианские 486
«святые мученики» 55, 275; см. также *мученики*
 священники 465, 468–469
 секретарь в совете суда (секретарь *кадия*) 258, 410
селифан (се-ли-фа) 152, 154
ас-сийасиджун (саджун, сийабиджа, сибасиджа, ас-сийасиджийа) 49, 107, 276
ас-сика 234, 392
синах-салары 128, 148, 152–153
синахийан 49
 слуги 235, 526; см. также *приглуга*
 слуги божьи 601, 610
«служилые люди» («сторожа») 48–49, 126
 служители 350; см. также *хадимы*
 смотрители 263; см. также *манзур*
 собиратель и продавец дров для растопки (*хаттаб*) 217
спасие 49, 126
«старейшины» 375; см. также *накибы*
 старосты квартальные 223
 стрелки из лука 137
 Судьи
 – верховные см. *кади ал-кудат*, *кадий*
 верховный

– мировые 435
 – третейские 435; см. также *ал-мухаккам*
султаны 20, 20, 21, 21, 24–26, 33–34, 55, 99, 110, 114, 126, 136, 222–224, 227, 230–232, 251, 275, 288, 312, 392, 478, 484–485, 487, 493, 553, 604, 612, 618, 632, 637, 674, 677, 677
султан верховный (*ас-султан ал-му'аззам*) 26, 231–232, 239
ас-сунуф 120
ас-суфуф 120, 120, 121, 123; см. также *а'йан*
ас-суфуф
табарсаран 112; см. также «предводители гор»
табарсараншах 46, 92, 110, 125
 табориты 116
табуншах 89, 91
 Тадж ал-дин 381
 Тадж ал-ислам 386
тарханы (Тархан) 121, 173, 174, 178, 220
Таус ал-фукара' 353; см. также «Павлин нищенствующих»
 ткач (*нассадж*) 217
 Торговцы
 – вареной фасолью (*бакиллани*) 217
 – корзинами (*махамили*) 217
 – овощами и сухофруктами (*баккал*) 217
 – одеждой 217
 – семенами 215, 217; см. также *баззары*
 – тканями 215, 217; см. также *баззазы*
 – хлопком 217, 363; см. также *каттан*
 – шелком (одеждой из шелка, шелкоторговцы) 215, 217, 223; см. также *хаззазы*
тумандар 164
туманхан 166
туманшах 91, 163–165
тямен 164

'улама' см. *'алим*
ал-'улама' мин хазихи-т-та'ифа 499
«управители» 105; см. также *назимы*
устазы (устазуна) 369, 687
усули-хан 149; см. также *уцмий*
уцмий 138, 156, 156, 158, 318
«ученые мужи» 339; см. также *'улама'*

ал-фадил 233

ал-фахир или *гафри-л-Лак та'ала* 276

фарид 'асрихи 406

фата (фитиан) 253, 355, 486, 636

Фахр ал-ислам 376, 380–381, 391

филашиха 46, 72, 110, 129–130, 132–134, 136–140, 162–163, 163, 169, 178

ал-хавасс 492, 502, 537; см. также «избран-ные»

хаджжи 43, 226, 261, 268–269, 271, 292, 318, 326, 484, 681, 686–688, 693

хаджибы 222–224, 227, 227, 229–230, 251, 310, 484

хадимы (хадим ал-фукара) 350; см. также служители

хаззаты 215, 217, 223; см. также торговлишеском

хайлуб-хакан 156; см. «также владыка тюрок»
хаканы (хаган)

– гор (горы) 166, 168, 173, 259; см. также *хакан ал-джабал*

– хазарские 56, 106, 108, 125, 154, 168, 171–172, 174, 187, 188; см. также *каганы*

хакимы 124, 134, 136, 159, 163–164, 232

халифы 19–21, 23–24, 26, 28–30, 34, 50, 57, 58, 72, 75, 85, 88, 102, 124, 126, 132, 140, 205–206, 216, 218, 218, 219, 231, 232–233, 238, 281, 311, 343, 346–347, 365, 369, 374–375, 460, 471, 478, 484, 484, 501, 503, 637, 646, 651, 658–659, 685; см. также «амир правоверных»

халифы («заместители») Баб ал-аббаба 125, 220, 225–226

ханы 7, 172, 186

ха-сар ха-гадол 125

хатибы 238, 244, 261, 270, 306–308, 445, 489

хатм ал-аулия 356

хафизы 233, 257, 273

ал-хашишашун 26

х'аджа 33, 239

хирсаниха 77–78, 94, 101, 139

хосрон 200; см. также Сасаниды

ал-хуррас 203

«цари гор» см. *мулук ал-джибал*, правители гор

шайранишах 87

шайх верховный (*шайх аш-шуйух*) 239, 350, 353, 369

Шайх ал-ислам 369–370

Шайх ас-суфийа 390

шайх ас-сухба 625

Шайх ат-та'ифа 242, 250

шайх ат-та'лим 625

шайх ат-тарбия 625

Шайх ал-ханабила 374

шайх аш-шуйух 239, 350, 369; см. также верховный *шайх*

Шайх шуйухина 379, 407

Шайхи

– (религиозные ученые) 12–13, 19, 26–27, 30–33, 37, 40, 59, 63, 79, 97, 160, 160, 207, 211–212, 217, 220–221, 224, 228, 233–234, 235, 236–237, 239–241, 243–244, 246, 248, 250, 252–253, 255–283, 288, 290–292, 295, 297, 299–301, 307, 316–317, 320, 329, 333–334, 336–337, 339–340, 342–359, 361–370, 372–375, 380–381, 383–388, 390–396, 399, 402, 475, 490–493, 495–497, 507–508, 512–514, 528–529, 530, 532–536, 539, 541, 545, 548–549, 557, 561–562, 567–568, 578–579, 581–582, 585, 587, 589, 591, 601, 604, 606, 612, 614, 616, 618–619, 624–628, 631, 636, 644–646, 648, 650–651, 653, 657–659, 664, 666–668, 670–671, 673–674, 677–680, 680, 681–684, 684, 685–688, 693, 694, 695–696

– «величайшие» (*ал-акабир*) 243, 340, 349, 366–367, 398, 403, 511, 520, 534

– города 233; см. также *шуйух ал-балад*

– дарбандские («шайхи города», *шайхи* из ал-Баба) 201, 233, 243–244, 248, 252, 255, 257–258, 261–262, 266, 271, 289, 301–302, 308, 311, 315, 341, 372, 489, 492–493, 496–497, 504–505, 515, 534, 536, 541, 579, 603, 619, 628, 650, 675

– «ложные» 38, 694; см. также «мута-шейхи»

– *ал-маламатийа* 351, 353, 363, 365, 542, 660

– суфийские 163, 234, 237, 239, 248–249, 252, 254, 259, 262, 271, 273, 286–287,

- 316, 334, 348, 353, 358–359, 362, 371,
377, 388, 405–406, 445, 486, 512, 528,
530, 533, 541, 545, 583, 618, 624, 629,
671, 683–686, 693–695, 699
– хорасанские 404
шайхи-воины 55
шайхи-воспитатели 625
шайхи-наставники 217, 235, 573, 599, 686
шайхи-руководители 234, 237, 626, 652
аш-шакирийа 147; см. также *муздабар*, *кира-
чи*, *наемники*
Шамс ал-а'имма 280, 378, 390–391, 407
Шамс ал-дин 484, 487
Шамс ал-ислам 387
шамхал 149, 320, 321
шамхал кумыкский (тарковский) 321
шарваншахи 134; см. также *ширваншахи*,
правители Ширвана
шарифы 29–30, 249, 290, 375, 508
шарйаншах 87
шаукал (*shawqal*) 321, 482
шаукал Казикумухский и Аухарский 179, 321
шаухал 321
шаухал-и маджуси (шаухал-огнепоклонник)
321
шаханшах 92, 97 199
«*шаханшах сунны*» 341
шах-и Арман 45
Шах(и)
– армянские 230; см. также *шах-и Арман*
– «базилчный» 130
– «вепрей» 160, 167
– «волков» 77
– «львов» 86–87, 89
– «медведей» 94
– местные 112, 139
– несасанидские 46
– сасанидские (иранские) 70, 76, 167; см.
также правители Ирана, правители са-
санидские, Сасаниды
– сефевидские 63, 682
– «слонов» 130
– Тавяка 134, 139, 160, 321; см. также
правители гор, *филяншах*, *варазаншах*
– «тигров» 91
шахиды 63, 201, 381, 473, 484–485, 487, 489,
694; см. также мученики мусульманские
шахиншах 28
шираншах 87
ширваншахи 22, 46, 52, 85–90, 95, 100, 109,
126, 128–129, 135, 135, 136, 136, 137, 139,
142, 144, 160, 162, 198, 201, 205, 218–219,
221–222, 224, 229, 231, 308–310, 321, 678–
679; см. также *шарваншахи*, правители
Ширвана
ширйаншах (Ширийан-шах) 87; см. также
ширваншахи
шорники (седельщики, мастера или продав-
цы конских седел) 126, 217, 223; см. также
саррадже
шуйух ал-балад 233; см. также «*шайхи* горо-
да»
шуйух ал-машайх 366, 370, 497

эльтебер 154
эльдар 126
эранишах 82–83
эрисмтавар 78

3. Указатель династий

- 'Аббасиды 19–21, 24, 128, 218, 469, 488
 Аглабиды ал-Баба 124, 125, 205, 219, 219,
 220, 222, 225–228, 230–232, 247, 258, 310–
 312, 315, 317, 493–495
 Аййубиды 239
 Ак-Коюнлу 678
 'Алиды 258, 274, 280
 Альмохады (ал-Муваххидун) 394
 Аршакиды армянские 457
 Аршакиды Парфии 457
 Букиды (Бувайхиды) 19, 20, 21, 233, 243, 251–
 252, 256, 317, 488, 495
 Газневиды 20, 21
 Зайдиты 258
 Зийариды Табаристана 251
 Йазидиды Ширвана 88–89, 135, 219, 310
 Каджары 197, 680
 Кара-Коюнлу 678–679
 Караханиды 20, 21
 Кейаниды 199
 Мангуджакиды 22
 Михраниды Албании 82, 457
 Мусафириды 85, 97, 317
 Раввадиды 21
 Рюриковичи 192
 Салтукиды 22
 Саманиды 20, 251
 Сасаниды 43, 45–46, 56, 64, 71–72, 76, 83–85,
 88, 88, 100, 102, 106, 111, 114, 120, 124,
 128–129, 131, 142, 150, 156, 162, 165–166,
 171, 198, 200–201, 203, 450, 455, 457, 465,
 474
 Сельджукиды (Сельджуки) 14, 21, 22–23, 58,
 66, 69, 217, 222–224, 227, 230–233, 238–
 239, 251, 264, 279, 284, 287, 295, 312, 320,
 367, 373, 451, 484, 495–496
 Сельджукиды Великие 19, 26, 67, 95, 496,
 498; см. также Сельджукиды
 Сефевиды 66, 97, 197, 308, 321, 459, 678–
 680, 699
 'Умаййяды 20, 503
 Фатимиды 20–21, 24
 Хамданиды ал-Джазиры 251
 Хашимиды 375
 Хашимиды ал-Баба 198, 205, 218–219, 219,
 222, 224, 226–228, 230, 232, 234, 249, 257–
 258, 266, 283, 311–312, 314
 Хулагуиды 70, 70, 198, 319
 Шадлаиды Аррана 22, 85, 88, 230
 Шайбаниды 85, 219, 309
 Шервашидзе 132

4. Указатель названий религий, религиозно-философских, богословских и правовых школ, течений, толков и направлений

- 'аллиты 15, 509
 англиканство 437
 анимизм 443–444
 «антиаш'ариты» 37
 антропоморфизм 30, 504
 антропоморфисты 504
арбаб ал-муджахада 600; см. также «обладатели старания»
арбаб ал-хака'ик ва-т-тасдик 499; см. также «обладатели истин и правдивости»
ал-'ариф(ун) 527, 552, 562, 582, 598; см. также гностики, «познающие»
 аскет(ы) 5, 213–214, 234, 253–257, 259–271, 274–275, 284, 303, 323, 342, 349, 351, 359, 364, 375, 393, 398, 403, 491, 496, 513, 515, 537, 551, 573–574, 582, 585, 600, 603–604, 613, 616, 632, 638–648, 671, 683
 аскетизм 234, 264, 271, 357, 362–363, 368, 544, 546, 585, 609–610, 627–628, 638, 643, 647, 655, 669, 671
 ассасины 26
асхаб ал-ахвал см. *сахиб ал-ахвал*, «обладатели состояний»
асхаб ал-мукараба 600; см. также «сторонники сближения»
асхаб ар-ра'й 36, 41, 522; см. также «сторонники личного мнения»
асхаб ал-хадис 35–36, 41, 346, 522; см. также *ахл ал-хадис*, «сторонники Предания»
 атеизация 687, 689
 атеизм 415, 415, 429
 атеисты 429
ахл Аллах та'ала 235, 656; см. также «божьи люди»
ахл ал-батин 339; см. также «сторонники сокровенного знания»
ахл ал-вара' 343; см. также «обладатели осмыслительности»
ахл ал-гафла 567; см. также «люди небрежения»
ахл ал-джанна 641, 650; см. также «обитатели рая»
ахл аз-захир 339; см. также «сторонники явного знания»
ахл ал-истишакка 606; см. также «сторонники непоколебимости», «непоколебимые», *ал-мустахим*
ахл ал-ишара 234, 538; см. также «люди аллегории»
ахл ал-йакза 567, 641; см. также «обладатели бдительности»
ахл ал-Китаб 31; см. также «люди Писания»
ахл ал-куфр 169; см. также *кафиры*, «неверующие»
ахл ал-малама 352, 492; см. также «люди порицания»
ахл ал-мушахада 600; см. также «люди созерцания»
ахл ан-нар 641; см. также «обитатели ада»
ахл ас-сама' 660; см. также «сторонники слушания»
ахл ас-сидк 352; см. также «правдивые», *ас-садикун*
ахл ас-сунна 391; см. также *ахл ас-сунна ва-л-джамат*, «люди сунны и согласия»
ахл ас-сунна ва-л-джамат 332; см. также «люди сунны и согласия»
ахл ат-та'вил 36; см. также «сторонники символично-аллегорического толкования»
ахл ат-такаллуф 638–639, 641, 647; см. также «сторонники самоограничения»
ахл ат-таклид 36; см. также «сторонники Предания»
ахл ат-тасавуф 234; см. также «люди истин», суфии, мистики мусульманские
ахл ат-та'тил 504; см. также *ал-му'аттила*, «отрицающие божественные атрибуты в антропоморфном понимании»
ахл ат-тафсир 339; см. также «люди тафсира»
ахл ат-ташбих 504; см. также *ал-мушабиха*, антропоморфисты
ахл ал-хадис 256; см. также *асхаб ал-хадис*
ахл ал-хака'ик 234, 519; см. также суфин, мистики мусульманские

ахл *ал-хакк* 519; см. также «люди истины», «люди Высшей истины», суфин
аш'аризм 29, 37, 280, 339, 373, 491, 494, 499, 509, 677; см. также *калам* аш'аритский
аш'арит(ы) 24–25, 29–31, 33–35, 37, 40–41, 248, 262, 264, 269, 279–281, 288–290, 308, 368–370, 373–374, 380, 383, 385–388, 390–391, 499, 501, 504, 508–509, 522, 534; см. также суфин-аш'ариты

бабб 127, 677

ал-батил 548; см. также неверие, *ал-куфр*

ал-батинийа 381; см. также исма'илиты

беханизм 10

ал-бистамийа 236

«благочестивые» 573, 575

«богобоязненные» 507

Богословие

– суннитское (схоластическое, спекулятивное, теоретическое) 10, 29, 251, 277, 279, 394, 492, 504; см. также *калам*, теология

– ши'итское 21

богословские науки 328, 346

богослов(ы) 28, 31, 34, 37, 39, 217, 233, 242, 251–252, 257, 262, 276, 288, 295, 307, 346, 367, 389, 399, 506, 673, 698; см. также теологи

«божьи люди» 235, 515, 656; см. также

ахл Аллаха та'ала

буддизм 563, 590

ваххабизм (Wahhābī) 681

«ваххабиты» 15, 694, 694

веданта (веды) 13

ведовство 436

Вера

– (монотеистическая, мусульманская, вера в Бога) 58, 104, 155, 184, 216, 238, 250, 308, 422, 429, 433, 436–437, 469, 472–474, 483, 485, 487–488, 490, 491, 492, 500–501, 503, 506, 508, 512, 520, 525, 536, 538, 540, 500, 564–565, 568, 580, 601, 609–610, 632, 636–637, 639, 641, 653, 658

– внутренняя 508, 511, 529, 536, 566, 588, 603, 606, 614, 641, 645, 667–668

– иудейская 454, 473; см. также иудаизм

– раннехристианская 427

верования языческие (народные, домонотеистические) 414–415, 429, 433, 435, 439, 441–443, 446–447, 457, 489, 664; см. также язычество
вероотступники 507; см. также *ал-мунафикун*
Вероучение

– нимаитское 243

– иудейское 436

– мусульманское 332, 334, 338, 372, 383, 391, 395, 436, 472, 499–509, 520, 537, 654, 678, 686, 691

– му'тазилитское 491

– христианское 436

верующие 286, 291, 303, 349, 399, 472, 480–481, 499, 505–510, 513, 515–517, 525–526, 532–533, 546, 553, 565, 568, 573, 578–579, 580, 582, 584–585, 587, 595–596, 600, 604, 609, 613, 617, 620–621, 632, 637, 639, 642–645, 655, 660, 669

«вызывающий к Богу» 552, 598; см. также *ал-муста'ниф*

вирды суфийские 237, 514, 545, 586, 693, 695, 697

восточное христианство см. христианство восточное

ал-гариб (*ал-гураба'*) 147, 253; см. также «пришлые», странники
гностик(и) 9, 361, 536, 546–547, 551–553, 560, 669–570, 572, 578, 586, 588, 591, 607, 654–655; см. также *ал-'арифун*, «познающие»
грешник(и) 505–508, 516

дарвишество 626

дарвиш(и) 96, 233–235, 447, 486–487, 493, 618, 646, 649, 669, 677

ал-джадидийа 420, 481

джа'фарит(ы) 247, 380; см. также *ал-имамийа*, имамит(ы)

ал-джахилийа 443–444, 519

ал-джужайдийа 236

диалектики античные 560

«диалектики» суфийские 560

дуализм (дуалистическая система) 432, 451, 500, 502

«евроислам» 419, 419

единоверы 118, 118, 428

зайдит(ы) 495, 678
 захио(ы) 234, 254, 398, 582, 616, 632, 642; см. также аскеты
 захирит(ы) 14, 37–38, 40, 59, 268, 273, 279, 282, 380–381, 386, 394–395, 407, 497, 548
 «зикристы» 686
 Знание
 – достоверное (уверенное, истинное) 521, 538–539, 564–566, 600; см. также знание суфийское
 – Корана 285, 339, 520
 – рациональное (умозрительное, интеллектуальное) 37, 520–521, 564
 – религиозное 242–243, 251, 257, 259, 262, 264, 273, 279, 282, 284, 288, 292, 330, 333–334, 360, 368, 376, 379, 402, 501, 504, 517, 519–521, 528–529, 538, 545, 554, 565–566, 571, 608, 612, 632, 655, 670, 692, 699, 701
 – *сунны* 520
 – суфийское (интуитивное, сверхчувственное, знание Пути, знание Высшей реальности) 37, 41, 262, 277, 331, 335, 368, 499–500, 520–522, 535, 545, 547–548, 558, 585, 592, 607, 624; см. также знание эзотерическое
 – формальное 346
 – чувственное (обычное, знание чувственной реальности) 37, 523, 564, 592; см. также знание экзотерическое
 – эзотерическое (сокровенное, сокрытое, тайное) 335, 339, 379, 519–521, 548, 561, 564–565, 685
 – экзотерическое (позитивное, внешнее, явное) 335, 339, 520–521, 531, 537, 548, 558, 565
 – языка Корана 522–523
 звездопоклонники 507; см. также *ас-саби'ун*
 зороастризм 444, 449–454, 459
 зороастрийцы 31, 200, 211, 318, 347, 442, 450, 450, 451–454, 457–459, 508; см. также общины зороастрийские
 идеалисты 421
 идолопоклонники 472, 507
 'илм 'амали 521
 'илм ал-йакин 538, 564–565, 565, 600

'илм ал-кулуб ва-л-хатарат 346
 'илм назари 521
 'илм ат-тасаввуф 9, 395, 500, 520, 597, 623
 'илм ат-таухид 346, 395, 504
 'илм ат-тафсир 336
 'илм ал-фурусийа 121
 'илм ал-хадис 297, 336, 342; см. также хадисоведение
 'илм хазихи-т-та'ифа 500
 имамизм (имамитское учение, течение, имамитские доктрины, концепции) 36, 243, 319, 384, 395–396; см. также *ал-имамийа ал-имамийа* 395; см. также имамизм, имамиты
 имамит(ы) 14, 242–243, 257, 280, 340, 380, 395, 495, 678
 имамиты-«двунадесятники» 679
 индусы 117
 иноверцы 308, 394, 450, 473
 исихазм 464, 559, 570, 579, 654, 675; см. также мистицизм православный
 исихазм ранний (византийский) 469; см. также мистицизм восточнохристианский
 исихаст(ы) 469, 527–528, 675
 ислам 8–9, 10, 11, 13, 27, 27, 28, 28, 29, 31, 36–39, 55, 58, 65, 67–68, 79, 96, 100, 108, 125, 128, 138, 143, 155, 162–163, 183, 188, 196, 216, 232, 237, 238, 277, 280, 300–301, 308, 318, 336, 344, 349, 376, 380, 388, 391–392, 394, 396–398, 407, 413–415, 419–420, 429, 431–437, 439, 442–445, 449, 451, 459, 461, 468, 470–471, 472–473, 482–483, 486, 488–489, 491–496, 498–500, 503–504, 508, 519, 525, 529, 537, 541, 545, 566, 597, 608–609, 622, 649, 664, 668, 673–674, 676, 678, 680–681, 683–689, 691–698, 701–702
 Ислам
 – классический 7, 8, 11, 27, 116, 275, 295, 389, 470, 475, 492, 494, 545, 698, 701; см. также ислам
 – народный 493, 691, 696, 701; см. также ислам традиционный
 – ранний 7, 128, 471, 480, 651; см. также ислам
 – суннитский 24, 27, 266, 488, 491–492, 499, 700; см. также ислам
 – традиционалистский 41, 700; см. также традиционализм

– традиционный 420, 693; см. также ислам народный

– ханифитский 494

– «чистый» («первородный») 493, 683–684, 691–692, 701; см. также фундаментализм исламский

– шафи'итский 678; см. также шафи'иты

– ши'итский 242, 280, 395, 458, 680, 701; см. также ислам

исламизация 55, 60–61, 63, 67, 146, 158, 163, 184, 304–306, 308, 321, 329, 413–415, 434–435, 441–444, 447, 451, 458, 460–461, 469, 470–475, 481–482, 489–490, 493–495, 497, 499, 673, 676–678, 680, 697, 702

«исламский модернизм» 686

исма'илит(ы) 25–26, 369, 381; см. также *ал-батиниш*

иудаизация 113, 123, 152, 460

иудаизм 9, 65, 103, 125, 129, 143, 152, 196, 429, 433, 436, 442, 454–461

иудеи 10, 24, 31, 65, 99, 109, 112, 114–115, 118, 129, 123, 143, 155, 189, 196, 216, 447, 452, 455, 455, 456–461, 507, 645; см. также общины иудейские

«ишущие» («ищущие Бога») 334, 398, 576; см. также *муриды*

кадарит(ы) 509, 509; см. также «сторонники свободы воли»

ал-кадирийа 42, 236, 324, 545, 622, 684, 686–687, 693, 697, 701; см. также *тарикат* кадирийский

кадирийские *вирды* 693; см. также *вирды* суфийские

калам аш'аритский (аш'аритская теология, учение, концепция) 36, 301, 339, 368–369, 390, 492, 621, 656

каландар(ы) 235, 493, 677; см. также *ал-каландарийа*

ал-каландарийа 493; см. также *каландары* карматы 548

кафир(ы) (*ал-куффар*) 31, 31, 46, 142, 200, 228, 356, 407, 443, 506, 683, 694; см. также «неверующие», *ахл ал-куфр*

колдовство 436, 548

комментатор(ы) Корана 339

комментатор(ы) Талмуда 115

«красные муллы» 688

кудесничество 541

Куль(ы)

– вождя племени 430

– деревьев 445–446, 674

– Заратуштры 430, 449

– императора 430

– Луны 78

– медведя 94

– огня 449, 452

– оленя 78

– плодородия 444–445, 449

– предков (предка) 430, 444

– пророка Мухаммада 683–685

– «простые» 443, 445

– религиозные (суфийские) 684, 678, 684, 687–688

– родовые 415, 439, 444, 474–475, 678,

– родо-племенные (племенные) 429–430, 444

– «святых» 28, 28, 445–446, 489, 673, 682

– слона 130

– снежного барса 131

– Солнца 94

– умерших 444

– фаллический 449

– фараонов 430

– языческие (народные, местные) 94, 172, 414–415, 429–430, 433, 443–449, 489, 674

«куфи-вера» 68; см. также ислам ранний, ислам

ал-куфр 580, 588, 654; см. также *ал-батил*, неверие

«Люди

– аллегории» 538; см. также *ахл ал-ишара*

– Высшей истины» 519; см. также *ахл ал-хака*, «люди истины», *ахл ал-хака'ик*

– истины» 332, 379, 382, 392, 408, 514, 519–520, 606, 621; см. также суфий, *ахл ал-хака'ик*

– небрежения» 567; см. также *ахл ал-гафла*

– Писания» 31; см. также *ахл ал-Китаб*

– порицания» 352, 492; см. также *ахл ал-малама*

– самоограничения» 639; см. также *ахл ат-такаллул*

– созерцания» 565, 587, 600; см. также *ахл ал-мушахад*

- сунны и согласия» 25, 27, 332, 433, 494;
см. также *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*
- *тафсира*» 339; см. также *ахл ат-тафсир*
- ал-маварис*, наследственные разделы *фикха*
272, 300
- маг(и)* 451, 507
- магия (окультиная магия) 443, 541; см. также
сикр
- магометане 68; см. также мусульмане
- Маджлис*
 - Абу Бакра ад-Дарбанди 281
 - Абу-л-Касима ал-Варрака 282
 - Ахмада ал-Газали 40
- ал-маджус* 451, 507–508; см. также зороастрийцы, маги, огнепоклонники
- маздакидское движение 451
- Мазхаб(ы)*
 - (религиозно-правовые школы в исламе) 7, 33–34, 238
 - Да'уда 354; см. также *мазхаб захиритский*
 - захиритский 354
 - маликитский 497
 - суннитские 500
 - ханафитский 34, 391, 698
 - ханбалитский 345
 - шафи'итский 34, 262, 287, 290, 373, 498, 698
- ал-маламатия* 351–352, 353, 358, 360, 363, 365, 368, 542, 492–493, 542, 598, 611, 660, 685
- маликит(ы) 39, 247, 253, 362, 380, 497
- материалисты 28, 421; см. также философия материалистическая
- ал-маулавия* 570, 669
- «метафизики» 560
- методология права 37, 279, 335, 391; см. также *усул ал-фикх*
- Мистик(и)
 - мусульманские 5, 8–9, 10, 11, 12, 15, 29, 35, 37, 234, 235–236, 255–256, 262, 264, 267, 279, 284, 289, 301, 303, 331, 335, 338–339, 346–347, 350–352, 354–370, 399–401, 403, 405, 492, 497, 499, 501, 502, 511–512, 515, 517, 519, 522–524, 530–533, 535–537, 539, 541–546, 548–551, 553–559, 561–572, 574, 578, 580–596, 598, 598, 599–608, 610–612, 614–617, 619–621, 623, 627–629, 635, 638–639, 642–650, 652–655, 657, 658, 660, 665, 669–672, 674, 677, 677, 683; см. также суфий
 - христианские (православные, греческие) 10–11, 531, 559, 570, 612, 653–654; см. также исихасты
- Мистицизм
 - восточнохристианский (православный) 10–11, 469, 579, 675; см. также исихизм
 - мусульманский (исламский) 8, 10, 13, 15, 34, 42, 238, 296, 301–302, 322–323, 335, 344, 352–353, 355–356, 363, 366–367, 391, 399, 404, 408–409, 432–433, 469, 492, 494, 499, 537, 544–545, 609, 623, 647, 667, 697; см. также суфизм
 - «пьяный» (*сукр*) 401, 590
- мистический гнозис 37, 398–401, 520, 545–547, 550–551, 560–561, 582, 593, 644
- многобожие 500; см. также *ширк*
- монахи христианские 201, 649, 652–653, 672, 462, 468
- монизм 500, 502–503
- монист(ы) 501
- монотизм 423, 430–432, 434, 502; см. также религии монотеистические
- монотеисты 504
- «монофизитство» албанское 458
- многобожники 507; см. также *ал-мушрикун*
- ал-му'аттила* 504; см. также *ахл ат-та'тил*, *му'тазилиты*
- муваххид* 582
- ал-мукаррабун* 574; см. также «приближенные [к Богу]»
- ал-му'мин(ун)* 633; см. также верующие
- ал-мунафикун(ун)* 507; см. также вероотступники
- мурад* 585
- мурид(ы)* (*ал-муриду*, мюриды) 15, 49, 49, 234, 259, 268, 281, 284, 288, 334, 335, 361, 364, 398, 408, 510, 514, 516, 521, 525, 534, 536, 544–545, 556, 562, 566–567, 570, 573–574, 580, 584–585, 588, 592–593, 596, 599–601, 604, 606, 608, 611, 614, 616, 620–621, 624–625, 626, 629, 631, 636, 654–655, 658–660, 662, 665, 669–671, 684–685, 693, 699; см. также «ишущие», суфии «начинающие»

ал-мустаким 660; см. также «непоколебимые», «сторонники непоколебимости», *ахл ал-истижама*
 ал-муста'ниф 552, 598; см. также «вызывающий к Богу»
 мусульмане 31, 49–51, 54, 56, 63–68, 69, 77, 80, 103, 108, 110, 120, 124, 140, 143, 147, 150, 153, 155, 157–158, 162–163, 166, 184, 188–189, 210, 213, 218, 220, 244, 270, 329, 338, 347, 361, 396, 414, 419, 419, 442, 444, 455, 459, 461, 471, 473–474, 481–482, 488, 507, 512, 517, 533, 617, 623, 651, 654, 660, 673, 692, 695; см. также верующие
 мусульманство 472; см. также ислам, религия мусульманская
 му'тазилитизм 29, 37, 491
 му'тазилит(ы) 15, 25, 29, 33, 491, 491, 509
 ал-мута'аххир(ун) 323, 366
 ал-мутакаддим(ун) 323
 мутакаллим(ун) 251, 519
 ал-мутахаккик(ун) 523; см. также «постижные истину»
 муфассир(ун) 233, 339; см. также экзегет(ы), комментатор(ы) Корана
 мухаддис(ы) 35, 39–40, 233–234, 247–248, 250, 262, 267, 297, 341, 358, 367, 371, 373–374, 385–386, 392, 395, 397, 486, 698; см. также хадисоведы
 мухаддисы-ханбалиты 250, 394
 ал-мушаббиха 504; см. также *ахл ат-ташбих*, антропоморфисты
 ал-мушрик(ун) 447, 507; см. также многобожники, язычники
 ал-муштак(ун) 562, 586; см. также «страждущие»
 ан-нашбандийа 15, 545, 653, 696–697, 683–685, 687, 693, 696–697, 701; см. также *тарикат* нахшбандийский
 нахшбанди-хаккани 696
 неверие 396, 480, 491, 506, 548, 568, 580, 588; см. также *ал-батил*, *ал-куфр*
 «неверующие» 31, 31, 49–50, 58, 142, 184, 214, 220, 228, 284, 356, 407, 443–444, 482–483, 486–487, 490, 505–507, 534, 602; см. также *кафиры*, *ахл ал-куфр*
 неоплатоники 13, 570

неосуфий 538
 «непоколебимые» 660; см. также *ал-мустаким*
 несториане 466
 низариты 25–26
 ни'матуллахийа 43, 678
 нумерология 502; см. также *ал-хуруфийа*
 нур-и мухаммади 683

Обитатели

- ада 641; см. также *ахл ан-нар*
- рая 506, 641, 650

«Обладатели

- бдительности» 567; см. также *ахл ал-йахза*
- истин и правдивости» 499; см. также *арбаб ал-хака'ик ва-т-тадики*
- осмтрительности» 343; см. также *ахл ал-вара'*
- познающих сердец» 532, 655
- состояний» 560, 564; см. также *асхаб ал-ахвал*, *сахиб ал-ахвал*
- старания» 600; см. также *арбаб ал-муджахада*

Общины

- зороастрийские 318, 458; см. также зороастрийцы
 - иудейские 27, 65, 115, 152, 168, 414, 447, 454–455; см. также иудеи
 - мусульманские 27–28, 37–38, 79, 152, 188, 217, 233–234, 282, 287, 308, 334, 367, 370, 390, 397, 407, 413–414, 439, 499, 509, 510, 577, 597, 623, 686, 688, 691, 695; см. также *умма*
 - суннитские 367, 494, 497–498
 - суфийские 37, 224, 234–239, 255, 259, 270–272, 282, 288, 323, 336, 351, 353, 355, 361, 408, 512–514, 545, 548–549, 577, 605–606, 610, 612, 615, 617, 624, 627–629, 636, 638, 648–649, 653, 666, 666, 679, 683, 686, 693, 700
 - ханбалитские 498
 - «храмовые» 428, 430
 - христианские 27, 152, 414, 447, 450, 450, 463, 468–469
 - шафи'итские 372
 - ши'итские 243, 495, 700
- огнепоклонник(и) 321, 449, 507; см. также *ал-маджус*

- ортодоксальная церковь 450, 468
 «ортодоксия» 27, 700
 «отрицающие божественные атрибуты в антропоморфном понимании» 504; см. также *ахл ат-та'тил*
- пантеизм (пантеистическое учение) 501, 554
 пантеизм крайних суфиев 500
 пантеисты 246, 348, 348, 501, 503
 Пантеон языческий
 – дагестанцев и вайнахов 445
 – народов Северного Кавказа 443
 – племен Кавказской Албании 93
 – предков дагестанцев 450
 – славянский 94
- парсы 458
 подвижник(и) 497, 573, 628, 632, 644
 подвижничество в исламе 307–308, 574, 619, 639, 668–670
 подвижничество русское православное 469
 «познавшие» см. «постижные истину»
 «познающие» 502, 519, 525, 527–528, 531, 534, 536, 538, 549–552, 555–557, 559, 562, 570, 572, 574, 580–582, 584–586, 588, 590–591, 593–595, 598, 605–606, 608–609, 614, 616, 626, 642, 647, 650, 654, 660, 665–666; см. также *ал-'арифун*, гностики, суфии, мистики
 «посвященные» 502, 531–532, 536, 567, 584, 587, 669
 последователи Авесты 451; см. также зороастрийцы
 «последователи креста» 118
 «послушные» 574, 576
 «постижные истину» 511, 523, 595, 649; см. также *мутахакки(ун)*
 «правдивые» 352, 660, 662; см. также *ахл ас-сидк*, *ас-садик (ун)*
- Право
 – гражданское 435, 435, 694
 – захиритское (захиритский *мазхаб*) 354, 493, 493,
 – иудейское (*шари'ат ал-йаху*) 115
 – маликитское 493–494
 – мусульманское 7, 8, 256, 258–259, 274–275, 300–301, 335–336, 338, 373, 380, 387, 496, 694; см. также *шари'ат*
 – наследственное 426
 – обычное 414, 425, 434–435, 435, 439, 694; см. также *'адат*
 – религиозное 435
 – светское 436
 – ханафитское 493
 – ханбалитское 42, 493–494
 – шафи'итское 31, 42, 254, 261, 269–270, 272, 279–280, 300–301, 372–373, 380, 384, 388, 390, 494, 677
- правоведение (*фикх*) 251, 370
 правовед(ы) 31, 215, 232–233, 251, 253, 258, 261, 300, 307, 357, 367, 370, 372, 383, 386, 622; см. также *факихи*
 правоведы-маликиты 247
 правоведы-шафи'иты 267, 269, 271, 274, 371, 380
 «правовери» («истинная вера») 11, 27, 27, 41, 391, 699–700
 «правоверные» суфии 358
 православие 427, 468
 православие грузинское 468, 681
 православие русское 427, 436–437; см. также церковь Русская православная
 «преступившие» 507
 «приближенные [к Богу]» 574, 577, 596; см. также *ал-мукарраб(ун)*
 протестантизм 10, 437
 Путь аскетический (Путь аскета) 585; см. также *ас-сулук*
 Путь суфийский (мистический, мистического познания, Путь мистика) 264, 335, 365, 544–545, 570, 573–574, 598, 622, 638, 645, 672; см. также *ас-сулук*, *ат-тарика*
- «разъединяющие» 653; см. также *ал-фарик(ун)*
 «раскаивающиеся» 575
 рационализм исламский 35
 рационалистическая традиция 35
 рационалисты 27–29, 33, 35, 38, 40–41
 реисламизация 437, 687, 691–697
 Религия (религии)
 – государственная 450, 461, 679
 – дуалистическая 432
 – иудейская 65, 154–155; см. также иудаизм
 – монотеистические 174, 413–414, 422, 424, 429–430, 430, 434–439, 441, 451

- мусульманская 27–28, 154–155, 233, 335, 344, 381, 489, 492–494, 525, 676, 701; см. также ислам
- «народная» (массовая) 405, 437, 469, 494
- Откровения 10
- Предания 434
- христианская 154–155, 437, 570; см. также христианство

Русская православная церковь см. церковь
Русская православная

ас-сабит 660; см. также «стойкие»
ас-саби'ун 507; см. также звездопоклонники
ас-садиқ(ун) 552, 660; см. также «правдивые»
ас-салафия 691, 701; см. также фундаментализм исламский, традиционализм суннитский

ас-салиқ 585

ас-санусийа 684; см. также сануситы, *ат-тарика ал-мухаммадийа*
сануситы 684; см. также *ас-санусийа*
ас-сафавийа 678

сахиб (асхаб) ал-ахвал 560, 564; см. также «обладатели состояний»

Священный Синод 469

сихр 541; см. также магия

Созерцатели

- знания 565; см. также *шахид ал-'илм*
 - тайн 565; см. также *шахид ал-асрар*
 - экстаза 565; см. также *шахид ал-ваджд*
- «стойкие» 660; см. также *ас-сабит*

Сторонники

- божественной справедливости 509; см. также 'адлиты
- единобожия 582
- личного мнения 28, 36–37, 522; см. также *асхаб ар-ра'й*
- непоколебимости 606; см. также *ахл ал-истикама*
- Предания 35, 256, 522–523; см. также *асхаб ал-хадис*, *ахл ал-хадис*, *ахл ат-таклид*
- самоограничения 641, 647; см. также *ахл ат-такаллул*
- сближения (*асхаб ал-мукараба*) 600
- свободы воли 509; см. также кадариты
- символично-аллегорического толкования 36; см. также *ахл ат-та'вил*

- «слушания» 660; см. также *ахл ас-сама'*
- сокровенного знания 36, 339; см. также *ахл ал-батин*

– сунны 391; см. также *ахл ас-сунна*

– сунны и согласия 391

– явного знания 339; см. также *ахл ал-захир*

«страждущие» 562, 574, 577; см. также *ал-муштақ(ун)*

странник(и) 253; см. также *ал-гариб*

ас-сулук 585

сунна (сунна Пророка, сунна Мухаммада) 15, 27–28, 36, 38, 332, 341, 349, 379, 391, 433, 436, 494, 503, 523, 534, 565, 568, 603, 629, 632, 650, 653

суннит(ы) 15, 21, 23–25, 36, 68, 233, 258, 273, 355, 379, 396, 413, 495–496, 534, 623, 679, 700; см. также захирит(ы), маликит(ы), шафи'ит(ы), ханафит(ы), ханбалит(ы)

суннизм 30, 33, 494, 679, 688; см. также ислам суннитский, традиционализм суннитский

суфизм 8, 9, 11, 13, 27, 30, 35–38, 38, 41, 50, 217, 234–238, 277, 281–282, 302, 322–324, 332, 335–336, 338, 347, 349, 353–355, 357, 366–367, 377, 379–380, 383, 387–388, 394, 397–402, 404–406, 408–409, 413, 433, 446, 469, 483, 489, 493–495, 498–499, 501, 510, 514, 520, 522–523, 528, 537, 544, 445, 448, 554, 561, 573, 589–590, 597–599, 603, 608, 610, 621–627, 638, 642–643, 649, 653, 655, 664, 666, 670–672, 674–675, 677, 679, 681–684, 693–695, 697–702; см. также мистицизм мусульманский, *ат-тасаввуф*, *илм ат-тасаввуф*

Суфизм

- интеллектуальный (теоретический) 324, 492, 697
- классический 322–324, 544
- «крайний» 36–37, 358, 501
- практический 324, 492, 691, 693, 701
- ранний 322–323, 403, 405, 408,
- «умеренный» 36–37, 501, 627

Суфии

- (суфийские *шайхи*) 9, 15, 27–28, 33, 33, 36–37, 40, 59, 96, 163, 217, 234–235, 235, 238–239, 243–244, 246, 249, 252–255, 259, 261–262, 267–268, 271, 273–274, 276, 279–282, 286, 287, 316, 328, 330–331, 333–336,

338, 342, 344, 348, 350, 351, 353–356, 358–360, 365, 367, 368–369, 373–374, 377–380, 385–390, 393, 395, 397, 399–401, 403–409, 413, 434, 435, 486–487, 491, 493–494, 499–501, 501, 502, 502, 507–508, 510, 512–514, 517, 517, 518–519, 519, 520–523, 527–528, 530–538, 540–541, 544, 544, 445–451, 553, 555–560, 560, 561–573, 578–579, 583, 586, 588–590, 595, 597–607, 609–614, 616–618, 620–622, 623, 624–629, 631, 635–636, 638, 643–655, 658–660, 662, 666, 666, 667–668, 670–675, 677, 684–685, 688, 693–694, 694, 695, 698–700; см. также мистики мусульманские

- влюбленные 584, 587
- «делающие добрые дела» 517, 574, 576
- «крайние» 403, 562
- «ложные» (самозванные) 38, 694; см. также *муташих*
- «надеющиеся» 573, 575
- начинающие 397, 406, 584–585; см. также «ишущие», *муриды*
- «нашедшие Бога» 334
- «непоколебимые» 660; см. также *ал-мустаким*
- нищенствующие 235, 350, 358; см. также *факиры*
- «поздние» 378; см. также *ал-мута'аххирун*
- «присутствующие» 555
- ранние 323, 326, 342
- «умеренные» 323

суфии-аш'ариты 30, 248, 255, 262, 368, 386, 388, 698

суфии-захириты 701

суфии-«метафизики» 560

суфии-му'тазилиты 403

суфии-отшельники 214

суфии-ханафиты 37, 391

суфии-ханбалиты (ханбалитский суфий) 25, 250, 267, 286, 289, 369–369, 393–394, 622, 701

суфии-шафи'иты 37, 42, 248, 264, 279, 300, 367, 380–381, 383, 386–388, 390–391

суфии-ши'иты 25, 36, 279

ас-суфийа 610; см. также мистицизм исламский, суфизм, суфии, 'илм *ат-тававуф*, *ат-тававуф*

ас-сухравардийа 236

схоластика 251; см. также *калам*

ат-тарика («путь», братство) 236, 277, 335, 399, 544–545, 561, 564–565, 573–574, 600, 634; см. также *тарикат* суфийский

ат-тарика ал-мухаммадийа 684, 696; см. также *ас-санусийа*, *сануситы*

Тарикат

- кадирийский 693; см. также *ал-кадирийа*
- Кунта-хаджжи 686
- накшбандийский 693; см. также *ан-накшбандийа*
- суфийский 237, 667, 672, 528, 544–545, 625, 638, 667, 672; см. также *ат-тарика*
- шазилийский 693; см. также *аш-шазилийа*

ат-тававуф 15, 38, 332, 363, 377, 393, 544, 598–599; см. также 'илм *ат-тававуф*, суфизм

тафсиры 14, 336, 338–340, 374, 520

Теологи

- аш'аритские 279
- мусульманские 10, 27, 79, 251, 264, 370, 383, 388, 521; см. также богословы
- суфийские 499
- ханафитские 390

Теология

- аш'аритская 339
- мусульманская 301, 504, 568; см. также богословие
- суфийская 9, 323, 323, 520, 560, 701

Теория

- большой феодальной формации 416
- вероучения мусульманского 504
- исламская 335
- норманская 189
- об азиатском способе производства 416
- о переходе от одного строя к другому 416
- правления 232
- суфизма (мистицизма мусульманского) 8, 322, 342, 397–398, 402, 528, 534, 566, 664
- формационная (формаций) 416–417, 420
- цивилизационная 419–421
- шафи'итского права 300

теософия 9, 10, 322, 346, 402, 408, 322, 544–545, 554, 567, 590, 597, 608

«терпеливые» 517, 604, 639, 646; см. также *ас-сабирун*
тилсамат 541
 тотемизм 443
 традиционализм суннитский (мусульманский, исламский) 35–36, 41, 394, 493–494, 679, 691, 693, 700–701; см. также ислам традиционалистский
 традиционалисты 27–29, 35, 37–38, 40–41, 258, 262, 273, 305, 342, 356, 370, 372, 392, 396, 501, 522, 548, 667, 671; см. также «сторонники Предания»
 «убоявшиеся» 517, 579; см. также *ал-ха'ифун*
 Украинская епархия 437
ал-'улама' 251, 339, 499; см. также богословы, *ал-мутакаллимун*, теологи
 «усомнившиеся» 518
 усул *ал-фикх* 37, 335; см. также методология права
 Учение (концепция, доктрина, идея)
 – божественного света (*нур Аллаха*) 559
 – близости человека с Богом 537
 – буддийское о перерождениях 590
 – *ал-ва'д ва-л-ва'ид* 568
 – *вахдат ал-вуджуд* 554; см. также концепция о единстве бытия
 – веданты 13
 – видений 532
 – *ал-гайба ва-л-хидур* 685
 – *ал-инсан ал-камил* 622
 – о божественных атрибутах 500, 532
 – о единобожии 395, 501–502, 504, 532; см. также *'илм ат-таухид*
 – о единстве бытия 500, 554; см. также концепция *вахдат ал-вуджуд*
 – об имамате 396
 – о *касбе* 509, 621
 – о мистическом познании 545–548; см. также *ма'рифат*
 – о мистическом Пути познания 399, 546; см. также учение о «стоянках» и «стояниях»
 – о пребывании и самоуничтожении в Боге (о пребывании в божестве) 590–591, 592; см. также учение *ал-фана' ва-л-бака'*

– о приобретенных и даруемых состояниях 558; см. также о учении о *касбе*
 – о природе намерений 398, 400
 – о самосовершенствовании 622
 – о самоуничтожении и пребывании в Боге 364
 – о свободе выбора 656
 – о «святых» 446, 597, 622, 679
 – о «скрытом» имаме 396, 679
 – о «стоянках» и «стояниях» 401, 572–577; см. также учение о мистическом Пути познания
 – о трезвости и полном самоконтроле 401
 – о двух фундаментальных силах в человеческой душе 526
 – просветления посредством созерцания божественного света 529
 – *ал-фана' ва-л-бака'* 549; см. также концепция о пребывании и самоуничтожении
 – *халват дар анджуман* 685
 Учения (концепции)
 – аш'аритские 369, 492, 532, 656
 – гносеологические 13, 560
 – еретические 527
 – *ал-маламатийа* 351–353, 358, 365, 368, 598, 611, 685
 – му'тазилитские 491
 – неоплатоников 13
 – пантеистические 554
 – *ас-салафия* 701
 – суфийские (мистические, мистицизм-аскетические, «людей истины») 9, 11, 322, 445–446, 493, 545, 548, 563, 565, 621, 699
 – эзотерические 9, 446; см. также эзотеризм

факир(ы), *ал-фукара'* 234–235, 249, 253, 276, 350, 358, 497, 588, 646–647

Факих(и)

– (мусульманские правоведы) 33, 39, 221, 233, 246–247, 251, 255, 261, 264, 265, 274, 288, 291, 300, 330, 372, 375, 408, 496, 499, 534, 698
 – дарбандские (местные, *факихи* из Баб ал-абваб) 246–247, 255, 261, 263, 274, 333, 396, 492, 649
 – захиритские 354

– ханафитские 280
 – шафи'итские 59, 253, 255, 258, 269, 273, 374, 376, 386, 388, 496; см. также фаллический культ см. культ фаллический
ал-фара'ид, разделы *фикха*, относящиеся к религиозным обязанностям мусульман 272, 300
ал-фарик(ун) 653; см. также «разъединяющие» фетишизм 443
фикх 39, 234, 251, 261, 269, 272, 291, 300, 307, 335–336, 338, 360, 363, 371–372, 374, 376, 407, 494; см. также правоведение
 Философия
 – (*фалсафа*) 417, 429, 469
 – Аристотеля 570
 – византийская неоплатоническая 469
 – ал-Газали 698
 – гуманистическая (светская) 423
 – истории 417, 424, 438
 – материалистическая 429
 – Плотина и Прокла 469
 – религиозная 374, 494, 560
 философ(ы) 10, 35, 287, 374, 413, 421, 441, 519, 570
 философы-пантеисты 246
 Фундаментализм
 – исламский 691, 701
 – религиозный 435–438, 440, 691–692
 фундаменталист(ы) 437
ал-фуру' 371, частные вопросы *фикха*
 хадисоведение 15, 297–300, 336, 341, 370, 3;
 см. также *'илм ал-хадис*
 хадисовед(ы) 233, 249, 253, 258, 266, 268, 320, 386; см. также *мухаддисы*
хадис(ы) 12, 28, 36, 38–42, 79, 200, 206, 225, 233–234, 249–250, 253, 257–259, 262, 264–268, 272–273, 278–279, 281, 283–285, 289, 291, 297, 299–300, 311, 334, 336, 338, 340, 341–342, 359, 363, 367–374, 376–377, 380–385, 387, 389–396, 404–405, 433, 500–501, 517, 520, 522, 525, 529, 533, 582, 593, 601, 614–615, 623, 625, 639–641, 644, 650–651, 653, 661, 669, 674–675, 698
хадис(ы) *ал-кудси* 341
ал-ха'ифун 517; см. также «убоявшиеся»
 ханафизм 677; см. также *мазхаб* ханафитский, право ханафитское

ханафит(ы) 24, 33, 40, 249, 280, 288, 300, 308, 368, 370, 375, 380, 390–391, 393, 407, 494, 497, 533, 677, 686
 ханбализм 34, 37, 374; см. также *мазхаб* ханбалитский, право ханбалитское
 ханбалит(ы) 15, 24–25, 28–30, 34–35, 39, 41–42, 250, 264, 289–290, 300, 346, 369, 370, 375, 380, 391–394, 395, 498, 698; см. также суфии-ханбалиты
х'аджжган 685
 христиане 10, 24, 31, 68, 155, 162, 189, 216, 344, 394, 442, 447, 450, 450, 451, 459, 461, 466, 466, 468, 507, 570, 617, 649, 652–653, 672, 679; см. также общины христианские
 христианизация 78, 155, 436, 458, 460, 469
 христианские конфессиональные группы 10
 христианство 9, 28, 76, 102, 152, 184, 191, 427, 429, 433, 436–437, 442, 445, 450, 457–458, 458, 460, 461–466, 466, 467–470, 480, 484, 486, 486, 495, 500, 622, 691; см. также религия христианская
 христианство армяно-григорианского толка 458
 христианство восточное 437
ал-хуруфийа 502; см. также нумерология

Церковь

– албанская 461, 464–466, 469–470, 679; см. также церковь «Восточного края»
 – Армянская (армяно-григорианская) 458, 458, 463, 465–466
 – Армянская Апостольская 458
 – афтокефальная 461
 – «Восточного края» 466; см. также церковь албанская
 – Грузинская 77, 462, 466
 – ортодоксальная 450, 468
 – православная 329; см. также церковь Русская православная
 – Русская православная 437, 463, 686

ал-чиштиа 684

аш-шазилийа 684, 693, 697

ша-маан 446

шаманизм (шаманство) 446–447

шаманизм доисламский 447; см. также «шаманство» бедуинов

«шаманство» бедуинов 446; см. также шаманизм доисламский
 шаман(ы) 446–447
шари'ат 8, 11, 28, 36–37, 335, 358, 371, 422, 435, 512, 515, 520, 523, 527–528, 548, 556–557, 559, 561, 564–565, 572–574, 592, 597, 600, 603, 623, 625, 638, 654, 667, 672, 685; см. также право мусульманское
шари'ат ал-йаху 115
 шафи'изм 497, 499, 677; см. также право шафи'итское, *мазхаб шафи'итский*
 шафи'ит(ы) 24, 28, 33, 37, 39, 42, 59, 92, 247–248, 253, 255, 257–262, 264, 267, 269–271, 273–274, 277, 282, 286–287, 300–301, 306, 308, 316, 346, 367, 370–372, 374–376, 379–389, 390–391, 396, 407, 494–497, 499
шахид ал-асрар 565; см. также «созерцатель тайн»
шахид ал-ваджд 565; см. также «созерцатель экстаза»
шахид ал-'илм 565; см. также «созерцатель знания»
 ши'изм 66, 319, 458, 493–494, 677–680; см. также ислам ши'итский
 ши'изм зайдитский 700
 ши'изм имамитский 36, 319; см. также *ал-имамийа*
 ши'ит(ы) 15, 20, 23–25, 25, 26, 36–37, 40–41, 65–66, 243, 256, 259, 279, 287–288, 290–291, 335, 344, 374, 378–379, 380, 395–396, 407, 413, 487, 494, 496, 503, 534, 548, 680, 698; см. также имамиты, джа'фариты
 ши'иты-зайдиты 495
 ши'иты-имамиты 495–496, 700–701; см. также имамиты
ширк 500; см. также многобожие
 школа аш'аритская 491
 Школы
 – богословские (догматические) 282, 288, 301, 423, 465, 491–492, 496, 499

– локальные (местные) ислама 420, 433, 470
 – рационалистического направления 522
 – религиозно-правовые (правовые) 282, 360, 373, 380, 390, 394, 407, 493, 499, 698
 – суфийские (суфийских *шайхов*) 236, 545, 697–698
 – эзотеризма 538
 Школы мистицизма
 – иракская (багдадская) 296, 323, 344, 352, 353, 363, 404
 – «исчезновения в Боге» (*ал-фана'*) 400
 – мавараннахрская 409
 – основные 322
 – северокавказская 545
 – *х'аджаган* 685
 – хорасанская 323, 367–368, 404, 409
 Школа *фикха*
 – Абу Исхака аш-Ширази (шафи'итская) 373, 375–376
 – Абу Йа'лы б. ал-Фарра' (ханбалитская) 392
 – мавараннахрская 391; см. также школа ас-Сарахси
 – ас-Сарахси (ханафитская) 407; см. также школа мавараннахрская
 – Суфийана ас-Саури 360
 школа бухарская хадисоведения 370
 эзотеризм (в том числе эзотеризм суфийский) 35, 287, 401
 эзотерическая традиция 35–36
 экзегетика 251, 339
 экзегет(ы) 233, 287, 339–340, 348, 394; см. также *ал-муфассир* (*ал-муфассирун*), комментаторы Корана
 экуменическое движение 10, 10
 язычество 429, 432, 436, 442, 443–449
 язычники 31, 178, 179, 189, 211, 308, 442–443, 447, 449, 451, 461, 469, 472; см. также многобожники, *ал-мушириун*

5. Указатель географических названий

- 'Абадан 256
 Абивард 343
 ал-Абхаз 82, 184, 185; см. также Абхазия
 Абхазия 132, 681; см. также ал-Абхаз
 Абхар 200, 287
 Авар 136, 138, 179; см. также Аваристан, Авария
 Авар Койсу (Аварское Койсу), река 133, 144, 176, 176, 177
 Аваристан 175
 Авария 105, 136, 138, 172, 320–321, 490, 491
 Аварское ханство (нуцальство) 138, 174
 Агад 104; см. также Аджад
 Аган 455
 Агванк 462; см. также Кавказская Албания
 ал-Аглабия (Аглоби) 58, 109
 Агульский район Дагестана 133, 455
 Адаги 63
 Аданихубан, квартал в Нишапуре 368
 Аджад (Аджа-хуър) 104
 Аджария 681
 Азербайджан (Азарбайджан) 21–22, 22, 24, 31, 45, 48, 85, 110, 149, 193, 200, 231, 240, 261, 286, 313, 385, 455, 455, 456, 458–459, 464, 470, 679–680; см. также Атурпатакан
 Азербайджан персидский 702
 Азербайджан Северо-Восточный 193
 Азербайджан Северный 106–107, 113, 480
 Азия 118, 425
 Азия Малая 21, 118, 365, 486, 488
 Азия Средняя 43, 73, 110, 308, 457, 674
 Азия Центральная 195, 447
 Азноф-Табур 119
 Азовское море 118; см. также Мэотиды
 ал-Азхар 151
 Ак-гун 156
 Ак-оглан, река 464
 ал-Акса 481
 Аксай 166
 Акуша 132, 138, 321, 142, 153; см. также Ушкуджа
 Акуша-Дарго 132, 142
 Акушинский район 11, 132, 142
 Алазани, река 117
 Алазанская долина 178
 Алал 175, 177; см. также Андалал
 Аламут 25
 Алан (Алания, ал-Лан) 80, 84, 156, 162, 169, 180, 182–184, 205, 468–469
 Алан-кала 180
 Алан-капу 84; см. также Аланские ворота
 Аланские ворота 84, 86, 185; см. также Алан-капу, Баб Алан, Дар-и Ал, Дарьяльский проход
 Албания древняя (Αλβανία) см. Кавказская Албания
 Албания современная 426
 Албурз (ал-бурз), гора 70
 Александрия 39, 291
 Алинджа, река 240, 240
 Алпан, страна 81, 93; см. также Кавказская Албания
 Алпан, населенный пункт 104; см. также Алфан
 Алъанк 90
 Алфан 81, 104
 Алходжакент 50, 63
 Америка Южная 426
 Амитель 468
 Амсар 51
 Амузги 160
 Амул (Амоль) 26, 31, 280, 287, 307, 330, 371–373, 380, 384, 387, 496
 Андалал 175, 177
 Андалус (Андалусия) 20, 38, 137, 168, 268, 394
 Анджи 105
 Англия 426, 437
 Анди (Андиб) 176
 Ани 22, 231
 Антакья (Антакья, Антиохия) 252, 351–352
 Анцух 177
 Апшеронский п-ов 107
 Анчибак (Анчибачи) 149
 Араблар (Мадинат ал-'араб, Араблинское) 51, 103
 Аравия 7, 8, 39, 289–290, 343

Араг 455
 Арави, река 115
 Арак 65
 Арахани 143
 Аракс, река 45, 90, 117
 Аральское море 19
 Аран 80–82; см. также Арран
 Арбаистан 85
 Аргмузда 147–148; см. также Уримуца,
 Ургмузда, Кал'а Курайш
ард ас-сийасиджин 56, 107; см. также земли
 колонистов
ард ат-турк 347; см. также земли тюрков
 Ардан 81
 Ардебиль (Ардабил) 12, 45, 142, 193, 249,
 286, 373, 385, 678
 Арджил 54, 128, 269, 279; см. также Ухайл
 Арджил Большой (Ухайл Большой) 46, 54;
 см. также Пенджи
 Арджил Малый (Ухайл Малый) 46, 51, 54;
 см. также Хели
 Арм-хи, река 164
 Арман (ал-Арман) 45, 230, 472
 Армен-кала 465
 Армения 22, 45, 83, 85, 99, 108, 113–114, 114,
 116–117, 131, 150, 169–171, 194, 230–231, 450,
 457–458, 458, 461–462, 465–466, 466, 470
 Армения Малая 462
 Арминийа 45, 178, 472
 Армянское государство 466; см. также Арме-
 ния
 Армянские ворота 117
 Арран (ар-Ран) 19, 21, 22, 45–46, 75, 80–85, 88,
 93, 110, 111, 153, 184, 194, 200, 218, 222–223,
 229–230, 261, 371, 491; см. также Аран
 Арса 210
 Арси, квартал 210
 Арсун, квартал Дарбанд 210
 Арт-озень, река 152
 Арташат 114
 Архит 51, 97
 Архыз Нижний 495, 498
 Арцах 194, 466, 466; см. также Карабах
 Арчи (Арчуб) 67, 67, 68, 68, 176, 216
 Арши 210
 Асадабад 288
Ас-етти (Ас-ети) 182

Асия Большая 181
 Ассан 181
 Ассиаг 184, 210
 Ассыг 210; см. также Ассиаг, страна асов
 Астрахань 174
 Асуристан 85
 Атурпатахан 22, 141; см. также Азербайджан
 Ауар 172
 Ауаг 172
 Аулаш 488
 Афганистан 43, 72, 124, 300
 Афганистан Северо-Западный 114
 Афрасиаб 72–73, 81, 83, 87, 90, 130, 167
 Африка 433
 Африка Северная 19, 419
 Афурджа 455
 Ахалкалаки 83
 Ахалцих 82, 82, 83
 Ахваз, область 348
 Ахлат 230
 Ахран 105
 Ахтамар, о. 73–74, 94, 131
 Ахты (Ахти, Ахцах) 51, 97, 95–97, 99, 304,
 306, 498
 Ахтынский район Дагестана 65, 455, 489
 Ахты-пара 98
Ахцегь/Ахцегьар 96; см. также Ахты
 Ашага Стал 63
 Ашты 123, 152, 159
ашхарх Хон-к 154; см. также Хунзан
 Баб ал-абваб (ал-Баб, ал-Баб ва-л-абваб) 6,
 14, 36, 39, 43–46, 48–56, 58–59, 61–64, 71,
 72, 75, 79–80, 84–85, 90, 92, 96, 97, 103, 105,
 109, 120, 121, 124, 124, 126, 128–130, 133,
 136–138, 140, 142–143, 145–147, 153, 155,
 157, 160, 163, 166, 184, 187–188, 196, 197–
 217, 218, 218, 219–228, 228, 229–237, 239,
 241–244, 246–249, 251–255, 257, 257, 258–
 266, 268–270, 270, 271–275, 275, 276, 279,
 281–282, 287, 288, 291, 300, 304, 306, 309,
 311, 314–316, 318, 330, 333, 340, 367, 373,
 391, 395, 407, 452, 454, 459, 468, 472, 474–
 476, 481–485, 489, 491–493, 495, 498–499,
 504, 510–513, 548–549, 578–579, 619, 632,
 649, 661, 698, 700–701; см. также Дарбанд
 Баб Алан 43, 84, 140, 165, 180, 184

Баб 'Алкама (Баб ал-'Алкама), врата Дарбанд 206, 209
 Баб Арса 209–210; см. также Баб Арси
 Баб Арси, врата Дарбанд 183, 209–210, 212–213, 215
 Баб ал-Басра, квартал Багдада 24
 Баб ал-бурдж, врата Дарбанд 211
 Баб-Вак 47, 49, 51, 54–55, 61; см. также Дарвак
 Баб Димашк 50, 55, 207, 212
 Баб ал-джихад, врата Дарбанд 55, 63, 205–206, 208, 220, 263, 483–484, 534
 Баб ал-'имара, врата Дарбанд 208, 212–213
 Баб ал-кабир, врата Дарбанд 208, 212
 Баб Кайсар, врата Дарбанд 207, 212–213
 Баб ал-кал'а, врата Дарбанд 206
 Баб ал-катаба 207; см. также Баб ал-мактум
 Баб ал-кийама 211
 Баб ал-Кист Риджа 70, 164–165; см. также Рича
 Баб ал-кутуб 207; см. также Баб ал-мактум
 Баб-и ключок (Баб-и кучук), врата Дарбанд 213
 Баб л.банишах 81
 Баб ал-майдан 212, 215
 Баб ал-мактуб 206; см. также Баб ал-мактум
 Баб ал-мактум, врата Дарбанд 206–207
 Баб ал-мухаджарин (Баб ал-мухаджар), врата Дарбанд 209
 Баб ал-мухаджир, 208–209; см. также Баб ал-мухаджарин
 Баб ан-Нуби в Багдаде 281
 Баб ас-сагир, врата Дарбанд 208, 212–213
 Баб ас-саг, врата Дарбанд 207, 212–214
 Баб сакир 213; см. также Баб ас-сагир
 Баб сахиб ас-Сарир 43
 Баб Суя 43, 55, 209, 477
 Баб табарсараншах 54, 110
 Баб филаншах 110
 Баб Филастин, врата Дарбанд 207, 212
 Баб ал-хадид 43, 43, 203, 205–207, 211–213
 Баб ал-хашаб, врата Дарбанд 207; см. также Деревянные врата
 Баб Химс 207–208, 210, 212, 250, 268
 Баб Х.с.н (Баб Хисн, Баб ал-Хусайн) 55–56, 58
 Баб аш-Шабиран 43
 Баб аш-ша'ир в Багдаде 41
 Баб Шаки 179; см. также Шакии
 Бабба 262

Багдад 19, 21, 23–26, 29–32, 34, 39–41, 59, 85, 188, 218, 218, 223, 233, 242–244, 247–250, 253, 258, 262–270, 272–273, 276–277, 279–281, 288, 288, 289–292, 300, 309–312, 316, 330, 344–347, 350, 354–365, 368–370, 372–376, 380, 383–394, 405, 410, 493, 495–496, 535, 693
 ал-Бадия 289, 318
 ал-Баззазин, рынок в Багдаде 215
 ал-Баззазин, рынок в Дарбанде 215
 Байкал 195
 Байлакан (Пайтакаран) 90, 107, 188, 200, 230, 261, 286, 286
 Байсан-тау 43
 байт Аллах 546; см. также ал-Ка'ба
 байт ан-нида 434, 482; см. также годеканы
 байт ас-Сарир 148; см. также Сарир
 Байт ал-мукаддас 115, 375; см. также Иерусалим
 Бакинское ханство 680
 Бактрия 114, 117, 118, 457; см. также Грско-Бактрийское царство
 Баку (Бакуйя) 88–89, 188, 217, 241, 246, 688
 Балад
 – Ардабил 249; см. также Ардебиль
 – ал-Баб 75, 198; см. также Баб ал-абваб
 – Кашак 185; см. также Кашак
 – ал-Лакз 75, 316; см. также Лакз
 – ар-Рум ал-батинийя 195
 – Табарсаран 75; см. также Табарсаран
 Баланджар 100, 102, 102, 103, 103, 156, 206, 464, 484; см. также Беленджер
 Баласаган 82, 86, 156
 Балах (Булах, Балахат, Балахан) 100–101, 107–109, 160, 265–266; см. также Белоканы
 Балаханы 458
 Балк 107
 Балканы (Балканский п-ов) 119, 166, 174, 174
 Балкария 210
 Балк-шаг'ар 101, 101
 Балх в Хорасане 19, 21, 77, 86, 93, 100, 108, 264–265, 342, 347, 349–350, 356–357, 380, 618
 Балх (Балах/Булах) в Лакзе 100, 101, 103–105, 107–108
 Балх на реке Малки 101
 Балх ал-байда 101, 156
 Балхан 217
 «Баннные ворота» в Дарбанде 208

Барда'а (Партав, Барза'а, ал-Барда'а) 45, 49, 84–85, 90, 192, 200, 261
 Барзанд 90
Бару-йи 'азим 48
 ал-Баршалийя 152, 155, см. также Башлыкент
 Басра 263–264, 270, 300, 346, 348, 351, 365, 373, 495, 652
 Бахх (Бех) 72, 100, 108; см. также Балах
 «Башенные врата» в Дарбанде 211; см. также *Баб ал-бурдж*
 Башлыкент 152, 155
Баят-капы 206
 Бел (Бель) 100, 107, 108
 Белбела, река 91
 Беленджер 102; см. также Баланджар
 Белиджи (Билидж, Билиджар) 51, 63, 101, 464; см. также Билидж
 Белиджинское городище 101–102, 107, 477
 Белоканы 101, 105, 107, 107, 265–266; см. также Балах
 Белая Вежа 189, 189
 Белоозеро 190
Бере кестум, дорога 61
 Бет Даду 168, 179–180
 Билидж (Билиджар) 51, 101, 103, 103, 107–108; см. также Белиджи
 Библистан 96
 Бильгади (Билхад) 51, 56, 59, 61–63, 64, 65
 Бистам 347, 350, 369
 Богосский хребет 173
 Болгария 174, 181, 192
 «Большие врата» в Дарбанде 208; см. также *Баб ал-кабир*
 Большой Кавказский хребет 51, 66, 89, 107–108, 470
 Бохум (Bochim) 12
Бу-зун-на-хул 162
 Буденновск 170, 329
 Будух 100
 Буйнакс 211
 Булах (Булахан, Балахар) 100–101, 107–108; см. также Балах
 Булгария 174
 Булхар 107–108
Бурдж ал-хадид 211–212
 ал-Бурз 57
 ал-Буртас (ал-Буртасийа) 185

Бурханкент 63
 Буст 300
 Бухара 19, 57, 262, 265, 267, 350, 380, 472
 Быгыр 455
 «Бычьих ворот» 118; см. также Таврские ворота
 «Бычья стена» («Золотая стена») 48, 118; см. также *Гав-бара*
 Вавилон 85, 116
 Ван, город 114
 Ван, озеро 73
 Варачан (Варалжан) 90, 102, 103, 153–155, 157, 169, 172, 209, 445
 Вард 118, 118
 Вардан (Вартан) 86, 90, 99; см. также Варданакерт, Варсан
 Варданакерт 90; см. также Вардан, Варсан
 Вардедруак (Вардский перевал) 90
 Варсан 90; см. также Варданакерт, Вардан
 Варсит 143–144
 Варташен 90
 Варташенский район Азербайджана 113
 Варшан 103; см. Варачан
 Васианская область 117
 Васит 360
 Вазпуракан 22
васт ал-асвак 215; см. также «середина базарных площадей Дарбанда»
 Ват 118; см. также Вард
 Ведено 688
 Великая Китайская стена 464, 464
 Великая стена 48, 199; см. также *Бару-йи 'азим*
 «Великое ограждение» 48; см. также *ас-садд ал-а'зам*
 Венгрия (Хунгария) 170, 174
 Веркан (Verkan) 77
 Вертиль 481, 482
 Византия (Византийская империя) 21, 76, 113, 114, 116, 155, 157, 166–167, 171, 173, 188, 206, 450–451, 460, 468, 488
Вилаят
 – Азербайджан 48
 – Дарбанд 104
 – Ирак 48
 – Крым (Крым) 106
 – Мускур 104
 – Сарир 140

- Вирк (Vir-q) 77
 Вирузан (Вирзан) 77, 85
 Виручан (Wrwč'n) 77
 Вишан (Wyršn) 77
 Владикавказ 164
 Волга, река 187–188, 191–192, 469
 Ворота 138; см. также Баб ал-абваб
 Восток 118, 426, 691
 Восток Ближний 246, 419, 692
 Восток Средний 114, 679, 692
 Воша 455
 «Врата Горной стены» 206; см. также *Даг-бара капы*
 «Врата пограничной области» 213
 «Врата Судного дня» 212; см. также *Баб ал-кийама*
 Второй храм Иерусалимский 116
 Вузург-Шанур 88
- Гав 118
Гав-бара 48, 61, 118, 141; см. также «Бычья стена»
Гавары (завар)
 – Армении 114
 – Арцах 466
 – Бех (Бел) 100, 108
 – Кавказа 456
 – Кавказской Албании 100, 463
 – Тосп 114
 – Шак'е 100
- Гавур-кала 50, 159
 Галес 168
 «Г'азаватские ворота» 205; см. также *Баб ал-джихад*
 Газн-Гумик (*Газн-Гумик, Газигумик*) 51, 136, 163, 491; см. также Кумух
Газн Кумухлук 163, 179
 Газия 143
 Газни 114, 387
 Гайбул (Хайбул) 172–173; см. также Хунзах
 Гайдак 153; см. также Хайдак, Кайтаг
 Гамри 164
 Гамри-озень (Хамри), река 56, 63, 158, 164
 Гандлак 84; см. также ал-Джанза, Г'янджа
 Гапцах, населенный пункт 50, 66–67, 105–106, 108, 145
 Гапцах (Кипцах), урочище 66
- Галшима 11
 Гарах (Гарар) 105, 145
 Гаргания 78
 Гаргар 104
 Гаргара, гора 104
 Гарсала 455
 Гарчистан 72
 Гасни (Hösn) 56, 58
 Гаура, округ 115
 Гвадалквивир 191
 Гдынк 677
Геждже-капы 206
 Гелбак 106; см. также Эндирей
 Гельмец 51
 Герат 21, 331, 369, 378, 388, 395, 407, 570
 Гигатль 73
 Гид 136
 Гидатль 136, 177
 Г'иза 343
 Гильгин-чай, река 51
 Гилян (Гилан) 78, 85, 89, 111, 130, 142, 188; см. также Джилан
 Гимейди 51, 62–64, 64, 279, 473; см. также ал-Хумайдийа
 Гимран 178
 Гимры 178
 Гиндукуш 113, 118
 Гиргери, река 104; см. также Гюльгерычай
 Гиркания 76, 78; см. также Гурган
 Гис 77, 462
 Гичи-Гамри 159
 Гишский епископат 77
 Гияр-шегьер 97
 Гнездово 192
годеканы («мужские дома») на Северном Кавказе 434, 482
 Гюнода (Г'юнода) 176
 Горго 157; см. также Гурган
 Горная стена 47, 48, 61, 112, 118, 143, 484; см. также *Гав-бара, Даг-бара*
 Горская АССР 688
 Горская республика 688
 Государство
 – арабское 488
 – Армянское 466
 – Древнерусское 94, 189, 191
 – исма'илитское 25

– Российское 684, 687
 – Сельджукидов 21, 227, 231
 – Хулагуидов 70, 70, 198
 Гоцатль 468
 Греко-Бактрийское царство 195; см. также Бактрия
 Греция 82
 «Греческий город» 80, 216; см. также *шахр-и Йунан*
 Грузия 22, 76–79, 79, 80, 83, 105–107, 115, 171, 173, 184, 231, 450, 457, 461–462, 466, 468–469, 680, 681; см. также Джурзан и Иберия
 Грузия Восточная 79
 Грузия Западная 78, 185, 451, 468, 681, 685
 Гумаск 162, 166, 176; см. также Кумух
 Гумек, река 171
 Гумик (Гумук) 68, 97, 105–107, 133, 139, 145, 148, 160, 162–163, 163, 168, 175–179, 184, 186, 197, 260, 321, 471, 482; см. также Гази-Кумук, Казикумук
 Гун 179
 Гунзиб 176
 Гуниб (Гъуниб) 176, 176
 Гуниб, гора 176
 Гунибский район Дагестана 176
гунчалал, квартал в Кумухе 162
Гу"ссачи 176; см. также Хуштала
 Гумбетовский район Дагестана 177
 Гурган, город 157
 Гурган, область 76, 77–78; см. также Гиркания
 Гургания 78
 Гурги-магал 77
 Гурз (Гурзийан) 76
 Гурзан 76, 76–78
 Гурзиван 77
 Гюльгерычай, река 61, 64, 98, 104, 109
 Гянджа 45, 84, 230–231;
 см. также ал-Джанза, Гандзак
 Гянджинское ханство 680
 Дабик 137
Даг-бара (Даг-бары) 48, 60, 61, 141, 198, 237
Даг-бара капы 61, 206, 209
 Дагбаш 173

Дагестан (Дагистан, Дагустан) 11, 12, 13, 51–52, 61, 63, 66, 69, 70, 82, 93, 97, 97, 98, 101, 104, 106, 107, 108, 112, 129, 132–133, 137–138, 138, 139, 141–143, 148, 149, 150–151, 154, 162–165, 171, 172, 175, 177, 179, 186, 198, 211, 239, 259–260, 295–296, 304–306, 308, 313, 315, 318–319, 320–321, 321, 392, 396, 414, 429, 435–436, 442, 429, 443, 444–445, 447–449, 454–455, 456, 458–461, 469, 481, 489, 677, 678–681, 683–685, 687–688, 689, 693–694, 694, 695–697, 699, 700
 Дагестан Нагорный 79, 131, 154, 173, 174–175, 182, 321, 435, 468, 683
 Дагестан Северный 103, 157
 Дагестан Средний 100–101, 106, 113, 156, 321
 Дагестан Приморский 154, 171
 Дагестан Юго-Восточный 193
 Дагестан Южный 58, 69, 70, 96–98, 101, 101, 102, 106, 113, 139, 145, 160, 179, 226, 257, 305–306, 443, 465, 682, 684
 Даднан 70, 179
 Дакузпара 677; см. также Докуз-пара
 Дамаванд (Дунбаванд) 542, 542
 Дамаск 55, 154, 321, 349, 354, 364, 375, 385, 696; см. также Димашк
 «Дамасские ворота» 207; см. также *Баб Димашк*
 Дамасский квартал Дарбанд 207
 Дамган (Дамаган) 287
Дамир-капы 43
дар ал-Гада'ири 243
дар аз-за'им 208
дар за'им ал-Балад 282; см. также резиденция правителя ал-Баба
дар ал-ислам 11, 72, 238
дар ал-харб 184
Дар-и Ал 84, 184
 Дарайа 349
 Дарбанд (Дербенд, Дербент) 14, 22, 31, 43, 43, 45–47, 47, 48, 51–52, 54–56, 58, 61–62, 62, 63–66, 70, 80, 83–85, 90, 92, 95, 102, 102, 103–105, 108–110, 112, 112, 113, 114, 120, 121, 123–125, 128–131, 133, 135, 137, 139, 141–142, 146, 153–154, 165, 167–168, 170, 183–184, 188, 194, 196–200, 201, 205, 209, 213–218, 218, 221–225, 228, 234, 238–239, 244, 247, 250–253, 255–259, 262–264, 266, 268, 270–271, 273–277, 279, 282, 286, 291,

- 297, 308, 310–311, 314, 315–317, 317, 319, 329–340, 375, 408, 451, 456, 459, 464, 464, 468–469, 472–474, 477, 479, 482–483, 487, 489, 491, 495–498, 499, 534, 619, 662, 677, 680; см. также Баб ал-абваб
- Дарбанд-и аханин 43
- Дарбандский (Дербентский) проход 58, 88, 199, 205, 451
- Дарбах 52; см. также Дарвак
- Дарбахская дорога 52
- Дарбуш 45–47, 52, 56; см. также Дарпуш
- Дарвак (араб. Баб-Вак, совр. Дарваг) 46, 47, 51, 54–55, 62–65
- Даребабо 455
- Дарзинджан 372
- Дар-и аханин 43
- Дариджели, крепость 115, 457
- Дарпуш 45–48, 52, 54, 56, 58, 61–65, 70, 101, 103, 105, 109–110, 112, 114, 124–125, 128–129, 133, 140, 142–143, 145, 150, 158, 161, 210, 237, 277, 452, 455, 459, 472–474, 481–483; см. также Дарбуш
- дарра-йа* Табар 114
- Дарубанд (Дарубандли) 43, 171; см. также Дарбанд
- Дарьяльское ущелье (перевал, проход) 84, 170, 184
- Датуна 468
- Даш-капы* (*Таиш-капы*) 208–209, 215
- Дейлем (ал-Дайлам) 19, 85, 97, 111, 214, 286
- Дели-кара 50
- Дербент (Дербенд, Дербень) 50, 52, 58, 60, 60, 63–64, 66, 108, 112–113, 131, 134, 165, 198, 200, 202, 211, 213–214, 216, 244, 313, 314, 414, 431, 449, 451–453, 455–456, 456, 459, 464, 464, 476–477, 483–485, 485, 486, 680–681, 700; см. также Дарбанд
- Дербентский район Дагестана 65, 455
- Дербентское ханство 680
- «Деревянные врата» Дарбанда 207; см. также Баб ал-хашаб
- Джабал ал-арба'ин* 486
- джабал ат-Тур* 122
- Джабл ал-арба'ин* 486
- ал-Джаза'ир, квартал Дарбанда 207
- ал-Джазира (ал-Джаза'ир) 207, 251
- Джалкан (Джалган) 51, 61, 63, 65, 455
- Джандуо 455
- ал-Джанза 84, 95, 188; см. также Гандзак, Гянджа
- ал-Джаррах (Джаррах), населенный пункт 58, 455
- Джарчи-капы* 208–209
- ал-Джибал 26, 75, 287–288, 330, 356
- Джидан 139, 145, 151–155
- Джилан 78, 130, 140; см. также Гилян
- Джилтенан 484–485; см. также Чилтенан, Кырхляр
- Джими 455
- Джюм-Гатта* 455–456
- Джулат Верхний 470
- Джулиан 455
- Джума-мечеть Баб ал-абваба 146, 158, 211–212, 233, 257–258, 262, 279, 301, 375, 465, 476–480, 482, 482, 700; см. также ал-Масджид ал-джами, масджид ал-Баб, мечеть соборная Баб ал-абваба
- Джумджум, кладбище 484–485
- Джурджан (ал-Джурджан) 21, 77, 257, 259, 273, 286–287, 287, 372, 482–483
- Джурзан (ал-Джурзан) 46, 75–80, 82, 85, 184–185, 185, 214; см. также Грузия
- ал-Джурзанийя 185
- Джуфудуг (*Джурфут-даг*), гора 143, 455
- Джухуд-кала (*Джугуд-къала*) 455
- Дж.ш.м.дан 142
- Дибгалик 150
- Дибгаши 143, 150
- Дивичинский район Азербайджана 455, 458
- Дидоети 168, 179
- Дидоши 168, 179
- Дидурия 179
- Димашки см. Пир-Димашки
- Димашк 46, 50, 55, 115, 207, 210, 212; см. также Дамаск
- Динавар 200, 287, 364
- Дихистан 483
- Д.к.с (Д.б.г.ш) 145; см. также Дибгаши
- Докуз-пара 98–99; см. также Дакузпара долина бану Хашим
- Дон, река 171, 186
- «дорога обороны» 61; см. также *Бере кестум*
- Древнерусское государство 189, 191
- Друштульский ток 97

Ду'ара 46, 54, 61

Дубайк 137

Ду-бара-каты 207, 212, 216

ад-Дудания 179, 182

Дуна 171; см. также Дон

Дурдзукети 182

ад-Дурдзукия 182

Дюбек 137

Дюльтыдаг, гора 179

«Еврейская гора» 455; см. также Джуфудаг

«Еврейская крепость» 455; см. также *Джугуд-кьала*

«еврейская слободка» 211

«Еврейское ущелье» 456; см. также *Джэут-Гатта*

Европа 161, 174, 191, 419, 426, 437, 692

Европа Восточная 94, 169, 183, 191

Европа Западная 170, 419, 436

Евфрат, река 116–117, 117

Египет 19, 20, 40, 343, 360, 430, 463, 651, 664; см. также Миср, земля Египетская

Енги-каты 207–208

Ервандашат 114

Ерзинджан 22

Ерси 51–52, 61, 65, 210; см. также Ирси

Ессентуки 679

Етти Хамрин (Етти-Гамри) 50, 159

Жалаги 158

Железные ворота (врата) 43, 173, 201, 198, 203

Завийа

– Абу 'Али ал-Фармаи 32–33

– Абу-л-Касима ал-Фука'и 235, 239

– Абу-л-Хасана ал-Джурджани 32, 234, 239

Зан 468

Закавказье 11, 21, 43, 51, 68, 70, 75, 78, 80, 83, 85, 88–89, 90, 94, 94, 101, 107, 107, 111, 130, 154, 160, 171, 178, 187, 193, 218, 238, 455, 461–462, 470, 472, 678, 689

Закавказье Восточное 193

Закавказье Западное 171

Закаталы 51, 105, 178

Закавказский округ 77, 462

Занаи 115

Занги 455

Занджан 13, 200, 261, 287, 287, 388

Запад 46, 118, 436, 691

Западно-Римская империя 480

Западно-Сибирская степь 447

Западнотюркский каганат 155, 169

Зарехаван 114

Заришат 114

Зарикаран (Зарубукран) 148; см. также Зирх-гаран

Заузан 25

Захур 95; см. также Цахур

Земля (земли)

– Ассана 181

– Египетская 116; см. также Египет, Миср

– Дагестанская 179

– колонистов 56; см. также *ард ас-сийаси-джин*

– осетинские 43

– тюрков 347; см. также *ард ат-турк*

Зидйан (Зиднан, Задиян) 52, 54, 61, 65

Зилинки 97

Зиль (Зыль) 52, 61, 65

Зирхигаран (Зирикаран) 133, 147–148, 159–161, 273, 276, 451–452

Зихия (Сихия) 468

Золотая Орда 70, 198, 329, 677

Зохра 458

Зрых 51

аз-Зубайдийа 290

Зубара 289

Зуклан (Закалан) 140, 163, 179

Зыльская дорога 52

Иберия (Иверия) 77, 78, 86, 108, 117; см. также Грузия

Ибн Сахла, о-в 214–215, 235, 271

Играх 105

Иерусалим 115, 115, 116, 130, 207, 375, 395, 462, 474, 478, 481; см. также Байт ал-мукаддас

Избербаш 154

Израиль 115

Израиль Северный 115

Ингушетия 295, 683, 686–687, 693, 696

Индийское море 117

Индия 20, 26, 195, 458, 542, 684; см. также

Хинд

- Иори, река 117
 Иордан, река 116
 Ирак 8, 21–22, 25–26, 43, 48, 110, 200, 372, 394
 Ирак-и Дадлан 70, 179
 Иран 8, 22, 25, 43, 46, 50, 52, 76, 80, 84, 108–109, 109, 111, 111, 114, 114, 119, 120, 130, 140, 157, 161, 166–167, 195, 200–201, 218, 247, 317, 347, 430, 447, 449–450, 450, 451–452, 456–459, 464, 473, 484, 679–680, 702
 Иран Западный 70
 Иран Северный 70, 494
 Иран Северо-Западный 456
 Иран-хараба, укрепление 61
 Иранское нагорье 458
 Ирганай (Ирган) 105–106, 143, 164
 Ирсн 51, 54, 61, 126, 128, 210; см. также Ерсн
 Ирхан 105–107, 164
 Ирчиамул 152
 Исламская Республика Иран 422; см. также Иран, Персия
 «исламские центры» 49–51, 54, 60–61, 63–64, 72, 104, 121, 128, 143, 145, 147, 149–150, 198, 210, 234, 238; см. также *ал-маракиз ал-исламийа*
 Исмаиллинский район Азербайджана 458
 Испания 403
 Испания мусульманская 20; см. также Андалусия
 Истр, река 117
 Исфahan (Иснахан, Исбахан) 21, 23, 26, 39, 159, 288, 367, 540, 630
 Итиль (Атил) 155, 188–189
 Иудея (Иудейское царство) 113, 456
Ифтин гъарзар («Кровавые скалы») 443
 Ихир 99, 677
 Ихран 104–107, 164
 Ихрек 51, 66, 105–107
 Ичкерия 177
 Йавук 134
 ал-Йазидийа 88
 Йахрах (Якрах) 51, 145
 Йамама 289
 Йемен 700
 Йинчу-угул («Жемчужная река») 173; см. также Сырдарья
 Йук 134, 136; см. также Тавйак
 ал-Ка'ба 32, 384, 442, 480, 487, 512, 516, 542, 544, 546, 570, 587, 594, 606, 627, 631, 673
 Ка'ба Заратуштры (Ка'ба-Йи Зардушт) 77, 85
 Кабала (Кабалах, Кабалаха) 84, 89, 90, 461
 Кабарда 295, 683
 Кабарда Большая 187
 Кабарда Малая 187
 Кабир 51, 158
 ал-Кабк, гора 110, 119, 135, 197
 ал-Кабх, гора 89, 119, 135, 145, 179, 185, 198, 451
 Кавказ (Каукасус, Caucasus, Caucasic, Kaukasus) 8, 11, 22, 43, 45–46, 50, 58, 66–67, 70, 71–73, 75, 77–78, 84, 86, 87–94, 98, 100, 102, 104, 107, 111, 111, 113–114, 116–119, 119, 120, 123, 124, 126, 128–129, 135, 136, 138, 139–140, 141, 147, 156, 159, 167, 172–173, 175, 178, 183, 187–188, 192, 193–194, 194, 195–198, 200, 218, 235–238, 275, 286, 295, 302, 305–306, 308–309, 313, 318–320, 322, 324, 352, 367, 370, 372, 397, 413–416, 418–420, 431, 437, 441–443, 445, 447, 449–452, 454–460, 462, 465, 468–474, 481, 483–484, 486–489, 491–499, 504, 539, 545, 673, 675–680, 687–689, 691, 697–701
 Кавказ Восточный 112–113, 129–130, 149–150, 159, 170, 247, 452, 462, 464, 466, 468, 591
 Кавказ Северный 11, 38, 68, 80, 83–84, 101, 130, 136, 139, 143, 147, 149, 152, 155, 161, 166, 169–170, 172–173, 175, 178, 183, 193, 218, 238, 274, 295–296, 299, 304, 418, 426, 431, 434, 437, 444, 446–447, 457–458, 468–469–470, 474, 482, 484, 502, 674, 678, 680, 683–684, 684, 685, 687–689, 689, 691, 691, 692–694, 694, 695–697, 699
 Кавказ Северо-Восточный 49–50, 52, 60, 77, 123, 144, 148, 153, 156–157, 175, 194, 196, 232, 242, 257, 259, 287, 452, 454, 456, 461, 470, 488, 490, 492, 497, 545, 681, 702
 Кавказ Северо-Западный 504, 545
 Кавказская Албания 45, 49, 68, 71, 80, 81, 83, 86, 89, 91, 93, 93, 100, 109, 108, 118, 152, 171, 192–194, 426, 450, 457–458, 461, 462–463, 465–466
 Кавказская стена 118, 464, 464; см. также *Гав-бара, Дав-бара*
 Кавказская сторона 141; см. также Куст-и Капкох

- Кавказские ворота 167
 Казахстан 693
 Казвин 25, 200, 287, 458
 Казикумух (Казикумук) 133, 163, 177, 179, 321, 491; см. также Гази-Кумук
 Казикумухское Койсу 177
 Казикумухское шамхальство 132, 138, 321
 Каир 24–25, 151, 357
 Каирская гениза 190
 Кайакенд 56; см. также Каякент
 Кайсар 207, 210
 ал-Кайсарийа 115, 206, 207
 Кайсарский квартал Дарбанда 207
 Кайтаг (Гайдак) 151, 158; см. также Хайдак, Кара-Кайтаг
 Кайтаг Нижний 151
 Кайтаго-Табасаранский округ 151
 Кайтагский район Дагестана 141, 143, 151, 455
 Кала Дербентского района 65
 Кала Рутульского района 51, 66, 454
 Кал'а Кура (Калак Кура) 99
 Кал'а Курайш (Калакорейш) 51, 51, 55, 63, 101, 128, 143, 145–150, 151, 157–159, 491
Кал'а (кал'ат)
 – Сул 53, 55, 209
 – ал-Баб 53, 475
 – ал-Курайши 149; см. также Кал'а Курайш
 – ал-Х'аджа 50; см. Алходжаент
 – аш-Шалкани 56; см. также Хисн Шалкани
 Каладжух 105
Кала-капы 206
 Кал'ат ал-Курайши 149
 Калах Кура 99; см. также Кара-Кура
 Камбиз, река 117
 Камах 46, 49, 51–52, 54, 61–62, 64
 Камхам 50, 50, 66; см. также Гапцах
 Кандагар 570
 Кан 119, 119
 Кап-к 119
 Калкоф (Кар-кôf) 119
 Капкох 119, 141
 Каплан 86, 129–130, 132, 162
 Каппадокия 116–117, 117, 118, 457
 Кара Койсу (Кара Кой-Су), река 175
 Кара Кирачи (Кара Киралжи) 147, 150
 Кара-Кура (Каракуре) 50–51, 66, 98–99, 145–146, 490–491, 493
 Кара Курач (Кара Курачак) 145; см. также Кал'а Курайш
 Кара-Хайдак 152
 Карабах 22
 Карабахское ханство 680
 Карабудахкент 465
 Карамачи 694
 Каран 148; см. также Киран
 Карах 144–145, 147, 177
 ал-Карах 97, 144, 149
 Карачаево-Черкесия 470, 468, 470, 495, 498
 Карачай 165, 181, 321, 696
 Карачолети 182; см. также Карачай
 Каркар (Кркар, Крка) 84, 104, 104; см. также Кирка
 Кармасин 290, 290
 Карминин 288, 290
 Карну-калак 99
 Карс 74, 130
 Карли 75, 76–78, 78, 79, 82, 82, 115, 170, 172, 183, 450; см. также Грузия, Джурзан
 Карх, квартал Багдада 24, 41, 344–345, 372, 374
 Карчаг (*Кларчагъ*) 51, 62, 64, 65, 103, 455
 ал-Касак (ал-Касакйя) 164, 184–186
 Каспий (Каспийское море) 19, 76, 78, 83, 85, 89, 91, 99, 102, 109, 113, 116–117, 128, 154, 169, 187, 193, 198, 198, 214–215, 240
 Каспийские ворота 117
 Кастра 117
 Касумкент 96, 98
 Каф (ал-Каф) 119, 119
 Кафирский пост 61
 Кахети 82, 175, 178, 185
 Кахети Внутренняя (Шади) 175
 Кахетия Восточная 115
 Кашак 164, 184–185
 Кашфул 376
 Каякент (Каякент) 50, 56, 58, 159
 Каякентский район 164
 Керавны 118
 Керхлер 484; см. также Кырхляр
 Киев 191–192
 Киевская Русь 95, 186, 190, 192; см. также Древнерусское государство
 Киз, река 117
 ал-Килаб (ал-Килаба) 107, 107, 190
 Килан 130; см. также Гилян

- Килбах 105–106, 190
 Киликийские ворота 117
 Киликийский хребт 116
 Киликия 74, 117–118
 Кильвар 458
 Кильса-мечеть 215
 Кимихюр 97
 Кипр 696
 Кипчах, урочище 66
 ал-Кирадж (Кирачи) 108, 144–150, 151, 153, 159, 188
 Киран 148; см. также Каран
 Киренаика 684
 Кирым 106; см. также Крым
 Кирка 104–105, 109; см. также Каркар
 Кирклар 208; см. также Кырхляр
 Кирман 21, 114
 Китай 183, 195, 430, 538; см. также Хитай
 Китай Северный 183
 Китай Южный 183
 Кой-Су, река 172, 175
 Колхида 185
 Конаг-Кент 455
 Конахентский район Азербайджана 455
 Конциль 64
 Кордова 39
 Кордовский халифат 39, 58
 Костек 166
 Кочхюр 144, 491
 ал-КР 145
 ал-КРДЖ 97, 144–147
 КРК 109
 ал-КРХ 144–147
 Крыз 100
 Крым 106
 Крымское ханство 680
 Куба в Аравии 480
 Куба в Северном Азербайджане 480
 Кубачи 147, 150, 152, 159–160, 273, 689–690; см. также Зирихгаран
 Кубинский район Азербайджана 99, 113, 455, 458
 Кубинское ханство 680
 Кувар ал-джибал 141
 Кут 63–64, 64, 98, 445, 447, 679
 Кул-Кул, вершина 97
 Кулан-вир (*Кьулан-вир*) 97
 Кум 462, 464
 Кумук 56, 105, 133, 159, 162–163, 190, 196
 Кумук деййир 315
 Кумукская гора (*кумук даг*) 111
 Кумур 455
 Кумух 51, 56, 105, 132, 162–163, 175–176, 176, 178–179, 190, 319, 482, 491; см. также Гази-Гумик, Казикумух
 ал-Кур 99–100
 Кура, город 98, 98, 466
 Кура (Курр), река 54, 70, 78, 84, 60, 100, 100, 117, 194, 466
 ал-Кура (Кура), область 96–97, 97, 98; см. также Кюра
 Курар 98, 145
 Курар, речка 98
 Курар-к/ам 98
 Курах 96, 96, 97, 97, 98, 144–145, 673
 Курач (Курачах) 147; см. также Кал'а Курайш
 ал-Курдж 148
 Куртабаз 350
 Куридж 148
 Куркент (Курхуър) 98
 Куркуркент (Куркурхуър) 97–98
 «курортный квартал» Ахты 95
 Курр см. Кура, река
 Куруш 150
 Кусайр (Кусары) 104
 Кусарский район Азербайджана 104
 Куст-и Калкох 141, 194
 Куткашен 90
 Куткашенский район Азербайджана 90
 Куфа 188, 256, 289, 343, 361, 393, 533
 Кырхляр (Кырклар) 55, 127, 201, 213, 275, 483–484, 487
 Кырхляр-капы 205, 208
 Кырхляр-мечеть 476
 Кырхлярский могильник 486; см. также Кырхляр
 Кьурагъ 144; см. также Курах
 Кюра 96, 98, 146; см. также ал-Кура
 Кюра Верхняя 160
 Лагидж (Лахидж, Лагич) 455
 Лазика 451, 468; см. также Грузия Западная
 Ла'изан 89; см. также Лайзан
 Лайзан 72, 85, 89, 90, 96, 99, 133, 135, 148

Лак 82, 92–93, 180

Лакз (ал-Лакз, Лакзан) 51, 63, 66, 68, 72, 75, 77–78, 82, 89, 92–93, 93, 94–109, 133, 136, 139, 142, 142, 145, 151, 178, 179–180, 197, 220–223, 239, 242, 247, 249, 265, 266, 275–276, 287, 304–306, 316, 454, 469

Ламм 117

Лахидж 135

Лачинский район Азербайджана 464

Леваши 153

Левашинский район Дагестана 132

Лезгистан 93, 101, 138

Лейден 45

Лек 180; см. также Лак

Лек-к' 93

Лекети 93, 174, 182, 195

Лекит 462, 464

Ливия 684

Лип'ин-к' 81; см. также Лпиния

Лиран 107; см. также Лайзан

Лпиния (Лупиния) 81–82

Луристан, 21

Лучек 51, 105

Мавараннахр 19, 20, 26, 238, 265, 308, 380

магалы Дербента 216

Магарамкентский район Дагестана 63, 455

Мада 99

Маджалис 63, 152, 158, 455, 459

Маджар (Маджары) 170, 495, 677, 679

Мадина (Мадинат ал-'араб) 46, 51

Мадраса

– ал-Байхакийя в Нишапуре 368, 374

– ад-Дакхака 368

– Дар ал-'илм в Багдаде 24

– ан-Низамийа в Амуле (Табаристан) 23, 26,

30–31, 39, 280, 286–287, 330, 380, 387

– ан-Низамийа в Багдаде 23, 29–31, 254,

268, 270–271, 286, 289–291, 380, 387

– ан-Низамийа в Мерве 34

– ан-Низамийа в Нишапуре 392

– ан-Низамийа в Цахуре (Дагестан) 95

– ас-Са'дийа в Нишапуре 368

– ас-Силафийа в Александрии 39

– ал-Хаддала 350

– ал-Хатиба ал-Мусанни в Нишапуре 263

Мазандеран 109; см. также Табаристан

Маййафарикин 376, 380

Майхан 368

Малая Азия см. Азия Малая

Малая Кабарда 187

Малки, река 101

«Малые врата» Дарбанда 208; см. также *Баб ас-сагир*

Мамрач 455

Манцикерт (Маназкерт, Малазкирд) 21, 22

Марага, город в Иране 135

Марага около Дарбанда 51, 65, 103, 220; см. также ал-Мухрака

ал-маракит ал-исламийа 49, 72, 128, 198; см. также «исламские центры»

Марв 343

Марв ар-Руз (Марверуд) 130

Мари 119

ал-Масджид ал-джами' 233; см. также Джума-мечеть, *масджид* ал-Баб, соборная мечеть Баб ал-абваба

Масджид

– Аргун 474

– ал-Баб 203, 258, 476; см. также Джума-мечеть, *масджид* ал-Баб, соборная мечеть Баб ал-абваба

– Димашк 474

– Кайсар 474

– ал-Маусил 474

– Химс 474; см. также мечеть Химс

Маскат (Маскут, Мазгут, Мюшкур, Муышкур) 52, 84, 90, 91–92, 95, 99, 102–103, 109, 118, 133, 198, 220–222, 309

Матрике (Матраха) 468

ал-Маусил (Мосул) 46

Махачкала 12, 318, 696

Махрака 46; см. также ал-Мухрака

Машкарин гьулгнин мист 482; см. также «Мечеть праздничной молитвы»

Машхал-и Мисриан 158

М-гункур 97

Мегрелия 82

Медина 7, 280, 290, 360, 503

Межгюль 64

Междуречье 456

Мекка (Макка) 7, 14, 23, 29, 31, 35, 40–41, 118, 188, 246, 276, 280, 289–290, 292, 300,

307, 330, 342–343, 347, 348, 351, 355, 360,

- 363, 365, 383–386, 388, 392, 477–478, 490, 503, 507–508, 511, 516, 537, 587, 647, 653, 655, 673, 686
- Мерв (Марв) 20, 34, 289, 343, 346, 360, 375, 386, 396
- Месопотамия Верхняя 20
- Мечеть
- 'Абдаллаха б. ал-Мубарака 376
 - ал-Акса в Иерусалиме 481
 - 'Арафат 253
 - бакинская 241
 - в Ихреке 66, 108
 - в Кал'а Курайше 157–158, 240
 - Кара-Куры 66
 - в Кочюре 144
 - «курортного квартала» в Ахты 95
 - ал-Мансура 31, 34, 281, 289, 372, 374, 385
 - Ма'руфа ал-Кархи 344–345
 - в Мишлеше 68
 - ал-Му'аллак 281, 289
 - Пир-Хусайна 158
 - праздничной молитвы; см. также *Машквин гьулгин мист* 482
 - соборная Амула 381
 - соборная Баб ал-аббаба 201, 203, 212, 215, 233, 244, 256–257, 259, 264, 279, 283; см. также *масджид* ал-Баб, Джума-мечеть
 - соборная Занджана 287, 388
 - соборная Куфы 289
 - соборная Маджара 329
 - соборная Медины 360
 - соборная Хамадана 287
 - Старая Мерва 386
 - Тарик-хана 287
 - ал-Хазрийа 211
 - ал-Харам 246, 290, 358, 386, 388; см. также ал-Ка'ба
 - Химс в Баб ал-аббабе 263, 277, 282
 - Шир-Кабир (Машхал-и Мисриан) 158
- Мешхед 114
- Микрах (Микраг) 50, 66, 95, 99, 105, 221
- Мингечаур 464
- Мировой океан 214
- Мискинджи (Мискинджа) 51, 51, 65, 70, 99, 105, 489, 680
- Миср 360; см. также Египет
- Митаги (Мита'и) 46, 51, 54, 60, 61, 63, 65
- ал-Михьярийа 52
- Михрек 51, 105, 108
- Мишлеш 51, 66, 68, 70, 682
- Моравия 178
- Москва 14
- Мосульский квартал Дарбанда 207
- М.с.ндар 153; см. также Самандар
- Муган (Мукан) 80–85, 90, 111, 156
- Мугарты 51, 65, 103; см. также Мухатир
- Мукан (Мовакан) 83–84, 217
- ал-Муканийа 84, 89
- Мухатир 46, 51, 54; см. также Мугарты
- Мургаб, река 114
- Мускур 104; см. также Маскат
- ал-Мухаммадийа 58, 126, 128; см. также ал-Хумайдийа
- Мухрака 51, 54, 109, 220; см. также Марага около Дарбанда
- Михети 115
- Мзотида 118; см. также Азовское море
- Мюдри 455
- Мюшкюр 91, 196; см. также Маскат
- Надтеречный район Чечни 693
- Намазджа 455
- Нарын-кала (Нарын-кал'а) 198, 216
- Нарын-кала калы 206
- Нахичевань (Нахчаван) 107, 114
- Нев-Шапур 88
- ан-Низамийа см. *мадраса* ан-Низамийа
- Нийал-кал'а 135
- Нифат 117
- Нихаванд 200
- Нишан 85
- Нишапур (Найсабур) 20, 30, 34, 34, 163, 242, 262, 265, 349–354, 356, 361–363, 365, 368–369, 374, 387, 392, 404, 618, 671
- Новгород (Новый Город) 190, 190, 191–192
- Новгородская земля 192
- Нотшираган 85
- Нюгди 65, 103, 455
- Нютюг (*Нутьюг*) 455
- Обода 173
- Овсети 183
- Он-Орхон 195

- Оренбург 186
Орта-капы 203, 204, 213, 498
 Орта Стал 63
 Орхон 194
 Осетия 182–183
 Осетия Северная 470
 Османская империя 125, 488, 680
 «Остров недовитых змей» 215
- Падар 65
 Пайканд 57
 Пайкули 92
 Пайтакаран 22, 90; см. также Байлакан
 Пакистан 43
 Палестина 113, 113, 114, 117, 168, 207, 472, 651; см. также Филистин
 Палестинские ворота 207; см. также Баб Филистин
 Палестинский квартал Дарбанды 207
 Паннония 170, 178
 Парджи 54
 Паропамисус 118
 Партав 84–85; см. также Барда'а
 Парфия 85, 99, 114, 114
 Паттос 107–108
 Пенджи 54, 65
 Переволоки 189
 Пероз-Шапур 88; см. также Файшабур
 Перозапат 84; см. также Партав, Барда'а
 Персия 85, 104, 156, 452, 466; см. также Иран
 Персоармения 116, 117
 Пилиг 141
 Пиляги (в Кайдаге) 141
 Пиляки (в Табасаране) 141
 Пирдимашки (Пир-Димашки, Пирмешки) 51, 54–55, 58, 61, 63, 149
 Пирсагат, река 158, 240, 240, 241, 246
 Пир-Сулайман 489
 «пограничье» ал-Баба (*ас-сагр*) 47–49, 54, 58–59, 64, 85, 103, 137, 143, 162, 198, 216, 309
 Положк 190
 Понт 117
 Предкавказье 170
 Приаралье 170, 180
 Прикаспий 91, 157, 170, 172, 176, 194, 414, 447, 449, 488
 Прикаспий Западный 109, 169, 178, 247
 Прикаспий Северный 180
 Прикаспий Северо-Восточный 19
 Прикаспий Юго-Западный 91, 120, 678
 Прикаспий Южный 109, 678
 Прикаспийская низменность 198
 Прикубанье 139
 Прикумский район Ставрополя 495; см. также Ставропольский край
 Причерноморье Северное 180
 Причерноморье Юго-Восточное 185
 Пропаинис 117
 Птолемида 113
- Равенна 480
 Рамла 354
 ар-Ран 80, 144; см. также Арран
 Рани 80; см. также Арран
 Ра'с Тархан 174; см. также Астрахань
 резиденция правителя ал-Баба 282; см. также *дар за'им ал-балад*
 Рей 39, 114, 287, 349, 353, 356, 359, 368, 542
Рибат
 – Абу Са'да ас-Суфи 34–35, 40, 248, 289, 369, 388
 – Арши 210
 – 'Аттаба б. Аби Суфьяна аз-Заузани 34, 34, 35, 289, 369–370
 – Дихистан 483
 – Ирси 210
Рибаты
 – пограничные 50, 52–53, 61, 63, 194, 210, 237–238, 240, 473, 482, 489, 494
 – суфийские 34, 34, 35, 238, 240
- Рим 462
 Римская империя 430
 Рифейские горы (Рифей) 117
 Рича 51, 70, 134, 141, 164; см. также *Баб ал-Кист* Риджа
 Российская империя 683, 687, 689
 Россия (Российское государство) 94, 118, 419, 419, 430, 436, 437, 441, 680, 684, 686–687, 692, 694
 Ростов (Ростов Великий) 190
 Ростово-Суздальская земля 192
 Ру'йан 380
 Рубас, река 52, 61, 64, 104, 109, 124, 143
 Руворюн 455

- Ругуджа 146
 Ругун 97
 Рукель (Рукал) 51, 54, 63–65, 103
 Рум (ар-Рум) 195, 200, 460
 Румское море 451; см. также Черное море
 Русафа 39
 Рустаки
 – Баб ал-аблаба 65, 128, 452
 – Дарпуша 452
 – Табарсарана 52, 124, 128–129, 145, 220, 452
 Русь (ар-Рус, ар-Русийа) 185–186, 187–192;
 см. также ал-Урусийа, Древнерусское го-
 сударство и Киевская Русь
 Рутул (местн. Мегьед) 51, 69, 70, 95, 239–
 240, 498
 Рутульский район Дагестана 66, 69, 429,
 448–449, 455
 Рычал-су, источник 98
 «Рюриково» Городище 190, 192
- С. к. т. 91
ас-Саб'булдан 182; см. также «Семь стран»
 Сабнова 51, 61, 65; см. также Сигна
ас-сагр (ас-сузур, *сагр* ал-Баб) 46–47, 49, 54,
 56, 72, 121, 121, 124, 142, 146, 162, 193,
 198, 213, 220, 255, 259, 261, 279, 407; см.
 также «пограничье»
ас-сагр Баланджар 103; см. также Баланджар
ас-сadd ал-а'зам 48; см. также «Великое за-
 граждение»
sadd Албан 81
sadd Дарбанд 48
 Сакартвело 78, 82; см. также Картли
 Саламанка 403
 Салатавия 177
 Салик 50, 65
 Самандар 106, 148, 153, 155, 157, 169; см.
 также Семендер
 Самарканд 72, 265, 343, 368
 Самарра 343, 361
 Самегрело 82; см. также Мегрелия
 Самесхо 82
 Самсам (ас-Самсуйа) 50, 66, 92, 95, 221
 Самсхи 82, 82, 83
 Самур, река 51–52, 61, 68, 78, 91, 96, 98, 100,
 104–105, 108–109, 118, 133, 139, 196, 198,
 454, 465
- Самцхе (Самцхи) см. Самсхи
 ас-Санарийа 185, 185, 461
 Санкт-Петербург 314, 381
 Сар, река 117
 Сарир 55, 58, 68, 75, 92–93, 95, 121, 131–133,
 135, 140, 142, 145, 146, 147–148, 151, 153–
 155, 160, 162, 163, 166–168, 168, 169–172,
 172, 173, 173, 174–176, 176, 177–178, 178,
 179–180, 184, 195, 197, 205, 214, 220–221,
 228, 259–260
 Саркел 189
 Сарматия 164, 182
 Сарпуш 114
 Сарысу, река 150
 ас-Саур, гора 118–119
 Севастийское озеро 486
 Севилья 191
 Сеир 168; см. также Сарир
 Селенга, река 195
 Сельджукская империя (государство Сель-
 джукидов) 19, 22, 80, 230–231
 Семендер 137, 148; см. также Самандар
 «Семь стран» 182; см. *ас-Саб'булдан*
 «середина базарных площадей Дарбанда»
 215; см. также *васт ал-асвак*
 Сергокала 153
 Сержень-Юрт 445
 Сиязанский район Азербайджана 455
 Сибирь 169, 169, 447
 Сиган 86
 Сигна 46
 Синайская гора 462
 Синд (ас-Синд) 148
 Сирадж 126
 Сирия 8, 21, 50, 115, 117, 319, 321, 343, 354, 363–
 364, 472, 477, 581, 616, 651; см. также Шам
 Сирия Северная 20
 Сихия (Зихия) 468
 Скандинавия 191
 Скифия 117
 С. к. т. 91
 Смоленская земля 192
 Согд 72–73
 Сомхити 83
 Средиземное море 115, 113, 252
 «срединая стена» Дарбанда 201, 212; см.
 также *ас-сур ал-вустани*

Средняя Азия см. Азия Средняя
СССР 416

Ставропольский край 170

Стамбул 199, 492

Стас-Фили 133

степи центральноазиатские 98

Страна

– азийцев 168

– аланов 46, 80, 186; см. также Алан

– армянская 114, 144; см. также Армения

– асов 184, 210; см. также Ассиаг, Ассыг

– вайнахов 182; см. также ал-Дурдзукия

– Горная 112, 136, 141, 168, 178

– горцев 131, 137

– гуннов 194; см. также Хунзан

– дидойцев 179

– кахов 82; см. также Кахети

– кимаков 195

– кумыков 315

– лахов (лезгин) 133, 316; см. также Лакз

– лупиниев 81; см. также Липиния

– Палестинская 113, 114; см. также Палестина, Филистин

– Сармарская 178

– «семи асов» 182; см. также *Ас-етти*

– румов 195

– тавров 117

– тюрков 581

– чилбов 90

Страны

– европейские 161

– «неверующих» 49, 205

Стыр-Ассиаг 181; см. также Штыр-Ассиаг

Сувар (Субар) 134, 159, 169, 174, 182

Сул, крепость 52–53, 55, 209

Сулах, река 172, 194; см. также Сулак-Койсу

Сулак-Койсу, река 60; см. также Сулак

Сулейман-Стальский район Дагестана 51, 63, 98, 455

ас-сур ал-вустани 201, 212; см. также «средняя стена» Дарбанда

Сураханы 458

Сурхахи 693

Сутбук 160

США 247, 433

Сырдарья, река 173, 180

Сюник 107

Т.р.к р-кил (*Туркьар-кьил*) 97

Табар 118

ат-Табар 91; см. также Табаристан

Табар в Афганистане 114

Табар в Хорасане 114

Табарак, крепость 114

Табарак (Табрак), гора 114

Табарийа (Теварийа, Теврия, Тибериас), город 115, 115, 116, 122

Табарийа, озеро 115–116

Табаристан 12, 21, 23, 25–26, 31, 70, 91, 109, 109, 111, 111, 112, 112, 114, 114, 115–117, 120, 122–123, 212, 214, 251, 255, 258, 260, 271, 280, 286–287, 296, 307, 330–331, 371, 376, 380–381, 387–388, 407, 456, 458, 496–498, 513, 701

Табар-кух 114

Табарсаран 46–47, 47, 48, 48, 50, 52, 59, 64–65, 72, 75, 85, 91, 95–96, 97, 109–111, 111, 112, 112, 113–118, 118, 119–129, 130, 133–134, 136, 139–142, 145, 148, 152–153, 155, 157, 160, 188, 197–198, 200, 221, 276–277, 447, 452, 455, 456, 457–458, 471, 482

Табар-хайл 114

Табасаран (Табасарань) 46, 54, 96, 98, 109–112, 152–153, 155, 161, 197, 458, 678–679; см. также Табарсаран

Табасаран Северный 54

Табасаранский район Дагестана 65, 98, 141, 143, 143, 210, 455, 481

Табар, гора 116

Табори, башня 114

Табукская степь 32

Табур (Тавор, Тапур, Фавор), гора 116, 119, 119, 121–122

Табур, город 119, 121

Табур, область 119, 121

Табурия 122

Табурсаран 120

Тав 136, 138

Таваспаран, Таваспарк, Табатаран 110; см. также Табарсаран

Тавик (Туйак, Тувайк, Тивак) 137

Тавйак 134–135, 135, 136–141, 160, 163, 163, 178, 194–195, 222, 321

Тавр (Тавры, Тавор), горы 116–117, 117, 118

Тавр в Азии 118

Тавр скифский 118

- Таврика 91, 119
 Таврские ворота (Tauri Pylae) 118
 Тадлу 137
 Так-и Бустан 73
 Тала, крепость 70, 135
 Талыш 142
 Талышское ханство 680
 Таманский полуостров 468
 ат-Танус (Тануси) 173
 Тапер, мост 114
 Тапурастан 120, 122; см. также Табаристан
 Тапурия 114
 Тарбанд 43, 173, 456
 Таргу (Тарху) 50, 56, 63, 105, 158
 Тарих-хана 287
 Тарки-Тау 138
 Тарковское шамхальство 186
 Тарса, город 66
 Татария 198
 Татарстан 437
 Татил (Татиль) 51, 61, 498
 Татляр 50, 65
 Таулистан 138, 141
 Таурус, гора 118
 Таустан 141
 Тверия 122; см. также Табарийа
 Тегеран 458
 Темир-капы (Темир-капыг, *Tamir-qapuzq*) 43, 43, 45, 173
 Темир-Хан-Шура 211
 Тербанд 456; см. также Тарбанд
 Терек, река 70, 141, 164–165, 186, 214
 Термез 349, 356, 493
 Терская республика 688
 Тзор (Тзур) 464; см. также Тцор
 Тивриада 115–116, 119–120; см. также Табарийа
 Тигр, река 116–117, 263, 344, 364, 617
 Тидиб 468
 Тийал, крепость 135, 135
 Тимирево 192
 Тимур-кахапка 43
 Тинит 51
 ат-Тир 91
 Титель 97
 Тифлис 45, 76, 79, 103, 132, 223, 231
 Тифлисская сторона 138
 Тляратинский район Дагестана 176
 Тлях 105
 Тмутакаканское княжество 188, 468
 Тосп 114
 Тпиг 51
 Траксиана (Трахiana) 114
 Трансильвания 170
 Тува 446
 Туз 188
 Тулас/Таулас 139
 Тум (Тумал) 163
 Туман (Тумен) 75, 91, 148, 162, 163–166
 Туман КСК (КШК) 164
 Тун 25
 ат-Тур см. *джабал ат-Тур*
 Туркестан 19, 114, 347
 Туркменистан (Туркмения) 180, 674
 Туркмен-капы 207
 Турция 422, 441, 688
 Тус 358, 369
 Тустар 348
 Тушети 178
 Тцор (Тцур) 464; см. также Тзор
 Тюмень-чагыр 166
 Укухълаше 144; см. также Уркарах
 Улджудж 455
 Уллу Хамрин (Уллу-Гамри) 50, 56, 159
 Уллубийаул 63
 Уллучай, река 50, 52, 61, 64, 124, 152
 Уна 448–449
 Унцукуль 177
 Унцукульский район Дагестана 107
 Урада 468
 Урад, горы 117
 Урга 481
 Ургмузда 147; см. также Урцмуца, Аргмузда, Кал'а Курайш
 Урдунн, долина 115
 Уркарах (Ур-карах, Ур-Карах) 51, 63, 101, 144–146, 150–152
 Уркухъ 144; см. также Уркарах
 Урмийа, озеро 70, 135
 ал-Урусийа (ар-Русийа) 191; см. также Русь, Древнерусское государство, Киевская Русь
 Урцмуца 147; см. также Ургмузда, Аргмузда, Кал'а Курайш

- Усрушана 362
 Усуг-чай, река 221, 449
 Утамыш 50, 63, 159
 Утамышское владение (султанство) 159
 Ути (Утик) 446, 446
 Утикан, река 195
 Ухайл (Большой и Малый) 46, 54
 Ухты 95; см. также Ахты
 ушмийство 160
 Ушкуджа 321; см. также Акуша
- Фавор, гора 116, 116, 117, 119; см. также
 Табур
 Файд 188
 ал-Файдж (ал-Фидж) 135
 Файшабур 88; см. также Пероз-Шапур
 Фараб 57
 Фарс 135; см. также Иран
 Фатимидский халифат 25
 Фергана 360–361
 Фий (Филляр) 133, 139
 Филан 76, 86, 96, 111, 129–141, 142, 148, 160,
 162, 179, 181, 197
 Фидастин 115, 115, 207, 210, 212; см. также
 Палестина
 Филифли 133
 Фирузабад 373
 Фия 99
 Фли-Дзах 133
 Фурдаг 51, 127–128, 481
- Хаджиев камень 97
 Халрамаут 273
 Хазаран 107; см. также Хазры
 Хазарети 172; см. также Хазария, Хазарский
 каганат
 Хазария 113, 125, 137, 155, 169, 182, 184,
 186, 189, 205, 210, 447, 456, 460–461; см.
 также Хазарский каганат
 Хазарский каганат 138, 153, 169, 171, 461;
 см. также Хазария
 Хазарский квартал Дарбанда 207, 210–211
 Хазарское море 102, 198; см. также Каспий
 Хазр патгос 108
 Хазры (Хазра) 66, 107, 107, 679
 Хайдак 51, 63–65, 75, 92, 97, 113, 133, 137,
 139, 142–146, 146, 149–150, 151–152, 152,
 153–158, 160, 162, 163, 169, 179, 197, 220,
 223–224, 312, 455, 459, 471; см. также
 Кайтаг, Кара-Хайдак
 Хайдак-Дарго 152
 Хайдан (Хайзан) 151–152, 154; см. также
 Х.ндан, Хунзан
 Хайлан 151–152, 152, 156
 Хайтал 152, 156
 Хаккал-мака 99
 Халифат 5, 7, 8, 11, 19–24, 36, 39, 43, 45–47,
 51–52, 54, 56, 59, 67–68, 75, 88, 104, 110,
 124, 158, 178, 189, 191–193, 200, 216–217,
 218, 219, 223, 210, 231, 233–234, 235, 237–
 238, 451, 472–474, 482, 488, 493–498, 632,
 636, 676, 680, 700–702
 халифат Аббасидский 22, 23, 225
 халифат Арабский 8, 232, 413, 676
 Халхат 455
 Хамадан 21, 22, 26, 32, 40, 200, 249, 287–288,
 290, 290, 292, 312, 330, 390, 393
 Хамзин 75, 154, 157–158, 165; см. также
 Хамрин
 Хамри, река 158; см. также Гамри-озень
 Хамрин (Хамри) 50, 55–56, 58, 142, 148, 154,
 157, 158–159, 159, 164–165
 Хан-капы 206
 Ханак (Ханаг) 51, 62
 Ханаг Верхний 143
 Хангайские горы 98
 Хандан 151–152; см. Хунзан, Хайдак
 Х.ндан (Х.нзан) 139–140, 142, 148, 150, 152–
 154; см. также Хунзан
 Х.ндж (Х.м.р дж) 166; см. также Хунзах
 Ханджал-Кала 455
 Хапиль 61
 Хараджский мост 97
 Харамы, перевал 182
 Харбук 160
 Хасин 56
 Хачмас, районный центр 118
 Хачмас, горное поселение 118
 Хачмасский район Азербанджана 113
 Хачматак (Хечматак) 118, 118
 Хаша (Гяша) 56
 Хели 54, 65
 Хелипенджик 54, 63, 128, 279; см. также
 Хели, Пенджи, Арджил
 Хибитар 97
 Хив 51, 69–70, 140, 226

Хивский район Дагестана 63, 69, 98, 98, 443, 445, 455, 481, 679
 Хиджаз 289
 Хизан 151, 153–155; см. также Джидан, Хунзан
 Хизинский район Азербайджана 455
 Химран 455
 Химс 46, 206, 210, 276, 474–475
 Химсский квартал Дарбанда 207, 276
 Хиналуг (Хиналук) 99
 Хинд (ал-Хинд) 130, 200; см. также Индия
 Хиндан (Хинзан) 152–153; см. также Хунзан
 Хиндах 173, 176
 Хини 468
 Хирс 77, 90, 94, 99
 Хирсан 75, 86, 90, 94, 99–100, 101, 104–105, 107–108, 118, 118
 Хисн (Х.с.н) 56
 Хисн Умм Джа'фар 57
 Хисн Шалкани 56
 Хитай 183; см. также Китай
 Хозонихети 174
 Хойта 107
 Хомзак 138; см. также Хунз, Хунзах
 Хомс см. Химс
 Хон-к 154
 Хорасан (Хурасан) 20, 26, 31, 100, 108, 114, 251, 262, 265, 295, 349, 350, 353–354, 356, 368, 392, 405
 Хоредж 97
 Хорсэм 19, 46, 181, 210, 482
 Хорель 51, 63
 Хосрек 51
 Храмы
 – албанские 465
 – армянские 465
 – буддийские 570
 – византийские 468
 – Гандзасар 466–467
 – индуистские 570
 – зороастрийские (храмы огня, *чахартаци*) 450–451
 – престольный Албании 466
 – Св. Екатерины 462
 – Св. Креста 74
 – Соломона 456
 – христианские 462–465, 468, 475–478, 480
 Хтун-Казмалар 465
 Худуц 149

Хузистан 21, 85, 458
 Хулван 350
 ал-Хумайдийа (ал-Мухаммадийа, Хамейди, Гимейди) 46, 49, 51, 54–56, 58–59, 59, 61, 224, 238, 272, 279, 455, 459–460, 473
 Хумара 165
 Хумаринское городище 165
 Хумр 164–165; см. также Хумара
 Хуна 176
 Хунгария см. Венгрия
 Хун-з 179; см. также Хунзан
 Хунз 176; см. также Гунзиб
 Хунзадж 176; см. также Хунзах
 Хунзан (Хундан) 140, 145, 152, 154–155, 159, 162, 179, 461; см. также Хайдак, Х.ндан, Джидан
 Хунзах (*Хунзахъ*) 105, 138, 148, 162, 166, 172–173, 175–176, 176, 321, 468
 Хунзахский район Дагестана 176
 Хунзахское плато 175–177
 Хунних, речка 176
 Хур 25
 Хургания 78; см. также Гурзан, ал-Джурзан, Грузия
Хуркила хуреба, общество 141
 Хурс см. Хирс
 Хурсан 75, 94, 99; см. также Хирсан
 Хурсатиль 443
 Хусайн, крепость 55–56
 Хусин 56; см. также Хасин
 Хутталан 19
 Хучни 51, 65
 Хушин 56; см. также Хасин
 Хуштада 176
 Х.шандан (Х.с.ндан, Х.ш.дан) 142
 Цанак (Джазанак) 65
 Цанарети 185
 Царица, река 150
 Царицын 150
 Цахур (Захур) 51, 68–70, 95, 496
 Цахурский участок Закатальского округа 77, 462; см. также Цукети
 Цимлянское море 189
 Цлак 98
 Цмур 51, 98
 Цнал 98
 Цудук 443

Цукети 77, 154, 178, 462; см. также Цахурский участок Закатальского округа

Чаганиан 72–73, 167

Чандувор 455

Чародинский район Дагестана 67, 210

Чаха-озень, речка 50

Чач 43, 173; см. также Шаш

Черкесия 683; см. также Карачаево-Черкесия

Черное море 76, 182, 184, 186, 451

Чечен 98

Чечня 468, 681, 683, 685–687, 692–694, 694, 696–697

Чилтанан 485; см. также Кырхляг

Чин 183

Чираг 51

Чишили (Чишили, Чшили) 146, 150

Чор (Тзор/Тцор, Тзур/Тцур) 52–53, 90, 100, 102, 452, 464, 464, 465–466, 477

Чора врата 464

Чудли 464; см. также Дарбанд

Чухур-Кабала 89

Чуру хур 64

Шабиран (Шабуран, Шабран, Шахбурани) 43, 84, 88, 88, 100, 104, 221

Шабиранская стена 43

Шад-Шапур 88

Шаднах 20

Шаки (Шакин, Шакихи, Шак'е, Шеки) 77, 82, 89, 100, 107–108, 133, 139, 176, 178, 461–462

Шалбуздаг, гора 70

Шалинский район Чечни 445

Шалкани (Шалкани-кала, Шалкан) 51–52, 56–57, 58, 59, 62–63

Шам 115, 321; см. также Сирия

Шам-шахар 50

аш-Шаммахийя 88; см. также Шемаха

Шамилский район Дагестана 176

Шандан см. Шиндан

Шапур-Хваст 88

Шахбани, крепость 95

Шахбуз 107

Шахбуш (аш-Шахабуш) 107, 107

Шахдаг, гора 70

Шахи, остров 70, 135

Шахид габирляг 63

Шахид дашлары 63

Шахр-и Юнан (*Şahr-i Yunan*), квартал в ал-Бабе 80, 216, 468

Шахристан-и Йаздагир 102

Шахутеллэ (*Шах-телле*), гора 70

Шаш 43, 173; см. также Чач

Шекинское ханство 680

Шекки см. Шаkki

Шемаха 43, 88, 458; см. также аш-Шаммахийя

Шемахинский район Азербайджана 458

Шилан 143, 143

Шилан-ша 96, 141, 143

Шиле 143

Шилишли 145; см. также Чишили

Шилиги 143

Шиназ 51, 429

Шиндан (Шандан) 133, 142–144, 151, 153

Шиндан-калеси 143, 152–153

Шир-Кабир 158

Шираз 365

Ширазская школа 131

Ширван (Шарван, Шерван, Шаран) 19, 46, 54–55, 68, 70, 75, 83–84, 85–88, 88, 89–92, 95, 95, 96, 99–100, 105, 107, 110, 112, 132–133, 137, 139, 141, 146, 180, 187–188, 194, 198, 219, 222–224, 227, 231, 241–242, 246, 261, 274, 280, 286, 291, 305–306, 308–310, 483, 493, 504, 677, 679, 682

Ширванское ханство 680

Шихардрар 679

Шлиссельбургская крепость 684

Штыр-Ассиаг 181; см. также Стыр-Ассиаг

Шуринские врата 211

Элисени 77, 462

Эндирей 101, 101, 106, 156, 166

Эндиреевское владение 186

Эоловый город 679

Эрети 82, 115

Эрети-Кахети 82

Эрзерум 22

Эрменляр йери 465

Ягдык (Ягдыг) 61, 144

Якрах 51, 63, 65; см. также Йакрах

Янгикент 459

Япония 427

6. Указатель родо-племенных и этнических названий

- абалзехи 418
абазинцы 329, 414, 680
абхазы 79, 164, 180–181, 414, 464, 680
аварские общины (группы) 79, 93, 95, 139, 175, 194
аварцы 93, 113, 133, 138, 162–163, 173, 175, 177–179, 193, 196, 199
аварцы восточные (койсубулинцы-хиндалал) 177
аварцы северные (салатавские) 177
аварцы центральные (хунзахские) 177
аварцы южные 177
аварцы Андалала и Гидатля 177
авары имперские 139–140, 153, 166, 169–172, 172, 174, 174, 175, 177–178, 182, 196
агулы (агульцы) 15, 133–134, 141, 165, 193
аджарцы 681
адыгейцы 164, 182, 184–185, 414
адыги 164, 182, 185, 186, 468, 680
адыги северные 185; см. также адыгейцы
адыги южные 185; см. также кабардинцы
адыгские племена 418
аз-геши 181; см. также гэшу
азербайджанцы 65, 79, 194, 197, 414, 688
азийцы 168
азы 114, 154
ак-ногайцы 139; см. также ногайцы
акыртуа 79; см. также грузины
алан (аллан, аланча) 180, 180; см. также аланы
алани 180; см. также аланы
алани карачиоли 180
аланорсы 180
аланы 46, 80, 83–84, 91, 132, 146–147, 155–156, 163–166, 170–171, 173, 175, 180, 180, 181–184, 186–188, 192–193, 200, 210, 418, 451, 468; см. также асы, осетины
албаны (агваны/агуаны, агванк/агуанк, алванк/алъанк, албанцы) 15, 80, 82, 84, 92, 116, 118, 192–193, 194, 196, 462, 465, 468, 476
албанские племена 80, 194, 464–465
албы 461
алтайцы 166
альцаигиры (Altziagiri) 171
аорсы (аорси) 181, 210
арабы 45, 49–50, 50, 52, 54, 56, 64, 66, 68, 77–78, 80, 94, 102, 102, 103–104, 108, 110, 116, 125, 128, 130, 133–134, 140, 143, 148, 152–153, 156, 158–159, 167, 169, 177, 179, 183, 185, 190, 192, 196, 201, 203, 205–206, 209–210, 218, 218, 237, 269, 276–277, 295, 329, 354, 451, 455, 458–459, 461, 466, 471–474, 482, 489, 522
арабские переселенцы (воины) 459, 484
арабские племена 435
армяне 31, 83, 85, 90, 91, 111, 114, 118, 193–194, 197, 329, 465–466, 466, 468
армяне восточные (армяне персидские) 117
армяне таврские 117
ал-арсанийа 191
ал-арсийа (арсийа, арисийа) 180–181, 183, 210; см. также ал-ларисийа
аринцы 68
ас 180; см. также асы
асакилы 170
асиги 181
асии (асианы) 181; см. также асы
ассон 181
ассыг 181
асут 183
асы 170, 180–183, 186–188, 210
аты-гур 195
аугар 195
ауангур см. оногур
афроамериканцы 433
ахвацхи 461
ахл ал-джабал 260, 276; см. также горы Северного Кавказа, северокавказцы
ахл Тавиак 137, 156; см. также горы Северного Кавказа, северокавказцы
баджанаки 195; см. также печенеги
балкар 181; см. также балкарцы
балкарцы 138–139, 164, 166, 181, 194, 210, 414, 444–445, 688
балкарцы черекские 181; см. также балкарцы
балтийские народы 190

- бану асад* 188
бану Исра'ил 115
бану сулайм 219
бану Хашим 46, 59
барсилы 143, 170, 194
баслы 194
бедуины 289, 301, 446, 568, 587
беленджер (бел-енджер, бел-ендер), племя 103, 171
Бель, род или племя 107
бесленевцы 418
бжедуги 418
б-л-дж-ар 103; см. также *беленджер*
болгары 181
бу-гун-на-хуул, род 162
будуги 193
булгары 101, 166, 169–171, 174, 181–183, 187
булгары волжские 170; см. также *булгары*
бургар 166; см. также *булгары*
булкар 181
бую-тат, род 456

вайнахи 78, 98, 182, 184, 185, 194, 414, 444–445, 680
вайнахи западные 180; см. также *вайнахи*
вайнахо-дагестанские племена 193–194
ванендер (ва-ендер), племя 103, 155, 171
варанги 188
варяги (варяжи) 190, 192
византийцы 487–488; см. также *греки*
в-н-н-тр 171; см. также *ванендер*

газикумухи 163; см. также *лакцы*
галган 194; см. также *лакцы*
гаргарейцы (гаргары, гаргарийцы) 104, 193, 194
генуэзцы 161
германцы древние 131
гилянцы 111, 143
Гог, мифический народ 198; см. также *Йаджудж*
горцы Северного Кавказа (Кавказа, Дагестана, Нагорного Дагестана, Чечни) 78, 93, 122, 123, 124, 135, 137–139, 141, 150, 153, 156–157, 161–162, 166, 173, 173, 174–175, 177–180, 182, 185, 196, 259–260, 276, 306, 413, 414–415, 418, 443, 447, 459, 461, 469, 482, 491, 494, 676, 679, 685, 694, 697; см. также *северокавказцы*
горцы-асы 138
горцы-цанары 185
готы 190
греки 80, 92, 197, 216; см. также *византийцы*
греки Бактрии 114
грузины 78–79, 79, 80, 83, 93, 148–149, 175, 227, 450, 680–681, 685
гузы 19, 195; см. также *огузы*
гум-гум 112; см. также *табасараны*
гумики (кумухи) 95, 101, 162–163, 163, 175, 228, 232, 445; см. также *лакцы*
гунзибцы 176; см. также *хунзалы*
гунналар 162, 176
гун-на-хуул 162
гунно-булгарское племя 171
гунно-савиры 71, 128, 134, 138, 140, 143, 150, 153, 156–157, 159, 162, 169, 171, 193–194, 196; см. также *тюрки гунно-савирского круга*
гунны 43, 90–91, 109, 134, 137, 139, 151, 153–157, 162, 166, 169–172, 172, 173, 175–176, 176, 177–178, 181–182, 187, 193, 194, 321, 445–447; см. также *коны*, *хунны*, *савиры*
«гунны белые» 156; см. также *эфталиты*
гунны Варачана 172
гунны дагестанские (прикаспийские) 151, 175; см. также *гунны*, *хунны*
гурги 79; см. также *грузины*
гурийцы 148–149
гуркилан 141
гуры 195; см. также *уйгуры*
гэшу 181
гюрджи (*гюрджи*) 79; см. также *грузины*

даг-чуфут 456; см. также *евреи горские*
дагестанцы (дагестанские *горцы*, *племена*, *народы*) 68, 92–93, 93, 109, 138, 162, 177, 179–180, 295, 305, 319, 418, 445, 450, 461
дарбандцы (*жители ал-Баба*) 43, 137, 142, 183, 187–188, 203, 207, 220, 222, 224, 286, 495, 698
даргинцы 15, 113, 138–139, 141, 152, 158, 162, 177, 179, 193, 197, 414, 464
дархат 132
дейлемцы 15, 24, 97
джамат *а*ты *горские* 431, 434

- джандар*, род 162
джаркас 184; см. также черкесы
джидан 151
ал-джурзия 185, 227; см. также грузины
 Диаспоры
 – евреев 455
 – мусульман 419
 дигорцы 445
дидо 179; см. также дидойцы
 дидойцы 93, 178–180
 дидоци 93, 180; см. также дидойцы
 древляне 190
ад-дудания 70, 93, 95, 179–180; см. также
 дидо, дидойцы
 дурдзуки 444; см. также вайнахи, чеченцы,
 ингуши

 евреи 99, 112–113, 114, 114, 154, 197, 329,
 455, 455, 459, 460, 463, 463
 евреи горские (кавказские) 65, 111, 113, 118,
 123–124, 129, 197, 455, 455, 456, 456, 457–
 459, 473
 евреи грузинские 458
 евреи Дербента 456; см. также евреи горские
 евреи русские (европейские) 118, 118, 457
 европейцы 616
 епталиты 156; см. также эфталиты
 ефесяне 463

зак(а)лан 140; см. также *зуклан*
 зирихгараны (жители Зирихгарана) 451
зуклан 132, 140

 ивиры (иберы) 78, 116
 ингуши 78, 180, 194, 414, 444, 445, 688, 693
 индийцы 584
 ираноязычные обитатели Кавказа 451, 455,
 456, 459, 474, 680, 693, 688
 иранцы 43, 49, 50, 50, 76–77, 83, 94, 103, 105,
 110, 112, 114, 114, 119, 143, 156, 162, 193,
 196, 198, 451–452, 457–458, 541, 679; см.
 также персы
Йаджудж 464; см. также Гог
йарккурар 98; см. также лезгины

 кабардинцы 138, 164, 184–185, 187, 418, 688
 казаки 98, 186–187

 казаки донские 187
 казаки кумыкские 186
 казаки терские 187
 казачество 186
 кайтаги 133; см. также хайдаки
кайыг, огузский род 488
 кара-ногайцы 139; см. также *тавлы-къара-
 шайяр*
 кара-хайдаки 152
 карачаевцы 138, 164, 166, 180–181, 183, 194,
 210, 414, 444–445, 688
 карачаево-балкарская народность 181
 карачаевцы аланские 180; см. также *алани
 карачиоли*
картвели (*картавели*) 78; см. также грузины,
 картлийцы, *ал-джурзия*, *гюрджи*
 картлийцы 172; см. также грузины, *картаве-
 ли*, *ал-джурзия*, *гюрджи*
 касики 184, 186, 188; см. также касоги, кашаки
 касоги 184–187, 189; см. также касики, каша-
 ки
 каспии 193
 кахетинцы 185
 кахи 82
 Кахтан, арабское племя 461
 кашаки 165, 182, 184–187; см. также касики,
 касого
 кегерцы 177
 кимахи (*кимак*) 166, 195
 кипчаки 165, 181, 183, 188–189, 193–194, 231
 кипчакские племена 138, 195
 киргизы 181
кирим-татар 106
 кистинцы 164–165
 китайцы 181
 кобанцы 181
 койсубулинцы 177; см. также аварцы восточ-
 ные
 коринфяне 463
 кривичи 192
 крызы 193
 кубачинцы 160; см. также зирихгараны
куйаба 191
 куманы 165
 куманские племена 195
 кумук 196
 кумук-атыкуз (*кумук аты-гур*) 163, 195

кумыки 113, 138–139, 159, 162, 163, 165–166, 177, 186, 194, 196, 211, 321, 414
кумыки центральные 138
кумыки южные 138
курайшиты 149–150, 370, 651–652, 677
ал-курдж 79; см. также грузины
курды 193–194, 197, 221
кусты 164; см. также кистинцы
кучук 181
кынык, огузский род 14, 19
кыабган 138; см. также табасараны
юринцы (кюрелдур) 96, 98; см. также лезгины
лак 92–93, 93, 171, 180
лакзы 15, 70, 77, 90, 92–101, 101, 102–104, 104, 105–109, 129, 133, 139, 141, 192, 194, 221, 227, 231, 445
лакцы (лаки, лакрал) 68, 93, 138, 162–163, 177, 179, 193, 414, 426, 491; см. также гумки, газикумуки
ал-ларисия (лариси) 180–181, 183, 210; см. также ал-арсия
лезги 101, 484; см. также лезгины
лезгинские (лезгиноязычные) племена (народности) 100, 193, 196, 482
лезгины (лезгий) 15, 65, 68, 79, 81, 93, 93, 95, 98, 111, 113, 138, 192, 197, 414, 444–445, 447; см. также лакзы
лезгины-самурцы 68
лехзы 101; см. также лакзы
леки (леги) 86, 92, 93, 93, 164, 171, 180, 193, 194
лпины (лупенин) 82, 193
лугар 138
Маджудж, мифический народ 464; см. также Магог
мадьяры 170, 174
Магог, мифический народ 198; см. также Маджудж
магларула 175; см. также горцы
магрибинцы 541
мазандеранцы 109
мазгути 196, 462; см. также маскуты
маскуты 90–91, 102, 109, 180, 196; см. также мазгути, массагеты
массагеты 91, 180, 196
мегрелы 82, 180, 180

мера 192
мидийцы 187
мичик-сптаги (мичики) 169, 230, 464
монголы 7, 43, 68–70, 70, 110, 110, 154, 182–183, 216, 307, 478–479
мохевцы 185
мтиулы 185
мугул (мугулан) 154; см. также монголы
народы ал-джарби 169
натухайцы 418
нахчаматяны 164
нахчо (нахчуо) 164
ногайцы 165, 414; см. также ак-ногайцы
норвежцы 190
норманны 190; см. также урманы
Общины
– аварские 95, 122, 139, 175
– арабские 64
– вольные 75, 122
– горских евреев 456, 459
– даргинские 139
– еврейские 460
– ираноязычных переселенцев 64, 474; см. также общины татов
– лакские 139
– русов и славян 188
– татов 459
овсы (овс) 173, 180, 183; см. также асы
огузилат, род 491
огузское племя, народ (иль) 166, 222
огузы 20, 22, 50, 98, 104, 114, 128, 166, 173, 193, 197
огузы хорасанские 34
олонды 180
он-уйгур 195
осетины 181–183, 185, 210, 414; см. также аланы, асы
османы 149, 488, 680–681
отавс 183
оус 180; см. также асы
оус-ет'и 181; см. также осетины
парфяне 99, 117, 457
персы 104, 110, 113, 116, 140, 156, 276, 317, 329, 458, 484; см. также иранцы

- печенег *195*
 половцы *189*
 похи *91*
 протогунны *154, 181*
- род Ашина *155*
 «рузы» *188*; см. также русы
 руны «внутренние» *195*
 ар-рус *187, 190–191*
 русский княжеский род *192*
 русы *5, 45, 85, 105, 121, 140, 146, 184, 186, 187–190, 190, 191, 191, 192, 214, 461, 468*
 русь *191*
 ruotsi (rootsi, rotsi) *190*
 рутулы (рутульцы) *15*
- савиры (Saviri) *71, 134, 143, 153, 159, 166, 169, 170–171, 174, 181, 193*; см. также
 гунно-савиры, сувары
 савйар *166, 181*; см. также савиры, субары,
 сувары
 савроматы *193*
 саки *181*
 ас-сакалиба *188–190, 193*; см. также славяне
 саны *185*; см. также цаны
 сариры *15, 142, 153, 169, 177, 187, 200, 220–221, 228, 445, 447*
 сармато-аврское объединение *180*
 сарматы *193*
 сави *190*
 северокавказские горцы (северокавказцы) *188, 688*
 сваны *78, 166, 181, 185*
 секелы (сехел) *170*
 сельджуки *20, 21, 22, 126, 136, 231, 276–277, 307, 488*; см. также тюрки-сельджуки
 семендер, род *103, 162*
 «Семь родов» (ḫetā uenbās) *182*
 сирийцы *50, 76, 117, 197, 468, 476*
 сиургтуры *166, 174, 195*
 скандинавы *188, 190*
 скифы *117, 154, 171, 187*
 склапены *192*; см. также славяне
 ас-с-лавийа *191*
 славяне *5, 93, 94, 166, 174, 178, 182, 187–193, 437*
 словене *192*
- согратлинцы *177*
 сомехи *83*
 субары *134, 153*; см. также савиры, сувары,
 савйар
 сувары *154, 169*; см. савиры, субары, савйар
 сыны Неффалимовы *119*
 сз *181*; см. также саки
- табары *111*
 табарсараны (ат-табарсаранийа) *110, 112–113, 123–124, 129, 132, 137, 139, 141, 150, 183, 207, 220*
 табасараны (табасаранцы) *93, 98, 109, 109, 112–113, 124, 129, 133, 138–139, 141, 193, 197, 414, 447, 455*
- тав *136*
 таваспары (табатараны) *91, 118*
 тавлинцы *138*
 тавлу *138*; см. также таули
 тавлы-къарашайлар *139*; см. также кара-но-
 гайцы
 тавлы-къарасайлар *139*; см. также ак-но-
 гайцы
 тавры *117*
 таджики *110*
 тазики (tazik) *110*; см. также таджики
 талыши *111, 130, 143, 193*
 тат *50, 65*; см. также таты
 татары *70, 484*
 «татары дагестанские» *484*
 таты *50, 64–65, 111, 124, 129, 197, 236, 414, 455–459, 473*
 таты североазербайджанские *129*; см. также
 таты
 таули(ы) ас *138*; см. также тавлу, тавлинцы
 таулу-карачайлылар *139*; см. также балкарцы
 тачики (tāčik) *110*; см. также таджики
 токузгузы (тогузгузы) *195*
 токуз-уйгур *195*
 трухмены *414*
 тулас (тауласы) *138*
 туманы (туман) *164–166*; см. также тюмен-
 лер, тюменцы
 тюменлер *166*; см. также туманы, тюменцы
 турки *172, 428, 484, 683*
 турки-османы *319*; см. также османы
 туркмены (туркменское племя) *19, 20, 488*

туши (тушинцы) 178

тюменцы 165; см. также туманы, *туменлер*
тюргеши 114

тюрки (тюрки-кочевники, тюркские племена, народы) 20, 21, 55, 65, 80, 103, 110, 128, 138–139, 143, 151–153, 155–157, 159, 163–166, 169–170, 177–178, 180, 180, 181–182, 186–187, 193–197, 200, 210, 227, 231, 237, 239, 280, 307, 347, 447, 456–457, 482–483, 486, 488, 618, 688

тюрки гунно-савирского круга 321; см. также гунно-савиры

тюрки докипчакские 181

тюрки-огузы 19, 128; см. также огузы

тюрки-сельджуки 487; см. сельджуки

тюркюты 71, 157, 162, 172, 175, 177–178, 457

угро-финны 170, 174, 176, 210

удины 193–194, 470; см. также утии

узбеки 186

уйгар 195

уйгуры 98, 195, 195; см. также он-уйгур, токуз-уйгур

урманы (*оурман*, урманы) 190–191

урусы 183; см. также русы

усуни 181

утии (ути) 193; см. также удины

утигуры 155

фессалоникийцы 463

филян 132

франки 190

хазары 50, 50, 58, 66, 71, 94, 102, 102, 103, 106, 108, 123, 125, 128, 130, 139–143, 151–154, 157–158, 162–164, 166–167, 169–174, 174, 175, 177, 179, 182–183, 186–189, 192–193, 196, 200, 209, 214, 218, 218, 314, 321, 329, 459–461, 468, 473, 484

хайдаки (*ал-хайдакийя*) 98, 129, 137, 150, 205, 220, 222

хайлантурки (хайлан-тюрки) 156

хатукайцы 418

хачматаки 91, 118

хиналугцы 193

хиндалал 175

хиндахцы 177

хирсанцы 103, 108

Хозонихиз, род 174

хоногуры 195

хоны (*хон*) 154, 170; см. также гуны, хунны

хорасанцы 20, 108, 343, 360, 369, 659

хунзалы 176; см. также гунизбцы

хунзы (хундзы) 154, 171, 174–176, 178, 195

хунногундуры 174

хунны (*хун*) 154, 174–175, 181; см. также гуны, хоны

хунугуры 171

цанары (*ц'анары*) 185

цаны (саны, цоны) 185

цахуры 77, 79, 95, 118, 179, 193–194

цези 179; см. также дидойцы

цур-гун-на-хуул, род 162

цунтлал 179

чаны (*чан*) 185

черкесы 164, 183–185, 329, 414, 680; см. также *джаркас*

чеченцы (чеченские племена) 78, 164, 230, 418, 414, 418, 445, 688, 693; см. также нахчо, вайнахи

чилбы 90

чохцы 177

чувудар 455; см. также евреи горские

шакинцы 82

шапсуги 185, 414, 418

шведы 190

шигъяр, род 66

шилан 98

шинданцы 142, 143, 153

ширанцы 139, 183, 188, 221

эдомитяне 168

эreti 82

эзя 191, 210

эры 82

эсег эл 170

эфталиты 155–156; см. также спталиты

яркур 93; см. также лезгины

яру 93; см. также аварцы

7. Указатель названий сочинений

Ава'ил ал-макалат фи-л-мазахиб ал-Муфида 243

Авеста 449, 451, 454

ал-Адаб ал-мардийа Джамал ал-дина ал-Газигумуки 685

Адаб ас-суфийа ас-Сулами 402

Адаб ас-сухба ас-Сулами 402, 629

'Аджа'иб ад-дунья 46, 140, 200

ал-'Алим ва-л-мута'аллим Абу Бакра ал-Варраха 357

ал-'Алак ан-нафиса Ибн Руста 107, 447

«Армянская география» Анания Ширакаци 153
«Аноним Искандара» 321

Асар ал-билад Захарий ал-Казвини 205

Асар-и Дагистан Хасана Алкадари 112

Ахбар аз-заман 135

Ахбар ас-суфийа ан-Найсабури 404

Ахкам ат-тауба ал-Мухасибн 400

Ахкам ал-Кур'ан ал-Хараси 387

ал-Ахкам ас-султанийа ал-Маварди 232

Ахсан ат-такасим ал-Мақдисси

Ахты-нама 66, 95, 249, 304–305

Баварик ал-илма' Ахмада ал-Газали 659

Бахр ал-мазхаб Абу-л-Махасина ар-Ру'йани 380

Библия 116, 122, 436, 463

Бустан ал-'арифин Абу-л-Лайса ас-Самарканди 331

Бустан ас-сийахат Зайн ал-'Абидина Ширвани 43, 43, 130, 678

ал-Ваджиз Абу Хамида ал-Газали 677

Вафайат ал-'айн Ибн Халликана 310

Ветхий Завет 116, 119, 119, 120, 122, 436; см. также Библия

Гаты 449

Гулистан Са'ди 661

Гулистан-и Ирам 200, 304

Дарбанд-нама 14, 31, 46, 48, 52, 54–56, 59, 64, 71, 80–81, 81, 84, 87, 88, 91, 93, 97, 97, 100, 101, 104–105, 105, 106–108, 111, 124–

126, 130, 132, 134, 135, 136, 136, 137, 139, 141, 145–146, 153, 158–159, 162–164, 167, 180–181, 185, 190, 196, 200, 205–207, 209–211, 213, 216, 219, 219, 226, 232, 248, 275, 301, 304, 311, 313, 313, 314–318, 321, 454, 471, 474–476, 482, 484, 486

Деяния святых апостолов 463

Джавами' адаб ас-суфийа ас-Сулами 402

Джазват ал-муктабис ал-Хумайди 38, 395

ал-Джам' байна-с-Сахихайн ал-Хумайди 394

ал-Джами' Абу Насра аш-Ширази 388

Джами' ал-байан фи-тафсир ал-Кур'ан ат-Табари 340

Джами' ад-дувал Мунадджим-баши 149, 309

ал-Джами' ас-сахих ал-Бухари 40, 283, 337, 395

ал-Джами' ас-сахих Муслима 7, 341

Джами' ат-таварих Рашид ад-дина 183, 196

Джами' ал-хака'ик Абу Хамида ал-Газали 331

Джахан-нама Ибн Наджиба 216

Джуз' ал-хадис Абу Насра ал-Исфахани 386

Евангелие 9, 436, 463, 527

Жизнь цоря царей Давида 183

«Завешание Андунника» 123

Зайн ал-ахбар Гардизи 155

Зафар-наме Шараф ад-дина Йазди 214, 321

Зафар-наме Шами 179

Зинат ал-ахкам Абу Насра ар-Ру'йани 387

'Илал ал-убудийа ал-Хакима ат-Тирмизи 401

И'лам ас-сунаан фи шарх Сахих ал-Бухари

Абу Сулаймана ал-Бусты 300, 384

ал-И'лан би-т-таубих ас-Сахави 312, 342, 407

Искандар-наме Низами 59, 168

Ихйа' 'улум ад-дин ал-Газали 159, 330, 402, 699–700

Кабус-наме 371, 380, 667

Кавказны ва-Карабудаггентни та'рихи ал-Карабудаги 134

Кар-намак («Книга деяний Ануширвана») 76, 451

Картлис цховреба 77, 86, 178, 185
ал-Касида ат-та'ийа ал-кубра Мухаммада ал-Йараги 685

Кафи фи-л-фуру' Насра ал-Макдиси 375
ал-Кафийа Ибн ал-Хаджиба 159

Кашиф ал-махджуб ал-Худжвири 659

Китаб Аллах 336; см. также *Коран*

Китаб Имача аш-Шафи'и 92

Китаб ал-ансаб ас-Сам'ани 59, 247, 250, 270, 291, 316, 386, 389, 408

Китаб ал-аулия' Ибрахима ал-Хавваса 359

Китаб ал-гунйа Абу Мухаммада ал-Бистами 388

Китаб ал-гунйа ли-талиб тарик ал-хакк
'Абд ал-Кадира ал-Джилани 324

Китаб аз-зухд Абу Са'ида Ибн ал-А'раби 401

Китаб аз-зухд Ибрахима ал-Хавваса 359

Китаб ал-'илм ал-Мухасиб 400

Китаб ал-кутуб 159

Китаб ал-лума' фи 'илм ат-тасаввуф Абу Насра ас-Сарраджа 323, 340, 377–378, 402, 409, 517, 582

Китаб ал-максур фи-л-фуру' Насра ал-Макдиси 375

Китаб манасик Джа'фара ас-Сарраджа 385

Китаб ал-масалик ва-л-мамалик ал-Истахри 107

Китаб ал-махабба ли-л-Лох Ибрахима ал-Хавваса 359

Китаб ал-муридин Йахйи б. Му'азза 349

Китаб ан-навафил Мухаммада б. ал-Хаджи ал-Баби 301

Китаб ан-на'т Абу Бахра б. Аби Да'уда 249

Китаб ар-ри'айа ли-хукук Аллах ал-Мухасиб 400

Китаб ас-сидк Абу Са'ида ал-Харраза 357, 400

Китаб ас-сирр Абу Са'ида ал-Харраза 357

Китаб ас-сифат Абу Йа'лы 30

Китаб ас-сунан Абу Да'уда 7, 341

Китаб ас-сунан Ибн Маджи 341

Китаб ат-та'арруф ли-матхаб ахл ат-тасаввуф Абу Бахра ал-Калабали 323, 402, 409

Китаб ат-тавасин ал-Халладжа 400

Китаб ат-танбир ва-л-ишраф ал-Мас'уди 135

Китаб ат-тафсир ал-Бухари 339–340

Китаб фи-т-тасаввуф Ибн ал-Кайсарани 395

Китаб ал-фарк байна-л-ихлас ва-с-сидк ал-Джунайда 401

Китаб ал-фирдаус Ширавайха б. Шахридара 390

Китаб ал-хака'ик Абу Са'ида ал-Харраза 357

Китаб ал-харадж Абу Йусуфа ал-Куфи 206

Китаб хатм ал-аулия' 401

Китаб аш-шари'а 326

Китаб аш-шубухат Ахмада ал-Антакни 296, 352

«Книги пророков» 463

Коран 9, 27–28, 233–234, 251–252, 257, 263, 265, 269, 273–274, 282, 285, 291, 301, 326, 334, 336, 338–340, 341, 344, 349, 352, 355, 356, 360, 372, 374, 377, 383, 385, 387, 396, 432, 436, 444, 464, 471, 471, 480, 480, 486, 505–508, 514–515, 520, 522, 526–527, 529, 536–537, 546, 552, 558, 565, 568, 577–578, 579–584, 588, 591, 613, 615, 626, 634, 642, 653, 653, 658, 660–662, 664, 667, 668, 669, 677; см. также *Китаб Аллах*

Кунх ал-ахбар Мустафы 'Али-эфенди 313–314
Кут ал-кулуб Абу Талиба ал-Макки 323, 402, 409

Лугат-и фурус Асади Туси 163

Манакиб ал-имам аш-Шафи'и Насра ал-Макдиси 375

Манасик ал-хаджж ал-Марзуки 384

Манзума далийа фи-накд ал-Хумайди 394

ал-Маса'ил фи-з-зухд ал-Мухасиб 400

Мас'ала фи-с-сабр ал-Хакима ат-Тирмизи 401

Мас'ала фи-ш-шукр ва-с-сабр ал-Хакима ат-Тирмизи 401

Масари' ал-ушшак Джа'фара ас-Сарраджа 385

Матинане Картлиса 82, 114, 154, 185

Матла' ас-са'дайн 'Абд ар-Раззака Самарканди 321

Минхадж ал-байан фи-ма йаста'милуху-л-инсан фи-т-тиб Абу 'Али Йахйи 410

Му'оҷам ал-булдан Йакута 266, 316

Му'оҷам ал-машайх Ибн ал-Ма'муна 394

Му'джам ал-му'аллифин 'Умара Каххалы 386
Му'джам ас-сафр Абу Тахира ас-Силафи 292
Мурудж аз-захаб ал-Мас'уди 99, 130, 135, 135, 144–145, 151, 154, 185, 468, 484
ал-Муснад Ахмада б. Ханбалы 7, 341
Мухасабат ан-нуфус ал-Мухасибы 400
ал-Мухраджат ал-Хатиба ал-Багдади 281
Мухтасар ал-Мазини 92
Мухтасар ал-ма'ани ал-Мухасибы 400

Нихайя 168

Новый Завет 436, 463; см. также Библия
Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Да-
 гистан Назира ал-Дургили 11
Нузхат ал-кулуб ал-Мустауфи 215
Нусрат-нама Мустафи 'Али-эфенди 149, 149
Пятимутин Альяниц ашхархи Мовсеса
 Каланкатуаци 90
Повесть временных лет 189–190, 190, 191

Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик Абу
 Бахра ал-Дарбанди 8, 11–13, 13, 14, 31, 34,
 39, 39, 42, 46, 54, 55, 58–60, 71, 79, 108,
 137, 160, 208–210, 214, 216, 219, 224–226,
 228, 232, 234, 238–239, 242–244, 246–250,
 253–263, 266–271, 273, 273, 274, 276, 278,
 280, 282–283, 287, 288, 289–291, 295–297,
 299–304, 306–307, 309, 312, 314–317, 317,
 319–320, 322, 325–337, 338, 341–343, 348–
 350, 352, 354–356, 365–366, 368–371, 374–
 380, 383–390, 392–398, 402–403, 406–410,
 442, 461, 470, 476, 489, 492–493, 495–498,
 499–500, 506, 521–522, 544, 548, 552, 554,
 558, 566, 572, 578, 594, 606, 636–637, 651,
 657, 662, 677, 679, 697, 698–699, 701

Рихат ас-судур ар-Раванди 34

Рийад ас-салихин ан-Навави 7

ар-Рисала Хайдара б. 'Али ал-Антаки 337, 385
ар-Рисала ила ахл ас-сагр би-Баб ал-абваб
 ал-Аш'ари 492

ар-Рисала ли-л-муридин Шабана ал-Кулуфи
 685, 699

ар-Рисала фи 'илм ат-тасаввуф Абу-л-Ка-
 сима ал-Кушайри (*ар-Рисала* ал-Кушайри,
ар-Рисала ал-Кушайрийя) 334, 340, 350,
 366, 368, 377, 383, 385, 390, 394, 403, 406–
 407, 409, 499, 594, 607

ар-Рисала фи-с-сукр ал-Джунайда 401

ар-Рисала фи-т-тасаввуф 685

ар-Рисала фи-т-тасаввуф Абу Мансура ал-
 Исфхани 409

ар-Рисала фи-т-тасаввуф Джа'фара ал-
 Хулди 364

ар-Рисала фи-т-тасаввуф ал-Мухасибы 409

ар-Рисала фи-л-хикма Зу-н-Нуна ал-Мисри
 399, 409

ар-Рисала фи-л-хикма ва-т-тасаввуф Сахла
 ат-Тустари 409

Рисалат ал-'ишк ан-Насафи 401

Рисале-и Бабийе 48, 48, 200, 314, 483, 681

ас-Сабр ва-р-рида 'ал-Мухасибы 400

Сага об Инваре 188

Сахих ал-Бухари 282; см. также *ал-Джами* '
ас-сахих ал-Бухари

Сахих Муслима см. *ал-Джами* '*ас-сахих*
 Муслима

Сахих ал-Бухари *ва-Сахих* Муслим ал-Хумай-
 ди 394

Септуагинта («Перевод семидесяти толков-
 ников») 463, 463

Сийахат-нама Эвлия Челеби 201

ас-Сирр фи анфас ас-суфийа ал-Джунайда 401

Сифат ас-сафва Ибн ал-Джаузи 367

Сифат ат-тасаввуф 395

Табакат ал-аулия 'Мухаммада б. 'Асима 404

Табакат ан-нуссак Абу Са'ида Ибн ал-
 А'раби 404

Табакат ас-суфийа 'Абд Аллаха ал-Ансари
 331, 378, 404, 406

Табакат ас-суфийа Абу-л-'Аббаса ас-Суси
 405

Табакат ас-суфийа ас-Сулами 323–324, 365,
 369, 378, 403–406

Табакат ал-хамаданиин Ширавайха б. Шах-
 ридара 407

Табакат аш-шафи'ийа Абу-т-Таййиба ат-
 Табари 372

Табакат аш-шафи'ийа Абу Тахира ас-Сила-
 фи 407

Табакат аш-шафи'ийа ас-Субки 291, 372, 393
Таварих-и Дарбанд-нама 315; см. также *Дар-
 банд-нама*

Таджариб ал-умам Ибн Мискавайха 192
Таджриб ат-таджриб Абу Хатима ал-Ансари 384
 Талмуд 115
 Талмуд Иерусалимский 116, 457
 Талхис ал-асар ал-Бакуви 48
Танбих ал-галифим Абу-л-Лайса ас-Самарканди 677
Та'рих Абу Бакра ар-Рази 405
Та'рих Хамзи ал-Исфахани 72
Та'рих Аби Муслим 257, 304, 305–309, 320
Та'рих ал-Баб (Та'рих ал-Баб ва-Шарван) 45, 48–49, 53, 55, 58, 64, 71, 92, 97, 100, 104, 109–110, 120, 120, 121, 125–126, 128, 133, 135, 135, 136–137, 139, 143–147, 149–151, 152, 156, 163, 169, 173, 178, 187, 195, 198, 205–208, 213–214, 218, 218, 219–222, 224, 226–228, 228, 232, 260, 266, 268, 277, 304, 309–313, 314–316, 321, 330, 494
Та'рих Багдад ал-Хатиба ал-Багдади 40, 266, 288, 289, 312, 341, 372, 392, 405
Та'рих Бухара Ибн Наджара 265
Та'рих Дагистан Мухаммада Рафи' 105–106, 141, 173, 254, 292, 304, 318–321, 321
Та'рих Дарбанд Маммуса ал-Лакзи 312–313
Та'рих Ирхан 105
Та'рих Исфахан Абу Ну'айма ал-Исфахани 367
Та'рих Маза 320
Та'рих Маййофарикин Ибн ал-Азрака 225
Та'рих ал-машайих ал-Хакима ат-Тирмизи 404
Та'рих Найсабур 'Абд ал-Гаффара б. Исма'ила 265
Та'рих ар-расул ва-л-мулук ат-Табари
Та'рих ал-фукаха ' Абу Галиба ал-Фами 389, 407
Та'рих Хамадан Ширавайха б. Шахридара 249, 305, 390
Та'рих ал-хукама ' Джамал ад-дина ал-Кифти 115
Та'рих ал-хулафа ' Ширавайха б. Шахридара 390
Та'рих-и Наршахи 472
Та'рих-и Рашиди 186
Та'рих-и Табаристан Ибн Исфандийара 130
Тарих-и Эндирей 101
Тафсир ал-Кур'ан Мухаммада б. Джарира ат-Табари 340

ат-Тафсир Джа'фара ас-Садика 335
ат-Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим Сахла ат-Тустари 340
ат-Тафсир ал-Хакима ат-Тирмизи 340, 526
Тахзиб ал-ахкам Абу Джа'фара ат-Туси 341
Тахзиб ал-ахрар фи табакал ал-ахвар ал-Харкузи 405
Тахсил наза'ир ал-Кур'ан ал-Хакима ат-Тирмизи 340
 Тора (*ат-Турийа*) 9, 115–116, 436, 527
Тухфат ал-албаб ал-Гарнати 111, 140–141

Усул ад-дин ал-Хараси 387

ал-Фава'id ва-л-хакикат ва-л-ахбар Хатима ал-Асамма 349
ал-Фихрист ат-Туси 243
Футух ал-булдан ал-Балазури 78, 81, 318

Хака'ик ат-тафсир ас-Сулами 340
Хамсе Низами 199
Хвадай-намак 76
Хикайат ал-машайих Джа'фара ал-Хулди 364, 404
Хил'ат ал-аулийа ' Абу Ну'айма ал-Исфахани 15, 262, 367, 378, 380, 403–404, 491
Хил'ат ал-му'мин Абу-л-Махасина ар-Ру'йани 380
Худуд ал-'алам 46, 71, 76, 87, 87, 88–89, 111, 135, 138, 142, 148, 152–153, 156, 166, 169, 182, 186

Цховреба Вахтанг Горгаслиса 173

Шазарат аз-захаб Ибн ал-'Имада 389
Шарх ал-ма'рифа ал-Мухасини 400
Шарх ал-мишадж Мухаммада ал-Махалли 320
Шарх ас-сахих ли-л-Бухари Абу-л-Касима ал-Варрака 299, 302
Шарх ат-Турийа Мусы б. Маймуна 115
Шарх аш-шихаб Абу-л-Касима ал-Варрака 297–299, 302
Шарх аш-шубухат Абу Бакра ад-Дарбанди 265, 280–281, 296–299, 301–302, 352
Шах-наме Фирдоуси 14, 131
Юань-чао би-ши («Сокровенное сказание») 183

8. Указатель терминов, восточных слов

ал-абваб 43, 140, 203
авар мацI 175
авул (аул) 123
ал-адаб 233, 261, 263, 272, 277–278, 301, 332, 335, 358, 361, 363, 374, 385–386, 389–390, 399, 545, 558, 567, 588, 597–599, 602, 607, 611, 621, 624–625, 627, 629, 631, 635, 664
ал-адаб фи-с-сафар 332, 386, 389, 627
адаб ал-хидма 332
'адам ан-нафе 598
ал-'адат 434–435, 469, 557, 650
а 'джам 513
ад-ду'а (ал-ад'ийа) 517
ал-'адл 396, 509
ал-адру' (ад-дир') 273
азан 252, 566
ал-азарийа (азари, азери) 22
айат 336, 341, 344, 471, 514, 537, 556, 559, 591, 591, 626, 658–662, 698
'айн ал-джам' 554
'айн ал-йакин 564–565, 603
'айн ал-калб 530
ал-'ака'ид 528
ак-джин 444
ал-'акл 521
ал 84
ал (алан) 83
ал-алфаз (ал-лафз, алфаз ал-хака'ик) 333, 522, 548–572
'амал 75, 399, 521, 608
'ана' 604
ал-'араб 51
ал-'арад (ал-'арад) 504
арс (арк) 147, 455
аркан 200
асамм 349
ал-асара 617
асас ал-асас 520
асас ал-ахвал 332, 601–603
ал-асл ва-н-насе 338
асл ар-руджу' би-л-батин 383
ал-асма' ал-хусна 677
астодан 452

атыкуз 195
ал-аурад 237, 269, 514, 615
ал-аухад 502
ах ал-маут 533
ал-ахад 595
ахали 83
ал-ахбар 14, 341
ахбарана 334, 337
ахбарани 59, 326, 334, 337
ахбарани... би-кира 'ати 'алайхи 337
ал-ахвал 523, 528, 546
ахвал ал-'ариф 527
ал-ахвал ва-л-макамат 303
ал-ахвал 'инда-л-хурудж мин ад-дунйа 332, 675
ал-'ахд 352
ахл ал-вирд 514
ахи 427
ал-ахира 567, 593, 641
ал-ахкам фи-с-сафар 331–332, 392
ал-'ашик 613
баб (албаб) 326
ал-бабр 91, 131
бабр-и байан 131
багра 72
ба'д (мин асхабина, мин шуйхуна) 247, 337
ба'д ан-нас мин ал-булх 271
бадан 633
бадийа 289
баззар 215
базл ар-рух 598
байан 131, 332
байн ан-нахрайн 109
байт 148, 662
ал-бака' 332, 364, 400–401, 530, 549, 552, 554–556, 571, 590–591, 592
бака' ал-ахира 597
ал-бала' (бала' ал-афат) 332, 392, 383, 392, 400, 525, 604
балад 75, 185, 198, 233
балда 104–105
балх 101

бара 48, 207

ал-барака 237, 284, 334, 350, 356, 514, 539,
623, 672–673, 682–683, 686

басмала 205

ал-баст 552–553, 654, 660

ал-батил 548, 654

ал-батин 36, 335, 338–339, 520, 548, 550,
561, 570, 588, 601

ал-бахимийа 526, 585

бахл 101

бахр 115

ал-бид'а 28, 36, 606

бол маңи 175

ал-бу'д 561, 660

ал-бука' 332, 383, 392, 398, 654–655

бурдж 211, 214, 272

ал-бурз 70

ал-бутл 654

бухайра 115

ал-ва'д 567–568

ва'з 29, 40

ал-ваджо 249, 333, 446, 501, 532, 553, 559,
565, 571, 586–587, 655, 658–660, 662, 664–
668

ва'ид 568

вак (ваквак) 47

ал-вакт 549–550, 557, 564

вакф 216

ал-вара' 333, 343, 380, 400, 644–645

варз 166

вард 90

вард-и ор (Вардавар) 90

ал-васийа 333, 528–529

ал-васм 90

ал-вафа' 565–566

ал-вахд 502

ал-вахда 502

ал-вахдавийа 502

ал-вахданийа 502, 505

вахдат ал-вуджуд 554

ал-вахид 502

ал-вахидийа 502

ал-вилайа 333–334, 392–393, 399, 401, 541,
574, 622–623, 673

вилаят 48, 104, 106, 140

вирд 514

вирз (варз) 77

ал-висал 564, 571, 572, 594

ал-вуджуд 553

ал-вуду' 511

гавар 100, 114

гадаб 527, 585

газават 483, 488, 684, 694

ал-гайб 553

ал-гайба 555, 664

ал-гайра 333, 613–614, 650

ал-гайра ал-башарийа 613

ал-гайра ал-шахийа 613

гарза 77

гарзаг 77

ал-гафла 400, 555, 567, 593

гиба 527, 585, 620

годекан 286, 434, 482

гомеэ 454

гунйа 627

гур 76

гурз 76, 77

гургсар 76, 131

гурз 77

гусл 512

ад-да'ва 333, 383, 566

давам ас-сийаха 598

даг 141

дайа 128

ад-дайф ва-д-дийафа 333

ад-дака'ик 331, 598, 698

дар 47, 47

дар ал-бака' 591

дар ал-фана' 591

дараджат 550, 557

дарийа 22

дахма 442, 452

динары 24, 350–351, 363, 371, 518, 541, 646, 651

ал-джабал 277

джадиб 420

джаза' 555

ал-джазб 665

джайш (джуйуш) 123

ал-джалд 618

джам' 554, 628

джаназа 634

ал-джанна 506, 641, 650
 джар 632
 джафа' 604
 ал-джафр 502
 джахл 521
 джизйа 471
 джисн 191
 джихад 26, 483, 487–488, 593, 604, 613, 648, 683, 694
 ал-джу' 332, 352, **648**
 джубба 343, 671
 ал-джуд 333, 521, 555, **618–519**, 621
 ал-джулус 665
 ал-джулус ва-л-муджаласа 649
 дибаджа 297
 дирхамы 97, 252, 277, 347, 350–351, 595, 617, 619, 673
 докуз 98
 драхмы 450
 ад-ду'а' 512
 ад-дунйа 333–334, 401, **523**, 550, 562, 567, 587, 591, 641, 673

завийа 32–33, 201, 239
 заджр **567–568**
 закят 471
 занб (зунуб) 515
 аз-занн 620
 зарр 621
 аз-зат 504, 517, 554
 заук 536
 аз-зийара (зиярат) 59, 331, 333, 384, 386, 446, 623, **672–674**
 аз-зир 333, 380, 383, 398–400, 510, 512, 531, 546, 550, 555, 565, 595, 605, 607, 610, 615, 627, 669, **657–659**, 660, 662, 668, 684, 686, 697
 аз-зир ал-хафи 551
 зина' 527, 585
 зирх (зирих) 159
 аз-зухд 234, 333, 351, 385, 399–401, 546, 625, **643–644**, 644, 648

ал-'ибада(т) 515, 521
 'ибарат 28, 537
 ал-ibtida' 332, 520
 иджжа 257, 262, 300, 336, 368, 371, 376–377, 380–381, 385, 389–390, 392–393, 396, 407, 493, 686, 693

ал-иджма' 622, 668
 ал-иджтихад 622
 идрак ишарат ал-хакк 659
 икта' 23
 ал-илхам 447, 536, 590
 иль 128
 имамат 36
 иман 508, 538, 554
 ал-'инайа 359, 571
 инбисат 566
 инсан ал-камил 622
 интибах **567**
 ал-и'раб 520, **522**
 ал-ирада 332, 399, 401, 510, 515, 551, **585–586**, 588, 605
 исар 332, **617–618**, 629
 исбат **557**
 'исйан 555
 ислах 686
 исм 671
 иснад 12, 247, 297, 326, 340–341, 378, 404–405
 истрар 555
 ал-истиграк 657, 662
 ал-истигфар 332, **515**, 596
 ал-истидадрдж **567**
 ал-истишкама 332, 383, 552, 566, **605–606**
 ал-истинбат 558
 ал-итаба 332, **595–596**, 609, 660
 ал-и'тибар **568**
 ал-иттихад 556
 'иффа 650
 ал-ихлас 332, 398–399, 508, 510, 521, 538, 555, 568, 588, 597, 606, **608**, 627
 ал-ихсан 508, 554
 ал-'иша' ал-ахира 272
 ал-ишара(т) 28, 332, 380, 400, 528, **537–538**, 541, 544
 ал-'ишк 333, 401, **612–613**
 ал-ишрак 558

йак 135–136, 141
 ал-йакза **567**
 ал-йакин 333, 383, 400, 521, **538–539**, 554–555, 564, 566, 588, 600
 йанит 263
 йаум ал-кийама 576, 606, 639
 йел 128

каба' 72–73
 ал-кабд 552–553
 ал-каба'ир 493
 кава'ид 528
 кадар 509
 кала 334, 336
 кала ли 334, 337
 кала-л-Лох та'ала 334, 336
 кал'а 102, 198, 209, 212, 326
 калаж 83, 99
 калям 328
 калб (кулуб) 520, 526, 546, 569
 ал-кана'а 333, 383, 521, 550, 616–617, 646
 кайлан 131, 195
 кара-джин 444
 ал-карама (ал-карамат) 348, 350, 447, 539, 669
 карамат ал-аулийа' 253, 269, 333, 385, 391, 539–542
 каран 148
 карйа 318
 касб 509, 621
 ал-каср 522
 ал-кат' 618
 ал-катл 618
 ал-каун 538, 554, 557, 569
 кафан 263
 ал-кахана 529
 кент 98
 кибла 212, 260, 442
 ал-кийама 396
 ким 482
 ал-кира'а 337, 512
 ал-кира'а 'ала-ш-шайх 337, 384–386, 390–392, 394
 кисва 627
 коф 119
 кунйа 248, 253–254, 260, 319
 кур 93, 98
 кура 140
 кьураба 96
 кьурагь 96
 ал-курб 333, 537, 561, 582, 586–587, 647, 660
 курраса 326
 кустанак 141
 ал-куфран 555

ал-лава'их (ал-ла'иха) 558–559
 ал-лавами' (ал-лами'а) 559
 лавами' ал-кулуб (лавами' ал-калб) 536, 559
 ал-лазза 399
 лайс (лайсун) 89
 лакаб 12, 160, 217, 224, 247, 259–260, 262, 270, 277, 363, 384, 393, 636
 ал-лата'иф 28, 537
 либас 333, 627–628, 671
 либас ас-суф 544
 ливат 526, 585
 лика' 586
 лубус ал-хашин 598, 628
 мавахиб 551
 ал-магриб 272, 272, 361
 мағларул мағи 175
 маджлис (маджалис) 158, 213, 234, 236, 258, 263, 270, 361, 375, 384, 386, 390
 маджлис ат-тазкир 368
 маджлис ал-фукаха' 233
 маджма' ал-бахрайн 96
 мадина 198
 мадраса 23, 24, 26, 30–31, 34, 95, 253, 262, 267, 269–270, 280, 286–287, 289–291, 316, 330, 350, 368, 374, 380, 387, 392, 476, 480, 496
 мазар 674
 мазхаб 7, 238, 262, 287, 280, 345, 354, 373, 391, 497–498, 500, 636, 698
 майдан 172, 203, 211, 224, 447
 ал-макам(ат) 551, 638
 ал-макамат ва-л-ахвал 546, 573–577
 макам ал-аулийа' 574
 макам ал-ихван 639
 макам ал-мукаррабин 574
 макам ал-муридин 573
 макам ат-мути'ин 574
 макам ал-мухсинин 574
 макам ал-муштакин 574
 макам ар-раджи'ин 573
 макам ас-салихин 573
 макам ат-таваккул 639
 макам ат-такаллул 639
 макам ат-тауба 573
 макам ал-ха'ифин 573
 мактум 207

- мала 'ика 444, 564
 ма 'на 332
 манзила (маназил) 585
 ал-манзила байна-л-манзилатайн 506
 манишур 223
 ал-ма'риф 323, 333, 358, 398, 400–401, 501, 520, 522, **545–548**, 560–561, 580
 ал-масахиф 507
 ал-масну'ат 583
 ал-мау'иза 568
 ал-махабба 303, 333, 356, 358, 391, 393, 398, 401, 521, 551, 580, **584**, 587, 588, 600, 612, 622–623, 657
 махалла 210, 216–217, 473
 ал-махе ва-л-исбат 349
 ал-махлук(ат) 507, 583
 мивхар 120
 мивцар 122
 мирса 210
 мистара 326
 михраб 240, 356, 477
 мубах 488
 муваллат 512
 ал-муваса 601
 ал-мувафака 558, 566
 мудара 601
 ал-мудахана 601
 ал-му'джиза(т) 539
 муджаб ад-да'ва 539
 ал-муджахада 333, 401, 599, **604–605**
 муджахадат ан-нафс 556, 648
 ал-мукаввин 538
 мука таба 337
 ал-мукашафа 558
 мунавала 337, 340
 ал-мунафка 609
 ал-мура'а **572**
 ал-мураба 333, 521, 551, **593**, 599
 муракка' 628, 672
 ал-мусамара **569**
 мусамарат ал-мухиббин 569
 му'тазила 491
 муттаки 118
 ал-мухадара **558**
 ал-мухадаса **568–569**
 мухалафат ан-нафс 333, 605, 621, 627
 ал-мухассаба 546,
- мухасабат ан-нафс **593**, 669
 мухликат 612
 мушавара 601
 ал-мушахада 558, 621
 мушахадат ан-нафс 510, 593

 ан-навафия 256, 301, 513–514, 572
 наз' 675
 ан-на'им ар-ракик фи-с-сийаб 628
 нака' 604
 ан-нар 506, 578
 насиха 568
 наста'лик 326
 насх 326
 нафас 510, **562–564**
 нафс 526, 535, 564, **569**, 604, 613
 ан-нафт ал-абйад 217
 ан-нахе (ан-нахе ва-л-и'раб ва-т-тасриф) 333, 520, **522**
 ан-ниййа 299, 333, 398, **510–511**, 621
 никах 365, 526, 650
 ан-ни'ма 558, **572**
 ан-нисб 522
 нисба 15, 38–39, 39, 56, 58–59, 90, 92, 97, 109, 149, 188, 242, 246, 248, 251–252, 258, 260–262, 264, 266, 271, 291, 316, 319, 328–329, 349, 375, 702
 нисйан 555
 ан-нубува 396
 нур Аллах 358, 519, 529, 550, 557, **559**, 569, 592, 596, 623
 нур ад-дин 564
 нур ал-шман 564
 нур ал-ма'риф 358, 564
 нур ал-хакика 401
 ан-нуск 644
 нусха 313

 овлийа 674

 пир 29, 674
 пиреум 451

 рабад 198, 211–212, 216, 473, 475
 рава 334, 336
 ар-раджа' 333, 352, 358, 521, 551–552, **579–580**, 593, 600, 605

райхан 7, 330, 331
 райхан шами 330
 ар-рака'ик 698
 рак'ат 483, 669
 рамадан 648
 ратл 542
 ар-раф' 522
 рахимаху-л-Лох 'алайхи 39, 287, 299, 330
 рибат 34–35, 40, 50, 52–53, 61, 63, 194, 237–
 238, 240, 369, 473, 670–671
 ривайа 130, 337
 ар-рида 333, 399, 627, 644, 655–656
 ар-риджал 302, 408
 ризк 292
 ар-рийа 333, 393, 399, 527, 555, 585, 608,
 609–610
 рийаса 33
 рисала (раса'ил) 408
 риха 330
 рихла 279, 284, 341
 рубубийа 514–516
 ар-ру'йа 333, 387, 446, 505, 530, 531–535, 627
 ар-руджу' би-л-батин 596
 руки 512
 рустак 52, 142
 рух 526, 569, 605

 ас-сабр 38, 333, 383, 399–401, 521, 546, 555,
 598, 603–604, 662
 ас-сабр 'ан Аллах 604
 ас-сабр би-л-Лох 604
 ас-сабр ли-л-Лох 604
 ас-сабр ма'а-л-Лох 604
 ас-сабр фи Аллах 604
 сагр 64
 сагир 213
 садака 651
 садд 48
 саджжада 670
 салат (салават) 513
 салат ал-лайл 514
 сана' 605
 ас-сама' 333, 368, 386, 390, 531, 546, 559,
 603, 610, 627, 655, 658, 659–664, 672
 сами'ту 337, 387–391, 393–396
 сами'ту ана 328
 сами чихе 82

ас-самт 333, 352, 383, 391, 627, 652–653
 санна 140
 сар 76, 168
 саран 110
 сарир 176
 сарир Аллах 574
 ас-саум 588, 648, 653
 ас-сафа' 544, 605, 610
 сафар 284
 сафв 544
 ас-саха' 333, 521, 598, 618–619
 сахв 552, 556, 591, 664
 сахиб 149, 267, 629
 сахха 328
 сер 168
 ас-сидк 333, 383, 387, 398, 400, 521, 555,
 597, 605, 608, 609, 624
 сидк ал-ирада 609
 сидк ан-ниййа 609
 сидк ат-тауба 609
 сидк ар-рида 609
 ас-сийаб ва-л-кисва 332, 627–629
 ас-сийана 333, 615–616
 сийанат ан-нафс 615
 сийаса 33
 силсила 379, 686
 ас-сирр 550, 557, 566, 569–570, 571, 589, 592,
 596, 605
 сирр ас-сирр 570
 сирр ал-халк 570
 сирр ал-хакк 570
 ас-сифа' 550, 578
 ас-ситр 557, 558, 571
 сифат Аллах 500, 504–505,
 ас-сукр 552, 555, 556, 590, 664
 сукур 622, 664
 ас-сур ал-вустани 201
 сура 252, 340, 361, 544, 559
 ас-сурур 120, 333, 393, 550, 580–581, 675
 ас-суф 333, 628, 644, 671–672
 суфуф 120, 544
 сухба 333, 383, 599, 629–631

 ат-та'а 38, 333, 351, 517, 521, 555, 568,
 599–600, 603, 606, 624, 640, 643, 653–
 564
 ат-та'аббуд 600

- та'аббуд ал-арба'ин 332, 540, 653, **668–670**
 та'ассуб 643
 таб 110
 таб' 526, 588
 ат-табакат 275, 326, 333, 353, 378–379,
 397, 403–408, 521
 табар 111–112, 114–115, 116, 120, 122–123
 таббур 110
 табийа 122
 табор 123
 табур 116, 120, 122
 тав 135–136, 138, 141, 194–196
 таваджуд 553
 таваджжух 629, 662
 ат-таваду' 332, 383, **607**, 610, 627
 ат-таваккул 332, 343, 359, 360, 399, 521,
 539, 566, 609, **642–643**, 646
 ат-тавали' (ат-тали') **559**
 тавиф 487, 512, 662
 тавакххид 502
 та'вил 35, 340
 таг 194
 ат-тадарру' 332, **514–515**, 595
 табдир ан-нафс 642
 ат-таджжали 531, 557, **558–559**
 ат-таджжаллийат 557
 ат-таджвид 582
 ат-таджрид 332, 384, **589–590**
 тадрис 699
 ат-тазаввудж (ат-тазвидж) 332, 649–652
 ат-та'зим 553, 605
 тазкира 568
 та'ифа 224, 224, 236–237
 тайаммум 511
 ат-такбир 513
 ат-таква 332, 387, 400, **606–607**
 таквим ал-калб 361, 546
 такийа 503
 таклид 36, 339
 тактир 217
 талаб аш-шаих 333
 талак 651
 ат-талвин 560
 талвин ал-кулуб 560
 талвин ас-сифат 560
 ат-талкин 514
 талха 506
 ат-тама' 515
 ат-тама'нина 333, **517–518**, 551
 ат-тамкин 560
 тан 486
 Танзимат 441
 танур 120, 122
 тарам (терым) 444
 тараф 48
 ат-тарика (турук, тарикат) 8, 9, 28, 236,
 277, 544–545
 ат-тартиб 512
 ат-тасаттур 557
 ат-тасдик 508
 ат-таслим 512, **566**, 643
 ат-тасриф 520, **522**
 тау 138
 ат-тауба 332, 398–400, 515, 521, 555, **577–**
578, 595, 606
 ат-тауфик 571, 627
 ат-таухид 205, 391, 394–395, **500–503**, 554, 580
 тафаккур 332, 401, 505, 521, **524–525**, 526,
 555, 566, 653, 664
 тафаккух 266
 ат-тафвид 572
 ат-тафрид 332, 384, **589–590**, 652
 ат-тафрика **554**
 ат-тахаджжуд ва-л-аурад 332, 383, 385,
513–514, 516, 588
 ат-тахара 326, 333, 388, **511–512**
 ат-таххик 547
 ташибх 504
 ташидид 262
 теберсаран 112
 тибир 112
 тибирсар 131
 тибирсаран 160
 ат-турраха 281
 тухум 134, 426, 678, 695
 ал-убуда **600**
 ал-убудийа 333, 401, 514–515, 565, **600**
 ужаг' 449
 ал-узла 333, 521, **652**,
 ал-уйуб ('уйуб ан-нас) 333, 399, **527–528**, 599
 ал-умма 397
 ал-унс 332, **553**, **583**
 'ушр 257

ал-фай' 471
 ал-файд 554
 ал-факр 333, 351, 553, 598–599, **645–647**
 ал-фана' 332, 364, 400–401, 501–502, 549,
 552, **554–555**, 556, 571, 588, **590–591**, 592
 фана' ад-дунйа 591
 ал-фара' 631
 ал-фараз 583
 ал-фарадис 506
 фард 502
 фарсах 48, 50, 64, 146
 фарсия 22
 фасл (фусул) 326, 332, 594
 фатва 658
 фахлавийа 22
 ал-фахм 10
 ал-фирак 333, 400, 516, 579, **594–595**, 654
 ал-фираса 333, 355, 387, 391, 446, 521, **529–**
531, 534
 фирка 27
 фитна 29, 31
 фикрист 325, 332
 ал-футува 238, 253, 333, 350, **635–637**

хабар 307
 ал-хава 333, 588, **611–612**, 627
 хаватир (хатира) **564**
 хаддасана 334, 337
 хаддасани 326, 334, 337
 хаджж 32, 361, 384, 516, 544, 579, 606, 627,
 670, 673
 хазф 522
 ал-хайа' 332, 400, 521, 605, **614–615**
 ал-хайба **553**, 580, 607, 664, 675
 ал-хайра 665
 ал-хака'ик 28, 331, 537, 698
 ал-хакика (хакикат) 8, 9, 28, 331, 333, 523,
 547–548, **561–562**, 562, 564–565, 573–574,
 600
 хакикат Аллах та'ала 38
 хакикат ал-иман 520
 хакикат ат-таухид 502
 ал-хакк 9, 523, 538, 547, **562**, 564, 601
 хакк ал-йакин **564–565**, 565, 600
 хакк ал-хака'ик 523
 хакк ал-хакика 523
 хакк ал-хукук 523

халал 348, 639, 641
 халва 599, 653
 халик 509
 халка 236
 ханака 55, 239–240, 240, 241, 246
 харадж 97, 471–472
 харам 373, 526, 585, 639
 ал-хасаб 332, 399, 526, 585, **610**, 613
 ал-хатарат 346
 ал-хатиф (ал-хаватиф) 333, 446, **535–537**, 613
 ал-хауф 333, 358, 387, 398–400, 521, 552–553,
578–579, 580, 587, 593–594, 599–600, 605,
 639, 655
 хауф ал-фирак 660
 хач 118
 ал-хашийа 333, 580, **594**, 606
 хварз 94
 хварс 94
 хварсаки 94
 хиджра 7, 15, 323
 ал-хидма 639
 хидмат Аллах 595
 хизб 228
 хикайа 337
 ал-химма 541, 563, **570**, 669, 672
 ал-хирка 306, 333, 628, 672
 хифз кулуб ал-машайих 333
 хорз 94
 ал-худоу' 333, **607**
 ал-хукур **555–556**
 ал-хузн 332, 383, 550, 580, **581–582**, 606
 хулул 35
 хундури эна 175
 ал-хуррийа 332, 383, 385, 509, **582–583**, 617,
 643
 ал-хурма 332, 599, 617, 624, **631–634**
 хурмат ал-'алим 632
 хурмат ал-амир 632
 хурмат ал-бадан 633
 хурмат ал-байт 633
 хурмат ал-валидайн 633
 хурмат ал-джаназа 633
 хурмат ал-дजार 632
 хурмат ад-дин 633
 хурмат аз-захид 632
 хурмат ал-'иёал 633
 хурмат ал-'илм 632

- хурмат ал-кабир 633
хурмат ал-Кул'ан 633
хурмат ал-лайл 633
хурмат ал-майит 633
хурмат ал-марио 633
хурмат ал-масджид 633
хурмат ал-муджасид 632
хурмат ал-му'мин 633
хурмат ан-наби 631
хурмат ан-нахар 633
хурмат ас-салават 633
хурмат ар-рабб 631
хурмат ар-рафик 633
хурмат ас-сагир 633
хурмат ас-садик 633
хурмат ат-та'ам 633
хурмат ан-та'иб 632
хурмат ат-тарика 633
ал-хуруф (ал-харф) 309, 502
ал-хусн 332, 599, 619
хусн аз-занн 332, 620
хусн ал-хулк 627
хутба 223–224, 227, 230
ал-хушу' 333, 399–400, 599, 607
хуър 98, 104
- цixe 82, 83
цlаї 93
цlаїлпан 93
- чахартак 450
чехя 486
чинерар (чин) 444
- шайтаны 444–445
шак 520
шараб 526, 585
аш-шатх (шатахат) 556
аш-шаук 333, 390, 515, 551, 581, 585, 586,
588
аш-шофаха 333, 597, 616
шахада 512, 605, 658
- шахар (шехер, шаъар) 99, 101, 101
шахва 612
шахр 141, 186
шахристан 102, 198, 201, 203, 206–209, 121–
213, 475–476
ше (ша) 144
шир 88
шу'бат ал-иман 614
шубухат 645
аш-шукр 333, 391, 399–401, 521, 555, 598,
620–621
шурут ат-масавуф 333, 598–599
шухра 276
аш-шухра 333, 611
аш-шухуд 333
- dāgh 194, 196
darpušt 47
darpuštīh 47
gar 72
gestr 192
gurg 77
hara berezaiti 70
harburz 70
pīl 83, 129
pīr 83
pūsh/pōsh 47
pušt 47
shawr 116
šagr 86, 86
šahr 86
šēr 86
tāgh 194
taw (tāw) 194
thawr 116
via contemplativa 9
via illuminativa 8, 9
via purgativa 8, 9
via unitiva 8
virk 77
warāz 166

SUMMARY

The present book, entitled "The Period of Classical Islam in the Caucasus. Abu Bakr ad-Darbandi and his Sufi Encyclopaedia *Rayhan al-Haqa'iq*", is based on the significant and still unpublished Arabic source *Rayhan al-Haqa'iq wa-Bustan ad-Daqa'iq* ("The Basil of Truths and the Garden of Subtleties") written by Abu Bakr Muhammad b. Musa b. al-Faraj ad-Darbandi (d. 539/1145) in the late 11th and the early 12th century. In Muslim biographical literature he is also known as Muhammad ash-Shirwani. A contemporary of Abu Hamid al-Ghazali, Abu Bakr ad-Darbandi was born in Bab al-abwab, one of the biggest Islamic centers in the Caucasus, but he later lived in Baghdad and traveled between Mecca, Medina, Isfahan, Hamadan, Amul, Qazwin, etc. Being a Shafi'i and Ash'ari, he was closely connected with *madrasas* an-Nizamiya in Tabaristan and Baghdad. Ad-Darbandi's teachers were Abu Ghalib al-Fami al-Baqillani (d. 500/1106), Abu'l-Mahasin ar-Ru'yani (d. 502/1108), al-Kiya al-Harasi (d. 504/1110), Abu'l-Muzaffar al-Abiwardi (d. 507/1113), Abu 'Abd Allah al-Humaydi (d. 488/1095), Ibn al-Qaysarani al-Maqdisi (d. 507/1113), Shirawayh b. Shahrirdar al-Hamadani (d. 509/1115) and other famous scholars. Among his disciples mentioned in the manuscript are 'Imad ad-din Abu Ja'far Muhammad ad-Danishi (d. 525/1131) from Tabaristan, Abu Sa'd as-Sam'ani (d. 562/1167), the author of the *Kitab al-Ansab*, and Abu Tahir as-Silafi (d. 576/1180), later known as a brilliant traditionalist in Egypt.

The *Rayhan al-Haqa'iq* is the most important source on classical Islam in the Caucasus (496 pages, with 28–32 lines per page, written in small script, predominantly without diacritical marks); it can be viewed as quite indispensable in understanding local Muslim communities in the Middle Ages. The writing belongs to moderate Sufism, greatly influenced by *al-malamatiya* tradition. Having been kept in the Daghestan academic collection in a unique manuscript of the 14th century, it has so far remained practically unknown. Its importance lies in the fact that it was written in the formation period of Sufism development, of which only a few sources have survived.

The analysis of ad-Darbandi's work throws new light upon intellectual and spiritual life in the Caucasus in the 10th – 12th centuries. To revise some historical data and certain names of people and places, the author turned to manuscripts of the local chronicle *Darband-nama*, Zayn al-'Abidin Shirwani's *Bustan as-Siyahat*, and al-Mas'udi's *Muruj az-Zahab*, etc. This made it possible to reveal facts concerning the ethnic and religious history of the Caucasian peoples, including their relationships with the Ghunnes, Avars, Khazars, Iranians, Arabs, Russes, etc. The historical part of the research includes new data on the Caucasian Caliphate frontier system, traced back to the Sassanid period and known as Darpush. Among the unpublished materials on which the research is based, the manuscript of the anonymous *Risale-yi Babiye*, written in Osman Turkish with many Arabic and Persian insertions, should be mentioned. The book also includes medieval Arabic inscriptions discovered by the author himself during his expeditions to the region.

Abu Bakr ad-Darbandi displays a deep insight into the political and cultural development of the Caliphate under the Great Seljuqs. It was a period of intense cultural activity and political turmoil, vivid spiritual discussions, and close interaction between scholars belonging to various religious schools and teachings. Ad-Darbandi was closely associated with al-Bakri

and Abu'l-Mu'ayyad al-Ghaznawi, the Ash'aris' leaders during the religious turmoil in Baghdad known in Muslim Historiography as "*fitna* (bn al-Qushayri)". The true personality of this al-Bakri had been identified. Besides this, new facts from the lives and spiritual contacts of *Shaykh at-Ta'ifa* Abu Ja'far at-Tusi, his teacher Ahmad al-Ghada'iri, *qadi'l-qudat* in Bab al-abwab, historian al-Khatib al-Baghdadi and some other great Islamic scholars had been revealed.

This book includes new descriptions of the dramatic events that took place in Bab al-abwab after the Seljuqs' conquest. A local dynasty of the *amirs* Hashimids was replaced by the *ru'asa'* Aghlabids. The names of several rulers of the following dynasty were also established for the first time. One of them, Khalifa b. al-Mufarrij az-Za'im, forced ad-Darbandi to leave al-Bab, and the author of *Rayhan al-Haqa'iq* had to settle in Baghdad. Those events account for the fact that the anonymous chronicle *Ta'rikh al-Bab wa-Shirwan* had ended by 1075. Thanks to information given by ad-Darbandi, it is possible to find out the author of the chronicle – his name was Mammus (or Mammush) b. al-Hasan al-Lakzi, mentioned once in as-Sakhawi's *I'lan*. The author of the original version of the *Darband-nama* is supposed to have been Abu Ya'qub Yasuf b. al-Husayn al-Babi. The manuscript No. 53 from the Daghestan academic collection is identified as *Sharh ash-Shihab* by Abu'l-Qasim al-Warraaq, ad-Darbandi's principal spiritual teacher.

The history of Islam in the Caucasus, particularly in Azerbaijan and Daghestan, has received much attention from scholars, yet the study of Islamic development, writings, beliefs, ideas and concepts, institutions and practices has scarcely been attempted due to a lack of sources. The third part of this book is concerned both with the experiences of various categories of believers in the region and their theological and theosophical theorizing, as it was reflected by ad-Darbandi. One can see certain ways in which Islam has emerged in the Caucasus, and how it has interacted with the pre-Islamic and non-Islamic religions and beliefs, such as Paganism, Zoroastrianism, Judaism and Christianity. It was Sufism that succeeded in finding some particular ways to disseminate the new monotheistic ideology among local people, despite the complication of their pre-Islamic religious substratum and tribal traditions, and to convert pagan sacred places into Islamic holy places. Ad-Darbandi represents the Way of Purification and spiritual guidance for *murids*, rather than a system of esoteric divine wisdom for intellectuals. However, there are more than a hundred key terms and notions of Sufism in his writing, and each of them was analyzed and interpreted separately. The closing chapter of this book fully depicts the main tendencies of Islamic development in the region from the time when the Caliphate fell down up to the present day, to reveal historical dynamics and the succession of local religious traditions.

The material of *Rayhan al-Haqa'iq* allows specialists to comprehend more adequately one of the most crucial moments in Sufi development. Ad-Darbandi's writing fills, to a great extent, a gap in our knowledge of Sufi tradition from al-Qushayri's *ar-Risala fi 'Ilm at-Tasawwuf* up to al-Ghazali's *Ihya' 'Ulum ad-Din*. At the same time, the present book shows the development not only of the Sufi traditions, but also of various forms of regional Islam, dialectic interactions between general Islamic and Sufi priorities on the periphery of *dar al-Islam*. We hope that this study will contribute to the deeper understanding of local Muslim communities in the Caucasus and some other parts of the Caliphate, primarily in the period of the Islamic "Golden Age".

Foreword	5
Introduction	7
First part. Abu Bakr ad-Darbandi and his time	
Chapter I. The religious and political situation in the Caliphate	19
§ 1. The Seljuq conquests	19
§ 2. Relationships between the Sunnis and the Shi'ites	23
§ 3. Divisions within the Sunni community	27
3.1. Sunni Islam and problem of the "true" faith	27
3.2. Polemic between Traditionalists and Rationalists	29
3.3. Internal divisions within the Rationalist school	33
3.4. Various trends within the Sufi community	34
§ 4. Creative dialogues in Islam	38
Chapter II. The main Gate of the Caliphate in the Caucasus	43
§ 1. Frontier system of the Caliphate in the Caucasus Darpush/Darbusk	45
§ 2. The near and distant neighbours of Bab al-abwab	70
2.1. Djurzan	75
2.2. Arran and Mughan	80
2.3. Shirvan	85
2.4. Masqat	91
2.5. Lakz	92
2.6. Tabarsaran	109
2.7. Filan/Kaplan	129
2.8. Shindan	142
2.9. al-Kiradij/Kirachi	144
2.10. Khaydaq	151
2.11. Hamrin	158
2.12. Zirihsaran	159
2.13. Ghumik and Tuman	162
2.14. Sarir	166
2.15. The Alans and the Asses	180
2.16. The Kasaks	184
2.17. The Russes and the Slavs	187
2.18. Tribal and ethnic processes	193
§ 3. Bab al-abwab, its topography and possessions	197
§ 4. Political history of al-Bab	218
§ 5. Religious structures of al-Bab	232
§ 6. Institutional structures of Sufism	236
Chapter III. Scholars from Bab al-abwab and the Frontier area	242
§ 1. Dynasties of the scholars	242
1.1. Al-Ghada'iri	242

1.2. Al-Lakzi	247
1.3. Al-Baqqaal	249
§ 2. Personalities	251
2.1. The Buïds' period (334–447/945–1055)	251
2.2. The Seljuqs' period (447/1055 – 12 th century)	265
Chapter IV. Abu Bakr ad-Darbandi: His personality and accomplishments	276
§ 1. The period of life in Bab al-abwab	276
§ 2. The period of formation	279
§ 3. The conflict with local authorities	282
§ 4. Travels and spiritual interconnections	284
§ 5. The period of life in Baghdad	290
Second part. <i>Rayhan al-Haqa'iq</i> of ad-Darband as a Source of Muslim Historiography	
Chapter I. Arabic literature in the Caucasus in the epoch of Classical Islam	295
§ 1. Religious literature. Treatises, commentaries and mystical poetry	296
1.1. Exegesis	296
1.2. <i>Hadith</i> literature	297
1.3. Muslim jurisprudence	300
1.4. Theology	301
1.5. The Shi'ite literature	302
1.6. The Sufi literature	302
1.7. Mystical poetry	302
§ 2. Historical literature. Dynastic chronicles and annals of Islamisation	304
2.1. <i>Akhty-nama</i>	304
2.2. <i>Ta'rikh Abi Muslim</i>	305
2.3. <i>Ta'rikh al-Bab wa-Shirwan</i>	309
2.4. <i>Darband-nama</i>	313
2.5. <i>Ta'rikh Daghistan</i>	318
Chapter II. <i>Rayhan al-Haqa'iq</i> by ad-Darbandi as the most important monument of Classical Sufism in the Caucasus	322
§ 1. Definition of Classical Sufism	322
§ 2. Manuscript of ad-Darbandi's writing	325
2.1. Description of the manuscript	325
2.2. Origin of the copy	329
§ 3. A general characteristic of the writing	330
3.1. Time of creation	330
3.2. Title	330
3.3. Language and style	331
3.4. Structure and problems	331
3.5. Registration of the references	335
Chapter III. Sources of <i>Rayhan al-haqa'iq</i>	338
§ 1. Traditional sources	338
1.1. The <i>Qur'an</i> and <i>tafsirs</i>	338

1.2. <i>Hadiths and akhbars</i>	341
§ 2. Spiritual predecessors of ad-Darbandi	342
2.1. The Early Sufi tradition	342
2.2. The Classical Sufi tradition	366
2.3. Theology and jurisprudence	370
2.4. Comparative analysis of the principal written sources	376
§ 3. Contemporaries of ad-Darbandi	379
3.1. The Shafi'i School of Law	379
3.2. The Hanafi School of Law	390
3.3. The Hanbali School of Law	391
3.4. The Zahiri School of Law	394
3.5. The Shi'i Tradition	395
Chapter III. <i>Rayhan al-haqa'iq</i> and Sufi literature	397
§ 1. Doctrinal writings	398
§ 2. The genre of <i>Tabaqat</i> and hagiography	403
§ 3. Sufi manuals	408
Third part. <i>Rayhan al-Haqa'iq</i> as a Source for a Study of Islam in the Caucasus	
Chapter I. Dissemination of Islam among the Caucasian Mountaineers during the Caliphal period	413
§ 1. Methodological approaches to the study of religious phenomena	413
§ 2. Confessional situation in the region	441
2.1. Paganism	443
2.2. Zoroastrianism	449
2.3. Judaism	454
2.4. Christianity	461
§ 3. The spread of Islam in the region in the 7 th –9 th centuries	470
3.1. Conditions and forms of early Islamization	471
3.2. Initial religious institutions	474
3.3. Transformation of <i>Ribats</i> . The <i>Ghazis</i>	482
3.4. Main schools of thought and trends within Islam	491
§ 4. Islam under the Seljuqs. The Sunnite triumph	494
Chapter II. The basic doctrines of Islam	499
§ 1. Doctrine of strict monotheism	500
§ 2. Ad-Darbandi's theological views	503
2.1. Divine attributes	504
2.2. The creation of the two Worlds	505
2.3. The Judgment Day	505
2.4. Paradise and Hell	506
2.5. The non-created nature of the <i>Qur'an</i>	507
2.6. Internal faith	508
2.7. Predetermination, free will and divine justice	508
Chapter III. The Muslim prayer	510
§ 1. The prayer's intention	510

§ 2. Ritual cleaning. Ablution	511
§ 3. Obligatory prayers	512
§ 4. Special Sufi prayers and supplications	513
§ 5. Night prayers	514
§ 6. Asking God's forgiveness	515
§ 7. The internal serenity following the prayer	517
Chapter IV. Religious learning and the miracles of saints	519
§ 1. Categories of religious knowledge. Sufi knowledge	520
§ 2. The knowledge of the sacred language of the Qur'an	522
§ 3. The notion of the plurality of the worlds	523
§ 4. Thoughts about the truths of existence	524
§ 5. Knowledge of "dark forces"	525
§ 6. The knowledge of human defects	527
§ 7. Pious advice	528
§ 8. Insight and prediction. Clairvoyance as a source of knowledge	529
§ 9. Mystical visions and "prophetic" dreams	531
§ 10. Supernatural voices	535
§ 11. The knowledge of allegories and secret allusions	537
§ 12. Certain knowledge	538
§ 13. The miracles of "saints"	539
Chapter V. The Sufi theosophy	544
§ 1. The concept of mystical knowledge	545
§ 2. "Words of truths"	548
2.1. Time, or mystical moment	549
2.2. Mystical state	550
2.3. "Station" of the Mystical Path	551
2.4. Contraction and expansion	552
2.5. Awe of God, intimacy with Him and understanding of His greatness	553
2.6. Artificial ecstasy and ecstatic behavior	553
2.7. Concentration and separation	554
2.8. Annihilation and subsistence [in God]	554
2.9. Absence and presence	555
2.10. Sobriety and intoxication	556
2.11. Rejection and confirmation	557
2.12. Veiling and theophany	557
2.13. Erudition, revelation, contemplation and correspondence	558
2.14. Dawning of Divine light	558
2.15. Fluctuation and firmness	560
2.16. Nearness and distance	561
2.17. Religious law and true reality	561
2.18. Truth and the reality	562
2.19. Breathing	562
2.20. Thoughts	564
2.21. Certain knowledge	564
2.22. Witness of truth	565

2.23. Devotion and self-surrender	565
2.24. Contentment and complaint	566
2.25. Vigilance and circumspection	567
2.26. Leading-on-step-by-step and seduction	567
2.27. Exhortation and edification	568
2.28. Secret conversation and heart-to-heart talk	568
2.29. The Soul	569
2.30. Heart's secret	569
2.31. Concentration	570
2.32. Connection	571
2.33. God's grace and providence	571
2.34. God's gift	572
2.35. Putting oneself under God's protection	572
§ 3. The doctrine of "stations and states" of the mystical Path	572
§ 4. Repentance	577
§ 5. Fear	578
§ 6. Hope	579
§ 7. Joy	580
§ 8. Grief	581
§ 9. Freedom	582
§ 10. Intimacy with God	583
§ 11. Love	584
§ 12. Desire	585
§ 13. Longing	586
§ 14. Nearness to God	586
§ 15. The spiritual journey	588
§ 16. Detachment and separation	589
§ 17. Annihilation and survival in God	590
§ 18. Direct vision	592
§ 19. Self-control	593
§ 20. Self-account	593
§ 21. Anxiety	594
§ 22. Separation from God	594
§ 23. Penitence and return to God in one's heart	595
Chapter VI. Sufi <i>adab</i>	597
§ 1. Components of Sufi <i>adab</i>	597
§ 2. Basic principles of Sufi <i>adab</i> . Conditions for initiation to Sufism	598
§ 3. Three stages of worship of God	600
§ 4. Ethical conditions for mystical states	601
§ 5. Patience	603
§ 6. Striving	604
§ 7. Uprightness	605
§ 8. Godfearing	606
§ 9. Submission and resignation	607
§ 10. Sincerity	608
§ 11. Veracity	609

§ 12. Hypocrisy	609
§ 13. Envy	610
§ 14. Vainglory	611
§ 15. Worldly passion	611
§ 16. Passionate love	612
§ 17. Jealousy	613
§ 18. Bashfulness and tenderness	614
§ 19. Protection of purity	615
§ 20. Compassion and empathy	616
§ 21. Unpretentiousness and unpretentiousness	616
§ 22. Altruism	617
§ 23. Generosity and magnanimity	618
§ 24. Good-nature and goodwill	619
§ 25. Good opinion	620
§ 26. Thanksgiving	620
§ 27. Struggle against one's soul's passions	621
§ 28. Qualities of saints and prophets. "Saint" as an ideal of spiritual perfection	622
Chapter VII. The Sufi codex of rules	624
§ 1. Duties of <i>murids</i>	624
§ 2. Duties of <i>shaykhs</i>	625
§ 3. Rules of journey	626
§ 4. Dress code	627
§ 5. Companionship and spiritual dialogue	629
§ 6. Principles of respectfulness	631
§ 7. Hospitality	635
§ 8. Rules of <i>futuwwa</i>	635
Chapter VIII. The ascetic practice	638
§ 1. "Stations" of the "peoples of self-restriction"	638
§ 2. Trust in God	642
§ 3. Self-renunciation and asceticism	643
§ 4. Piety. Pious scrupulosity	644
§ 5. Poverty	645
§ 6. Hunger and self-restriction	647
§ 7. Attitude to marriage	649
§ 8. Solitude	652
§ 9. Silence	652
§ 10. Obedience	653
§ 11. Weeping on sins	654
§ 12. Satisfaction	655
Chapter IX. The Sufi practice	657
§ 1. The ceremony of recollection	657
§ 2. The ceremony of audition	659
§ 3. Practice of mystical ecstasy	664
§ 4. The ceremony of forty days	668

§ 5. Practice of travels	670
§ 6. Custom of wearing of wool	671
§ 7. Ritual meaning of a mantle	672
§ 8. Practice of visiting of holy places	672
§ 9. Ritual of death expectation	674
Chapter XII. On the future evolution of Islam in the region	676
§ 1. The beginnings of "inner" Islamization	676
§ 2. The Shi'ite Resurgence	678
§ 3. The renewal of Islam	681
3.1. Beginning of Islamic revival	681
3.2. <i>Shaykh</i> Mansur's movement	683
3.3. <i>Shaykh</i> Shamil's movement	684
3.4. <i>Shaykh</i> Kunta-khaji's movement	686
§ 4. Evolution of Islam within an industrial society	686
4.1. Adaptation to Russia	687
4.2. Period of politization	687
4.3. Period of hidden development	688
4.4. Modern re-Islamization	691
The conclusion	698
The Appendix	
I. The glossary of Sufi terminology	705
II. The genealogical tables	712
III. The table of comparative texts analysis	716
IV. The list of reductions	717
V. Bibliography	719
VI. The list of illustrations	745
VII. The list of maps	748
VIII. Index	749
1. The index of names	749
2. The index of titles, socio-political and religious names	771
3. The index of dynasties	780
4. The index of names for religions, religious – philosophical, theological and legal schools, trends and currents	781
5. The index of geographical names	793
6. The index of tribal and ethnic names	813
7. The index of writings	819
8. The index of terms	823
Summary	832

Предисловие	5
Введение	7
Часть первая. Абу Бакр ад-Дарбанди и его время	
Глава I. Религиозно-политическая ситуация в Халифате	19
§ 1. Сельджукские завоевания	19
§ 2. Взаимоотношения суннитов и ши'итов	23
§ 3. Внутрисуннитские противоречия	27
3.1. Суннитский ислам и проблема «истинной» веры	27
3.2. Распри между традиционалистами и рационалистами	29
3.3. Противоборство в лагере рационалистов	33
3.4. Разногласия в суфийской среде	34
§ 4. Творческое взаимодействие в исламе	38
Глава II. Главные врата Халифата на Кавказе	43
§ 1. Пограничный комплекс Халифата на Кавказе. Дарпуш/Дарбуш	45
§ 2. Ближайшие и дальние соседи Баб ал-абваба	70
2.1. Джурзан	75
2.2. Арран и Муган	80
2.3. Ширван	85
2.4. Маскат	91
2.5. Лакз	92
2.6. Табарсаран	109
2.7. Филан/Каллан	129
2.8. Шиндан	142
2.9. Ал-Кирадж/Кирачи	144
2.10. Хайдак	151
2.11. Хамрин	158
2.12. Зирихгаран	159
2.13. Гумик и Туман	162
2.14. Сарир	166
2.15. Аланы и асы	180
2.16. Касаки	184
2.17. Русы и славяне	187
2.18. Родо-племенные и этнические процессы	193
§ 3. Баб ал-абваб, его топография и владения	197
§ 4. Политическая история ал-Баба	218
§ 5. Религиозные структуры ал-Баба	232
§ 6. Организационные формы суфизма	236
Глава III. Представители религиозных знаний «пограничной области»	242
§ 1. Династии ученых	242

1.1. Род ал-Гада'ири	242
1.2. Род ал-Лакзи	247
1.3. Род ал-Баккала	249
§ 2. Персоналии	251
2.1. Буидский период (334–447/945–1055)	251
2.2. Сельджукский период (447/1055 — начало XII в.)	265
Глава IV. Абу Бакр ад-Дарбанди: личность и вехи жизненного пути	276
§ 1. Дарбандский период	276
§ 2. Период становления	279
§ 3. Конфликт с властями	282
§ 4. Странствия и духовные связи	284
§ 5. Багдадский период	290
Часть вторая. Райхан ал-хака'ик ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии	
Глава I. Арабская литература на Северном Кавказе в эпоху классического ислама	295
§ 1. Богословская литература. Тракаты, комментарии, мистические стихи	296
1.1. Экзегетика	296
1.2. Хадисоведение	297
1.3. Мусульманское право	300
1.4. Теология	301
1.5. Ши'итская литература	302
1.6. Суфизм	302
1.7. Мистическая поэзия	302
§ 2. Историческая литература	304
Династические хроники и летописи исламизации	304
2.1. <i>Ахты-нама</i>	304
2.2. <i>Та'рих Аби Муслим</i>	305
2.3. <i>Та'рих ал-Баб ва-Ширван</i>	309
2.4. <i>Дарбанд-нама</i>	313
2.5. <i>Та'рих Дагистан</i>	318
Глава II. Райхан ал-хака'ик ад-Дарбанди — важнейший памятник классического суфизма на Кавказе	322
§ 1. Определение классического суфизма	322
§ 2. Рукопись сочинения ад-Дарбанди	325
2.1. Описание манускрипта	325
2.2. Происхождение списка	329
§ 3. Общая характеристика сочинения	330
3.1. Время создания	330
3.2. Название	330
3.3. Язык и стиль	331
3.4. Структура и проблематика	331
3.5. Оформление ссылок	335

Глава III. Источники <i>Райхан ал-хака'ик</i>	338
§ 1. Традиционные источники	338
1.1. Коран и <i>тафсиры</i>	338
1.2. <i>Хадисы</i> и <i>ахбары</i>	341
§ 2. Идеиные предшественники ад-Дарбанди	342
2.1. Ранняя суфийская традиция	342
2.2. Классическая суфийская традиция	366
2.3. Традиции богословия и правоведения	370
2.4. Сравнительный анализ основных письменных источников	376
§ 3. Современники ад-Дарбанди	379
3.1. Шафи'иты	379
3.2. Ханафиты	390
3.3. Ханбалиты	391
3.4. Захириты	394
3.5. Ши'иты	395
Глава IV. <i>Райхан ал-хака'ик</i> и суфийская литература	397
§ 1. Доктринальные сочинения	398
§ 2. Биографическая литература	403
§ 3. Практические руководства по суфизму	408
Часть третья. <i>Райхан ал-хака'ик</i> как источник по изучению ислама на Кавказе	
Глава 1. Распространение ислама среди горцев Кавказа в период Арабского халифата	413
§ 1. Методологические основы изучения конфессиональных процессов	413
§ 2. Истоки и содержание конфессиональных процессов в регионе	441
2.1. Язычество	443
2.2. Зороастризм	449
2.3. Иудаизм	454
2.4. Христианство	461
§ 3. Распространение ислама в регионе в VII–XI вв.	470
3.1. Условия и формы ранней исламизации	471
3.2. Раннее культовое строительство	474
3.3. Трансформация пограничных <i>рибатов</i> . <i>Газин</i>	482
3.4. Основные школы и течения ислама	491
§ 4. Эволюция ислама при Сельджукидах. Торжество суннизма	494
Глава II. Основоположения мусульманского вероучения	499
§ 1. Единобожие	500
§ 2. Ад-Дарбанди о других основоположениях ислама	503
2.1. Божественные атрибуты	504
2.2. Сотворение двух миров	505
2.3. Судный день	505
2.4. Рай и ад	506
2.5. Несотворенность Корана	507
2.6. Внутренняя вера	508
2.7. Предопределение, свобода воли и божественная справедливость	508

Глава III. Мусульманские молитвы	510
§ 1. Намерение: вступление к молитве	510
§ 2. Ритуальное очищение. Омовение	511
§ 3. Обязательные молитвы общисламского значения	512
§ 4. Специальные молитвы суфийской общины	513
§ 5. Ночные молитвы	514
§ 6. Мольба о прощении грехов	515
§ 7. Успокоение как результат молитвы	517
Глава IV. Религиозное знание и чудеса «святых»	519
§ 1. Составные части религиозного знания. Суфийское знание	520
§ 2. Знание сакрального языка Корана	522
§ 3. Представление о материальном и потустороннем мирах	523
§ 4. Размышления над истинами бытия	524
§ 5. Представление о темных силах	525
§ 6. Знание людских пороков	527
§ 7. Духовные наставления	528
§ 8. Проницательность и предвидение как источник знания	529
§ 9. Мистические видения и вещие сновидения	531
§ 10. Тайные голоса	535
§ 11. Аллегории и тайные знаки	537
§ 12. Уверенность и достоверное знание	538
§ 13. Чудеса «святых»	539
Глава V. Теософия суфизма	544
§ 1. Концепция мистического познания	545
§ 2. «Слова Откровения»	548
2.1. Время, или мистический момент	549
2.2. Мистическое состояние	550
2.3. «Стоянка» Пути познания	551
2.4. Сжимание и расширение	552
2.5. Трелет перед Богом, влечение к Нему и осознание Его величия	553
2.6. Искусственное волнение и вхождение в истинный экстаз	553
2.7. Собираение и разделение	554
2.8. Исчезновение и появление	554
2.9. Отсутствие и присутствие	555
2.10. Трезвость и опьянение	556
2.11. Отвержение и утверждение	557
2.12. Сокрытость божественной сущности и богоявление	557
2.13. Эрудиция, откровение, созерцание и согласованность	558
2.14. Озарение	558
2.15. Изменчивость и упрочение	560
2.16. Близость и удаленность	561
2.17. Религиозный закон и истина	561
2.18. Истина и Высшая истина	562
2.19. Дыхание	562
2.20. Мысли	564

2.21. Достоверное знание, достоверный опыт и достоверная истина	564
2.22. Свидетель истины	565
2.23. Преданность и самопожертвование	565
2.24. Роптание и довольство	566
2.25. Бдительность и внимание	567
2.26. Погружение и сдерживание	567
2.27. Увещевание и назидание	568
2.28. Тайный разговор и задушевная беседа	568
2.29. Душа	569
2.30. Сердечная тайна	569
2.31. Энергия, или вдохновенное устремление сердца	570
2.32. Слияние с Богом	571
2.33. Благоволение и промысл божий	571
2.34. Божий дар	572
2.35. Вверение себя Господу и божественное покровительство	572
§ 3. Учение о «стоянках» и «состояниях» мистического Пути познания	572
§ 4. Раскаяние	577
§ 5. Страх	578
§ 6. Надежда	579
§ 7. Радость	580
§ 8. Печаль	581
§ 9. Свобода	582
§ 10. Влечение к Богу	583
§ 11. Любовь	584
§ 12. Желание	585
§ 13. Страстное желание	586
§ 14. Близость к Богу	586
§ 15. Спиритуальное путешествие	588
§ 16. Отрешенность и внутренняя уединенность	589
§ 17. Учения о пребывании и самоуничтожении в Боге	590
§ 18. Созерцание сокровенного	592
§ 19. Самоконтроль	593
§ 20. Самоотчет	593
§ 21. Опасение познающего	594
§ 22. Разлука с Богом	594
§ 23. Покаяние и возвращение к сокровенному	595
Глава VI. Этика суфизма	597
§ 1. Составные части суфийского <i>адаба</i>	597
§ 2. Морально-этические принципы суфизма. Условия посвящения в суфий	598
§ 3. Три уровня служения Богу	600
§ 4. Этические основы мистических состояний	601
§ 5. Терпение	603
§ 6. Усердие	604
§ 7. Непокоримость	605
§ 8. Богобоязненность	606
§ 9. Благоговение и покорность	607

§ 10. Искренность	608
§ 11. Правдивость	609
§ 12. Лицемерие	609
§ 13. Зависть	610
§ 14. Стремление к славе и известности	611
§ 15. Мирская страсть	611
§ 16. Страстная любовь	612
§ 17. Ревность	613
§ 18. Стыдливость	614
§ 19. Оберегание непорочности	615
§ 20. Сострадание	616
§ 21. Неприхотливость	616
§ 22. Альтруизм	617
§ 23. Щедрость и великодушие	618
§ 24. Добронравие	619
§ 25. Благое мнение	620
§ 26. Благодарение Господа	620
§ 27. Стремление к духовному очищению и самосовершенствованию	621
§ 28. Качества «святых» и пророков. «Святой» как образец духовного совершенства	622
Глава VII. Суфийский кодекс правил	624
§ 1. Обязанности <i>муридов</i>	624
§ 2. Обязанности <i>шайхов</i>	625
§ 3. Правила скитаний	626
§ 4. Правила ношения одежды	627
§ 5. Товарищество и духовное общение	629
§ 6. Уважительность	631
§ 7. Гостеприимство	635
§ 8. Молодечество	635
Глава VIII. Аскетическая практика	638
§ 1. «Стоянки» сторонников самоограничения	638
§ 2. Упование на Бога	642
§ 3. Самоотречение и воздержание	643
§ 4. Осмотрительность. Отказ от запретного и сомнительного	644
§ 5. Бедность	645
§ 6. Голодание и самоограничение	647
§ 7. Отношение к браку	649
§ 8. Уединение	652
§ 9. Молчание	652
§ 10. Послушание	653
§ 11. Плач над грехами	654
§ 12. Удовлетворение	655
Глава IX. Суфийская практика	657
§ 1. Поминание	657
§ 2. Мистические радения	659

§ 3. Мистический экстаз	664
§ 4. Сорокадневное подвижничество	668
§ 5. Практика странствий	670
§ 6. Ношение власяницы	671
§ 7. Ритуальное значение рубища	672
§ 8. Посещение святых мест	672
§ 9. Ожидание смерти	674
Глава X. О дальнейшей эволюции ислама в регионе	676
§ 1. Начало «внутренней» исламизации	676
§ 2. Ши'итский рванш	678
§ 3. Обновленческое движение ислама	681
3.1. Мусульманское возрождение нового времени	681
3.2. Движение <i>шайха</i> Мансура	683
3.3. Движение <i>имам</i> Шамиля	684
3.4. Движение <i>Кунта-хаджжи</i>	686
§ 4. Местные формы ислама в условиях индустриального общества	686
4.1. Период адаптации к российским условиям	687
4.2. Период политизации	687
4.3. Период латентного развития	688
4.4. Современная реисламизация	691
Заключение	698
Приложения	
I. Глоссарий суфийских терминов	705
II. Генеалогические таблицы	712
III. Таблица сравнительного текстологического анализа	716
IV. Список сокращений	717
V. Библиография	719
VI. Список иллюстраций	745
VII. Список карт	748
VIII. Указатели	749
1. Указатель имен	749
2. Указатель титулатуры, социально-политических и религиозных обозначений	771
3. Указатель династий	780
4. Указатель названий религий, религиозно-философских, богословских и правовых школ, течений, толков и направлений	781
5. Указатель географических названий	793
6. Указатель родо-племенных и этнических названий	813
7. Указатель названий сочинений	819
8. Указатель терминов, восточных слов	823
Summary	832
Contents	834

Научное издание

Аликберов Аликбер Калабекович

**Эпоха классического ислама
на Кавказе**

*Абу Бакр ад-Дарбанди
и его суфийская энциклопедия
«Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.)*

*Утверждено к печати
Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения РАН*

Редактор *В. В. Волгина*
Художник *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *О. В. Волкова*
Корректор *Н. Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *Е. В. Катышева*

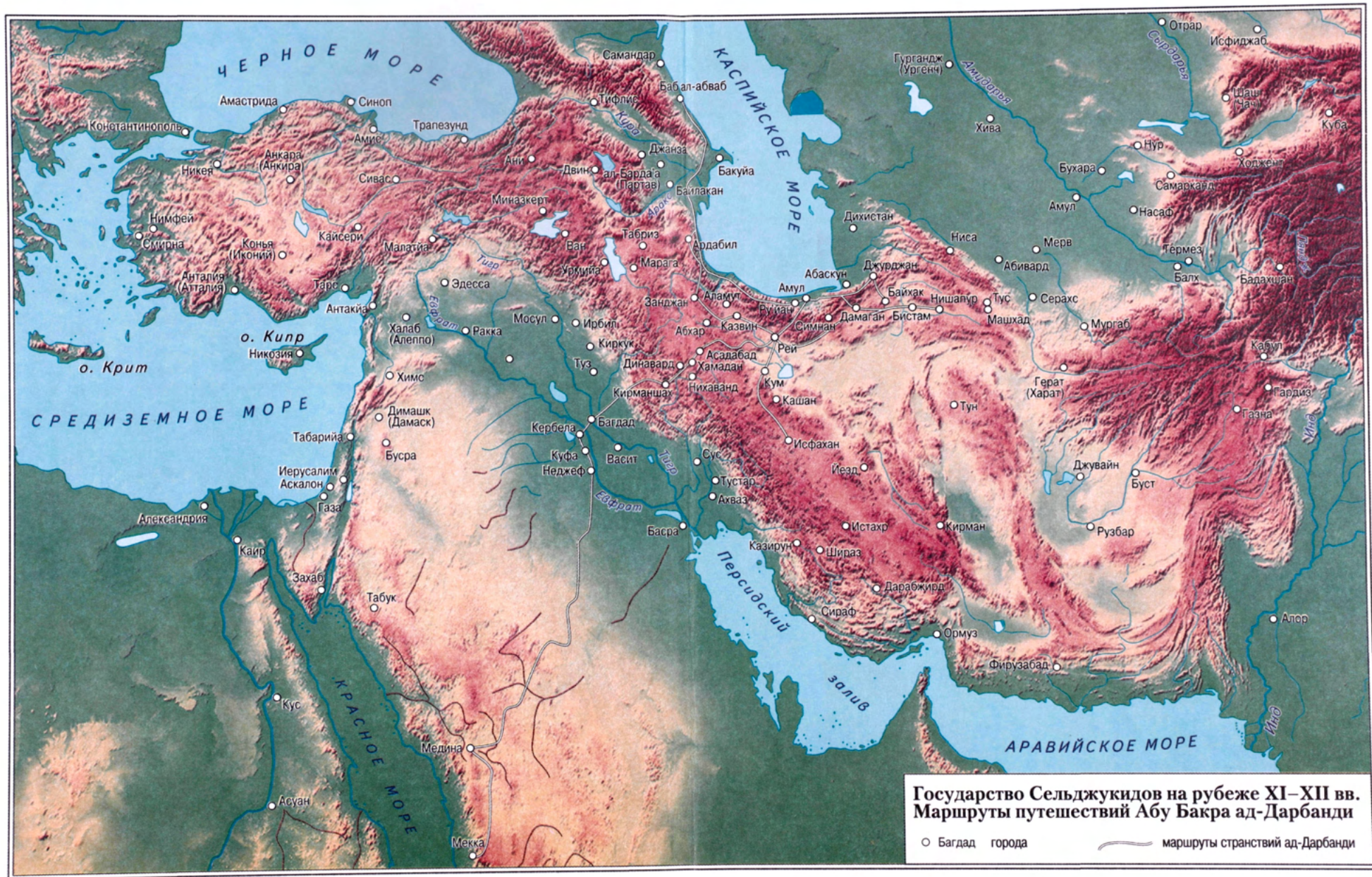
Подписано к печати 27.05.03
Формат 70×90^{1/16}. Печать офсетная
Усл. п. л. 62,0. Усл. кр.-отт. 64,4. Уч.-изд. л. 63,6
Тираж 1500 экз. Изд. № 7924. Зак. № 8275

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН,
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП «Типография «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018190-0







Аликбер К. Аликберов — кандидат исторических наук, руководитель Группы сравнительного изучения Северного Кавказа Института востоковедения РАН, член Европейского союза арабистов и исламоведов. Родился 28 апреля 1964 г. в Дагестане. В 1986 г. с отличием окончил Исторический факультет Дагестанского государственного университета. Обучался в аспирантуре Восточного факультета Ленинградского государственного университета и Сектора Ближнего Востока Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (1988—1991). Стажировался в Каире (1990 г.) и Оксфорде (1994 г.). Работал в Отделе востоковедения Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН (1992 г.), Секторе Ближнего Востока Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН (1993—1999) и Центре арабских исследований ИВ РАН (с июня 1999 г. по настоящее время). Автор ряда научных публикаций. Сфера академических интересов — источниковедение, история, исламоведение, мусульманская историография, философия истории.
