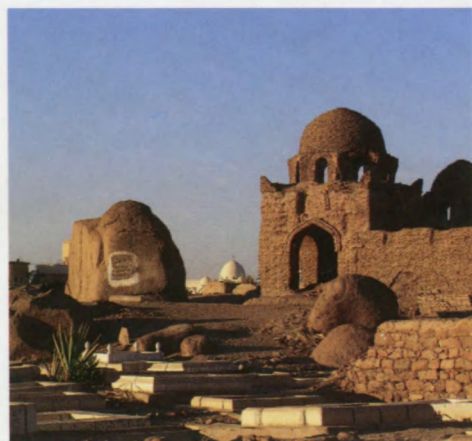


СУФИЗМ

и мусульманская духовная традиция

тексты
институты
идеи
интерпретации





جمعية التواصل الثقافي الاجتماعي

АНО "Общественный культурно-просветительский центр "ТАВАСУЛЬ"

*Настоящее издание выпущено под эгидой
Общественного культурно-просветительского центра «Тавасуль»*



**Зийарат матери шайха Кунта-Хаджи,
основателя чечено-ингушской ветви братства Кадирийя**

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ORIENTALIA

**SUFISM
AND THE MUSLIM
SPIRITUAL TRADITION:**

**Texts, Institutions,
Ideas and Interpretations**

**St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers
St. Petersburg
2015**

**СУФИЗМ
И МУСУЛЬМАНСКАЯ
ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ:**

**тексты, институты,
идеи и интерпретации**

**Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2015**

УДК 297
ББК Э383

Редакционная коллегия:

А. Д. Кныш (ответственный редактор; Университет Мичигана и Санкт-Петербургский Государственный университет), *Д. В. Брилёв* (Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова, Киев), *О. А. Ярош* (Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев)

Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. — 336 с. (Orientalia)

Сборник статей «Суфизм и мусульманская духовная традиция» посвящен такому многогранному, спорному и яркому феномену мусульманской духовно-практической традиции, как суфизм, — его текстам, институтам, идеям и интерпретациям.

Сборник рассчитан на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой и практикой мусульман, историей суфизма и его современным состоянием.

Edited by:

Alexander Knysh (University of Michigan and St. Petersburg State University), *Denis Briyov* (National Pedagogical University named after M. P. Dragomanov, Kiev), *Oleg Yarosh* (Institute of Philosophy named after G. S. Skovoroda, The National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev)

Sufism and the Muslim Spiritual Tradition: Texts, Institutions, Ideas and Interpretations. — SPb.: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2015. — 336 p. (Orientalia)

“Sufism and the Muslim Spiritual Tradition” explores the complex and occasionally controversial phenomenon of Islamic theory, culture and practice known as “Sufism”. The chapters assembled in this book discuss Sufi texts, institutions, rituals, and discourses as well as related phenomena of Muslim cultural and spiritual life in the past and today.

ISBN 978-5-85803-480-3



9 785858 034803

© Коллектив авторов, 2015

© Петербургское Востоковедение, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

От редакторов	6
Предисловие (А. Д. Кныш)	8
Передача духовного опыта и религиозного знания	
<i>К. Гасымов.</i> Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» 'Абд аль-Карима аль-Кушайри	12
<i>А. А. Хасавнех.</i> Об одной <i>марсие</i> на смерть шайха Мухаммад-Закира Камалова	53
<i>Ш. Ш. Шихалиев.</i> Агиографическо-биографические сочинения дагестанских шайхов Шу'айба аль-Багини и Хасана аль-Кахи	70
<i>Г. Камбарбекова.</i> «Ламахат мин нафахат аль-кудс» как источник по истории тариката Ясавийа и Средней Азии	92
<i>А. К. Бустанов.</i> Священные родословные и межрегиональные связи мусульман Северной Евразии: история семьи Шиховых в XVII—XX вв.	106
<i>К. П. Трофимова.</i> «Божьи люди»: традиция почитания «святых» в цыганской среде на Балканах.	126
Идеи и интерпретации	
<i>А. Д. Кныш.</i> «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема.	157
<i>С. А. Нестерова.</i> Семиотика божественного в суфийском учении Джалал ад-дина Руми	176
<i>Е. А. Реутов.</i> Символика поэмы Малика Мухаммада Джаяси «Падмават» в контексте индо-мусульманского культурного синтеза (попытка интерпретации суфийского поэтического текста)	190
<i>О. А. Ярош.</i> Интерпретации концепции <i>вахдат аль-вуджуд</i> в академической философии Индии в первой половине XX века	208
Институты и практики	
<i>П. С. Шаблей.</i> Распространение <i>накишбандийа-муджаддидийа</i> в Казахской степи в XIX в.	227
<i>И. Г. Саетов.</i> «Джамаатизация» тарикатов в республиканской Турции: трансформация мусульманских общин в ответ на вызовы модерна	240
<i>В. В. Цибенко.</i> Тарикат <i>хакканийа (раббанийа)</i> : современный суфизм неосманского образца.	258
<i>Д. В. Брилёв.</i> Политизация суфизма в контексте Арабской весны	276
Указатель имен собственных	294
Предметный, географический и тематический указатель	303
Сведения об авторах	320

ОТ РЕДАКТОРОВ

Ввиду того, что собранные в настоящей книге эссе (главы) основаны на источниках, написанных на разных языках ислама (арабском, персидском, турецком, тюркских, индийских и т. д.), редакторы не стремились во что бы то ни стало свести написание географических названий и собственных имён, а также терминов к единой системе. Варианты написания одних и тех же иноязычных слов, использованных авторами глав этой коллективной работы, даны в круглых или, реже, в квадратных скобках. Все они включены в индексы с перекрёстными ссылками. В большинстве статей даты приводятся исключительно по христианскому летосчислению (н. э.) с целью «облегчения» текста для читателя-неспециалиста. В главе, написанной К. Гасымовым, даты даны как по мусульманскому, так и по христианскому календарю. Иноязычные термины почти всегда даны курсивом при первом упоминании, за исключением тех, которые используются на протяжении всего текста книги и практически всеми авторами (например, *тарикат* в значении ‘суфийское братство’ или ‘суфийский орден’; *джама‘ат/джамаат* в значении ‘[локальное] мусульманское сообщество’ или ‘община’; *шайх* в значении ‘суфийский старец’ или ‘суфийский наставник/учитель’). В то же время слово *умма* в значении ‘всемирное мусульманское сообщество’ или ‘мусульманская нация’ всегда даётся курсивом. Арабские буквы *хамза* и ‘*айн*’ в именах и терминах передаются одинарными кавычками: ‘ для *хамзы* и ‘ для ‘*айна*. Русские падежные окончания в терминах не курсивятся. В арабских именах слово «сын» (*ибн*) иногда выписывается полностью, а иногда даётся в сокращённом варианте как «б.».

Редакторы благодарят фонд «Открытое общество» (OSF) в Будапеште за финансовую поддержку серии летних школ по исламоведению и религиоведению, включая семинар по проблемам изучения суфизма в Киеве 30 апреля 2012 г. Материалы этого семинара легли в основу настоящего сборника. Особая благодарность — Институту философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины и Институту философского образования и науки Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова, выступившим инициаторами и организаторами этого семинара. Окончательное редактирование текста было осуществлено на базе Лаборатории анализа и моделирования социаль-

ных процессов при Санкт-Петербургском государственном университете, руководству которого главный редактор А. Д. Кныш выражает свою глубокую признательность за поддержку российского исламоведения.

Средства для публикации этого коллективного исследования были любезно и щедро предоставлены руководством Общественного культурно-просветительского центра «Тавасуль» из г. Грозный (Чеченская Республика), которому редакторы глубоко признательны за помощь в этом важном для академической науки и мусульманской культуры деле.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Традиция является постоянным элементом [человеческой] свободы и истории как таковой. Даже самая аутентичная и устойчивая традиция не может существовать исключительно благодаря инерции данного ей когда-то толчка. Она нуждается в постоянном подтверждении, принятии и развитии. [И вместе с тем] в каждой исторической перемене неизменно присутствует импульс сохранения [традиции]... Сохранение не в меньшей мере является актом свободной воли [людей], чем революция и обновление.

Г.-Г. Гадамер¹

Жизнь человека в цивилизованных её проявлениях заключается в обретении жизненного опыта и знания и передаче их другим людям доступными ему средствами. Человек учится на опыте своих предшественников. При этом обмен опытом и знаниями всегда осуществляется в определенных обстоятельствах и посредством конкретных действий. Выражаясь научным языком, он происходит в данном социально-политическом и культурном контексте, который решающим образом определяет характер этой передачи, т. е. характер общения между людьми. В настоящем сборнике этот контекст является мусульманским, или, если несколько сузить тематический фокус, преимущественно мусульманско-суфийским. Впрочем, большинство представленных в сборнике исследований свидетельствует о проблематичности такого рода узкой тематической фокусировки. Суфизм, который обычно определяют как аскетическо-мистическое течение в исламе², предстаёт в исследованиях, собранных под обложкой настоящей книги, как часть куда более широкой системы координат.

¹ Gadamer, H.-G. *Truth and Method*. New York, 1984. С. 250 (перевод мой. — А. К.).

² Вопрос о различных определениях суфизма рассматривается в моем эссе «Что в имени?», опубликованном в настоящем сборнике, что избавляет меня от необходимости останавливаться на нём в настоящий момент.

О том, что сфера бытования суфизма не ограничивалась параметрами собственно мусульманского социума, свидетельствуют, в частности, главы, написанные А. Г. Бустановым, А. А. Хасавнех, П. С. Шаблеем, Ш. Ш. Шихалиевым. Основываясь на неизвестных или малоизвестных рукописных источниках, эти исследователи внимательно анализируют фиксацию, сохранение и передачу мусульманского опыта/знания, коллективной памяти и цепочек духовной преемственности в контексте российского колониального и имперского правления. Этот контекст не мог не наложить глубокого отпечатка на то, как именно мусульманские авторы и мыслители подавали и истолковывали свои опыт и знание. Другим примером присутствия суфийских тем вне рамок собственно мусульманской общины является написанная Е. Реутовым глава, в которой суфийские идеи о смысле человеческого бытия и любви к Богу-Истине развиваются в контексте диалога суфиев с индуистскими учениями *бхакти*. Аудиторией описанного Е. Реутовым гибридного литературного продукта были как мусульмане, так и индуисты. Вне этой тесной, порой неразрывной сопряжённости обеих сторон историко-культурное взаимовлияние между ними не может быть адекватно понято и объяснено.

Личности и институты, рассмотренные в предлагаемых читателю главах, не менее тесно взаимодействовали с мусульманскими социумами (контекстами), в которых они существовали. Это взаимодействие принимало разные формы. Неоднозначное восприятие отдельными представителями мусульманского учёного сообщества суфийских доктрин показано в очерке К. Гасымова на примере полемиического трактата Ибн Таймийи (ум. 1328). Гасымов ставит под сомнение расхожее представление о знаменитом ханбалитском проповеднике как непримиримом противнике суфийских идей и практик. Критикуя толкование суфизма одним суфийским автором (аль-Кушайри, ум. 1072), Ибн Таймийя опирается при этом на высказывания ранних суфийских подвижников, которые он истолковывает сообразно своим собственным представлениям о суннитском правовереии. Таким образом, подход Ибн Таймийи к суфизму отнюдь не был огульно негативным, как часто считают сегодняшние последователи этого влиятельного богослова.

Глубокая погруженность суфийских учителей и институтов в жизнь своих обществ в различные исторические эпохи показана в очерках Г. Камбарбековой, И. Г. Саетова и Д. В. Брилёва. Если очерк Камбарбековой освещает важную роль суфийских наставников братства Йасавайя (Ясавия) в формировании культурно-национальной идентичности казахского народа, то исследования двух последних демонстрируют одновременно актуальность суфийских организаций сегодня и их кардинальную трансформацию под воздействием новых политических и социальных реалий, а также в свете широкого распространения новых информационных технологий. Эти и другие исследования, собранные в

настоящем сборнике, служат хорошей иллюстрацией сложной динамики трансформации/сохранения традиции (в данном случае суфийской), о которой идет речь в процитированном в эпиграфе высказывании Г.-Г. Гадамера.

В отдельных мусульманских общинах, как показано в эссе К. П. Трофимовой, суфийское знание/опыт присутствует в верованиях и практике мусульманских общин крайне опосредованно, находя выражение в том, что исследователи, за неимением более адекватного определения, характеризуют как «народный» ислам, или же «народный» суфизм. Полевые исследования такого рода неизменно поднимают вопрос о правомерности использования термина «суфизм» по отношению к столь разным явлениям, как высокоинтеллектуальная метафизика Ибн [аль-]‘Араби (ум. 1240) или утончённая и полная сложных аллегорий поэзия Руми (ум. 1273), с одной стороны, и локальные культы и народные поверья, с другой стороны. Есть ли у нас основания рассматривать эти столь далёкие друг от друга явления в рамках категории «суфизм», или же это совершенно неправомерно? Хотя настоящая работа не даёт окончательного ответа на этот сложный вопрос, она, безусловно, предлагает ценный и оригинальный материал для его углублённого рассмотрения.

Проблема определения границ суфизма возникает при попытках исследователей осмыслить его в терминах европейского понятийного аппарата или придать ему желаемый идеологический оттенок. В статьях О. А. Яроша и А. Д. Кныша рассматриваются, соответственно, идейное наследие суфизма в категориях западных философских дискурсов, а также стремление некоторых мусульманских и западных учёных втиснуть его в концептуальные рамки западной философии и общественных наук. Очерк С. А. Нестеровой, напротив, выявляет поразительную созвучность идей Джалал ад-дина Руми современным западным представлениям о природе и функциях языка и о семиотике, что, по мнению исследовательницы, говорит о сохраняющейся актуальности его наследия в наши дни. Можно ли считать Руми в какой-то мере предтечей таких выдающихся западноевропейских умов, как Ж. Лакан, К. Леви-Стросс, Г.-Г. Гадамер или Л. Витгенштейн, задаётся вопросом автор?

В то же время, как показывает исследование В. В. Цибенко о неосуфийском братстве *хакканийя-раббанийя*, под воздействием западной массовой культуры и, в особенности, новейших информационных технологий и медийного пространства традиционные суфийские идеи и институты претерпевают причудливую трансформацию. Избирательно отказываясь от некоторых неактуальных форм сообщества и передачи суфийского знания в пользу новых, более созвучных запросам современного человека, суфийские общины оказываются вполне конкурентоспособны на современном «рынке» духовных и интеллекту-

альных услуг. Похожие выводы содержат уже упоминавшиеся исследования И. Г. Саеова (на примере турецких «неоджамаатов») и Д. В. Брилёва (на примере суфийских братств современного Египта). Все три автора подчёркивают способность суфийских общин и отдельных суфийских лидеров творчески и неординарно отвечать на вызовы времени, активно пользуясь при этом новейшими информационными технологиями для социализации и мобилизации своих последователей, а также для расширения их круга как внутри, так и за пределами мусульманского мира.

Обобщая наблюдения, сформулированные авторами перечисленных выше очерков, можно сделать следующие выводы. **Первое:** суфийский опыт и суфийское знание, сохраняемые и передаваемые посредством текстов, поведения суфийских наставников и их учеников, а также в рамках и при содействии суфийских институтов, постоянно подвергаются переосмыслению. Анализ того, как именно и почему это происходит, а также кто конкретно участвует в этом переосмыслении и реинтерпретации, даёт ключ к пониманию роли религии в обществе в целом и, в особенности, тех её аспектов, которые принято считать «мистическими». **Второе:** изучение суфизма имеет не просто научную или «архивную» ценность. Суфизм в его многочисленных проявлениях и сегодня остаётся кладезем духовной культуры, которая обогащает и углубляет («эстетизирует») мировосприятие и самоощущение современного человека независимо от его вероисповедания и идейных убеждений. Суфийские «находки» на пути поиска истины и смысла жизни сохраняют свою актуальность и ценность и по сей день. Для значительной части мусульман суфийское наследие служило и служит источником самоидентификации в пределах определенной духовно-практической традиции, что крайне важно в условиях «исламского многоголосия» и наличия широкого диапазона возможных идейных и духовных привязанностей. В конечном итоге соприкосновение с опытом самопознания и самосовершенствования, накопленным суфийскими визионерами, поэтами, подвижниками-аскетами и философами, открывает перед современным человеком новые творческие перспективы для конструирования своего особого, неповторимого «я». Познавая и интерпретируя богатое наследие суфизма, человек избавляется от духовного, эстетического и интеллектуального «невежества», обретая в процессе своих исканий свободу и знание для более полного самопознания и самореализации в этом сложном, противоречивом и непостоянном мире.

А. Д. Кныш

ПЕРЕДАЧА ДУХОВНОГО ОПЫТА И РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

К. Гасымов

Ибн Таймийа о «Послании о суфийской науке» ‘Абд аль-Карима аль-Кушайри

Пророк сказал: «Мусульманин мусульманину — брат»... В таком случае, как же может быть дозволено общине Мухаммада настолько широко расходиться во мнениях, что её члены присоединяются к одним группам и ненавидят другие группы, руководствуясь лишь только своими предположениями и прихотью, не имея какого-либо доказательства от Бога? Единство — это божья милость, а раскол — это наказание от Бога [5а, с. 313].

Ибн Таймийа

В главе анализируется толкование мусульманским теологом Ибн Таймийей (ум. 1328) «Послания о суфийской науке» ‘Абд аль-Карима аль-Кушайри (ум. 1072). В своём сочинении «Китаб аль-истикама» («Книга прямого [пути]») Ибн Таймийа критикует аль-Кушайри за то, что тот приписывает суфийским учителям (шайхам) аш‘аритское вероучение. Ибн Таймийа стремится отмежевать суфийское учение от рационалистического богословия (*калям*), полагая, что суфии не могли разделять принципы *каляма*, поскольку они противоречат самой сути суфийского учения. В главе показано, как именно Ибн Таймийа использует материал «Послания» в своих полемических целях. При этом он ведёт одновременно две дискуссии: одну — с автором «Послания», а другую — со своими современниками, т. е. богословами-аш‘аритами и сторонниками монистического суфийского учения о «единстве бытия». Опровергая учения как тех, так и других, Ибн Таймийа исподволь создает свою собственную теологию, которая опирается в том числе и на рациональные методы аргументации.

Ключевые слова: Ибн Таймийа, аль-Кушайри, полемика, ханбализм, суфизм, аш'аритский *калям*, Бог и его атрибуты, монизм, *вахдат аль-вуджуд*.

Мусульманский богослов Таки ад-дин Ахмад б. Таймийа (661/1263—728/1328) оставил богатое и разнообразное интеллектуальное наследие. Его труды повлияли на развитие средневековой мусульманской мысли и сегодня продолжают оказывать влияние на философов, богословов и интеллигенцию всего мусульманского мира. Как верно заметил исследователь Джон Гувер, «изучение Ибн Таймийи — это изучение „живой силы“ (living force) в исламской традиции»¹. Это верно в том смысле, что книги и идеи средневекового мыслителя по-прежнему «присутствуют» в жизни мусульман и продолжают влиять на исламский богословский и интеллектуальный дискурс. Примечательно, что в наше время его труды используют и цитируют представители самых разных направлений в исламе: мусульманские богословы, идеологи экстремистских («джихадистских») групп, сторонники «умеренного ислама», реформаторы-модернисты. Всё это говорит о многогранности и неоднозначности сочинений учёного. Однако некоторые исследователи порой упускают данное обстоятельство из виду и характеризуют Ибн Таймийю как источник экстремизма или как «правоведа-ортодокса», чьи тексты будто бы способствуют «радикализации» ислама [15; 3, с. 21].

В данной статье мы на основе сочинения Ибн Таймийи «Китаб аль-истикама» («Книга прямого пути», букв.: «Книга прямоты») попытаемся показать многоаспектность отношения Ибн Таймийи к суфизму и суннитскому богословию (аш'аритскому *калям*у). Мы также осветим особенности его критического метода и эпистемологии. На наш взгляд, в «Истикаме» суммированы основные теологические идеи Ибн Таймийи, выражающие его отношение к суфизму, *калям*у, известным суфийским *шайхам*, аш'аритским *мутакаллимам* и законооведам различных школ. Важно то, что в этой работе учёный затрагивает многие темы, которые он обстоятельно обсуждал в других, более крупных и известных своих работах. Особое внимание мы уделим методу аргументации Ибн Таймийи, который он использует для опровержения своих идейных оппонентов. Мы также попытаемся определить причины, которые побудили Ибн Таймийю написать своё сочинение, и задачи, которые он пытался решить в ходе его написания.

Сочинение «Китаб аль-истикама» (далее — «Истикама») написано в мамлюкском Египте между 705/1305 и 709/1309 годами (т. е. когда

¹ См. интервью с Д. Гувером («Why Study Ibn Taymiyya?») with Jon Hoover: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=iRgm85xQhNI> (дата обращения: 28.02.2015).

Ибн Таймийа находился в ссылке). О том, что авторству Ибн Таймийи принадлежит сочинение «Истикама», сообщают его ученики, ханбалитские богословы Ибн 'Абд аль-Хади б. аль-Макдиси² и Ибн Кайим аль-Джаузййа. О книге упоминают также историк ханбалитского *мазхаба* Ибн Раджаб аль-Ханбали и литератор и историк (*адиб*) Салях ад-дин ас-Сафади [6, т. 1, с. 2—3].

Данное сочинение Ибн Таймийи прежде всего следует рассматривать как составную часть его продолжительной полемики с последователями аш'аритского богословия. Нельзя не согласиться с утверждением Рачи эл-Омари (Racha elOmari), что изучение полемики Ибн Таймийи с аш'аритами имеет особое значение для понимания его теологии. Она верно отмечает, что среди идейных оппонентов Ибн Таймийи были му'тазилиты, джахмиты³ и шииты, однако именно аш'ариты являлись его непосредственными религиозными и политическими соперниками, так как они продолжали оставаться наиболее живой и влиятельной интеллектуальной богословской школой в Египте и Сирии в XIII—XIV вв. [33, с. 101—102]. Как мы убедимся ниже, содержание «Истикамы» подтверждает эти слова.

Отметим, что большая часть сочинения содержит комментарии к классическому трактату по мусульманскому мистицизму «Кушайриево послание о суфийской науке» («ар-Рисалья аль-кушайрийа фи 'ильм ат-тасаввуф») известного мусульманского богослова и суфия 'Абд аль-Карима аль-Кушайри (ум. 465/1072). Сочинение аль-Кушайри «благодаря своей чёткой организации и доступному стилю изложения остаётся излюбленным (и, пожалуй, самым авторитетным) введением в суфизм вплоть до наших дней» [18, с. 147]. В этом сочинении аль-Кушайри преследует конкретные апологетические цели; он стремится показать, что шарй'ат и суфизм не противоречат друг другу, что суфизм занимает особое место среди мусульманских наук и что все праведные суфийские шайхи в богословских вопросах придерживались «правильных суннитских взглядов», т. е., согласно ему, были аш'аритами. Ясно, что Ибн Таймийа, будучи ярким критиком и непримиримым противником аш'аритского *каляма*⁴, не соглашается с последним

² Ибн 'Абд аль-Хади б. аль-Макдиси пишет: «Ему [Ибн Таймийе] принадлежит «Книга прямого пути» («Китаб аль-истикама») в двух томах — самая славная и наиболее полезная из его книг» [6, т. 1, с. 2].

³ Дж а х м б. С а ф в а н — *мутакаллим*; о нём сообщают, что он отрицал атрибуты (*сифат*) Аллаха, верил в сотворённость Корана и утверждал, что Бог присутствует во всяком месте (т. е. полностью имманентен миру) (подробнее см.: [2, с. 27]). Суннитские богословы описывают его как «еретика», вносящего в религию недопустимые новшества. Последователей идей Джахма б. Сафвана называют джахмитами (этим эпитетом нередко награждают и му'тазилитов).

⁴ Спекулятивное богословие; рационалистическая исламская теология.

утверждением. Приписывание праведным суфийским шайхам калямических представлений для Ибн Таймийи является не чем иным, как осквернением их памяти. Ниже мы попытаемся выяснить, с какой целью Ибн Таймийа критикует толкования изречений суфийских шайхов, предлагаемые аль-Кушайри в его «Послании», и какую систему аргументации он при этом использует.

Преодоление раскола

«Истикама» начинается с правила (*ка'уда*) Ибн Таймийи о том, что «нужно придерживаться словом и делом умеренной, „срединной“ позиции [в вопросах религии] (*'утидаль*), а также прямоты (*истикама*) в понимании Корана и сунны в том, что касается божественных имён, атрибутов и [доктрины] единобожия» [6, т. 1, с. 3]. Мусульмане разделяются на враждующие группы и впадают в заблуждение, потому что не хотят руководствоваться некоторыми кораническими *айатами* и пророческими *хадисами*. Они вносят «недопустимые новшества» в религию, признают одни атрибуты (*сифа*) Аллаха, но при этом отрицают другие. В итоге всё это приводит к разделению мусульманской общины и взаимным обвинениям мусульман в неверии (*такфир*) [6, т. 1, с. 3]. Ибн Таймийа ссылается на *хадис* «Наихудшие дела [в религии] — это новшества, а всякое новшество — заблуждение» и даёт собственное определение «недопустимого новшества» (*бид'а*): «это религия (*дин*), верить в которую не велели ни Аллах, ни Его посланник, а тот, кто следует религии, следовать которой не велели ни Аллах, ни Его посланник, является человеком, который вносит „недопустимые новшества“ в религию (*мубтад'у*)» [6, т. 1, с. 5]. По мнению Ибн Таймийи, многим людям тяжело придерживаться данного правила, так как они «не знают [религиозных] текстов, не понимают их значения (*далья*) и цели (*макаsid*). Они также не знают, как соотносить и соизмерять новшества с сунной» [6, т. 1, с. 5].

Далее Ибн Таймийа приступает к критике понимания *мутакаллимами* «основ религии» (*усуль ад-дин*). Он критикует сторонников спекулятивного мусульманского богословия (*ахль аль-калям*) за то, что они не считают Коран и сунну самодостаточными источниками, с помощью которых можно было бы определить основные принципы или вопросы, касающиеся религии (*усуль ад-дин*). Вместе с тем он критикует и законоведов (*фукаха*), которые утверждают, что необходимо широко использовать метод «сравнения по аналогии» (*кийас*), ссылаясь на то, что существует мало текстов (*нусус*, ед. ч. *насс*), которые содержат правовые предписания. Другая группа, впадающая в крайность, по его мнению, — «это захириты, такие как Ибн Хазм и ему подобные, которые утверждают, что религиозные тексты включают в

себя все [возможные] обстоятельства и случаи». Таким образом, Ибн Таймийа предлагает своим современникам занять «середину» между теми, кто утверждает, что первоисточники ислама противоречивы и недостаточны для формирования богословских принципов, и теми, кто считает, что в Коране и сунне содержатся ответы на абсолютно все вопросы, и тем самым полностью отвергает «личное мнение» (*ра'й*) и «сравнение по аналогии» (*кийас*). Умеренной, «серединной» позиции держатся, по его мнению, «сторонники предания» (*ахль аль-хадис*), которые выводят понятие *усуль ад-дин* непосредственно из Корана и сунны и практикуют «сравнение по аналогии» (*кийас*), исходя из смысла и мотивов ('*илля*) предписаний Откровения [6, т. 1, с. 6—7].

Таким образом, согласно Ибн Таймийе, одной из основных проблем мусульман является то, что они не могут отличить сунну от «недопустимых новшеств» (*бид'а*) и создают различные правовые или богословские правила посредством логических рассуждений, не ссылаясь на Откровение. Но проблема ещё и в том, что каждая группа (*фарик*) считает, будто именно её убеждения соответствуют сунне, а убеждения тех, кто с ней не согласен, — это «ересь», т. е. «недопустимое новшество в религии» (*бид'а*). В итоге каждая группа судит каждого, кто смеет ей возражать, как «создателя недопустимого новшества» (*мубтад'у*), тем самым «совершая зло, сосчитать которое способен только один Аллах!» [6, т. 1, с. 13]. Ибн Таймийа упоминает в этой связи хариджитов, которые считали себя единственными истинными последователями Корана и сунны, а 'Али, Му'авию и их сторонников — «людьми греха и недопустимого новшества» (*ахль аль-масийа ва-аль-бид'а*). Подобные безапелляционные (по мнению Ибн Таймийи) рассуждения привели к большому кровопролитию среди мусульман [6, т. 1, с. 13].

В своём сочинении Ибн Таймийа не ставит цель показать «недопустимые новшества хариджитов и рафидитов (т. е. шиитов), поскольку они и без того известны всем и каждому ('*амма*)» [6, т. 1, с. 13]. Его критика направлена в первую очередь против «заблудших» последователей Мухаммада б. Идриса аш-Шафи'и, Малика б. Анаса, Ахмада б. Ханбали. Он обращается к группам/общинам (*тава'иф*, ед. ч. *та'ифа*), которые утверждают, что являются «сторонниками *хадисов*», следуют и подражают названным авторитетным суннитским богословам, но на деле «перепутали сунну с *бид'а*»⁵ и стали враждебны «пути суннитских имамов». Ибн Таймийа считает, что законовед Малик б. Анас критиковал «недопустимые новшества» *джахмитов*, которые утверждают, что «Аллах не [пребывает] над тронem, что не всё в Коране — слова Аллаха, что верующие не смогут лицезреть Аллаха в Судный

⁵ «То, что эти трое называли *бид'а*, их последователи называют сунной, а то, что они восхваляли (*хамادا*), они называют *бид'а*» [6, т. 1, с. 14].

день», и которые вдобавок «отрицают божественные атрибуты (*сифат*)» [6, т. 1, с. 15]. Несмотря на это, среди последователей Малика очень много тех, кто разделяет подобные взгляды еретиков-джахмитов и считает их сунной. То же самое Ибн Таймийа говорит в отношении последователей аш-Шафи'и. По его словам, аш-Шафи'и запрещал *калям* и жестче всех порицал *мутакаллимов*. Тем не менее его последователи считают *калям* сунной и основой религии (*усуль ад-дин*), в которую необходимо верить и с поборниками которой необходимо поддерживать дружеские отношения. Вместе с тем, по мнению Ибн Таймийи, обязательное следование Корану и сунне, которое так бескомпромиссно отстаивал аш-Шафи'и, его нынешние сторонники считают «недопустимым новшеством», или «ересью» (*бид'а*), и подвергают беспощадной критике [6, т. 1, с. 15].

Мы полагаем, что в данном случае объектом критики Ибн Таймийи являются его современники — аш'аритские *мутакаллимы* и '*уляма*', следовавшие шафи'итской школе права, которые жестоко преследовали Ибн Таймийю за его убеждения. Именно поэтому, по его убеждению, современные ему аш'ариты, несмотря на то что они считают себя последователями идей аш-Шафи'и, на самом деле не имеют с его наследием ничего общего. Таким образом, прежде чем приступить непосредственно к критике взглядов суфия-аш'арита аль-Кушайри, он, Ибн Таймийа, стремится убедить своих читателей, что *калям* — это нововведение, против которого выступали выдающиеся учёные мужи раннего ислама. Поэтому, по его мнению, апелляция аш'аритов к суннитским авторитетам несостоятельна и абсурдна. Подобная аргументация является составной частью критического метода, который Ибн Таймийа последовательно применяет в своём сочинении об аль-Кушайри.

Вместо абстрактных рассуждений *мутакаллимов*, которые формируют принципы, основу и доктрину религии (*усуль ад-дин*), основываясь на разуме, на собственных логических суждениях, а не на следовании текстам Корана и сунны, Ибн Таймийа предлагает «коранический метод». Он считает, что «всякое знание о религии, взятое не из Корана, является заблуждением», которое можно встретить в словах философов, *мутакаллимов*, суфиев и законоведов. «Поэтому никому не позволено судить о Книге Аллаха, кроме как ссылаясь на Книгу Аллаха, а тот, кто, оставив ниспосланное Откровение, судит и спорит о Книге Аллаха, используя то, что называют рациональными постулатами (*ма'кулят*), доказательствами (*барахин*) и силлогизмами (*акйиса*), или то, что называют озарениями (*мухяшафат*), экстатическими переживаниями (*маваджид*) и мистической интуицией (*азвак*), тот судит и спорит о Книге Аллаха безосновательно, не имея никакого авторитетного основания» [6, т. 1, с. 22]. Ибн Таймийа, комментируя различные отрывки из трактата аль-Кушайри, пытается прежде всего выяснить, насколько

они соответствуют ценностям и предписаниям Корана и пророческих преданий, представлениям первого поколения мусульман (сподвижников Пророка), а затем и авторитетных законоведов (аш-Шафи'и, Ахмада б. Ханбали, Малика б. Анаса, Абу Ханифы, Суфйана ас-Саури и т. д.). Таким образом, метод Ибн Таймийи может быть определён как метод учёного-*текстуалиста*. Он убеждён, что понимание и толкование текстов Откровения должны осуществляться исключительно в свете самих текстов Откровения, без использования каких-либо «инородных» способов познания. Именно опора исключительно на Коран и *хадисы* является для него наиболее правильным, рациональным и здравым подходом к решению проблем, связанных с богословием и жизнью мусульманской общины в целом.

Обозначив свой богословский метод, Ибн Таймийа объясняет, почему многочисленные мусульманские идейные школы остро конфликтуют друг с другом. По его мнению, верующие (*му'минун*) разошлись между собой по доктринальным и богословским вопросам (*усуль ад-дин*), что привело к взаимным обвинениям в неверии (*такфир*) и столкновениям [6, т. 1, с. 24]. Подобное противостояние является запретным (*мухаррам*), так как оно влечёт за собой «смуту» (*буга*) [6, т. 1, с. 25]. В подтверждение своих слов Ибн Таймийа ссылается на ряд *айатов* Корана, которые призывают мусульман не ссориться друг с другом, а также порицают разногласия (*ихтиляф*), приводящие к открытой вражде⁶. В то же время он отмечает, что разногласие (*ихтиляф*), возникшее в результате самостоятельного понимания (*иджтихада*) и интерпретации (*та'виль*) текстов тем или иным учёным, неизбежно. Главное, чтобы оно не приводило к смуте (*фитна*). Согласно Ибн Таймийе, человеку свойственно ошибаться. Он тратит большие умственные усилия, чтобы понять и интерпретировать священные тексты, и поэтому может ошибаться в своих выводах. Ведь, согласно Корану, «Аллах простил этой общине (*умма*) её ошибки (*ахта'* ед. ч. *хата'*) и забывчивость (*нисйан*)» [6, т. 1, с. 26]. Ибн Таймийа несколько раз отсылает читателей к *айатам* 2:286, 22:78 и 2:185⁷ и цитирует *хадис* «Облегчайте, а не усложняйте; несите добрые вести и не отталкивайте

⁶ Здесь и далее *айаты* Корана приводятся в переводе Магомеда-Нури Османова (Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. СПб.: Диля, 2011): «Не уподобляйтесь тем, которые распались на группировки и разошлись во мнениях, после того как к ним пришли ясные знамения. Уготовано им суровое наказание» (3:105). Воистину, ты нисколько не в ответе за тех, которые устроили раскол в своей религии и распались на секты. Воистину, им придется отвечать перед Аллахом, а Он уж поведает им о том, что они творили» (6:159).

⁷ «Аллах спрашивает с каждого только в меру его возможностей»; «Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения»; «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения».

людей, соглашайтесь [друг с другом] и не расходитесь!» [6, т. 1, с. 27]. Исходя из данных *айатов*, он полагает, что ошибки и забывчивость человека, касающиеся его знания и убеждения, простительны ему (*магфур ляху*), ибо Пророк сказал: «Если судья выносил решение на основе *иджтихада* и оказался прав, то ему полагается двойное вознаграждение, а если он судил, опираясь на *иджтихад* и ошибся, то его ждет награда в однократном размере» [6, т. 1, с. 28]. Ибн Таймийа замечает, что подобные ошибки человек может допустить как при абстрактных размышлениях, так и при логическом силлогизме. В любом своём суждении человек может совершать ошибки, в том числе и в понимании религиозных установлений. Основная причина разногласий «детей Адама» (*бану адам*) — как мусульман, так и немусульман — состоит, по мнению Ибн Таймийи, в том, что каждая группа (*та'ифа*) претендует на то, что именно её утверждения являются «необходимым знанием» (*аль-'ильм ад-дарури*) и что данное знание возможно приобрести либо исключительно посредством логического силлогизма и умозрения (*кийас ва-назар*), либо через полученное традиционным путём религиозное знание и авторитетные тексты (*сам' ва-хабар*), либо же через чувственные восприятия и наблюдение (*ихсас ва-басар*). Все познающие в чём-то правы. Однако каждая группа из них может допускать ошибки в отрицании (*нафй*) и признании (*исбат*) различных богословских вопросов по причине омонимии и неоднозначности смысла слов (*иштибах аль-ма'ани ва-иштирак аль-альфаз*). То, что один способ познания отрицает, другой способ может подтвердить. Если бы не омонимия и неясность значений слов, то противоречия в их понимании не возникали бы. Разногласия людей по вопросам божественного предопределения и свободы воли человека (*джабр и кадар*), отрицания или подтверждения телесности (*джисм*) Бога, отрицания или подтверждения обязательности преданий (*ахбар*, ед. ч. *хабар*) возникли именно по этой причине [6, т. 1, с. 29—30]. Таким образом, включает Ибн Таймийа, идейные разногласия между различными мусульманскими группами проистекают из многозначности текстов, множественности их интерпретаций, а также вследствие *иджтихада* учёных. Главное, чтобы они не приводили к смуте, беспорядкам и кровопролитию, поскольку Пророк строго-настроено запретил братья за оружие при возникновении смуты (*фитна*)⁸. Нельзя братья за оружие ради богатства, власти или же для того, чтобы свергнуть несправедливого правителя, — это приведёт к еще большим потрясениям. Если же какая-то группа мусульман бесчинствует и сражается против всей общины, то надо сделать всё, чтобы замирился с нею и убедить её участников прекратить войну. Если же они, несмотря на все

⁸ «Это основа сунны и путь (*мазхаб*) людей сунны и предания, учёных мучей и законоведов Медины» [6, т. 1, с. 32].

попытки установить мир, не прекратят кровопролития, в этом случае разрешается выступить против них с оружием в руках, дабы предотвратить ещё большую смуту. Ибн Таймийа отмечает, что дозволено и справедливо, например, защищать с оружием в руках свою собственность от воров, так как это не наносит вреда всей общине и не приводит к смуте (*фитна*). Совсем другое дело — сражаться против «обладающих властью» (*вулят аль-умур*). Это приведёт к ещё большим бедам, нежели их несправедливость. В таких случаях верующим предписано терпение. Ибн Таймийа ссылается на *айат* (5:8)⁹, который предостерегает мусульман, чтобы их ненависть к арабам-язычникам не заставила их проявить несправедливость к своим противникам. Ибн Таймийа полагает, что если Коран запрещает несправедливо относиться к неверующим, то этот запрет в ещё большей степени должен соблюдаться по отношению к нечестивцам (ед. ч. *фасик*) и вносящим «недопустимые новшества» (*бид'а*) из числа мусульман. Ведь покуда Шайтан не дремлет, ни один верующий не может быть гарантирован от ошибки [6, т. 1, с. 38].

Призывая терпеть неправоту отдельных членов общины, Ибн Таймийа, однако, не отрицает необходимости «повелевать одобряемое и запрещать осуждаемое» (*амр би-ль-ма'руф ва-нахй 'ан аль-мункар*). Мусульмане обязаны по мере возможности призывать к сунне и шариа'ту, борясь, в частности, с распространением всякого рода «недопустимых новшеств» и «заблуждений». Многие люди видят противоречие в шариа'те по этому вопросу: как можно, с одной стороны, повелевать одобряемое и запрещать осуждаемое, а с другой — предписывать людям терпеть несправедливость? Ибн Таймийа отвечает, что никакого противоречия нет (скорее всего, он на самом деле его не видел), и без каких-либо дальнейших объяснений отсылает скептиков к Корану (31:17)¹⁰ [6, т. 1, с. 41].

По мнению Ибн Таймийа, кроме слабого знания текстов, ошибок в понимании и неоправданной убеждённости в том, что только один способ познания верен, а другие способы ошибочны, «недопустимые новшества» (*бид'а*) могут также возникать из-за стремления религиозных учёных добиться расположения правителей путём сочинения для них трудов, потакающих их прихотям. Среди таких 'уляма' Ибн Таймийа называет аш'аритских богословов Ибн Фурака (учителя аль-Ку-

⁹ «О вы, которые уверовали! Будьте стойки [в вашей вере в] Аллаха, свидетельствуя беспристрастно. И пусть ваша ненависть к кому-либо не ведет вас к пристрастию. Будьте привержены к справедливости, ибо она ближе к богобоязненности. Страшитесь Аллаха, ведь Аллах ведаёт о том, что вы творите».

¹⁰ «О сын мой! Совершай обрядовую молитву, повелевай одобряемое и запрещай осуждаемое и будь терпелив в том, что постигнет тебя, — именно такова решимость в поступках».

шайри), а также аль-Газали и Фахр ад-дина ар-Рази [6, т. 1, с. 43]. Одну из основных опасностей метода *мутакаллимов* Ибн Таймийа видел в том, что он способствует расколу мусульманской общины на враждующие клики, занятые взаимными обвинениями в неверии (*такфир*). Такие обвинения, в свою очередь, подталкивают мусульман, по мнению учёного, к кровопролитию и смуте (*фитна*). Исходя из этого заключения, Ибн Таймийа рассматривал *калям* как учение, способствующее возникновению «цепи негативных явлений», которую можно представить следующим образом: «недопустимые новшества» — разногласия (*ихтиляф*) — смута/раскол (*фитна/тафаррук*) — взаимные обвинения в неверии (*такфир*) — столкновения между мусульманами (*такатуль*). Сам же он видел свою задачу в том, чтобы «подружить» (*мувалят*) мусульман, расколовшихся на враждебные друг другу клики. По мнению ханбалитского учёного, мусульмане едины благодаря своей вере (*иман*). Их разъединяют лишь «недопустимые или порицаемые новшества» (*бид'а*). Устранение этих «чужеродных» для истинного ислама наслоений позволит вновь объединить мусульман в «согласную общину» [6, т. 1, с. 42].

Борьба интерпретаций

Идеи Ибн Таймийи об учении *мутакаллимов* и его влиянии на мусульманскую общину, рассмотренные выше, очень важны для понимания его комментариев к «Кушайриевому посланию». Как известно, биографии суфийских шайхов и толкование суфийских терминов в сочинении аль-Кушайри предваряет «Глава о взглядах этой общины [т. е. суфиев] на основы (*усуль*) [религии]» [17, с. 11]. В этой главе аль-Кушайри толкует слова знаменитых суфийских шайхов через призму аш'аритского *каляма*. Он пытается показать, что слова суфиев, праведников и аскетов, пользующиеся большим авторитетом в мусульманском мире, совпадают с теологическими концепциями *мутакаллимов-аш'аритов*. Ибн Таймийа сосредоточивает свою критику на этой главе «Кушайриева послания», привлекая при необходимости и другие места из данного сочинения. Из текста «Истикамы» видно, что он прекрасно понимает апологетические цели, которые преследовал аль-Кушайри. Некоторые утверждения последнего он оставляет без комментариев или указывает, что они соответствуют Корану, сунне и убеждениям «праведных предков» мусульман (*салиф*). Однако он обрушивается с критикой на любую попытку аль-Кушайри интерпретировать слова суфийских шайхов как оправдание концепций рационалистической теологии (*калям*).

Прежде чем приступить непосредственно к толкованию суфийского трактата, Ибн Таймийа отмечает, что логика и рациональные суж-

дения ни к чему не привели философов (*фалясифа*)¹¹ и сторонников спекулятивного богословия (*ахль аль-калям*); многие из них сами признавались, что аналогии (*акйиса*, ед. ч. *кийас*) и рассуждения о роде (*джинс*) и акциденции (*'арад*) не привели их к достоверному знанию (*аль-'ильм аль-'йакин*) [6, т. 1, с. 79]. Он пишет:

По словам «Столпов философии» (*асатин аль-фальсафа*), в метафизической теологии (*аль-'ильм аль-илахи*) нет пути к твёрдому знанию. Все, кто слышал рассуждения философов, сходятся в том, что они ложны и сомнительны. Что касается мусульманских *мутакаллимов*, то 'уляма' сообщают, что самые авторитетные из их учителей отказались от своих слов и покаялись либо прямо перед смертью, либо [задолго] до неё [6, т. 1, с. 79].

Ибн Таймийа рад покаянию *мутакаллимов* и надеется, что Аллах простит им грехи. Тем не менее его сильно беспокоит, что они оставили книги, которые создают «великую смуту» (*аль-михна аль-'азима*) в мусульманской общине [6, т. 1, с. 79—80]. Далее он ссылается на сочинение «Возрождение наук о вере» («Ихйа' 'улюм ад-дин») Абу Хамида аль-Газали, которое он называет самой лучшей книгой аль-Газали, и приводит его слова о том, что учёные мужи разделились во мнении о допустимости изучения *каляма*. Некоторые строго запрещали *калям*, тогда как другие разрешали его изучать, но только избранным, т. е. наиболее знающим и авторитетным учёным. Тем не менее самые выдающиеся учёные предшествующих поколений (Малик б. Анас, Абу Ханифа, аш-Шафи'и, Ахмад б. Ханбаль, Суфйан ас-Саури) запрещали *калям* и философию. К тому же если бы мусульмане нуждались в *каляме*, то сподвижники Пророка непременно упомянули бы об этом [6, т. 1, с. 80—81]. Ссылка Ибн Таймийи на сочинение аль-Газали «Возрождение наук о вере» не случайна. По всей видимости, среди тех, к кому он обращался, сочинение аль-Газали было очень популярно. Здесь налицо полемический метод Ибн Таймийи: он показывает, что уважаемый богослов, на которого ссылаются его современники ('уляма', суфии, законоведы, сами практикующие *калям* или разделяющие некоторые убеждения *мутакаллимов*), стоит, по сути, на сходных с Ибн Таймийей идейных позициях.

Такой же метод Ибн Таймийа использует в своей критике позиций аль-Кушайри. По его словам, «шайх Абу аль-Касим аль-Кушайри в своём знаменитом „Послании“ написал о вероучении (*и'тикад*) суфийских шайхов. Он упомянул их высказывания, из которых следует, что они согласны с вероучением многих *мутакаллимов*-аш'аритов.

¹¹ Фалясифа (ед. ч. *файлясуф*) — так называли средневековых мусульманских мыслителей, которые ориентировались на греческую философию и её рациональные методы, например логику.

Таким же является вероучение самого аль-Кушайри, которое он воспринял от Абу Бакра б. Фурака¹² и Абу Исхака аль-Исфара'ини¹³» [6, т. 1, с. 81—82]. По мнению Ибн Таймийи, многое в этом учении верно и соответствует «основам веры» (*усуль*), которых придерживались «праведные предки» мусульман (*саляф*) и «сторонники сунны и согласной общины» (*ахль ас-сунна ва-аль-джама'а*). Но в то же время оно во многом им противоречит [6, т. 1, с. 82]. Согласно Ибн Таймийе, все достоверно переданные изречения знаменитых суфийских шайхов всегда соответствуют тому, что говорили и чему следовали «праведные предки» (*саляф*) [6, т. 1, с. 82]. Это один из главных постулатов Ибн Таймийи, на который он постоянно опирается в своей критике аль-Кушайри. Как можно видеть, Ибн Таймийа категорически не согласен с аль-Кушайри в том, что праведные суфийские шайхи разделяли аш'аритские взгляды и положения *каляма*, основанные на рациональных, логических рассуждениях. По его мнению, это невозможно по следующим причинам:

Во-первых, ничего подобного нет в достоверных источниках, передающих слова суфийских шайхов. Среди подобных источников Ибн Таймийа называет сочинение Абу Бакра б. Исхака аль-Калабади¹⁴ «Введение в суфийское учение» («Ат-та'арруф ли-мазхаб ахль ат-тасаввуф»), которое, по его словам, «добротней, правильней и ближе к учению „праведных предков“, учёных мужей и выдающихся шайхов этой общины, нежели то, что писал аль-Кушайри» [6, т. 1, с. 83]. На-

¹² Абу Бакр б. Фурак (330/941—406/1015) — мусульманский богослов, *мутакаллим*, последователь аш'аритского *каляма*. Вместе с аль-Исфара'ини и аль-Бакилляни учился аш'аритскому *каляму* у Абу аль-Хасана аль-Бахили. Тем не менее по некоторым богословским вопросам его взгляды отличаются от аш'аритских. В Нишапуре Ибн Фурак встречался с суфием Абу 'Усманом аль-Магриби (и, как следует из «Кушайриевого послания», способствовал восприятию им аш'аритского *каляма*). Ибн Фурак был одним из основных учителей 'Абд аль-Карима аль-Кушайри. См.: [31].

¹³ Абу Исхак аль-Исфара'ини (ум. 418/1027) — законовед шафи'итской школы исламского права, *мутакаллим*-аш'арит. Вместе с Ибн Фураком был главным проповедником аш'аризма в Нишапуре. Как и аль-Бакилляни, он различал «вечную речь» Бога, которую люди не могут услышать, и собственно Коран. Считал, что главная задача человека — это познание Бога посредством разума. Аль-Кушайри учился у аль-Исфара'ини аш'аритскому *каляму*. См.: [28].

¹⁴ Абу Бакр аль-Калабади или аль-Калабази (ум. 380/990 или 385/995) — ханафитский законовед, автор одного из самых известных сочинений по суфизму «Ат-Та'арруф ли-мазхаб ахль ат-тасаввуф». Это первый дошедший до нас труд, в котором изложена система взглядов и практики суфиев и предпринята попытка примирения суфизма с суннитским «правовери-ем». См.: [18, с. 138].

ряду с аль-Калабади, Ибн Таймийа называет суфийского шайха-хадисоведа Му'аммара б. Зийада аль-Исфакхани¹⁵ и «собиранителя суфийских речений» Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулями¹⁶. Он считает, что они, по сравнению с Абу аль-Касимом, «стоят дальше от „недопустимых новшеств“ (*бид'а*) и самоомнения (*хава*)» [6, т. 1, с. 83].

Во-вторых, ас-Сулями — главный источник аль-Кушайри, резко критиковал воззрения куллябитов¹⁷ — «т. е. то самое учение, которое защищал Абу аль-Касим [аль-Кушайри]». Ас-Сулями является автором отдельного сочинения о порицании *каляма*. Кроме того, ас-Сулями не сообщает ничего о том, что суфийские шайхи, которых упоминает аль-Кушайри в своём «Послании», разделяли бы взгляды куллябитов и аш'аритов. Наоборот, известно, что слова не только этих шайхов, но и шайхов, бывших современниками аль-Кушайри, противоречат взглядам аш'аритов и куллябитов [6, т. 1, с. 84]. В этом же

¹⁵ Му'аммар б. Зийад аль-Исфакхани (ум. 418/1027) — хадисовед из г. Исфакхан; передавал *хадисы* со слов крупного хадисоведа Сулаймана б. Ахмада ат-Табарани. Он также был известным суфийским наставником (шайхом) своего времени.

¹⁶ Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулями (ум. 412/1021) — крупный представитель хорасанской школы суфизма. Автор книги «Поколения суфиев» («Табакат ас-суфийа»), самого раннего из дошедших до нас собрания биографий суфийских учителей. Труд ас-Сулями является важнейшим источником «Послания» аль-Кушайри (см.: [18, с. 140—143]).

¹⁷ Ибн Кулляб 'Абд Аллах б. Саид аль-Каттан аль-Басри (ум. 241/855) — *мутакаллим*, критиковавший концепции му'тазилитов об атрибутах (*сифат*) Аллаха, а также идею о сотворённости Корана (*хальк аль-Куран*). В богословии пытался найти среднюю позицию между му'тазилитами, с одной стороны, и ханбалитами — с другой. За это его критиковал Ибн Таймийа. В отличие от му'тазилитов, он считал, что речь Аллаха — это его вечный атрибут, однако Коран — это воспроизведение, „пересказ“ (*хикайа*) божественной речи через буквы и звуки в исторической реальности (см.: [22]). Речь Бога не состоит из букв и звуков и поэтому не может быть услышана человеком. Многие законоведы, в частности ханбалиты, выступили против последователей Ибн аль-Кулляба («куллябитов») из-за того, что последние считали слова и звуки Корана сотворёнными. Историк аз-Захаби пишет о нём: «Глава *мутакаллимов* Басры своего времени... Автор работ, посвящённых опровержениям му'тазилитов, с которыми он, похоже, [в итоге] согласился... Его последователи [известны как] куллябиты. Абу аль-Хасан аль-Аш'ари последовал за некоторыми из них» [2, с. 174]. Ибн Таймийа в «Истикаме» сообщает: «Куллябиты — это учителя (*маша'их*, ед. ч. *шайх*) аш'аритов. Абу аль-Хасан аль-Аш'ари последовал за учением Абу Мухаммада б. аль-Кулляба. Ибн Кулляб был ближе к эпохе и к учению (*тарика*) „праведных предков“ мусульман (*салаф*). Абу Бакр б. Фурак — учитель (*шайх*) аль-Кушайри, собрал высказывания Ибн Кулляба и аль-Аш'ари и показал, что они сходятся по вопросам основ [вероубеждения/религии]» [6, т. 1, с. 105].

контексте Ибн Таймийа ссылается на знаменитого ханбалитского суфия 'Абд Аллаха аль-Ансари аль-Харави (ум. 481/1086)¹⁸, который, подобно ас-Сулями, прославился как биограф суфийских шайхов. Ибн Таймийа цитирует следующее высказывание аль-Харави: «Я слышал, как Ахмад б. Абу Наср сказал: «Мы видели, как Мухаммад б. Хусайн ас-Сулями проклинал куллябитов». Ибн Таймийа комментирует:

Мухаммад б. Хусайн ас-Сулями — это [не кто иной, как] шайх Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулями, который был наиболее осведомлён об учении суфиев из всех учителей Абу аль-Касима аль-Кушайри. Известно, что эта община (т. е. суфии) очень далека от того, чтобы проклинять своих единомышленников. И если бы воззрения куллябитов не противоречили столь резко воззрениям суфиев, то Абу 'Абд ар-Рахман никогда не проклял бы их [б, т. 1, с. 104—105].

В-третьих, все суфийские шайхи, «известные *умме* своей правдивостью», порицали *калям* и считали, что с его помощью невозможно добиться «святости»¹⁹. По мнению Ибн Таймийи, богословие (*калям*), которое опирается на логические и рациональные методы аргументации, противоречит самой сути суфийского учения. Он ссылается на слова шайха 'Абд аль-Кадира аль-Джиляни²⁰, которого называет «духовным полюсом» всех суфийских гностиков (*кутб аль-'арифин*). В частности, на вопрос «Были ли когда-нибудь друзья божьи (*авлия*' *Аллах*), не разделявшие богословских воззрений ('*итикад*) имама Ахмада?» последний ответил: «Не было и не будет!» Ибн Таймийа при-

¹⁸ Суфий-ханбалит из Герата. Противопоставил рационализму *мутакаллимов* учение, которое совмещает божественный закон (шариат) и духовный путь суфиев [16, с. 21]. Оказал определённое влияние на представления о сущности Ибн Таймийи, который уважительно упоминает его в своих сочинениях. Несмотря на свою большую симпатию к аль-Ансари, Ибн Таймийа критикует его нетерпимое отношение к аш'аритам (Ибн Таймийа был против того, чтобы обвинять аш'аритов в неверии, так как, по его мнению, несмотря на множество богословских ошибок, их позиция всё же близка к «суннитскому правосерию» [8, с. 230]). 'Абд Аллах аль-Ансари гармонично сочетал в себе суфийское учение и ханбалитское богословие. Как верно заметил А. Д. Кныш, «пример аль-Ансари говорит о возможности плодотворного сосуществования этих двух течений мусульманской мысли» [18, с. 156].

¹⁹ То есть близости с Богом или «дружбы» (*вильяа*) с ним.

²⁰ 'Абд аль-Кафир аль-Джиляни (561/1166) — известный ханбалитский проповедник и суфийский шайх, которого считают основателем кадирийского тариката. Он был сторонником аскетизма, искреннего служения Богу и выступал против «крайностей» отдельных суфиев, которые, по его мнению, ошибочно считают, что цель духовного пути — это вхождение в экстатические состояния. Для Ибн Таймийи аль-Джиляни (наряду с аль-Джунайдом) был одним из наилучших примеров суфийского шайха. Он написал комментарий (*шарх*) к тексту сочинения аль-Джиляни «Футух аль-гайб».

водит ещё одну подобную историю о шайхе Шихаб ад-дине Абу Хафсе 'Умаре б. Мухаммада ас-Сухраварди²¹, который рассказал: «Однажды я решил прочитать что-нибудь о богословии (*'ильм аль-калям*), но колебался, прочитать ли мне „Иршад“²² имама Двух запретных городов (*аль-харамайн*), „Нихайат аль-икдам“ аш-Шахрастани²³ или же книгу его учителя? Я поделился своей проблемой с Абу ан-Наджибом²⁴, который совершал обрядовую молитву рядом с шайхом 'Абд аль-Кадиром. Шайх 'Абд аль-Кадир обернулся ко мне и сказал: „О 'Умар, не припас (*зад*) это для могилы, не припас это для могилы!“²⁵

²¹ Шихаб ад-дин Абу Хафс 'Умар б. Мухаммад ас-Сухраварди (ум. 632/1234) — шафи'итский правовед и суфийский законник. Ученик 'Абд аль-Кадир аль-Джилани, который «внушил юному ас-Сухраварди неприязнь к занятиям спекулятивным богословием (*калям*) и использованию формальной логики (*кийас*) в решении правовых вопросов» [18, с. 224]. Автор известного суфийского трактата «Дары божественного познания» («'Авариф аль-ма'ариф»). Ибн Таймийа очень высоко отзывался о нём: «Абу Хафс ас-Сухраварди принадлежит к числу шайхов, наиболее старательных следующих сунне» [8, с. 594].

²² «Иршад ила кавати' аль-адилля» («Наставление о категоричных доказательствах») — сочинение знаменитого аш'аритского *мутакаллим* и шафи'итского правоведа Абу Ма'али аль-Джувайни, которого называли кимамом двух священных городов» (он вёл свою богословскую деятельность как в Мекке, так и в Медине). В этом сочинении он знакомит читателей с основными концепциями аш'аритов. Ибн Таймийа резко критиковал данную работу. В частности, он осуждал метафорическое толкование ряда атрибутов (*сифат*) Аллаха, таких, например, как «возвышенность» (*'улю*) или «утверждение» (*истива'*) [Бога над престолом], которое аль-Джувайни предлагает в «Иршад». Он считал это влиянием му'тазилитов. Согласно Ибн Таймийе, «Иршад» своими каламическими терминами и метафорическим толкованием отрицательно повлиял на поздних аш'аритов, в частности на Фахр ад-дина ар-Рази [33, с. 109—112].

²³ Абу аль-Фатх Мухаммад б. 'Абд аль-Карим аш-Шахрастани (467/1075—479/1086) — шафи'итский правовед и аш'аритский *мутакаллим*. Здесь упоминается его сочинение по аш'аритской догматике «Предел отваги в богословии» («Нихайат аль-икдам фи 'ильм аль-калям»).

²⁴ Абу ан-Наджиб 'Абд аль-Кахир ас-Сухраварди (ум. 563/1168) — заложил основы суфийского «ордена» (*тариката*) сухранвардийа. Он приходился дядей Абу Хафсу 'Умару ас-Сухраварди и был «известен как знаток традиционных мусульманских наук и мистик» [18, с. 221—222].

²⁵ Арабское слово *зад* означает «провиант, еду, которой запасаются, отправляясь в дорогу», а также благие и дурные дела, которыми «запасается» человек, прежде чем покинуть этот мир и отправиться в мир иной. Аль-Джилляни имеет в виду, что изучение спекулятивного богословия и чтение книг *мутакаллимов* не является тем делом, которым следует «запастись» в ожидании Судного дня. Его изречение намекает на *айат* Корана «Запасайтесь же [едой] на дорогу [в *хаджж*], но лучший припас — это благочестие!» (2:127).

С тех пор я отказался от этого занятия [навсегда]». Ибн Таймийа добавляет: «Он сообщил, что шайх (аль-Джилляни) раскрыл (*кяшфа*)²⁶ то, что таилось у него в глубине души, и запретил ему [заниматься] *калямом*, который [безосновательно] приписывает ему аль-Кушайри». Ибн Таймийа приводит ещё несколько высказываний суфийских шайхов о том, что необходимо сторониться убеждений аш'аритов и других *мутакаллимов*, следуя при этом пути «приверженцев *хадисов*» (*ахль аль-хадис*). Подводя итог своей аргументации, он пишет: «Тот, кто изучит доктринальные убеждения ('*ака'ид*, ед. ч. '*акида*) знаменитых суфийских шайхов, таких как 'Абд аль-Кадир [аль-Джилляни], 'Ади б. Мусафир²⁷, Абу аль-Байан ад-Димашки²⁸ и другие, ясно поймёт это». И добавляет далее, что тот, кто следует учениям *каляма*, не разделяя при этом убеждений людей *сунны*, либо лишится звания, либо не достигнет уровня (*дараджа*) «совершенных друзей Аллаха» (*авлийа' Аллах аль-камилин*) [6, т. 1, с. 84—89].

Однако, несмотря на критику сочинения аль-Кушайри, Ибн Таймийа не отвергает его идеи полностью. Эта осторожность и избирательность в критике является особенностью его отношения к взглядам всех суннитских богословов. Он всегда выделяет и критикует те идеи своих коллег, которые, по его мнению, не соответствуют Корану, сунне и убеждениям авторитетных учёных ранних поколений. Как и подобает профессиональному критику, он никогда не забывает указать на достоинства той или иной богословской работы. Так, по его мне-

²⁶ Данная цитата указывает на то, что Ибн Таймийа не отрицал интуитивного познания (*кяшф*), о котором говорят суфии. Он признавал *кяшф*, но считал, что достоверность информации, полученной посредством *кяшфа*, необходимо сверять с текстами Корана и сунны. В своём трактате «Опровержение логиков» («Раэд 'ала аль-мантикиин») он пишет: «Сторонники *каляма* и рациональных суждений опровергают многое из того, в чём он [Абу Хамид аль-Газали] был прав. Они думают, что подчинение плотской души (*рийада*) и очищение сердца (*тасфийа*) [от скверны] не влияют на приобретение знания ('*ильм*). Они, конечно же, ошибаются в своём отрицании. Истина же заключается в том, что благочестие (*таква*) и очищение сердца — одна из важнейших [букв.: «великих»] основ приобретения религиозного знания. Однако и в знании, и в деяниях необходимо придерживаться Корана и сунны» [10, с. 556].

²⁷ 'Ади б. аль-Мусафир (ум. 557/1162) — суфийский учитель (*шайх*) из Мосула, чьё толкование суфийской дисциплины отличалось особой суровостью и аскетизмом. Он критиковал му'тазилитов и всех, кто, по его мнению, вносит в религию «недопустимые новшества». Ибн Таймийа называет его праведным последователем сунны и говорит, что он такой же истинный верующий, как аш-Шафи'и, и такой же настоящий суфий, как 'Абд аль-Кадир аль-Джилляни (см.: [34]).

²⁸ Абу аль-Байан ад-Димашки (ум. 551/1156) — хадисовед, богослов-шафи'ит, филолог и аскет. О нём очень хорошо отзываются Ибн Таймийа и аз-Захаби (подробнее о нём см.: [2, с. 326—327]).

нию, то, что говорил аль-Кушайри о вероучении (*и'тикад*), духовном пути (*тарика*) и нравственности (*ахляк*) суфийских учителей, содержит много хорошего и назидательного. Однако многое в его сочинении противоречит пути, которому следуют «друзья Бога» (*авлияа' Аллаха*) [6, т. 1, с. 89]. Он утверждает, что «Послание» содержит высказывания с общим, неочевидным смыслом (*муджамаль*), на основе которого можно сделать как правильные, так и неправильные выводы [6, т. 1, с. 89]. В целом же всё написанное аль-Кушайри «хорошо и прекрасно (*хасан джамиль*), поэтому следует верить ему и полагаться на него» (*йааджиб 'итикадуху 'итимадуху*) [6, т. 1, с. 90]. Тем не менее читатель должен проявлять осторожность, дабы не стать жертвой имеющихся в этом сочинении «ошибок».

Полемиическая стратегия Ибн Таймийи

Выразив своё отношение к содержанию «Послания», Ибн Таймийа приступает к толкованию конкретных слов суфийских шайхов, которых цитирует аль-Кушайри, а именно: аль-Джунайда аль-Багдади, Абу Бакра аш-Шибли, Рувайма б. Ахмада, Хусайна б. Мансура аль-Халляджа и др.²⁹ Анализируя высказывания этих ключевых фигур «суфийской науки» (*'ильм ат-тасаввуф*) по ключевым богословским вопросам, Ибн Таймийа применяет свой собственный критический метод, основанный на религиозно-правовых концепциях «приверженцев пророческого предания» (*ахль аль-хадис*). Интересно, что он не только критикует интерпретацию слов суфийских шайхов в духе аш'аритского *каляма*, но и использует слова тех же шайхов в своих полемиических целях для опровержения своих идейных противников, в частности «философствующих суфиев», которые опирались на вызывавшее горячие теологические дебаты учение Ибн 'Араби о «единстве бытия» (*вахдат аль-вуджуд*)³⁰. Иначе говоря, аль-Кушайри использовал суфийскую традицию для решения задач, которые были актуальны для его собственного времени. Ибн Таймийа делает то же самое. Он обращается к той же суфийской традиции, но интерпретирует её (используя ставший уже классическим суфийский труд аль-Кушайри) в контексте своего времени, для решения собственных идеологических задач. Рассмотрим некоторые конкретные примеры.

²⁹ Размеры статьи не позволяют нам проанализировать высказывания всех шайхов, представленных в «Истикаме», и толкование этих высказываний Ибн Таймийей. Мы рассмотрим лишь несколько изречений, в комментариях к которым раскрываются основные, на наш взгляд, принципы его критики аль-Кушайри и суфизма в целом (подробнее о данных шайхах см.: [17; 18]).

³⁰ Ибн Таймийа был непримиримым критиком монистического учения знаменитого суфия Мухьи ад-дина Ибн [аль-]'Араби (560—1165/638—1240) (подробнее см.: [26, с. 87—106]).

Аль-Кушайри пишет:

Они [суфии] знали истину божественной вечности (*кидам*) и познали, как сущее возникает из небытия. Об этом сказал глава этой общины (т. е. суфиев) аль-Джунайд³¹, да будет доволен им Аллах: «Единобожие (*тавхид*) — это отделение вечного (*кидам*) от созданного [во времени] (*хадас*)» [6, т. 1, с. 91—92].

Его слова подразумевают одно из рациональных доказательств бытия Бога, которое использовали *мутакаллимы*, т. е. аргумент от «возникновения [мира во времени]» (*худус*)³².

Ибн Таймийа, комментируя высказывания аль-Джунайда, говорит, что они могут быть поняты по-разному: «...человек может правильно их истолковать, а может и добавить к ним что-то» [6, т. 1, с. 92]. Он отмечает, что аль-Кушайри хочет объяснить эти слова так, как понимают их аш'аритские *мутакаллимы* (*ахль аль-калям*), т. е. что вечное (*кадим*) свободно от свойств творений. Это признают все мусульмане. Однако они спорят о природе многих божественных свойств (*сифат*). В связи с этим Ибн Таймийа задает вопрос: «Всегда ли „очищение (*танзих*) от свойств творений“ является на самом деле „очищением“ или же порой оно может стать отрицанием (*та'тилъ*) каких-то божественных свойств/качеств?» [6, т. 1, с. 92]. По мнению Ибн Таймийи, аль-Кушайри, интерпретирующий изречение аль-Джунайда в русле

³¹ Абу-ль-Касим б. Мухаммад б. аль-Джунайд аль-Багдади (ум. 298/910) — известный суфийский шайх из Багдада, учение которого Ибн Таймийа противопоставлял «крайностям» суфиев, проповедовавших пантеистические идеи и возможность инкарнации Бога в отдельных личностях. Согласно Ибн Таймийе, учение аль-Джунайда и его личное поведение соответствовали ценностям и нормам божественного закона (*шари'ата*) (подробнее см.: [18, с. 60—65]).

³² Согласно Т. Ибрагиму, суть данного рассуждения такова: все тела — возникшее (*хадиса*), т. е. их бытие имеет начало во времени; и всякое возникшее непременно нуждается в ком-то, от кого оно получает своё бытие, т. е. в дарителе возникновения, или явителе (*мухдис*) [13, с. 286]. Аргументация «от возникновения» обычно завершается обоснованием того, что подлинный явитель должен быть не возникшим (*хадис*), а извечным (*кадим*), иначе цепь возникших явителей уходила бы в бесконечность, а это абсурдно. Далее доказывалось, что извечный явитель — един [13, с. 288]. Ибн Фурак, учитель аль-Кушайри, пишет об этом следующее: «*Мухдас* — это то, чего не было и [оно] возникло, или то, что возникло, но прежде — не было... Знай же, что одно из его [аль-Аш'ари] установлений относительно основ единобожия (*усуль ат-таухид*) — это подтверждение ряда возникших явлений (*хавадис*), связанных с силой Единого (*вахид*), который произвёл их из небытия ('*адам*) в бытие (*вуджуд*). Противоречие этому [тезису] — один из видов многобожия» [11, с. 37].

аш'аритского *каляма*, прав — у Бога действительно отсутствуют качества Его творений. В то же время он намекает, что сами аш'ариты порой излишествуют в данном вопросе вплоть до полного отрицания реальности некоторых атрибутов Аллаха (*та'тиль*). По мнению Ибн Таймийи, слова аль-Джунайда нужно понимать прежде всего с точки зрения собственно суфийской традиции, а не как постулаты *каляма*³³. Слова, сказанные правоверным багдадским суфием, считает Ибн Таймийа, на самом деле опровергают учение об имманентном присутствии Бога в мироздании, а значит, и учение о «единстве бытия» Ибн 'Араби. Когда аль-Джунайд говорил о необходимости отличать вечное (*кадим*) от сотворённого (*мухдас*), он имел в виду, что Творец (*халик*) совершенно отличается от Своего творения (*хальк*) вопреки тому, что утверждают суфии, которые верят в возможность «соединения этих двух сущностей (*иттихадийа*)». То же самое относится и к суфиям, допускающим возможность воплощения Бога в отдельных людях. По словам Ибн Таймийи, именно по этой причине такого рода «заблудшие» суфии не одобряют слова аль-Джунайда о сути единобожия, как не одобряет их и Ибн 'Араби ат-Та'и, который считается «самым большим приверженцем единения двух сущностей» [6, т. 1, с. 92—93]³⁴.

³³ «Что касается самого аль-Джунайда, то он понимает единобожие так, как о нём говорят [суфийские] шайхи, т. е. как сильное стремление к Богу (*касд*), подчинение собственной воли человека божественной воле (*ирада*) и соблюдение всего, что необходимо для осуществления этой цели, а именно искренности (*ихлас*), упования (*таваккуль*), любви (*махабба*). Только один Аллах достоин этого, ибо Он вечный (*кадим*), а возникшее/сотворённое не может претендовать на подобное (букв.: «не может являться с Ним соучастником в этом»). Различение (*тамйиз*) Господа от творения в убеждении (*и'тикад*) и поклонении (*'ибадат*) — есть истина единобожия, с которым Аллах послал пророков и по поводу которого он ниспослал [священные] книги» [6, т. 1, с. 92].

³⁴ Данный отрывок отсылает нас к работе Ибн Таймийи «Различение между друзьями Милосердного и друзьями аш-Шайтана», в котором говорится, в частности: «По причине своих дьявольских состояний они [сторонники учения „о единении двух сущностей“] противоречат пророкам (да благословит их Аллах и приветствует)». Автор [Ибн 'Араби] *аль-Фурухат аль-маккийя* и *аль-Фуус* (и ему подобные [авторы]) восхваляет неверующих, таких как народ Нуха, Худа, Фараона и др., и пренебрежительно относится к пророкам, в частности к Нуху, Ибрахиму, Мусе, Харуну. Ибн 'Араби порицает и почитаемых среди мусульман суфийских шайхов, таких как аль-Джунайд б. Мухаммад и Сахль б. 'Абд Аллах ат-Тустари, и восхваляет тех, кого мусульмане порицают, таких как аль-Халлядж и ему подобные. Он упомянул аль-Джунайда в своих дьявольских видениях, которые являлись ему в его воображении. Аль-Джунайд, да освятит его душу Аллах, был из числа праведных учёных мужей. Однажды его спросили о единобожии. Он ответил: «Единобожие (*тавхид*) — это отделение возникшего (*хадис*) от вечного (*кадим*)». Он чётко разъяснил,

Продолжая цитировать аль-Кушайри, Ибн Таймийа пишет: «Шайхи подкрепили основы вероучения ясными и бесспорными доказательствами» [6, т. 1, с. 93]. Аль-Кушайри ссылается на слова суфийского шайха, ученика аль-Джунайда, Абу Мухаммада аль-Джурайри³⁵: «Тот, кто не освоил науку о единобожии с помощью одного из её очевидных доказательств, тот совершил ошибку из-за своего тщеславия и упал в бездну гибели» [6, т. 1, с. 93]. Аль-Кушайри полагает, что аль-Джурайри имеет в виду (*йурид би-залика*) следующее: «Тот, кто склоняется в сторону слепого подражания (*таклид*) и не размышляет внимательно над доказательствами единобожия, тот сбился с пути спасения и попал в оковы гибели» [6, т. 1, с. 93]. Ибн Таймийа не соглашается с подобной трактовкой аль-Кушайри, который, как он считает, под «очевидными доказательствами» имел в виду умозрительные методы богословского рассуждения. Он пишет:

Шайхи не указывают на путь, которым пошли *мутакаллимы*, т. е. построение умозаключений на основе тел (*аджсам*, ед. ч. *джисм*), акциденций (*'арад*, ед. ч. *'ард*) и тому подобного. Наоборот, они отрицают это, как об этом говорили Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулями, *шайх аль-ислам* аль-Ансари и другие. Тем не менее Абу аль-Касим аль-Кушайри считает данный [умозрительный] путь правильным, тем самым вступая в противоречие с суфийскими шайхами [6, т. 1, с. 94].

Ибн Таймийа пытается доказать, что суфийские шайхи не могли в своём стремлении познать Бога следовать рациональным методам *мутакаллимов* и использовать чуждые исламу философские термины, ибо главные источники их знания о природе Бога — это Коран и сунна [6, т. 1, с. 94]. В подтверждение своей идеи он цитирует слова суфийского шайха Абу 'Али б. аль-Катиба³⁶, приведенные аль-Кушайри в его «Послании»: «Му'тазилиты отвергли, что у Аллаха имеются [ан-

что единобожие — это разделение между вечным и возникшим, между творцом и творением. Однако автор *аль-Фусус* отверг это и ответил аль-Джунайду в своей воображаемой дьявольской речи: «О аль-Джунайд, ведь разделить между возникшим и вечным может только кто-то третий (т. е. невозникший и невечный). Аль-Джунайд ошибся, сказав, что единобожие — это отделение возникшего от вечного, потому как бытие возникшего идентично бытию вечного» [8, с. 240].

³⁵ Абу Мухаммад аль-Джурайри (ум. 312/924) — суфий, суннитский богослов, один из ближайших учеников аль-Джунайда. После смерти последнего он занял его место во главе суфийской общины Багдада. Он преподавал «суфийское вежество» (*адаб ат-тававуф*) и *хадисы* (подробнее см.: [18, с. 75]).

³⁶ Абу 'Али б. аль-Катиб — один из главных суфийских наставников Египта IV/X в. (подробнее см.: [21, с. 292—294]).

тропоморфные атрибуты], с помощью разума ('акль) и ошиблись, а суфии отвергли с помощью знания ('ильм) и оказались правыми» [6, т. 1, с. 94]. Ибн Таймийа говорит, что под «знанием» суфии чаще всего понимают шарихат³⁷. Он цитирует высказывания известных суфийских шайхов (Сахля ат-Тустари³⁸, Абу Сулаймана ад-Дарани³⁹, Абу

³⁷ Как пишет М. Ходжсон (об Ибн Таймийе): «Он соглашался, что некоторые люди могут быть святыми. Однако он настаивал, что духовное развитие достигается не богопознанием, а с помощью усердного служения Богу. Праведник должен научиться любить не сущность Бога (которая неизвестна), а его предписания, т. е. шариат» [23, с. 470].

³⁸ Сахль б. 'Абд Аллах ат-Тустари (ум. 283/896) — ранний суфийский экзегет и мыслитель. Ибн Таймийа считал его благочестивым суфийским шайхом, следующим Корану и сунне. Согласно ему, слова по основам вероубеждения ат-Тустари, Фудайля б. 'Ийада и подобных им шайхов точнее и правильнее, чем слова остальных [6, т. 1, с. 158].

³⁹ Абу Сулайман ад-Дарани (ум. 215/830) — аскет, проповедовавший учение об уповании на Бога (*таваккуль*) и настаивающий на том, что истинный подвижник должен быть полностью удовлетворён своей долей (*рида*) (подробнее см.: [16, с. 43]). Ибн Таймийа относится к нему с особым уважением и считает его учение полностью соответствующим духу Корана и сунны. Он ставит его в один ряд с Фудайлем б. 'Ийадом (ум. 188/803), Ибрахимом б. Адхамом и Ма'руфом аль-Кархи (ум. 200/815) и подчёркивает, что, с точки зрения «людей сунны и согласной общины», морально-этические наставления этих суфийских учителей наиболее полезны и правильны. Во второй части «Истикамы» [6, т. 2, с. 65], а также в одной из своих *фатв* [8, с. 678] Ибн Таймийа подробно анализирует изречение, которое аль-Кушайри приписывает шайху Абу Сулайману ад-Дарани: «Удовлетворенность (*рида*) заключается в том, чтобы не просить у Аллаха рая и не искать у Него защиты от адского огня». Он считает изречение «чрезмерным», поскольку такого рода довольство своей участью может привести верующего к апатии или равнодушию к мирским делам. Ибн Таймийа отрицает достоверность данного изречения, так как, во-первых, аль-Кушайри не приводит полную цепочку передатчиков (*иснад*) сообщения. Во-вторых, изучив материалы биографические работы ас-Сулями, Абу Ну'айма аль-Исфахани и Ибн аль-Джаузи, т. е. проделав большую источниковедческую работу, Ибн Таймийа говорит, что не обнаружил в этих трудах слов ад-Дарани, на которые ссылается аль-Кушайри. Проанализировав то, как понимали «удовлетворенность» (или «довольство») сподвижники Пророка и праведные предки мусульман (*салиф*), Ибн Таймийа приходит к выводу, что ад-Дарани просто не мог сказать подобных слов и аль-Кушайри приписал их ему безосновательно. Отметим, что в данном случае Ибн Таймийа использует систему аргументации, принятую у «людей предания» (*ахль аль-хадис*). В этой статье мы рассматриваем в основном его критику интерпретации слов суфиев богословами-*мутакаллимами*. Особенности его подхода к хадисоведению и хадисоведам в его критическом разборе «Кушайриева послания» требуют отдельного рассмотрения.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَوْفِيقِي
الحمد لله رب العالمين واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له واشهد ان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى اله وصحبه
وسلم تسليما ه قاعده في وجوب الاستغناء ه
والاعتناء بالمشايخ والكتاب والمسته في باب استاء الله
وصد توحيد بالقول والاعتقاد وبيان اشتمال الكتاب
والاكتفاء بالحق والهدى والالتفات بالفضل انما حصل بترك
تعبه والنبه على جميع البرع المقابلة في ذلك بالبر بالبر ه
والنفي والاشارة ومنبأ حدوتها وما وقع في ذلك من الاسماء
المحتملة في الاقوال التي اوجب تكبير بعض هؤلاء
المخلصين بعضهم لبعض وذلك لتبني ترك بعض الحق واحد
بعض الباطل وكذا ان الحق ليس الحق الباطل في
الربهي المحدث في الاصول وهو الكلام المحدث في الفروع
وهو الرب المحدث في النقص والتباعد المحدث كما نصرت المحدث
والسنة ان يطرح طائفة من الناس ان الدين يحتاج
الي ذلك انما كان طائفة في طرفها وليس الامر كذلك
فان الله يقول اليه ما جعلت لكم دينا ولا اتى الله
نعمي في الاسلام ديني الى غير ذلك من الاصول
التي اولى الرسول عن الامم جميع ما يحتاج اليه من
دينهم وقال تعاليم نوالي وما كان الله ليضل فوما بعد اذهلت
شيء فيهم ما تولى وقال صلى الله عليه وسلم ترككم على الباطل
له ان لا يرفع بعدي القبايل وقال صلى الله عليه وسلم
انتم بيني وبينكم بعدي فسيرى ختلافا كثيرا فعليه السلام

دَبَّأُ وَالْوَاحِدُ هَبْرًا لَمْ تَنْبِي وَفَدِ اجْتَنَحَتْ الدَّارُ إِلَى عَمَانٍ بَعْضُهَا
 جَيْشِي سَقُوطُهُ وَكَلِمَاتُ لَوْ السَّرْبُ الْفَقِيرُ عَلَى الْعَمَارَةِ وَهَلْ
 مَالِي نَبِيٍّ وَمَيْتَعٍ مَعَ الْعَمَانِ الْجَوَابُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ أَنْ يَحْتَمِلَ
 كَمَا كُنْتُمْ فَإِنْ كَانَ الْمَقْبُولُ مَا نَعْتَمِدُهُ وَالْأَوْلَى لِعَلِّيٍّ جَلَّ
 أَصَدُّ مِنَ التَّفَقُّدِ نَبَأٌ عَلَيْهِ لَسَبْتُوهُ مِنْ لِحْوِ الدَّارِ أَوْ مِنْهَا
 أَنْ يَنْظُرَهُ إِلَى مَسِيرِهِ وَكَأَنَّ رَأْسَ الْعِلْمِ أَنْ يَلْعَنَ الْبُغْيَ وَالنَّارَ
 مَا رَعَوِي تَجَوُّبًا لِمَسَارِكِهِ وَاللَّهُ اشْتَمَلُ مُسْأَلَهُ وَرَجُلٌ
 حَضَرَ مِنْ أُمَّرَاتِهِ رُوحِيَّةً مِمَّا لَمْ يَصِلْ لَهَا ثَلَاثَةٌ قَالَ لَمْ يَرَوْا حَيْثُ
 فَنَ السَّعَةِ كَالسَّاعَةِ وَتَوْبَى لَأَسْتَبْنَا الْجَوَابُ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذَا كَانَ اعْتِقَادُهُ أَنَّهُ إِذَا فَاتَ الطَّلَاقُ لَمْ يَنْبِي
 نَسْنَا اللَّهُ لَمْ يَنْبَعِ بِهِ الطَّلَاقُ وَمَعْصُودُهُ كَوَيْفُهَا فَهَذَا
 لِكَلِمَةٍ لَا يَنْبَعُ الطَّلَاقُ لَمْ يَنْبَعِ الطَّلَاقُ وَإِنْ كَانَ فَاتَ
 فَاتَ وَهِيَ السَّاعَةُ أَنْ نَسْنَا اللَّهُ فَانْ مَدَّ بِأَيِّ حَيْثُهَا وَالسَّاعَةُ
 أَنْ يَصْلُحَ وَالْمَعْلُومَاتُ لَمْ يَنْبَعِ وَمَدَّ بِأَيِّ أَحْمَدُ يَنْبَعُ
 رَوَى عَنْ عَمْرٍو أَنَّ عَمْرٍو لَمْ يَكُنْ هَذَا مَا كَانَ مَعْصُودُهُ وَإِعْتِقَادُهُ
 لَمْ يَنْبَعِ صَارَ الْكَلِمَةُ عِنْدَهُ كَلِمَةٌ لَا يَنْبَعُ بِطَّلَاقٍ فَلَمْ يَنْبَعِ
 نَسْنَا بِالطَّلَاقِ وَإِذَا حَضَرَ الْمَنْكُورُ كَلِمَةٌ لَا يَنْبَعُ بِهِ يَنْبَعُ
 لِمَعْلُومَاتٍ مِثْلَ مَا لَمْ يَنْبَعِ لِمَعْلُومَاتٍ مِثْلَ مَا لَمْ يَنْبَعِ
 بِهَذَا أَوْ مِثْلَ مَا لَمْ يَنْبَعِ لِمَعْلُومَاتٍ مِثْلَ مَا لَمْ يَنْبَعِ
 وَهَذَا لَمْ يَنْبَعِ هَذَا وَإِلَّا هُوَ كَسْبُهُ مَا لَوْ لَمْ يَنْبَعِ فَالْوَقْفُ عَلَى الطَّلَاقِ
 حَيْثُ مَا لَمْ يَنْبَعِ لَمْ يَنْبَعِ الطَّلَاقُ عَلَى صَحْحِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

Йазида аль-Бистами⁴⁰, аль-Джунайда), которые настаивали на необходимости следовать предписаниям Корана и изучать *хадисы* [6, т. 1, с. 95—98]. Показав, что, согласно терминологии суфиев, *'ильм* — это знание, взятое из Корана и сунны, Ибн Таймийа приходит к выводу, что суфии отвергли наличие у Бога антропоморфных атрибутов, опираясь на доказательства, взятые из коранического Откровения и предписаний Пророка, тогда как му'тазилиты сделали то же самое, опираясь исключительно на свои собственные логические суждения и субъективные предпочтения [6, т. 1, с. 101]⁴¹. По его словам, шайх аль-Катиб имел в виду именно это. Он хотел сказать, что суфийское учение коренным образом расходится с му'тазилитским учением в интерпретации атрибутов Бога. Использование в вопросах основ веры (*усуль ад-дин*) в качестве доказательств таких терминов, как субстанция (*джавахир*, ед. ч. *джаухар*) и акциденция (*'арад*), — это метод му'тазили-

⁴⁰ Абу Йазид Тайфур б. 'Иса аль-Бистами (ум. 234/848 или 261/875) — «один из самых известных мистиков всех времён» (подробнее см.: [18, с. 78]). Для мистических взглядов аль-Бистами характерны прежде всего экстатический восторг (*галаба*) и опьянение любовью к Богу (*сукр*). Отношение Ибн Таймийи к учению и личности данного мистика заслуживает подробного исследования. Мы считаем, что оно было двойственным. С одной стороны, Ибн Таймийа настоятельно советует относиться к словам аль-Бистами и аш-Шибли (ум. 334/946) с осторожностью, так как оба они часто впадали в экстатические состояния и, теряя контроль над собой, делали скандальные заявления. С другой стороны, для опровержения «еретических идей *иттихадитов* и *хулюлитов*» он нередко ссылается (в том числе в «Истикаме») на слова аль-Бистами, призывающего своих сподвижников держаться Корана и сунны и рассматривать чудеса шайхов только через призму предписаний исламского права: «Если увидите человека, летящего по небу или ходящего по воде, — не обманывайтесь! Посмотрите на то, как он соблюдает повелеваемое и запрещенное [шариатом]» [8, с. 466] и т. д. Пожалуй, следующие слова Ибн Таймийи наиболее полно характеризуют его отношение к аль-Бистами: «Абу аль-Фадль аль-Фаляки [суфий-*мухаддис*] (о нём см.: [2, с. 503]; ум. 427/1035) собрал речения Абу Йазида аль-Бистами в книге „Свет из слов Тайфура“ („Нур мин калам Тайфур“). Несомненно, много изречений в ней ложно приписываются Абу Йазиду. В ней также есть ошибки самого Абу Йазида, но есть и правильные слова. Со словами всякого человека можно в чем-то согласиться, а в чем-то нет, кроме слов Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!)» [8, с. 257].

⁴¹ «Они захотели отвергнуть все Его атрибуты, думая, что наличие атрибутов — это антропоморфизм. Однако они не смогли понять, что Творец обладает свойствами, которые Ему подобают, и творение обладает свойствами, которыми ему подобает обладать, и что если имя (*исм*) одинаковое, то отношение его к Аллаху конкретизирует его, что очищает Его от сходства с Его творением» [6, т. 1, с. 101—102].

тов, который аш'ариты переняли от них. И именно на этот субъективный метод опирается в своём сочинении аль-Кушайри [6, т. 1, с. 102].

Таким образом, Ибн Таймийа хочет показать своим читателям, что аль-Кушайри противоречит сам себе или же плохо понимает, что на самом деле имели в виду суфийские учителя, которых он цитирует. Для опровержения автора «Послания» он приводит материалы из его же собственного сочинения с целью продемонстрировать читателю, что слова суфийских шайхов резко противоречат предлагаемой самим же аль-Кушайри интерпретации. Например, Ибн Таймийа ссылается на слова суфия Абу Хасана б. ас-Саиға⁴² из «Послания», который говорит, что невозможно познать сущность качеств Бога, проводя аналогии с качествами Его творений («как можно познать качества (*сифат*) Того, Кто не имеет Себе подобных, через качества того, кто имеет себе подобных и равных?») [6, т. 1, с. 103]. Ибн Таймийа отмечает, что эти слова противоречат взглядам *мутакаллимов* и учителей аль-Кушайри, которые пытаются доказать наличие у Бога определённых качеств, проводя аналогии с человеческими качествами (*хийас аш-шахид 'аль аль-га'иб*), — речь здесь идёт о суждении о «невидимом» (т. е. об атрибутах Бога) по аналогии с «видимым» (атрибутами человека или эмпирически наблюдаемых предметов) [6, т. 1, с. 103]. Ибн Таймийа особо отмечает, что аль-Кушайри сказал об ас-Саиге, будто он «из числа выдающихся шайхов» [6, т. 1, с. 102]. Тем самым он хотел показать противоречие во взглядах аль-Кушайри: суфийские шайхи, которых сам аль-Кушайри считает выдающимися, со страниц его же сочинения говорят вещи, которые противоречат богословским воззрениям *мутакаллимов*.

Рассмотрим ещё один пример того, как Ибн Таймийа критикует «Кушайриево послание». Выше уже отмечалось, что он не только критикует приписывание аш'аритских убеждений суфийским шайхам, но и сам использует изречения этих шайхов для опровержения современных ему последователей учения Ибн 'Араби. В качестве примера можно привести его интерпретацию слов Абу Бакра аш-Шибли. Так, Ибн Таймийа сначала цитирует аль-Кушайри: «В этой главе мы упомянем краткое изложение их [суфийских шайхов] высказываний, касающихся вопросов основ веры. Затем мы приступим к составлению краткого содержания принципов, которые необходимы в вопросах вероучения. Я слышал, что шайх Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулями сказал... Я слышал, что аш-Шибли сказал: „Единственный [т. е. Бог] был известен до всяких определений (*худоуд*) и любых букв/звуков (*хуруф*)“» [6, т. 1, с. 111—112]. Аль-Кушайри истолковывает слова аш-Шибли следующим образом: «Из слов аш-Шибли (да будет доволен

⁴² Абу-ль-Хасан ас-Саиғ (ум. 331/942) — суфийский шайх и известный передатчик *хадисов* (подробнее см.: [21, с. 240—242]).

им Аллах) становится ясно, что сущность (*зат*) Вечного не имеет определения (*худуд*) и что речь (*калям*) Его не имеет букв/звуков (*хурриф*)» [6, т. 1, с. 111—112]. Как можно видеть, аль-Кушайри трактует слова аш-Шибли через призму аш'аритского *каляма*. Согласно аш'аритам, Коран — это речь (*калям*) Аллаха, а его речь — это предвечный атрибут. Однако буквы и звуки арабского языка, с помощью которых происходит выражение смысла и речитация священного текста, являясь сотворёнными. Внутренний смысл Корана — вечен, а буквы и звуки коранического текста — сотворены. Иначе говоря, аш'ариты отличают «внутреннюю» (*нафси*) речь (под которой они понимают смысл Корана) от речи, «воспринимаемой чувствами» (*хисси*), или «словесной» (*ляфзи*), под которой они понимают реально артикулируемые буквы и звуки. Из слов некоторых из них можно сделать вывод, что ниспослание божьего слова — это внушение его смысла Джабрилу, который сошёл с небес на землю, чтобы объяснить Пророку то, что он сам понял. То есть существует возможность, что словесное выражение Корана не имеет исключительно божественного происхождения, а его слова (*альфаз*) и высказывания (*'ибарат*) принадлежат Пророку, а не самому Богу [20, с. 35].

Отметим, что мы не смогли обнаружить данное высказывание аш-Шибли в сочинении ас-Сулями «Поколения суфиев» («Табакат ас-суфийа»), которое является основным источником труда аль-Кушайри. Однако на эти слова ссылаются в своих сочинениях аш'ариты аль-Бакилляни⁴³ [1, с. 97] и Ибн 'Асакир⁴⁴ [4]. Первый приписывает их аль-Джунайду, а второй ссылается на аш-Шибли и приводит его слова вместе с комментариями аль-Кушайри. Ибн Таймийа полагает, что данное высказывание нуждается в пояснении. Если имеется в виду, что Аллах был известен самому себе до всех творений, букв и звуков,

⁴³ Абу Бакр Мухаммад ат-Таййиб аль-Бакилляни (ум. 403/1013) — аш'аритский *мутакаллим*, автор сочинений, сыгравших большую роль в распространении аш'аритского *каляма*. Ибн Таймийа положительно отзываясь о нём («аль-Бакилляни лучший из аш'аритских *мутакаллимов*, которого не превзошли ни предшественники, ни последователи») (см.: [29]) и ставит его выше аль-Джувайни. Он даже пишет, что порой аль-Бакилляни подписывался как ханбалит (*ханбали*) [33, с. 104]. Однако характеристику Ибн Таймийей тех или иных личностей (в том числе и аль-Бакилляни) необходимо рассматривать в контексте его полемики с различными исламскими течениями (в данном случае прежде всего с аш'аритами). Вполне возможно, что, положительно отзываясь об аль-Бакилляни, Ибн Таймийа преследует конкретную полемическую цель, которой он стремился достичь в данный момент.

⁴⁴ Ибн 'Асакир (499/1106—571/1176) — историк, шафи'итский законвед-аш'арит. Автор многотомного сочинения «История Дамаска» («Та'рих Димашк»), посвящённого биографиям мусульманских учёных.

то так оно и есть. Но если имеется в виду, что Аллах не говорит буквами или что в Его «самости» не присутствует сущность (*хакика*), которая отличает Его от Его творений, то это неверно, так как очевидный смысл данных слов не указывает на подобную мысль. Если бы дело обстояло иначе, аш-Шибли сказал бы: «Бог свободен от определений и букв», а не: «существовал до определений и букв» [6, т. 1, с. 112].

В данном случае Ибн Таймийа полемизирует с аш'аритской интерпретацией природы Бога у аль-Кушайри, так как его собственные представления о речи Аллаха сильно отличаются от аш'аритских. Он, как и Ахмад б. Ханбаль и большинство ханбалитов, считает, что Коран извечен в отношении обоих аспектов — как словесного (*ляфзи*), так и смыслового (*ма'нави* или *нафси*). По его мнению, весь текст Корана, со всеми буквами и звуками, с точки зрения как смысла, так и словесного оформления, — несотворенное, вечное слово Аллаха. И вообще задавать вопрос, являются ли буквы и звуки Корана сотворёнными или нет, — порицаемое новшество в религии, так как ни сподвижники Пророка, ни «праведные предки» мусульман (*саляф*) в целом не ставили подобного вопроса. Следовательно, в словах суфия аш-Шибли Ибн Таймийа не видит ничего, что соответствовало бы взглядам *мутакаллимов*. В то же время он видит в них идеи, подтверждающие его собственные взгляды. По мнению Ибн Таймийи, двусмысленность слов аш-Шибли могут использовать сторонники воззрений *хулюлитов* и *иттихадитов*, которые «верят, что Господь растворён в Своих созданиях, ограничен их определениями (*худуд*) и говорит языком Своих творений. Они даже приписывают Господу то, что Он говорит через них, посредством их же языка» [6, т. 1, с. 113]. «Среди носителей подобных воззрений много приверженцев суфизма, — говорит Ибн Таймийа, — например, казненный аль-Халлядж⁴⁵» [6, т. 1, с. 114]. Что касается самого аш-Шибли, то, по словам Ибн Таймийи, он и подобные ему шайхи различают Творца и Его творения, проводят четкую границу между божественной и человеческой природой и тем самым отрицают учение о возможности их «слияния» (*хулюль*) и «со-

⁴⁵ Аль-Хусайн б. Мансур аль-Халлядж (244/857—309/922) — известный суфий и поэт. Он проповедовал учение о слиянии человека с Богом, в результате которого происходит их полное единение (*иттихад*). Отношения между человеком и Богом аль-Халлядж представлял как связь между страстно влюбленным и его возлюбленным(ой). Его идеи резко критиковали некоторые 'уляма', считавшие, что он допускал воплощение Бога в человеке или полное соединение двух сущностей — божественной и человеческой. За свои идеи и деятельность аль-Халлядж был брошен в тюрьму и обвинён в «ереси», а затем публично казнён. Ибн Таймийа во многих своих сочинениях анализирует и критикует изречения и стихи аль-Халляджа (подробнее см.: [18, с. 81—93]).

единения» (*иттихад*). Согласно Ибн Таймийе, аш-Шибли по данному вопросу говорит то же, что и аль-Джунайд, который, как уже не раз отмечалось, настаивал на «отделении вечного (*хидам*) от созданного/возникшего (*хадас*)», и Абу Талиб аль-Макки⁴⁶, автор «Пищи сердец» («Кут аль-кулюб»), который сказал: «В Его творениях нет ничего от Его самости, а в Его самости нет ничего от Его творений» [6, т. 1, с. 115]. В итоге Ибн Таймийа предлагает свою интерпретацию слов аш-Шибли. По его мнению, «аш-Шибли говорил, что Он [Бог] был узан до всяких определений и букв. Он не познаётся определениями и буквами Своих творений. Если Он был известен до них, то [это значит, что] Он не был ограничен их определениями и не говорил их речью» [6, т. 1, с. 115].

Очевидно, Ибн Таймийа опасается, что слова аш-Шибли могут быть использованы его идейными оппонентами — сторонниками учения о «единстве бытия». Поэтому, предложив собственное, «правильное» толкование его слов, он говорит, что даже если эти слова на самом деле принадлежат аш-Шибли, на них не следует ссылаться в таких важных вопросах, как «основа вероучения» (*усуль аль-и'тикад*). Ибо известно, что аш-Шибли часто охватывали экстатические переживания (*ваджд*), он терял контроль над собой, сбрасывал свою бороду, часто попадал в психиатрическую лечебницу (*маристан*). Таким образом, он мог терять способность отличать истину от заблуждения [6, т. 1, с. 115]. По словам Ибн Таймийи, допустимо принимать только те слова аш-Шибли, которые соответствуют убеждениям авторитетных суфийских шайхов и которые подтверждаются Кораном и сунной [6, т. 1, с. 115].

Надо сказать, что Ибн Таймийа на страницах своего сочинения не раз критикует аль-Кушайри за то, что он последовательно использовал слова суфийских шайхов, которые часто впадали в экстатические состояния и теряли связь с внешним миром, в таком серьёзном вопросе, как вероучение. К этому он добавляет, что не следовало цитировать аш-Шибли прежде других, более знаменитых, суфийских учителей. Ибн Таймийа отмечает, что скорее всего это произошло из-за предвзятости и самомнения (*хава*) автора (*мусанниф*). «А ведь одна из самых важных задач последователей этого [суфийского] пути — освобождение от собственных прихотей и страстей (*хава*)!» — наставительно подчёркивает дамаский богослов [6, т. 1, с. 141]. Ибн Таймийа тем

⁴⁶ Абу Талиб аль-Макки (ум. 386/996) — теоретик суфизма, известный прежде всего как автор суфийского трактата «Кут аль-кулюб» («Пища сердец») (подробнее см.: [18, с. 135]). Ибн Таймийа, обсуждая тему суфизма, ссылается на него и рассматривает его изречения как аргумент. Однако он отмечает, что «Кут аль-кулюб», как и «Кушайриево послание», содержит немало недостоверной и ложной информации.

самым недвусмысленно намекает, что аль-Кушайри пишет о вероучении авторитетных суфийских шайхов, а сам порой отступает от суфийских правил поведения (*адаб*). К слову сказать, данный упрек в сторону аль-Кушайри, да и другие особенности «таймийевой критики» показывают, насколько вдумчивым, разносторонним учёным был Ибн Таймийа, прекрасно разбиравшийся в тонкостях рассуждений различных школ мусульманской мысли.

Обсудив высказывание аш-Шибли, Ибн Таймийа приступает к рассмотрению изречений знаменитого мистика Мансура аль-Халляджа, которого аль-Кушайри цитирует в своём сочинении. Как известно, Ибн Таймийа в нескольких *фатвах* резко осуждает личность и идеи аль-Халляджа. Он называет его «еретиком» (*зиндик*), колдуном, магом, который к тому же проповедовал возможность воплощения Бога в человеке или единения его с Богом (подробнее см.: [30, с. 123—136]). Интересно, что в данной работе Ибн Таймийа, с целью опровержения взглядов своих идейных противников, неожиданно даёт положительную оценку отдельным высказываниям аль-Халляджа. Он утверждает, что высказывания последнего, которые аль-Кушайри цитировал в своём сочинении, как и приведённые выше слова аль-Джунайда и аш-Шибли, в целом не соответствуют аш'аритским представлениям. Более того, по мнению Ибн Таймийи, аль-Халлядж будто бы отвергал «еретические» идеи о единении (*иттихад*) или слиянии (*хулюль*) мистика с Богом (!).

Прежде чем приступить к критической оценке слов известного мистика, Ибн Таймийа говорит, что одному Аллаху известно, говорил ли аль-Халлядж на самом деле эти слова или нет [6, т. 1, с. 119]. В самом деле, к личности аль-Халляджа возводят множество скандальных высказываний и идей. «Дело дошло до того, что все, кому не лень, стали приписывать свои собственные экстатические изречения (*шатахат*, ед. ч. *шатх*) аль-Халляджу», — утверждает Ибн Таймийа [6, т. 1, с. 119]. Тем не менее Ибн Таймийа считает, что «если всё-таки эти слова достоверны, то их истинный смысл заключается в отрицании учения о соединении Бога и человека (*иттихад*) и воплощении (*хулюль*) человеческого в божественном, которое исповедует группа (*та'ифа*) из числа суфиев, [ошибочно] приписывая эти идеи аль-Халляджу». Ибн Таймийа добавляет, что приводимые им слова аль-Халляджа «будут ответом сторонникам учения о воплощении и соединении». Что касается толкования этих слов в соответствии с мнением Абу аль-Касима [Аль-Кушайри] об атрибутах Бога (*сифат*), то эти слова расходятся с ним [6, т. 1, с. 119].

Как мы помним, Ибн Таймийа использовал тот же метод, рассматривая слова аль-Джунайда и аш-Шибли. С одной стороны, он пытается показать, что их вероучение противоречит убеждениям аль-Кушайри и его учителей-аш'аритов и не имеет никакого отношения к *калям*. С

другой стороны, он использовал высказывания знаменитых суфийских шайхов для опровержения сторонников монистических идей Ибн 'Араби. То же самое Ибн Таймийа проделывает и с высказываниями аль-Халляджа. Ниже мы подробнее рассмотрим особенности его интерпретации слов знаменитого мистика.

Ибн Таймийа берёт следующее высказывание аль-Халляджа: «Бог предписал всему быть возникшим (*мухдас*), ибо вечность (*кидам*) принадлежит только Ему. Творение же, возникшее с телом (*джисм*), связано с акциденциями ('*арад*)». Оно, по мнению Ибн Таймийи, сходно с рационалистическими рассуждениями *мутакаллимов*, а значит, и с учением аль-Кушайри, который также следовал их рациональному методу аргументации [6, т. 1, с. 122]. «Ведь согласно им [*мутакаллимам*], творения состоят только из тела и акциденций, поскольку атом — это составная часть тела», — добавляет Ибн Таймийа [6, т. 1, с. 122]. Что же касается аль-Халляджа, то он, считает Ибн Таймийа, произнёс слова о «возникшем» и «вечном» под воздействием мистического экстаза. Таким образом, мы имеем дело с экстатическим высказыванием (*шатх*), а не с трезвым богословским суждением, построенным на логической аргументации. К тому же, полагает Ибн Таймийа, подобные рассуждения полностью противоречат «пути суфийских шайхов и гностиков»⁴⁷ [6, т. 1, с. 119, 123]. На самом деле аль-Халлядж имел в виду, что Бог вовсе не воплощен и не проявляется в своих творениях, кем бы они ни были. Его высказывание противоречит утверждениям Ибн 'Араби и Ибн Саб'ина, что Бог будто бы проявился в Масихе (Иисусе), 'Али или даже в самом аль-Халлядже. Слова аль-Халляджа «[Бог] предписал всему быть преходящим» означают, что Он сделал временность обязательным условием всех сущих вещей, поэтому возникшее и временное (*мухдас*) никогда не сможет стать вечным (*кидам*) [6, т. 1, с. 123]. Подобную же интерпретацию Ибн Таймийа даёт и многим другим высказываниям аль-Халляджа, которые аль-Кушайри приводит в своём сочинении.

Надо отметить, что аль-Халлядж в «Послании» описывает Бога как всемогущую надмирную сущность, которая пребывает вне времени и пространства и не поддаётся никакому описанию. Подобная характеристика Бога мало напоминает аш'аритские или, тем более, ханбалитские представления о природе Бога. В целом же слова аль-Халляджа отрывочны, многозначны, бессвязны (как и многие экстатические изречения других суфиев) и потому поддаются самой широкой интерпретации. Интересно, что Ибн Таймийа не отрицает эти высказывания с порога, а пытается придать им «правильный», с его точки зрения, смысл. Тем не менее он не забывает оговориться, что они подразумевают и иные толкования, в том числе и такие, которые могут привести

⁴⁷ Имеются в виду «суфии, познавшие Бога» ('*арифун би-ллах*).

толкователей к ошибочным выводам. Неожиданным образом Ибн Таймийа предлагает трактовать «еретические» изречения аль-Халляджа как свидетельство отрицания им учения о слиянии или единении божественного с человеческим (*хулюль*). И это при том, что сам же Ибн Таймийа в своих фетвах (*фатава*; ед. ч. *фатва*) — как, впрочем, и многие другие мусульманские богословы, суфии и правоведы — объявлял аль-Халляджа основным выразителем именно этой еретической идеи.

Возникает вопрос, неужели Ибн Таймийа действительно пересмотрел свои взгляды на аль-Халляджа? Бельгийский востоковед Й. Мишо первый обратил внимание на необычное изменение отношения Ибн Таймийи к аль-Халляджу в трактате «Истикама». Он считает, что если сопоставить высказывания Ибн Таймийи об аль-Халлядже в этом сочинении с мнениями (*фатвами*), которые он высказал в других своих трудах на эту тему, то можно наблюдать «основательную эволюцию его представлений об аль-Халлядже» [30, с. 132]. Мишо делает вывод, что, возможно, Ибн Таймийа резко изменил свои взгляды на учение аль-Халляджа в целом. Можно, впрочем, не согласиться с Мишо и предположить, что на самом деле взгляды Ибн Таймийи на аль-Халляджа не претерпели сильного изменения. Просто он в очередной раз применил свой полемическо-критический метод. Ведь на всём протяжении текста «Истикамы» он пытается показать, что учителя его оппонентов (будь они *мутакаллимами* или суфиями) на самом деле придерживались сходных с ним взглядов, и потому их речи не могут быть использованы в качестве аргумента этими самими оппонентами. С целью опровержения концепций своих идейных противников Ибн Таймийа перетолковывает «в свою пользу» или согласовывает со своими богословскими убеждениями слова тех суфийских шайхов или учёных, которые являлись для его оппонентов наибольшими авторитетами и источниками вдохновения. По всей видимости, то же самое он проделал и с высказываниями аль-Халляджа. Как бы то ни было, совершенно очевидно, что он намеренно и последовательно использует изречения аль-Халляджа (которого он осуждал в своих *фатвах*) в полемических целях, которые, как мы могли видеть, часто менялись в зависимости от аудитории и контекста. Например, комментируя слова аль-Халляджа «познание (*ма'риф*) Его — это утверждение Его единства (*таухид*), а утверждение Его единства — это различие между Ним и его творениями», он пишет, что они являются опровержением учения (*мазхаб*) о единении (*иттихад*) и слиянии (*хулюль*) [6, т. 1, с. 136]. Аль-Кушайри же, который привёл данные слова аль-Халляджа в своём сочинении, понимает под ними доктрину единобожия, соответствующую аш'аритской догматике. Одно и то же высказывание аль-Халляджа, таким образом, порождает у двух мусульманских мыслителей два совершенно несхожих толкования.

Приведём ещё один пример. Цитируя высказывание аль-Халляджа, согласно которому «действие Бога не имеет причины», Ибн Таймийа говорит, что оно допускает разные толкования (*муджмаль*). Если он хотел сказать, что ни одна причина (*'илля*) не может заставить Аллаха сделать что-либо, — то он прав. Если же он хотел сказать, что Аллах не совершает действия Сам по Себе, т. е. исходя из своего желания (*маши'а*), воли (*ирада*) и знания (*'ильм*), — то это неверно. «Но скорее всего, — заключает Ибн Таймийа, — он имел в виду первое» [6, т. 1, с. 133]. Дело в том, что аш'ариты считают, будто действия Бога не имеют причины и ничем не мотивированы, а иначе Бог был бы зависим от бесчисленных причин. Ибн Таймийа с ними не соглашается. Он считает, что действия Аллаха мотивированны, содержат определённую мудрость (*хикма*) и преследуют конкретные цели. Согласно ему, Бог совершает или создаёт что-либо исходя из своей мудрости; Бог «любит эту мудрость и доволен ею, поэтому нельзя говорить, что Он нуждается в чём-то» [8, с. 379]. Иными словами, нельзя говорить, что Бог зависит от каких-то внешних причин. Он своей волей (*ирада*) и желанием (*маши'а*) осуществляет мудрые действия, которые имеют мудрые мотивы (*'илля*). Поскольку Он проявляет волю (*ирада*) Сам по Себе, бессмысленно говорить, будто Он зависит от чего-то.

Как мы видим, аль-Кушайри включил упомянутые высказывания аль-Халляджа в своё сочинение «Истикама» с целью доказать, что его убеждения соответствуют принципам аш'аритского *каляма*. Ибн Таймийа же истолковывает слова аль-Халляджа в соответствии со своими взглядами, то есть таким образом, чтобы они могли стать аргументом в его полемике против аш'аритских *мутакаллимов*.

Надо отметить, что Ибн Таймийа был широкообразованным и творческим человеком, который часто приводил весьма неожиданные, оригинальные доводы с целью доказать свою правоту. Текст «Истикамы» показывает, что для того, чтобы подкрепить свои утверждения и одержать верх в диспуте со своими оппонентами, Ибн Таймийа был готов перетолковать или «скорректировать» свои представления не только о таком скандально известном мистике, как аль-Халлядж, но и о самом Шайтане⁴⁸. В отрывке, который будет рассмотрен ниже, Ибн Таймийа продолжает свою критику аш'аризма, полемизируя теперь уже не только с автором «Послания» аль-Кушайри, но и с другим известным аш'аритским богословом — аль-Газали. Он пишет:

Абу аль-Касим [аль-Кушайри] сказал: «...Я слышал, как Ибрахим аль-Хаввас⁴⁹ рассказал: „Повстречался я с человеком, которого свалил

⁴⁸ Здесь не вполне ясно, идёт ли речь о самом Дьяволе (аш-Шайтане) либо же об одном из бесов/духов (джиннов), которых иногда коллективно именуют шайтанами (*шайатын*).

⁴⁹ Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад б. Исма'ил аль-Хаввас (ум. 291/903) — известный суфийский учитель, современник аль-Джунайда (подробнее см.: [21, с. 220—222]).

[в схватке] шайтан. Я стал произносить ему в ухо призыв к молитве (*азан*). Тогда шайтан воззвал ко мне из чрева того человека и сказал: „Позволь мне убить его, ибо он говорит, что Коран сотворён (*мах-люк*)!“»

По словам Ибн Таймийи, эта история не противоречит «основам сунны» (*усуль ас-сунна*). Однако аль-Газали возражал против неё на том основании, что её передатчики, в частности основатель ханбалитской юридическо-политической школы Ахмад б. Ханбаль, использовали слова шайтана в качестве богословского аргумента. Защищая основателя ханбализма, Ибн Таймийа отвечает аль-Газали следующим образом: согласно Корану, среди шайтанов и джиннов есть как верующие, так и неверующие. Сведущий в таких делах учёный может определить, какой именно дух овладел человеком, исходя из состояния последнего. Если предположить, что дух был в данном случае верующим, то в этом нет ничего удивительного, так как Бог поведал в Коране о вере джиннов в его истины. Что касается Ибрахима аль-Хавваса, то он прославился как суфий-чудотворец и потому не мог не знать, что джинн был из числа верующих (*му'минун*). Иначе он не упомянул бы эту историю как порицающую тех богословов, которые настаивали на сотворённой природе Корана [6, т. 1, с. 196—197].

В данном отрывке Ибн Таймийа показывает, что учение му'тазилитов можно критиковать не только с помощью методов *каляма*, но и с помощью аргументов, извлечённых непосредственно из самого Корана. Более того, чтобы достичь своих полемических целей, он готов сослаться даже на чудесные способности и прозрения праведного суфия.

Рассмотренные выше способы аргументации подтверждают, что, «отдалившись от методов аргументации спекулятивного богословия (*калям*), Ибн Таймийа пытался создать альтернативное рациональное богословие, основанное на Откровении и традиции праведных предков (*салиф*)» [32, с. 89]. Он был уверен, что Откровение и *хадисы* имеют свою логику и по-своему рациональны и убедительны. Богословские догматы, в основе которых лежат Коран или наиздания Пророка, должны толковаться и прочитываться исключительно в свете последних, а не через посредство «чуждых исламу» рациональных методов *мутакаллимов*. Что особенно интересно, знание праведных суфиев, полученное путём мистического переживания, он считал более убедительным богословским аргументом, нежели доводы рационалистов-аш'аритов.

Особый интерес представляет критика Ибн Таймийи попыток аль-Кушайри показать, что боговдохновенное, сверхчувственное знание суфиев о Боге (*ма'рифа*) соответствует аш'аритским представлениям о

божественной сущности и её атрибутах. Он считает, что доказательства бытия и природы Бога, которые предлагают *мутакаллимы*, запутанны и бесплодны. На самом деле знание о Боге заложено Им Самим в природе (*фитра*) каждого человека. С момента рождения человек уже интуитивно знает или догадывается о существовании Творца. К примеру, люди, которые отправляются совершить паломничество и посетить Ка'бу, знают наверняка о её существовании из рассказов людей, которые уже посетили её. Так и вера людей в Бога подтверждается переданными множеством путей свидетельствами, берущими начало в Коране. Связь между дневным светом и солнцем, а также между дымом и огнём человек схватывает сразу, без философских суждений и логических аналогий. Точно так же осознаётся им связь между Творцом и творением [32, с. 91]. Это осознание является частью «естественного знания» (*аль-ма'рифа аль-фитрийа*), которое изначально заложено Богом в природу каждого человека и духа, будь он верующим или неверующим [6, т. 1, с. 143]. Поскольку люди с рождения знают о Боге, у них изначально также имеется информация о некоторых Его качествах (*сифат*). Они просто знают о них, без всяких философских или логических суждений. Например, они знают, что Бог наверняка находится на небе, поэтому, молясь, обращают свои взоры к небу и воздевают к нему руки. Для рассмотрения этой идеи Ибн Таймийа вновь обращается к суфийским речениям. Цитируя текст аль-Кушайри, который ссылается на своего учителя Ибн Фурака, Ибн Таймийа передаёт два сообщения о знаменитом подвижнике Абу 'Усмани аль-Магриби⁵⁰:

(1) Мухаммад б. Махбуб, слуга (*хадим*) Абу 'Усмана аль-Магриби, сообщил: «Однажды Абу 'Усман аль-Магриби обратился ко мне: „О Мухаммад, если у тебя спросят, где твой Бог, что ты ответишь?“ Я ответил: „Скажу, что там, где Он и был всегда“. „А если тебя спросят, где Он был в предвечности (*азал*), что ты ответишь?“ Я сказал: „Ответу, что там же, где Он и сейчас находится“. Он [аль-Магриби] добавил: „То есть Он был вне какого-либо места (*ля макан*) и сейчас остаётся там же [т. е. вне какого-либо места]“. [Слуга аль-Магриби сказал]: „Он остался доволен моим ответом и, сняв свою рубашку, подарил её мне“».

(2) Абу 'Усман аль-Магриби говорил: «У меня были определённые сомнения о *хадисе* о „стороне“⁵¹ (*джиха*), но когда я прибыл в Багдад, они исчезли из моего сердца. После этого я сразу написал нашим друзьям в Мекку, что я заново принял ислам» [6, т. 1, с. 159—160].

⁵⁰ Абу 'Усман Са'ид б. Салям аль-Магриби аль-Кай-равани (ум. 373/983) — суфийский шайх, известный своим подвижничеством, набожностью и чудесами (*карамат*) (подробнее см.: [2, с. 321]).

⁵¹ Или же о «направлении», в котором находится Бог.

Как мы видим, в этих двух сообщениях суфию аль-Магриби приписываются аш'аритские взгляды о том, что Бог не находится в определённом месте (*макан*) или в определённом направлении (*джиха*). Аш'арит Ибн Фурак, учитель аль-Кушайри, считал, что аятаы Корана, сообщающие, что Бог пребывает «над своими творениями», вовсе не подразумевают, будто Бог управляет всем миром из какого-то определённого «высокого места» на небе. Речь идёт о том, что Бог превыше всех Своих творений, что Он всемогущ (*кахир*) и правит миром посредством Своего знания ('*ильм*) и воли (*маши'а*). Кораническое выражение «над творениями» может также означать, что Бог совершенно не похож на возникшие во времени (т. е. сотворённые) вещи (*мухдасат*). Иначе говоря, Бог обладает совершенными качествами и свободен от недостатков Своих творений. Он выше их в том смысле, который арабы имеют в виду, когда говорят, что «такой-то выше такого-то/такой-то» или «такой-то находится над таким-то/такой-то», т. е. что первый знатнее, сильнее второго и превосходит его по своему положению [12, с. 81].

Мы не будем подробно останавливаться на аргументации аш'аритских *мутакаллимов* по данному вопросу. Отметим только, что многие из них предпочитали метафорическое истолкование аятаов Корана и отдельных *хадисов*, указывающих на локализацию Бога или Его пребывание в определённом направлении. Учёных, которые понимали данные тексты буквально, они презрительно называли «антропоморфистами» или «отелесителями» (*муташабихун* и *муджассимун*), т. е. людьми, которые придают Богу человеческие, тварные атрибуты (подробнее см.: [14]). Ибн Таймийа и ханбалиты в целом выступали за более буквальное понимание такого рода пассажей из Корана. По их мнению, если Бог сказал, что Он восседает на троне⁵², нельзя пони-

⁵² Речь идет о знаменитом *айате*, согласно которому «Милостивый вознёсся/утвердился/воссел (*истава*) на трон(е)» (7:54, 10:3, 13:2, 20:5, 25:59, 32:4, 57:4). Аш'ариты интерпретируют этот аят метафорически. Например, некоторые из них понимают «трон» как «владения» (*мульк*), а глагол *истава* толкуют как 'овладеть' (*иктадара*), т. е. «Милостивый овладел своими владениями [= тронем]». Ибн Таймийа критикует подобное толкование. Он берёт за основу изречение (возведённое им в правило) одного из самых авторитетных учёных из числа «праведных предков» (*салиф*) мусульман, Малика б. Анаса: «*Истава* — известно, как оно осуществилось, — неизвестно, вера в него обязательна, а спрашивать о нем недопустимое новшество [в религии] (*бид'а*)» [7, с. 79]. Ибн Таймийа утверждает, что Аллах воссел на престол (или же утвердился на престоле), так как Ему подобает по чину. Неизвестно, каким образом это произошло, но надо верить в это и не пытаться с помощью метафорической интерпретации объяснить смысл данных аятаов. По его мнению, рациональные доводы *мутакаллимов*, с помощью которых они пытаются доказать, что буквальное понимание этого пассажа ведёт к антропоморфизму,

мать Его слова как пустую метафору, лишённую реального смысла. По этому поводу между аш'аритами и Ибн Таймийей было немало жарких споров.

Исходя из своего понимания коранических высказываний о Боге, Ибн Таймийа пишет:

...Слова, которые он [аль-Кушайри] упомянул об Абу 'Усмани [аль-Магриби], не имеют ясного смысла и потому в них нет доказательства того, что он [аль-Магриби] подразумевал, что «Господь не пребывает над (*фаук*) небом или что там нет Бога (*илях*)». Так считают лишь богословы (вроде аль-Кушайри), которые отрицают пребывание Бога на Своем престоле (*'арш*) или в какой-то конкретной стороне (направлении) (*лайса фи-ль-джиха*). Однако ответ слуги аль-Магриби на вопрос «Где твой Бог?» противоречит тому, о чем упомянул Абу аль-Касим [аль-Кушайри] во введении к своей книге, сказав: «Он [Бог] слишком возвышен, чтобы можно было сказать, где Он или каков Он». Если бы он [слуга Абу 'Усмана] имел в виду то, во что верил Абу аль-Касим, то он сказал бы: «Нельзя спрашивать, где Он». Однако он чётко сказал: «[Он] там, где Он и был всегда». Таким образом, его ответ отнюдь не подтверждает мнение тех мутакаллимов-аш'аритов, которые говорят: «Он ни внутри, ни за пределами мира. Он не пребывает над престолом и не находится в определенной стороне». Выражение «Там, где Он всегда был» подразумевает, что Бог находится [именно] там, где Он был всегда. «Там» — это обстоятельство места, и оно всегда подразумевает «сторону»/«направление» (*джиха*) или «место» (*хайз*). Отрицающие же нахождение Бога над престолом или над небом не могут использовать слово «там», ибо оно обязательно подразумевает конкретное место и направление [6, т. 1, с. 160].

Этими рассуждениями Ибн Таймийа ещё раз пытается доказать, что суфийский шайх аль-Магриби, известный своей праведностью, не мог разделять убеждений *мутакаллимов*, тем более по такому важному (для Ибн Таймийи и многих других представителей ханбалитской богословской школы) вопросу, как «возвышенное положение» (*'улю*) Бога и Его «утверждение» или «восседание» на престоле (*истива*).

Что касается второй истории, связанной с аль-Магриби, то Ибн Таймийа пишет, что его слова неясны, поскольку автор не упоминает подробностей данного события. Скорее всего, аль-Магриби первое время приписывал Богу человеческие качества, как это делают «заблудшие» шииты и антропоморфисты (*муджассима*, букв.: 'отелесители'), но по прибытии в Багдад отрёкся от этих взглядов. Возможно,

несостоятельно, так как он не уподобляет действие, которое обозначает глагол *истава*, человеческим действиям, а просто признает (*тасдик*) то, о чём говорится в *айате*, без каких-либо метафорических истолкований [7, с. 78—79; 9, с. 57—84].

он изначально считал, что Бог ограничен пространством, «заключён в небе, которое покрывает Его», или что «Он нуждается в троне, который бы удерживал Его» [6, т. 1, с. 162—163]. По причине отсутствия деталей данного события Ибн Таймийа считает, что «самое лучшее, что можно сказать об этом: он [аль-Магриби] верил в то, что Бог утвердился на престоле (*устава*), ибо это (т. е. *устава*) одно из качеств, которое относится к повторяющимся действиям (*ас-сифат аль-фи'илийя аль-мутаджаддида*). [Он считал], что Бог Сам по Себе (*би-нафсихи*) совершил [это действие]. Потом же он отказался от этих [мыслей] и стал думать, что „Он там же, где и был“, т. е. восседает (*мустваийан*) на троне. [В то же время аль-Магриби признавал], что Он [Бог] создал трон, которого не существовало до этого, и поэтому Он должен быть понят как [находящийся] над тронном. Это мнение тех, кто подтверждает реальность атрибутов Бога⁵³, но не об этом сейчас речь» [6, т. 1, с. 163]. Ибн Таймийа заключает, что в любом случае из слов Абу 'Усмана аль-Магриби никак нельзя сделать вывод, будто он отрицал возвышенное положение Бога над всем земным. Но даже если предположить, что аль-Магриби высказал ошибочное мнение, то это мнение не следует представлять как основу вероучения (*и'тикад*) суфийских шайхов. Их мнение о том, что Бог находится «над (*фаук*) тронном», настолько хорошо известно, что если кто-то из них и говорил что-либо противоречащее ему, то он явно выступал против их консенсуса по этому вопросу [6, т. 1, с. 163].

Здесь Ибн Таймийа высказывает очень интересную мысль:

Суфии, как все остальные люди, могут ошибаться, а могут не ошибаться. Ведь они ничем не лучше сподвижников (*сахаб*) Пророка и их последователей (*таби'ун*) [которые тоже не свободны от ошибок] в этом отношении. Никто не гарантирован от ошибок в высказываниях, кроме Пророка (да благословит и обережёт его Бог!). Да, допущение ошибки в подобных [вопросах] предполагает то, что мы постоянно повторяем: Если верующий, усердствующий (*муджтахид*) в [изучении вопроса], подобного этому, приложил все свои усилия ради познания истины, то Бог простит ему его ошибку. Если он совершил какое-то упущение (*таксир*), то это грех (*занб*), но не неверие (*куфр*). Даже если его изречение назовут неверием, подобно тому как «праведные предки» мусульман (*салиф*) называли неверием некоторые учения (*макалят*) джахмитов, например, о сотворенной природе Корана, о невозможности «лицезрения» Бога в будущей жизни (*ру'йа*), об отсутствии возвышения ('улю) Бога над творениями и Его [утверждения/сидения] на троне... [то всё равно] такое обвинение в неверии носит лишь общий характер (*ат-такфир аль-мутляк*), как обстоит дело с «общей угрозой» (*аль-ва'ид аль-мутляк*) для нечестивцев, и поэтому не предполагает обвинения в

⁵³ В отличие от *мутакаллимов*, которые считали, что атрибуты Бога — суть метафоры и аллегории.

неверии конкретного человека до тех пор, пока не приведут против него убедительный довод (*худжжа*) [6, т. 1, с. 163—164].

Если человек верует в Бога, Его посланника, в Судный день и совершение добрых дел, но ошибается в некоторых вопросах вероучения (*и'тикад*), он может надеяться на то, что Бог простит ему его ошибку или накажет его сообразно степени его прегрешения. По словам Ибн Таймийи, «обвинение в неверии человека, о котором известно, что он верующий, только из-за того, что он совершил ошибку (*галат*) в этом [т. е. в вероучении], — очень опасно!.. Пророк (да благословит и обережёт его Бог!) сказал: «Проклятие подобно убийству. Проклиная верующего, ты словно убиваешь его» [6, т. 1, с. 164—165].

При анализе данного отрывка возникает вопрос: почему Ибн Таймийа вновь вернулся к теме, с которой начал своё сочинение, забыв на время о своей критике попыток аль-Кушайри представить знаменитых суфийских учителей в качестве предшественников богословов-аш'аритов своей эпохи? Очевидно, что Ибн Таймийа был весьма обеспокоен взаимными обвинениями в неверии, которыми обменивались мусульманские учёные его времени. Что же стало непосредственной причиной, побудивший его написать полемический трактат «Истикама»? Восстановив исторический контекст, в котором создавалось данное произведение, мы попробуем найти ответ на поставленный вопрос.

Редактору и издателю «Истикамы» с помощью биографических источников удалось установить дату написания сочинения. Книга была написана между 705—709/1305—1309 гг. в Египте, т. е. в то время, когда Ибн Таймийа находился в заключении. В этот период он часто попадал в тюрьму за свои убеждения и яростную критику своих коллег. Известно, что в 705/1305 г. он предстал перед судом в Каире, где его обвинили в антропоморфизме и заключили в каирскую крепость [25, с. 41; 27]. Ханбалит Мухаммад 'Абд аль-Хади, ученик Ибн Таймийи, в сочинении «Жемчужные ожерелья о похвальных качествах *шайх аль-ислама* Ибн Таймийи» («'Укуд ад-дуррийа фи-ль-манакиб шайх аль-ислам Ибн Таймийа») приводит воспоминания своего учителя о судебном процессе. Как следует из этих воспоминаний, 'уляма' обвинили Ибн Таймийю в том, что он утверждал, будто Бог на самом деле восседает на троне, говорит «звуками и буквами», как это делают люди, и пребывает в определённом месте [19, с. 153—166]. Ибн Таймийа отверг все эти обвинения, приведя аргументы, часть которых мы перечислили ранее. Из текста воспоминаний видно, что, кроме ложных, на его взгляд, обвинений (он также считал, что учёные-аш'ариты просто не понимают, о чём он говорит), Ибн Таймийа был возмущён ещё и тем, что *мутакаллимы* огульно обвиняют в неверии всех, кто не соглашался с ними по вопросам о божественных атрибутах [19, с. 158, 160; 25, с. 67—68]. В присутствии правителей Египта Сайф ад-дина

Салара и Байбарса аль-Джашникира он обращается к богословам, которые пришли судить его, со следующими словами: «Не всякий, кто противоречит в чём-то этому вероучению (*и'тикад*), обязательно является пропащим (*халик*) [т. е. не обязательно, что он окажется в аду за свои убеждения]. Спорящий [о вопросах вероучения] может ошибаться, полагаясь на свой *иджтихад*... Кораническое обещание [наказания в аду] не относится к тем, кто невольно ошибся в интерпретации (*мута'аввил*) и покаялся... Более того, я хочу сказать, что тот, кто верит в это вероучение, спасётся, согласно ему, а кто верит в то, что этому вероучению противоречит, может спастись, а может и не спастись. Ибо об этом сказано: «Спасётся тот, кто промолчит» [т. е. откажется судить других]» [19, с. 160]. Слова дамаского богослова дополняют высказанную им ранее мысль о том, что не следует обвинять в неверии тех, кто ошибся в вопросах вероучения, полагаясь на собственное разумение (*иджтихад*). Следовательно, «Истикама» Ибн Таймийи — это не просто абстрактное рассуждение о богословских проблемах перед не менее абстрактной аудиторией. Сочинение адресовано конкретным богословам, которые преследовали его за его убеждения относительно качеств и атрибутов Бога, а также относительно взаимоотношений между Богом и Его творением.

Как мы уже говорили в начале статьи, Ибн Таймийа был очень обеспокоен тем, что мусульманская община раскололась на взаимно враждебные клики, каждая из которых обвиняла другую в неверии. Об этом он писал не только в «Истикаме». В своих воспоминаниях о судебном процессе он говорит следующее:

Бог повелел нам быть единой, согласной общиной, Он запретил нам расходиться и раскалываться... У нас один Господь, одна Книга и один Пророк. Основы религии (*усуль ад-дин*) не предполагают разделения и разногласий. Я же призываю к [вещам], которые содействуют объединению мусульман. Относительно согласия и единства общины праведные предшественники (*саяф*) имели одинаковое мнение. Если присутствующие здесь люди (*джама'а*) со мной согласны — то слава Богу! А если нет, то я раскрою секреты и сорву завесы тех, кто противоречит мне, и расскажу о порочных учениях (*мазхаб*), которые разложили общины/народы и государства. Я отправлюсь к султану⁵⁴ вместе с [конной] почтой (*барид*) и ознакомлю его с делами, о которых не говорил на этом собрании, — ибо есть слова, которые говорят в мирное время, а есть слова, которые говорят во время войны! [19, с. 160—161].

В последнем предложении, возможно, содержится осозанный или неосозанный намёк на войну между мамлюкским султанатом и мон-

⁵⁴ Речь идёт о мамлюкском султанине ан-Насире Мухаммаде б. Калавуне (правил с перерывами с 699/1299 по 741/1341 г.).

голами-ильханидами, в результате которой страна, где жил Ибн Таймийа, оказалась на осадном положении. Ибн Таймийа лично принимал участие в *джихаде* (как проповедник и воин) против монголов во время их вторжения в Сирию в 699/1299—702/1303 гг. На наш взгляд, его призывы прекратить сложные схоластические споры и мистические витийства, не разделяться на секты и клики, строго следовать Корану, сунне и вере «праведных предков» мусульман нужно понимать именно в контексте сложного военно-политического положения, в котором оказалась *умма* на рубеже XIII и XIV вв. н. э. Иными словами, анализируя сочинения Ибн Таймийи, следует учитывать социальные и исторические условия, в которых он жил, и конкретные обстоятельства его личной жизни.

Заключение

Подводя итог сказанному, следует отметить, что, критикуя текст «Кушайриева послания», написанный почти на три века ранее (в 438/1046 г.), Ибн Таймийа на самом деле ведёт жаркий диспут со своими современниками — *мутакаллимами*-аш'аритами, которые, по его мнению, внесли в общину раскол, преследуя своих идейных противников. Можно предположить, что его убеждённость в том, будто идеи и система аргументации сторонников *каляма* являются одной из причин вражды между мусульманами, исходит из его собственного жизненного опыта. Ведь именно богословы-аш'ариты добивались заключения Ибн Таймийи под стражу и даже пытались обвинить его в неверии, что вполне могло бы закончиться его казнью⁵⁵. Полемизируя с ними, он не просто отрицает *калям*, но и формулирует альтернативный вариант понимания Бога и Его атрибутов. Богословские рассуждения, по мнению Ибн Таймийи, должны быть достаточно непротиворечивыми и ясными, чтобы не служить причиной недопонимания и, как следствие, раздора среди мусульман. С одной стороны, он пытается доказать, что суфийские шайхи не занимались *калямом* и не имели к

⁵⁵ Кроме того, однажды он заступился за шафи'итского учёного Джамаль ад-дина аль-Миззи (ум. 743/1342—43), толковавшего некоторые аяты и хадисы иначе, чем аш'ариты, за что законоведы, придерживавшиеся аш'аритского *каляма*, обвинили его в антропоморфизме. По их настоянию аль-Миззи был заключён под стражу, однако Ибн Таймийа добился его освобождения, чем навлёк на себя гнев некоторых влиятельных аш'аритских учёных. Интересно, что после этих событий наместник (*на'иб*) султана издал указ о том, что каждый, кто начнёт дискуссию о вероучении, будет казнён. Этот и другие факты показывают, что разногласия по поводу богословских вопросов приводили порой к общественным беспорядкам в мамлюкском султанате (подробнее об этом см.: [5, с. 53; 19, с. 151; 27; 25, с. 44]).

нему никакого отношения. С другой стороны, высказывания знаменитых суфиев, которые аль-Кушайри интерпретировал как соответствующие аш'аритским догматам, Ибн Таймийа толкует как опровержение монистических идей аль-Халляджа и Ибн 'Араби, очевидно, получивших широкое распространение в эту эпоху. Используя сочинение аль-Кушайри как своего рода повод для более широкой дискуссии, Ибн Таймийа вступает в спор с аш'аритскими богословами своего времени, а также со сторонниками мистического учения о «единстве бытия». При этом он не устаёт ссылаться на авторитет и вероучение «героев раннего ислама» (*саляф*), которые во все времена пользовались уважением мусульман. Ибн Таймийа сознательно и последовательно стремился оборвать все нити, связывавшие его современников-мутакаллимов с авторитетными суннитскими учёными и суфиями первых веков ислама. В ходе своей «многоуровневой» критики как своих предшественников, так и своих современников Ибн Таймийа осознанно или неосознанно создает свою богословскую аргументацию, т. е., по сути, свой собственный вариант *каляма*. Это неудивительно, поскольку его интеллектуальная среда была настолько пронизана идеями и аргументами *каляма* в аш'аритской интерпретации, что он волей-неволей был вынужден прибегать к его методологии и терминологии. При этом возникает то, что можно назвать «альтернативным *калямом*» ханбалитской религиозно-правовой школы, или же *калямом* в противовес *каляму* в его аш'аритской трактовке.

Список литературы

1. Аль-Бакиллиани, Абу Бакр Мухаммад ат-Таййиб. *Инсаф фи ма йаджиб и'тикадуху ва ма йаджуз джахль биhi* / Ред. Мухаммад Захид аль-Каусари. Мактаба аль-азхарийа ли-т-турас, 1421/2000.
2. Аз-Захаби. *Сийар а'лям ан-нубаля'*. Дамаск: Му'ассасат ар-рисаля, 1422/2001.
3. Добаев И. П. *Исламский радикализм: социально-философский анализ*. Ростов-на-Дону, 2002.
4. Ибн 'Асакир. *Та'рих Димашик* [Электронный ресурс]. URL: http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=798&pid=375877 (дата обращения: 28.02.2015).
5. Ибн Касир. *Аль-бидайа ва-н-нихайа*. Каир: Дар 'алям аль-кутуб, 1424/2002 [Электронный ресурс]. URL: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=59&ID=3007&idfrom=2387&idto=2389&bookid=59&startno=2 (дата обращения: 28.02.2015).
- 5а. Ибн Таймийа. *Маджму'ат ар-расаиль аль-кубра*. Бейрут: Дар ихья ат-турас ал-араби, 1392/1972.
6. Ибн Таймийа. *Китаб аль-истикама*. [Б. м.]: Хаджр ли-ль-тиба'а ва-нашр ва-таузи' ва-ил'ан, 1991. Т. 1—2.

7. Ибн Таймийа. *Аль-Фатва аль-хамавийа аль-кубра*. Каир: Дар аль-фахр ли-ль-турас, 1411/1991.
8. Ибн Таймийа. *Маджму' фатава шайх аль-ислам Ахмад б. Таймийа* / Ред. 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад б. Касим. Медина: Муджамма'а аль-малик Фахд ли-тйба'а аль-мусхаф аш-шариф, 1416/1995 [Электронный ресурс]. URL: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=1&idto=6257&lang=&bk_no=22&ID=1 (дата обращения: 28.02.2015).
9. Ибн Таймийа. *Аль-'Акида аль-васитийа*. Эр-Рияд: Мактабат адва' ас-саляф, 1420/1999.
10. Ибн Таймийа. *Ар-Радад 'ала-ль-мантикиин*. Бейрут: Му'асассат рийан ли-ль-нашр ва-таузи', 1426/2005.
11. Ибн Фурак, Абу Бакр Мухаммад. *Муджаррад макалят аш-шайх Абу Хасан аль-'Аш'ари*. Бейрут: Дар аль-Машрик, 1987.
12. Ибн Фурак, Абу Бакр Мухаммад. *Китаб мушкиль аль-хадис ав та'виль аль-ахбар аль-муташаббиха*. Дамаск: аль-Ма'хад аль-франси ли-д-дирасат аль-'арабийа би-Димашк, 2003.
13. Ибрагим Т. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. № 1. М., 2010. С. 284—299.
14. Ибрагим Т. Калямское опровержение антропоморфизма // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 364—398.
15. Игнатенко А. А. *Ислам и политика*. Москва, 2004.
16. *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва, 1991.
17. Аль-Кушайри, Абу аль-Касим. *Ар-Рисала аль-кушайрийа*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 1422/2001.
18. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. СПб., 2004.
19. Мухаммад б. 'Абд аль-Хади аль-Ханбали. *'Укуд ад-дуррийа фи манакиб шайх аль-ислам Ибн Таймийа* // Мухаммад Сафи ад-дин аль-Бухари. *Аль-Кауль аль-джали фи тарджамат шайх аль-ислам Таки ад-дин б. Таймийа аль-Ханбали*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 1426/2005.
20. Са'дийф (Сагадеев) А., Салум Т. *Аль-фальсафа аль-'арабийа аль-исламийа*. Бейрут: Дар аль-Фараби, 2000.
21. Ас-Сулями. *Табакат ас-суфийа* / Ред. Мустафа 'Абд аль-Кадир 'Ата. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 1424/2003.
22. Ess, J., van. Ibn Kullāb [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-kullab-SIM_8660 (дата обращения: 06.04.2015).
23. Hodgson, M. *The Venture of Islam*. Vol. 2. Chicago, 1974.
24. Hourani, A. *A History of the Arab Peoples*. London, 2005.
25. Jackson, Sh. A. Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus // Journal of Semitic Studies. 1994. N 39.1. P. 41—85.
26. Knysh, A. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. New York, 1999.
27. Laoust, H. Ibn Taymiyya [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-taymiyya-SIM_3388 (дата обращения: 06.04.2015).
28. Madelung, W. Al-Isfārāyīnī" [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-isfarayini-SIM_3611 (дата обращения: 28.02.2015).

29. McCarthy, R. J. Al-Bākillānī // [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-bakillani-SIM_1103 (дата обращения: 28.02.2015).

30. Michot, Y. Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj // *Sufism and Theology* / Ed. by Aymab Shihadeh. Edinburgh: 2007. P. 123—136.

31. Montgomery, W. W. Ibn Fūrak [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-furak-COM_0321 (дата обращения: 28.02.2015).

32. Özverali, M. S. The Quranic rational theology of Ibn Taymiyya and his criticism of the Mutakallimun // *Ibn Taymiyya and his Times* / Ed. by Yossef Rapoport and Shahab Ahmed. Oxford University Press, 2010. P. 78—100.

33. El-Omari, R. Ibn Taymiyya's theology of the Sunna and his polemics with the Ash'arites // *Ibn Taymiyya and his Times* / Ed. by Yossef Rappoport and Shahab Ahmed. Oxford University Press, 2010. P. 101—119.

34. Tritton, A. S. Adī b. Musāfir [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/adi-b-musafir-SIM_0308 (дата обращения: 28.02.2015).

Kamal Gasymov

Ibn Taymiyya's Commentary on the Epistle on Sufism of 'Abd al-Karim al-Qushayri

This chapter analyzes the criticism by the renowned Muslim theologian Ibn Taymiyya (d. 1328) of 'Abd al-Karim al-Qushayri's (d. 1072) *Epistle on Sufism*. In his «Kitab al-Istiqaama» («The Book of the Straight Path») Ibn Taymiyya exposes al-Qushayri's attempts to attribute the Ash'arite theological creed to some prominent Sufi masters of the past. Ibn Taymiyya seeks to draw a clear borderline between Sufi teachings and speculative theology (*kalam*) in order to show that Sufis could not have possibly shared the Ash'arite rationalist theology, because it contradicts the very essence of the Sufi worldview. Ibn Taymiyya astutely makes use of Sufi sayings from the *Epistle* to achieve his polemical goals. He is waging two debates simultaneously — one against the author of the *Epistle*, the other against his contemporaries, especially Muslim rational theologians and Sufi followers of the monistic doctrine of «the unity of being». In refuting the rational theology of the former and the monistic teachings of the latter Ibn Taymiyya ingeniously creates his own theology that relies, in part, on rational methods of argumentation.

Key words: Ibn Taymiyya, al-Qushayri, polemic, Hanbalism, Sufism, Ash'arite *kalam*, God and his attributes, Sufi monism, *wahadat al-wujud*.

А. А. Хасавнех

Об одной *марсии* на смерть шайха Мухаммад-Закира Камалова ¹

В статье читателю предлагается анализ печатной элегии (*марсия*) на кончину духовного лидера татар XIX в., суфийского шайха накшбандийского тариката Мухаммад-Закира Камалова. Произведение приоткрывает многие доселе неизвестные страницы из жизни и деятельности татарского шайха. Помимо многочисленных достоинств М.-З. Камалова, *марсия* содержит ценные сведения о его ближайших родственниках и последователях, их личных достоинствах и достижениях. Элегию выделяют яркая и запоминающаяся образность, наличие специфических суфийских терминов, концепций и аллюзий.

Ключевые слова: *марсия*, Мухаммад-Закир Камалов, тюркская поэзия, суфизм, накшбандийский тарикат, биографические сведения.

Интерес к духовной жизни и культуре татарского народа год от года возрастает. По прошествии нескольких десятилетий пребывания в духовном вакууме в рамках антирелигиозных идеологий возросла потребность в изучении жизнедеятельности и наследия лучших представителей религиозной элиты нашего народа, таких как: Г. Утыз Имяни (1752—1836), М.-З. Камалов (1815—1893), Ш. Марджани (1818—1889), З. Расулев (1833—1917), Г. Баруди (1857—1921), Р. Фахретдинов (1859—1936), М. Бигиев (1875—1949) и др. Зачастую исследователи сталкиваются с проблемой малоизученности биографии и творческого наследия того или иного деятеля. Однако поисковые работы, которые вот уже на протяжении многих лет ведутся учеными Института языка, литературы и искусства (ИЯЛИ) им. Г. Ибрагимова АН РТ, Казанского (Приволжского) федерального университета (К(П)ФУ), а также других ведущих вузов и исследовательских институтов Республики Татарстан выявляют все новые и новые ценные материалы по ис-

¹ Помимо данной марсии-элегии существует и рукописная марсия, написанная одним из учеников (муридов) шайха М.-З. Камалова. См. подробнее: [15, с. 74—83].

тории и наследию татар. Архивные материалы, рукописи и печатные издания, хранящиеся в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ, в Национальной библиотеке РТ, в отделе редких книг и рукописей К(П)ФУ и т. д., открывают широкое поле деятельности для ученых и исследователей, так как современная наука — это прежде всего наука, почерпнутая из первоисточников.

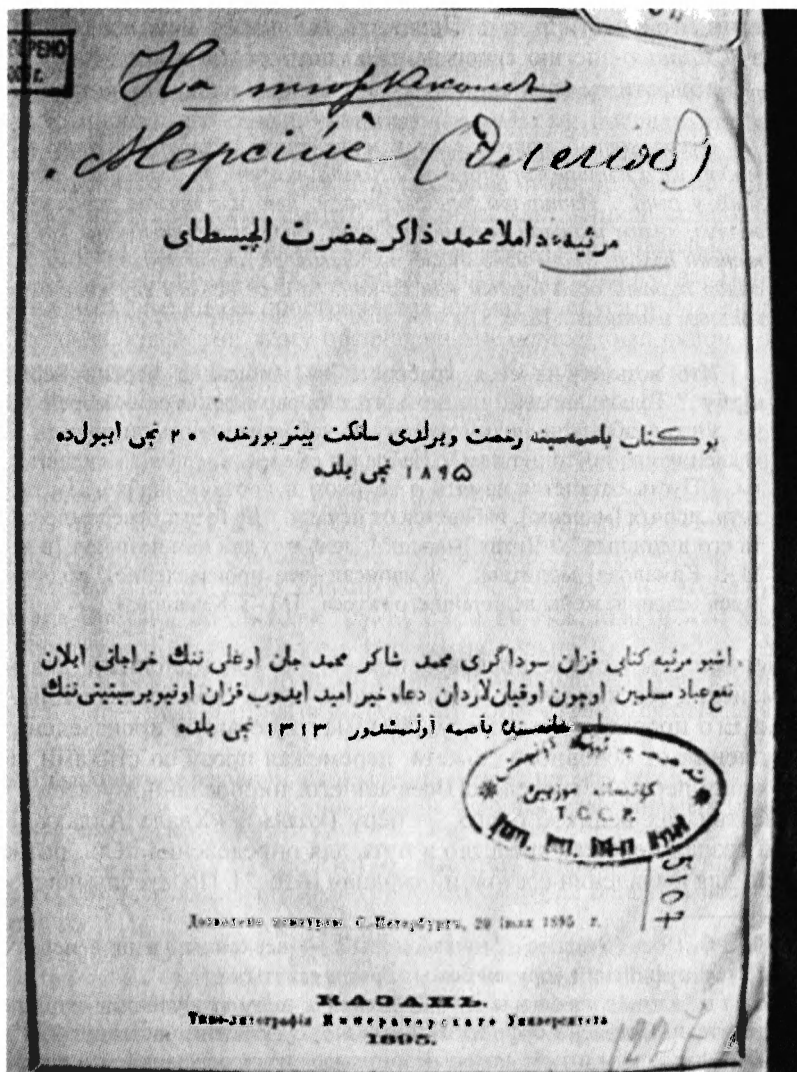
О жизни и деятельности суфийского шайха Волго-Уральского региона Мухаммад-Закира аль-Чистави (Камалова) сохранилось мало сведений². М.-З. Камалов — уроженец деревни Сасна, ныне входящей в Балтасинский район Республики Татарстан. Он учился в знаменитом Маскаринском медресе, по окончании которого стал имам-хатыбом мечети в г. Чистополь Казанской губернии и прослужил на этом посту почти полвека. М.-З. аль-Чистави активно занимался торговлей, стал купцом второй гильдии, накопил значительный капитал. Шайх содержал весьма крупное по тем временам медресе Камалия в Чистополе (откуда происходит его *нисба* «аль-Чистави»), выпускниками которой стали такие выдающиеся представители татарского народа, как Р. Фахреддин, Ф. Карими, Г. Гафуров-Чыгтай, Г. Исхаки и др. М.-З. Камалов был главой суфийского братства *накибандийя* в центральной части России. Он придерживался кадимитских взглядов, активно боролся, например, против введения в учебную программу его медресе обучения русскому языку, а также других мер, предпринятых со стороны представителей власти по указу Александра II. За свое противодействие неприкрытой русификаторской политике царизма он впал в немилость властей и на протяжении долгого времени подвергался преследованиям.

Некоторые новые факты биографии духовного наставника тысяч учеников (*муридов*) и последователей из разных уголков Российской империи приоткрывают *марсии-элегии*, написанные его последователями. Одной из них является поэтическое произведение безымянного автора, изданное отдельной книгой в 1895 г. в типолитографии Императорского университета на средства некоего Мухаммад-Шакира сына Мухаммаджана [8].

Нужно сразу же отметить, что в татарской литературе, согласно традиции, сложившейся в литературах мусульманского Востока, наряду с элегиями, написанными на смерть кого-либо из близких или друзей поэта, существуют и *марсии-элегии* сугубо суфийского содержания. Как правило, их авторами являются ученики (*муриды*) того или иного духовного наставника (*шайха*). Эти произведения отличают использование особой суфийской терминологии, форма (зачастую проза чередуется с поэзией) и содержание, которое имеет скорее фрагмен-

² См. подробнее: [2, с. 69—78; 4; 3; 12, с. 10—13; 13, с. 13—15; 11, с. 78—81].

тарный характер, нежели вид стройного, логически построенного воспоминания о перешедшем в мир иной герое повествования. Суфийские марсии-элегии отчасти напоминают агиографические жития святых, где, помимо восхваления личностных качеств шайхов, их морально-этических поучений, благих деяний и благочестивых поступков, описываются также и совершенные ими чудеса (*карамат*).



Титульный лист марсии на кончину Мухаммад-Закира Камалова
 «Марсийэе дамелла Мехаммед-Закир хэзрет эл-Чистай»

Характерно также, что, согласно традиции, сложившейся в литературе мусульманского Востока, авторы в конце своих творений (как правило в колофонах) самоуничижительно подписывались как *бэн фэкийрь, мескин* ('несчастный, бедный') или *зэгыйф* ('слабый'). Так, автор *марсии* на кончину М.-З. Камалова в начале произведения оговаривается, что, прежде чем начать писать восхваления шайху, он набрался смелости, так как не обладает нужными для этого качествами, недостойн этой чести и т. д. При этом всплывает немаловажная деталь: эту *марсию-элегию* автор написал по просьбе жены М.-З. Камалова — Бибифатимы ханум:

Әуәл котыб марсийәсенә кәм жәсәрәт әйләйүр? / Йиде әбхар мөдәд улса кәтибе кәрубийүн. / Канда такәт бән зәгыйфдә, шанына мәдх-у сәна, / Изтирари әкъдам итдем, йәш илә тулды жәфен. / Ул жәлил, халим шаныда калсын бер әсәр, Әһле әүләд укыб аны кайгысы китсен һәмун. / Һәм йәнә әүләд мәгънәвиләрә алсын хәбәр, / Аны укыб, дилдә тотыб дога булсын көн бә-көн. / Гаусе әгъзам зәүжәсе әмрилә кылдым иттисал... [8, с. 8].

Кто возьмет на себя храбрость написание *марсии* первому кутбу³? Только ангелы, что находятся на расстоянии семи морей. / Где уж мне, слабому и не имеющему богобоязненности, возносить восхваления его достоинствам, / Набрался смелости, глаза застилают слезы. / Пусть останется память о великом и кротком шайхе, Пусть его дети, прочтя [*марсию*], избавятся от печали. / Да будут осведомлены дети его духовные⁴, / Читая [*марсию*], день ото дня они вознесут [в честь М.-З. Камалова] молитвы. / Я написал [это произведение], подчинившись велению жены величайшего гаусса⁵ [М.-З. Камалова].

Первые семь строк произведения — это традиционный для мусульманских текстов зачин, который включает в себя восхваления Аллаху и Его пророку Мухаммаду. Помимо этого автор произведения в отступлении от основного сюжета, перемежая прозу со стихами, воздает хвалу первому творению Всевышнего, ниспосланному всему человечеству как великое благо, — перу (*калям*): «Хвала Аллаху, Который создал перо как средство и путь для определения цели, потребностей, для выявления состояний сердца» [8, с. 2]. По мусульманскому

³ Кутб ('ось', 'полюс', 'точка опоры') — верховный ранг в иерархии *авлия*, т. е. суфийских «друзей божьих», или «святых».

⁴ Дети его духовные. — Имеются в виду его ученики-муриды и последователи. Согласно суфийскому учению, суфийский наставник для муридов был духовным отцом, который занимался их просвещением и воспитанием.

⁵ Гаус — 'радетель за людей, спаситель' (араб.); высший ранг в суфийской иерархии святых наряду с *кутбом*.

учению, Аллах записал пером судьбы своих созданий в Хранимой Скрижали (*аль-лаух аль-махфуз*). Суфин, как и некоторые другие представители мусульманской эзотерики (например хуруфиты), воспринимали написанное слово как некий талисман, а сам процесс составления букв в слова как магическое, таинственное действие. По их представлению, Аллах «нарисовал» пером (*калям*) Вселенную и человека. Отчасти благодаря этой космогонической картине мусульмане относятся к письму с особым благоговейным почтением: оно считается половиной всех данных человеку знаний.

В основной части *марсии*, где речь идет непосредственно о самом М.-З. Камалове, его семье, учениках (*муридах*) и последователях, автор поместил отрывок в прозе, составленный на арабском языке: «Ибо *зикр*⁶ прекрасен, так же как и милостыня. Многие ученые и [религиозные деятели] после смерти духовных наставников создают *марсии-элегии*, где описываются и рассказываются знаменательные события [из жизни шайхов], их благие деяния, лучшие качества. Во время чтения этих элегий распространяется аромат мускуса и базилика, как было тогда, когда тот, кому посвящена эта *марсия*, был рядом с нами, источая аромат этих двух растений. [М.-З. Камалов] — *хаджи*⁷, шайх над всеми шайхами, творитель различных благих дел, [человек], который жертвовал из своего имущества на [возведение] мечетей, медресе и на прочие благие дела, да будет ему милость Всевышнего Аллаха, *гаус аль-мухаккикин*⁸ *ва бурхан аль-виляя*⁹ *аль-мухаммадийя ва худжжат аш-шари'а аль-мустафавийя*¹⁰, *муайяд би-т-тайид аль-иляхи ва-с-сунна ас-суннийя аль-мустафавийя*¹¹, величайший и дорогой мастер (*устаз*), шайх Шакир Мухаммад-Закир бин 'Абд аль-Ваххаб аль-Чистайи ас-Саснави аль-Булгари ан-Накшбанди аль-Халиди, да простит его Аллах, Творец. [Мухаммад-Закир Камалов] — словно зеница ока, радость для душ; он слаще, чем плоды для тех, кто их собирает; он — цель и [пристанище], к которым стремится страждущий,

⁶ *Зикр* означает в данном контексте поминание имени Бога.

⁷ *Хаджи* (ж) и — почётное именование человека, совершившего паломничество в Мекку и Медину.

⁸ *Гаус аль-мухаккикин* — 'спаситель постигших истину'; титул святого, возглавляющего иерархию суфийских «друзей Бога» (*авлия*) в данную эпоху.

⁹ *Бурхан аль-виляя* — 'доказательство святости'; в суфийской иерархии одна из высших стадий; эпитет, применяемый в отношении шайхов, достигших высоких ступеней духовной чистоты и совершенства.

¹⁰ *Худжжат аш-шари'а аль-мустафавийя* — обращение к суфийским шайхам. Дословный перевод: «двод или доказательство закона Избранника Божьего (то есть пророка Мухаммада)».

¹¹ *Муайяд би-т-тайид аль-иляхи ва-с-сунна ас-суннийя аль-мустафавийя* — букв.: «тот, кто получает помощь от Бога и от сунны Его Пророка».

как больной недугом стремится к врачу; он — дар любящего своему любимому; он переполнен щедростью и великодушием от Божественного света (*файд*), который исходит от его Обладателя к высокой степени истинного поклонения (*'убудийа*)»¹² [8, с. 7—8].

В начале произведения автор делает ещё одно традиционное для этого жанра отступление под названием «В преданиях и рассказах говорится: вспоминайте о смерти как о благе». Здесь речь идёт о стоическом, лишённом драмы и страдания понимании смерти, которое вполне соответствует суфийским представлениям о конце земного бытия: это вовсе не несчастье, а благо, ибо смерть, по сути своей, означает переход в лучший мир. «Посланник Аллаха сказал, что смерть для верующего является большим подарком. А кому смерть не является благом, тому и жизнь не является благом» [10а]. В элегию включено следующее высказывание Пророка: «*Авли́я' Аллах ла йамутун бал йанкулун мин дар ила дар*» («Друзья Аллаха не умирают, а переходят из одного мира в мир [иной]») [8, с. 6]. Под «друзьями Аллаха» (*авлийа' Аллах*), которых в западной литературе иногда отождествляют с христианскими святыми, помимо суфийских учителей подразумевались также *шахиды*, т. е. «мученики за веру»¹³. Согласно суфийским представлениям, покойные в своих могилах продолжают жить, но духовно, а не физически. В доказательство этого приводится аят из Корана: «...радуясь тому, что даровал им Аллах из Своей милости, и ликуют они [т. е., умершие] о тех, которые еще не присоединились к ним» [8, с. 170], а также многочисленные хадисы. В элегии кончина шейха М.-З. Камалова представлена, соответственно, как переход из преходящего мира (*даре фэна*) в мир вечный (*даре бэка*). Этот переход в другой мир великих суфийских подвижников воспринимается в *марсие* как путь к воссоединению с Всевышним:

Дийелмэз остазымыза — вафат ул, / Иде гаус эл-мэшаих пакь зат ул. / Жэлил ишан улан бер эулийэдер, / Вэлилэр үлде димэк — зур хатадыр. / Фэнадин бэкайэ нэкылэ эйладе ул, / Вэлилэр нэкыле — васлэтэ булыр йул [8, с. 6].

¹² Речь здесь, по-видимому, идёт о нисхождении Божественного света на пророка Мухаммада, который воплощает в себе высшую степень поклонения своему Создателю. Через Пророка этот Божественный свет, в свою очередь, распространяется на «друзей божьих» (*авлийа'*), одним из которых автор считает Мухаммад-Закира.

¹³ Однажды в полнолуние пророк Мухаммад стал звать убитых на поле сражения [*шахидов*]: «Вы нашли то, что было обещано вам Аллахом из истины?» Присутствующие рядом с Пророком сказали на это: «О посланник Аллаха, они мертвы. Как же ты призываешь их?» На что Пророк ответил: «Они слышат лучше вас. Друзья Аллаха не умирают, но переходят из одного дома (*дар*) в другой».

Нельзя сказать о нашем наставнике — умер, / Ведь он — гаус шайхов, чист душой. / Великий шайх из друзей божьих, / Говорить о смерти друзей божьих — заблужденье. / Перешел он из преходящего мира в вечный, / [Этот] переход друзей божьих есть путь к воссоединению [с Аллахом].

О «переходе» Закир *ишана*¹⁴ в другой мир автор *марсии* выражается красивым, образным языком:

Фәна шәмсе горуб итде, бәка шәмсе толугъ итде, / Сахар кошы горужъ итде жәнан фирдәүса жайында [8, с. 6].

Солнце тленности зашло, Солнце вечности взошло, / Рассвета птица, ввысь взлетев, достигла рая.

Мотив отделения души от тела и полета ее в обличье птицы в просторы неба встречается еще в первой классической поэме тюркских народов «Наука быть счастливым» Юсуфа Баласагунского (1018—1075):

Случилось нечто странное со мною —
Раскрылись крылья за моей спиной.
Я стал крылат, я в небо возносился,
Тускнел мой взгляд и разум мой мутился [5, с. 158].

В легендарной поэме Кул Гали «Кысса-и Йусуф» данный мотив присутствует в сюжете смерти отца Йусуфа — Йакуба:

От благородного тела отделилась его душа
И, птице уподобившись, взметнулась к раю [7, с. 158].

Татарский поэт периода Золотой Орды Кутб в «Хәсрәү вә Ширин» также задумывался над вопросом отделения души от тела:

Бу сүз әйгинчә, нәгяһ вакты йитте,
Кафәсдин жаны кош тик, очты китте.
Только слово с уст сорвалось, наступил черед,
Словно птица, дух сей вылетел из клетки [16, с. 128].

Таким образом, ту часть поэмы, где описываются последние минуты жизни шайха М.-З. Камалова, выделяют яркая образность и богатый символизм, которые, с одной стороны, имеют глубоко суфийские корни, а с другой — восходят к мотивам, широко представлен-

¹⁴ Ишан (перс.; 'они') — почётное именование суфийского шайха в Средней Азии и других тюркоязычных областях мусульманского мира.

ным в средневековых литературах мусульманского Востока и, в частности, в татарской литературе.

Личным переживанием, которыми автор делится со своим читателем, присущ глубокий драматизм. Такого рода психологические пассажи рассеяны по всему тексту поэтического произведения, что придает ему яркую эмоциональную окраску. Автор *марсии*-элегии использует такие выражения, как: *калебләр кайнайыб ташар* ('сердца от кипения разольются'); *аһ вә зар күкләрә ашар* ('стенания, горе и печаль вознесутся к небесам'); *дилдәдин канлы йәшләр акар* ('душа исторгнет кровавые слезы') и т. д. Кончина суфийского наставника воспринимается автором как невозполнимая потеря; своим уходом он оставил «сиротами» не только своих родных, близких, многочисленных учеников и последователей, но и весь мир:

Бу галам безгә тар булды, йаранлар йөзе сар улды, / Хәлемез аһ вә зар улды, без ул пирдин жәда булдык. / Йөрәккә кайгы-гамь тулды, бөтен галам йәтим булды, / Йаранларның йөзе сулды, пиремездин жәда булдык [8, с. 11].

Мир этот стал нам тесен, лица влюбленных (суфиев. — А. Х.) пожелтели, / Стенаниями переполнились наши души, мы разлучились с нашим наставником. / Сердца переполнились горем и страданиями, весь мир осиротел.

Такого рода полные эмоционального надрыва детали содержатся и в следующем отрывке:

Нәчә-нәчә мәдех идәрсәм, күздин ага канлы йәш... / Фиркать итде бәни котыб остазымдин дәүридүн, / Шул сәбәбдин сары йөзем, кайнай-адыр дилдә хун. / Ни гажәбдер, нары фиркать бәгъреме кылды кәбаб, / Дилдә каным кайнайубән, башым улды сәрнәкүн [8, с. 8].

Сколько б хвалы ни возносил, из глаз моих сочатся кровавые слезы... / Разлучен я с моим учителем, / По этой причине пожелтел мой лик, в душе кипит кровь. / Вот чудо, огонь разлуки превратил мое сердце в кебаб, / Из-за кипящей в груди крови отяжелела голова.

Существует масса примеров, когда суфии получали инвеституру (*иджаза*) попеременно от нескольких суфийских наставников (*муришидов*), которые не обязательно представляли один тарикат. По словам автора *марсии*, после кончины первого его муршида М.-З. Камалова у него было еще два суфийских наставника: *имам* и *мударрис*¹⁵, первый — зять Мухаммад-Закира аль-Чистави Наджиб Шамсутдинов ат-Тунтари, а второй — некий Хасан Курсави:

¹⁵ М у д а р р и с — преподаватель медресе.

*Тәфәккер әйләдем, гомре ничә остазларым гасры, / Алардин фир-
катем госре бәңә йаулак асәр кылды. / ... Гаусләр котыб Чистайи
фираклары асәр кылды* [8, с. 6].

Я раздумывал над тем, сколько [имел] наставников за всю жизнь, /
И тяжелое бремя разлуки с ними оставило глубокий след... / Разлука с
кутбами из Чистави оставила глубокий след.

В произведении автор говорит о важной детали: он являлся уче-
ником М.-З. Камалова на протяжении семнадцати лет:

*Ун йиде йыл хезмәтендә булдым аның бән фәкыйрь, / Котыб вә
гаус салам ирде һәр эшемдә дәстгир* [8, с. 9].

Семнадцать лет был в услужении у него я — несчастный, / Кутб и
гаус мира — был во всех делах мне наставником.

Значительное место в *марсии* уделено описанию достохвальных
качеств старшего зятя М.-З. Камалова — Наджиба ат-Тунтари:

*Олуг дамад Тунтәри Нәҗиб — хафид остазыма, / Бәхет талиг,
гыйлем фаик, әхтәри булсын һумә. / Әҗдад карамларенең урныда имам
әл-һимам, / Тәдрис-тәғлимдә камил кадрә бәләндәр тамам* [8, с. 9].

Старший зять Наджиб Тунтари — преемник моего наставника [М.-З. Ка-
малова], / Счастливый, наделённый божьей помощью, обладал превос-
ходными знаниями, пусть же оба они будут словно созвездия. / В ду-
ховной цепи дедов он — доблестный имам, / В науках достиг он совер-
шенных познаний.

В элегии говорится о многочисленных достоинствах двух других
зятьев М.-З. Камалова: Мухаммад-Наджиба Амирханова и *имама* Ста-
рокаменной мечети¹⁶ — Шихаба. Известно, что перед своей кончиной
Закир *ишан* оставил своим преемником прибывшего из Казани в Чис-
тополь Наджиба Амирханова — сына шайха Мухаммад алима¹⁷ Ху-
сайна Амирхана — давнего друга, с которым М.-З. Камалов учился в
Маскаринском медресе.

Несомненно, помимо зятьёв, речь в *марсии* идет и о некоторых из
родных детей М.-З. Камалова. Известно, что «семья Закира Камалова
была большой, в ней только от первого брака воспитывалось четверо
детей» [1, с. 69], а от второй его жены, Бибифатимы, на свет появилось
14 детей. Проанализированная мной рукописная *марсия* на кончину

¹⁶ Старокаменная мечеть (Иске таш мәчет) — мечеть в Казани.
Построена в 1802 г. в Новотатарской слободе на средства купца Г. А. Утямы-
шева. По преданию, мечеть стоит на месте погребения мусульманских воин-
нов, защищавших Казань от войск Ивана Грозного в 1552 г.

¹⁷ То есть учёного.



Семья Камаловых. Мать семейства Фатима Камалова
в окружении дочерей, сына и внуков. 1912 г.

М.-З. Камалова показала, что на момент кончины шайха у него остались два сына и десять дочерей, причём одному из сыновей, по имени Мухаммад-Исмагил, на тот момент исполнилось всего лишь два года. Автор элегии называет его благословенным, так как и внешне, и характером он был очень похож на своего покойного отца. Старший же сын, Ибрагим, в данной марсие представлен как человек с чистой душой (*пакъ зат*), которому присущи совершенство познаний (*гыйлем камил*), превосходный ум (*сакыл фазыйл*), понятливость (*фәһим саиб*). Что касается его дочерей, то они также изображены как высокообразованные личности:

*Барча бәнат пакъ затлар, барча анлар галижәһ, / Көн бә-көн из-
дийад иреб жәһлары булсын фөзун* [8, с. 8].

Все дочери — чисты, они достигли высоких ступеней, / Пусть же они достигнут еще больших успехов.

Примечательно, что в отношении суфиев в *марсие* применяются следующие хвалебные эпитеты: *әһле хәррәм* ('обитатели рая'); *әһле сама* ('обитатели неба'), *йаранлар* или *әһле йаран* ('влюбленные [в Бога]'), *әһле кәшеф* ('обладатели откровения'), *әһле гүйун* ('обладатели [истинных] сущностей'), *әһле сафа* ('обладатели чистоты').

Наряду с многочисленными суфийскими титулами М.-З. Камалова, который, как мы знаем, был шайхом накшбандийского тариката (в част-

ности гаус аль-мухаккикин и бурхан аль-вилайа), значительное место в произведении уделено восхвалению его личных качеств. Перечисляя достоинства своего духовного наставника (муршида), такие как мудрость, образованность, твердость и смелость, автор горько оплакивает его утрату. Фраза «Во всем мире нет подобного ему» проходит красной нитью через всё повествование:

*Безем хэзрәтемез кани, ул ирде жәнларың жәаны, / Аның һәм мисле
йук сани бу галамнең алайында [8, с. 5].*

Где шайх наш, был он словно душа / Во всем мире подобного ему нет;

Йөзе, үзе иде бәррак, Хода васләтенә моштак... [8, с. 6].

Лицо его и сам он излучал свет, стремился к воссоединению с Аллахом...

В этом разделе среди наилучших качеств М.-З. Камалова выделяется его ученость; в *марсие* он предстает перед читателем как выдающийся духовный наставник, Учитель. По словам автора произведения, он не только обладает [духовным. — А. Х.] богатством, но и сам подобен серебру и золоту:

*Хак Тәгалә шәбабындин бирде хикмәт, жәмг фән, / Дәрседин тәг-
лим алырлар әһлийәсендин әһле зан. / Хак Тәгалә бирсә иде гомренә тул
бәка, / Тәдрис-тәғлимедән һәр фән алыр әһле сафа. / Бу да әгънийәзадә-
дер ибне хәжәрләр кеби, / Гәб дәхи физза зәһәбне хәжәрәйн диләр аны. /
Мәдрәсәсендә укыладыр аның һәрбер фәнун ... [8, с. 14].*

Аллах Всевышний смолоду дал ему мудрость и науки, / Черпали знания из его уроков и женщины близкого круга. / Если бы Аллах одарил его вечной жизнью, / Получали бы знания обладатели чистоты [суфии]. / Он, поистине, богат, как и обладатели камней драгоценных, / Все уподобляют его злату, серебру. / В его медресе обучаются каждой из наук...

М.-З. Камалов в своем арабоязычном сочинении «Табсират аль-муршидин мин аль-маша'их аль-халидийин» («Наставление наставников из числа шайхов халидийской [ветви]») в главе «О тех, кто соответствует и кто не соответствует званию шайха», посвященной вопросам суфийской этики, уделяет большое внимание подкреплению знаний и нравственных качеств шайха-наставника соответствующими мыслями, словами и поступками, иначе такие знания остаются на уровне бесполезных абстракций. Автор пишет о том, что мурид, стремящийся к совершенству, должен идти путем знаний и деяний, соот-

ветствующих этим знаниям¹⁸. В *марсие* также подчеркивается значимость благих деяний в жизни каждого человека. Дела и поступки шайха М.-З. Камалова, по словам автора, являются истинным примером для всех его учеников:

Сарыф кылдыкы эвалдэ, бел, — эл-эфгал экуалдэ, / Ризаи Аллах нар халдэ булубан ул зафар кылды [8, с. 6].

Тратил он [М.-З. Камалов] из своего имущества, знай, деяния — в словах, / В своих поступках довольство Аллаха он ставил превыше всего.

В преамбуле *марсии*, написанной на арабском языке, говорится:

Он является достойным шайхом во всех своих деяниях, речах, поступках, письмах, несущих пользу, которая проникает в сердца учеников (муридов) при их обучении — как радость садов при виде туч, и в этом — ликование очей, отдых для душ. Он соответствует [тому образцу], который видят перед собой и любят искренние (*мухлисун*)¹⁹, к которому стремятся пугники, идущие по мистическому пути (*саликун*) [8, с. 2].

В практике суфийских шайхов накшбандийского тариката были широко распространены их письма (*мактубат*), которые, как правило, адресовывались их ученикам (ам) и содержали основные принципы этики и поведения, а также правила взаимоотношений *шайх—мурид* и *мурид—шайх* внутри тариката. Эти послания переписывались учениками, передавались из рук в руки, издавались отдельными книгами. Практически каждый тарикат имел свое собственное «руководство», которое лежало в основе его идеологии и практики. В накшбандийском тарикате таким руководством было, несомненно, многотомное сочинение Ахмада Сирхинди «Мактубат-и имам раббани» («Послания Божественного имама»²⁰).

Следуя накшбандийской традиции, М.-З. Камалов также оставил после себя сборник благочестивых советов для своих последователей. В разделе *марсии*, озаглавленном «Ба‘ду вакаи‘ хаза аль-факир ма‘а устазиhi гаус аль-‘аср аль-Чистави» («О некоторых событиях, [связавших] этого бедняка (т. е. автора *марсии*. — А. Х.) с его наставником гаусом своей эпохи аль-Чистави»), сообщается, что перед своей кончиной М.-З. Камалов передал в руки автора *марсии* свое сочинение в качестве «настойной книги» для всех своих муридов²¹. Об этом важ-

¹⁸ См. подробнее: [13, с. 14].

¹⁹ М у х л и с у н — ‘искренние’, т. е. суфии.

²⁰ Почётный титул главы ордена Ахмада Сирхинди (ум. 1624).

²¹ По всей видимости, речь идет об арабоязычном сочинении М.-З. Камалова «Табсират аль-муршидин мин аль-машаих аль-халидийин» об этике и

ном в своей жизни эпизоде автор произведения рассказывает с волнением и воодушевлением, так как акт передачи текста духовного руководства от суфийского наставника его ученику имеет большое значение для обеих сторон. Прежде всего он свидетельствует о доверии шайха по отношению к ученику, избранному им в качестве получателя столь важного для всей его общины текста:

*Вармыш идем бер вакытда әйләйбән иштийак, / Мосафәхә вак-
тымызда дәстида аның бер kitab. / Диде: «Боны тәсниф идуб әйлдем
хазир тамам, / Әһле йаран кулларында бу kitab булсын һимам». /
Кылды тәбәссем, тәраххем, бәңа әйләде хитаб: «Гүйә сәнең шаныңа
тәсниф иделмеш бу kitab». / Дога әйләде йәнә ул, kitabы бирде бәңа: /
«Бу kitabым гүйә махсус тәсниф иделмеш сәңа». / Тәкбил идеб
kitabыны йөземә бус әйләдем... [8, с. 13].*

Как-то пришел я [к шайху], движимый сильным желанием увидеться, / Во время рукопожатия [заметил у него] в связке книгу. / Он сказал: «Я завершил ее написание, / Пусть же в руках у суфиев она будет славной». / [Затем] он улыбнулся [и вновь обратился ко мне] с речью: «Словно эта книга написана для тебя». / Приняв книгу, я приложил ее к лицу, поцеловал...

В *марсие*-элегии на кончину шайха М.-З. Камалова присутствуют и дидактическо-этические мотивы, которые являются неотъемлемой частью этого жанра. Морально-этические советы автора, обращённые к последователям шайха, перемежаются с печальными размышлениями автора о неминуемости смерти и бренности земного бытия. В *марсие* преходящий мир (*ад-дунья аль-фанийя*) обрисован в образе «жестокой, немилостивой матери» (*миһербансыз ана*):

*Бәс ки, белдең чәрхе гәрдун һәр кемә би-миһер ана, / Һәр кемә бер
гамь тырагыр барашы шул дөн-көн [8, с. 10].*

Только знай, что колесо жизни (судьба. — А. Х.) для каждого — «жестокая мать», / Каждому из нас ниспошлет горе, печаль в [один из] дней-ночей.

Стремясь подчеркнуть важность этой мысли, автор прибегает к языку мусульманского откровения:

*Ад-дунья дар хиджрат ва гарур лайса лаху давам бака' ва сурур [8,
с. 10].*

[Земная] жизнь — это временное пристанище и ядоль обмана. В ней нет постоянства, вечного пребывания и радости.

ритуальной практике суфиев накшбандийского тариката — единственной известной на сегодня книге М.-З. Камалова.

Этот традиционный для суфизма мотив повторяется на всём протяжении текста *марсии* в различных комбинациях. Для автора «этот мир» полон горя и страданий. Лишь на короткий отрезок времени человек познает счастье, но затем целую жизнь обречен нести на себе тяжесть земного бытия, которое по своей природе переменчиво и полно разочарований:

*Бу дөнйә даимән нур гамьханәдер... / Бераз мөддәт идер мәсрүр,
мәгмүр, / Үзе алдар һәмшә лә йүбәли, / Сәңа бу нигъмәтем, — дийүр, лә
йүзәли. / Боның бу сүзенә сән улма мәсрүр, / Сәне канденә багылаб ида
мәгърур. / Пырагыб бер вакыт аһ вә фәганлар, / Каләб казаныда кай-
найа канлар [8, с. 11].*

Этот мир всегда был полон страданий... / Лишь на короткое время [он] сделает [тебя] радостным и цветущим, / А сам всегда обманчив, ему все равно, / Скажет: «Вот тебе мои блага!» — но не сдержит слова. / Этим обещаниям ты не радуйся, / Тебя самого сделает горделивым. / Но однажды ниспошлет тебе горе и страдания, / В чертогах сердца закипит кровь.

Мотив преходящести и иллюзорности земного бытия присутствует в произведениях многих тюркских и татарских поэтов. Как и для нашего автора, жизнь человека представляется им нескончаемой чередой радости, надежд, разочарований и горя. Так, например, татарский поэт-суфий Ахметзян Тубыли (1825—189?) в одном из своих стихотворений пишет:

*Әвәлендә чук рәхәтләр күрмешем, / Имде бәхтем китде, нәләр
күрмешем? / Вирер рәхәт соңра бәндә гамьледер, / Дәхи михнәт соңра
рәхәт баллыдыр. / Нә кадар дисәм дә, сүзем бетмәйә, / Ул рәхәтләр һич
көтмәйә.*

В былые дни был беззаботен, счастлив я, / Но счастье вмиг ушло, что впереди? / После радости прибудет человеку горе, / После горя радость слаще. / Сколько б ни писал, слова не иссякнут, нет, / А радостей земных уже не жду прихода [10, с. 64].

«Поэты воспринимали земной мир как испытание славой и почетом, радостью или горем, бедностью или богатством и т. д. Мир этот представлен в образах: адского воинства (*зубани*); [чего-то] нечистого (*наджс*); старого тирана (*залим карт*); ада (*тәмузь*), ложного зова (*ялган дэгъва*), горя (*баля*), дома испытаний (*дар-и михнат*) и др.» [9, с. 156].

Автор *марсии* на кончину М.-З. Камалова призывает своего читателя к размышлению. По его мнению, земная жизнь дается человеку, чтобы он смог лучше подготовиться к иному миру: не быть расточительным и небрежным, не поддаваться зову низших страстей (*нафс*),

спешить творить благие дела и постоянно помнить о неминуемой смерти. Будь ты самым могущественным правителем, говорится в элегии, тебе всё равно не избежать того момента, когда ты завершишь свое пребывание на земле:

Гъафлэт илэ кичерерсан гомреңе сән көн-төн. / Кылгыл агмал, айлагел сән хэйрәтеңне издийад, / Жан алучыдан нэжәт йук айласаң йөз бең фәсун. / Гарчә исмең солтан улса, айламәз сәңа вафа, / Исме, жисме солтан уланлары да кылды забун [8, с. 10].

С пренебрежением проводишь ты свои дни и ночи. / Твори благие дела, увеличь их число, / Не будет спасения от Того, Кто заберет твою душу, даже если придумаешь сто тысяч уловок. / И даже если ты султан, не будет пощады.

Характерной чертой рассматриваемой нами *марсии* является ее высокая экспрессивность. Поэт использует частые повторы для усиления эмоционального воздействия на читателя:

Жәмлә мәрсәл, әнбийәләр хакычөн, / Тәурат, Инжил, Зәбур хөрмәтөчөн, / Сүрәз сәбәгес-самани²² хакычөн, / Барча мәнзәл сүрәләр хөрмәтөчөн, / Зәте жәлал, жәмәләң хакычөн, / Хәтем мәрсәл нуры Коръән хакычөн, / Ошбулар хөрмәтенә кылдым дога, / Дөнья ахирәт мәкәсүдымыз вур, Хода [8, с. 4].

В честь всех посланников и пророков, / В честь Торы, Библии и Псалтири, / В честь восьмьдесят седьмой суры [Корана], / В честь всех ниспосланных сур, / В честь Обладателя величия и красоты, / В честь ниспосланного света Корана, / В честь всего этого я сотворил молитву, / О боже, сделай целью нашей мир иной.

Подобного рода повторы-рефрены в стихотворных произведениях — «это вообще основа всякой поэзотехники» [1, с. 83]; они являются «основой архаического тюркского народного стиха, основным выразительным признаком эмоционально-приподнятой поэтической речи, характерным для народной тюркской поэзии» [6, с. 28].

Подводя итог анализу *марсии*-элегии на смерть М.-З. Камалова, можно заключить, что её текст пронизан суфийской тематикой, терминологией, этикой и эстетикой. Произведение написано изящным образным языком, полным красивых метафор и запоминающихся сравнений. Суфийские мотивы тесно переплетаются здесь с традиционными мотивами татарской и тюркской литератур. Именно потому это произведение должно занять достойное место в кладезе литературного творчества татарского народа.

²² Сура 87 «Всевышний».

Марсия знакомит также с многими доселе неизвестными фактами из жизни и деятельности духовного лидера татар XIX столетия шайха накшбандийского тариката Мухаммад-Закира Камалова (аль-Чистави), который служил образцом для многих видных представителей татарской общественности своего времени. Как суфийский шайх он был светочем для тысяч муридов, съезжавшихся к нему из разных концов необъятной Российской империи с целью духовного самосовершенствования и образования. Хочется надеяться, что изыскания в данном направлении будут продолжены, так как многие аспекты богатого наследия М.-З. Камалова всё ещё остаются неисследованными.

Список литературы

1. Акамов А. *Суфийские художественные традиции в кумыкской литературе и творчество Абдурахмана из Какашуры*. Махачкала, 2003.
2. Амирханов Р. У. Закир ишан Камалов и татарское просвещение // *Гасырлар авазы (Эхо веков)*. 2001. № 1—2. С. 69—78.
3. Амирханов Р. У. Знаменитость всероссийского масштаба (Закир ишан Камалов) [Электронный ресурс] // Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. URL: <http://www.tataroved.ru/institut/novhist/publ/3/> (дата обращения: 17.03.2015).
4. Амирханов Р. У. Путь шейха Мухаммада-Закира Чистави [Электронный ресурс] // Суфизм.ru. URL: <http://www.sufizm.ru/lib/douknow/chistavi/> (дата обращения: 17.03.2015).
5. Баласагунский Юсуф Хасс-Хаджиб. *Наука быть счастливым*. М., 1971.
6. Жирмунский В. М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // *Вопросы языкознания*. 1968. № 1. С. 23—42.
7. Кол Гали. *Кыйсса-и Йосыф*. Казань, 1985.
8. *Мәрсийә дамелла Мөхәмәд-Закир хәзрәт әл-Чистай*. Казань, 1895.
9. Сибгатуллина, Ә. Т. *Татар әдәбиятында суфичылык (чыганақлар, тематика һәм жанр үзенчәлекләре)*: дис. ... д-ра филол. наук. Алабуга, 2000 (диссертация хранится в библиотеке им. Н. И. Лобачевского, Казанский федеральный университет).
10. Хасавнех А. А. *Ахметзян Тубыли: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века*. Saarbrücken, 2012.
11. Хасавнех А. А. Биографические сведения о татарском шейхе Мухаммад-Закире ал-Чистави в дагестанских арабоязычных рукописях // *Изв. Дагестанского гос. пед. ун-та. Общественные и гуманитарные науки*. 2012. № 1 (18). С. 78—81.
12. Хасавнех А. А. Биография татарского накшбандийского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави (Камалова) в дагестанских арабоязычных сочинениях // *Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность* (Международ. науч.-метод. семинар). Киев, 2012. С. 10—13.
13. Хасавнех А. А. Сочинение татарского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави «Табсират ал-муршидин»: краткий обзор // *Суфизм: идеи, практики,*

институты. Традиции и современность (Междунар. науч.-метод. семинар). Киев, 2012. С. 13—15.

14. Хасавнех А. А. Агиографическое сочинение Мурада Рамзи «Драгоценности благих деяний» // Вестник Казанского гос. ун-та культуры и искусств. Казань, 2013. № 1. С. 54—59.

15. Хасавнех А. А. Марсия на кончину шайха Мухаммад-Закира Камалова // Научный Татарстан. 2013. № 2. С. 74—83.

16. Хисамов Н. *Бөек язмышлы әсәр*. Казань, 1984.

17. Хусайнию М. Часто вспоминайте смерть [Электронный ресурс] // Islamdag.ru. URL: <http://www.islamdag.ru/verouchenie/11263> (дата обращения: 17.03.2015).

Alsu Khasavnekh

An Elegy (marsiya) on the Death of Shaykh Muhammad-Zakir Kamalov

The chapter provides an analysis of a printed elegy (*marsiya*) for the prominent Tatar spiritual leader of the XIX century, the Sufi Shaykh of Naqshbandi tariqa(t) M.-Z. Kamalov. It reveals many unknown facts about the life and work of the Tatar Shaykh. In addition to the numerous virtues of M.-Z. Kamalov, the *marsiya* describes the fine personal qualities and accomplishments of his close relatives and followers. The elegy is characterized by a vivid, memorable imagery, the abundance of Sufi terms, concepts and allusions.

Key words: *Marsiya*, Turkic poetry, Muhammad Zakir Kamalov, Sufism, Naqshbandi tariqa(t), biographical information.

Ш. Ш. Шихалиев

Агиографическо-биографические сочинения дагестанских шайхов Шу'айба аль-Багини и Хасана аль-Кахи¹

В начале XX в. дагестанские суфийские шайхи Шу'айб аль-Багини (1853—1912) и Хасан Хильми аль-Кахи (1852—1937) написали на арабском языке несколько сочинений биографического жанра (*табакат*). В них приведены биографии известных суфийских шайхов Северного Кавказа. Примерно две трети сочинения аль-Багини были заимствованы автором из других работ, и лишь треть его составляют оригинальные материалы — биографии более чем ста кавказских шайхов XVII—XX вв. В своей работе аль-Багини упомянул некоторые исторические события, происходившие в Дагестане и Северном Азербайджане, а также привёл описание многочисленных чудес, приписываемых шайхам (*карамат*). Другим источником, рассмотренным в настоящей главе, является биографическое сочинение аль-Кахи. Хотя это сочинение и является краткой компиляцией работы аль-Багини, оно, тем не менее, содержит подробные биографии некоторых шайхов, отсутствующие в труде аль-Багини. Глава посвящена сравнительному анализу структуры и содержания этих сочинений.

Ключевые слова: ислам, суфизм, агиография, биографические сочинения, Дагестан, Северный Азербайджан, *силсила*, рукописи, чудеса святых (*карамат*).

В арабо-мусульманской литературной традиции жанр описания житий и достоинств суфийских шайхов имел широкое распространение. Однако в Дагестане появление этого жанра можно отнести лишь к самому концу XIX в. До этого периода мы можем говорить только о кратких биографиях шайхов суфийских братств, распространенных в Дагестане, или же об исторических или легендарных личностях, кото-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Jadidism in Daghestan: Muslim Modernism between the Middle East and Russia» программы «M4Human» Фонда «Gerda-Henkel Stiftung».

рых местная мусульманская традиция относит к числу суфиев. Краткие биографические сведения о тех или иных «божьих друзьях», или «святых» (*авлия*’; ед. ч. *вали*), довольно часто встречаются в виде глосс, обычно на полях дагестанских рукописей. Исключением является сочинение дербентского ученого Абу Бакра ад-Дарбанди «Райхан аль-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик», в котором биографии дагестанских суфиев и шейхов представлены довольно подробно [2].

Начиная со второй половины XII в. и вплоть до конца XIX в. мы не встречаем сочинений дагестанских авторов, содержащих биографии суфийских шейхов или святых. Лишь во второй половине XIX в. в Дагестане появляются работы, не просто посвященные генеалогиям тех или иных исторических или легендарных лиц, но и содержащие относительно подробные биографии дагестанских ученых X—XIX вв. В числе таких сочинений следует отметить работы ‘Абд ар-Рахмана аль-Гази Гумуки (ум. 1901) «Китаб ат-тазкира» [1], Хасана аль-Алькадари (1834—1910) «Асар-и Дагистан» [3], Назира ад-Дургили (1891—1935) «Нузхат аль-азхан фи тараджим ‘уляма’ ад-Дагистан» [12] и ‘Али Каяева (1878—1943) «Тараджим ‘уляма’ ад-Дагистан» [6].

Сочинение ‘Абд ар-Рахмана аль-Гази Гумуки можно отнести к жанру «хроник» (*таварих*). В одной из глав этой работы автор упоминает многих дагестанских ученых, причем всего лишь четверых из них он характеризует как суфиев:

...Ученый-суфий на’иб Абубакар-хаджжи из Акуша; ...суфий Мухаммадтахир из Цулды; ...авторитетный законовед Ахмеддибир из Чоха, мурид нахшбандийского тариката; ...шейх, муршид хаджжи ‘Абд ар-Рахман [из Согратля], поклоняющийся [Богу], благочестивый, чистый... [1, с. 81—82].

Примечательно, что в этом труде перечисление ученых носит общий характер без упоминания их работ.

Сочинение Хасана аль-Алкадари «Асар-и Дагистан» также можно отнести к жанру «хроник». В своем труде аль-Алкадари освещает историю арабских завоеваний, признавая в целом успешность миссии арабов по утверждению ислама в Дагестане. Помимо исторических событий, происходивших в Дагестане с VI по XIX в., в этой работе также фрагментарно представлены биографии дагестанских ученых почти без упоминания их работ.

По ценности фактического материала и охвату затрагиваемых вопросов особо следует отметить произведение начала XX в. Назира ад-Дургили «Нузхат аль-азхан фи тараджим ‘уляма’ Дагистан» («Прогулка умов по биографиям дагестанских учёных»), основанное на обширном фактическом материале. В нём главным образом освещается творчество более чем двухсот дагестанских ученых X—начала XX в.

В то же время, приводя подробные био-библиографические сведения о дагестанских ученых, Назир ад-Дургили включил в свою работу биографии всех известных ему дагестанских ученых, а не только суфийских шайхов или святых.

Что касается работы 'Али Каяева «Тараджим 'уляма' ад-Дагистан», то это сочинение по своей композиции очень схоже с сочинением Назира ад-Дургили, где автор также привел детальные биографии дагестанских ученых X—XX вв. с перечислением некоторых их работ. В своем сочинении 'Али Каяев расположил биографии дагестанских ученых в хронологическом порядке, начав с дербентских ученых XI в. и завершив учеными XX в. В отличие от Назира ад-Дургили, он привел краткие биографии ученых из числа своих современников. Биографии же дагестанских ученых, приведенные Назиром ад-Дургили в его сочинении, содержат бóльший, по сравнению с 'Али Каяевым, объем информации, кроме того, в них упоминается бóльшее количество ученых.

Таким образом, мы можем говорить о том, что, начиная со второй половины XIX в., жанр «биографий» более широко входит в общую систему арабо-мусульманской литературной традиции в Дагестане. Причем если в более ранних работах ('Абд ар-Рахмана аль-Гази Гумуки и Хасана аль-Алкадари) разделы, посвященные дагестанским ученым, носят фрагментарный характер, то в поздних работах (Назира ад-Дургили и 'Али Каяева) биографии дагестанских ученых представлены более широко хронологически и с более подробными био-библиографическими характеристиками.

Что касается сочинений второй половины XIX в., посвященных биографиям суфийских шайхов, то первая попытка написать их биографии была предпринята дагестанскими шайхами братств *накишбандийа* Шу'айбом аль-Багини (1858—1912) [4] из аварского селения Багинуб и Хасаном Хильми аль-Кахи (1852—1937) [10] из селения Кахиб. Необходимо отметить, что указанные выше труды этих шайхов к настоящему времени являются единственными сочинениями агиографического жанра, содержащими биографии дагестанских суфийских шайхов.

Сочинение Шу'айба аль-Багини «Табакат аль-хваджаган ан-накшбандийа» — первый в дагестанской историографии труд, специально посвященный биографиям суфийских шайхов, в том числе дагестанских. Это сочинение было издано в Дамаске и выдержало три издания (1996; 1999; 2003).

В нашем распоряжении кроме сочинения, изданного в Сирии, имеется также копия той самой рукописи, которая легла в основу издания. Сверка текста рукописи с текстом издания выявила в последнем незначительные ошибки, связанные преимущественно с неправильным написанием дагестанских топонимов. Почерк данной рукописи, све-

ренный с почерком фрагментов текстов, хранящихся в частных и государственных хранилищах и переписанных самим Шу'айбом аль-Багини, а также особенности написания предисловия и колофона сочинения позволяют предположить, что этот рукописный список является автографом. Других списков этого труда к настоящему времени не обнаружено. Единичность его экземпляра может быть связана с антироссийским содержанием текста сочинения, ознакомление представителей власти с которым могло привести к репрессивным действиям против автора [7, с. 149—160].

Согласно записи в колофоне, автор завершил свое сочинение 25 зуль-хиджжа 1325 г., что соответствует 29 января 1908 г. В то же время некоторые сведения об ученых-современниках Шу'айба аль-Багини и описание некоторых исторических событий, произошедших после даты, указанной в колофоне, позволяют определить хронологические рамки написания этого сочинения — с 1904 по 1911 г. Известно, что сам автор скончался в 1912 г. Вероятно, после завершения составления этого сочинения в 1908 г. некоторые его фрагменты дополнялись автором и в последующие годы, о чем свидетельствуют глоссы на полях рукописи.

Объем рукописи составляет 115 листов плюс 3 листа *фихриста*; формат 21×29 см, 31 строка на листе, имеется постраничная арабская и европейская пагинация. На полях рукописи встречаются глоссы как самого автора, так и читателей.

Сочинение Шу'айба аль-Багини состоит из предисловия, введения, трех глав, каждая из которых делится на множество разделов, и заключения. В нем представлены не только биографии суфийских шайхов и ученых, но и исторические события, в том числе связанные с Кавказской войной XIX в., а также многие вопросы суфийской ритуальной практики. Что касается непосредственно исторических лиц, то в данной работе автор привел биографии более чем двухсот ученых и шайхов из разных областей мусульманского мира, причём около ста из них происходили с Северного Кавказа и из Закавказья. В сочинении автор рассматривает биографии шайхов, следуя накшбандийской цепочке преемственности (*сильсила*²) в строгом хронологическом порядке. При этом, рассматривая биографии шайхов своей ветви, аль-Багини приводит также биографии шайхов и ученых, которые в той или иной мере имели отношение к упомянутым в тексте накшбандийским учителям-муршидам. Так, к примеру, описывая достоинства (*манакиб*) шайхов своей ветви, аль-Багини приводит также краткие биографии шайхов братства Йасавийа, встречавшихся друг с другом или даже

² Сильсила — линия (букв.: 'цепь') духовной преемственности в суфизме.

просто являвшихся современниками тех или иных шайхов «золотой накшбандийской цепочки» [4, с. 56—63].

Вот что сам автор пишет в предисловии:

Долгое время в дни моей молодости меня интересовала история накшбандийских шайхов, написанная достаточно ясно, начиная с первых и до последних. Их путь (*тарики*) являлся путем любви, через которую, подобно двум заливам, у суфиев возникает состояние сосредоточенности всем сердцем на Аллахе, и на них изливается свет божественного блага (*файд*). Их любовь, согласно их высокой степени и достоинствам, в большинстве своем бывает обращена к людям немощным, беспечным, подобным мне... Я нашел книгу «аль-Бакийят ас-салихат фи такриб ар-рашахат», а также её продолжение «Нафа'ис ас-санихат фи тазйил аль-Бакийят ас-салихат», чтение которых побудило меня кратко написать о том, что я знаю о шайхах нашей цепочки вплоть до шайха, полюса святых (*кутб*) своего времени, шайха, совершившего паломничество в Святые города ислама (*аль-хаджж*), Ахмада ат-Таляли³ [5, с. 184—188]. Я надеюсь, что эта книга станет подарком для тех, кто следует по [суфийскому] пути (*тарикият*), для их совершенных наставников, днем и ночью охраняющих их тела, сердца, глаза и уши [от запретного]... Тот, кто не верит моим словам, пусть посмотрит на цепочку накшбандийских шайхов. Тот же, кто возгордится, сеет несправедливость и распространяет мрак невежества, и не будет у нас согласия с ним, и пусть делает он то, что хочет, и живет в своем невежестве до Судного дня... Не секрет, что ученые и неграмотные люди не отличаются [перед Аллахом] ни своей внешностью, ни своим богатством, ни своей семьей, ни своими родителями, а только лишь своей богобоязненностью (*таква*) и служением [Аллаху]. Это хорошее качество, которое делает святых (*авлийа'*) и шайхов повелителями всех времен после пророков, посланников и их сподвижников... [4, с. 15].

Как пишет сам автор, в основу его сочинения легли две книги: сочинение «аль-Бакийят ас-салихат фи такриб ар-рашахат», принадлежащее перу 'Али б. аль-Хусайна аль-Кашифи, и его продолжение «Нафа'ис ас-санихат фи тазйил аль-Бакийят ас-салихат», автором которого является татарский ученый Мухаммад Мурад ар-Рамзи аль-Казани аль-Манзалави⁴.

³ Ахмад б. Мустафа ат-Таляли (1839—1903) — тридцать шестой шайх в «золотой цепочке» (*сильсилат аз-захаб*) накшбандийских шайхов из с. Верхняя Тала, ныне одноименное село в Закатальском районе Республики Азербайджан.

⁴ Данное сочинение Шу'айба аль-Багини состоит из трех частей. Первая часть является компиляцией накшбандийского трактата «Рашахат 'айн аль-хайат», написанного Фахр ад-дином 'Али б. аль-Хусайном аль-Кашифи. Вторая часть также компилятивна и заимствована автором из произведения «Нафа'ис ас-санихат фи тазйил аль-Бакийят ас-салихат», принадлежащего перу

Во введении Шу'айб аль-Багини приводит «золотую цепочку» накшбандийских шайхов своей ветви, упоминая тех, от кого он непосредственно получил разрешение на наставничество (*иджаза*). Далее идут пространные размышления о сути суфизма, о необходимости мусульманам следовать учениям тариката — обязательно под руководством совершенного шайха. Ссылаясь на книги авторитетных в мусульманском мире ученых и на истории из жизни суфийских шайхов, Шу'айб аль-Багини обосновывает необходимость выбрать себе совершенного наставника (*аль-муриид аль-камиль*), который направил бы будущего суфия (*салик*) на праведный путь, ведущий к познанию Бога. В этом же разделе Шу'айб аль-Багини дает определения качеств, необходимых истинному наставнику (*аль-муриид аль-камиль*). Ссылаясь на высказывания авторитетных шайхов, Шу'айб аль-Багини пишет, в частности, что совершенный наставник должен обладать религиозными знаниями (*'ильм*) и быть связанным по цепочке предшествующих шайхов тариката с пророком Мухаммадом. Кроме того, ему должны быть присущи такие качества, как: честность, довольство своим положением, каким бы неблагоприятным оно ни было, и проницательность. Качества же, которые не подобает иметь шайху, — это невежество, следование запретному для мусульман, склонность к мирским соблазнам, а также скверный характер.

В конце этого раздела Шу'айб аль-Багини пишет:

Совершенный шайх, обучающий тарикату, должен получить разрешение на наставничество (*изн*) от своего предыдущего совершенного шайха и быть связанным по «золотой цепи» преемственности (т. е. через предыдущих шайхов) с пророком Мухаммадом. Если же человек не связан этой преемственностью, то путь постижения Аллаха для него прерывается (*инката 'а*). Тот же, кто претендует на звание шайха, не имея при этом полномочий (*муташийих*), подобен детям, рожденным в прелюбодеянии (*зина*). Люди, следующие таким мнимым шайхам, являются нечестивыми, обманутыми, пропащими [4, с. 31].

Далее Шу'айб аль-Багини переходит непосредственно к основному содержанию своей работы.

Первая глава сочинения, как уже отмечалась выше, является переложением (конспектом) работы «аль-Бакийат ас-салихат фи такриб ар-рашахат», принадлежащей перу 'Али б. аль-Хусайна аль-Кашифи. Она посвящена биографическим сведениям о шайхах накшбандийской ветви, начиная со сподвижника пророка Мухаммада и первого халифа

татарского учёного Мухаммада Мурада ар-Рамзи аль-Манзаливи (25.12.1855—02.04.1936). Оригинальной в работе является третья часть, в которой автор представляет биографии преимущественно шайхов своей ветви, проживавших на территории Северного Кавказа и Закавказья.

Абу Бакра ас-Сиддика⁵ и заканчивая ‘Убайд Аллахом аль-Ахраром⁶. При этом автор упоминает некоторых суфиев, которые так или иначе были связаны с шейхами накшбандийской цепочки, а также шейхов, которые получили разрешение на наставничество (*иджаза*) от шейхов этой ветви, но впоследствии не передали его ни одному из своих учеников.

В конце главы автор объясняет некоторые термины накшбандийской ритуальной практики.

Во второй главе сочинения, которая, по признанию самого автора, также является в некотором роде компиляционной, автор приводит биографии шейхов, начиная с преемника ‘Убайд Аллаха аль-Ахрара — аз-Захида аль-Вахшавари и заканчивая жизнеописанием татарского шейха Мухаммад-Закира аль-Чистави. В этой главе аль-Багини также поясняет некоторые понятия, связанные с суфийской практикой.

В третьей главе, которая является оригинальной, аль-Багини собирает воедино все, что он слышал или читал о суфийских шейхах и ученых преимущественно с Северо-Восточного Кавказа и мусульманского Закавказья. Эта глава интересна еще и тем, что помимо биографий отдельных шейхов и ученых автор дает сведения исторического характера, выражает свою оценку тех или иных исторических событий, имевших место на Северо-Восточном Кавказе. Часто в тексте встречается жесткая критика в адрес русского владычества на Кавказе, равно как и тех дагестанцев, которые сотрудничают с имперской властью. Помимо описания биографий шейхов и исторических событий на Кавказе, автор обращает внимание на два аспекта: претензии на наставничество лиц, не имеющих на это полномочий (*муташайих*), и практику громкого (*джахр*) и тихого (*хафи*) зикра⁷. Любопытно, что практику тихого зикра автор считает единственно правильной в накшбандийском тарикате. Те шейхи, которые поручают своим муридам совершать громкий зикр в рамках накшбандийа, нарушают, по его мнению, установленную практику этого тариката, что является неприемлемым новшеством. Поэтому тех шейхов, правомочность *иджазы*

⁵ Абу Бакр Сиддик (ум. 634) — первый праведный халиф. Один из ближайших сподвижников пророка Мухаммада.

⁶ ‘Убайд Аллах аль-Ахрар (1404—1490) — знаменитый и влиятельный суфийский шейх; 19-й шейх накшбандийской духовной генеалогической цепочки (*сильсила*).

⁷ Зикр — в суфизме духовная практика, включающая в себя многократное произнесение определенных молитвенных формул, содержащих имя Аллаха. В накшбандийском тарикате, в зависимости от ветвей и направлений, практикуется так называемый «громкий» и «тихий» зикр. Подробнее об этом см.: [13, с. 41—71].

которых Шу'айб аль-Багини ставил под сомнение, он выделил в отдельную категорию.

Структурно эту главу автор разделил на несколько частей. Упомянутая суфиев кавказской ветви накшбандийского тариката, аль-Багини в середине повествования неожиданно делит остальную текст главы на три части. Он пишет:

Знай, что остальные дагестанские шайхи делятся на три категории. Первые — это шайхи среди ученых, которые [не были связаны с тарикатом, но] достигли сути познания Аллаха благодаря глубокому изучению религиозных наук, строгому следованию канонам ислама, чистоте своих тел, пищи, помыслов и аскетизму. Вторые — это те, кто, не обладая глубокими религиозными знаниями, познали Всевышнего Аллаха благодаря своей неудержимой любви (*джазба*) к Аллаху. Третьи — это те, которые претендуют на шайхство (*ташаййаха*), причем у них нет ни религиозных знаний, которыми бы они руководствовались в повседневной жизни, ни совершенного шайха, который бы наставлял их в учении тариката. Они заблудшие и вводят в заблуждение многих других; они лицемеры, обманщики... и те, кто следует за ними, подобны тем, кто поклоняется идолам [4, с. 397].

Затем автор переходит к пересказу биографий тех ученых, которых он включил в первую категорию. Это дагестанские ученые-энциклопедисты XVIII в.: Мухаммад б. Муса аль-Кудуки, Ша'бан аль-Убуди, Абу Бакр аль-Аймаки, Дамадан аль-Мухуви, Махад аль-Чухи, Мухаммад аль-Убри, Давуд аль-Усиши, Хадис аль-Мачади, Сальман аль-Глухи, Таййиб аль-Харахи, 'Али аль-Кили и др. [4, с. 397—415].

Среди персонажей второй группы аль-Багини называет известного кадирийского шайха Кунта-хаджи. Вот что автор пишет о суфийской практике этого шайха и его последователей:

Он [Кунта-хаджи] жил во времена предводителя правоверных имама Шамиля, в *вилайте Чачан*. Ввиду своей неудержимой любви к Аллаху (*джазба*) он во время совершения *зикра* делал произвольные телодвижения. То есть его состояние любви к Аллаху достигало такой крайней степени, что оно выходило за пределы его сознания, лишая его способности контролировать свой разум и свои действия. Если бы это было не так, он не совершал бы этого. Именно по этой причине, когда шайх Джамаль ад-дин аль-Гази Гумуки⁸ наблюдал его действия и его произвольные телодвижения во время совершения *зикра*, он не запрещал ему делать это... Что же касается настоящего времени, то мы отвергаем такой *зикр* ввиду того, что внутреннее состояние [совер-

⁸ Саййид Джамаль ад-дин аль-Хусайни аль-Кибуди аль-Гази Гумуки ад-Дагистани (1792 или 1788—1866) — широко известный в Дагестане и за его пределами шайх накшбандийского тариката, сподвижник и духовный наставник имама Шамиля (1797—1871).

шающих это суфиев] вовсе не затмевает их сознание. Они — те, кто играют с религией [4, с. 416].

То есть, по мнению аль-Багини, суфию нельзя специально доводить себя до состояния потери контроля над собой кружением, бегом по кругу или иными телодвижениями. Однако он не отрицает, что эти движения могут являться следствием неудержимой любви к Аллаху и потери суфием контроля над своим сознанием. Любопытно и мнение автора по поводу практики громкого *зикра*, распространенного среди части последователей параллельной накшбандийской ветви. Вот что аль-Багини пишет по этому поводу:

Шайхи — преемники Джамаль ад-дина аль-Гази Гумуки, так же как и их муриды, при совершении суфийской практики практиковали только громкий *зикр*, будучи при этом накшбандийцами, а ведь среди них были великие ученые, постигшие истины шариата и тонкости тариката. Вместе с тем из достоверных книг известно, что практикой накшбандийского тариката является исключительно тихий *зикр*⁹. Я спрашивал об этом муридов и их шайхов, однако они ничего не могли мне на это ответить. Потом, когда я просматривал книги дагестанского шайха Хаджи Халиля-афанди аль-Джиниги, я случайно наткнулся на два письменных разрешения на наставничество (*иджаза*) и на написанное собственноручно шайхом Джамаль ад-дином письмо следующего содержания: «Совершенный шайх Ибрахим аль-Кадири как-то приехал в дагестанские земли в области имама Шамиля. Там он разъезжал по селам и увидел шайха Джамаль ад-дина-афанди, достигшего высот и совершенства в накшбандийском тарикате. Тогда упомянутый шайх Ибрахим передал шайху Джамаль ад-дину-афанди разрешение на наставничество (*иджаза*) кадирийского тариката с тем, чтобы тот обучал муридов громкому кадирийскому *зикру*».

Когда я увидел это письмо, то все мои сомнения рассеялись, я подумал и сказал: «Воистину, когда дагестанцы проявляли склонность к звуку и напевам и их внутреннее состояние склонялось к громкому, а не тихому *зикру*, шайх Джамаль ад-дин обучал их громкому *зикру*, так как был шайхом и кадирийского тариката. Что касается шайхов и их муридов, то они не обращали на это внимания и утверждали, что являются последователями накшбандийца, хотя накшбандийскому тарикату не присущ громкий *зикр*. И то, что они говорили, причисляя себя к накшбандийцам, не совпадало с тем, что они делали, практикуя громкий

⁹ В интерпретации дагестанских шайхов, «громким» (*джахри*) называется *зикр*, совершаемый языком, неважно, совершается ли он в полный голос, вполголоса или про себя. В противоположность этому «тихим» (*хафи*) называют *зикр*, совершаемый сокровенными духовными точками в теле суфия (*лята'иф*) — *кальб*, *сирр*, *хафи*, *ахфа*, *рух* и др. Следовательно, повторение определенных формул про себя, если *зикр* не совершается внутренними точками (*лята'иф*), дагестанские шайхи относят к «громкому *зикру*».

зикр. Это — весьма странно. Когда же я говорил им истину относительно *зикра*, они выступали против меня. Я удивляюсь тому, что их действия не соответствуют их тарикату. Да сохранит нас Всевышний Аллах от вреда нашей мирской плоти и от плохих поступков...» [4, с. 396—397].

Далее аль-Багини описывает тех, кого он называет мнимыми шейхами (*муташайих*):

Что касается третьей группы, то это те, кто претендует на шайхство, не имея на это никаких полномочий. Они не познали даже запаха науки, нет у них даже малого количества разума и нет у них иной цели, кроме как накопление мирских благ. Как же они могут поручать своим муридам совершать *зикр*, если они сами не получили разрешения на наставничество (*иджаза*) от совершенного наставника (*аль-муришид аль-камиль*)? Аварские земли переполнены такими распространителями порока. У них нет знаний, которые указывали бы на то, что они стремятся стать шайхами, как нет у них и истинных шайхов. Если же какой-либо учёный скажет им об этом, они ведут с ним войну языком и рукой. Клянусь Аллахом, если бы у нас был мусульманский правитель, мы бы достоверно знали, кто под ними — конь или осёл... Они утверждают, что шайх Кунта поручил им совершать бег и кружиться [во время совершения *зикра*]. Однако эти бедняги не знают, что эти действия во время совершения *зикра* допустимы, только если они являются следствием неукротимой любви к Аллаху и потери контроля над своим сознанием, а не наоборот, как мы об этом писали. Удивительно также то, что эти люди утверждают, что являются последователями кадирийского тариката. Разве они не знают и не понимают, что великий шайх ‘Абд аль-Кадир аль-Гилани¹⁰ и его последователи не допускали кружения и бега [во время совершения *зикра*]? Клянусь Аллахом, великий шайх ‘Абд аль-Кадир аль-Гилани не танцевал (*ракс*) и не кружился (*давран*) [во время совершения *зикра*]... Они утверждают, что ангелы танцуют вокруг трона Аллаха (*‘арш*), и приводят соответствующий *хадис*. Однако этот *хадис* недостоверен. И даже если признать, что это слабый *хадис*, мы не имеем права делать то, что делают они, так как наши деяния и наше состояние несоизмеримы с деяниями ангелов, потому что те являются безгрешными [4, с. 419—420].

Далее автор пишет о необходимости соразмерять свои действия с требованиями шариата, наставляет читателей следовать только истинным шайхам. После пространных рассуждений о тарикате, о необходимости строгого следования предписаниям шариата он обращается к учёным с просьбой наставить на истинный путь лжешайхов, которые,

¹⁰ ‘Абд аль-Кадир аль-Гилани (аль-Джилани) (1077—1166) — основатель и эпоним кадирийского братства, которое имеет множество «ответвлений» по всему мусульманскому миру.

возможно, вняв их наставлениям, покаются. В этом же разделе аль-Багини вкратце рассказывает свою биографию, ранние эпизоды из которой сообщили ему его родители.

Мне рассказывал мой отец Идрис-афанди, сын 'алима ¹¹ 'Али-афанди: «О сынок! Когда я достиг совершеннолетия, я после молитв взывал к Всевышнему Аллаху с просьбой, чтобы Он подарил мне сына, который станет благочестивым 'алимом. Затем, когда ты родился, я сказал твоей матери Хабибат, чтобы она не отдавала тебя ни одной женщине для кормления грудью, с тем чтобы твоя природная сущность не смешалась с другой. Она так и поступила. Затем я зарезал барана и назвал тебя Шу'айбом в честь достойного, храброго, богобоязненного 'алима кадия Шу'айба ан-Нукуши ¹². Я был в селении Нукуш, книги этого кадия были у меня, и мне они принесли большую пользу. В то время я сказал себе, что если у меня будет мальчик, то я назову его именем этого достойного кадия Шу'айба. Затем, когда ты родился, я назвал тебя Шу'айбом. Мать моя Хабибат также мне говорила: „Я была для тебя лучшей матерью во время беременности и кормления грудью. Я оберегала тебя и не позволяла ни одной женщине кормить тебя грудью“».

Когда мне исполнилось три года, я настолько полюбил своего деда 'Али, что не отлучался от него, разве что на короткое время. Когда я сидел в его комнате, он говорил мне: «О мой внук, клянусь Аллахом, из тебя выйдет 'алим. И никому из внуков, кроме тебя, я не передам в наследство знания». Это было хорошим предзнаменованием, Всевышний Аллах исполнил это, и не было среди его внуков 'алимов, кроме меня.

Когда мне исполнилось семь лет, отец стал заниматься моим воспитанием и обучением Корану в селении *К.ндах* ¹³, что находится в Джаре ¹⁴... Мой отец удивлялся моей смышленности. Я старался допытываться до истин того, что читал, поэтому отец часто восклицал: «Ты не мой сын», так как ему самому учеба давалась с трудом. Он воспитывал меня так, чтобы я никогда не ходил туда, где пиршества, застолья, игры и забавы, так что моя суть стала похожей на 'алимов. Затем он преподавал мне книгу «Мухтасар ас-сагир» ¹⁵, и я ее быстро выучил наизусть. Затем он читал мне книгу «Тасриф аз-Занджани» ¹⁶ и «Ми'ат 'амиль» ¹⁷,

¹¹ То есть «учёного».

¹² Ныне одноименное село в Чародинском районе РД.

¹³ Вероятно, селение Кахи, ныне административный центр Гахского района Республики Азербайджан.

¹⁴ Ныне Джарский, Белоканский и Кахский районы Республики Азербайджан.

¹⁵ Сочинение по основам ислама дагестанского ученого 'Али аль-Гумуки (ум. 1485).

¹⁶ Сочинение по морфологии арабского языка «Тасриф аль-'Иззи» 'Иzz ад-дина 'Абд аль-Ваххаба б. Ибрахима аз-Занджани. Сочинение написано в Багдаде в 655/1357 г.

покуда я не выучил наизусть все, что я там понял. Затем он читал мне «Унмузадж» аз-Замахшари¹⁸, и я выучил наизусть там все, вплоть до главы «Глаголь». Затем в книге «Шарх аль-Марах»¹⁹ я выучил наизусть все, вплоть до главы «Слабые глаголь». Далее, сочинения «Шарх аш-Шафийа»²⁰, «аль-Фава'ид ад-Дийа'ийа»²¹ и «Шарх ас-Суллям»²² я выучил так, что когда мне задавали вопросы, я отвечал на них по этим книгам наизусть. Затем, когда я завершил книгу «Хада'ик ад-Дака'ик»²³, мой отец переселился из брэнного мира в мир вечности. Я сожалел и переживал так сильно, как никогда не переживал ни один сын по случаю смерти своего отца! Из-за большой скорби и переживаний я забыл все, что знал наизусть. В тот период я не мог прочитать ни одной буквы. Я полностью отрешился от этого мира, ел то, что находил, одевался в то, на что наткнулся случайно, совершенно не знал цены деньгам, не различая русские серебряные рубли, копейки и дирхамы. Я часто лежал на земле, плакал по поводу кончины своего отца, так что люди очень сильно удивлялись моей скорби. Затем, через три месяца, меня позвал к себе 'алим Давуд аль-Хурухи²⁴, чтобы я продолжил учебу у него. Он сказал: «Когда-то я обучался у твоего отца. Теперь мне необходимо передать эти знания тебе». Мой отец часто говорил мне: «О Шу'айб, если ты бросишь изучать науку, то ты предстанешь предо мной в Судный день с черным лицом!» И если бы не это наставление моего отца, я не смог бы пойти учиться к этому 'алиму. Я отправился к нему и изучил у него «Исагуджи»²⁵, «Хашийат ан-Ну'ман»²⁶, «аль-

¹⁷ Сочинение Абу Бакра 'Абд аль-Кахира б. 'Абд ар-Рахмана аль-Джурджани (ум. 1078) по синтаксису арабского языка.

¹⁸ Сочинение по грамматике арабского языка «аль-Унмузадж фи-н-нахв» одного из основоположников арабской грамматической школы Махмуда б. 'Умара аз-Замахшари (1074—1144).

¹⁹ Комментарий Ахмада б. Динкузи ар-Руми (1451—1481) к сочинению «Марах аль-арвах» Ахмада б. 'Али б. Мас'уда (ум. в XIV в.).

²⁰ «В а ф и я ф и ш а р х а ш - Ш а ф и я » — комментарий Ахмада б. Мухаммада б. Аби Бакра (ум. 813/1411) к сочинению по морфологии арабского языка Абу 'Амра 'Усмана б. 'Умара б. Абу Бакра ибн аль-Хаджиба (1174—1249) «аш-Шафийа».

²¹ «А л ь - Ф а в а ' и д а д - Д и я ' и й я » — комментарий знаменитого суфия, поэта и ученого 'Абд ар-Рахмана Джами (1414—1492) к сочинению «аль-Кафийа» по основам синтаксиса Ибн аль-Хаджиба (1174—1249). Так как в тексте автор пишет о том, что «читал и выучил» комментируемый текст (*матн*), следовательно, он читал с отцом также сочинение «аль-Кафийа», лежащее в основе «аль-Фава'ид ад-Дийа'ийа».

²² Сочинение по логике Ахмада ад-Даманхури (ум. 1778).

²³ Комментарий ученого Са'ад ад-дина Са'ад Аллаха аль-Бардаи к сочинению по грамматике арабского языка Махмуда б. 'Умара аз-Замахшари «аль-Унмузадж фи-н-нахв».

²⁴ Селение Хурух, ныне в Чародинском районе РД.

²⁵ Сочинение по логике Асир ад-дина аль-Абхари (ум. 1265).

Фава'ид ад-Дийа'ийа». Затем я расстался с ним и отправился в селение Гонох²⁷ к ученому Ибн Хаджару-афанди. У него я изучил «аль-'Аудудийа»²⁸, «Шарх аль-'Ака'ид»²⁹, «Тухфат аль-Мухтадж 'аля шарх аль-Минхадж»³⁰. Затем я покинул его и в 1301/1883—84 г. отправился в селение Ириб к шайху, 'алиму, совершившему *хаджж*, Ахмаду-афанди ар-Рили³¹ и читал у него «Шарх Джем' аль-джавами'»³², изучил теорию диспута, *фикх*, *тафсир*, *хадисы*, а через три года мне поручили стать кадием и заняться преподаванием.

В 1307/1889—90 г. я переехал в селение Цахур, где стал преподавать ученикам. Летом этого же года [в селении Цахур] собрались вместе три шайха: аль-хаджж Джабра'иль-афанди аль-Цахури, аль-хаджж Хамзат-афанди, которые являлись преемниками великого шайха Махмуда [аль-Альмали], и аль-хаджж Кусай-афанди [аль-Джиниги], который являлся преемником шайха Исма'ила ас-Сивакли. Я провел с ними неделю; они наставляли меня и отвратили от мирского так, что этот мир я видел только как тень солнца. Я хотел встать под наставничество шайха Джабра'иля... и когда я уже собирался это сделать, он покинул этот мир, чем я был очень опечален. Затем я был назначен кадием в селение Джиниг³³. Зимой этого года я совершил молитву *истихара*³⁴, [прося] Аллаха, чтобы он направил меня к совершенному наставнику. И мне было дано указание отправиться к шайху Ахмаду-афанди ат-Тальяи. Однако, вопреки моему выбору, случилось так, что я встал под наставничество совершившего хаджж шайха Кусай-афанди, который меня воспитал [в правилах тариката], поручил мне совершить уединение (*хальват*) в течение девяти месяцев в селении Мамрух, после чего

²⁶ Субкомментарий Ну'мана б. Шайх Са'ида аш-Ширвани к сочинению по логике «Шарх аль-Исагуджи» Хисам ад-дина аль-Кати (ум. 1359).

²⁷ Ныне одноименное село в Чародинском районе РД.

²⁸ «Ар-Рисаля аль-'Аудудийа фи 'ильм аль-муназара» — сочинение по теории диспута шафи'итского правоведа 'Адуд ад-дина алт-Иджи (ум. 1355).

²⁹ Комментарий известного филолога Са'д ад-дина б. 'Умара ат-Тафтазани (1322—1390) к сочинению по мусульманской догматике «аль-'Ака'ид» Наджм ад-дина Абу Хафса 'Умара ан-Насафи (1068—1142).

³⁰ Комментарий египетского ученого Шихаб ад-дина Ахмада Ибн Хаджара аль-Хайтами (ум. 1565) к сочинению по шафи'итскому праву «Минхадж ат-талибин» Мухйи ад-дина б. Закарии ан-Навави (ум. 1278).

³¹ Селение Ритлиб, ныне в Чародинском районе РД.

³² Комментарий египетского ученого Джалаль ад-дина Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. Ахмада аль-Махалли аш-Шафи'и (1389—1459) к сочинению по основам мусульманского права «Джем' аль-джавами'» Тадж ад-дина 'Абд аль-Ваххаба ас-Субки (ум. 1369/1370).

³³ Ныне одноименное село в Рутульском районе РД.

³⁴ *И с т и х а р а* — обращённая к Аллаху молитва с просьбой о помощи в выборе одного из деяний, когда есть сомнение в целесообразности его выполнения.

дал мне разрешение на наставничество (*иджаза*). Это случилось в 1310/1892—93 г.

Однако я скрыл это, так как боялся Всевышнего Аллаха и стеснялся того, что люди будут называть меня муршидом. Так прошло семь лет, после чего я встал под наставничество шайха аль-хаджжа Ахмада ат-Талаяли. Через три года он также дал мне разрешение на наставничество (*иджаза*), составив его в письменной форме, и поручил мне наставлять в тарикате всякого, кто придет ко мне. Так, помимо моей воли, я стал наставлять людей в тарикате. И даже сейчас, если приходит ко мне кто-либо для внушения ему *зикра* (*талькин*), меня охватывает дрожь из-за страха перед Аллахом и стеснения перед людьми...

Когда я был юношей, я просил у Всевышнего Аллаха четыре вещи: знаний; деяний, соответствующих этим знаниям; паломничества (*хаджж*) и статуса шахида на Его пути. Он по Своему достоинству подарил мне первые три. Я ожидаю своего конца и надеюсь, что, возможно, Всевышний Аллах сделает это — если не явно, то скрытно.

Одной из черт, которой облагодетельствовал меня Аллах, является стеснение и стыдливость с самого раннего детства. Даже когда я достиг юношеского возраста, я не мог взглянуть без стеснения в лицо мужчинам, не говоря уже о женщинах. Когда я учился наукам в разных селениях, я просил своих товарищей по учебе, чтобы они не отправляли меня в поисках каких-либо необходимых вещей за пределы мечети; я все время проводил в стенах мечети. Поистине, стыдливость — это признак веры. И даже сейчас, хвала Аллаху, я не могу без сильной степени стыдливости взглянуть в лицо женщине, даже своим сестрам. Это я говорю не из-за гордости...

Из того, чем облагодетельствовал меня Всевышний Аллах, — это отсутствие ненависти, злобы и зависти... Это я тоже говорю не из-за гордости...

Из того, чем облагодетельствовал меня Всевышний Аллах, — это знание наизусть Корана. Когда я находился под руководством шайха Кусайа-афанди аль-Джиниги и дошел до уровня «повелителя зикра» (*султан аз-зикр*), он посмотрел на меня своим внутренним взором и спросил: «О Шу'айб-афанди! Приходит ли к тебе армия джинов? Как бы они не причинили тебе вреда». Я ответил: «Нет, о учитель!» Тогда он вторично посмотрел на меня своим внутренним взором и через некоторое время сказал: «Нет ничего удивительного в этом, сынок. Клянусь Аллахом, весь Коран написан на моем сердце и запечатлен (высечен) на всем твоём теле, между мясом и кровью. И объединение всех этих трех степеней в одном друге божьем — это очень редкая вещь, за исключением четырех имамов³⁵ и пяти дагестанских *кутбов*. Это я говорю тоже не из-за гордости...

Знай, о бессовестный, невежественный 'алим и ведущий к погибели лже-шайх, подумай о том, что я здесь написал для тебя! Есть ли эти свойства характера у тебя для [обоснования] твоих претензий на на-

³⁵ Имеются в виду основатели четырёх суннитских школ *фикха* (юриспруденции).

ставничество? Я, получивший разрешение наставлять людей в тарикате от совершенных шайхов, боюсь Всевышнего Аллаха и стесняюсь людей. Как же ты [не бойшься Аллаха и не стесняешься людей], не будучи уполномочен совершенным шайхом наставлять людей!

Клянусь Аллахом, я недоволен своей настоящей сутью и характером! Я вижу себя в качестве свиньи и собаки, и я не предохранен от порока даже на мгновение! Я постоянно совершенствую свою суть, но не могу достичь искомого в себе! Подумай над этим и не будь беспечным...» [4, с. 434—440].

В конце этой главы автор приводит подробную биографию своего последнего шайха Ахмада-афанди ат-Тальяли и его преемников. На последних страницах своей книги автор цитирует написанный татарским ученым Мухаммад Мурадом ар-Рамзи аль-Казани аль-Манзальви текст, в котором подробно рассматриваются вопросы накшбандийской обрядовой практики. Сам Шу'айб аль-Багини также очень подробно комментирует эти обряды, описывая, в частности, методы выполнения практики накшбандийского *зикра*.

Другое дагестанское сочинение, посвященное биографиям суфийских шайхов, — это работа «Сирадж ас-са'адат фи сийар ас-садат», принадлежащая перу дагестанского шайха Хасана Хильми аль-Кахи, который был преемником шайха Шу'айба аль-Багини. Отдельные фрагменты этой работы, касающиеся биографий дагестанских ученых, были переведены дагестанским шайхом Хусенил Мухаммадом из с. Уриб на аварский язык, записаны в арабской графике, а впоследствии были переложены на кириллицу и изданы на аварском языке [8]. Что же касается самой рукописи, то в нашем распоряжении имеется цифровая копия полного списка этого сочинения на арабском языке. Оригинал, с которого сделана эта цифровая копия, хранится в медресе селения Ахалчи Хунзахского района.

Из сведений, имеющихся в авторском колофоне других списков этого сочинения, следует, что оно было составлено в 1338/1919—20 г.

Сама рукопись представляет собой текст, написанный на тонкой белой российской бумаге почерком насх фиолетовыми чернилами. Формат рукописи — 18×22 см, формат текста — 14×19 см. Объем рукописи — 96 листов; на каждом листе по 25 строк.

В начале сочинения Хасан аль-Кахи пишет, что когда он встал под наставничество шайха аль-хаджа 'Абд ар-Рахмана аль-'Асави, он захотел написать биографии шайхов своей ветви с тем, чтобы его коснулась хотя бы небольшая часть благословения этих шайхов:

После смерти 'Абд ар-Рахмана аль-'Асави я встал под наставничество шайха Шу'айба аль-Багини. После его смерти я встал под наставничество Мир Халида Сайфуллаха ан-Ницубкри ан-Накшбанди аш-Шазили аль-Кадири. Первые два шайха дали мне разрешение на на-

ставничество (*иджаза*) нахшбандийского тариката. Последний же передал мне все три *иджазы* — нахшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов. Поэтому я решил написать об этих шайхах, об их достоинствах и сотворенных ими чудесах (*карамат*)... [10, л. 16].

Анализ сочинения Хасана аль-Кахи «Сирадж ас-Са‘адат» показывает, что большая часть его является сокращенной компиляцией работы Шу‘айба аль-Багини «Табакат аль-хваджаган». Оно включает в себя биографии шайхов, начиная с Абу Бакра ас-Сиддика и заканчивая Джабра‘илем-афанди аль-Цахури (л. 2а—64б), а также биографию самого Шу‘айба аль-Багини. Эти сведения полностью взяты из работы Шу‘айба аль-Багини, о чем сам Хасан аль-Кахи упоминает в тексте своего труда. Оригинальной в работе является заключительная часть, содержащая биографии его наставников, последовательно передавших ему разрешение на наставничество (*иджаза*), — ‘Абд ар-Рахмана аль-‘Асави и Сайфуллаха-кади ан-Ницубкри.

Ранее аль-Багини написал в своей работе о шайхе ‘Абд ар-Рахмане аль-‘Асави совсем кратко: «*аш-шайх аль-хаджж*» (т. е. «шайх, совершивший хадж») и далее ‘Абд ар-Рахман аль-‘Асави из общества Гидатль, области шайха Шамиля-афанди. Он сейчас занимается воспитанием муридов, ведет их по суфийскому пути (тарикату)... Да способствует Аллах ему и нам в благодеяниях... Скончался аш-шайх аль-хаджж ‘Абд ар-Рахман аль-‘Асави в городе Джидда в 1320/1902 г., когда мы вместе с ним совершали паломничество»³⁶ [11, с. 457].

Рассказывая о жизни ‘Абд ар-Рахмана аль-‘Асави, Хасан аль-Кахи пишет следующее:

‘Абд ар-Рахман аль-‘Асави был муридом шайха Джабра‘иля аль-Цахури в течение долгого времени, достиг высот в тарикате, после чего его наставник передал ему разрешение на наставничество. После этого [‘Абд ар-Рахман аль-‘Асави] проявлял усердие в наставлении муридов на пути познания истины и в духовном «охвате» своих муридов, который заключался в том, что он притягивал к себе их беды и заботы. Однажды он сказал: «Поистине, жители большого города не вынесут того груза, который мне приходится нести на себе». В другой раз он сказал: «Я близок к смерти из-за частого совершения *таваджжух*³⁷ и их духовного обращения к себе. Я думаю, что смерть в этом состоянии легче, чем жизнь, и поэтому при совершении *таваджжух* я проявляю усердие

³⁶ Данное предложение написано в глоссах. Когда автор писал основной текст, шайх ‘Абд ар-Рахман аль-‘Асави был ещё жив. Позже, вероятно, просматривая или редактируя свой текст, автор узнал о кончине шайха и написал на полях её дату.

³⁷ Таваджжух — суфийский термин, означающий духовный «охват» шайхом внутреннего мира своего мурида.

в надежде умереть. Однако моя душа [сначала] выходит из груди, а затем вновь заходит в мое тело...» [10, л. 66].

Далее автор рассказывает истории о чудесах (*карамат*) шайха 'Абд ар-Рахмана аль-'Асави, связанные с его способностью проникать взором в сердца и души своих муридов. В частности, автор, со слов некоего 'алима Дибир Мухаммада из селения Кахиб, рассказывает, как однажды этот самый Дибир Мухаммад, отправившись к шайху 'Абд ар-Рахману аль-'Асави, встретил по пути некую женщину. Он посмотрел на нее, отметив это про себя. Когда же он пришел к своему шайху аль-'Асави, тот посмотрел на Дибир Мухаммада внутренним взором и спросил: «На какую женщину ты посмотрел?» Дибир Мухаммад сказал: «По пути к тебе я встретил женщину и разговаривал с ней». 'Абд ар-Рахман аль-'Асави сказал: «Та женщина, на которую ты посмотрел, не из нашего, а из вашего селения». Тогда Дибир Мухаммад, подумав немного, понял, что шайх 'Абд ар-Рахман аль-'Асави будто бы читает его внутреннее состояние.

Далее автор пишет:

По этому же поводу многие муриды 'Абд ар-Рахмана аль-'Асави рассказывали, что он часто говорил: «В сердце человека накладывается образ всего того, что он видит. И поэтому суфиям для сохранения своего сердца в чистоте следует при совершении *зикра* смотреть себе под ноги, а не на какие-либо образы». Поистине, завеса между Аллахом и Его рабом — это запечатление какого-либо постороннего образа в сердце... Он часто запрещал то, что засоряет сознание мурида при его внутреннем обращении (*таваджжух*) к Аллаху... Он очень мало ел, ночами очень мало спал... Тело его было худым, на нем практически не было мяса, он не мог ходить пешком и передвигался исключительно верхом [на лошади]. У него была болезнь сердца, и эта болезнь была самая тяжелая для его тела. Когда он дал мне разрешение на наставничество в тарикате, я нашел это очень трудным занятием, испугался и сказал ему, что моя душа не готова к этому и что я боюсь не справиться с таким трудным и ответственным делом. Он ответил: «О мой брат, я уже слаб и не в состоянии нести на себе тяжесть муридов...» [10, л. 68].

Последний шайх, о котором Хасан аль-Кахи пишет в своей книге и биография которого отсутствует в сочинении Шу'айба аль-Багини, — это Мир Халид Сайфуллах ан-Ницубкри аль-Гази Гумуки аль-Хусайни ан-Накшбанди аль-Кадири аш-Шазили аль-Муджаддиди аль-Махмуди аль-Увайси, более известный как Сайфуллах-кади [10, л. 73]. Он также был шайхом Хасана аль-Кахи, который пишет о нём следующее:

Он изучал науки у великих ученых своей эпохи и получил глубокие знания. Он был также искусным врачом, благодаря лечению которого [с помощью Аллаха] многие люди избавились от своих недугов. В тарика-

те он вначале встал под наставничество Мухаммад Закира аль-Чистави, преемника Махмуда аль-Альмали. После его смерти Сайфуллах-кади в поисках суфийского наставника посетил Стамбул, Алеппо, Дамаск, однако его сердце ни на ком не остановило свой взор. Затем он отправился к шайху Зайнуллаху аш-Шарифи ат-Туруски³⁸, встал под его наставничество и после обучения получил у него [свое собственное] разрешение на наставничество (*иджаза*). Затем он следовал пути шазилийского тариката под руководством шайха Мухаммада Салиха аль-Аджави, который передал ему иджазу шазилийского тариката³⁹. Сайфуллах-кади был также шайхом кадирийского тариката. От шайха Зайнуллаха аш-Шарифи он также получил разрешение на преподавание *хадисов* и других наук, в том числе некоторых молитв тариката... [Сайфулла-кади] отличался мягким характером, острым умом, сообразительностью, с легкостью распутывал самые сложные религиозные проблемы. Сколько раз я, недостойный, обращался к нему по тем или иным вопросам и сколько раз он давал мне исчерпывающий, удовлетворяющий ответ! Если позволит мне Аллах, я далее расскажу о его удивительных чудесах (*карамат*), свидетельствующих о высокой степени его святости... [10, л. 73].

Далее автор приводит истории о духовных субстанциях (*руханиййа*) пророков, с которыми, по его словам, встретила душа его наставника. Он описывает, в частности, встречи с духом Адама, Нуха, Йусуфа, Ибрахима, Мусы, 'Исы и Мухаммада. В своем повествовании Хасан аль-Кахи пишет, что эти чудесные события стали ему известны со слов самого Сайфуллаха-кади, который «написал ему письмо с описанием этих событий 20-го числа месяца шавваль 1331 г.» [10, л. 74 об.]. Кроме рассказов, написанных со слов самого Сайфуллаха-кади, автор приводит также рассказы и других дагестанских суфиев, повествующие о снах Сайфуллаха-кади, увиденных им во время особого его состояния [10, л. 89 об.].

В конце сочинения Хасан аль-Кахи приводит биографию Сайфуллаха-кади, которую услышал непосредственно от него самого. После биографии Хасан аль-Кахи приводит суфийские стихи, написанные Сайфуллахом-кади ан-Ницубкри, а также свою элегию в стихотворной форме на смерть учителя.

³⁸ Зайнулла Расулев (1835—1917) из г. Троицка — крупный мусульманский ученый и известный накшбандийский шайх Волго-Уральского региона.

³⁹ В одной из рукописей коллекции Института восточных рукописей РАН (шифр С 2302) имеется несколько текстов письменных разрешений на обучение и наставничество (*иджаза*), которые шайх Мухаммад 'Али Захир аль-Витри аль-Мадани передал шайху Мухаммад Салиху б. 'Абд аль-Халику аль-Аджави (т. е. «из с. Азимово» Татарской губернии) с личной печатью шайха Мухаммада 'Али.

Заключение

Анализ названных выше сочинений Шу'айба аль-Багини и Хасана аль-Кахи показал, что жанр суфийских биографий не имел широкого распространения в Дагестане. Нам известно всего лишь два сочинения такого рода, причем биографии суфиев в «Табакат аль-хваджаган ан-накшбандийа» Шу'айба аль-Багини на две трети заимствованы из работ других мусульманских авторов. В третьей части своей работы автор собрал оригинальный, значительный по объему и информативности материал, касающийся не только биографий кавказских суфийских шайхов, но и исторических событий, связанных с различными периодами истории Дагестана.

Что касается сочинения Хасана аль-Кахи «Сирадж ас-са'адат», то оно также компилятивно, поскольку многие его части были заимствованы автором из сочинения Шу'айба аль-Багини «Табакат аль-хваджаган». Тем не менее «Сирадж» всё же содержит оригинальный материал, касающийся биографий тех шайхов, которых не упомянул в своей работе Шу'айб аль-Багини. Несмотря на компилятивность сочинения Хасана аль-Кахи и его заимствования у Шу'айба аль-Багини, между двумя дагестанскими агиографическими сочинениями все же существует определенное различие. Шу'айб аль-Багини более подробно осветил биографии кавказских шайхов, описав при этом связанные с ними исторические события, а также дал детальное описание сути накшбандийской ритуальной практики с пояснением многих вопросов суфийской терминологии. В его работе относительно мало ссылок на чудеса, приписываемые шайхам, о жизни которых он повествует. В работе же Хасана аль-Кахи вопросам суфийской ритуальной практики, равно как и историческим событиям, уделено мало внимания. Большая часть повествования посвящена описанию чудесных деяний шайхов с целью продемонстрировать высокую степень их набожности и святости.

Анализ дагестанской суфийской литературы показывает, что имеется несколько этапов ее развития, которые нашли отражение и в суфийских текстах. На раннем этапе идеи суфизма тесно связаны с вопросами общеисламской этики и морали. Суфийские сочинения, написанные до XIX в., в большей степени посвящены кодификации и интерпретации основных суфийских терминов и понятий, равно как и общим морально-этическим вопросам.

Более поздние работы дагестанских накшбандийских шайхов демонстрируют некую тематическую общность и четкость как стиля изложения, так и затрагиваемых в этих сочинениях вопросов. Суфийские сочинения этого периода посвящены в основном порядку и способам выполнения различных обрядовых практик, преимущественно в рамках накшбандийского тариката. Эти практики варьировались от одно-

го ответвления тариката (*вирд*)⁴⁰ к другому. Иными словами, сочинения дагестанских шейхов XIX—начала XX в. представляли собой некие «вспомогательные пособия» для муридов с описанием порядка и способа выполнения накшбандийских ритуалов. Их «практическая» направленность не вызывает сомнений. Вновь возникшие суфийские *вирды* Дагестана испытывали острую потребность в рекомендациях и правилах выполнения той или иной ритуальной практики и обрядов, свойственных накшбандийской традиции, что обусловило создание такого рода «практических пособий». В них общие суфийские понятия и термины были сведены к минимуму, зато много внимания уделялось разъяснению тонкостей конкретных накшбандийских терминов и понятий, а также порядка исполнения накшбандийских ритуальных действий⁴¹.

Начиная с XX в. произведения дагестанских шейхов приобретают несколько иную направленность. Это было связано с широким распространением суфийских центров в Дагестане и, как следствие, появлением различных конкурирующих между собой ответвлений. С другой стороны, новую тематику суфийских сочинений можно, вероятно, связать с началом распространения идей джадидизма, сторонники которого выступали против ряда суфийских учений и обрядов. Именно в этот период появляются суфийские работы с критикой «мнимых шейхов», попытками показать «ложность» их духовного метода, равно как и апологетические труды в защиту суфизма как такового. Последние были написаны с целью обоснования суфийских норм и обрядов с точки зрения Корана и сунны, что являлось ответом на их критику со стороны некоторых мусульманских реформаторов. Особое место в этой апологетической литературе занимают агиографические сочинения, которые, впрочем, не получили широкого распространения в Дагестане.

После установления в Дагестане советской власти суфизм стал восприниматься как опасное и чуждое существующему строю течение⁴². На протяжении всего советского периода в Дагестане местные партийные чиновники проводили политику, направленную на жесткое

⁴⁰ *Вирд* в терминологии суфиев означает определенные задания (посты, молитвы, зикр и т. д.), которые шейх поручает совершать своим муридам. В данном контексте мы употребили термин, часто встречающийся в научной литературе в несколько другом смысле — как обозначение ответвления или школы внутри того или иного тариката. К примеру, в Дагестане в рамках одного накшбандийского тариката функционируют несколько параллельных *вирдов*, отличающихся друг от друга ритуальной практикой; в научной литературе их называют «халидийя» и «махмудийя» по именам их эпонимов, шейхов Халида аль-Багдади и Махмуда аль-Альмали. Подробнее см.: [13, с. 41—71].

⁴¹ Подробнее см.: [11].

⁴² О суфизме в советский период см.: [14, с. 398—420].

подавление любых проявлений суфизма. Интересна в этом плане позиция «официального» советского духовенства в лице сотрудников Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). Будучи выходцами из суфийской среды, они, тем не менее, боролись с суфийскими обрядами и практиками, издавая *фатвы*, их осуждающие. Некоторые из них были не просто сторонниками суфизма, но и, в свое время, активно выступали в защиту его от критики последователей джадидизма. Однако, как ни парадоксально это звучит, под давлением партийных органов они впоследствии были вынуждены издавать декларации, которые почти дословно повторяли антисуфийские аргументы, выдвинутые ранее сторонниками джадидизма.

Список литературы

1. Абдурахман из Газикумуха. *Книга воспоминаний* / Пер. с араб. М.-С. Саидова; Ред., факс. изд., коммент., указ. А. Р. Шихсаидова и Х. А. Омарова; Предисл. А. Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997.
2. Аликберов А. К. *Эпоха классического ислама на Кавказе (Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» XI—XII вв.)*. М., 2003.
3. Алькадари Г.-Э. *Асари Дагестан (Исторические сведения о Дагестане)* / Пер. и примеч. Али Гасанова. Махачкала, 1929.
4. аль-Багини, Шу'айб б. Идрис. *Табакат аль-хваджаган ан-накибандийа ва садат аль-маша'их аль-халидийа аль-махмудийа*. Дамаск, 1999.
5. ад-Дургили, Назир. *Услава умов в биографиях дагестанских ученых: дагестанские ученые X—XX вв. и их сочинения* / Пер. с араб., коммент., факс. изд., указ. и библиогр. А. Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А. К. Бустанова. М., 2012.
6. Каяев 'А. Биографии дагестанских ученых арабистов (на тюркском яз.) // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 25. Оп. 1. Д. 1.
7. Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш. Чудотворства Святых в дагестанском арабязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-хваджаган ан-накшбандийа ва садат машаих ал-халидийа ал-махмудийа» Шуайба Ал-Багини // Исламоведение. 2011. № 4. С. 37—43.
8. аль-'Ури, Хусенил Мухаммад. *Сирадж ас-Са'адат* (на аварском языке). Ч. 1—2. Махачкала, 2000.
9. Халаев З. А. Суфизм и суфийские шайхи Закатальского района (два поборника ислама) // Вестник молодых ученых Дагестана: Сб. ст. молодых ученых и аспирантов. Махачкала, 2002. № 3. С. 184—188.
10. Хильми аль-Кахи, Хасан б. Мухаммад. *Сирадж ас-са'адат фи сийар ас-садат*. Рукопись. Копия хранится в архиве автора статьи.
11. Шихалиев Ш. Ш. *Духовное наследие дагестанских суфийских шайхов XIX—первой половины XX в.: проблемы изучения и интерпретации текстов* // Рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 849. 223 л. Рукопись.

12. ad-Durgilis, Nadhir. (st. 1935). *Nuzhat al-adhan fi taraḡim ulama Da-gistan* / Hrsg., übersetzt und kommentiert von Michael Kemper und Amri R. Šixsajdov (Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke). Berlin, 2004.

13. Kemper, M. Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad // *Die Welt des Islams*. Leiden, 2002. Vol. 42, Nr. 1. S. 41—71.

14. Shikhaliev, S. Downward Mobility and Spiritual Life: The Development of Sufism in the Context of Migrations in Daghestan, 1940s—2000s // *Allah's Kol-khozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s—2000s)*. Berlin, 2014. P. 398—420.

Shamil Shikhaliev

Hagio-Biographical Writings of the Daghestani Shaykhs Shu'ayb al-Baghini and Hasan al-Qahi

In the beginning of 20th century Daghestani Sufi shaykhs Shu'ayb al-Baghini (1853—1912) and Hasan Hilmi al-Qahi (1852—1937) composed several books of Sufi biographies (*tabaqat*) in the Arabic language. Two-third of al-Baghini's work is borrowed by the author from other works, whereas one third is original to him. In his work al-Baghini provides biographies more than 100 Caucasian shaykhs from the 17th—20th centuries. In his work al-Baghini also mentions some historical events that took place in Daghestan and Northern Azerbaijan as well as numerous miracles of shaykhs (*karamat*). While al-Qahi's book is but a brief compilation of al-Baghini's work, he added to it biographies of some other Daghestani Shaikhs that were missing in his source. This article analyzes the structure and contents of these two hagio-biographical works.

Key words: Islam, Sufism, hagiography, biographical writings, Daghestan, Northern Azerbaijan, manuscripts, *silasila*, miracles (*karamat*).

Г. Камбарбекова

«Ламахат мин нафахат аль-кудс» как источник по истории тариката Ясавийа и Средней Азии

В статье рассматривается один из важных источников о тарикате Ясавийа (Ясавийа) «Ламахат мин нафахат аль-кудс» («Отблеск от дуновений святости»). Сочинение написано на персидском языке Мухаммадом 'Алимом ас-Сиддики аль-'Алави, который известен также как 'Алим-шайх 'Азизан (XVI—XVII вв.). Автор был последователем суфийского ордена *джахрийа-йа султанийа*, основателем которого считается знаменитый среднеазиатский духовный учитель Ходжа Ахмед Ясави (ум. 1166). Рукопись и литография «Ламахат» сохранились в разных библиотеках мира, в том числе в Национальной библиотеке Республики Казахстан (НБРК), причём последняя до недавнего времени не была известна в научных кругах. Автор статьи всесторонне рассматривает рукопись и литографию «Ламахат» из коллекции НБРК, подробно останавливаясь на различиях между рукописью и литографией, а также на значении данного источника для исследования религиозной и политической истории Казахстана и Средней Азии в целом.

Ключевые слова: суфизм, Ясави, тарикат Ясавийа, «Ламахат», шайх 'Азизан, Казахстан, Средняя Азия.

Введение

Ходжа Ахмед Ясави (1103—1166), родоначальник «тюркской ветви» суфизма, является признанным религиозным деятелем и поэтом Средней Азии. Биография и наследие Ходжи Ахмеда Ясави и тарикат Ясавийа в продолжение значительного периода времени являются одной из основных тем исследований тюркологов и востоковедов всего мира. Это обусловлено тем, что «мудрости» (*хикметы*) Ходжи Ахмеда Ясави — это общее наследие для всех тюркоязычных стран и народов мира [5, с. 27].

Наследие Ходжи Ахмеда Ясави, как установлено исследователями, распространялось его учениками и последователями [3]. Особое место

в его передаче занимает тарикат Ясавийа. Изучение жизни и деятельности его приверженцев составляет отдельную отрасль исторического знания о Средней Азии [10]. Благодаря последователям ордена Ясавийа мы знакомы с хикметами туркестанского шайха. Хикмет переводится как 'мудрость', а хикметы, которые сочинил Ходжа Ахмед Ясави, являются произведениями в стихотворной форме о мудрости. Каждый хикмет включает от 7 до 25 двустиший. Количество хикметов Ходжи Ахмеда Ясави неизвестно, но до нас дошли 149 из них. Они и составляют сборник, получивший название «Диван-и хикмет».

Как было указано выше, хикметы дошли до нас благодаря последователям Ходжи Ахмеда Ясави. Они наизусть знали каждый стих из его обширного наследия и бережно хранили его. Казахи и многие тюркоязычные народы Центральной Азии из поколения в поколение читали и передавали «Диван-и хикмет». Нужно отметить, что наследие Ясавийа была распространено не только среди тюркоязычного, но также среди персоязычного населения. Поэтому кроме тюркских источников, посвященных тарикату Ясавийа, имеются также и персидские сочинения, которые занимают важное место в изучении его наследия. Среди персидских источников нам прежде всего известны такие, как «Мантик ат-тейр» Фарид ад-дина Аттара, «Нафахат ал-унс» Абд ар-Рахмана Джами, «Михман-нама-йи Бухара» Фазлаллаха Рузбихана и «Ламахат мин нафахат аль-кудс» Мухаммада Алим ас-Сиддика ал-Алави.

Выдающийся персидский средневековый поэт, мистик, суфий Фарид ад-дин Аттар (1119—1234) впервые в своём знаменитом произведении «Мантик ат-тейр» упомянул о «туркестанском пире» [6, с. 661]. Ученые из Турции, а также другие исследователи считают, что Аттар «туркестанским пиром» назвал именно Ходжу Ахмеда Ясави. Это тем более вероятно, поскольку сам Ходжа Ахмед Ясави (1103—1166) был старшим современником Аттара. Поэтому персидский мистик наверняка мог слышать о Ходже Ахмеде Ясави. С другой стороны, в то время, когда жил Аттар, имя туркестанского пира также было широко известно в Средней Азии и Иране.

Другой не менее популярный источник, где имеются сведения о Ходже Ахмеде Ясави, — «Нафахат ал-унс» Абд ар-Рахмана Джами (1414—1492). В «Нафахат ал-унс» Абд ар-Рахман Джами рассказывает о жизни и деятельности знаменитых суфиев Средневековья. В частности, он приводит ценные сведения о Юсуфе Хамадани (ум. 534/1140) и о его четырех видных преемниках (халифах). Одним из преемников Хамадани был Ходжа Ахмед Ясави [4].

Иранский историк Фазлаллах Рузбихан (865—927/1457—1521), автор «Михман-нама-йи Бухара», с большим восхищением рассказывает о своей поездке в город Яссы, где он посетил гробницу Ходжи Ахмеда Ясави и познакомился с его произведением, написанным на

языке тюрки. Кроме того, Рузбихан сочинил несколько стихов в честь Ходжи Ахмеда Ясави, что, в свою очередь, играет важную роль для изучения его личности [7, с. 129, 255—260]. Действительно, Фазлаллах Рузбихан является единственным иранским ученым Средневековья, который посвятил стихи духовному учителю народов Средней Азии — Ходже Ахмеду Ясави.

«Ламахат» и его автор

Другой персидский источник, в котором упоминаются Ходжа Ахмед Ясави и его последователи, — «Ламахат мин нафахат аль-кудс» («Отблеск от дуновений святости»). Автор «Ламахат», Мухаммад Алим ас-Сиддик ал-Алави, известен также как Алим-шайх Азизан. Он был последователем ветви тариката Ясавийа, носившей название Джахрийа-йа Султанийа, основателем которого, как считается, был Ахмед Ясави [2, с. 205]. Название происходит от слова *джахр*, т. е. громкий *зикр*, который был характерен для тариката Ясавийа. А слово Султанийа исходит от почётного прозвища Ходжи Ахмеда Ясави, «Султан аль-арифин», что означает 'властитель познавших [Бога]'.

Алим-шайх Азизан, известный шайх тариката Ясавийа, родился в 972/1564 г. в семье знаменитого шайха этого же братства — Мухаммада Му'мина. По отцовской линии он является потомком Шахабуддина Сухраварди (ум. 1235). Его родословная далее восходит к первому преемнику пророка Мухаммада, Абу Бакру ас-Сиддику (ум. 634). По материнской линии он является потомком другого известного шайха ордена Ясавийа — Суфи Мухаммада Данишманда [12, с. 628].

Алим-шайх Азизан родился в Ташкенте, но в детстве его семья переехала в Али Абад, расположенный поблизости от Самарканда. С ранних лет автор «Ламахат» наизусть знал священные суры Корана и был активным мюридом тариката Ясавийа. Алим-шайх Азизан известен как автор нескольких трактатов, из которых наиболее известен «Ламахат» [11, с. 18]. Согласно преданию, перед тем как написать этот текст, автор «Ламахат» увидел сон. Он увидел себя сидящим за спиной Ходжи Ясави и проповедующим ислам. Внезапно Ходжа Ахмед Ясави крикнул ему: «Эй, невоспитанный! Мы здесь для того, чтобы за нашей спиной говорили о нас». Увидев этот сон, Алим-шайх Азизан решил написать трактат о последователях тариката Ясавийа [8, с. 5]. Он назвал свое сочинение «Ламахат мин нафахат аль-кудс» («Отблеск от дуновений святости»). Создание «Ламахат» преследовало две цели (*максад*): первая цель — передать айаты, хадисы и высказывания о зикре джахр в рамках сунны. Вторая цель — рассказать о чудесах,

обычаях и предсказаниях шайхов этого тариката, включая самого Ахмеда Ясави.

Сочинение «Ламахат мин нафахат аль-кудс» было написано в 1035/1625—26 г. и посвящено аштарханиду Имамкули-хану¹. Историки рассматривают этот памятник как агиографическое сочинение в контексте истории и культуры народов Средней Азии и Казахстана. «Ламахат» является важным «внутренним» источником (т. е. созданным в рамках суфийской традиции, восходящей к самому основателю тариката) для реконструкции агиографического образа Ахмеда Ясави.

Помимо этого, «Ламахат» можно считать важным источником для изучения ветви братства Ясавийа, именуемой Джахрийа-йи Султанийа. Она была распространена в Туркестане и прилегающих кочевых районах. Значительное место в этом труде занимают известия о путях проникновения и распространения ислама и о роли шайхов Ясавийа в распространении ислама среди народов Средней Азии, в том числе казахов.

Списки и описание памятника

Сочинение «Ламахат» сохранилось до наших времен в виде рукописи, а также в литографированном издании. Рукопись «Ламахат» была переписана разными переписчиками в разные годы. Литографированный вариант «Ламахат» был издан в Ташкенте, в 1327/1909—1910 г. В 1986 г. пакистанский исследователь Мухаммад Насир Ранча издал «Ламахат» вместе с факсимиле. Это издание основывается на рукописи, датированной 1251 г. х. [11, с. 18].

Один исследователь приводит сведения о рукописях и литографиях «Ламахат». В частности, он сообщает, что они сохранились в разных библиотеках мира, в том числе в Ташкенте, Душанбе, Санкт-Петербурге, Медине, Исламабаде, Рампуре [11, с. 19].

Другой исследователь пишет, что до настоящего времени были известны два списка этого агиографического сочинения: один хранится в СПбФ ИВ РАН, другой — в ИВ АН РУз. [2, с. 205]. В настоящее время нам стал известен ещё один список этого сочинения. В 2008 г. был издан каталог персидских рукописей из коллекции фонда редких книг Национальной библиотеки Республики Казахстан. В этом каталоге под номером 82-7 представлена рукопись «Ламахат мин нафахат аль-кудс» [1, с. 116], которая ранее не была известна в научных кругах.

Рукопись «Ламахат» из коллекции НБ РК переписана неизвестным переписчиком вместе с шестью другими сочинениями и является

¹ И м а м к у л и - х а н (1582—1644) — третий хан Бухарского ханства из узбекской династии Джанидов-Аштарханидов, годы правления 1611—1644.

частью сборника. Остальные сочинения носят религиозный характер: они посвящены намазу, тахарату (омовению), посту, зякату, хаджу и т. д. В этом сборнике рукописей первое и второе по очередности сочинения принадлежат перу Мухаммада ал-Алима ас-Сиддика ал-Алави. Количество листов составляет 161. Почерк красивый, мелкий, среднеазиатский *наста'лик*. На многих страницах чернила из-за сырости размазались, при этом образовались заметные дефекты. Названия глав, 'унваны и имена известных людей написаны красными чернилами, а основной текст — черными. Массив текста представляет собой сложную персидскую прозу, где отсутствуют знаки препинания. В рукописи «Ламахат» перед началом основного текста представлен список имен. Он содержит имена 49 видных представителей тариката Ясавийа, включая Ходжу Ахмеда Ясави. Имена написаны черными чернилами и каждая фамилия пронумерована сверху одновременно двумя разными цифрами красными и черными чернилами, т. е. над каждым именем написаны цифры, при этом первая цифра означает порядковый номер. Однако некоторые имена имеют только по одному номеру. Пока нам не удалось раскрыть значение второй цифры. Мы предполагаем, что, возможно, вторая цифра проставлена согласно таблице *абджад*². Список начинается с имени самого Ходжи Ахмеда Ясави и составлен в хронологическом порядке. Полный список имен:

1. 11/13 Хазрат Султан ал-Арифин Ходжа Ахмед Ясави;
2. 35/43 Хазрат Хаким-ата;
3. 36/45 Хазрат Суфи Мухаммад Данишманд;
4. 37/45 Хазрат-Баба Машын (Мачин);
5. 37 Хазрат Занги-Баба;
6. 38/47 Хазрат Узуллук Хасан-ата;
7. 38/48 Хазрат Сайид-ата;
8. 39/48 Хазрат Исма'ил-ата;
9. 45/49 Хазрат Исхак-ата;
10. 45/51 (красными чернилами) Хазрат Али-шайх;
11. 45/55 Хазрат Садр-ата;
12. 45/55 Хазрат Бадр-ата;
13. 41/51 Хазрат Алмин-Баба;
14. 41/51 Хазрат Шайх Моудуд;
15. 41/52 Хазрат Камал ад-дин ал-Кани;
16. 43/53 Хазрат Сайид Ахмед-шайх;
17. 44/53 Хазрат Маулана Шамс;
18. 44/55 Хазрат Шайхзада Катиб;

² Каждая буква арабского языка имеет свое собственное числовое значение, вплоть до 1000. Обычный метод шифрования/дешифровки заключается в сложении суммы чисел каждой буквы слова и разделении полученного числа на порядки (цифры, десятки, сотни).

19. 44/55 Хазрат Шайх Хадем;
20. 48/65 Хазрат Шайх Абд ал-Хакк;
21. 55 Хазрат Ибрахим-шайх;
22. 51/63 Хазрат Маулана Лутфаллах Дамад;
23. 51 Хазрат Ахунд Молла Исматулла;
24. 52 Хазрат Шайх Джамал ад-дин;
25. 56/61 Хазрат Шайх Худайдад;
26. 82 Хазрат Дарвиш-шайх;
27. 154 Хазрат Тахир Мухаммад-шайх;
28. 155 Хазрат Му'мин-шайх;
29. 156 Хазрат Ходжа Маулана;
30. 158 Хазрат Табхалык Хафиз;
31. 158/44 Хазрат Маулана Шамс Мухаммад;
32. 159/34 Хазрат Камбар-шайх;
33. 15/137 Хазрат Бахшайеш-шайх;
34. 101/147 Хазрат Азизан Кади;
35. 102/36 Хазрат Хан Даулат Хафиз;
36. 152 Хазрат Хузур Булди-сопы;
37. 153/14 Хазрат-Баба-йи Таркеш Дауд;
38. 104/14 Хазрат Маулана Абид Гуждивани;
39. 154/13 Хазрат Куки-шайх;
40. 159 Хазрат Ахмед-сопы;
41. 154/141 Хазрат-Баба Хадем;
42. 154/14 Хазрат Абу ал-Хасан-шайх;
43. 155/142 Хазрат Ариф-сопы;
44. 145/142 Хазрат Мухаммад Му'мин-шайх;
45. 155 Хазрат Маулана Уали;
46. 159/148 Хазрат Азизан Касым-шайх;
47. 124/167 Хазрат Азизан Пирим-шайх;
48. 127/182 Хазрат Мухлис хан Азизан;
49. 129/183 Хазрат Ифтихар-шайх.

Примечательно, что в коллекции фонда редких книг НБ РК среди литографированных персидских книг можно обнаружить сразу три экземпляра книги «Ламахат мин нафахат аль-кудс» одного и того же года издания. Издание было осуществлено в типолитографии Гулама Хасана Арифджанова в 1327/1909—1910 г. [8]. Литографию Г. Х. Арифджанова в Ташкенте еще называли Матбайи Гулами. На первой странице написано, что «Ламахат» подготовил к изданию Кари Тасболат ибн Турсун-Баба аш-Шаши (имя «кари» указывает на то, что он был чтецом Священного Корана)³. Все три экземпляра «Ламахат» являются одним и тем же изданием. В этом нетрудно убедиться, так как

³ К а р и (араб. قارئ 'чтец') — человек, который вслух читает Коран согласно правилам речитирования.

количество страниц, содержание, год издания, название литографии и имя редактора полностью совпадают.

В литографированном издании «Ламахат» 288 страниц. Последние три страницы пусты. Почерк — среднеазиатский жирный *наста'лик*. Все три экземпляра хорошо сохранились. Обложка первых двух из них в хорошем состоянии, обложка третьего — отреставрирована. Полочные номера этих изданий: 1882, 1947, 1948. «Ламахат» состоит из двух частей: 1-я часть — с. 1—20, 2-я часть — с. 20—264. Заканчивается «Ламахат» на 264-й странице, в конце которой написано имя переписчика — Молла Нур ад-дин Макзум ибн-и молла Шамс ад-дин-хан Макзум. Далее, на с. 265—276 представлен краткий трактат о движениях суфиев, делающих зикр («Байан-е харакат аз-закирин»). Язык этого трактата смешанный (арабо-персидский), больше половины текста на арабском языке. После этого трактата, на с. 277—280, помещен перевод завещания Хазрат Имам А'зам (Тарджумайи в-сайиа-йи Хазрат Имам А'зам), в которое вошли двенадцать заповедей Имама Абу Ханифы. Страницы 281—283 занимает содержание. На с. 284 помещён символический знак ордена Ясавийа. 285-я страница — это колофон, в котором написано, что книга была издана при участии Кари Тасболата и Молла Шах Ахмеда.

Содержание и основные идеи «Ламахат»

В первой части автор рассказывает об истории *зикра джахр*, а также о том, что он собой представляет. Автор как отличный знаток Корана и хадисов обосновывал свои рассказы аятами из Корана, хадисами Пророка и приводил разные высказывания суфийских шайхов. Слово *зикр* означает 'поминание всемогущего Аллаха', а *джахр* — 'громкий', 'звонкий' крик. Следовательно, *зикр джахр* означает громкое поминание Аллаха. В этой книге автор рассказывает, что основателем *зикра джахр* был пророк Хизр. Вообще, по мнению автора, *зикр джахр* берет начало в эпоху пророков Нуха, Айюба, Йунуса [8, с. 5]. Автор приводит также примеры из комментариев к Корану Фахрадина Рази (ум. 1209)⁴ и Кади Байдауи⁵ (ум. 1286), согласно которым,

⁴ Фахр ад-дин Абу Абдаллах ар-Рази (1149—1209) — мусульманский философ, представитель ашаритского каляма, видный комментатор Корана. Автор около 100 сочинений. Согласно средневековым источникам, в конце жизни отказался от каляма и перешел к суфизму.

⁵ Насир ад-дин Абдаллах б. Умар ал-Байдауи (ум. 685/1286) — факих и историк, автор наиболее известного в мусульманском мире комментария к Корану. Был известным кади и придерживался шафиитского мазхаба. Помимо тафсира оставил еще несколько крупных сочинений, в том числе труды по фикху.

зикр джахр есть высшая хвала всевышнему Творцу. В другом месте приводится высказывание Кази Байзави: «*гушхо бешенавад, хушхо дар равад*» ('Пусть слышат уши, а рассудок теряется'). Иными словами, человек во время громкого зикра теряет ум и рассудок (имеется в виду рассудок, связанный с плохими помыслами), а его место заполняется только благочестивыми помыслами.

Ссылаясь на слова своих духовных учителей, автор «Ламахат» утверждает, что имеются три причины для совершения *зикра джахр* (громкий зикр): первая — дабы разбудить мусульман от крепкого сна, т. е. разбудить сердца «уснувших от страха»; вторая — дабы укрепить веру учеников (шагирдов), т. е., постоянно повторяя зикр, шагирд быстро и легко запоминает уроки и становится благонравным; третья — произнесение громкого *зикра* мусульманскими воинами во время походов. Иными словами, они шли на священную войну, громко повторяя фразу «Аллаху акбар». В первой части трактата есть много преданий о *зикре джахр*, поясняющих различные его аспекты. Его суть заключается в том, что благодаря громкому поминанию имени Аллаха мусульманин избавляется от неподобающих эмоций и мыслей, укрепляет свою веру, и между мусульманами, делающими зикр, образуется невидимая духовная связь. Поэтому зикр делается в форме *алака*, т. е. кольца (цепи), что означает единство, равенство и крепкую связь между ними. Подводя итоги первой части «Ламахат», хочется привести знаменитое предание из жизни Пророка, связанное с *зикр джахр*. Однажды пророк Мухаммад (с.а.с.), как обычно, совершал ночной обход⁶ и увидел, что Абу Бакр⁷ (ум. 634) молится столь тихо, что его почти не слышно. Чуть позже он увидел, что Хазрат Умар⁸ (ум. 644) молится так громко, что его слышно издали. Утром Пророк позвал обоих и спросил: «Почему один из вас молится громко, а другой тихо?»

— Абу Бакр ответил: «Тихо молюсь, потому что тот, кто должен услышать, услышит».

— Хазрат же Умар ответил: «Громко молюсь, чтобы испугать проклятого шайтана и разбудить сердца уснувших от страха». Услышав

⁶ Согласно ат-Табари, Пророк обычно по ночам не спал и делал обход с целью помочь нуждающимся, бедным, а также заблудшим, поэтому он знал, кто чем занимается, как живет и даже кто и как совершает намаз. Если кто-то неправильно совершал намаз или заблуждался в своих суждениях, то либо он сам, либо его соратники указывали этим людям правильный путь [9, т. 1, с. 11—12].

⁷ Абу Бакр ас-Сиддик — первый преемник (халифа) (632—634) после смерти пророка Мухаммада (с.а.с.).

⁸ Умар ибн аль-Хаттаб — второй преемник (634—644) после смерти Абу Бакра ас-Сиддика (р.а.).

обоих, Пророк велел Абу Бакру читать чуть громче, а Умару чуть тише, чем обычно. Автор «Ламахат», приводя такого рода примеры, дает нам понять, что каждое слово, движение и действие имеет свой глубинный смысл. *Зикр джахр* также имеет глубинный смысл и занимает особое место в духовной жизни мусульман. Во второй части автор рассказывает об истории тариката «Джахрийа» и о его видных представителях. Как было упомянуто ранее, первым учителем ордена «Джахрийа» считается Хазрат Хизр (пророк Хизр)⁹. Ясавийские и другие источники постоянно подчеркивают роль Хизра в духовном становлении Ясави. Ясави, в свою очередь, приписывал Пророку введение специфически ясавийского вида громкого зикра, известного как *зикр-и арра* (зикр пилы) из-за издаваемых во время обряда особых, скрежещущих звуков. Далее он передал эту традицию своим последователям.

Автор «Ламахат» сначала описывает жизнь и деятельность духовных наставников Ходжи Ахмеда Ясави, затем биографию его последователей. Среди его духовных учителей упомянуты имена таких суфиев, как Арслан-Баб и Юсуф Хамадани (ум. 534/1140). Имена последователей Ахмеда Ясави были сообщены выше. Кроме биографий учителей Ясави и его учеников, в этой книге можно встретить интересные сведения о смысле духовного учения Ходжи Ахмеда Ясави. Оно имеет дидактический характер. Советы и наставления Ясави призваны помочь людям исправить свои ошибки, помочь нуждающимся, стать благовоспитанными, богобоязненными и наконец победить свою изменчивую душу (*нафс*).

В своем сочинении Алим-шайх объясняет, что человеку труднее всего победить самого себя, но тем не менее это возможно. Достижению этой цели посвящены хикметы и опыт духовного учителя Ахмеда Ясави. Он и его последователи учат, как надо бороться с собственными желаниями и эмоциями, подчеркивая при этом, что их суфийский тарикат основан на исполнении норм шариата.

По сути, «Ламахат» является суфийским трактатом, но, кроме сведений из жизни последователей тариката Ясавийа, мы получаем разного рода сведения, относящиеся к культурной и политической жизни народов стран Средней Азии и Казахстана. Из них становится ясно, что тарикат Ясавийа занимал особое место в жизни населения Мавераннахра. Всем известно, что духовные учителя из тарикатов Ясавийа, Накшбандийа и ряда других суфийских общин выполняли роль посредников между правителями и простым народом. Нужно отметить,

⁹ По мнению большинства ученых Хизр является пророком, так как он получал Откровения от Аллаха и следовал шариату, ниспосланному ему. На это указывает коранический аят «Я не поступал по своему усмотрению» (сура «Пещера» (82)).

что самая главная историческая параллель в истории Центральной Азии связана с духовно-просветительской деятельностью Ходжи Ахмеда Ясави. И эта деятельность была продолжена последователями тариката Ясавийа. Предлагаемый источник и другие источники показывают, что Ходжа Ахмет Ясави в своем наследии, которое передавалось от поколения к поколению, учитывал все культурное наследие, менталитет и особенности мировосприятия тюркских народов. Именно поэтому не стоит забывать о влиянии суфийского наследия на тюркские музыкальную, танцевальную, письменную и архитектурную традиции, а равно фольклор и иные культурные аспекты.

О казахских султанах и ханах в «Ламахат» есть следующие сведения:

Жанибек-султан, прадедушка Абдолла-хана, был правителем Гармине и тепло относился к Хазрат Азизан. Поэтому он подарил ему дорогой ковер. Но Хазрат Азизан порвал ковер, бросил его в огонь и сказал своим ученикам, что Хазрат Азизан в этом не нуждается [8, с. 83].

В другом месте есть сведения о том, что один из казахских султанов был мюридом шайха Камбар-сопы [8, с. 125]. Кроме того, есть много сведений, связанных с Пирмухаммед-ханом ¹⁰ (1550—1601). Например, Маулана Жан-Баба просил Увейс-шайха, чтобы тот помог Барак-хану ¹¹ (1510—1556) помириться с Пирмухаммед-ханом. С этой целью шайх поехал в Бухару, где задержал джаллада (убийцу) Барак-хана и спас многих мусульман от кровопролития. После этого события Бухару отдали Пирмухаммед-хану [8, с. 238]. Абдолла-хан (1534—1598) ¹² был преданным мюридом этого ордена. Наверное, поэтому его постоянно опекали шайхи из тариката Ясавийа. Эти рассказы свидетельствуют о тесных связях местных жителей с шайхами из тариката Ясавийа и о том, что шайхи играли важную роль в жизни местного населения. Кроме того, в этом источнике встречаются слова «казах» и «Казахстан», что подчеркивает важность источника при изучении истории и культуры Казахстана. Однако, принимая во внимание отсутствие точных имен, названий и исторических дат, трудно воссоздать общую картину того времени. Поэтому для начала следует разделить извлеченные сведения на три группы:

А. Географические названия;

¹⁰ Пирмухаммед-хан — двенадцатый правитель из династии Шейбанидов в Бухарском ханстве, годы правления 1556—1561.

¹¹ Барак-хан — настоящее имя Наурыз Ахмед-хан (1510—1556, годы правления 1551—1556).

¹² Абдолла-хан — годы правления 1583—1598.

- В. Имена султанов, ханов и правителей;
С. Имена поэтов, шайхов и философов.

А. Географические названия

В «Ламахат» можно встретить такие географические названия, как Туркестан, Яссы, Сайрам, Ташкент, Самарканд, Бухара, Узкент, Герат, Али Абад, Иштакин, Мианкан (Мианкала), Худжанд, Гармине (Кармина), Хорасан, Хамадан, Кызыл Рабат, Кыз тауы, Курук, Хира, Мейкат, Хазайин-Турбат. Как известно, Туркестан, Яссы, Сайрам, Хазайин-Турбат сегодня находится на территории Казахстана. А если обратить внимание на язык географических названий, то среди них присутствуют названия на тюркском языке, как, например, Кыз тауы, Курук и первое слово в названии Кызыл Рабат. Все это подтверждает тесную связь между разными народами Центральной Азии, в становлении которой важную роль сыграл тарикат Ясавийа. Некоторые сведения, содержащиеся в трактате, требуют уточнения. Например, в «Ламахат» написано, что Исма'ил-ата и его сын Исхак-баб, последователи Ходжи Ахмеда Ясави, были похоронены в Хазайине (Турбат), который расположен между Ташкентом и Сайрамом. В настоящее время мавзолей Исма'ил-ата, который был построен по приказу Амира Тимура, находится в селе Казыгурт Южно-Казахстанской области. Поселок Турбат находится примерно в 18 километрах от села Казыгурт, и мавзолей Исма'ил-ата расположен именно в Турбате. По поводу названия Хазайин можно предположить, что, возможно, автор имел в виду Казыгурт. Ведь знаменитая гора Казыгурт и местность Казыгурт известны с давних времен. Но переписчики, вероятно, ошиблись, так как имеются явные ошибки и в рукописи, и в литографии. Принимая во внимание, что работа над текстологией «Ламахат» является отдельной темой, мы в неё не углублялись.

В. Имена султанов, ханов и правителей

Амир Тимур, Шейбани-хан, Абдолла-хан — правитель Ташкента, Убайдолла-хан — правитель Ташкента, Жанибек-султан — правитель Гармине, Амир Али Тархан — правитель Герата, Султан Хусайн Мирза — падишах Герата, Султан Ахмед Мирза — падишах Самарканда, Джаванмард Алихан — падишах Самарканда, Абу-л-Хайр-султан, Абу Сайид-хан, Кази-хан Абдолла-хан, Абдул Латиф-хан — падишах Самарканда, Барак-хан, Пирмухаммед-хан — правитель Бухары. Согласно сведениям, почерпнутым из «Ламахат», можно отметить, что цент-

ром всех событий был в основном Ташкент, а также Туркестан и Бухара. Правителями Ташкента были в разные времена разные люди.

С. Имена поэтов, шайхов и философов

Фарид ад-дин Аттар, Маулана Джалал ад-дин Руми, Абдулкадыр Джиляни (Гилани), Ходжа Убайдулла Ахрар, Абд ар-Рахман Джами, Бахауддин Накшбанд, Камаль Худжанди и др. В нескольких местах приводятся двустишия из знаменитого шедевра Джалал ад-дина Руми «Маснави-е Ма'нави». Например, на пятой странице автор приводит первый бейт из Маснави, где Джалал ад-дин Руми сравнивает человека с *най* ('флейта'). Когда автор писал этот бейт, он немного изменил слова Руми, но передал суть пассажа. Кроме того, во многих местах есть стихи, рубаи, двустишия разных поэтов, в том числе самого автора. В «Ламахат», кроме стихов на фарси, приводятся стихи на арабском и тюркском языках, при этом автор сразу дает дословный перевод на фарси. Таким образом, можно сделать вывод, что Алим-шайх прекрасно владел персидскими, арабскими и тюркскими языками. Он был знаком с произведениями известных мусульманских философов, поэтов и ученых. Интересно, что автор написал «Ламахат» на персидском языке, включив в него тюркские стихи и выражения. Например, ссылаясь на слова Исма'ила-ата¹³, он пишет: «*Хар ким курсан Хизр бил, хар тун курсан Кадр бил*» — «Каждого встречного принимай как пророка Хизра, каждую ночь цени как Кадир туни («ночь могущества/ судьбы»¹⁴, т. е. 27-я ночь месяца рамазана). Или же «*Конгилин гулга тушса, гул болур*» — «Если внимание обратишь на цветок, то твое внимание (твои мысли) завоюет цветок». Здесь имеется в виду, что общаться с хорошими людьми всегда приятно. Из слов Исма'ил-ата автор дает такой пример: «*Ошин бирдим, талбини какарим*» — «Даю им пищу и бью дауылпаз»¹⁵. В другом месте Исма'ил-ата на тюркском языке просит хорезмских ученых, чтобы они для его бога сшили сапог: «*Худаимнин аягига ттик тикинг*». Все эти выражения на тюркском языке говорят о том, что автор старался использовать оригинальные высказывания на тюрки, однако комментировал и подробно объяснял суть этих выражений на персидском языке. Использование данных тюркских выражений в трактате, написанном на персидском языке, свидетельствует о том, что последователи тариката Ясавийа прекрасно знали местный язык и обычаи. Чтобы объяснить основы ислама и

¹³ Исма'ил-ата — видный последователь Ходжи Ахмада Ясави (XIII—XIV вв.)

¹⁴ Коран, сура 97.

¹⁵ Дауылпаз — 'барабан'.

свою миссию местному населению, они, в данном случае Исма'ил-ата (который был особенно популярен среди казахов), старались использовать некоторые выражения на местном языке. В последнем упомянутом нами примере с сапогом Исма'ил-ата, конечно же, имел в виду не самого Бога, а своего учителя. «Сшить сапог» в данном контексте означает распространить учение пророка Мухаммада (с.а.с.) до тех мест, куда может дойти нога человека. А для такой ноги нужен сапог, т. е. поддержка со стороны населения. Таким образом, Исма'ил-ата или другие последователи Ходжи Ахмеда Ясави, согласно «Ламахат», использовали все доступные им средства, в том числе и лингвистические, для распространения ислама среди населения Средней Азии.

Заключение

Исследовав сочинение, мы пришли к следующим выводам:

1. «Ламахат» является важным источником по истории ордена Ясавийа. Значение этого памятника заключается не только в том, что он содержит множество сведений из жизни последователей тариката, но и в том, что он упоминает о казахских правителях и султанах. Такие упоминания нуждаются в дальнейшем исследовании. Для изучения «Ламахат» можно использовать сравнительно-сопоставительный анализ, чтобы реконструировать исторический портрет многих личностей той эпохи. Сравнивая сведения из «Ламахат» с другими источниками, мы можем собрать информацию по истории и культуре казахского народа и Средней Азии в целом.

2. С недавних пор стал известен еще один список «Ламахат». Он хранится в коллекции НБ РК в виде рукописи и в виде литографии. Казахские востоковеды-исследователи, не имевшие ранее возможности изучать этот источник и тратившие много времени на получение к нему доступа, теперь могут проводить исследования непосредственно в НБ РК. Кроме того, то, что до нас дошли и рукопись и литография «Ламахат», также имеет важное значение для исследователей. Сравнивая рукопись с литографией, исследователи могут лучше понять некоторые пассажи в «Ламахат», в частности те, которые содержат ошибки переписчиков.

Есть надежда на то, что казахские исследователи всерьез займутся этим важным памятником истории и культуры Средней Азии и переведут «Ламахат» на казахский и русский языки. Таким образом, можно надеяться, что круг читателей этого памятника значительно расширится и он прочно войдет в научный обиход.

Список литературы

1. Абдулло С., Бакир Камаледдини С. М. *Каталог рукописных книг на персидском языке из собрания Национальной библиотеки КР*. Алматы, 2008.
2. Абусейтова М., Баранова Ю. *Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в XIII—XVIII вв.* Алматы, 2001.
3. Бакыргани С. *Хаким ата китабы*. Казань, 1898.
4. Джами, 'Абд ар-Рахман. *Нафахат аль-унс*. Тегеран: Иттелеат, 1382/2003.
5. Жармухамедулы М. *Ходжа Ахмет Иасауи и Туркестан*. Алматы, 1999.
6. Кадкани Ш. *Мантик ат-тейр*. Тегеран: Сохан, 1381/2002.
7. Рузбихан, Фазлаллах. *Михман-нама-йи Бухара* / Ред., коммент. и предисл. М. Сутуде. Тегеран: Бонгахе тарджома ва нашр, 1341/1962.
8. ас-Сиддики аль-'Алави, Мухаммад 'Алим. *Ламахат мин нафат аль-кудс* / Изд. ред. Тасболат ибн Турсын Баба аш-Шаши. Ташкент, 1327/1909—1910.
9. *Тарих-и Табарӣ*. Тегеран: Тахури, 1376/1998. Т. 1. С. 11—12.
10. DeWeese, D. *Studies on Sufism in Central Asia*. Bloomington, 2012.
11. Hasan, N. Alim Seyh ve Lemehat min Nefehat'l-Kuds isimli Eseri // *Tasavvuf: ilmi ve akademik arastirma dergisi*. Ankara, 2007. № 18. P. 229—242.
12. Hasan, N. Yesevilige dair bazi kaynak eserler hakkında // *Turkish Studies*. Vol. 4. Pt. 2. 2009. P. 618—633.

Galiya Kambarbekova

Lamahat min nafahat al-quds as a Source for the History of the Tariqat Yasawiyya and Central Asia

This chapter discusses an important treatise by a follower of the *tariqat* Yasawiyya. Written in Persian by Muhammad 'Alim al-Siddiqi al-'Alavi (16th—17th centuries CE), it is entitled «Lamahat min nafahat al-quds». The author was a popular and influential master of the *tariqat* Yasawiyya that traces its origins to Khoja Ahmad Yasawi (d. 1166). Manuscripts and a lithographic edition of the «Lamahat» are found in a number of libraries. The article examines some recently discovered copies of the treatise in the National Library of the Republic of Kazakhstan. The article provides a preliminary analysis of the contents and significance of the treatise for the religious and political history of Kazakhstan and Central Asia generally.

Key words: Sufism, Yasawi, tariqat Yasawiyya, «Lamahat», Shaykh 'Azizan, Turkestan, Central Asia.

А. К. Бустанов

Священные родословные и межрегиональные связи мусульман Северной Евразии: история семьи Шиховых в XVII—XX вв.¹

Статья посвящена изучению миграции группы мусульман, объединенных легендой о происхождении от среднеазиатского святого Мир-‘Али-Баба и статусом святого семейства. Эта группа, известная в источниках как семья Шиховых, перемещалась из «Арабистана» в Среднюю Азию, затем в южные районы Западной Сибири и, частично, в центральные области Турции. Эти переселения были связаны с установлением транснациональных религиозных контактов и передачей знания об общем происхождении через переписку родословных документов. Статья является частью большого исследования «святых семейств» мусульман в Западной Сибири.

Ключевые слова: миграции, суфизм в Сибири, исламские святыне, родословные, «святые семьи».

1. Статус потомков Пророка в Сибири

Данная статья имеет целью рассмотреть значение семейства Шиховых как потомков Пророка в широком контексте культурных и богословско-образовательных контактов мусульман среднего течения Сыр-Дарьи, Северного Казахстана, Тоболо-Иртышского междуречья и Турции. Каковы были инструменты сохранения и распространения коллективной памяти этого большого клана, сумевшего сохранить свою особую идентичность вплоть до наших дней? Какое место занимали родословные документы в престиже исламского образования и в установлении межрегиональных связей? Под коллективной памятью я

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант № 13-31-01011/a1 «Сакральные семейства сибирских мусульман: конец XVI—начало XXI в.». Искренне благодарю канд. ист. наук В. Н. Настича (г. Москва) за консультации в ходе написания статьи.

понимаю набор представлений о прошлом, формирующий идентичность социума². В первую очередь коллективная память связана с общей легендой о происхождении, зафиксированной в генеалогических нарративах и/либо бытующей изустно. Идентичности, о которых идет речь, не имеют никакого отношения к примордиалистской концепции национальных идентичностей, реализованной на политической карте бывшего СССР и современной России. Меня интересует генезис и развитие автохтонных идентичностей, присущих группам элитарных переселенцев из Средней Азии в Сибирь (сибирских бухарцев), с тем чтобы, так сказать, прокрутить назад пленку бурных политических событий «короткого» XX в. и увидеть ту мозаику идентичностей, которая была присуща мусульманам Российской империи. В то же время крайне важно знать, как традиционные представления о коллективной памяти и идентичности трансформировались в советский период и в наши дни: нивелировались ли они под генерализующей концепцией национальности или сохраняли свою устойчивость, пусть на бытовом, «неофициальном» уровне.

Обсуждение этих вопросов уже предпринималось мною в ряде статей, посвященных отдельным семействам. В целом мой проект изучения элитарных групп сибирских бухарцев охватывает четыре категории сакральных, т. е. связанных с семейством Пророка (*садат, аш-раф*) и различными исламскими святыми (*авлия*), групп:

1. Потомки святого Саййид-ата [9; 6; 18]. Этот клан, обосновавшийся в Западной Сибири уже во второй половине XVI в., был представлен двумя ветвями — Айтикиных и Имьяминовых. Обе ветви обладали существенным политическим и духовным авторитетом, основанным как на престижном происхождении (действительном или мнимом), так и на внушительной экономической мощи в виде земельной собственности и купеческого капитала. Потомки Саййид-ата были наиболее авторитетным сакральным семейством Сибири и носили титулы *ходжа* и *саййид*, т. е. считались отпрысками пророка Мухаммада через его внука Хусайна.

2. Потомки святого Малик-Баба известны под фамилией Шиховы, о них пойдет речь в этой статье. Важно помнить, что это семейство было очень близко к потомкам Саййид-ата в Сибири, старалось породниться с ними, но тем не менее Шиховы носили титулы *шайх* и *саййид*, но никогда *ходжа*, что, похоже, определяло их статус как несколько более низкий.

3. Потомки святого Исхак-баба [8] также теснейшим образом связаны с первой группой, поскольку появились в регионе вместе с потомками Саййид-ата и также обладали титулом *ходжа*, но не *саййид*,

² См. классическую антропологическую работу Брюса Привратски, посвященную коллективной памяти групп *ходжа* в Южном Казахстане: [26].

т. е. они не признавались в качестве членов семьи Пророка. Это семейство сыграло ключевую роль в организации исламской сакральной географии в Сибири. Шарбати-шайх, один из представителей этого клана, привез с собой среднеазиатскую легенду об исламизации, которая была впоследствии адаптирована для локальной ситуации. Представители этого семейства также носили фамилию Шиховы, но не состояли в родстве с потомками Малик-Баба.

4. Семья Йан-Хваджа. Ее происхождение не вполне ясно и по значению она, безусловно, уступает трем вышеупомянутым кланам, однако все члены этой семьи, проживавшей с 1692 г. близ Тобольска, носили титул *ходжа*. В нашем распоряжении имеется краткая история семьи (сост. в 1883 г.), сохранившаяся в архиве Ф. Т. Валеева³, а также комплекс документов из семейного архива Янхожиных⁴. Существовал и ряд других семей с похожим статусом и титулатурой, но данных о них еще меньше⁵.

В настоящей статье меня будет интересовать только клан шайхов, переселившихся из города Сайрама в окрестности города Тара приблизительно в середине-конце XVII в. Вниманию читателя предлагается историко-источниковедческое исследование выявленного рукописного материала на персидском, арабском и тюркских языках, имеющего отношение к истории семьи Шиховых в Сибири и в Турции. Этот материал был собран мною в 2008—2012 гг. в селениях Ом-

³ Оригинал родословной принадлежал бухарцу Абдулхаку Сагдатдиновичу Янгучину, сыну Са'д ад-дина б. Йан-ходжи, проживавшему в д. Комароу. Этнограф Ф. Т. Валеев обнаружил документ в 1961 г. и опубликовал небольшую заметку с фотокопией рукописи в одном из научных журналов Узбекской ССР. Рукопись формата 25×30 см была заверена с двух сторон личной печатью Са'д ад-дина б. Йан-ходжи. Копия рукописи на татарском языке хранится в частном архиве Валеева, а оригинал, очевидно, остался у владельца. Помимо этого, в Казани, в рукописном архиве Института языка, литературы и искусства АН РТ (шифр рук. 3719, объем 182 л., начало XIX в.) хранится список сочинения на арабском языке по мусульманскому праву «Мухтасар аль-хидайа» Бурхан ад-дина Маргинани, принадлежавший имаму Са'д ад-дину б. Йан-ходже, составителю той самой родословной истории семьи Йан-ходжи. Краткое описание рукописи, приобретенной в д. Тоболтура Тобольского района Тюменской области А. Б. Булатовым в 1958 г., см.: [2, с. 136].

⁴ Документы сохранились в составе рукописи 1575Т из собрания Восточного сектора ОРПК НБ КФУ, особенно л. 256—28а. Сборная рукопись принадлежит перу Гиффата Валеева, местного краеведа, составлена в 1919—1920 гг. и включает в себя целый цикл важных нарративов, которые были распространены среди сибирских татар до начала XX в.

⁵ Некоторые примеры из имеющегося рукописного материала приведены в вышеупомянутой статье, см.: [8].

ской области (с. Уленкуль Большереченского района), на юге Казахстана (города Сайрам, Туркестан) и в ряде населенных пунктов Турции (г. Конья, с. Богруделик), где компактно проживают потомки Шиховых, эмигрировавшие в первых десятилетиях XX в. Речь идет как о генеалогических документах (*шаджара*), традиция составления которых по-прежнему жива, так и об устной истории, которую по частям собирала в течение всей своей жизни краевед М. Х. Шихова (1928—2008), учительница истории из с. Уленкуль.

2. «Хусаинова родословная» и престиж святых семейств

Пожалуй, первым опубликованным сочинением о семье Шиховых стала «Хусаинова родословная шайха Саййид-Батгала б. Давлет-Баки аш-Шайхи», изданная его племянником, ученым-суфием Мухаммад-Мансуром Шиховым в 1908 г. в Оренбурге на основе, очевидно, рукописного текста [3]. Родословная была названа «Хусаиновой», поскольку представители рода Шиховых ассоциировали свое происхождение с Хусайном б. 'Али б. Абу Талибом (626—680) [13, с. 285], внуком пророка Мухаммада. Согласно этому нарративу, Шиховы относятся к прямым потомкам пророка Мухаммада. Если в общей генеалогии вышеупомянутых семей Айтикиных и Имяминовых особая роль отведена святому Саййид-ата, то роль важного предка для Шиховых исполняет святой Малик-Баба. В источнике сказано по этому поводу:

«Саййид шах авлия' Малик-Баба в 750 г. с добровольцами Кемаль-Хусайна прибыл из степей Арабистана в Досточтимую Бухару. После этого в награду и в знак царской милости бухарские государи указали потомкам шаха авлия' Малика-Бабы быть правителями в городе Сайраме. С тех пор его потомки становились главами и правителями сайрамского народа; [но] калмыки разрушили этот город. Тогда Сайрам стал внутренней крепостью [Кокандского ханства], а [потомки Малика-Бабы] нашли приют у престола правителя Коканда саййида Мухаммад-'Али-хана⁶. Затем он (хан) царской милостью и наградой вновь даровал потомкам упомянутого шаха Малика-Бабы судейство, пост муфтия и прочие состояния и достойные чины» [3, с. 23—24].

История изложена более чем правдоподобно и корреспондирует с независимыми данными. Так, первый исследователь этого источника этнограф Ф. Т. Валеев выяснил, что и эпизод с захватом Сайрама калмыками соответствует историческим данным и произошел в 1684 г.

⁶ Саййид Мухаммад-'Али-хан (или Мадали-хан) принадлежал к династии Минг и находился на престоле Кокандского ханства с 1822 по 1842 г. О его правлении см.: [4, с. 163—183].

под предводительством Рабтана [10, с. 103]. Среди проповедников ислама в Средней Азии известен Малик-Баба, или 'Абд аль-Малик-Баб, который был «дедушкой» в генеалогической цепи одного из центральных персонажей суфийской традиции Йасави — Занги-ата. Вот что пишет этнограф С. Н. Абашин по этому поводу: «Согласно одной из версий, его [Занги-ата] отец — Тадж-хваджа, ученик Ахмада Йасави. Отцом Тадж-хваджи был «святой» шах (шайх) 'Абд аль-Малик-Баб, или падишах Малик (ум. 1218): известны по крайней мере две его могилы — в Сайраме, где мавзолеем был построен в XV в.⁷, и в долине р. Ахангарон. Отец шайха 'Абд аль-Малик-Баба — «святой» Мансур-ата (ум. 1197), который, по преданию, был первым муридом Ахмада аль-Йасави. В свою очередь, Мансур-ата — сын первого учителя Ахмада аль-Йасави — Арслан-Баба (Баб-Арслан)» [1, с. 151]. К сожалению, эта цепь не отражена в «Хусаиновой родословной» Шиховых, но акцент на йасавийском наследии здесь очевиден. Американский исламовед Девин ДеВиз на основе полевых и архивных данных установил, что у Малика-Бабы был сын Мир-'Али-Баба-саййид (см. рис. 1), а у того, в свою очередь, двое сыновей: ходжа Насрулла Фарса и ходжа Фатхулла Маджзуб, чьи могилы, по некоторым сообщениям, примыкают к отцовской [22, с. 281]. Тот же набор имен, кроме Фатхуллы, приводится в вариантах генеалогии Шиховых. Нельзя не отметить и особенность политического фона генеалогии: несмотря на то что власть в Сайраме потомки Малик-Баба получили от бухарского амира, при захвате Сайрама кокандскими войсками 'Алим-хана (1799—1809) они подтвердили лояльность и новому правителю, а также сумели сохранить титул потомков Пророка в условиях, когда многие генеалогии были поставлены 'Алим-ханом под сомнение в ходе известных «экзаменов для белой кости», по выражению Б. М. Бабаджанова [4, с. 486—492].

Далее в генеалогии сказано:

Из потомков упомянутого шаха Малика-Бабы — 'Авваз-Баки (татар. Гаввас-Бакый) б. Хызыр-Баки-шайх: [Ему в голову] пришли высокие и чистые мысли, [чтобы] в подтверждение и укрепление исламской веры и в распространение блестящего священного шари'ата по доброй воле прибыть из города Сайрама в Российское государство, в область Сибири. Они обосновались в крепости Тара и ее окрестностях. От упомянутого 'Авваз-Баки-шайха (Гаввас-Бакый-шайха) родилось четыре сына: 'Алим-шайх, 'Ишки-шайх, Баба-шайх и Файзи-шайх [7, с. 24].

⁷ Упомянут в каталоге святых могил вне городской черты Сайрама у Девина ДеВиза: [22, с. 281]. В июле 2010 г. я посетил гробницу Малика-Бабы. Местные жители, в первую очередь хранители мавзолеев (говорящие исключительно на узбекском языке), демонстрировали мне современные копии их родословных грамот.

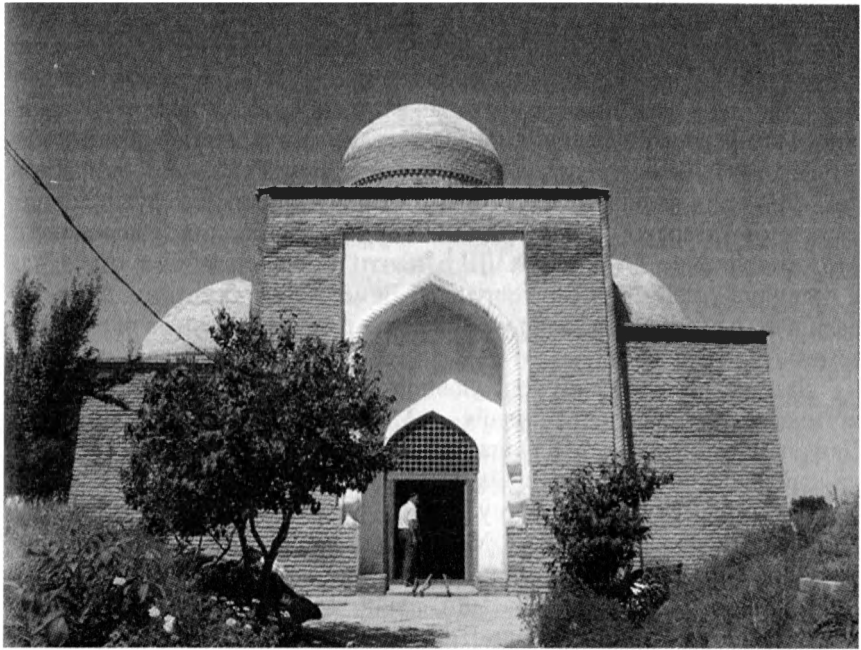


Рис. 1. Мавзолей (*кесене*) Мир-'Али-Баба (XII в.), восстановлен во второй половине XIX в. Сайрам, Шымкентский акимат Республики Казахстан. Фото А. К. Бустанова. 2010 г.

В письме от 1 января 1905 г. имам д. Тусказань⁸ 'Абд аль-Хаким б. Хайр Аллах писал уфимскому ученому Риза ад-дину б. Фахр ад-дину (1859—1936), что 'Авваз-Бақы (Гаввас-Бақы) — основатель семьи Шиховых — приехал в Сибирь, чтобы заняться торговлей [27, л. 11—12]. Из разных источников известно о финансовой мощи Шиховых. Также не подлежит сомнению их особый религиозный статус, сложившийся еще в Сайраме и обязывавший иметь впоследствии тесные контакты с Айтикиными (браки между этими семьями не были редкостью, источники также отмечают что-то вроде конкуренции между двумя кланами) [20, с. 20]. Впрочем, для легитимации своего экономического статуса Шиховы могли прибегнуть к сакрализации своего прошлого и к созданию мнимой генеалогии. Из других материалов известно, насколько тесно были связаны материальные интересы с развитием рукописной традиции генеалогий⁹.

⁸ Д. Тусказань находится на территории современного Большереченского района Омской области.

⁹ [9, с. 97—105]. Ср. аналогичные выводы, сделанные Девином ДеВизом на основе анализа поддельной вакуфной грамоты хранителям мавзолея хаджа Ахмада Йасави в г. Туркестане. См.: [21].

‘Авваз-Бақы (Гаввас-Бақы) б. Хызыр-Бақы-шайх прибыл из Сайрама в окрестности города Тары. Точная дата переселения неизвестна, в подлинниках генеалогий она не указана¹⁰. Однако источники позволяют пролить свет и на время, и на место событий. В первую очередь ревизии местного населения позволяют выяснить место, куда переселился ‘Авваз-Бақы, — это современная деревня Речупово под г. Тара, известная под далеко не случайным названием Шихово (русифицированное от татарского *шыклар* ‘шайхи’). Произошло это в середине — второй половине XVII в., в XVIII в. почти все переехали в д. Аубаткан и соседние с ней населенные пункты. Земельная собственность появилась в семье довольно рано: уже сыновья ‘Авваз-Бақы имели немалые земельные угодья¹¹.

Далее в «Хусаиновой родословной» приводится следующая генеалогическая цепочка: Файзи-шайх — Мирза-шайх — Файзулла-шайх — Давлет-Бақы-шайх — ‘Абдулла-шайх и Хасан-шайх. Потомки ‘Абдулла-шайха: Саййид-Батталь-шайх, Мухаммад-шах-шайх, Абу-Бакр-шайх. От Хасан-шайха родился Йусуф-шайх. От Мухаммад-шах-шайха родились ‘Абд аль-‘Алам-шайх, Мухаммади-шайх, Зу-ль-Карнайн-шайх, Шах-Заде-шайх. Потомки Абу-Бакр-шайха: Мухаммад-Мансур-шайх, Мухаммад-Насыб (татар. Насып)-шайх, Мухаммад-Рази-шайх, Мухаммад-Рахим-шайх, Зайн аль-‘Абидин-шайх, Синан ад-Дин-шайх. В завершение родословной приведена дата ее заверения — 5 августа 1899 г. (только по миляди) — и сказано, что все данные, приведенные в ней, верны: владелец родословной — мулла деревни Аубаткан Саййид-Батталь б. аль-мархум Давлет-Бақы Шихов — является потомком ‘Авваз-Бақы-шайха, бухарцем, и относится к благородному роду (*шариф ан-насаб*) пророка Мухаммада. Шаджара была заверена следующими лицами: саййид Хамза б. саййид Мустафа ‘Атайа аль-Мадани (?), имам ‘Абдуллах-эфенди, имам хаджи ‘Абд аль-Халик ‘Имададинов, имам из города Зайсан (Восточный Казахстан) Ахмад-

¹⁰ Исключением здесь является ошибочное указание в записях М. Х. Шиховой, будто бы ‘Авваз-Бақы прибыл в 1572 г., причем дата фигурирует у нее именно по христианскому летоисчислению, т. е. заимствована явно через вторые или третьи руки. Очевидно, что это смешение двух историй: визита хорезмских духовных лиц Шарбати-шайха и Йарым-саййида в Искер в 980 г. хиджры, т. е. в 1572 г. миляди (сведения об этом визите известны главным образом из трактата «Шаджара рисаласи» [6]), и переселения ‘Авваз-Бақы, случившегося гораздо позднее. Ошибка эта появилась у М. Х. Шиховой в результате изустной записи генеалогии Шиховых в турецком селении Богруделик от местного жителя Хасана Каплана. К сожалению, эта неточная информация попала и в научные работы благодаря общению М. Х. Шиховой с омскими этнографами. См., например: [16, с. 49].

¹¹ [30, л. 14, 17]. Материал любезно предоставлен С. Н. Корусенко. См. также: [11].

Заки б. Ахтам. Кроме того, «прочие и прочие» благородные ученые и великие правители Бухары, Хивы, Коканда, Ургенча и Сайрама поставили свои благородные росписи и печати в удостоверение этой генеалогии [3, с. 26]. Однако «ввиду особой объемности повествования (*рисаля*) было произведено сокращение», поэтому ни имен, ни печатей, ни росписей этих многочисленных авторитетных лиц мы в источнике не видим, что, безусловно, заставляет читателя сомневаться в аутентичности текста.

Далее в опубликованной генеалогии приведены короткие биографические сведения о самом шайхе Саййид-Баттале, очевидно, владельце документа. Он родился в 1840 г. в деревне Аубаткан, находившейся тогда в Тарском уезде Тобольской губернии. Сейчас этот населенный пункт уже не существует. Когда Саййид-Батталь вырос, он отправился в город Семипалатинск к хазрату 'Абд аль-Джаббару, у которого в течение трех лет с прилежанием изучал религиозные науки и этику (*ахляк*). Там же он, женившись, остался на какое-то время жить. На момент публикации книги (1910) Саййид-Батталю было 70 лет. Детей у него не было, а те, что были, умерли. Заключительная часть родословной представляет особый интерес: «Учителя (Саййид-Баттала) в *тарикате*: справедливый Халиль-ишан из деревни Турбин Тобольской губернии и знаменитый устаз Зайнулла-ишан». Халиль-ишан (1866—1931) сам был учеником Зайнуллы Расули (1835—1917)¹². Тот факт, что в начале XX в. к Халиль-ишану приезжали ученики из г. Тары, позволяет видеть в его школе в д. Турбы (Турбин) важный суфийский центр Западной Сибири.

Публикатор родословной, Мухаммад-Мансур Шихов, сообщает о себе:

Я родился в 1881 году в упомянутой деревне Аубаткан, в 17 лет отправился в Семипалатинск к Саййид-Батталь-мулле Шихову, у которого учился пять лет, потом два года учился в городе Петропавловске у 'Абд аль-'Азиз-хазрата. Сейчас уже четвертый год как я занят приобретением знаний в медресе хазрата Хайруллы 'Усманова в городе Каргалы [7, с. 28]¹³.

Эти данные показывают тесную связь клана Шиховых с религиозными центрами Казахской степи, такими как Петропавловск, Семипа-

¹² О Халиль-ишане и Зайнулле-ишане в контексте ислама в Сибири см.: [7, с. 77—79; 12, с. 7]. Разрешение на наставничество от Зайнуллы-ишана получил также Нийаз-Бақы б. Биктимер из д. Новоатъялово близ Тюмени.

¹³ Имеется в виду с. Каргалы близ Оренбурга, современные Татарские Каргалы. Это был крупнейший центр исламского образования в Российской империи на протяжении XVIII—XIX вв. О значении с. Каргалы см.: [14; 23, с. 118—119].

латинск и Зайсан, а также с центром исламского образования в Троицке, возглавлявшимся знаменитым шайхом Зайнуллою. Присутствие в упомянутых городах, а также в Павлодаре ученых и суфиев из Сибири и их обратные связи с сибирскими центрами практически не изучены. В Павлодаре существовало и существует сегодня солидное представительство клана Шиховых, местная мечеть была построена на средства тарских купцов Айтикиных, там же до сих пор стоит их особняк. Имам первой мечети в Петропавловске Ахмад-ишан б. Кызыл-Мухаммад б. 'Абд ар-Раззак б. Иш-Мухаммад б. Тимур-'Али, получивший образование в Бухаре, был похоронен в сибирском городе Тара в 1860 или в 1855 или 1856 г. Родился ли он там или только под конец жизни судьба занесла его в Тару — неизвестно, однако его предки точно происходили из предместья Казани¹⁴. Крупный местный богослов, автор нескольких десятков произведений на тюрки, арабском и фарси, Абу Ханифа Рахматуллах б. Йусуф аль-Йангурази был в течение пятнадцати лет имамом и преподавателем в мечети в Таре, а в 1884 г. стал имамом шестой мечети в Петропавловске, где и умер [5, с. 95—96]¹⁵. С Семипалатинском и другими городами Казахской степи была тесно связана судьба семьи купцов Кармышаковых из с. Ембаево, что под Тюменью. Можно привести еще ряд подобных данных, которые недвусмысленно указывают, с одной стороны, на значимость «казахских» религиозных центров в образовании исламских ученых Сибири, а с другой — на устойчивые торговые интересы сибирских кланов, которые позволяли им создавать на этих территориях что-то вроде торговых факторий.

В этой связи остановимся более подробно на некоторых связях казахских и татарских суфиев и ученых. Сведения об упомянутом здесь мулле 'Абд аль-Джаббар б. 'Убайдуллахе содержатся в словаре биографий, составленном около 1911 г. Курбаном-'Али Халиди аль-Айгузи аль-Чавчаги (1846—1913). В нем сказано, что «этот человек, видимо, происходил из деревни Муслим Чистайского уезда. Сначала он учился в Казани, в медресе Мухаммад-Карима, затем, после нескольких лет жизни в Бухаре¹⁶, переехал в Семипалатинск и стал имамом и *мударрисом* (преподавателем) восьмой мечети. Под его руководством

¹⁴ См.: [25, с. 5, footnote 6; 24, с. 15]. В 1977 г. в с. Байбы Омской области экспедицией Казанского университета был обнаружен фрагмент поэмы второй половины XIX в., посвященной дамудле Ахмаджану б. Шах-Мухаммаду 'Усманави. Судя по содержанию поэмы, речь идет именно об Ахмад-ишане. См.: [29, шифр 6043т, л. 16—96].

¹⁵ Благодарю Аллена Франка за указание на этот пассаж в записках Галимджана Баруди. Подробно об аль-Йангурази см.: [7, с. 21—39].

¹⁶ В Бухаре 'Абд аль-Джаббар изучал *фикх* у некоего дамудлы Рамадан-ахунда. См.: [17, с. 392].

медресе процветала; туда стекались ищущие знания со всей округи, и они изучали [науки] вплоть до «Таузиха»¹⁷. Поскольку ему не было равных в науке чтения Корана (*'ильм-и кира'ат*), те, кто хотели стать хафизами, получили от него пользу. Имамы, мударрисы и халифа в разных местах являются его учениками. Он был имамом более 20 лет и умер в Турции в 1881 г. по милости во время возвращения из хаджа, да будет над ним милость Аллаха» [25, с. 50—51, 132—133]. Другой биограф мусульманских ученых, Ахмад-Вали б. 'Али аль-Казани (1833—1901), пишет, что «мишар мулла 'Абд аль-Джаббар б. 'Убайдуллах изучал науки в Бухаре и читал книги о суфийском пути (*сулюк*). Однажды он возвращался [на родину] из Бухары через Семипалатинск. Оказавшись в Семипалатинске, он женился на дочери муллы Хусам ад-дина, преподавал там несколько лет в медресе, стал указным имамом, получил указ. Когда мулла Хусам ад-дин умер, он стал имамом-хатыбом и мударрисом. [...] Во времена муллы 'Абд аль-Джаббара [мечеть] была прекрасным местом для учебы» [24, с. 29, 54]. После смерти муллы 'Абд аль-Джаббара начались распри и очень неприятные скандалы, в результате которых имамом в мечети стал некий 'Абд аль-Хак(к), происходивший «из Тюмени». Он был имамом в то время, когда Ахмад-Вали аль-Казани писал эти строки [24, с. 30, 55].

Об одном из учителей Мухаммад-Мансура Шихова, 'Абд аль-'Азиз-хазрате, мы узнаем из другого интересного источника — «Кызыльяр сәфәре», путевых записок 'Алимджана Баруди (1857—1921). По данным Баруди, выходец из деревни Аджи Тамбовской губернии мулла 'Абд аль-'Азиз б. Мустафа Бегиш-эфенди был вторым по счету имамом восьмой мечети Петропавловска. Он учился сначала в родной деревне, у муллы Сайф ад-дина 'Алим-бая, а потом в Бухаре у дамиллы 'Абдуллах-муфтия. Под конец жизни он «встал на путь» (*сулюк*) братства Накшбандийа и умер в 1910 г. [29, шифр 1682т, л. 259а]¹⁸.

3. Передача коллективной памяти

Другим важным источником, сохранившимся в архиве Риза ад-дина б. Фахр ад-дина в Санкт-Петербурге, является родословие Шиховых в списке конца XIX—начала XX в., принадлежавшее некоему мулле Фахр ад-дину б. 'Абдуллаху из д. Козатово (см. рис. 2) [27, д. 5,

¹⁷ Таузи х — «Тавзих (тавдих) фи халль гавамиз (гавамид) ат-танких», комментарий к книге «Танких ал-усул» — пособию по основам мусульманского права, автором которого является 'Убайдуллах б. Мас'уд б. Тадж аш-шари'а.

¹⁸ См. также переложение на современный татарский язык: [5, с. 96—97].

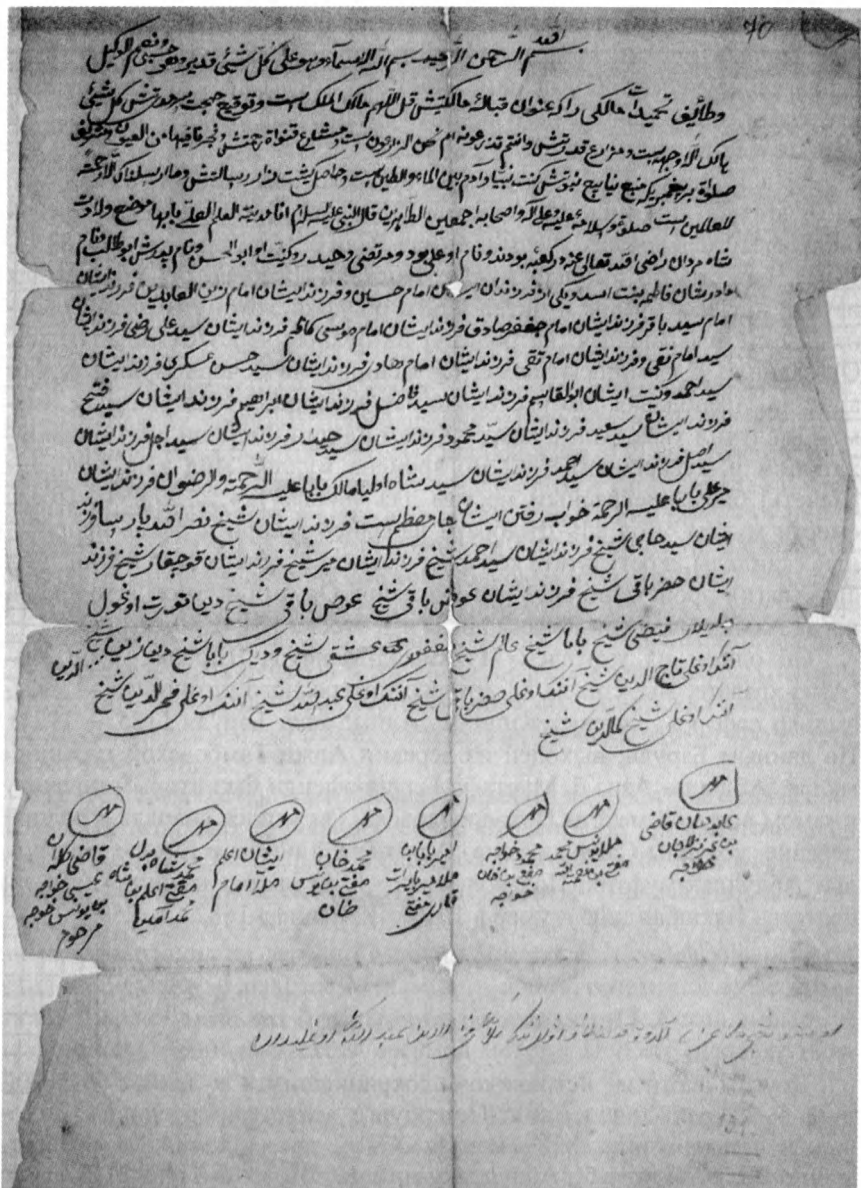


Рис. 2. Родословный документ семейства Шиховых, из коллекции Фахр ад-дина б. 'Абдуллаха. Конец XIX—начало XX в.

л. 70а] ¹⁹. С языковой точки зрения текст родословной состоит из трех частей: арабо-персидского вступления, персидской основной части и приписки на татарском языке. Документ представляет собой надорванный пожелтевший лист бумаги 22,5×35 см, сложенный втрое (видимо, для отправки по почте). Бумага конца XIX в., без филиграней и штемпелей.

В правом нижнем углу — синяя печать Архива востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Текст (19 строк) написан только на одной стороне. К тексту прилагаются восемь имитаций печатей (*мухр*) с указанием имен их владельцев. Чуть ниже — карандашная приписка рукой Риза ад-дина б. Фахр ад-дина на татарском языке: «Этот родословный лист взяли у муллы деревни Козатово Фахр ад-дина сына 'Абдуллаха». Отступ справа — 3 см, слева — 2 см. Почерк *наста'лик*, чернила черные. Перевод документа выглядит следующим образом:

1. Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Во имя Аллаха — имени. *И Он на каждую вещь способен* ²⁰. *Он достаточен для меня и прекрасный покровитель* ²¹.

2. Истинное восхваление принадлежит Господу, который является причиной собственного правления. Скажи: «*О Аллах, обладатель власти*» ²², а печать — доказательство всех его приказаний. Скажи: «*Каждая вещь*

3. *погибает, кроме Его Лица*» ²³. Пахота — в его распоряжении. *А посевы растишь ты или мы сеем?* ²⁴ Все наши молитвы лишь о его Милости. *Мы пробили в земле благородный источник* ²⁵.

4. Благословение Пророку, чей высокий ранг — в его пророчестве. *Я был Пророком, а Адам был между водой и глиной.* Зерна посеяны горечью его Послания. *И мы послали тебя не иначе, как милость*

5. *для миров* ²⁶. Благословение и добрая молитва за Него (Пророка) и все его семейство и всех его чистейших сподвижников. Сказал Пророк, да пребудет с ним мир: «Я — город высокого знания, врата которого — место рождения

¹⁹ Деревня Козатово находится в современном Большереченском районе Омской области.

²⁰ Коран, 2: 20, 106, 109, 148; 2: 259, 284; 3: 26, 29, 165, 189; 5: 17, 19 и др.

²¹ Коран, 3: 173.

²² Коран, 3: 26.

²³ Коран, 28: 88.

²⁴ Коран, 56: 64.

²⁵ Коран, 36: 34.

²⁶ Коран, 21: 107.

6. Шах-и Мардана, да будет доволен им Аллах Всевышний», в Ка'абе; а имя ему было 'Али, Муртаза и Хайдар, а кунья его — Абу-ль-Хасан, а имя его отца — Абу Талиб, а имя

7. матери их ²⁷ — Фатима, дочь Асада; а один из его сыновей — имам Хусайн, а его сын — имам Зайн аль-'Абидин, а его сын —

8. имам саййид Бакир, а его сын — имам Джа'фар Садик, а его сын — имам Муса Казим, а его сын — саййид 'Али Рази (= Риза/Рида), а его сын —

9. саййид имам Наки, а его сын — имам Таки, а его сын — имам Хади, а его сын — саййид Хасан 'Аскари, а его сын —

10. саййид Ахмад, а его кунья — Абу-ль-Касим; а его сын — саййид Фазиль, а его сын — Ибрахим, а его сын — саййид Фат[и]х,

11. а его сын — саййид Са'ид, а его сын — саййид Махмуд, а его сын — саййид Хайдар, а его сын — саййид Аджалл (= Аджил?), а его сын —

12. саййид Асалль (=Асиль?), а его сын — саййид Ахмад, а его сын — саййид Шах-и авлия Малик-Баба, [да будет] над ним мир и благоволение, а его сын —

13. Мир 'Али-Баба, [да будет] над ним мир; его усыпальница ²⁸ — возвеличенное место; а его сын — Шайх Насрулла Парса, а сын

14. его — саййид Хаджи-шайх, а его сын — саййид Ахмад-шайх, а его сын — Мир-шайх, а его сын — Кочкар-шайх, а сын

15. его — Хизр-Баки-шайх, а его сын — 'Авваз-Бакы-шайх ²⁹. У 'Авваз-Бакы-шайха четыре сына

16. было: Файзи-шайх, Баба-шайх, 'Алим-шайх покойный, 'Ишки-шайх, а ещё у Баба-шайха — Зайн ад-дин-шайх;

17. его сын — Тадж ад-дин-шайх, его сын — Хиз-Баки-шайх, его сын — 'Абдаллах-шайх, его сын — Фахр ад-дин-шайх,

18. его сын — Шайх Камал ад-дин-шайх.

[«Расшифровка» надписей на печатях, приложенных к оригиналу (справа налево) ³⁰]:

1. 'Абид-джан кази б. 'Азизла-джан хваджа;

²⁷ Персидская местоименная энклитика *-šan* также означает 'его', хотя и употреблена в грамматической форме мн. ч. (т. н. *pluralis aethicus*).

²⁸ *x'āb-rafiān*.

²⁹ Далее следует текст на тюркском языке, выполненный другим почерком.

³⁰ Тот факт, что вместо оттисков печатей здесь воспроизведены имена их владельцев (что невозможно проверить без оригинала), вкупе с отмеченным выше изменением в конце текста (составлен на другом языке и дописан другой рукой) может указывать на то, что данный документ — не точная копия с более раннего подлинника, а намеренно отредактированный экземпляр. В таком случае степень аутентичности документа резко снижается, если не исчезает вовсе, поскольку он может оказаться просто подделкой.

2. Мулла Йунус Мухаммад муфти б. Ни'матуллах;
3. Махмуд хваджа муфти б. Хан хваджа;
4. Амир-Баба б. мулла Мир Байрат кари муфти;
5. Мухаммад-хан муфти б. Йунус-хан;
6. Ишан а'лам мулла имам;
7. Мухаммад-шах Бадал муфти а'лам б. Шах-Мухаммад Амин;
8. Кази калан 'Иса ходжа б. покойный Йунус хваджа.

Несмотря на сомнительную аутентичность этого письменного источника, обусловленную имитацией печатей и поздней припиской на татарском языке (строки 15—18), его данные в основном совпадают как с именами в «Прекрасном древе», так и с генеалогией, записанной М. Х. Шиховой от потомков 'Авваз-Баки в Турции. Дело в том, что, судя по архивным данным, большинство представителей этой фамилии проживали в д. Аубаткан, а в 1908 г. вместе с прочими они эмигрировали в вилайат Конья Османской империи, основав там практически моноэтническое поселение Ришадийа (позднее переименованное в Богруделик). Несмотря на тяжелейшие условия переезда, они взяли с собой родословные грамоты и даже какие-то краеведческие сочинения. И это не случайно. В конце XIX в. один из Шиховых, 'Абд аль-Джаббар б. Мухаммади, специально отправился в Санкт-Петербург, чтобы добиться княжеского достоинства с опорой на письменную генеалогию. Но наш герой умер, не доведя дело до конца [15, с. 174]. Текст родословной служил не только основой групповой идентичности выходцев из Центральной Азии, но и реальным или мнимым доказательством прав на привилегии.

Представители клана Шиховых, выехавшие в начале прошлого века в Турцию, сохранили память о том, что их предком был не кто иной, как сам ходжа Ахмад Йасави (Ахмед Ясави). Хотя прямые письменные доказательства этого генеалогического притязания пока не обнаружены, оно вполне логично в контексте признания вышеупомянутых йасавийских шайхов прародителями клана Шиховых³¹.

У бывшего главы с. Богруделик вилайата Конья (Турция), Аднана Чингиза (р. 1950), гостеприимно принявшего автора этих строк в своем доме летом 2010 г., хранится еще один вариант родословной Шиховых (см. рис. 3). Он написан на арабском языке и является, скорее всего, слегка измененным переводом с персидского оригинала. Рукопись сборная, на 18 листах, в картонном переплете 21×32 см. На обложке стоит печать на турецком языке, указывающая, что тетрадь произведена в Конье. Общий объем тетради 85 листов в линейку. Текст составлен в Стамбуле в 1949 г. (л. 1б). Почерк *рика'*, чернила

³¹ Подробнее о моделях идентификации сибирских мусульман с братством Йасавийа (Ясавийа) см.: [19].

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم . بسم الله الرحمن الرحيم

①

ولموصى بنعم الكوكيل

الحمد لله الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد : والصلاة والسلام
على أكمل خلق سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الذين تدعو لهم مع في كل
بقولنا . اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد
الذين من اقتدى بهم يكون أسعد . أما بعد فإن علم النسب بسبب التفارغ
ولسلام إلى التواصي وقد قال الله تبارك وتعالى [يا أيها الناس انا خلقناكم
من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا] وفي الحديث تعاموا من النسب
ما تعرفون به احسابكم وتصلحون به ارهاكم فان خير النسب نسب الانبياء
الله عليه وسلم . قال عمر الفاروق رضوانه عنده سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول كل نسب وسبب ينقطع بول القياضة ما هذا شئسي وسيي قال عمر الفاروق
رضي الله عنه لما حطب من على كرم الله وجهه بنته ام كلثوم فروج اياها
وقال النبي صلى الله عليه وسلم . انا مدينة القام على بابي . وكان ولد رسول
في القبيلة المعطرة ولقب المرتضى . وهدى . وكنت لوالس وام امه ابوطالب
وام امه فاطمة بنت اسد وزوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم بنته فاطمة
الزهراء مولد الحسن والحسين وام كلثوم المذكورة فولد الامام حسين الامام علي
بن العباس وولد الامام محمد الباقر وولد الامام جعفر الصادق وولد الامام
عبد الله بن علي وولد الامام موسى وولد الامام جعفر بن محمد
سيد جعفر كنية ابو عبدالله . وولد السيد علي وولد السيد عبد الله وولد
ولد السيد محمود وولد السيد محمد وولد السيد جعفر . وولد السيد علي السيد جمال الدين
ولد السيد ابراهيم وولد السيد عبدالفتاح وولد السيد سعيد وولد السيد محمود وولد
السيد هيدر وولد السيد اهل وولد السيد اصل وولد السيد محمد وولد السيد شاه وليام الله
بابا عليه الرحمه والرضوان . وولد السيد مير علي بابا عليه الرحمه ومير قاجار المعظم وولد السيد
بابا . وولد السيد ميرزا . وولد السيد ميرزا . وولد السيد ميرزا . وولد السيد ميرزا .
ولد السيد ميرزا باقر وولد السيد ميرزا باقر . وولد السيد ميرزا باقر . وولد السيد ميرزا باقر .
سيد ميرزا باقر . سيد ميرزا باقر . سيد ميرزا باقر . سيد ميرزا باقر . سيد ميرزا باقر .

Рис. 3. Родословный документ семейства Шиховых из частной коллекции Аднана Чингиза (с. Богруделик, вилайат Конья, Турция)

черные. Коранические цитаты лишены огласовок, имеется нерегулярная пунктуация (точки между предложениями).

1. Прошу у Аллаха защиты от шайтана проклятого. Во имя Аллаха милостивого, милосердного.

2. Он достаточен для меня и лучший покровитель.

3. Хвала Аллаху, который *не родил и не был рожден, и нет Ему равного или подобного*³². Благословение и мир

4. лучшему творению, нашему господину и пророку Мухаммаду и его семье — тем, кого мы поминаем в каждой молитве.

5. Господи, благослови Мухаммада и его семью и ниспошли свою милость Мухаммаду, его семье и сподвижникам,

6. Тем, кто следовал истинному пути и [потому] был счастливее. Воистину, генеалогическая наука (*'ильм ан-насаб*) является причиной воссоединения отдельных частей.

7. И сказал Аллах, Благословенный и Всемогущий: *«О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга»*³³, а также в хадисе сказал Пророк:

8. «Познавайте, чтобы умножать [свои знания], и молитесь, чтобы улучшать ваши отношения [с Аллахом и с людьми]». Воистину, лучшая из родословных — родословная Пророка,

9. Да благословит и спасет его Аллах. Сказал 'Умар Шари'ат Фарук, да будет доволен им Аллах, что слышал, как Пророк, да благословит и спасет его Аллах,

10. сказал: «Все отношения (родственные, дружеские связи) в День Суда не будут действительны, кроме Его причин и Его связей. Сказал 'Умар аль-Фарук,

11. да будет доволен им Аллах:

12. «Когда я посватался к дочери 'Али, да возвеличит его Аллах, Умм Гульсум, и женился на ней, Пророк, да благословит и спасет его Аллах, сказал: „Я — город знания, а 'Али — его врата“». Место рождения 'Али —

13. преславная Ка'ба, а его прозвище (*лякаб*) — Муртаза и Хайдар, а кунья — Абу-ль-Хасан. Имя его отца — Абу Галиб,

14. а имя его матери — Фатима бинт Асад. Его супруга — дочь Посланника Аллаха, да благословит и спасет его Аллах, Фатима.

15. От нее родились аль-Хасан и аль-Хусайн и упомянутая Умм Гульсум. Имам Хусайн родился от имама 'Али.

16. От Зайн аль-'Абидина родился имам Мухаммад аль-Бакыр, от него родился Джа'фар ас-Сиддик. От него родился Муса Ка[зым].

³² Коран, 112: 3—4.

³³ Коран, 49: 13.

17. От него родился имам 'Али Риза. От него родился имам Такы. От него родился имам Накы. От него родились имам Хасан 'Аскари

18. и саййид Джа'фар, а кунья его Абу 'Абдаллах. От него родился саййид 'Али. От него родился саййид 'Абдуллах. От него родился саййид Рази.

19. От него родился саййид Махмуд. От него родился саййид Мухаммад. От него родился саййид Джа'фар. От него родились саййид 'Али и саййид Джалал ад-дин,

20. от него родился саййид Ибрахим. От него родился саййид 'Абд аль-Фаттах. От него родился саййид Са'ид. От него родился саййид Махмуд. От него родился

21. саййид Хайдар. От него родился саййид Аджал. От него родился саййид Асал. От него родился саййид Ахмад. От него родился саййид шах авлия' Малик-

22. Баба, да будет над ним Его милость и довольство. От него родился саййид Мир-'Али-Баба, да будет над ним Его милость и место упокоения (*маркад*)³⁴ пусть будет почитаемо. И саййид Разиаллах

23. Парса. От него родился Хаджжи. От него родился саййид Ахмад. От него родился саййид Мир-шайх. От него родился саййид Кучкар-шайх. От него родился саййид Хызыр-Бакы.

24. От него родился саййид 'Авваз-Бакы-шайх. Ему наследовали эти четыре сына:

25. саййид Файзи-шайх, саййид Баба-шайх, саййид 'Алим-шайх, саййид 'Ишки-шайх. *Их было четыре брата*³⁵.

Сакральные родословные создавались и переписывались представителями привилегированных семей на протяжении длительной истории их миграций из района среднего течения р. Сыр-Дарьи в Западную Сибирь в XVII в., а затем в Северный Казахстан и в Османскую империю в XIX—XX вв. Причины этих миграций всегда были разными, но неизменно именно родословные документы служили удостоверением особого статуса групп переселенцев, определявшегося их происхождением от пророка Мухаммада и связью с легендарными локальными святыми присырдарьинских городов. Передвигавшиеся по регионам Северной Евразии группы святых семейств включались в активное взаимодействие с местными элитами и определяли свое место среди них, получая исламское образование у видных религиозных деятелей данной области. Родословные в таких случаях не только становились

³⁴ Прямая ссылка на мавзолей Мир-'Али-Баба еще раз подтверждает факт переселения Шиховых именно из Сайрама, где и находится это священное захоронение (рядом с могилой его отца Малика-Бабы).

³⁵ Последняя фраза написана на тюрки.

свидетельством божественного покровительства через родство с Пророком, но и служили отражением цепочки передачи сакрального знания, восходящего к нему же. Актуализация родословных текстов происходила в разных условиях по-разному: в Кокандском ханстве «экзамены для белой кости» выявляли лояльную новому режиму элиту; в Западной Сибири XVIII—XIX вв. бухарцы пытались отстоять свое право владеть земельными угодьями; в современном с. Уленкуль Омской области выстраивание генеалогических линий явилось частью создания особой сибирско-татарской национальной идентичности, тогда как в с. Богруделик вилайата Конья генеалогии служили и служат главным маркером общинной идентичности переселенцев из далекой Сибири. Даже если во всех этих случаях речь идет об одной и той же семье, ее генеалогическая история преломляется в конкретном религиозно-культурном окружении каждый раз по-разному и каждый раз выполняет разные социальные функции.

Список литературы

1. Абашин С. Занги-ата // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Т. 1. Москва, 2006. С. 151.
2. Ахметзянов М. *Татарская археография. Отчеты о результатах археографических экспедиций (1972—2010 гг.)*. Ч. 2. Казань, 2011.
3. *Аш-шаджара аль-хусайнийя ли-ш-шайх Саййид-Батталь б. Давлет-Баки аш-Шайхи*. Оренбург, 1908.
4. Бабаджанов Б. М. *Кокандское ханство: власть, политика, религия*. Токио; Ташкент, 2010.
5. Баруди Г. *Кызыльяр сэфэре*. Казан, 2004.
6. Бустанов А. К. Семейная хроника сибирских саййидов: Шаджара ривсаласы (текст, перевод, комментарий) // *Ислам в современном мире*. № 1—2 (13—14). Нижний Новгород; Москва, 2009. С. 45—61.
7. Бустанов А. К. *Книжная культура сибирских мусульман*. Москва, 2013.
8. Бустанов А. К. Рассказ об Исхак-Бабе и наследие святых семейств в Западной Сибири: предварительное обсуждение // *Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях*. Том I: Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV—XIX вв. / Отв. ред. Девин ДиУис и А. К. Муминов. Алматы, 2013. С. 473—535.
9. Бустанов А. К., Корусенко С. Н. Родословные сибирских бухарцев: Имяминовы // *Археология, этнография и антропология Евразии*. Вып. 2 (42). Новосибирск, 2010. С. 97—105.
10. Валеев Ф. Т. Родословные записи (шэжэрэ) сибирских татар как историко-этнографический источник // *Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири*. Омск, 1991. С. 98—104.

11. Корусенко С. Н. Землевладение и землепользование бухарцев в Сибири: генеалогический ракурс // Известия Алтайского государственного университета. История. Т. 3, № 4. Барнаул, 2009. С. 98—102.
12. *Мир'ат*. Т. 17. Казан, 1903.
13. Прозоров С. М. «ал-Хусайн» // *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва, 1991. С. 285.
14. Риза ад-дин б. Фахр ад-дин. *Са'ид*. Казань, 1897.
15. Риза ад-дин б. Фахр ад-дин. *Асар*. 2 джилъд. 10 джуз. Оренбург, 1909.
16. Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального*. Москва, 2009.
17. Халиди, Курбан-'Али. *Таварих-и хамса-йи шаркый*. Казан, 1910.
18. Bustanov, A. K. The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families. The Descendants of Sayyid Ata // *Journal of Islamic Manuscripts*. Vol. 2. Leiden; Boston, 2011. P. 70—99. DOI: 10.1163/187846411X566832
19. Bustanov, A. K. Notes on the Yasawiya and Naqshbandiya in the 17th—Early 20th Centuries // *Islam, Society and States Across the Qazaq Steppe (18th—Early 20th Centuries)* / Ed. By Niccolo Pianciola and Paolo Sartori. Wien, 2013. P. 69—93.
20. Bustanov, A. K. 'Abd al-Rashid Ibrahim's Biographical Dictionary on Siberian Islamic Scholars // *Kazan' Islamic Review*. 1 Issue. Kазan, 2014. P. 10—78.
21. DeWeese, D. The Politics of Sacred Lineages in 19th-century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 31. N. 4. 1999. P. 507—530.
22. DeWeese, D. Sacred History for a Central Asian Town. Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayram, 18th—19th Centuries // *Figures mythiques des mondes musulmans* (Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee, 89—99) / Ed. by Denise Aigle. Paris, 2000. P. 245—295.
23. Frank, A. J. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780—1910*. Leiden; Boston; Köln, 2001.
24. Frank, A. J. and Usmanov, M. A. *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two Manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban-'Ali Khalidi*. Berlin, 2001.
25. Khalidi, Qurban-'Ali. *An Islamic Biographic Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770—1912* / Ed. by A. J. Frank and M. A. Usmanov. Leiden; Boston, 2005.
26. Privratsky, B. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, 2001.
27. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 131. Ризаэтдин Фахретдинов. Оп. 1. Д. 5; 8.
28. Архив Института языка литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан. Рук. 3719.
29. Восточный сектор Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского Федерального университета. Рукописи 1575т., 1682т., 6043т.
30. Государственный архив Омской области. Ф. 183. Оп. 1. Д. 3.

Alfrid Bustanov

**Sacred Genealogies and Transnational Contacts of Muslims
of the Northern Eurasia: The History of the Shikhov Family
in the 17th—20th Centuries**

This article deals with the migration of a group of Muslims united by a legend of origin from a Central Asian saint Mir 'Ali Baba as well as by a shared status of «sacred family». This group, known in sources as the «Shikhov family» moved from «Arabistan» to Central Asia, then to southern regions of Western Siberia and later also partly to Central Turkey. These migrations were accompanied by the establishment of transnational religious contacts and by the transmission of knowledge about the common origin through the reproduction of genealogical documents. This article constitutes a part of a larger project devoted to the history of Muslim sacred families in Western Siberia.

Key words: Migrations, Sufism in Siberia, Islamic saints, genealogies, «sacred families».

К. П. Трофимова

«Божьи люди»: традиция почитания «святых» в цыганской среде на Балканах

Паломничество к могилам (*тюрге*) святых (*авлия*) как один из неотъемлемых элементов религиозной культуры мусульман на Балканах объединяет вариативные практики, форма и содержание которых изменчивы на локальном уровне и в рамках социальных и культурных контекстов своего развития. Сравнительно новой формой бытования данной традиции является ее локализация в границах городских районов компактного проживания цыган, где наблюдается спонтанное оформление священных локусов (*текия*, *тюрге*), посвященных различным «святым» (*бабалара*). В главе рассматривается специфика воспроизводства практики почитания «святых» в сообществах цыган-мусульман на Балканах (в областях Южной Сербии, Македонии, Косово). На основании собранных в ходе исследования материалов (в период 2011—2013 гг.) автор описывает и анализирует образы «святых», оформление местных святилищ и отправляемые ритуалы, а также место подобных ритуалов в современной религиозной культуре цыган исследуемого региона.

Ключевые слова: ислам, суфизм, паломничество, повседневная религиозность, «святые», цыгане, Балканы.

Одной из важных составляющих мусульманских традиций на Балканах является культ «божьих друзей», или «святых», который выражается в ритуалах паломничества (*зийарата*) к местам, связанным в верованиях с теми или иными значимыми религиозными фигурами. Данная практика в исследованиях зачастую помещается в рамки «народного» ислама, «народного» суфизма или взаимосвязи суфизма с «народным» исламом [22; 25; 27; 32; 33]. Феномен поклонения «святым» в мусульманских сообществах, будучи повсеместно распространенным, обнаруживает себя в различных локальных формах, что предполагает вариативные дискурсы. Несмотря на то что в синхронной перспективе мы встречаемся с разнообразием местных традиций, их объединяет сходство содержательных компонентов и связей, что

позволяет включить локальное разнообразие в широкий общий смысловой контекст.

Мусульманская культура в том виде, в каком она представлена в цыганской среде, на данном этапе неоднородна по своему содержанию. В ней прежде всего можно выделить широкий пласт народной религиозной культуры, объединяющей верования и обряды, которые представлены в традициях окружающих народов¹. В то же время в рамках отдельных сообществ наблюдается сохранение и развитие «традиционного» для данных областей ислама, а именно через локальные суфийские традиции (в частности, суннитские суфийские братства² и шиитское братство *бекташийя*³), которые в цыганской

¹ В данном контексте мы говорим в первую очередь о так называемой народной мифологии, образы которой сходны для традиций, оформленных под влиянием как христианства, так и ислама, и которые выявляются при рассмотрении ритуальных комплексов календарного и жизненного циклов. Широкое распространение в народной среде принимают поверья о демонических существах, об их взаимодействии с человеком в его повседневной жизни, что ложится в основу обрядовых практик. Описанию и структурированию расхожих образов и обрядов, встречающихся в том числе среди мусульман различных областей Балканского региона, посвящены многие исследования.

² Суфизм в цыганском сообществе развивается в рамках деятельности отдельных суфийских братств (информанты утверждают, что таких братств двенадцать, однако на данном этапе мы не можем найти тому подтверждений), которые исторически занимают важное место в мусульманской культуре всего региона: *кадирийя*, *рифай'я* (также именуемое информантами «ру-фай»), *халветийя*, *са'адийя*, *синанийя*, *шазилийя*, *меламийя*. Влияние обычаев братства *бекташийя* наблюдается на уровне «бытового ислама» через воспроизводство народных представлений и обрядов, распространенных в окружающих традициях, в первую очередь в рамках практики *зийарата*. Самостоятельные «обитатели» (*завии*) данного братства в цыганской среде до сих пор нам не встречались, а титул шайха ордена *бекташийя* среди духовных лидеров явление редкое и обычно совмещается с титулами шайхов других братств. Развитие суфизма в цыганской среде может быть условно отнесено ко второй половине XIX в. (на основе существующих исторических данных), когда открываются суфийские «монастыри» (*текке*) на территории современных Косово, Македонии.

³ *Бекташийя* — суфийское братство, образованное в Малой Азии в XIII—XIV вв. Учение братства в ходе истории претерпело изменения, и его содержание неоднородно, носит эклектичный характер, в том числе благодаря сложной структуре самого братства, включающей в себя различные самостоятельные группы, развивающие свои собственные традиции. Ответвления братства были распространены в Османской империи и прочно укрепились на Балканах, в сельской местности и городах. Бекташийские *завии* и *текке* становились религиозными и образовательными центрами. В настоящее время мировым центром братства является Албания (начиная с 1920-х гг. с переры-

среде институционально представлены формальными⁴ и неформальными организациями. Их влияние на комплексы верований и обрядов в цыганской среде различно и зависит от конкретного социокультурного контекста и области распространения. Элементы данных традиций фрагментарно представлены в народной культуре, которая вобрала в себя отдельные идеи, сюжеты и образы, и составляют ее важную часть.

Вместе с тем в последние десятилетия заметна тенденция к «ре-исламизации» цыганского сообщества в рамках «правоверного» суннитского ислама через активную миссионерскую деятельность, формальное образование и молодежную политику.

Паломничество к сакральным местам в качестве элемента традиций цыган-мусульман фиксируется с начала систематических исследований обычаев отдельных цыганских этнокультурных групп⁵. Впрочем,

вом на 1944—1967 гг.). Учение братства в Османской империи трактовалось религиозными авторитетами как неортодоксальное с точки зрения суннитского ислама [3, с. 39—41]. И. Меликов отмечает, что учения братства являются примером синкретизма и что они вобрали идеи, характерные для локальных христианских традиций, а также для манихейства [31, с. 6—7]. В исследованиях рассматривается также связь учений братства с синкретическими религиозными идеями, характерными для этнокультурных сообществ алевитов и кызылбашей («красношопчники» — тюркские кочевые и полукочевые племена М. Азии, участвовавшие в образовании государства Сефевидов). В зависимости от контекста, в исследовательской литературе термин *кызылбаши* приобретает как широкое, так и более узкое значение. Религиозные воззрения кызылбашей, представляющие собой сложный феномен, формировались в различных культурных контекстах. Исследования выявляют влияние шиитских идей, а также синкретических религиозных традиций окружающих народов. Особо подчеркивается влияние на религиозную доктрину данных сообществ идей братства бекташийя, в отличие от которого кызылбаши не составили структурированной религиозной группы [15, с. 73; 31, с. 6—7]. Расселение кызылбашей (впоследствии отождествляемых с алевитами) на территории современной Северо-Восточной Болгарии относят к XVI в. (нижняя граница). Религиозные традиции кызылбашей-алевинов (алиане — местное обозначение) на Балканах формировались в сельской среде и на данном этапе также носят синкретичный характер. Отдельные элементы верований и практик бекташийя и кызылбашей, несомненно, оказали влияние на локальные цыганские верования и обряды. Наиболее выражено это прослеживается в народном культе «святых», вероятно, в связи с эпизодическим участием цыган в паломничествах к мавзолеям и в дальнейшем с поверхностным восприятием данной практики.

⁴ Например, объединяющая суфийские группы, оформившиеся преимущественно в цыганской среде, «Света столица и круна на исламската еренлерска тарикатска верска заедница во Македонија» (Скопье, Македония).

⁵ Т. Джорджевич упоминает в своих записях о посещении цыганами мавзолея Имер-баба (Имер-баба турбеси). Видимо, внимание этнографа привлек-

описания данного явления фрагментарны и приводятся для более детального раскрытия особенностей празднования ключевых в культурах различных цыганских общностей календарных праздников⁶ или окказиональных обрядов, связанных в первую очередь с тематикой болезни и выздоровления. Упоминания о посещениях цыганами мавзолеев легендарных религиозных и светских фигур встречаются при рассмотрении специфики локальных традиций⁷, а также в случае создания портрета мусульманской общности цыган (Хораханэ рома). Согласно имеющимся источникам, данная практика широко распространена в Болгарии, Македонии, а также в Косово, где верования и обычаи цыган формировались в тесном взаимодействии с локальными традициями окружающих народов. Здесь, в черте городов и сел, которые,

ла коллективная форма паломничества, которое совершали цыгане накануне дня св. Георгия (Ђурђевдан; Hidirellez; Herdelezi в цыганских диалектах) и которое по своему характеру, судя по всему, было сходно со *славой* — общинным обрядовым действием поклонения святому покровителю, развитым в сербском православии. Исследователь отмечает, что цыгане приходили со своим флагом, который был расписан изречениями из Корана. Совершив обряд у данного мавзолея, процессия возвращалась в Призрен, где присоединялась к массовому празднованию у известного в народе мавзолея Карабаш-эфенди [11, с. 378].

⁶ Например, общераспространенного для балканских народов празднования Дня св. Георгия (Ђурђевдан) / Дня Хизира и пророка Ильяса (которые объединяются в мусульманской традиции — Hidirellez), отмечаемых в период с 23 апреля по 9 мая (в зависимости от религиозной принадлежности той или иной цыганской группы, а от также традиций окружающего населения).

⁷ Оговаривая вариативность празднования Дня св. Георгия, Т. Вуканович в качестве примера приводит посещение цыганами накануне праздника могилы султана Мурата (Муратово турбе), погибшего в битве на Косовом поле, где ему, как и многим другим шахидам, был возведен мавзолей [8, с. 233]. В работе Е. Марушиаковой мы встречаем краткое замечание о том, что на День св. Илии (Илинден) цыгане (этнокультурной группы «ерлия») совершают паломничество к гробнице Бали-эфенди, которого сами называют «Али-баба». Обряд отправляется как на гробнице, так и в расположенной вблизи православной церкви [14, с. 164]. Данный пример является одним из большого числа описаний явления «смешанных» паломничеств и «двойных» святынь. «Смешанные» паломничества — распространенная в рассматриваемой области практика совместного посещения группами христиан и мусульман локальных христианских святынь (монастырей, церквей) или же мазаров (турбе) и проведения там ритуалов. В свою очередь «двойные» святыни — чаще всего погребения (в том числе кенотафы) значимой в локальной религиозной традиции фигуры, которая обладает двумя персонами и образами: один почитается в местной христианской среде, другой — в мусульманской среде [23; 25; 26].



Текия, Сточни Трг махалла, Ниш, Србија. Фото Ксени Трофимовой. 01.2013.

в свою очередь, выступают религиозными центрами деятельности различных суфийских общин (Призрен, Косовска Митровица [Косово], Куманово, Скопье [Македония], Ниш [Сербия] и т. д.), располагаются старые цыганские поселения.

Сегодня культ «святых» развивается не только в рамках почитания общеизвестных сакральных мест Балканского региона, но оформляется также в пределах городских цыганских поселений, воспроизводясь в них и составляя часть повседневной религиозной жизни сугубо локальных цыганских сообществ. Воссоздание данной традиции в их религиозной культуре ставит вопрос о том, какую форму она принимает и в чем можно проследить ее современную специфику?

Предлагаемый материал основан в первую очередь на изучении представлений и практик цыганских сообществ Южной Сербии, а также некоторых областей Болгарии, Македонии, Косово, где в настоящее время мы можем наблюдать присутствие и развитие данной традиции⁸. В нашей работе мы обращаемся к рассмотрению форм бытования мусульманской традиции в цыганских сообществах, которые в рамках религиозного самоопределения относят себя к приверженцам ислама. На данном этапе исследования мы ставим своей основной задачей реконструировать образ «святого» на основе актуальных верований, иными словами, создать его портрет (исходя из интерпретаций верующих и выявляемых культурных параллелей с окружающими традициями), а также дать характеристику ключевым составляющим данного культа.

* * *

«Они как баба, как нечто большее, как тебе сказать, как другие люди» [44].

В основе культа «святых» на Балканах лежат народные традиции почитания персонажей, именуемых *евлия* (от араб. *авлия*'), а также *баба*⁹. Учитывая народный характер описываемых здесь верований и

⁸ Материалы для данной работы были собраны автором в ходе этнографических исследований в цыганских сообществах Южной Сербии (г. Ниш, г. Лесковац), Македонии (муниципалитет Шуто Оризари, поселение Топана в г. Скопье) в период 2011—2013 гг. В работе используются также данные наблюдений и глубинных интервью респондентов из приграничных областей, из г. Куманово (Македония), г. Призрен (Косово), г. Джакова (Косово).

⁹ *Baba* (тур., перс.; 'отец'). — В повседневном общении *baba* употребляется при почтительном обращении к старшему, а также к человеку высокого социального статуса и ставится после личного имени, являясь его составной частью. В религиозном аспекте лексема встречается в суфийском дискурсе для обозначения учителя или любого дервиша и ассоциируется в основном

практик, их разнородность, а также синкретический характер, следует пристальнее рассмотреть содержание образов «святых». Важно обратить внимание на представления об их ключевых чертах: генезисе, статусе, которым они наделяются в поверьях, а также атрибутах и действиях, поскольку данные характеристики позволяют дифференцировать фигуру «святого» от иных фигур (например демонических), представленных в народной мифологии.

В традиции почитания «святых» можно условно выделить представления о двух подтипах персонажей. Первый объединяет «индивидуализированные фигуры», которые в устной традиции известны как исторические, легендарные личности и обладают собственными именами. Речь идет о местнотимых или так называемых «сельских» святых, общеизвестных в границах определенного социально-культурного пространства. Со многими из них локальные традиции связывают легенды, которые благодаря единым мотивам можно объединить в один цикл¹⁰. Некоторые повествования фиксируются и в цыганском фольклоре, однако, будучи заимствованными, они в дальнейшем не трансформировались и сохранялись в нем фрагментарно. Исключение составляют отдельные культы, развивающиеся именно в цыганской среде¹¹, где повествования о деяниях «святых» содержат больше деталей.

В связи с этим во многих случаях различные агиографические мотивы, которые формируют образ «святого» в народной мифологии¹², в

с братством *бекташийя*. Именованию с использованием лексемы подлежит и сакральный локус, имеющий, согласно легендам и поверьям, отношение к той или иной религиозной или легендарной светской фигуре (захоронение, место визита, стоянки и т. д.). [36] «Baba» (babo, Voc.) — также выступает как обращение к отцу в некоторых местных диалектах цыганского языка (среди групп так называемых «турецких цыган»). В повседневной лексике среди рассматриваемых цыганских сообществ *баба* обладает выраженными религиозными коннотациями.

¹⁰ См. материалы Т. Джорджевича, которые были собраны в 30-е гг. XX в. [10, с. 125—143; 11, с. 127—141, 372—405]. Более подробно раскрываются фольклорные образы в работах Б. Алексиева, Г. Лозановой и др. См.: [6; 12, с. 153—174].

¹¹ Здесь следует упомянуть ряд легенд о «святой» Зайде Башче (*мазар* располагается в г. Ниш, Сербия), о «святых» брате и сестре (г. Лесковац), представления о силе усопших шайхов (*текке* братства *рифай'и* в Скопье, Македонии) и т. д.

¹² Несмотря на разнообразие деталей, бытующие повествования строятся вокруг инвариантных мотивов, которые позволяют проследить связи между локальными традициями и характер изменения содержания верований и ритуалов [6; 10, с. 125—143; 11, с. 127—141; 12, с. 143—153, 174—178, 220—236].

представлениях цыган отражены фрагментарно, что в определенной степени влияет на формирование образа, по большей части размывая, упрощая его. Однако, несмотря на неполное воспроизведение мотивов, в цыганских представлениях образы «святых» сохраняют основные качества, отличающие их от человека простого, обыденного.

Индивидуализированные «божьи люди» в традиции обобщенно обозначаются собирательными именами — «святые»¹³, а также *евлия*¹⁴, *баба*, *бабалара*¹⁵. В локальных верованиях они более известны под личными именами, упрощенными или видоизмененными в зависимости от особенностей представлений о конкретном персонаже, что следует локальной специфике окружающих традиций¹⁶. В отдельных случаях имена этих «святых» неизвестны либо не называются¹⁷, однако каждый *вали* воспринимается как уникальная личность¹⁸.

Другому типу принадлежат «анонимные святые», т. е. неперсонифицированные фигуры, представления о которых, будучи наполнены

¹³ В той форме, в которой данное слово используется в языках макросообщества.

¹⁴ *Evlija* (*евлия/евлија* 'святой') — тюркизм, мн. ч. от араб. *авлия*', ед. ч. *вали*. Данное слово в форме множественного числа обычно используется при именовании как «святых» вообще, так и одного «святого».

¹⁵ *Babalara/babalarja* (ром., *арлия* 'отцы, предки') — мн. ч. от тур. *babalar*.

¹⁶ Наиболее распространены имена значимых мифологических фигур (например, Хайдар-баба, Хусейн-баба, Демир-баба, Али-баба и т. д.).

¹⁷ По отношению к «святым» в качестве эвфемизмов используются преимущественно личные местоимения «он», «она» и «они». Те же эвфемизмы встречаются при обозначении различных демонических существ. Сокрытие имени «святых» интерпретируется по-разному: личные имена могут оставаться неизвестными; считается также, что, поскольку *авлия*' открываются лишь избранным людям, раскрытие имени может нарушить коммуникацию с ними и обернуться наказанием. Интересную легенду, проясняющую функции именованья в культуре, приводит А. Попович: имя «святого» скрывалось из-за разрушительной силы, которую ему приписывали его последователи [10, с. 113]. Здесь можно также вспомнить, что демонические существа обладают лишь обобщенными, обезличенными именованиями с использованием эпитетов, указывающих на их характерные черты. В данном случае запрет открывать имена святых и произносить их в повседневном общении, а также замена их эвфемизмами является действием охранительного и предупредительного характера, целью которого служит сохранение устойчивой коммуникации со «святыми» как представителями «иного мира» («чтобы не прогневать») [38].

¹⁸ Например, такие персонажи, как «брат» и «сестра», которых местный фольклор связывает с двумя *мазарами*, располагающимися в цыганском квартале г. Лесковца (Сербия). Эти гробницы сохранились со времен Османского владычества, а нынешние мавзолеи были достроены позже, при образовании на этом месте цыганского поселения.

различными деталями, также фиксируются в мусульманской культуре региона [12, с. 153—174]. По отношению к этим персонажам характерны безличные, обобщающие номинации, такие как «они», «божьи люди», «святые», *бабалара, лачо мануш*¹⁹ (при описании единичного персонажа) и др. Использование безличных обозначений объясняется, с одной стороны, обычаем не использовать в комплексе представлений личные имена как таковые, с другой стороны, существованием практик сокрытия именованных и употребления эвфемизмов. В нарративах цыган на юге Сербии (Ниш, Лесковац и окрестности), Македонии (Куманово, Скопье и окрестности), Косово (Призрен, Джакова и окрестности) используются обобщенные именованья *баба (буба), бабалара*. Реже встречаются личные имена *евлия* (Али-баба, Хайдар-баба, Демир-баба, Хусейн-баба и т. д.), принадлежащие легендарным личностям и выступающие в данном случае в роли заменителей.

В Пловдивском районе Болгарии А. Пампоров фиксирует употребление собирательных обозначений «Гьом баба», «Дьом баба», «Дьон баба», «Пир баба»²⁰, используемых по отношению как к нескольким «святым», так и к одному, который, в свою очередь, может обладать собственным именем.

В дальнейшем изложении наше внимание будет сосредоточено на образе «анонимных святых» — *бабалара*, поскольку связанные с ними поверья и обряды играют наибольшую роль в интересующих нас культурных практиках.

Кто они? (К. Т.) — Здесь эти *бабалара, наши текии, наши люди* — мусульмане, они Богом посланы, они каждую неделю *собираются в доме*, как мы говорим, в доме собираются. [...] Эти люди, которые

¹⁹ *Lacho manush* (ром., арлийский диалект; влашский диалект; букв.: ‘добрый человек’) — в данном контексте встречается для обозначения некоторых персонажей народной мифологии в противоположность *bilacho manush* (букв.: ‘плохой человек’).

²⁰ Этимологию имен Гьом, Дьом, Дьон автор, опираясь на другие исследования, предлагает возводить к лексеме «дьонме» (тур. Dönmе — ‘немусульманин’, ‘[ново]обращенный в ислам’), использование которой в религиозной лексике указывает на концептуальную связь данного феномена с традициями кызылбашей в регионе [17, с. 316]. Этимология слов *пир* (‘старец’) и *баба* имеет коннотации, связанные с вероучением и практиками суфийских орденов, в частности братства *бекташийя* и кызылбашей. Они, вероятно, сильно повлияли на формирование окружающих локальных религиозных традиций, в том числе на употребление наименований. Вместе с тем в «живой» традиции исходный смысл слов постепенно трансформируется. Автор берётся предположить, что на современном этапе в основе перечисленных имен могут лежать близкие по семантике лексемы *götte* и *dötek* (тур.; ‘погребение’), имеющие отношение к восприятию мавзолеев и усыпальниц «святых» как сакральных объектов [17, с. 316].

здесь, в текии, те, *бабы, деды*, это *их люди*, как тебе сказать, бабалара, мы говорим, бабалара [37].

Это *божьи люди*, божьи люди. Они когда-то были людьми, как я и ты, но прежде всего, когда у тебя *чистое сердце*, подарят тебе право быть бабалара, быть с ними для Бога. — *Как святые?* (К. Т.) — Да, как святые, так это. [...] — *Эти бабалара, они были людьми, а потом умерли?* (К. Т.) — Да, они были живы, потом *умерли, а потом Бог...* [37].

Исходя из приводимых описаний, «святые»²¹ в представлениях информантов наделяются человеческой природой, что тем самым исключает их сущностное объединение с демоническими персонажами иного происхождения, например с джиннами и караконджулами²².

Интерпретации информантов очерчивают образ умершего человека²³, приближенного к Богу, действующего от его имени и периодически возвращающегося, посещающего жизненное пространство людей. Такие признаки, как характер именовании, принадлежность к сообществу («наши люди»), подчеркивание общей декларируемой религиозной принадлежности²⁴, а также мотив возвращения, сближают образ «святых» с образом «предков», который также сохраняется в народных верованиях. В то же время чертой, ведущей к размежеванию образов, является специфика взаимосвязи персонажа и сообщества: «предки» воспринимаются патронами отдельных семей, выступают

²¹ Вариативность мусульманских традиций на Балканах допускает почитание «святых» мужского и женского пола, а в некоторых случаях также детей.

²² *Караконджул/караконджо/каракончо/караконџол* ('злой дух'), а также иные вариации именовании (греч. *καλλικαντζαρος* под влиянием турецкого языка). — В южнославянской народной мифологии *караконджул* предстает ночным, а также «святочным» демоном, который активизируется лишь в определенных периоды времени («некрешеные» дни, «нечистые» дни). В данном контексте возможно сходство *караконджула* со «святным» на основе некоторых описаний их действий (стук в окно, ночное время коммуникации с человеком, антропоморфный облик) [5, с. 466—468; 9, с. 173—175].

²³ В рассматриваемых традициях «святой» — скорее мужской образ. В то же время присутствуют поверья о «святых», соединенных семейными узами (брат и сестра, муж и жена), что, возможно, является отражением представлений о характере отношений между мужчинами и женщинами внутри религиозной общины, а также принципа семейного наследования в суфийской общине, религиозного знания и функций, распределения внутри семьи соответствующих ролей. Так, жена шайха может играть значимую роль, особенно в народном врачевании. В то же время нельзя исключать, что образ «святых» брата и сестры оформился на основе образов, почерпнутых из народных мифологий.

²⁴ Из сообщений информантов остается неясным, подчеркивает ли местоимение «наши» этническую или культурную идентичность.

посредниками между теми, с кем они связаны родственными узами, и «иным миром», т. е. Богом, ангелами и т. д. «Святые» же покровительствуют сообществу верующих в целом, независимо от их этнической и родовой принадлежности.

Таким образом, в рассматриваемых локальных верованиях более распространен образ человека, который стал «святым» после своей кончины²⁵, тогда как в окружающих устных традициях существуют поверья о «сельских святых», наделенных сверхъестественными способностями уже при жизни²⁶ [12, с. 153—174].

В религиозной традиции «святой» понимается как человек, который обладает набором определенных качеств («святостью»), что существенно отличает его от других людей и выделяет из окружения²⁷. Соответственно, его фигура наделяется в верованиях особым онто-антропологическим статусом. В свою очередь, «святость», будучи комплексной категорией, объединяет связный набор черт и способностей, которыми человека, согласно поверьям, наделяет сам Бог и которые определяют его деяния как при жизни, так и после смерти. Среди подобных качеств в описаниях «святых» наиболее часто приводятся следующие: праведность, богобоязненность, ученость, храбрость, милосердие, забота об окружающих, справедливость, способность совершать чудеса (*карамат*) и т. д. Каждое из данных качеств допускает уточнения и интерпретации. Так, праведность в нарративах может быть представлена достаточно широко: упоминается регулярное чтение молитв, соблюдение поста, следование высоким моральным нормам. Как уже отмечалось, агиографические сюжеты в цыганском фольклоре представлены скудно, однако перечисленные атрибуты составляют мотивы, которые присутствуют в жизнеописаниях «анонимных святых». «Жития» индивидуализированного «святого» и *бабалара* различаются тем, что для «анонимного святого» повествование открывается лишь на этапе его посмертных деяний. Представления же о жизни на «этом» свете строятся на основе некоторых общих мотивов, таких как праведный образ жизни, получение божественной помощи и

²⁵ Ситуация физической смерти человека не совпадает с его социальной смертью, на что указывают обряды погребально-поминального комплекса, представления о продолжении существования на «этом» свете духа покойного и т. д. Этап, который следует за физической смертью «святого», отличается изменением характера взаимодействия *баба* и живых людей: «святой» воспринимается в качестве покровителя всего сообщества верующих и каждого индивида в отдельности.

²⁶ С образом человека, способного совершать чудеса при жизни, в представлениях мусульман Болгарии связан мотив «сокрытия святости» [12, с. 153—174].

²⁷ Это различие отчетливо проявляется в представлениях о смерти «святого» (уже на уровне идей о нетленности тела), его посмертном пути и функциях.

избранничества. При этом они не содержат идею мученичества и совершения чудес при жизни, что характерно для индивидуализированных фигур. Важно также отметить, что в описаниях *бабалара* не отражаются индивидуальные черты «святого», его личностные качества или особенности характера, но воспроизводятся лишь абстрактные, общие мотивы²⁸.

Мусульманские черты образа «святого» прослеживаются в описаниях того внешнего облика, в котором он является верующим. Исходя из расхожих нарративов, *баба* обычно изображается мужчиной неестественно высокого роста, с длинной белой бородой, феской на голове²⁹. Визуальный облик «святого» в описаниях по своим деталям (борода, феска, иногда *тадж*) уподобляется облику мужчины-мусульманина, типичному на начало XX столетия (городского и сельского жителя), и вместе с тем отдельные черты сближают его с образом дервиша³⁰. Создается впечатление, что представления о внешности *баба* всецело основываются на локальной традиции восприятия и изображения облика известных духовных лидеров, дервишей, праведных людей «из среды». В то же время некоторые упоминаемые черты облика свойственны также описаниям демонических существ, что характерно для народной традиции, ассоциативно сплетающей порой противоположные образы и символы.

Мусульманская атрибутика в облике подчеркивается сильнее в тех традициях, в которых на данном этапе заметен процесс исламизации и

²⁸ В. Н. Басилов особо подчеркивает сохранение в фольклоре индивидуальных черт характера «святых» (зачастую гипертрофированных) и связь их с родственными группами *тире* [1, с. 69—92]. Гипертрофирование чувственной стороны (повышенная обидчивость, агрессивность, мстительность) «святого» встречается и в описаниях индивидуализированных *авлия* на Балканах [11, с. 131, 132, 138 и т. д.]. В образе же *бабалара* подобные черты встречаются редко.

²⁹ Подобное общее описание, содержащее известные в исламе черты облика ангела (высокий рост), схоже в то же время с изображением некоторых демонических персонажей: *сайбийи*, *шайтана*, *джинна*. Заметим, что в данном контексте довольно сложно отделить именно демонические признаки, поскольку перечисленные гипертрофированные черты специфичны и для персонажей высшей мифологии, а зооморфные черты, такие как хвосты и копыта, информантами в описаниях не приводятся. В поверьях мусульман Болгарии *евлия* ('сельские святые') могут принимать различный облик: блуждающие огоньки, ходжа в красной феске, странник с зеленой бородой и т. д. [12, с. 161]. Согласно народным описаниям, «святые» посещают людей в облике обычного человека, зачастую навещая свою семью [Там же].

³⁰ Сравнение проводится на основе почтовых изображений (датируются первой половиной XX в.). См.: [Электронный ресурс]. URL: www.akpool.co.uk (дата обращения: 07.04.2015).

происходит распространение «книжного» знания³¹. Вместе с тем детализация облика в описываемом ключе вообще характерна для верований, сформированных в Косово и испытавших влияние суфийских традиций, распространенных в сельской местности и городах, где издавна существовали цыганские поселения. Среди деталей, которые в интерпретациях свидетельствуют о праведности персонажа, могут быть: наличие в руках Корана, четок, традиционного (представляемого как турецкое) одеяния (шаровары, платок, покрывающий голову). Наряду с ними упоминается белый цвет одежд и восхваляется красота персонажа³².

Как тебе сказать, выглядит молодой, как видишь, как будто ей 16 лет. В платке, как по-старому, как традиция. Она одета, знаешь, в наше одеяние — шаровары. Вот так одета, значит, настоящая мусульманка. Платок вот так надет, здесь (показывает на себе. — *К. Т.*), молодая. — *На мусульманский или цыганский манер?* (*К. Т.*) — Мусульманский, по-турецки, как посмотришь на турчанку. [...] Они всем не показываются, дочка. Мне снились и сестра, и брат. Это всем не рассказывается. [...] Не можешь налюбоваться их красотой, как они красивы, и брат и сестра, не знаешь, кто красивее. Значит, очень красивы и молоды. Вот так держатся. И Коран у них в руках. Ни они ничего не говорят, ни я [39].

Сохраняя связь с «этим» миром, «святой» устанавливает связь с теми, кто, согласно поверьям, обладает «чистым сердцем». Эта важная деталь подразумевает, что «святые» показываются лишь избранным, поэтому их внешний облик может быть неизвестен носителю традиции. Во многих объяснениях также уточняется, что человек видит лишь святилище, которое уже посвящено «святому», или же *баба* ('невидимый', в данном случае) указывает ему на место, которое только предстоит оформить как святилище³³.

Коммуникация человека и «святого» происходит в снах или видениях — опыте, тесно связанном с почитанием *авлийа*' и отличающемся

³¹ Здесь мы имеем в виду в первую очередь традиции цыган-мусульман Южной Сербии и прилегающих областей Македонии.

³² Молодость, красота персонажа — мотивы, встречаемые в описаниях женских «святых» в народных представлениях, например в образе Къз Аны, Зекии бабы в традициях мусульман Болгарии (см., например: [6, с. 69]). Сходные детали прослеживаются в то же время при реконструкции облика некоторых женских демонических персонажей южнославянской мифологии, например, *вил, самодив, див* (см., например: [9, с. 144—162]).

³³ См. мотив сна в построении *текке*, мавзолеев, монастырей и церквей [7, с. 143—148; 11, с. 376; 16, с. 220].

ся деталями в различных локальных традициях и сходной содержательной основой в мусульманской религиозной культуре в целом³⁴.

Дикхлум е баба ано суну ('Видел во сне баба')³⁵; *Дошао ми је у сан* ('Пришел ко мне во сне') — формулировка, которая обычно описывает опыт общения со «святым». Существенную роль играет интерпретация визионерского опыта, источником для которой выступает смысловое наполнение образов, характерное для рассматриваемых традиций. В этом контексте важно, каким статусом наделяется приходящий во сне персонаж: осмысливается ли он как «святой», человек или демон. Существенно также, какие элементы сновидения наделяются особым символическим значением и в каком русле они находят истолкование. Для представляемых здесь традиций сны, в которых людям является *баба*, без всякого сомнения, расцениваются как «пророческие» и подкрепляются совершением необходимых практик со стороны самих носителей традиции: по следам сновидения создается *текия*, совершается жертвоприношение (*курбан*). «Он посещал мечеть, начал молиться, хотел учиться. Прочел много книг из моей библиотеки. Но однажды ему приснился сон, он обустроил *текию* и после этого уже не вернулся» [40]. Таким образом, в зависимости от того, в каком аспекте и кем толкуется сновидение, строится дальнейшее восприятие «святого» в данной среде, а также отчетливо выявляется корреляция между традиционными местными верованиями («традиционным» исламом) и актуальными религиозными процессами, зачастую направленными на искоренение подобных практик.

Трансляция опыта и знания от лиц, которые в среде признаются и именуются «знающими», а также обладают разной степенью авторитета, является одним из механизмов, конструирующих образ «святого». В этом аспекте ключевую роль играет опыт непосредственного общения с персонажами, благодаря этому опыту человек в рамках культа приобретает взаимосвязанные статусы: индивида, участвующего в общих практиках почитания; носителя знания; распространяющего знание; зрителя святилища. В соответствии с этими основными

³⁴ Здесь также стоит отметить инвариантный характер, который принимает мотив сна для народных культур Балканского региона. В традиционных верованиях народов Балкан сновидение — это событие, объединяющее временное и пространственное измерение, при котором происходит взаимодействие между человеком и существами из «иного мира». В снах человек наделяется судьбой или же во сне открывается частично его будущая жизнь; к родственникам приходят «предки» — души умерших; демонические персонажи раскрывают в ночных видениях свои желания и требования.

³⁵ Формулировка используется среди цыган в г. Призрен (Косово). Вследствие миграции встречается также в Македонии, Сербии.

выделяемыми статусами распределяются и роли, которые в каждой среде имеют узнаваемый рисунок.

Среди распространенных мотивов, касающихся взаимодействия человека и персонажа во сне, можно встретить: высказывание требований³⁶ со стороны «святого», в том числе угроз, если пожелания не будут исполнены; высказывание недовольства поведением человека или всей семьи; предложение патронажа взамен на совершение человеком определенных действий. «Ты должен обратить внимание на чистоту в доме, и не надо много шуметь по ночам, потому что я не могу молиться»³⁷ [38]. Описание непосредственного, личного опыта коммуникации человека и *баба* в нарративах встречается достаточно редко. Однако указанные мотивы обладают широким распространением в устной традиции и благодаря этому часто используются в интерпретациях обрядовых практик или норм повседневного поведения в тех местах, где, согласно народным верованиям, появляются «святые».

Особое внимание при реконструкции образа «анонимных святых» следует уделить пространственному аспекту, а именно поверьям о локусах его присутствия. В первую очередь, исходя из расхожих представлений, пространством взаимодействия с *бабалара* служит место его погребения (которое, как полагают, является действительным местом смерти «святого»). В то же время особая сила *евлия* сохраняется там, где они вели свою деятельность, а также там, где была пролита хотя бы капля их крови (в случае с *шахидами*)³⁸.

Заметим также, что в одном из приведенных ранее отрывков описания «святого» говорится, будто они (*бабалара*) собираются в доме. Действительно, в представлениях об «анонимных святых» локус присутствия не всегда связывается с погребением, но в них выделяется мотив «скитания» по земле, перемещения с места на место в поисках подходящего («чистого») пространства. Здесь важно подчеркнуть, что *бабалара* перемещаются лишь в границах поселений, что сближает этот мотив с представлениями о возвращении умершего человека в свой дом, или «к своим», характерными для изображений «ходячего» покойного, а также «предков» [2]. Согласно бытующим поверьям, выбирая определенное место, «святые» являются во сне или в видениях хозяину дома, обозначая свое присутствие и высказывая свои требования (например, обустройство святилища, жертвоприношение и т. д.). Последующее взаимодействие между человеком и *баба* подчиняется действующей модели, при которой «святой» воспринимается в качестве покровителя, а место, где оформляется святилище, приобретает ка-

³⁶ В речи зачастую используются глаголы «требовать», «долженствовать».

³⁷ О совершении «святыми» молитв в мавзолеях см.: [10, с. 136].

³⁸ Мотив, более характерный для образов «индивидуализированных святых».

чества, которые не были свойственны ему прежде, или отделяется «для них» в границах существующего дома или домов.

Представления о пространственном и коммуникативном аспектах позволяют рассмотреть образ *бабалара* с точки зрения его сходства с некоторыми демоническими персонажами, в отдельных случаях достаточно выраженного. Так, в некоторых локальных традициях (в рамках представлений о Дьом баба, Гьом баба и Пир баба) можно говорить о двойственности образа «святого», что выражается во включении в его личность демонической составляющей. Последняя выявляется уже на уровне описания, именовании, когда «святой» определяется через персонажей низшей мифологии (*чоохано*³⁹, *таласам*), которые в дискурсе информанта оказываются синонимичными⁴⁰. При этом статус персонажа в самом дискурсе также представляется пограничным.

Они не показываются людям. О вампире говоришь, не так ли? Есть люди, которые их видят. Таласам, таласам, о нем ведь говоришь? Чохано. Несколько лет назад видела. Несколько лет назад, когда жила в старом доме. [...] Но человек [...] А они говорят *баба*, он, говорят, вылезает, Гьом баба вылезает (ж, 62) [17, с. 318].

Борода до сих пор, борода (два пальца)⁴¹... Как чоохано, но нет, Дьом баба называем [17, с. 318].

На основе функциональных характеристик «святого», а также представлений о связи *бабалара* с определенным местом и его наместничестве можно заключить, что для всех рассматриваемых нами локальных традиций наиболее близкими образу *баба* в комплексе мифологических представлений являются персонажи — «духи-хозяева места» (*стопан*⁴²; в других областях, а именно в Южной Сербии и сосед-

³⁹ Чохано (*Сохано*, цыг. влашский диалект, арлийский диалект) — персонаж, относящийся к типу «ходячих» покойников.

⁴⁰ Интересно в этой связи использование номинации *евлия* для обозначения самоубийцы, что является прекрасным примером взаимопроникновения верований [19, с. 422]. Напомним, что образ самоубийцы, т. е. человека, погибшего не «своей» смертью, нарушившего отведенный ему «век», в поверьях народов Балканского региона связывался с образом «ходячего» покойника.

⁴¹ В реконструкциях А. А. Плотниковой отмечается, что наиболее часто «демон-хозяин» дома и имущества, в представлениях славян на Балканах, является в облике белобородого старца [4, с. 232].

⁴² Стопан (болг.; ‘хозяин’) — персонаж южнославянской низшей мифологии, относящийся к типу «духов-хозяев места». Поверье о том, что в каждом доме есть свой хозяин, широко распространено в народных мифологиях Балканского региона. Такие персонажи, как *стопан* (*сайбийя*), *таласам*, связываются с определенными местами (чаще с жилыми, но также с общественными постройками), представляются их наместниками, они устанавливают

них областях Македонии, — *сайбийя*, близкий к нему *таласам*)⁴³. Подобие образов можно выявить на основании сходства следующих отличительных признаков: генезис (умерший человек), визуальный облик, пространственная характеристика (погребенный в определенном месте или пришедший на определенное место, т. е. закрепивший его за собой), действия⁴⁴, патронажная, карательная функция и функция охраны имущества.

Отметим также, что ритуальные действия, соответствующие представлениям о данных персонажах, по своему содержанию близки ритуальной стороне культа «святых» (на основе собственных наблюдений, источников [17, с. 318—319; 28, с. 52—53; 29, с. 73—78]), что приводит нас к гипотезе о едином генезисе и современной связи данных комплексов верований.

В отдельных локальных традициях (например, в Южной Сербии⁴⁵ и примыкающих областях Македонии) представления о духе-хозяине дома и *бабалара* разделяются, хотя между ними все же прослеживаются параллели. В некоторых рассказах усматривается отождествление этих фигур. Одним из факторов подобного сближения образов, как мы полагаем, может служить перенесение представлений о *баба*, характерных для поверий цыган из Косово, в пограничные области Македонии и Сербии.

прочную коммуникацию с людьми, живущими там. Представления о данном персонаже отражаются в ритуале жертвоприношения (обычно при закладке дома, а также после окончания строительства), в регулярных обрядах для поддержания связи с ним и сохранения его покровительства. При анализе поверий о *стопане* прослеживаются параллели с персонажами «ходячих покойников», что указывает на общий источник развития верований [4, с. 232—240; 9, с. 197—221].

⁴³ О персонажах *сайбийя*, *стопан*, *таласам* ('духи-хозяева дома') см., например: [4, с. 232—240; 9, с. 197—221]. О них же в современных верованиях цыган см.: [28, с. 52—53; 29, с. 73—78; 18, с. 26]. На сходство образов в народной культуре указывает также и Б. Алексиев [6, с. 174—187].

⁴⁴ Характерными для данного персонажа являются следующие действия: он дарует спокойствие, защищает, требует проявления уважения к нему, «искривляет» (парализует), убивает (давит, душит).

⁴⁵ В г. Ниш (Южная Сербия) традиция почитания «святых» (*баба/бабалара*) считается привнесенной, не характерной для дискурса «старожилов», несмотря на то что местные цыгане, проживавшие в этой области до переселения в нее большого количества цыган из Косово и Македонии, были знакомы с практикой паломничества к турбе «святых». Более того, один из известных сакральных локусов (турбе «Зайде Баджа») располагается в том же городе; он охраняется представителем «старожилов» и посещается в основном цыганами из всех проживающих сообществ.

Несмотря на периферийный характер, который принимает образ «святого», в традиции почитания *бабалара* на данном этапе наблюдается тенденция к исламизации в той или иной форме верований и практик и соответствующему вытеснению демонической составляющей. В то же время в некоторых локальных вариациях она предстает более выраженной даже при внешней мусульманской атрибутике, смысловое содержание которой не всегда рефлексировано носителями традиции.

* * *

«Это мусульманское место. Я еще, может, не родилась, как оно здесь находилось, и через дорогу. Сейчас они (святителища. — К. Т.) во многих местах появляются» [39].

Культ «святых» выражается в почитании посвященных им локусов, в проведении регулярных и окказиональных обрядов.

Сакральное пространство в рамках описываемого культа на цыганском языке обозначается в качестве «мусульманского места»⁴⁶, или, традиционно, *текии (tekija)*⁴⁷. Интерпретации обряда его участниками обращают внимание на то, что зачастую в народных представлениях фигура *вали* отходит на задний план, тогда как само сакральное пространство благодаря приписываемым ему свойствам становится непосредственным объектом почитания.

Текии, посвященные «анонимным святым», являются сравнительно недавним феноменом. Часть святителищ обустроивается на местах старых захоронений, которые встречаются в поселениях, построенных вблизи территорий заброшенных мусульманских кладбищ. Иногда место выделяется благодаря объектам, указывающим на существование погребений, например, сохранившимся остаткам каменного памятника на могилах, останкам, которые находятся в процессе закладки фундамента⁴⁸. Другая часть не имеет непосредственного отношения к местам захоронения и оформляется как следствие коммуникации с персонажем.

⁴⁶ *Khorakhano ikhan (Хорахано тхан)*.

⁴⁷ *Текия* ('священное место') — обозначение, охватывающее разнообразные места, включая и суфийские текке. Суфийские текке, а именно помещения для отправления обряда и встреч, именуются также *семана*, что позволяет разграничить их в религиозной лексике. В данной работе мы сохраняем различие между суфийским *текке* и святителищами *бабалара*, в связи с чем используем их оригинальное обозначение в лексике — *текия*.

⁴⁸ Одно из святителищ было оформлено на месте могильной плиты, обнаруженной при сооружении домов (из наблюдений в Топана махала, Скопье, 2013 г.). См. также практику оформления мавзолеев там, где остается частица «святого» (обычно *шахида*): кровь или части тела [11, с. 128, 381; 10, с. 140].



Текия, Сточни Трг махалла, Ниш, Сербия.
Фото Ксении Трофимовой. 12.2011 г.

Внутреннее убранство святилищ различается в зависимости от статуса «святого» (индивидуализированный или анонимный), времени построения, а также следует локальному образцу оформления суфийских *текке* и мавзолеев. При их обустройстве используется исламская атрибутика⁴⁹, а также предметы, обладающие христианской символикой⁵⁰. Среди прочих деталей ритуальной функцией обладают сосуды с водой, а также приносимые в дар «святому» или «святым» предметы: полотенца, платки, расчески, новая одежда, игрушки, сладости, иногда деньги. Эти предметы могут как иметь устоявшееся в рамках конкретной религиозной традиции значение, так и получать новое⁵¹, что от-

⁴⁹ Среди распространенных предметов отметим изображения Мекки, Медины, 'Али ибн Абу Талиба, Двенадцати шиитских имамов, *шамали*, изображения с *айатами* из Корана, Коран, мусульманскую литературу, четки, молевые коврики.

⁵⁰ Иконографические изображения Богородицы, Иисуса Христа, приносимые после ежегодных или окказиональных паломничеств в православные и католические монастыри и церкви и помещаемые в святилища.

⁵¹ Вариативность интерпретаций прослеживается в отношении практического или символического значения сосудов с водой, фонтанов, свечей, «да-

Иллюстрации к статье К. П. Трофимовой



Текия, Црвена Звезда махалла, Ниш, Сербия.
Фото Ксении Трофимовой. 06.2011 г.



Текия «Брат», Сат махалла, Лесковац, Сербия.
Фото Ксении Трофимовой. 12.2011

ражает процесс культурной диффузии и механизм формирования традиции в данной цыганской среде⁵². Нередко введение и использование тех или иных предметов закрепляется и легитимируется исходя из интерпретации сновидений, однако могут быть задействованы и иные механизмы, а именно: ссыла на авторитет локального религиозного лидера, распространенность употребления предметов или же представление об их «действенности».

Появление святилищ в границах общественного (разделяемого совместно) пространства в поселениях и характер используемых в их оформлении и в ходе обряда предметов наделяют этот локус символическими свойствами, конфессионально его маркируют. Вместе с возникновением святилищ проступают границы мусульманских районов внутри поселений.

Почитание пространства взаимодействия со «святыми» включает в себя оформление святилища, а также обряды, отличающиеся по своей прагматике. Регулярная демонстрация почитания *бабалара* выражается в повседневных практиках поддержания «чистоты» места. За местом ухаживают как женщины, так и мужчины, обладающие различными социальными статусами. При поддержании порядка основное внимание уделяется чистоте, особенно если святилище располагается на общественной территории и не отгорожено, а также сохранности всех объектов в настоящем виде без изменений. Исключение составляют те ситуации, в которых необходимо изменить детали убранства, чтобы замаскировать постройку и защитить её от нападений вандалов и разрушения⁵³.

Другие действия отправляются с целью установления и поддержания коммуникации с *бабалара*. Взаимодействие со «святым» совершается в рамках символического обмена, исходя из прагматики действий. В обрядности могут проследиваться вариативные детали на уровне локальных традиций, однако совершаемый ритуал имеет четкую структуру и в целом повторяет набор действий, совершаемых в ходе местного паломничества в окружающих традициях.

ров», отдельных изображений. Вода, согласно объяснениям, может служить для совершения омовения как самими верующими, так и святыми, а также для утоления жажды святого. Содержание изображений порой неизвестно посетителям, а в отдельных случаях и зрителю святилища.

⁵² Речь идет о таких деталях, как количество зажигаемых свечей, их цвет, назначение приносимой воды, жертвенной пищи и даров.

⁵³ В 2006 г. в Сербии был осуществлен поджог мечетей в Белграде и Нише, при которых серьезно пострадали культовые здания, а также сгорела библиотека мусульманской литературы в Белграде. В связи с этими актами вандализма со стен одного из святилищ в Южной Сербии были убраны религиозные символы, которые указывали на характер данного места с целью защиты от возможных посягательств.

Регулярный или окказиональный ритуал⁵⁴ состоит из нескольких этапов и открывается (и в дальнейшем поддерживается) произнесением обета или намерения. Затем следуют действия подготовительного характера: действия, направленные на очищение человека; приготовление даров и обрядовой пищи⁵⁵.

Ритуальные практики и поведение человека в период, предшествующий ключевой части ритуала, а также в целом в пределах сакрального пространства ограничиваются рядом запретов и предписаний, которые отвечают представлениям о ритуальной «чистоте» и «нечистоте»⁵⁶. Существуют также и частные правила, относящиеся к представителям христианских конфессий, что характерно для так называемых «смешанных» паломничеств к культовым местам⁵⁷. Центральная фаза ритуала посвящена коммуникации и символическому обмену⁵⁸: человека и «святого», человека и Бога через фигуру «святого», человека и Бога посредством места, наделенного «особыми» свойствами. Практики непосредственно в пределах святилища совершаются в следующей последовательности: действия, связанные с переходом границ сакрального локуса (обычно целуются ограждение, примыкающее к *турбе*, и растущие на территории деревья), приношение даров⁵⁹, чтение молитв, зажигание свечей⁶⁰. Тексты молитв и намерений облада-

⁵⁴ Четверг, реже воскресенье, являются днями, приуроченными к почитанию «святых», «их днями». В этот день совершаются обряды в святилищах.

⁵⁵ В святилище приносят шерbet и иные сладости, которые либо оставляют у изголовья надгробия (в том числе предполагаемого), либо раздают присутствующим, что сближает это действие с практиками погребально-поминальной обрядности и символизирует собой перераспределение «доли» между присутствующими.

⁵⁶ *Melalo* (в арлийском диалекте — ‘нечистый, грязный’) — понятие, которое применяется при характеристике предметов, действий и состояний в рамках представлений об оппозиции «чистота — скверна». Согласно интерпретациям, ритуально «чистым» является человек, совершивший ритуальное омовение, воздерживающийся от полового контакта в течение суток перед совершением обряда, от употребления свинины и алкоголя, очистивший свои мысли от дурных намерений. В данном контексте явно прослеживаются элементы мусульманского дискурса.

⁵⁷ «[...] я православный, но здесь я не могу (не принято. — *К. Т.*) креститься» [41].

⁵⁸ Модели символического обмена могут различаться последовательностью событий: обет — исполнение желаемого — приношение даров; обет — приношение даров — исполнение желаемого.

⁵⁹ Дары могут быть оставлены как до чтения молитв и зажигания свечей, так и после.

⁶⁰ Использование свечей во время обряда является для представителей различных религиозных течений одним из критериев, на основании которого традиция характеризуется ими в качестве мусульманской, христианской или

ют схожей структурой, но содержательно могут отличаться, исходя из принадлежности участника к той или иной религиозной традиции и включения таким образом вариативной лексики.

* * *

Оформляясь внутри цыганского сообщества, данный культ находится на пересечении интересов различных духовных лиц, обладающих как формальными⁶¹, так и неформальными статусами⁶².

Почитание «анонимных святых» встречает амбивалентное, чаще негативное отношение к себе и неоднозначную интерпретацию со стороны религиозных лидеров, осуществляющих деятельность в среде цыганских сообществ. Их критические рассуждения в первую очередь поднимают вопрос о легитимности и нормативности (т. е. соответствии нормам шариата) бытующих представлений и обрядов.

Культ локальных «святых» в существующей форме подвергается критике со стороны имамов-суннитов, прилагающих усилия к повышению уровня религиозной образованности в цыганской среде. В отдельных случаях почитание *баба* становится предметом многочисленных дискуссий между верующими и духовным лицом, в ходе которых духовное лицо стремится интерпретировать распространенные образы и мотив сна в рамках конфессионального учения, стремясь доказать нелегитимный характер совершаемых практик. При этом образ *баба*

народной, а также соотносится с ортодоксальной или неортодоксальной формами. Во-первых, сам обычай зажигания свечей в ходе определенных ритуалов (посещения могил усопших, в том числе *турбе авлийа*; в погребальной и поминальной обрядности) расценивается отдельными духовными авторитетами (суннитами, представителями различных суннитских суфийских братств) в качестве сохраняющего свою силу элемента христианской или народной обрядности или же проявления доисламского «невежества» (*джахилийа*) и еретического «нововведения» (*бид'а*). Это действие, исходя из подобной трактовки, выводит весь обряд за границы очерчиваемого в данном дискурсе «истинного» ислама или же оценивает его в качестве маргинального, неортодоксального. Во-вторых, цвет используемых в ритуалах свечей конфессионально маркирует как само действие, так и религиозную принадлежность его участников. Белые свечи ассоциируются с исламом, желтые — с православием (в данном локальном контексте), в связи с чем их нежелательно зажигать на территории мусульманских святилищ, о чем зрители заблаговременно предупреждают верующих.

⁶¹ Имамы мечетей, принадлежащих местным духовным объединениям; шайхи, которые обладают дипломами, позволяющими им вести религиозную деятельность.

⁶² Зрители святилищ, самопровозглашенные шайхи, лидеры джемаатов, целители, индивиды, совершающие ряд действий в рамках обрядов жизненного цикла, и т. д.

претерпевает изменения и отождествляется с джиннами, а также подчеркивается, что сновидения не могут носить пророческий характер. Религиозные учёные не устают указывать на то, что «еретические» представления о *баба* возникли под влиянием народных верований и «неортодоксальных» (мусульманских) религиозных течений [40; 43]. Однако такой подход к пониманию *баба* не находит позитивного отклика со стороны цыган, поскольку образ джинна в бытующих поверьях необходимо связан с представлением о «нечистоте». В связи с этим информанты всячески отвергали идею, что джинны присутствуют в снах и находят себе место рядом с людьми. Их отвержение надо понимать в свете того факта, что частное (*kućna tekija*; букв.: 'домашняя *текья*') святилище зачастую присутствует внутри жилого дома. Оно может занимать либо свободную комнату, либо угловую часть комнаты, но никогда не располагается на чердаке или в подвале, т. е. в местах, где, согласно поверьям, возможно появление демонических существ⁶³.

Рассмотренные идеи и практики также привлекают внимание местных суфийских лидеров, принадлежащих к цыганской среде и ведущих в ней религиозную деятельность. Они получают разного рода образование⁶⁴ и подвергаются различным влияниям, поэтому понимание

⁶³ Подвал и чердак, исходя из бытующих поверий, символизируют собой границы «этого» и «иного» миров в семантике пространства дома.

⁶⁴ Религиозное образование в целом не носит формального характера. Необходимые знания приобретаются при многолетнем посещении собраний в качестве учеников и получении наставлений от шайхов различных братств, а также в процессе самостоятельного обучения. Ключевыми образовательными центрами выступают центральные обители, представляющие тот или иной суфийский орден в Косово (Косовска Митровица, Призрен, Джаково) и Македонии (Скопье, Куманово). Получение *иджазы* от шайхов центральных общин позволяет отправлять религиозные практики и открывать новые *текке* и *семаны* (помещения для совершения собраний и ритуалов). Отметим, что впоследствии связи и взаимодействия между центральной *текке* и ее ответвлениями, образованными в цыганских поселениях и выполняющими функцию локальных религиозных центров, ослабевают и теряются. Порой возникающие общины существуют автономно. Разрешение на культовую, в том числе и образовательную, деятельность может подтверждаться действующими институтами (объединениями тарикатов, например, функционировавшим до конца 90-х гг. XX в. «Исламским объединением суфийских братств Али в СФРЮ»; официально зарегистрированными духовными объединениями мусульман). Однако ряд религиозных деятелей подобными документами не обладает. Более того, распространено также явление самопровозглашенных духовных учителей, в основном из числа дервишей той или иной суфийской общины, созданной в цыганской среде. Необходимо также упомянуть о том, что обсуждаемые духовные авторитеты, в отличие от молодого поколения имамов в цыганской среде, зачастую не имеют законченного основного светского обра-

ими вопросов мусульманского учения и практики варьируется. Статус шайха или дервиша воспринимается цыганами неоднозначно. Впрочем, несмотря на это, духовные учителя в целом сохраняют свой авторитет и выступают в качестве важных источников религиозного знания, в том числе того, которое формирует отношение к практике почитания цыганами *бабалара*.

С точки зрения суфийских шайхов, неправомочными являются вера и ритуальные действия лишь в отношении «анонимных святых», почитание которых, в отличие от индивидуализированных фигур, не закреплено «общей традицией». Таким образом, данный культ выходит за рамки декларируемой ими сферы духовного влияния. При этом очевидно, что оценка степени соответствия или несоответствия верований «общей традиции», равно как и обозначение границ последней, зависит от личного понимания, присущего тому или иному духовному лицу. Среди шайхов можно встретить следующее определение *бабалара*:

*Бабалара*⁶⁵ — это те добрые, которые прошли этот мир (имеется в виду «прожили жизнь на „этом“ свете». — К. Т.), ангелы. Святые — это ангелы⁶⁶ [42].

Несомненно, что подобного рода отождествления, вне зависимости от источника, служащего его обоснованием, в народных религиозных представлениях не подвергаются критическому осмыслению и могут привести к отождествлению образа «святого» с ангелом⁶⁷.

Вместе с тем почитание «анонимных святых» также может получить признание в том случае, если святилище включает в себя захоронение *баба* и наличие нарратива, описывающего ритуальный сон, давший начало данному культу. В то же время суфийские учителя осуждают возведение усыпальниц для персонажей, статус которых, с их точки зрения, является сомнительным. Следовательно, при изна-

зования, а порой и вовсе безграмотны, что, конечно, ограничивает их возможности в получении дополнительного религиозного образования.

⁶⁵ Имеются в виду «индивидуализированные святые».

⁶⁶ Сходные представления фиксируются в народных верованиях мусульман Болгарии [12, с. 156].

⁶⁷ В отличие от джиннов, которые в народной мифологии цыган полагаются «нечистыми» существами, осваивают «нечистые» пространства и потому в данных верованиях не могут отождествляться со «святыми», переплетение образа *бабалара* и ангелов возможно, например, благодаря таким чертам, как: внешний облик (гипертрофированный рост), обладание чудесными способностями (умение мгновенно перемещаться в пространстве, летать), покорность Богу, всезнание (прежде всего мыслей, намерений, слов и поступков человека), покровительство избранным Богом и т. д.

чально толерантном отношении к данному феномену, его существование легитимируется лишь при наличии необходимых, с точки зрения шайхов, условий, элементов и практик.

В то же время шайхи осуждают появление неформальных авторитетов (визионеров, смотрителей святилищ), которые оказывают влияние на общину, распространяя и укореняя «нелегитимные», с их точки зрения, представления.

Он это сделал по-своему, без чьего-либо одобрения. Если бы он пришел ко мне и я ему дал согласие, тогда бы это было официально. Если ни один шайх не дал согласия, тогда это пустое. Так все происходит в тарикате [42].

Вообще, интересно не столько появление статуса «смотрителя» (он изначально присутствует в традиции), сколько его распространение и умножение внутри отдельно взятого сообщества. Этот процесс должен, очевидно, сказываться на изменении характера роли, которую играет «смотритель», на его «идеальном типе». Мы оставляем этот вопрос открытым, поскольку черты этого статуса, которые фиксируются на данном этапе, необходимо рассматривать в динамике, в трансформации.

Существенным фактором при формировании мнения духовного лидера служит специфика социальных и культурных контекстов, в которых между цыганскими сообществами и макросредой сохраняется определенная дистанция. Позиция лидера (шайха), религиозный авторитет которого ограничен данной средой, будет обусловлена его восприятием культуры сообщества, с которым он себя идентифицирует. В этой связи мнение того или иного духовного лица и его работа с верующими по-разному влияют на формирование данной традиции. Это влияние может быть непосредственным, через отрицание практики или полное ее принятие, или опосредованным — через передачу отдельных образов, символов и смыслов. Религиозное знание распространяется духовными учителями в ходе их участия в оформлении новых святилищ, бесед с верующими, а также обучения должному управлению обрядов (в данном случае — общему порядку и последовательности совершения действий во время посещений гробниц *авлия*⁶⁸). Специфика данного контекста приводит к тому, что знание,

⁶⁸ В основном речь идет об инструктаже для посетителей гробниц *баба*, находящихся на территории *текке*, что затем частично воспроизводится в святилищах «анонимных святых». Шайх, его ученики, а также жена шайха следят за действиями посетителей и при необходимости направляют их: рассказывают о должном состоянии чистоты верующего, объясняют, что действия предваряются произнесением формулы (*басмала*), указывают на направление (*кыбля*), в котором следует повернуться молящемуся, разрешают или

как правило, передается фрагментированно и, из-за отсутствия других религиозных авторитетов и институтов, целиком зависит от уровня и особенностей религиозного образования самого шайха. Это обстоятельство открывает возможности для создания интерпретаций «на ходу» и контаминации идей и смыслов. Вследствие этого и сами духовные лица, и распространяемое ими учение воспринимаются носителями традиции неоднозначно, что создает основу для сложных взаимоотношений и распределения влияния в том или ином сообществе.

* * *

Практика почитания «анонимных святых» в отдельных цыганских сообществах на Балканах служит моделью, на основе которой можно рассмотреть один из потенциальных механизмов бытования и модификации «живой» традиции в мультикультурном и полиэтничном пространстве.

Нам представляется, что оформление современной практики есть следствие нескольких взаимодополняющих процессов. Так же как и некоторые другие культы, возникающие и развивающиеся в цыганской среде, традиция почитания *бабалара* как относительно самостоятельный феномен возникает довольно поздно. Содержательно культ «анонимных святых» восходит к связанным между собой элементам религиозной культуры макросреды, развитой практике паломничества к христианским святыням и *турбе* (захоронениям местных *авлия*’, в особенности духовных авторитетов прошлого и шахидов-гази), к посещению священных мест (например, святых источников, камней, деревьев и т. д.), представлению об отдельных персонажах народной мифологии (духах-хозяевах, «ходячих» покойниках, предках) и соответствующим обрядам. Убедительной кажется одна из возможных схем развития настоящей практики: появление новых святилищ в границах поселения отражает процесс переноса традиции поклонения «святым» из более широкого «разделяемого» мультиэтничного, мультикультурного пространства в более узкое — *махаллу*, где она в даль-

же запрещают зажжение свечей, обходы (*таваф*) вокруг *турбе* и т. д. В некоторых случаях действия посетителя, видимо, ограничиваются, однако в целом мы не прослеживаем единой системы, и обряд может быть как богаче благодаря входящим в него элементам (например, почитанию деревьев, ограды святилища), так и беднее. Отметим, что в его структуре мы не сталкиваемся с действиями, которые не встречались бы в практиках паломничества (*зийарата*), характерных для близких ареальных мусульманских традиций. На данном этапе наблюдения можно заключить, что в рассматриваемой традиции отсутствует институт духовных посредников, которые берут на себя чтение определенных текстов вместо посетителя. Таким образом, в данном контексте верующие чаще всего сами читают личные молитвы (*дуа*) на родном языке.

нейшем преобразовывается в культ «анонимных святых». Перенос практик почитания *турбе* мог быть обусловлен развитием суфизма в цыганской среде через приобщение её представителей к деятельности суфийских общин, получение ими образования и соответствующих титулов, а следовательно, и новых возможностей, к примеру, возможности открывать так называемые «легитимные» святилища в цыганских поселениях, которые становились самостоятельными центрами их духовной жизни и религиозной практики. В ходе этого процесса могилы (*турбе*) *баба* появляются в границах поселений; тем самым культ частично локализуется и получает поддержку местных духовных авторитетов (шайхов, дервишей, местных религиозных учителей). Вместе с тем отдельные святилища оформлялись благодаря реконструкции *турбе*, которые располагались на месте прежних турецких, а в настоящее время — цыганских городских районов.

В дальнейшем практика почитания «святых» и посещения их гробниц начинает распространяться и воспроизводиться путем появления новых общественных и частных (домашних) святилищ, что является результатом общения отдельных членов сообщества с *баба* в сновидениях. Этот процесс подпитывается бытующими в цыганской среде типологически сходными представлениями о духах-хозяевах дома, в которых сновидение также играет ключевую роль. В итоге представления и обряды переплетаются, что находит отражение в характерных чертах образа *бабалара*. На микроуровне культ «анонимных святых» в отдельных случаях является также воспроизводством локальных религиозных практик некоторых цыганских сообществ в новых пространствах в период миграции, в ходе чего также происходит наложение друг на друга обозначенных выше традиций⁶⁹.

Заметим, что в данном случае речь идет не только о локализации традиции, но и о своего рода культурной приватизации, т. е. о заключении общераспространенной, совместно отправляемой практики в рамки религиозной культуры цыганского сообщества как части религиозной культуры макросреды. Вместе с тем приватизация не влечет за собой национализации культа — явления, хорошо знакомого в процессах становления национальной и культурной идентичности народов Балкан. *Текия* выполняют функцию культового пространства и частного духовного центра, интегрируя локальное цыганское сообщество верующих, но в настоящий момент не принимают на себя роли пространства, в котором происходит аккумуляция и формирование национальной памяти. То есть *текии* не являются инкубаторами этнической (национальной) риторики. Будучи своего рода платформами для развития культурного самоопределения цыган в заданном куль-

⁶⁹ Это утверждение справедливо для новых поселений, образованных цыганами, мигрирующими из Косово в Южную Сербию и Македонию.

турном пространстве, *текке*, тем не менее, не исполняют роли «духовного пространства нации»⁷⁰, в отличие, скажем, от иных сакрализуемых территорий: культовых сооружений, кладбищ и т. д.

Обладая выраженным синкретичным характером, традиция почитания «божьих людей» всё же развивается в рамках доминирующего мусульманского дискурса, хотя святилища посещаются представителями различных конфессий. Общественные *текии*, благодаря своему визуальному оформлению и отчасти содержательной специфике, конфессионально маркируют пространство *махаллы* и, таким образом, используются в том числе для выражения конфессиональной идентичности сообщества, его приобщения и интеграции в религиозную жизнь макросреды, демонстрации исторической и культурной преемственности. Можно предположить, что развитие этого культа отражает особенности процесса становления культурной памяти сообществ цыган-мусульман как части исламской *уммы*.

Как мы отмечали, практика почитания *бабалара* является воссозданием традиции посещения мавзолеев *баба* и продолжает испытывать на себе влияние локальных суфийских традиций. В настоящее время эта практика находится в процессе становления, на что указывает мозаичность образа «святого», а также некоторая вариативность в содержании социальной роли зрителя святилища, которая, хотя и несет в себе узнаваемые черты, не устоялась ещё в имеющейся в наличии структуре религиозного лидерства. В связи с этим культ *бабалара* открыт для влияний и выступает платформой для создания, сохранения и трансформации конфессионального дискурса, что используется представителями различных мусульманских течений для утверждения своего авторитета и права представлять «правильный» ислам.

Список литературы

1. Башилов В. Н. *Культовые святых в исламе*. Москва, 1970.
2. Виноградова Л. Н. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. Москва, 2000. С. 25—52.
3. *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва, 1991.
4. Плотникова А. А. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва, 2004.
5. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2: Д-К. Москва, 1999.
6. Алексиев, Б. *Фольклорни профили на мюсюлмански светци в България*. София, 2005.

⁷⁰ «Nation's spiritual space» [24, с. 117].

7. Вражиновски, Т. *Народна митологија на македонците*. Кн. I. Скопје, 1998.
8. Вукановић, Т. *Роми (Цигани) у Југославији*. Врање, 1983.
9. Георгиева, И. *Българска народна митологија*. София, 1983.
10. Ђорђевић, Т. *Наш народни живот*. Том 2. Београд, 1984.
11. Ђорђевић, Т. *Наш народни живот*. Том 3. Београд, 1984.
12. *Етнологија на суфитските ордени — теорија и практика. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите*. Т. VIII / Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София, 2001.
13. *Ислам на балканској ветрометини*. Ниш, 2007.
14. Марушиакова, Е., Попов, В. *Циганите в България*. София, 1993.
15. Миков, Л. За етнорелигиозния произход на кџџлбашите от Североизточна България // *Българска етнологија*. 1997. № 3—4. С. 65—79.
16. Миков, Л. Късна култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България // *Ислям и култура. Изследвания* / Ред. Г. Лозанов, Л. Миков. София, 1999. С. 52—89.
17. Пампоров, А. *Ромското всекидневие в България*. София, 2006.
18. Петровски, Т. *Ромски фолклор*. Скопје, 2002. 104 с.
19. Троева Григорова Е. Дракусџт: между вампира и стопана // *Ислям и култура. Изследования* / Ред. Г. Лозанов, Л. Миков. София, 1999. С. 410—443.
20. Филиповић, М. С. *Обичаји и веровања у Скопској котлини*. Српски етнографски зборник. Књига LIV. Друго оделене. Београд, 1939.
21. Цепенков, М. *Сеништа и соншта. Записи* / Приредил Душко Наневски. Прилеп, 1979.
22. Biegan, N. *Living Sufism: rituals in the Middle East and the Balkans*. Cairo, 2009.
23. Bowman, G. Orthodox-Muslim Interactions at «Mixed Shrines» in Macedonia // *Eastern Christians in Anthropological Perspective* / Ed. Chris Hann, Herman Goltz. Berkley, 2010. P. 195—219.
24. Čolović, I. *The Balkans: The Terror of Culture. Essays in Political Anthropology*. Baden-Baden, 2011.
25. Duijzings, G. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London, 2000.
26. Hayden, R. M. Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans // *Current Anthropology*. Vol. 43. N 2. April, 2002. P. 205—231.
27. *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future* / Ed. by D. B. Ђорђевић, D. Todorović, L. Mitrović. Niš, 2007.
28. Jašić, N. *Stari niški Romi*. Niš, 2001.
29. *Kurban in the Balkans*. Belgrade, 2007.
30. Kressing, F. A Preliminary Account of Research regarding the Albanian Bektashis — Myths and Unresolved Questions // Kaser K., Kressing F. *Albania — a country in transition. Aspects of changing identities in a south-east European country*. Baden-Baden, 2002. P. 65—92.
31. Mélikoff, I. Bektashi/Kizilbaş: Historical Bipartition and Its Consequences // *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives* / Ed. by Tord Olsson, Elizabeth Özclalga and Catharina Raudvere. Istanbul, 1998. P. 1—11.
32. Norris, H. T. *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world*. Columbia, 1993.

33. Popovic, A. Les confreries mystiques musulmanes dans les Balkans // Communication présentée au Colloque international «Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique?» Turin, 20—22 novembre 2002.

34. Popovic, A. Morts des saints et tombeaux miraculeux chez les derviches des Balkans // *Les Ottomans et la Mort: Permanences et Mutations* / Sous la direction de Gilles Veinstein (The Ottoman Empire and Its Heritage. Vol 9.) Leiden; Boston, 1996.

35. Sajtović-Lukin, B., Todorović, D. B., Đorđević, D., Osmani, I., Vuković, R. *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana thay I Kultura Meribasiri*. Niš, 2005. P. 45—58.

36. Taeschner, F. «Baba» [Электронный ресурс] // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/baba-SIM_0973 (дата обращения: 17.03.2015).

37. Полевые материалы автора (ПМА) 6 (IV) — Женщина, рома, ок. 60 лет, род. в г. Скопье (Македония), прож. в г. Ниш (Сербия), ислам, грамотная, г. Ниш (Сербия), Трофимова К. П., 18.12.2011.

38. ПМА 6 (VI) — мужчина, рома, ок. 40 лет, прож. в г. Лесковац (Сербия), ислам, грамотный, г. Лесковац (Сербия), Трофимова К. П., 19.12.2011.

39. ПМА 6 (VI) — женщина, рома, ок. 70 лет, прож. в г. Лесковац (Сербия), ислам, г. Лесковац (Сербия), Трофимова К. П., 19.12.2011.

40. ПМА 6 (V) — мужчина, 31 г., ислам, грамотный, главный имам, г. Ниш (Сербия), Трофимова К. П., 18.12.2011.

41. ПМА 6 (IX) — мужчина, серб, ок. 50 лет, прож. в г. Ниш (Сербия), православие, грамотный, г. Ниш (Сербия), Трофимова К. П., 22.12.2012.

42. ПМА 7 (IV) — мужчина, ок. 70 лет, прож. в г. Ниш (Сербия), ислам, грамотный, шайх тариката кадирийа, 07.06.2012.

43. ПМА 8 (XI) — мужчина, рома, 31 г., прож. в г. Скопье (Македония), ислам, имам, текке рифайя, г. Скопье (Македония), Трофимова К. П., 19.01.2013.

44. ПМА 8 (IX) — мужчина, рома, ок. 40 лет, прож. в г. Скопье (Македония), ислам, грамотный, г. Скопье (Македония), Трофимова К. П., 17.01.2013.

45. Материалы автора 1 (I) — мужчина, рома, ок. 50 лет, прож. в г. Призрен (Косово), ислам, грамотный, Трофимова К. П., 29.10.2012.

Ksenia Trofimova

«God's People»: The practice of honoring/worshipping «saints» among some Rroma Muslim communities of the Balkans

In the Balkan Muslim culture, pilgrimages and private visits to the graves of local «saints» (*awliya*) constitutes an integral part of the vernacular Balkan Muslim culture that involves various popular practices. The form and content of pilgrimages and visits differ at the local level as well as within social and cultural contexts that shape such practices. A relatively new form of this tradition becomes visi-

ble on the borders of Romani urban districts, where numerous sites of worship (*tekija, turbe*) dedicated to «saints» (*babalara*) appear spontaneously. After an overview of the function of the cult of «saints» among some Roma Muslim communities of the Balkans, the chapters analyzes images of «saints», the make-up of sacred sites and practices performed therein in order to determine the place of such practices in the contemporary religious culture of the Rroma of the region. The descriptions and analysis are based on the field research undertaken in 2011—2013 in the areas of South Serbia, Macedonia and Kosovo.

Key words: Islam, Sufism, pilgrimages, grave visitations, popular religious practices, Rroma, Balkans.

А. Д. Кныш

«Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема

В главе рассматриваются различные дефиниции суфизма с целью выявить, как динамика включения в него или же, напротив, исключения из него различных концепций и практических действий отражает идейные установки его последователей, исследователей и критиков. Эта динамика часто определяется горячей полемикой вокруг суфизма, отчасти вызванной, по мнению автора, его широкой популярностью среди всех слоёв мусульман и желанием его реформистски настроенных оппонентов выдвинуть и реализовать свои собственные, альтернативные концепции («истинного, или правильного, ислама»). Автор выступает за как можно более широкую, инклюзивную трактовку суфизма, предлагая свое собственное рабочее определение этого многогранного феномена мусульманской культуры и общественно-политической жизни.

Ключевые слова: суфизм, шиизм, оккультные науки, культ святых, исламоведение, полемика внутри ислама.

Прошло более 20 лет со времени выхода моего очерка истории изучения суфизма на Западе, в бывшей Российской империи, а также в её геополитическом наследнике Советском Союзе¹. Пришла пора подвести некоторые итоги, внести коррективы и рассмотреть новые тенденции в современных исследованиях различных аспектов суфизма. Задача эта обширная и сложная, но надо с чего-то начать.

Начну с дефиниций. Вопрос об определении суфизма как объекта изучения был поставлен в советском востоковедении еще в начале

¹ См.: [3, с. 109—207]; обновленный и несколько сокращенный вариант этого очерка на английском языке см.: [23, с. 206—238].

восьмидесятых годов прошлого столетия². Тогда, насколько я помню, решить его не смогли и оставили «на потом». Сегодня, по прошествии трех десятилетий, он все еще остается открытым. В отличие от своих предшественников, большинство авторов, пишущих о суфизме в наши дни, предпочитают этот вопрос не поднимать, полагая, что содержание понятия «суфизм» самоочевидно и не стоит тратить время на его дефиниции. К сожалению, дело обстоит не столь просто. Я приведу здесь ряд свидетельств того, как включение в понятие «суфизм» ряда характеристик и явлений или же исключение их из этого понятия оказывается в действительности не чем иным, как отражением мировоззренческой или идеологической позиции исследователя. Поэтому, на мой взгляд, определение суфизма продолжает оставаться важной эпистемологической проблемой, которую, хочешь не хочешь, вынуждены решать как специалисты по суфизму, так и исламоведы в целом. Рассмотрим несколько конкретных примеров.

Пример первый

Речь здесь пойдет о соотношении суфизма и того, что как в иранистике, так и в иранской теологической литературе называют *'ирфан*, букв.: 'гносис', 'эзотерическое, сверхчувственно-интуитивное знание'. Иранисты и иранские богословы-шииты определяют *'ирфан* и его синоним *хикма(т)*, т. е. '[божественная] мудрость', как мистико-философское учение о строении вселенной, роли в ней человека и способах познания Бога. Поскольку последователи *'ирфана/хикма(та)* обычно возводят происхождение мироздания к единому божественному источнику (в соответствии с неоплатоновским учением об эманации бытия из надмирного и непостижимого «Единого»), данное учение можно определить как монистическо-эманационную космогонию и онтологию в сочетании с мистической теорией познания бытия и Бога (гносеологией). В шиитской среде учение об *'ирфане/хикма(те)* оказывается тесно связанным с шиитской доктриной имамата: шиитские имамы предстают в нём в качестве носителей божественного знания-света, освещающего его последователям путь к религиозной истине (т. е. прежде всего к пониманию истинного смысла Божественного Откровения) и в конечном счете к спасению (подробнее см.: [24, с. 102—104, 159—171]).

Согласно ирано-шиитской богословской традиции, *'ирфан/хикма(т)* есть «благородная», «возвышенная» мудрость, не имеющая прямого

² Он горячо обсуждался, в частности, на семинарах по суфизму, организованных в Институте востоковедения АН СССР (Москва) Натальей Ильиничной Пригариной в 1984—1986 гг.

отношения к «попрошайничеству» и «бродажничеству» оборванцев и бездельников, которых в простонародье именуют «суфиями». Иными словами, *'ирфан* и суфизм (*тасаввуф*) суть разные вещи, их ни в коем случае не следует смешивать. Суфизм, полагают шиитские богословы и философы, принадлежит миру «суеверий» и «заблуждений», характерных для суннитского ислама, тогда как *'ирфан/хикма(т)* является частью непогрешимого духовного и интеллектуального наследия шиитских имамов, т. е. знания, которое они получили непосредственно от самого Бога. Такого рода отделение *'ирфана/хикма(та)* от суфизма в ираноязычной и арабоязычной шиитской традиции появилось давно (вероятно, в XIV столетии по христианскому летосчислению, хотя шиитская полемика против суфизма имела место уже к IX—X вв. н. э.) и остается аксиомой в шиитской теологии и по сей день [27, с. 614—623]. В семинариях Кума, Наджафа, Кербелы, Мешхеда и других центрах шиитской учености *'ирфан/хикма(т)* является обязательным или же, по крайней мере, факультативным предметом. То же самое можно сказать о богословских и философских факультетах иранских университетов. Однако искать в их учебных программах предмет под названием «суфизм» бесполезно. В данном случае отмежевание суфийской монистическо-эманационной метафизики и мистической гносеологии от теории и практики суфизма обусловлено идеологическими установками ирано-иракской шиитской традиции. Последняя, как уже упоминалось, обычно (хотя и не всегда) (см.: [27, с. 619—621]) рассматривала и рассматривает суфизм в качестве сугубо суннитского течения, которому нет места в шиитском исламе. С целью оправдать и облегчить размежевание суфизма и *'ирфана/хикма(та)* последний объявляется частью шиитской интеллектуальной и духовной традиции, тогда как первый нарочито вульгаризируется и отбрасывается как религия (точнее «суеверие») необразованных «босяков» и беспутных «еретиков», зарабатывающих на жизнь попрошайничеством и шарлатанством (см., например: [8, с. 117—138]).

Тот факт, что многие, если не все, идеи *'ирфана/хикма(та)* в конечном счёте восходят к Ибн [аль-] 'Араби (ум. 1240), который, безусловно, считал себя суфием (как это явствует из всех его сочинений, в том числе автобиографических, где он с гордостью описывает свои встречи с образованными и необразованными суфийскими учителями)³, намеренно или ненамеренно игнорируется. Исподволь, незаметно, дихотомия суфизм- *'ирфан/хикма(т)* проникает и в академическую литературу во многом благодаря французскому востоковеду А. Корбэну (1903—1978), который имел склонность отделять суфийский

³ См.: [7]. То, что Ибн 'Араби безусловно и недвусмысленно ощущал себя суфием, явствует также из его основного сочинения «аль-Футухат аль-маккыйа» («Мекканские откровения»).

«эзотеризм» от суфийской практики, институтов и образа жизни в целом. В исследованиях о шиитском исламе эту дихотомию можно встретить и по сей день, несмотря на усилия замечательного немецкого ученого Р. Грамлиха и его голландского коллеги М. ван ден Боса, немало сделавших, чтобы показать ее принципиальную несостоятельность [17; 31].

Для непредвзятого наблюдателя описанная выше дихотомия не имеет под собой исторического основания: отделение интеллектуальной традиции *'ирфана/хикма(та)* от её суфийских корней и практики есть результат шиитского отвержения суфизма как сугубо суннитского течения в исламе. С точки зрения шиитского богословия фундаментальным заблуждением суфиев является то, что они наделяют «святостью» (*вилайа*) и «богоданной мудростью» (*'ирфан/хикма(т)*) простых смертных, которые не имеют на них права по определению, поскольку, согласно шиитскому учению об имамате, и «святость» и «божественная мудрость» суть исключительная прерогатива шиитских имамов и их потомков. Простые верующие, согласно шиитской доктрине, не могут получить божественное знание, приписываемое суннитскими массами суфийским «святым» (*авлия*). Уже само применение этого понятия по отношению к простым верующим нелегитимно. Бог дарует *'ирфан/хикма(т)* только потомкам 'Али и Фатимы, причем, по преимуществу, именно тем из них, которые наследуют имамат, понимаемый как духовное, интеллектуальное и политическое главенство над всеми правоверными шиитами.

Итак, исключение *'ирфана/хикма(т)*а из понятия «суфизм» (и наоборот) есть не что иное, как идеологический жест шиитских богословов, имеющий целью приземлить и делегитимировать последний. При этом «полезная» часть суфизма (а именно монистическо-эманистическая метафизика и эзотерико-мистическая гносеология) после соответствующей обработки инкорпорируется в шиитскую доктрину, тогда как элементы, противоречащие основополагающим шиитским установкам (в первую очередь теории имамата), отвергаются. Налицо редукционизм в определении суфизма в рамках шиитского ислама, который является прямым следствием интегрирования его в шиитскую доктрину имамата.

Следует подчеркнуть, однако, что подобная эпистемологическая операция не является исключительной особенностью шиитского понимания суфизма. Склонность исламоведов и религиоведов в целом отделять теоретический (или метафизический) суфизм от его практики или, как сейчас принято выражаться, от его «воплощения» (*embodiment*) в ритуальных, медитативных и самодисциплинирующих действиях суфиев и в особенности в суфийской педагогике⁴, не просто оче-

⁴ См., например: [9; 25]; педагогический аспект «воплощения» суфийских установок суфийскими учителями может проявляться, в частности, в принци-

видна. По сути, до самого недавнего времени рассмотрение суфизма почти исключительно с точки зрения его философских и метафизических установок (и, как результат, игнорирование его практики и педагогики) являлось преобладающим подходом к изучению этого течения в исламе⁵. Конечно, существовали и существуют этнографические исследования той или иной суфийской или связанной с суфизмом общины⁶. Последние, впрочем, редко попадали в поле зрения читающей публики, интересующейся суфизмом, и потому не оказали большого влияния на имидж его как высокоинтеллектуального, умозрительного направления в мусульманской традиции. Причины конструирования и воспроизводства подобного образа суфизма западными востоковедами и мусульманскими учеными, получившими западное образование, нельзя считать сугубо идеологическими. Они имеют скорее эпистемологическую природу, в частности интеллектуальные предпочтения и склонности кабинетных ученых-текстологов Европы и Северной Америки, а также их аудитории [26, с. 307—308]. Какими бы ни были эти причины, факт остается фактом: огромный пласт ритуалов, обычаев, нарративов и духовно-психологических упражнений суфиев и их последователей (в частности, ассоциированных членов суфийских общин) в течение многих десятилетий оставался за рамками традиционного суфиеведения [26, с. 302—303]. При этом именно те маркеры суфийской идентичности, которые мусульманские общины, где жили и действовали суфии, считали основными определителями суфизма, часто оказывались вне поля зрения академических ученых, поглощенных собиранием, переводом и исследованием нормативных, теоретических и метафизических суфийских текстов.

Пример второй

Он имеет прямое отношение к описанной выше тенденции изучать исключительно философско-нормативную литературу суфизма, игнорируя при этом его ритуально-практическую сторону. В частности, исследователи суфизма на Западе и в мусульманском мире вплоть до недавнего времени игнорировали связь между суфизмом и магией (т. е. оккультными науками и практиками) [26, с. 303]. Как показывают исследования нового поколения исламоведов (в частности работы аме-

не «воспитывать/вести своим примером»). Этот принцип подразумевает не только осуществление шайхами аскетических упражнений и медитаций, но и их повседневные, обыденные жесты и позы тела в ходе общения с учениками и в быту.

⁵ См. критический обзор изучения суфизма в западном востоковедении: [26, с. 293—334].

⁶ В качестве примера можно привести работы Earle Waugh: [32; 33].

риканского ученого Ноа Гардинера/Noah Gardiner), как в Средние века, так и в Новое время так называемые магические, или оккультные, знания и действия культивировались и распространялись многими выдающимися суфийскими учителями [12, с. 81—143]. В этой связи часто упоминаются имена Зу-н-Нуна аль-Мисри (ум. 960), Хусайна ибн Мансура аль-Халляджа (ум. 922), Ахмада аль-Буни (ум. ок. 1225) и ряда других. Великий магрибинский мыслитель Ибн Хальдун (ум. 1406), к примеру, характеризовал многих оккультистов, нумерологов, каббалистов, хиромантов и предсказателей судьбы как суфийских шайхов, имеющих большое число сторонников [2, с. 664—668; 4, т. 3, с. 171—182]. На то у него были веские основания: знаменитый суфийский учитель Ибн [аль-]‘Араби (ум. 1240) посвятил магии букв арабского алфавита несколько глав своей известной (и по сей день вызывающей жаркие споры) «энциклопедии мусульманского эзотеризма» — «Мекканских откровений»⁷. Дени Гриль, французский исследователь его творчества, который перевел эти главы, видит в них ключ не только к «Откровениям», но и к мировоззрению «Великого шайха (*аль-шайх аль-акбар*)» суфизма в целом [1, т. 2, с. 107—108]. Связь между суфийскими кругами и различными видами оккультных практик неоспорима, включает упомянутый выше Ноа Гардинер, рассмотрев жизненный путь и творческое наследие известного мусульманского предсказателя и оккультиста аль-Буни [13]. Иначе и быть не могло: Ибн [аль-]‘Араби и аль-Буни читали одни и те же книги и имели общих учителей. И тот и другой занимались предсказаниями будущего и рассуждениями о скрытом смысле настоящего, используя астрологию, нумерологию и каббалистику (см.: [12, с. 87—88; 13]). Сочинения аль-Буни пестрят упоминаниями ранних суфийских авторитетов, тогда как суфийские комментарии к Корану наполнены каббалистическими и нумерологическими изысканиями⁸.

Для Ибн [аль-]‘Араби и аль-Буни, как и для стороннего (хотя не нейтрального) наблюдателя Ибн Хальдуна, связь суфизма и магии, в особенности каббалистики и нумерологии, была самоочевидной. То же самое можно сказать о взглядах большинства суннитских ученых мамлюкской и османской эпох [13]. Биографии выдающихся суфийских праведников (*салихун*) и «святых» (*авлия*) пестрят упоминаниями об их оккультных и алхимических занятиях, например о производстве заклинаний, магических квадратов и талисманов. Эти занятия обсуждаются наряду с рассказами о чудотворчестве суфийских *авлия* и описаниями их литературного наследия. Авторы суфийских биографий не видят в этих занятиях ничего зазорного: поиск «фило-

⁷ См. частичный перевод Д. Гриля: [1, т. 2, с. 105—186].

⁸ См.: [12, с. 97—99]; по поводу суфийской экзегетики см. мою статью: [22, с. 137—159].

софского камня», обращающего «низкие» металлы в золото и серебро, по их мнению, идёт рука об руку с работой суфийских учителей над духовным «эликсиром», трансформирующим «духовную субстанцию» мурида из алчной и порочной «животной души» (*нафс*; ср. латинское *anima*) в благолепную «успокоившуюся душу», упомянутую в одном из коранических стихов (см.: Коран, 89:27—28).

Несмотря на, казалось бы, очевидные исторические свидетельства, как и в случае с *'ирфаном/хикма(том)*, в западном востоковедении вплоть до настоящего времени можно было наблюдать отмежевание собственно суфизма как «высокой» морально-этической практики и интеллектуальной традиции, от «сомнительных» магических и оккультных наук (*'улюм аль-гайб*; *аль-джафр*, *'ильм аль-хуруф*, *'ильм ар-рамль* и т. д.). Различные проявления оккультизма классифицировались и классифицируются по сей день западными и мусульманскими учеными как «суеверия», «колдовство» и «чернокнижие». Отчасти «благодаря» этой классификаторской операции (которую можно охарактеризовать как неосознанную самоцензуру и выражение своих личных интеллектуальных склонностей) «очищенный» от магии и оккультизма суфизм рассматривается востоковедами-текстологами как достойный предмет исследования. Магия же и оккультизм отменяются как нечто постороннее и не имеющее прямого отношения к высоким моральным и интеллектуальным установкам «истинной» суфийской традиции. Тот факт, что антропологические и этнографические исследования суфийских общин сегодня и в недалеком прошлом показывают неразрывную связь между суфизмом и оккультными практиками и знаниями, намеренно или ненамеренно игнорируется.

Иными словами, ни текстологические свидетельства, представленные множеством рукописей⁹, ни эмпирические исследования полевых этнографов пока еще не смогли убедить многих востоковедов в том, что каббалистику, нумерологию, различные виды предсказаний, заклинаний и оберегов, гадание на магических квадратах, алхимию и т. п. следует рассматривать в качестве неотъемлемой части суфийской интеллектуальной культуры и повседневной практики. Более того, можно предположить, что простой люд искал у суфиев не только духовного просветления и морального наставления, но и оккультных (магических) услуг, без которых суфийские обитатели, вероятно, не пользовались бы столь широкой популярностью в массах. Обладание изготовленным суфийским шайхом талисманом наделяло его владельца уверенностью в завтрашнем дне и служило утешением в «момент жизни трудный». Для простого верующего обычная бумажка с цитатой из Корана или таинственным заклинанием, написанными рукой харизматического суфийского учителя, была куда важнее многотомного и не-

⁹ См. упомянутые выше работы Noah Gardiner.

понятного суфийского трактата по монистической метафизике или аллегорической экзегетике. Последние были достоянием лишь горстки посвященных и не имели хождения за пределами её весьма узкого круга. Поэтому изображение такого рода эзотерических сочинений в качестве духовно-интеллектуальной основы и главной характеристики (маркера) суфийской традиции ведет к серьезным искажениям в её осмыслении.

Что касается эпистемологических причин, побудивших европейских востоковедов XIX и XX вв. отделять суфизм от оккультизма и магии, то они достаточно очевидны. Они восходят к последовательному отвержению и осмеянию некогда широко распространенных в Европе оккультных наук и действий реалистически и прагматически настроенными представителями эпохи Просвещения. Именно тогда оккультные занятия и практики были объявлены «мракобесием» и «суеверием». Воспитанные в духе просветительского рационализма и позитивизма европейские востоковеды просто следовали привитым им со школьной скамьи аксиомам, одной из которых было пренебрежительное или же открыто враждебное отношение к оккультизму как «ненаучному», «обскурантистскому» мировоззрению — продукту пресловутого «сна разума» в «темные века» европейского Средневековья [12, с. 81—82]¹⁰.

Лишь совсем недавно интерес историков средневековой Европы к этим забытым наукам и практикам подвигнул некоторых исламоведов пересмотреть глубоко укоренившееся в востоковедных кругах предубеждение против их аналогов в мусульманских обществах. Есть надежда, что включение данного феномена в сферу интересов нового поколения исламоведов позволит пересмотреть его искусственное отделение как от суфизма, так и от мусульманской интеллектуальной и духовной традиции в целом. Как и сам суфизм, оккультизм и магия были для мусульман в Средние века и в Новое время способом осознания реальности и придания смысла их жизненному опыту, переживаниям и повседневным занятиям. Поэтому, с точки зрения чисто академической, в оккультных аспектах суфийских учений и практики нет ничего постыдного. Напротив, есть все основания предполагать, что включение оккультных знаний и действий в понятие суфизма и рассмотрение их наряду с остальными суфийскими установками и ритуалами позволит нам лучше понять причины широкой популярности суфиев среди народных масс и у определенной части правящей элиты¹¹.

¹⁰ Следует отметить, что предубеждение против магии и чернокнижия в Европе и России насаждалось также представителями официальной церкви, которая видела в них угрозу своему влиянию на умы и сердца верующих.

¹¹ Упомянутая выше диссертация Ноа Гарднера показывает, что оккультные книги были востребованы и имели широкое хождение среди мамлюкской

Пример третий

Здесь речь пойдёт о культе мусульманских подвижников и связи его с суфизмом и его институтами. Почитание «друзей Бога» или «святых» (*авлия* 'Аллах) является в мусульманском мире повсеместным явлением, наличие которого признается всеми наблюдателями, в том числе и теми, кто считает его «еретическим новшеством» (*бид'а*) и нарушением принципа единобожия (*тавхид*)¹².

Принимая во внимание тот факт, что многие (если не большинство) *авлия* 'Аллах так или иначе были связаны с суфизмом (часто как основатели или члены суфийских братств и общин), можно ли считать это явление частью суфизма, или же, как и в случае с *'ирфаном/хикма*-(том) и магией, следует говорить об очередном «нелегитимном попутчике» суфизма, который надо исключить из его определения? В какой степени суфизм и его представителей можно полагать «ответственными» за почитание простолюдными «вертикальных» и «горизонтальных»¹³ «друзей Бога»? Как и в случае с отмежеванием суфизма от *'ирфана/хикма*(та) и оккультизма/магии, вопросы эти имеют вполне определенную идеологическую и эпистемологическую подоплеку. Как только европейские исследователи мусульманских обществ обнаружили среди мусульман проявления «антрополатрии», известной им из их собственной истории (вспомним, например, ожесточенную борьбу протестантов и католиков по поводу легитимности почитания святых угодников и веры в их чудеса), они пришли к выводу, что такой же конфликт неизбежно должен иметь место в исламе¹⁴. У европейских исследователей, воспитанных в духе рационально-позитивистского (или же откровенно протестантского) отвержения культа святых, но испытывающих симпатию к суфийскому «свободомыслию» и «высокой духовности», возник неизбежный соблазн отделить «интеллектуальный», или «одухотворенный», суфизм от «суеверий народного ислама». Им трудно было смириться с мыслью о том, что «возвышенная суфийская духовность» может органически сочетаться с «предрассудками простолюдинов», толпами стекающихся к могилам святых угод-

и османской правящей верхушки в Египте, Леванте и Анатолии, а также среди зажиточных и образованных представителей этих обществ (так называемых «вторичных элит»).

¹² Подробнее см. мою статью: [20, с. 139—167].

¹³ Таким образом некоторые западные антропологи и социологи классифицируют живых («вертикальных») святых в отличие от уже умерших (то есть «горизонтальных»), см., например: [16].

¹⁴ Одним из первых эту точку зрения сформулировал в своих книгах Эрнст Геллнер (Ernest Gellner), см.: [14; 15].

ников в поисках искупления, исцеления или помощи в повседневных делах.

Так возникла еще одна эпистемологическая дихотомия в определении суфизма. Осознанно или неосознанно, востоковеды стали постулировать суфийскую метафизику и поэзию в качестве достойного предмета исследования, а почитание живых и умерших святых (независимо от того, были они суфиями или нет) и веру в их чудеса рассматривать как «искажение» принципов так называемого «классического суфизма» первых четырех столетий ислама. Тем самым почитание *авлия* и их могил исподволь оказалось делегитимизированным и помещённым в разряд «народного ислама» или даже «расхожих суеверий». Можно, конечно, спорить об эпистемологических корнях данной классификационной операции, а именно возникла ли она в европейском исламоведении и была воспринята мусульманскими реформаторами XIX в. либо же, напротив, была введена в мусульманский дискурс последними и повлияла на категориальный инструментарий европейских исламоведов.

В конечном итоге ответ на этот вопрос не меняет нашего главного вывода — как и в случае с *'ирфаном/хикма(том)* и оккультизмом/магией, включение или исключение из суфизма тех или иных верований и ритуальных действий обусловлено неосознанными интеллектуальными предпочтениями (или предубеждениями) исследователей. Последние усваивают эти предпочтения через посредство той или иной конфессиональной или образовательной системы или в процессе саморефлексии. Иными словами, включать или не включать — это вопрос интеллектуальной позиции исследователя, который вольно или невольно участвует в формировании преобладающей системы идейно-ценностных и классификаторских установок¹⁵ своей научной дисциплины. Его же установки, в свою очередь, отражают преобладающие умонастроения в его обществе в целом.

Этот вывод столь же очевиден, сколь и пессимистичен. Он подразумевает, что достижение объективного знания о суфизме в принципе невозможно в силу неизбежной предубежденности, однобокости и зангажированности подходов к нему его исследователей и посторонних наблюдателей в целом. Когда же речь заходит о самих суфиях и их оппонентах, тогда проблема предвзятости и, как следствие, адекватного определения суфийской традиции по очевидным причинам вырастает в «геометрической прогрессии». Уже сам процесс формулировки приемлемой и, по возможности, всеобъемлющей дефиниции суфизма выявляет серьезные или даже непреодолимые эпистемологические препятствия, часть из которых была рассмотрена нами выше. Но не

¹⁵ Их, вслед за Мишелем Фуко (1926—1984), ныне принято именовать «дискурсами» или «дискурсными формациями»; см., например: [11].

будем опускать руки. Суфизм всегда изучался (и изучается по сей день) учеными, которым, несомненно, свойственно иметь свои личные [пред]убеждения и склонности, а также руководствоваться доминантными идеями и ценностями, принятыми в их обществах. Тем не менее прогресс в изучении суфизма невозможно отрицать. Достаточно сравнить западные и российские исследования суфизма в XIX в. и сегодня, чтобы убедиться, что мы знаем о суфизме куда больше и адекватнее, нежели наши глубокоуважаемые учёные предшественники (см.: [23, с. 236—237]).

Что же стоит за словом «суфизм»?

Читатель имеет полное право задать вопрос о моей собственной позиции по вопросу «включения» или «исключения», частично освещённому в настоящем эссе. Мой ответ прост: я за включение в определение суфизма всех явлений и практик, субъективно или объективно ассоциирующихся с ним. Или, поднимаясь на следующий уровень обобщения, я за включение самого понятия «суфизм» в сложную и многообразную систему взаимоотношений и координат, которые мы именуем мусульманской общиной или даже мусульманской цивилизацией. В качестве удачного примера такого подхода можно назвать до сих пор актуальный труд Маршалла Ходжсона ([19, т. 1—3]; русский перевод: [5]). Опережая свое время, этот замечательный американский ученый говорил о постоянном диалоге между различными направлениями мусульманской мысли и духовности (или «набожности», как именовал ее Ходжсон¹⁶). По прошествии более чем десяти лет американский антрополог Талал Асад дал ходкое название ходжсоновской теории внутрицивилизационного диалога, определив ислам (отчасти под влиянием Фуко и его последователей) в качестве «дискурсной религии», или «религии дискурсов» [6, с. 13—17]. В диалоге дискурсов, которым, по определениям Ходжсона и Асада, является ислам, суфизм был и остается одним из многих, причем весьма влиятельных (или, в определённом смысле и на определённых этапах, даже доминантных) голосов. Иными словами, суфизм в его различных проявлениях был и остается неотъемлемой частью мусульманского «многоголосия». Именно оно и сделало ислам мировой религией, позволив участвовать в нем, пусть не всегда на равных, мусульманам весьма разных, порой противоположных, мировоззренческих и морально-этических установок, культур и этносов. От себя добавлю, что, помимо дискурса-«голо-

¹⁶ Для Ходжсона это понятие включает в себя как идейные установки, так и действия, посредством которых эти установки реализуются в реальном бытии верующих, см., например: [19, т. 1, с. 247—256, 359—409].

са», важность которого нельзя преуменьшать, суфизм заявил о себе еще институционально и материально, т. е. в качестве осязаемо и зримо присутствующей архитектурной и социальной реальности, к примеру, суфийской обители, суфийской усыпальницы, а также суфийского образа жизни, костюма и поведения. В суфийской обители (*завийя*, *рибат*, *ханака*) или усыпальнице (*кубба*, *дарих*, *мазар* и т. д.) суфизм выступает как воплощенная в камне, кирпиче, дереве или глине реальность, которая, в свою очередь, зиждется на прочном экономическом фундаменте — вакуфном имуществе, а именно на благотворительных частных пожертвованиях мусульман в пользу отдельных суфийских шайхов или суфийских институтов. Что же касается суфийского образа жизни, то он является воплощением идеалов суфизма на личностном уровне, т. е. в социальном и ритуальном действии (или бездействии) подвижника-суфия. Совокупность таких индивидуальных действий и жестов суфиев (наряду с суфийскими институтами, строениями и учениями) и составляет то явление, которое мы именуем суфизмом.

Итак, мы можем говорить о комплексе морально-этических и философских учений, ритуалов и поведенческих установок, а также методов, институтов и пространств для их передачи, которые все вместе и по отдельности подпадают под абстрактный термин «суфизм». Перечисление многочисленных социальных, политических и культурных функций суфизма — образование, художественное творчество, социальное обеспечение (в частности предоставление приюта и пропитания бедноте, сиротам, вдовам и странникам), посредничество между различными классами городского и племенного населения, между населением и правящими кругами и т. д. — может занять несколько страниц. Мы оставим эту задачу для более подробного и углубленного экскурса в историю и нынешнее состояние суфизма.

Важно осознать одно — суфизм следует понимать и рассматривать в контексте всех этих разнообразных взаимоотношений и связей внутри общества, его этноса и культуры в целом. Искусственное отделение суфизма от этих привязок (контекстов) ведет к однобокости и искажению общей картины его бытования в мусульманских общинах или, выражаясь более наукообразным языком, в мусульманских социумах, практиках и дискурсах. Чем богаче и многообразнее общественно-культурный и этический контекст, в котором мы рассматриваем суфизм и его институты, а также его отдельных представителей, тем богаче и глубже наше понимание этого сложного феномена.

И еще одно соображение. Суфизм развивался и развивается не только в диалоге и взаимодействии с мусульманскими «голосами»-дискурсами (*фикхом*, *калямом*, *фальсафой*, магией-окультизмом и т. д.), но и с голосами других религиозных традиций, в особенности иудаизмом (раббинистикой и каббалистикой), христианством (мона-

шеством, аскетизмом, культом святых угодников и т. д.), гностицизмом, манихейством, буддизмом, индуизмом и т. д. Следуя предложенной мною логике «расширительного включения», мы ни в коем случае не должны замыкаться в весьма уютных, но в то же время весьма искусственных рамках собственно «мусульманской общины»¹⁷. Величие ислама как религии и цивилизации как раз и состоит в его способности воспринимать и креативно «переваривать» (т. е. исламизировать) различные идейные и практические установки своих соседей.

Список констант (предварительный и неполный)

Возвращаясь к вопросу об определении суфизма, можно выделить ряд установок, практик и ценностей («констант»), объединяющих, на мой взгляд, подавляющее большинство последователей суфизма в единую общину, которая, надо помнить, существует исключительно как когнитивная и аналитическая абстракция в нашем воображении. В реальной жизни присутствуют лишь конкретно локализуемые общины и отдельные личности, коих окружающее их население так или иначе отождествляет с суфизмом.

Вот краткий, но далеко не исчерпывающий список этих «констант», который можно будет дополнить в ходе дальнейших изысканий и дискуссий. Итак, принципиальными характеристиками-маркерами суфизма и суфиев можно полагать следующее:

- Признание существования тайного, сверхчувственного, или эзотерического, знания о Боге и вселенной или же, говоря иначе, тайного, эзотерического аспекта пророческого откровения. Наличие и ценность этого знания признается не только самими суфиями, но и многими простыми мусульманами, что обеспечивает популярность суфизма и его представителей среди широких слоев мусульманского общества.
- Стремление получить доступ к данному знанию и овладеть им в ходе обучения под руководством духовного наставника-шайха, практикуя при этом особые упражнения (например, разного рода «аскетические подвиги» и медитации); такое стремление к обретению эзотерического знания обычно предполагает «отвержение мира» (точнее, общественного бытия с его условностями и ценностями) или же отдельных его элементов.

¹⁷ Как удачные примеры «выхода» исследователей за пределы собственно мусульманского культурно-дискурсного пространства можно упомянуть статьи К. П. Трофимовой, Е. А. Реутова и О. А. Яроша, напечатанные в настоящей коллективной монографии.

- Обретение этого особого, недоступного простым верующим, знания о мире и Боге можно представить как «интернизацию» суфиями религиозных постулатов/норм мусульманской традиции, что, как правило, требует от них преодоления обычных человеческих («мирских») привязанностей, устремлений и инстинктов.
- Добровольная трансформация/самосовершенствование человеческого «я», понимаемая как «путь» к Богу, состоящий из определенных этапов, душевных «состояний» и «стоянок».
- Достижение такой трансформации возможно как индивидуальным (анахоретическим), так и коллективным (киновитическим) способом. В последнем случае трансформация осуществляется обычно, но не всегда, в рамках суфийских институтов (*тарикатов*, обителей, общежитий, усыпальниц и т. д.).
- Понимание того, что в подавляющем большинстве случаев цель духовных исканий может быть достигнута суфием-послушником (*муридом*) только под руководством духовного наставника (*шайха* или *мурида*).
- Духовно-эмоциональная связь и взаимные обязательства наставника и его ученика в процессе формализации и институционализации создают основу суфийских сообществ (коммун), а впоследствии и иерархически организованных и разветвленных организаций (братств/орденов).
- Непререкаемый авторитет наставника (*мурида*, *тира*, *шайха*), основанный на вере его последователей в его способности получать и передавать богоданное и спасительное знание (*ма'риф*а или *'ирфан*) или же богоданную животворную благодать (*барака*). Как уже говорилось, эту веру могут разделять широкие слои мусульман, формально не являющихся последователями суфизма.
- Отсюда — убежденность мусульман, порой весьма массовая, что в их общине присутствует особая категория людей («божьих избранников», обычно имеющих различные суфийские аффилиации), которые, находясь в обществе, как бы стоят над ним, являясь при этом проводниками божественного знания и благодати/благодати в этот мир.
- В какой-то мере такие люди «не от мира сего» являются не только наставниками на пути к Богу для избранных, но и заступниками и воплощенным обещанием спасения для всех простых смертных или, по крайней мере, тех, кто верует в спасительную силу суфийского знания (*ма'риф*а) и животворной божественной благодати (*барака*).

Как уже отмечалось, этот список далеко не полон. Его можно будет дополнить в ходе дальнейших исследований и обсуждений.

Суфизм как объект полемики и полемических переименований

Многие сегодняшние споры по поводу «истинной сущности» суфизма следует рассматривать как реакцию на его критику со стороны его многочисленных оппонентов, начиная от секулярно настроенной мусульманской интеллигенции вплоть до разного рода фундаменталистов-салафитов¹⁸, включая тех, кого зачастую огульно именуют «ваххабитами». В ответ на эту критику суфийские лидеры, осознанно или неосознанно, выдвигают определения суфизма, которые, как они надеются, смогут каким-то образом «обелить» или легитимировать суфизм (и их самих) в глазах его идейных противников и посторонних наблюдателей в целом. Дело доходит до того, что само слово «суфизм» удаляется из апологий в защиту суфизма и заменяется довольно туманной фразой о морально-этическом способе «очищения душ и нравов» (*тазкийат ан-нафс ва-ль-ахляк*). Таким образом, возникает парадоксальная ситуация, когда, рассуждая о суфийских ценностях и практиках, его защитники предпочитают не упоминать слово «суфизм», дабы не раздражать тех, для кого он заведомо является синонимом ереси, заблуждения и даже «идолопоклонства»¹⁹.

Защитники суфизма весьма изобретательны. Отзываясь на доминирующие в их обществах «голоса»-дискурсы, на Западе и в постсоветском пространстве последователи суфизма из числа новообращенных мусульман изображают его исключительно как религию толерантности и любви, забывая при этом, что в традиционных суфийских сообществах следование суфийскому пути подразумевало не только железную [само]дисциплину и отрешение от мира, но беспрекословное подчинение воле наставника (см., например: [28, с. 7—8]), который мог принудить своих муридов оставить их семьи на произвол судьбы, трудиться безвозмездно на благо шайха и его окружения, поддерживать того или иного светского правителя и даже, при случае, взяться за оружие²⁰. Соперничество между лидерами различных братств нередко приводило и приводит к серьезным конфликтам и взаимным обвинениям среди их последователей. Такого рода поведение плохо укладывается в рамки человеколюбия, непротивления злу насилием и толерантности, которые неустанно связывают с суфизмом его сегодняшние защитники. Совершенно очевидно, что последние

¹⁸ Под это понятие попадают представители различных течений в исламе, ратующих за возвращение к его «изначальной чистоте»; они, как правило, отвергают суфизм практически во всех его проявлениях.

¹⁹ Подробнее см.: [21, с. 399—414].

²⁰ Примеров тому — масса. См., например: [18; 29].

выдвигают свою собственную, идеализированную и вневременную дефиницию суфизма, из которой заведомо изъяты противоречащие их пониманию «правильного суфизма» элементы, в частности строжайшая дисциплина внутри суфийского коллектива, подозрительное или даже враждебное отношение к конкурирующим суфийским группам и беспрекословное подчинение учеников-муридов воле их руководителя-*мурида*.

Таким образом, рассмотренный нами ранее понятийный редукционизм в отношении суфизма наблюдается и сегодня, особенно на фоне попыток различных фундаменталистских групп очернить и делегитимировать суфизм во имя «очищения» ислама от «порицаемых новшеств» (*бида*). При этом понятие «правильного» или «чистого» ислама, которым оперируют критики суфизма, построено на тех же редукционистских, избирательных принципах, что и дефиниции его защитников. Борьба абстрактных и идеологически сконструированных определений суфизма и ислама продолжается, и конца-края ей не видно.

Суфизм как жертва своей популярности

В наше время, когда идейные и даже физические атаки на суфиев со стороны их противников являются злобой дня, возникает вопрос об истоках противостояния между салафизмом (тут я говорю, не углубляясь в детали) и суфизмом (и здесь я, вопреки самому себе, также прибегаю к широкому обобщению). На мой взгляд, эти истоки следуют, как это ни парадоксально, искать именно в успехах суфизма, который к XIX столетию нашей эры смог утвердить себя в качестве доминирующей социально-политической силы и духовно-практической традиции по всему мусульманскому миру²¹. Когда же, под воздействием колониальной экспансии Западной Европы и России, мусульманская интеллектуальная элита осознала необходимость реформирования своих обществ и мировоззренческих установок, на которые они опирались до сих пор, она просто не могла не предпринять критической переоценки роли и места суфизма в истории ислама. Ведь суфизм был тогда господствующей мировоззренческой системой и практикой богочитания в мусульманских регионах от Африки до Индии и от Аравии до Индонезии и Китая. С некоторыми оговорками можно утверждать, что к тому времени суфизм стал практически синонимом ислама и воспринимался большинством мусульман как данность. Лю-

²¹ Ходжсон, в частности, говорил о суфизме как об «основе» (*mainstay*) социального, религиозного и идеологического устройства всей мусульманской цивилизации в позднее Средневековье и Новое время; см.: [19, т. 2, с. 220—222].

бая попытка изменить статус-кво в мусульманском обществе неизбежно влекла за собой критику суфизма как гаранта и идейно-практического фундамента общественного устройства. То, что ряд выдающихся мусульманских реформаторов и просветителей (например, Мухаммад 'Абдо, Хасан аль-Банна, Зия Гёкальп, Ашраф 'Али Тханаби, Шихаб ад-дин Марджани, а также салафиты Сирии и Ирака рубежа XIX и XX вв.²²) сами вышли из суфийской среды, похоже, подтверждает эту гипотезу. Их жизненный путь, как и биографии многих более консервативно настроенных учёных, косвенно указывает на присутствие суфизма во всех сферах жизни мусульманских обществ той эпохи. То, что упомянутые реформаторы часто выступали с критикой суфизма, объясняется их желанием изменить статус-кво, который сложился в их обществах, подорвав одну из важнейших его основ. Можно ли в этом случае говорить, что суфизм стал жертвой своей популярности? Пожалуй.

Как бы мы ни относились к суфизму и его последователям, нельзя отрицать тот факт, что он был и остается неотъемлемой частью сегодняшней жизни и исторического опыта не только мусульманских обществ, но и тех, в которых мусульмане находятся в меньшинстве. Поэтому изучать суфизм нужно и должно. Вопрос в том, как подходить к этой непростой задаче. Если настоящее эссе-размышление поможет исследователям быть более самокритичными и осведомлёнными в выборе аналитического аппарата и общего подхода к этому сложному и многогранному явлению, его цель можно считать достигнутой.

Список литературы

1. Гриль Д. (перевод): *The Meccan Revelations / Ibn al-'Arabi / Ed. by Michel Chodkiewicz. Transl. by Denis Gril. Vol. II. New York: Pir Press, 2004.*
2. Иби Хальдун. *Мукаддимат ибн Хальдун / Под ред. Х. Шахады. Бейрут: Дар аль-фикр, 2001.*
3. Кньш А. Суфизм // *Ислам: Историографические очерки / Под ред. С. М. Prozорова. Москва, 1991. С. 109—207.*
4. Розенталь Ф. (перевод): *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: An Introduction to History / Transl. by Franz Rosenthal. New York: Pantheon, 1958. Vol. 3.*
5. Ходжсон М. Дж. С. *История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. Москва, 2013.*
6. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam (Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University. Occasional Papers). Washington: Georgetown University, 1986.*

²² См., например: [34]; см. также: [30].

7. Austin, R. W. J (trans.): *Sufis of Andalusia: The «Ruh al-quds» and «al-Durrat al-fakhira» of Ibn 'Arabi*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1977.
8. Babayan, K. Sufis, Dervishes and Mullahs: The controversy over spiritual and temporal dominion in seventeenth-century Iran // *Pembroke Papers*. 1996. T. 4. P. 117—138.
9. Bashir, Sh. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.
10. Chodkiewicz, M. (ed.). *The Meccan Revelations / Ibn al-'Arabi*. Vol. I. New York: Pir Press, 2002; Vol. II. New York: Pir Press, 2004.
11. Foucault, M. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Harper & Row, 1976.
12. Gardiner, N. Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission and Receptions of the Major Works of Ahmad al-Buni // *Journal of Arabic and Islamic Studies*. Lancaster; Oslo, 2012. Vol. 12. P. 81—143.
13. Gardiner, N. Esotericism in a Manuscript Culture: Ahmad al-Buni and His Readers through the Mamluk Period (неопубликованная докторская диссертация (Ph. D.), защищенная в Университете Мичигана в мае 2014 года).
14. Gellner, E. *Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
15. Gellner, E. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
16. Gellner, E. (ed.). *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, Industrialization*. Berlin; New York: Mouton, 1995.
17. Gramlich, R. *Schiitische Derwischorden Persiens*. Teile I—III. Wiesbaden: Frantz Steiner, 1965—1981.
18. Heck, P. (ed.). *Sufism and Politics*. Princeton; New York: Markus Wiener, 2007.
19. Hodgson, M. *The Venture of Islam*. Vol. 1—3. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
20. Knysh, A. The Cult of Saints and Religious Reformism in Early Twentieth-Century Hadramawt // *New Arabian Studies*. Exeter, 1997. Vol. 4. P. 139—167.
21. Knysh, A. The *tariqa* on a Landcruiser: The Resurgence of Sufi Movement in Yemen // *Middle East Journal*. Washington, 2001 (summer). Vol. 55. N 3. P. 399—414.
22. Knysh, A. Sufism and the Qur'an // McAuliffe, J. (ed.). *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2006. Vol. 5. P. 137—159.
23. Knysh, A. *Historiography of Sufi Studies in the West and Russia // Письменные памятники Востока (Written Monuments of the Orient)*. Москва, 2006. Т. 1. Вып. 4. С. 206—238.
24. Knysh, A. *Islam in Historical Perspective*. Boston; Columbus; Indianapolis: Pearson-Prentice Hall, 2011.
25. Kugle, S. *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
26. Morris, J. Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Tradition and Popular Spirituality // *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies* / Ed. by R. A. Herrera. New York: Peter Lang, 1993. P. 293—334.
27. Pourjavady, N. Opposition to Sufism in Twelver Shiism // *Islamic Mysticism Contested* / Ed. by F. de Jong and B. Radtke. Leiden; Boston: E. J. Brill, 1999. P. 614—623.

28. Radtke, B. Die unerträgliche Nettigkeit des seins auch eine Konfession // Radtke, B. *Neue kritische Gänge*. Utrecht: Houtsma, 2005. P. 7—8.

29. Raudvere, C. and Stenberg, L. (eds.). *Sufism Today*. London; New York: I. B. Tauris, 2009.

30. Sirriyeh, E. *Sufis and Anti-Sufis*. Richmond: Routledge Curzon, 1999.

31. Van den Bos, M. *Mystic Regimes Sufism and the State in Iran: From the Late Qajar Era to the Islamic Republic*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2002.

32. Waugh, E. *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song*. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

33. Waugh, E. *Visionaries of Silence: The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*. Columbia: University of South Carolina Press, 2008.

34. Weismann, I. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2001.

Alexander Knysh

«What's in a name?» The definition of Sufism as an epistemological and ideological problem

The chapter critically analyzes various definitions of Sufism with a view to revealing how the dynamics of inclusion/exclusion into/from it of various concepts and practices reflects the ideological agendas of Sufism's followers, researchers and critics. This dynamics is often determined by the heated polemic around Sufism that is, at least in part, according to the author, fueled by its wide popularity among different classes of Muslim societies and the desire on the part of its opponents to advance and implement their own, alternative visions of «true and correct Islam». The author advocates the broadest possible approach to Sufism and suggests his own, working definition of this multifaceted phenomenon of Muslim culture and socio-political life.

Key words: Sufism, Shiism, occult sciences, cult of saints, Islamic studies, Orientalism, polemic within Islam.

С. А. Нестерова

Семиотика божественного в суфийском учении Джалал ад-дина Руми

В настоящем исследовании применен сопоставительный подход к рассмотрению суфийских идей Джалал ад-дина Руми в свете основных положений современной философии языка и, в частности, семиотической концепции знака. В результате выявлен ряд схожих черт в представлениях мыслителей весьма далёких друг от друга культурных традиций и эпох. Разработанная суфизмом методология интерпретации языковых явлений представляет ценность с точки зрения понимания данной проблематики в рамках современных философских дисциплин.

Ключевые слова: Руми, суфийская метафизика, мистическая поэзия, лингвистический знак, интерпретация, функции языка.

Утверждения о несопоставимости парадигм восточной и западной философии¹ и продолжающиеся в этой связи дискуссии делают заранее уязвимой попытку их сравнительного анализа. Однако именно в свете различия мировоззренческих установок сопоставление содержания философской рефлексии Востока и Запада обретает особую цен-

¹ В последнее время подобный скептицизм проявился даже среди теоретиков философской компаративистики, изначально исходившей из тезиса о возможности понимания иных мировоззренческих и культурных традиций. Так, Дэвид Вонг выделяет три вида философской несоизмеримости. Первый заключается в так называемой «непереводимости» философских понятий, связанной с невозможностью точной передачи терминов средствами другого языка, а также со сложностью введения их в смысловое поле иной традиции. Второй состоит в том, что некоторые философские модели отличаются от других в такой степени, что представителям этих традиций невозможно вообще понять друг друга. Третий тип несоизмеримости заключается в том, что в разных традициях существует разное понимание доказательств и оснований философского суждения. Это делает невозможным сопоставление традиций, поскольку не существует общих или объективных критериев принятия решения, которые бы помогли сделать выбор в пользу того или иного набора философских суждений, а тем более целой философской традиции. См.: [30].

ность, обеспечивая возможность избежать одномерности, а значит, выявить важные нюансы в ходе формирования человеческих представлений о действительности. С другой стороны, усиленное акцентирование внимания на принципиальных различиях зачастую мешает обнаружению существующих общих черт и схожих выводов. В настоящем исследовании предпринята попытка установить ряд параллелей между некоторыми аспектами суфийской доктрины Джалал ад-Дина Руми и основными положениями современной философии языка и, в частности, семиотической концепции знака.

Принимая во внимание сложность сопоставления изложенного в поэтико-аллегорической форме религиозного учения средневекового мыслителя с философией языка как одной из претендующих на научность разработок современной философии, будет уместно оговорить следующее:

а) рассматривая содержание суфийского учения на примере творчества Руми, мы принимаем во внимание, что как большинство используемых им в повествовании притч и сюжетов являются творчески обработанными заимствованиями, так и изложенные в его произведениях положения суфизма в большей мере принадлежат традиции, чем его авторскому гению [24, с. 287]. В этом смысле «Маснави-и ма'нави»² представляет собой бесценный источник, аккумулирующий в себе quintessence культурной традиции эпохи, систематизированной и в эффективной форме изложенной Руми;

б) мы учитываем, что в то время как для представителей философии языка языковые явления представляют прямой объект теоретических исследований, для суфиев изучение языка и его свойств не было непосредственной целью, однако имело практическое значение, так как язык является одним из основных инструментов фиксации и передачи мистического опыта и знаний.

² Мистико-дидактическая поэма «Маснави-и ма'нави» («Поэма о сокровище смысле») — крупнейшее произведение Руми, изложенное в шести тетрадах (*дафтарах*) и насчитывающее более 25 тыс. двустиший (*байтов*). В араб-, перс- и тюркоязычной поэтике термин *маснави* или *месневи* (араб.; 'сдвоенное', т. е. «куплет») употребляется для обозначения стихотворной формы (двустишие со смежной рифмой), а зачастую также для именованной эпических произведений, написанных таким слогом [18, с. 211]. Основные положения суфизма изложены в поэме в виде взаимосвязанных, как бы вложенных друг в друга притч и рассказов, подкрепленных цитатами из Корана и *хадисами*. Хотя вышеуказанное название не было установлено самим автором в качестве титульного, в ходе повествования и особенно в предисловиях к *дафтарам* Руми неоднократно именуется поэму термином *маснави*. Примечательно, что при указании на произведение, в котором постоянно обсуждается вопрос о соотношении формы и содержания, Руми делает акцент на внешнем, формальном аспекте изложения, избегая указаний на содержание.

Свои взгляды на природу осмысления и сущность языка Руми излагает в трактате «Фихи ма фихи»³, а также в поэме «Маснави-и ма'нави», где насыщенное метафорами и аллегориями повествование повсеместно сопровождается методологическими наставлениями относительно способа правильного прочтения текста. Можно сказать, что параллельно с основным текстом поэмы Руми излагает целую науку интерпретации, базирующуюся на принципе различения в явлениях двух составляющих: «образа-формы» (*сурет*) и «глубинного смысла» (*ма'на*).

В этой паре понятий находит отражение основополагающий для суфизма принцип различения скрытого и явного аспектов бытия. Суфизм постулирует двуединство миропорядка, при котором Бог/Истина и Мир/Творение предполагают (и являются необходимыми условиями) друг друга, а взаимоотношения между ними описываются в терминах «явное — сокрытое» (*захир* — *батин*). Данный тезис влечет за собой важную гносеологическую установку, согласно которой внешний мир во всех его проявлениях воспринимается как требующий истолкования и постижения «знак», а само бытие человека обретает смысл в ходе и по мере его продвижения на пути раскрытия истины (божественной сущности).

Ключевым элементом предложенной Руми когнитивной модели становится процедура мысленного распознавания и разделения глубинного смысла и его внешней, воспринимаемой оболочки. Руми так описывает эту структуру: «Форма его вовне, а смысл его внутри; влюбленный в душу смысл [течет] по венам, как кровь» [10, с. 251]. В случае интерпретации устных и письменных языковых высказываний в качестве такой внешней формы может выступать звук, слово, метафорическое выражение, аллегория, сюжет басни и т. п. Задача толкователя сводится к постижению заключенного в высказывании смысла.

Элементы структуры *образ/смысл*, как и стороны пары *захир/батин* тесно связаны, но не равноправны. Активной, иницирующей связью является именно смысловая составляющая. Признавая первичность мысли по отношению к языковым проявлениям, Руми отмечает:

Форма [выпрыгивает] из (духовной) сущности, как лев из зарослей, знай, или же как голос и речь из мысли, знай. Эти речь и голос из мыс-

³ Трактат «Фихи ма фихи» представляет собой собрание высказываний Руми, сведенных в корпус уже после его смерти. Он отвечает ученикам на их вопросы, связанные с различными аспектами мистицизма, что позволяет рассматривать данное произведение как пояснение к «Маснави-и ма'нави», имеющее как теоретический, так и практический характер [24, с. 292]. По мнению Фюрузанфера [25, с. II], название трактата, переводимое как «В нем то, что [есть] в нем», заимствовано из поэмы (*касыды*), приведенной Ибн [аль-]Араби в «аль-Футухат аль-маккийя».

ли взошли, ты [ведь] не знаешь, где океан мысли. Однако когда волну речи ты увидишь изящной (субтильной), океан тот узнаешь, что он также благодетен. Когда из [океана] Знания волна мысли устремилась, из речи и голоса ее оно (Знание) форму создало. Из речи форма родилась и вновь умерла [5, с. 94].

Описанный Руми принцип интерпретации имеет определенное сходство с определением знака в лингвистической традиции, восходящей к Ф. де Соссюру⁴. Согласно последней, знаком называется двусторонняя психическая сущность, сочетающая в себе планы выражения (означающее) и содержания (означаемое). При этом предполагается, что интерпретация знака возможна только внутри некой целостной системы, функционирующей по принципу противопоставлений. Данные требования в определенной степени согласуются, с одной стороны, с суфийским представлением о «единстве бытия» (*вахдат аль-вуджуд*)⁵, объединяющим все постижимое в одну «метасистему»; с другой — с принципом двуединства противоположностей. Последний принцип, в его суфийской интерпретации, является характеристикой полноты истины и не требует снятия антитез в некоем синтезе.

При этом и в ряде аспектов, на которых делают ударение мыслители, и даже в образах, к которым они прибегают, прослеживается достаточное сходство. Так, согласно де Соссюру, два элемента знака предполагают друг друга и неотделимы как лицевая и оборотная стороны одного и того же листа [11, с. 143]. У Руми мы встречаем такую характеристику:

⁴ Фердинанд де Соссюр (1857—1913) — швейцарский языковед, заложивший основы семиологии, структурной лингвистики и структурализма в целом. В его теории была осуществлена философская переориентация языкознания и применен принцип комплексного изучения языка как семиотической системы.

⁵ Вахдат аль-вуджуд ('единство и единственность бытия') — суфийская доктрина, наделяющая подлинным бытием некий надмирный и самодовлеющий Абсолют (Бог), стремящийся к познанию самого себя в собственных проявлениях (*таджалли*). Все сущности материального мира есть проявления Бога, его «отражение» (*шабах*), «химера» (*хайаль*), не имеющие смысла вне соотнесенности со своим источником. В свою очередь, мир становится необходимым модусом и ипостасью божественного бытия, чем обеспечивается взаимосвязь (единство), но не идентичность Творца и творения. Считается, что основные положения доктрины были впервые введены Ибн 'Араби, хотя он не употреблял данный термин (см.: [3]). У. Читтик, однако, оспаривает степень непосредственного влияния идей Ибн 'Араби на Руми, замечая при этом, что, будучи вовлеченными в одну традицию, оба великих суфия «жили и вдыхали *вахдат аль-вуджуд* в общем смысле *тавхида*» [16, с. 93].

Такую речь подобной коже, а смысл ядром считай, такая речь подобна рисунку, а смысл подобен душе. Кожура ядра дурного порок прикрывает, ядра прекрасного (спелого) она из ревности Сокровенный мир прикрывает [5, с. 91].

Для более емкого описания данной структуры мыслитель создает целые ряды образов в терминах: внешнее — внутреннее, активное — пассивное, материальное — духовное, причина — следствие, динамика — статика, акцентируя внимание, с одной стороны, на различной природе ее составляющих, а с другой стороны — на их неразрывной, хотя порой и неявной связи.

Подчеркивая доминирование смыслового элемента, Руми говорит о важности и, до определенного этапа, незаменимости образа-формы. Так как изначально человеку не дано постигнуть смысл в его чистом виде, в начале своего духовного восхождения он вынужден прибегнуть к посредничеству знака. «Если бы каждое сердце внимало тайно внушаемому, разве были бы в мире звуки и буквы?» [7, с. 256]. Мыслитель утверждает, что в мире дольнем смысл без образа непостижим, а образ без смысла бесполезен. Следовательно, процедуре интерпретации и роли интерпретатора отводится немаловажная роль.

Освоение языка и усвоение передаваемых с его помощью знаний есть необходимое условие духовного совершенствования суфия. По выражению Руми, «речи, это звук дверей (доносящийся) из замка тайны» [10, с. 195], и потому они чрезвычайно важны. Мы можем слышать «скрип двери», однако сама «дверь» находится за пределами нашего восприятия. «Слушай звук дверей, если ты от Его двери далек. Счастлив тот, чье озарение открылось» [10, с. 203]. В трактате «Фихи ма фихи» Руми называет словесность «тенью и светом истины» [26, с. 9]. Согласно автору, раз уж тень кажется привлекательной, как же должна манить к себе сама истина? Словесность является зеркалом, в котором отображается многоаспектность бытия. И это зеркало может служить предметом опосредованного изучения отображаемой сущности. Таким образом, в учении Руми форма призвана привлечь, приблизить человека к миру горних истин [28, с. 85].

Проницательными выглядят размышления Руми о характере взаимосвязи между формой и смыслом в контексте дискуссий вокруг сосюрковского постулата о произвольности знака. Вопрошая, «Какое отношение имеют эти способности к телу? Какая связь у смыслов вещей с их названием?» [6, с. 203], Руми указывает на различие отношений «понятие-предмет» и «понятие-имя», предугадывая, таким образом, последующую критику де Соссюра Эмилем Бенвенистом, настаивавшим на том, что связь между означаемым и означающим не произвольна; произвольность же возможна лишь по отношению к объекту действительности.

Наряду с произвольностью, исследователи языка XX в. особое внимание уделяли таким характеристикам языкового знака, как вариантность и изменяемость. Руми также подробно описывает данные свойства на примерах явлений синонимии, омонимии; в ситуациях с отличающимися формами выражения одного и того же понятия в разных языках, профессиональных лексиконах или же в случаях смещения интерпретационного контекста. Так, он указывает на возможные недоразумения, связанные с полным или частичным совпадением звучания слов, отсылающих к разным понятиям:

Хотя оба [певца] одинаково именуются в речи, но какая же разница меж этим Хасаном («Прекрасным») и тем Хасаном! Есть некое словесное сходство в высказывании, но какое отношение имеют Небеса (*асман*) к верёвке (*рисман*)! Соучастие слова [= омонимия] [в ряде значений] всегда сбивает с пути... [10, с. 48].

В притче о попутчиках-иноземцах и винограде Руми описывает спор четырех товарищей, имевших, по сути, одинаковое намерение (купить виноград), но выразивших его каждый на своем национальном языке. По мнению мыслителя, причиной данного спора явилось невежество, неумение отличить смысловой план высказывания от плана выражения [6, с. 219]. Сам автор «Маснави» в ходе повествования выстраивает целые вереницы метафор, наглядно демонстрируя способность смысла облачаться в различные языковые выражения и вынуждая таким образом читателя на практике развивать навыки различения и размежевания смысла и формы.

Говоря о единстве двойственной структуры, Руми обращает внимание на важную особенность психологического восприятия знака, а именно на скачкообразность перехода от восприятия формы к постижению смысла. Мы никогда не мыслим их одновременно; когда открывается смысл, форма оказывается уже как бы отстранена.

Речистый или слово увидит, или умысел,
как ему сразу охватить две акциденции?
Если за смыслом пойдет он, то станет беспечным о слове [= форме],
вперед и назад сразу не посмотрит ни один взгляд (око).
В то время как смотришь ты вперед, тогда
как ты увидишь то, что позади тебя? — Это признай.
Поскольку не объемлет слово и смысл [одновременно] душа,
Как быть душе творцом сих двух [реалий]? [5, с. 116].

Данное замечание Руми предвосхищает некоторые открытия в области лингвopsихологии и философии. В частности, Ж. Лакан говорит о разрыве в процессе восприятия составляющих знака, о непрекращающемся ускользании означаемого под означающее, отводя при этом последнему роль бессознательного [2, с. 228]. К. Леви-Стросс указы-

вает на тот факт, что практически вся лингвистическая деятельность совершается на бессознательном уровне. В ходе разговора, сосредотачиваясь на предмете, мы не задумываемся о синтаксисе и морфологии языка [4, с. 58]. Г.-Г. Гадамер же по этому поводу замечает, что человек только в исключительных случаях (урок грамматики, общение на иностранном языке и т. д.) осознает процесс функционирования языка, на котором говорит. По его мнению, данная ситуация говорит о достижении сознанием «высочайшего уровня абстрагирования» [20, с. 69].

Несмотря на двойственную структуру модели «образ-смысл», её функция может быть реализована только при наличии третьего элемента — контекста или пространства интерпретации. Для Руми в качестве этого необходимого для актуализации смысла фона выступают в некоторых случаях общие положения ислама и суфизма; в каких-то ситуациях это действительность, вещный мир, а в некоторых — это конкретный текст. В частности, наставляя читателя, он говорит, что подлинный смысл изложенных в «Маснави» притч и аллегорий (иногда имеющих провокационное содержание) проявляется исключительно при условии рассмотрения их с точки зрения основной цели и общей канвы произведения. Согласно Руми, данные включения в текст представляют собой своеобразные «обманки», с одной стороны, призванные отвлечь внимание непосвященных от основного сообщения, с другой стороны, помогающие определить направление интересов и степень компетенции читателя. Таким образом, смысл связывает знак и контекст в неразрывное целое. Данная интерпретационная модель имеет сходство с современным представлением о знаке как семантическом треугольнике, в котором материальная сущность находится во взаимосвязи с репрезентируемым предметом (*extension*) и смыслом (*intention*), задаваемым некой системой⁶.

Предлагая данную модель истолкования языковых выражений, Руми распространяет её на другие сферы и аспекты человеческой деятельности, а также на мир природных явлений⁷. С её помощью может быть выделен смысл поступков [6, с. 91], действий или предметов: «Пройди мимо внешнего облика и имени, поднимись от прозвищ и имен, поднимись к смыслам, Затем разузнай о его пределе и действиях, ищи его внутри его предела и действий» [8, с. 129].

Таким образом, все видимое воспринимается как знак, указание на породившую данное явление причину, и в конечном итоге все явленное свидетельствует о Едином Творце. Руми вопрошает:

⁶ Данная модель описывается Ч. К. Огденом и И. А. Ричардсоном [27, с. 1—23], а также Фреге [12, с. 351—379].

⁷ Современная исследовательница Э. Д. ван ден Берг в своем исследовании применяет предложенную Руми модель *форма-смысл* для анализа процессов смыслообразования в современном обществе [13].

Создает ли изготовитель чаш совершенную чашу ради самой чаши или же ради пищи? Выводит ли искусно письмена каллиграф ради самих письмен или же ради чтения? Внешний образ — ради скрытого образа, а тот ради другого создается [8, с. 249].

Смысл и назначение предметов нуждается в осмыслении через более высокую цель, последняя — через ещё более высокую и т. д. Поэтому путь суфия походит на работу последовательного интерпретатора, стремящегося постигнуть подлинный смысл, который проглядывает за видимой данностью («текстом»). Поиск приводит нас к идее Бога как первопричине и в то же время самой высокой (трансцендентной) цели. На этом завершается процесс языковой интерпретации (но не познания), так как сама суть божественной истины не может быть выражена в словах и знаках. Согласно образному выражению Руми, как чаша не в состоянии вместить в себя море [5, с. 23], так и форма никогда не передаст всей полноты смысла, на который указывает.

Утверждение о том, что подлинный и полный смысл выходит далеко за пределы высказывания, является основополагающим и для современной герменевтики, во многом определяя разработанные в рамках этого направления методы интерпретации. Согласно герменевтической традиции, смысл сказанного может быть прояснен только с учетом психологического, исторического или ситуационного контекста, своеобразного «горизонта», мотивирующего высказывание. Вслед за Хайдеггером Гадамер представляет процесс познания в виде диалогической цепочки вопросов-ответов. Для Гадамера понять сказанное означает понять вопрос, ответом на который оно является [1, с. 349]. Но и вопрос, в свою очередь, не самодостаточен: «Каждый вопрос мотивирован. И смысл его никогда нельзя полностью найти в нем самом» [19, с. 42]. Герменевтическая интерпретация, таким образом, также напоминает исследование первопричины или первого вопроса, ставшего причиной высказывания.

Однако, несмотря на указанные схожие черты, есть и ряд существенных расхождений в подходах современной герменевтики и средневекового суфизма. Они обусловлены разными задачами этих традиций. Целью герменевтической интерпретации является определение смысла отдельно взятого высказывания путем выявления максимального множества возможных контекстов (горизонтов) и смысловых связей, обуславливающих его значение. Мы исследуем горизонты, чтобы замкнуть их вокруг высказывания, обозначив предел смысла. В случае же суфийского толкования мы движемся в обратном направлении: интерпретатор отталкивается от высказывания, которое служит лишь поводом для перехода к более широким горизонтам понимания, приближения к миру горнему. Этот методический прием может быть проиллюстрирован обильным использованием суфиями парадоксов и

алогизмов, вынуждающих читателя искать смысл не внутри, а за пределами сказанного [22, с. 138—152].

В вышеописанной тройственной модели Руми одновременно и связывает, и разделяет предметную реальность и знаковую среду. При этом он указывает на опасную склонность знаков не просто к репрезентации, но к замещению, симуляции реальности. Для Руми образ обладает значимостью и ценностью только в своем указании на смысл. Форма без содержания, как, к примеру, замкнутые лишь на эстетический аспект, апеллирующие сами к себе поэзия и риторика, — объект жесткой критики мыслителя.

Слова и имена — что силки. Слово сладкое — песок, поглощающий воду жизни нашей. Тот единственный песок, закипает вода от которого, очень редко находим. Иди его поищи! [6, с. 219].

Именно такая позиция может объяснить наличие у Руми — величайшего из известных в истории мастеров поэтического слова — постоянной и настойчивой критики в адрес поэзии.

В доктрине Руми «форма-образ» не есть сущность, но некий указатель, проводник, медиум. Язык и знаки выполняют гносеологическую функцию до определенной черты, но в области метафизического смысла они бессильны. Хотя сам по себе язык не в состоянии выразить подлинную реальность, но может послужить руководством для приближения к ней. Язык подводит к «двери тайн», но не в силах переступить порог. Подчеркивая служебный, инструментальный характер языка, мыслитель сравнивает его с конем (как средством передвижения) и замечает: «На лошади и в седле доедешь лишь до [берега] моря, после этого нужен тебе конь деревянный» [10, с. 262]. Другими словами, для человека, достигшего уровня, на котором он в состоянии непосредственно воспринимать божественную сущность (подлинную реальность), использование языка теряет значение и смысл.

Согласно Руми, попытка выражения метафизических истин в языковой форме безуспешна. Истолкование порождает новое толкование, лишь отдаляя от цели, вереница дескриптивных актов приводит нас к дурной бесконечности:

Все, что ты скажешь, о дыхание бытия, об этом, Только завесу новую к нему прикрепишь. Ущербом для способности к восприятию являются этот язык и состояние. Кровь кровью отмыть невозможно, невозможно... [7, с. 219].

Таким образом, истина до сих пор сокрыта не потому, что мы не можем найти нужных слов, а потому, что мы упрямо пытаемся выразить в словах нечто, по сути своей, словами невыразимое.

Руми предупреждает:

Когда перо — из ветра, а тетрадь — из воды, все, что напишешь ты, исчезнет (*фана*) быстро. Рисуюнок на воде: если верности ты ищешь от него, то вновь станешь [от разочарования] руки свои кусать [5, с. 92].

Заявления Руми о тщетности словотворчества всегда воспринимались с некоторым недоверием ввиду колоссального объема поэтического наследия, оставленного мыслителем, который, по выражению К. Эрнста, «сам не последовал собственному совету» [17, с. 167]. Однако, на наш взгляд, поэтическое творчество Руми не противоречит развернутой им критике языка, а делает ее более компетентной и убедительной. Своей поэзией Руми поднимает язык на высочайший уровень выразительности, наглядно демонстрируя его потенциал и силу эмоционального воздействия. И именно с высоты своего мастерства он предлагает отказаться от слов, призывая к молчанию. Очевидно, тем самым Руми показывает, что проблема кроется не в ограниченности языка, а в специфике самого опыта, к которому стремится суфий.

Мистическое знание есть по определению знание, полученное непосредственно, минуя любую форму опосредованности, в том числе языковую. В таком познавательном действии субъект стремится к слиянию с объектом, к единству и тождеству акта познания и факта бытия. Языковая референция здесь не просто бессильна, она неуместна. Именно в этой связи Руми рекомендует воздержаться от речи: «Повязкой для глаз при созерцании того мира являются рот и глотка, Закрой же этот рот, чтобы видеть явственно» [6, с. 10]⁸.

Как описание ощущения боли не воспроизводит саму боль, так же несводимы к словам опыт мистического озарения (*кяшф*) и его содержание. Но хотя полнота истины невыразима, тем не менее мы с успехом можем описать тоску разлуки, радость встречи, приметы и путь,

⁸ Вероятно, в данном случае речь идет о способе постижения, отличном от линейного, рационально-логического. Язык действует по принципу различения, а классическая логика — столп рационального знания — есть логика категориальная, т. е. классифицирующая. Эти инструменты познания неспособны отобразить истину, «ибо истина есть целое» [19, с. 41]. Опыт озарения, известный не только мистикам, но зачастую переживаемый нами в обыденной жизни, вероятно, является другим доступным человеческому сознанию способом структурирования информации. В отличие от рационально-силлогического метода познания, он зиждется не на редукции, а на установлении многовекторных ассоциативных связей. В суфизме акты мистического прозрения (*кяшф*) традиционно уподобляются вспышке молнии или сиянию [23, с. 290—292]. Возможно, таким образом описывается способность видеть одновременно многое в некоем единстве.

которые к ней вели, и т. д. Именно подобное описание сопутствующих обстоятельств и составляет основную тематику лирики Руми, который все же постоянными сетованиями и укорами в адрес языка напоминает читателю о разнице между явлением и его репрезентацией.

С этой точки зрения призывы к молчанию, которыми заканчиваются многие газели⁹ «Дивана» Руми, выглядят отнюдь не как завершение разговора, не как отказ от дальнейших попыток приблизиться к истине, а как приглашение к более эффективному способу её постижения: «Если смолкнешь на миг, затаив дыхание, еще прекраснее заговоришь» [25, с. 131]¹⁰. Можно предположить, что сами газели являлись чем-то вроде словесных суфийских «концертов» (*сама*)¹¹, которые могли закружить читателя в вихре рифмы, ритма и метафорических преобразений, настраивая на нужный гармонический лад, предваряя переход к состоянию, когда можно будет говорить без слов¹². Именно молчание становится на определенном этапе тем деревянным конем, что «на суше бесполезен, но ведет по пути лишь тех, кто путешествует по морю» [10, с. 262].

Примечательно, что утверждение средневекового мыслителя о необходимости ограничения сфер использования языка аналогично выводам представителей школы логического позитивизма. Так, в заклю-

⁹ Любовно-лирические стихотворения.

¹⁰ Взывая к тишине, Руми, как правило, объясняет, какое именно явление должно последовать за ней: «Молчи и слушай, из сада, из внепространственного мира летит стрела» [25, с. 106]; «Умолкни, пусть солнце проповедь свою начнет» [25, с. 1672]; «Молчи и услышь остальное от того, кто и есть сама благодать» [25, с. 119].

¹¹ Сама' (араб. السماع [ac-]сама', тур. *сема* 'слушание') в суфизме коллективное богослужение или радение, для которого характерно исполнение ритуальных танцев и декламаций в музыкальном сопровождении, цель такого исполнения — приведение участников в экстатическое состояние и последующее проникновение в смысл Божественного Откровения. В традиции ордена *мевлеви сама*' представляет собой последовательный цикл ритуальных действий, в том числе длительных вращений, насыщенных глубоким символизмом как формальной составляющей (одежда, предметы, жесты, позиции), так и вербального контента [24, с. 309—310]. В трактате «Фихи ма фихи» Руми говорит: «Для божьих людей совершение намаза и исполнение *сема* есть пример повиновения указаниям и воле господней» [26, с. 181—182].

¹² По утверждению Ф. Кешаварц, было бы ошибкой считать, что мистическое знание как содержание произведений Руми может быть отделено от поэтической формы. По мнению исследовательницы, поэтическое творчество уже само по себе является особой формой мистического опыта. «Вездесущность поэзии наделяет ее уникальным качеством: способностью возвести мост над пропастью между внешним и внутренним опытом и преодолеть дуализм субъективности и объективности» [21, с. 29].

чительном положении своего «Трактата» Л. Витгенштейн¹³ приходит к категорическому выводу: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [29, с. 171]. Витгенштейн считает лишёнными внутреннего содержания все предложения, нарушающие законы логики или не относящиеся к наблюдаемым фактам. Таким образом, бессмысленными оказываются все положения, касающиеся сферы этики, эстетики и метафизики. Важно понимать, что, как и Руми, Витгенштейн отнюдь не намеревался лишить значимости области, которые для него самого имели большое значение, но утверждал бесполезность в них обыденного языка.

Таким образом, в учении Руми сущность человеческого бытия проявляется в познавательном усилии с заданной векторной направленностью от «формы-образа» к «смыслу». Последовательное восхождение по лестнице осмысления призвано привести искателя к идее Бога как смысла всех возможных смыслов, как озаключаемого всех означающих, что в терминах современной философии определяется как «трансцендентальное означаемое». Постмодернистская проблема, связанная с неопределимостью и непостижимостью этой инстанции, очевидно, не стоит перед Руми. Для него «Идея Бога» не тупик, а выход из лабиринта знаков. Суфизм, располагающий рядом специфических практик духовного совершенствования, претендует на знание того, как перешагнуть этот порог.

Рассмотренные выше сходства и параллели в рассуждениях Руми и современных западных мыслителей не дают, однако, оснований предполагать возможную преемственность или взаимовлияние двух традиций. Впрочем, можно говорить об отдаленном и не поддающемся чёткой формулировке типологическом сходстве, так как и суфизм, и современная философия языка, безусловно, несут на себе следы влияния классической греческой философии. Однако нужно учитывать, что идеи Платона и Аристотеля, воспринятые суфизмом наряду с неоплатоническими и гностическими мотивами, подверглись серьезным изменениям¹⁴. Данные сходства можно истолковать как свидетельство

¹³ Людвиг Витгенштейн (1889—1951) — австрийский философ и логик, представитель аналитической философии. Язык в ранней концепции Витгенштейна выполняет функцию обозначения «фактов», основу для чего создает его внутренняя логическая структура. В этом смысле границы языка совпадают с границами «мира». Все, что оказывается за пределами «мира фактов», называется «мистическим» и невыразимым. Попытки сформулировать метафизические, а также религиозные, этические и эстетические постулаты-предложения неизбежно порождают бессмыслицу.

¹⁴ Учение о двойственной сущности бытия — как единства идеального и материального начал — является одним из центральных концептов греческой философии. Однако необходимо отметить, что у Платона и особенно у Аристотеля понятие формы имело значение действующей силы, того, что дейст-

того, что обе рассматриваемые традиции, каждая со своей стороны, приблизились к глубинному пониманию сущности вопроса.

Как показывает исследование, суфийское понимание природы и функций языка и языковых знаков (на примере поэзии Руми) во многом превосходит открытия, сделанные западными философами языка в XX в. Другими словами, суфийские идеи сохраняют свою актуальность. Отсюда необходимость дальнейшего глубокого изучения идейного наследия суфизма, способного стать полезным ресурсом в решении многих актуальных проблем, стоящих перед современной гуманитарной наукой. Выявленные в ходе исследования многочисленные сходства в выводах Руми и современных западных философов показывают, помимо всего прочего, глубокую интеллектуальность суфизма, который, будучи по сути своей мистическим учением, полон прозрений и конструктивных идей даже в тех вопросах, которые традиционно считаются сферой сугубо рационального знания.

Список литературы

1. Гадамер Г.-Г. *Истина и Метод*. Т. 1. Київ, 2000.
2. Лакан Ж. О бессмыслице и структуре бога // *Метафизические исследования*. Вып. 14. СПб., 2000.
3. Кныш А. Д. Вахдат ал-вуджуд // *Ислам. Энциклопедический словарь* / Под ред. С. М. Прозорова. М., 1991.
4. Леві-Стросс К. *Структурна Антропология*. Київ: Основи, 2000.
5. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-и ма'нави*. Первый Дафтар. СПб., 2007.
6. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-и ма'нави*. Второй Дафтар. СПб., 2009.
7. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-и ма'нави*. Третий Дафтар. СПб., 2010.
8. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-и ма'нави*. Четвертый Дафтар. СПб., 2010.
9. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-и ма'нави*. Пятый Дафтар. СПб., 2011.
10. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-и ма'нави*. Шестой Дафтар. СПб., 2012.
11. Соссюр, Фердинанд де. *Курс загальної лінгвістики*. Київ, 1998.
12. Фреге, Г. Смысл и денотат // *Семиотика и информатика*. Вып. 35. М., 1997. С. 351—379.
13. van der Berg, E. D. *Language of the Heart: A Sufi interpretation of Form and Meaning in Contemporary Society*. New York: Blue Dome Press, 2012.
14. Benveniste, E. *Genel Dilbilim Sorunlari*. İstanbul: Yapı Kredi, 1995.
15. Chittick, W. C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press, 1983.

вительно существует. Другими словами, в аристотелевской интерпретации под формой понималась идеальная составляющая сущего. В противовес данному пониманию, в суфизме, и в частности в учении Руми, форма понимается как воспринимаемая, то есть вещественная, часть двойственной структуры. Активной и идеальной же является смысловая составляющая, исходящая из скрытой божественной сущности.

16. Chittick, W. C. *Rūmī and Waḥdat al-wuḍūd // Poetry and mysticism in Islam*. Cambridge, 1994. P. 93.
17. Ernst, Carl W. *The Shambala Guide to Sufism*. Boston; London: Shambala Press, 1997.
18. Fūrūzanfer, B. *Mevlânâ Celâleddin*. İstanbul: M. E. B, 1989.
19. Gadamer, H.-G. What is truth? // Gadamer, H.-G. *Hermeneutics and Truth*. Northwestern University Press, 1994.
20. Gadamer, H.-G. *İnsan ve Dil // İnsan Bilimlerine Prolegomena*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
21. Keshavarz, F. *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi*. University of South Carolina Press, 1998.
22. Kılıç, Mahmut Erol. *Süfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
23. Knysh, A. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
24. Lewis, F. D. *Rumi. Past and Present, East and West. The life, Teachings and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. Oxford, 2008.
25. Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr / A. Gölpınarlı*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
26. Mevlânâ. *Fihî Mâfih / M. Ü. Tarkahya*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
27. Ogden, C. K. and Richards, I. A. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London, 1989.
28. Sultan Veled. *Maârif*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2009.
29. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. İstanbul: YKY, 2001.
30. Wong, D. Three Kinds of Incommensurability // *Relativism: Interpretation and Confrontation / Ed. Michael Krausz*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989. P. 140—159.

Svetlana Nesterova

Semiotics of the Divine in Rumi's Sufism

In this comparative study, Jalâl ad-Dîn Rûmî's doctrine is examined in the light of some major assumptions of the contemporary philosophy of language, and, in particular, the theory of the sign current in modern-day semiotics. The author draws a number of comparisons between Rumi and contemporary Western thinkers. She argues that certain methods of interpretation language phenomena which were developed within medieval Sufism have retained their value for the contemporary philosophical disciplines that deal with similar objects of study.

Key words: Rumi, Sufi metaphysics, mestical poetry linguistic sign, interpretation, language functions.

Е. А. Реутов

Символика поэмы Малика Мухаммада Джаяси «Падмават» в контексте индо-мусульманского культурного синтеза (попытка интерпретации суфийского поэтического текста)

В главе рассматривается символическое содержание поэмы индо-мусульманского автора XVI в. Малика Мухаммада Джаяси «Падмават», которая является ярким примером использования религиозно-философской символики индуизма с целью проповеди суфийской доктрины. Охарактеризовав общее содержание поэмы, автор статьи предлагает собственную интерпретацию её аллегорического содержания.

Ключевые слова: культурное взаимодействие, поэтическая символика, аллегорический текст, суфизм, *бхакти*, *атма*, *параматма*, эго.

Настоящая статья посвящена рассмотрению некоторых аспектов так называемого диалога культур и цивилизаций в контексте взаимного влияния двух сосуществующих на субконтиненте Индостан основных религиозно-культурных традиций — индуистской и мусульманской. Необходимо отметить, что наибольшая в мире концентрация мусульманского населения сегодня приходится именно на регион Южной Азии, включающий в себя такие страны, как Исламская Республика Пакистан с населением, уже насчитывающим, по некоторым данным, более 190 млн человек, Бангладеш (более 140 млн человек) и Индия, мусульманская составляющая которой уже также превышает 170 млн человек. Сформировавшиеся в данном регионе традиции ислама вот уже двенадцать столетий испытывают на себе влияние многих аспектов местной южноазиатской культуры и образа жизни. Вместе с тем великолепные достижения самобытной цивилизации, парадоксальным образом сочетавшей в себе черты двух столь разных мировоззрений, подарившей миру легендарных правителей и величайших мыслителей, поэтов и музыкантов, монументальные форты и мечети, удивительные памятники дворцового и паркового искусства,

по-прежнему ждут всестороннего и углублённого исследования. В статье предпринята попытка на материале творчества популярного в Индии автора рассмотреть, как традиционная религиозно-философская символика индуизма использовалась с целью проповеди суфийского пути к совершенству духа. Переводов произведений данного автора на русский язык не существует¹, и в качестве основного источника было использовано издание наиболее известной его поэмы на языке оригинала (ранний *авадхи*²) с комментариями на современном литературном хинди. Считается, что данное произведение приобрело популярность ещё при жизни автора, и до нас дошло довольно много рукописей, хотя аутентичность некоторых из них по-прежнему остаётся под вопросом. Однако для современного читателя текст был заново открыт лишь в XX в. трудами основоположника индийского научного литературоведения Рамчандра Шуклы (1884—1941).

Нужно отметить, что и эпоха индийского Средневековья в целом, и её поздний период, когда жил и творил Джаяси (1495?—1542?), представляют собой знаменательный этап в истории Хиндустана. Важнейшей тенденцией социального и культурного развития в данную эпоху можно назвать попытку синтеза, сближения и взаимодействия традиций индуизма и ислама в самых разнообразных сферах. По сути, Индия является единственной страной в мире, где ислам, столетиями фактически обладая статусом государственной религии, продолжал сосуществовать с множеством иных, местных религиозно-философских учений и с разнообразными формами религиозных верований. Завоеватели, принесшие собственный язык, традиции, культуру, всё больше ассимилировались, а их культура и обычаи приобретали всё большую местную, индийскую окраску. Так сформировался тот неповторимый синтез и колорит, который называется сегодня делийским, могольским или индо-мусульманским стилем. Этот стиль наблюдается практически во всех жанрах индийского искусства, а также в традициях и быту (архитектуре и скульптуре, музыке и танцах, живописи, поэзии, нормах поведения и этикета, манере одеваться, способах приготовления пищи, обрядах, ритуалах, праздниках и т. д.). Од-

¹ За исключением небольшого отрывка, в своё время опубликованного в сборнике «Небо любви» [4, с. 46—55]. К тому же избранный для перевода отрывок мало что иллюстрирует в плане рассмотрения аллегорического содержания поэмы и её образной системы.

² Термин *авадхи* происходит от названия ареала распространения данного диалектного варианта хинди — исторической территории Авадх (Ауд в английском варианте), а это название, в свою очередь, ведёт происхождение от названия столицы легендарного древнего царства — Айодхья, где, по преданию, родился, вырос и правил Рама — главный герой всемирно известного эпоса «Рамаяна».

ним из выдающихся представителей своей эпохи, благодаря творчеству которых и сформировался отчасти упомянутый синтез, был Малик Мухаммад Джаяси.

Поэма Джаяси «Падмават» (или, в некоторых версиях, «Падмавати», по имени главной героини) по праву считается одним из наиболее блестящих образцов поэзии индийских суфиев. Однако сам по себе феномен средневековой суфийской поэзии состоит ещё и в том, что в индийском литературоведении она традиционно рассматривается в контексте так называемой литературы *бхакти*, ставшей, как принято считать, выражением оппозиции громоздкому ритуалу и жёстким словесным ограничениям индуизма. Выступая за равенство всех перед Богом, поэты-проповедники идеологии *бхакти* ставили на первое место искреннее чувство любви и преданности, а не следование формальным сторонам религии. Термин *бхакти* переводится как «любовь», или «преданность (Богу)». В русле данного течения принято выделять два основных направления — *сагун* ('со-качественный, наделённый конкретными признаками') и *ниргун* ('бес-качественный, не имеющий признаков') *бхакти*. Оба данных направления также подразделяются, в свою очередь, на две ветви. В направлении *сагун*, воспевавшем божество в его проявленной форме, т. е. форме *аватар* ('воплощений'), выделяются течения *Рама-бхакти* и *Кришна-бхакти*. Их основными представителями являются поэты-проповедники — Тулси Дас (1532—1623) и Сур Дас (1478—1583), соответственно. Что касается направления *ниргун* (*нир* — отрицательный префикс, *гун* — 'качество, свойство'), то его адепты, по мнению исследователей, несомненно, испытавшие влияние ислама с его строгим монотеизмом [1, с. 14], воспевали абстрактное божество в непроявленной форме. Поэты данного направления считали, что Бог невыразим, неосязаем и неизъясним, и следовательно, невозможно говорить о его красоте, силе, мужестве или доброте, как это делали поэты направления *сагун*. Последователи *ниргун*, как и мусульмане, выступали также против живописного или скульптурного изображения Бога, считая, что любое изображение не только не передаёт, но и искажает высокую сущность Божества. Принято считать, что на основе философии *ниргун*, в свою очередь, развились традиции двух школ. Одна из них, в основу своего учения поставившая знание, получила название *джнянмарг* (*джняна* — 'знание', *марг* — 'путь'). Другая ветвь, называвшаяся *преммарг* (*прем* — 'любовь'), к которой причисляют и поэзию индийских суфиев, искала спасения в любви. Наиболее выдающимися представителями этих двух направлений считаются такие авторы, как Кабир (Кабир Дас (1440?—1518?)) и Малик Мухаммад Джаяси, соответственно.

Очевидно, что, несмотря на множество принципиальных конфессиональных различий, религиозно-философское движение *бхакти* и

суфизм имели много сходного в духовных критериях и мистической практике. Спасение души путём познания Истины, Бога, путём установления личного эмоционального контакта с Ним провозглашалось суфийскими учениями (как и учением *бхакти*) единственной целью существования. Вообще концепция жизни большинства сосуществующих в Южной Азии религиозно-философских направлений при всех их внешних отличиях оказывается во многом схожей и сводится к тому, что жизнь по своей сути иллюзорна, она — яд, искра, разжигающая огонь страстей. Вполне вероятно, что и столь широкое распространение в Индии суфизма во многом объясняется именно близостью некоторых суфийских идей исконным представлениям индийцев.

Индийские исследователи выделяют четыре основных суфийских братства, особенно популярных на территории Индостана вплоть до наших дней — *чиштите*, *сухравардие*, *накшбандие* и *кадирие*. Развитие суфийской поэзии на языке хинди во многом определялось влиянием и непосредственным участием духовных учителей ордена *чиштите* [10, с. 116]. Жилища проповедников данного суфийского братства располагались в наибеднейших кварталах Дели с индусско-мусульманским населением. Шайх *чиштите* не знал достатка, никогда не носил богатых одежд, полагая, что богатство сковывает искренние порывы души и лишает человека его истинного величия.

Рассматривая материальный мир как тень, бледное отражение иного, божественного мира, суфии учили, что только отход от его иллюзорности способен привести к постижению божества и слиянию с ним. Именно состояние слияния с божеством (араб. *фана'* — '[само]уничтожение, исчезновение'), полное отречение от своего «я», умерщвление и растворение его в божестве — вот главная цель и основной итог всех поисков и устремлений суфия. Встать на этот путь может лишь тот, чья сила любви к познанию Бога настолько велика, что он сможет отречься ради неё от всего мирского. На пути к такой высокой цели искатель Истины, отказавшись от мирской жизни, должен пройти ряд испытаний и особых состояний, которые в конечном счёте подготовят душу к встрече с Первопричиной всего сущего. Однако путь этот не может быть пройден человеком самостоятельно, он требует руководства наставника, *тира* (или *гуру*, пользуясь терминологией индуизма) [7, с. 82].

Наиболее распространённым сюжетом суфийских поэм были истории любви принцев и принцесс, которые на пути к счастливому единению вынуждены преодолевать бесчисленные жизненные препятствия. В аллегорическом плане такой сюжет всегда символизировал стремление человеческой души к единению с Богом, а также те трудности, которые людям приходится преодолевать на этом пути. Герои суфийских поэм забывают в разлуке обо всём на свете. От нахлынув-

шей любовной страсти они забрасывают государственные дела, оставляют родных и близких, одеваются в рубище аскета и отправляются на поиски возлюбленной, путь к которой всегда длинный и опасный. Такое любовное путешествие составляет необходимый элемент суфийской символики. Дорога (*раста*; хинди) героя, на которой он встречается с многочисленными испытаниями, становится символом суфийского духовного путешествия (*тарикат*; араб. и перс.), ведущего искателя Истины через различные духовные состояния, через преодоление собственных слабостей, страстей и несовершенств к заветной цели — слиянию с Богом, понимаемым как высшая мудрость и небесная возлюбленная. Духовное и моральное возмужание героя, претерпевающего в своём путешествии множество опасных приключений, открывает широкие возможности для их аллегорического обыгрывания [7, с. 83].

Поэты-суфии сыграли значительную роль в истории становления и развития современных индоарийских языков (помимо хинди, можно упомянуть пенджаби, гуджарати, урду и пр.). Они не чурались использовать в своих произведениях местный фольклорный и эпический материал, заимствовали популярные народные сюжеты, которые исподволь наполнялись идеями суфизма, его символикой, терминологией и поэтическими образами. События древнеиндийской истории, персонажи индийской мифологии, растительный и животный мир Индии, её народы с их разнообразными верованиями и обычаями, заснеженные вершины Гималаев, бескрайние широты океана — всё это находило отражение в поэзии индийских суфиев. Суфийские учения предстают перед читателем в необычном, сугубо индийском одеянии [7, с. 82].

Что касается автора рассматриваемой поэмы, то сведения, дошедшие до нас, хотя и отрывочные, всё же позволяют составить представление о его личности. С жизнью Малика Мухаммада Джаяси в Индии связано достаточно легенд и преданий. Имеются и свидетельства самого Джаяси, в произведениях которого (в том числе и в поэме «Падмавати») даются некоторые (часто взаимоисключающие) намёки относительно времени его рождения, места проживания, начала литературной деятельности, упоминаются имена его друзей и учителей. Кроме того, существуют предания, связывающие Джаяси с суфийской традицией, а также упоминания в литературных источниках того времени и легенды города Джаяс, жителем которого он был.

Известно, что Джаяси жил и творил в период правления воинственного султана Дели Шер Шаха (Сури) (первая половина XVI в.). Говорят, что у поэта была большая семья, но вся она погибла, когда рухнула крыша его дома, после чего Джаяси полностью утратил интерес к мирской жизни и начал жизнь аскета (*факира*). Известно также, что сам он имел отталкивающую внешность — обезображенное после пе-

ренесённой в детстве чёрной оспы лицо, был глухой на одно ухо, кривой на один глаз, да к тому ещё и горбун [8, с. 12—13]. Можно привести одно из преданий, хорошо иллюстрирующее уродливую внешность поэта, за которой скрывался, однако, острый ум. Рассказывают, что Шер Шах, до которого дошли слухи об удивительном таланте Джаяси, желая познакомиться с ним лично, пригласил его ко двору. Однако, увидев обезображенное лицо поэта, султан не смог удержаться от смеха. В ответ на его смех Джаяси спокойно произнёс: «Так ты смеёшься над горшком или над гончаром?» Поняв, какого Гончара имеет в виду его собеседник, султан Дели очень смутился и просил у поэта прощения за свою несдержанность.

Считается, что признание и популярность автор «Падмавати» получил ещё при жизни благодаря своему редкому поэтическому таланту и дару прозорливости. Существуют различные версии, касающиеся даты его рождения, а также рассказы о таинственных обстоятельствах его гибели. Если принять на веру все эти мифические истории, повествующие о разных периодах жизни Джаяси, то можно увидеть руку провидения, словно стремящуюся отвратить поэта от мирской суеты и направить его талант к воспеванию вечной и непостижимой силы, перед лицом которой все человеческие беды, заботы и несчастья становятся мелкими и незначительными. Послушаем, как пишет про это сам автор во вступительной главе к своей самой известной поэме:

आदि एक बरनों सोइ राजा। आदि न अंत राज जेहि छाजा।।
 सदा सरबदा राज करेई। औ जेहि चहै राज तेहि देई।।
 छत्रहिं अछत निछत्रहि छावा। दूसर नाहिं जो सरवरि पावा।।

Adi ek barnaon soi raja, adi na ant raj jehi chhaja.
 Sada sarbada raj karei, ao jehi chahei raj tehi dei.
 Chhatrahin achhat nichhatrahi chhava, dusar nahin jo sarvari pava.

Прежде всего я описываю того раджу,
 Сияющему царству которого нет ни начала, ни конца.
 Он правит вечно и кому захочет, тому дарует царство.
 Он лишает владений царя и отдаёт власть бедняку.
 Нет никого, кто мог бы с ним сравняться.

[11, с. 7]

कीन्हेसि जियन सदा सब चहा। कीन्हेसि भीचु न कोई रहा।।
 कीन्हेसि सुख औ कोटि अनंद। कीन्हेसि दुख चिं ताऔ धंदू।।

Kinhesi jiyana sada sab chaha. Kinhesi bhichu na koi raha.
 Kinhesi sukh ao koti anandu. Kinhesi dukh chinta ao dhandu.

Он хозяин жизни, к которой все стремятся.
Он властелин смерти, которая никого не минует.
Он — счастье и наивысшее наслаждение.
Он — творец беспокойств и забот.

[11, с. 4]

Не будем стремиться отличить вымысел от фактов, говоря о жизни поэта. Сомнений нет лишь в том, что, начав знакомиться с творчеством Джаяси, уже сложно забыть почти мистическое ощущение магии его строк, тот необычный мелодический ритм поэзии, в которой продолжает существовать душа автора поэмы, так написавшего о себе в её вступительной главе:

जेई मुख देखा तेई हँसा, सुना तो आर आँसु।

Jein mukh dekha tein hansa, suna to ae ansu.

Кто посмотрит ему в лицо — смеётся, однако услышав его — плачет.

[11, с. 27]

Сюжет «Падмавати», построенный отчасти на действительных событиях, повествует об истории жизни, любви и гибели правителя могущественного раджастанского княжества Читтор раджи Ратансена и коротко заключается в следующем. Узнав от попугая по имени Хираман об удивительной красоте Падмавати, принцессы Цейлона (Шри-Ланки), раджа Ратансен, охваченный непреодолимой страстью, решает жениться на ней. Он оставляет свою первую жену — убитую горем царицу Нагмати и отправляется на Цейлон в одежде аскета-йога. Преодолев на своём пути многочисленные препятствия при помощи индусских богов Шивы и его супруги Парвати, Ратансен в конце концов попадает на Цейлон и добивается того, чтобы отец Падмавати отдал за него свою дочь. После этого, несмотря на уговоры Гандхарвасена, отца Падмавати, Ратансен возвращается в родной Читтор, где живёт вместе с обеими царицами. Однако счастье отворачивается от него. Случается так, что он изгоняет из своего царства некоего брахмана по имени Рагхав Четан, который, добравшись до Дели, рассказывает султану 'Ала ад-дину про невиданную красоту Падмавати. 'Ала ад-дин, слеплённый страстью, идёт на Читтор войной, однако захватить в плен Ратансена и вывезти его в Дели ему удаётся лишь обманом. Планы завладеть Падмавати не осуществлены. Наоборот, мужественные военачальники Ратансена, Гора и Бадала, освобождают царя из плена благодаря изобретательности и мудрости Падмавати. Однако захваты- вающие приключения на этом не заканчиваются. После возвращения в Читтор Ратансен узнаёт, что соседний раджа Девпал пытался через по-

средницу совратить Падмавати. Ратансен вызывает искусителя на поединок, убивает его, но и сам гибнет от смертельной раны. Обе царицы, Падмавати и Нагмати, совершая индусский обряд самосожжения вдовы — *сапи*, восходят на костёр, сжигающий тело мужа. Султан Дели 'Ала ад-дин, вновь напавший на Читтор, застаёт там лишь пепел этого погребального костра.

Примерно такое описание основного сюжета поэмы встречается в русскоязычной индологической литературе советского периода. Трудно сказать, в какой степени сюжет поэмы соответствует реальным фактам, а в какой приукрашен фантазией автора. По свидетельству историков, султан Дели 'Ала ад-дин Хильджи в 1303 г. на самом деле взял штурмом одну из крупнейших в Азии крепостей — главный форт княжества Читтор, которым правил раджа Ратансен или Ратансинх (существуют и иные варианты его имени). Одни предания свидетельствуют о том, что он погиб при обороне Читтора, другие — что он остался жив и был помилован султаном, третьи — что был захвачен в плен и увезён в Дели. Что касается его жён, то, за исключением по-прежнему бытующего в народе фольклорного предания о необычайной красоте Падмавати, принесшей себя в жертву на погребальном костре мужа, никаких достоверных сведений о них не сохранилось. Амир Хусров Дехлеви (1253—1325), который был поэтом при дворе 'Ала ад-дина и которого часто называют «отцом» современного языка хинди, упоминает об осаде Читтора в своём произведении «Сокровищница побед» («Хазайн-уль-футух»), но не приводит никаких деталей, связанных с этим событием [4, с. 21].

Впрочем, Джаяси писал не исторический трактат, его цель была иной. На основе реальных исторических событий он создаёт многоплановое произведение, которое может быть одновременно прочитано и как историко-приключенческий роман, и как героический эпос, и как любовная повесть со сложной интригой, и как чудесная волшебная сказка. Что же касается расшифровки скрытого смысла данного произведения, каждый персонаж которого символизирует определённое понятие традиционной индийской философии, то тут существуют серьёзные расхождения во взглядах индийских учёных. По всей видимости, именно сложность и неоднозначность аллегорического содержания поэмы, а также отсутствие единодушия в её оценке в самой индийской традиции и привели к тому, что, несмотря на свою широкую известность и популярность в Индии, произведение мало исследовалось как западными, так и советскими индологами.

Переходя непосредственно к рассмотрению системы образов и трактовке символического содержания поэмы, следует ещё раз отметить, что она может быть прочитана, по крайней мере, в двух планах. Первый — это бытовой, реалистический, а второй — аллегорический,

скрытый от неподготовленного, непосвящённого взгляда. Построение сюжета, образы персонажей, их взаимодействие — всё подчинено в поэме одной цели — через изображение земной любви с её привязанностями и условностями, её радостями и невзгодами символически изобразить стремление и путь человеческой души к самому источнику Любви, к своему Богу-Творцу. В финале оба плана поэмы словно сливаются в символическом огне погребального костра, поглощающего главных её героев. Там, где прерывается земная жизнь, а вместе с ней страдание, боль и борьба за мирское счастье первого плана, наступает вечное единение и жизнь вечная второго, аллегорического плана произведения.

Как уже говорилось, среди индийских исследователей не существует единого мнения относительно символики поэмы. Следует также отметить, что литературное наследие мыслителей и поэтов эпохи Делийского султаната стало ареной непрекращающихся историографических битв между проиндусски и промусульмански настроенными учёными. Мягко говоря, малообоснованными выглядят как утверждение автора переиздававшейся в Индии десятки раз «Истории литературы хинди» доктора Нагендры о том, что Джаяси никак не может быть выразителем догматов ислама³, так и попытки включить данное произведение в состав так называемой «протолитературы» на урду — языке мусульман Индии. В свою очередь, вышеупомянутый Р. Шукла хотя и определил поэму как суфийскую, но высказал мысль о том, что образ Ратансена является символом индивидуальной души (*атма* в терминах индуизма), стремящейся к слиянию с Мировой Душой (*параматма*), которую олицетворяет принцесса Падмавати. Однако данное предположение основывается не столько на объективном анализе всего текста, сколько на рассмотрении символики лишь первой её части, имеющей характер волшебной сказки. Что же касается второй части произведения, включающей в себя историю борьбы Ратансена с султаном 'Ала ад-дином, то, поскольку объяснения её символики не нашлось, она была воспринята (и мнение это утвердилось в индийском литературоведении) как реальное историческое событие, не имеющее никакой дополнительной аллегорической нагрузки.

Вместе с тем единение Ратансена с Падмавати (свадьба на Цейлоне), как мы видели, не становится финалом поэмы и символом достижения желанной цели, а является лишь одним из этапов на пути разви-

³ По мнению данного автора, поэт, вне сомнения, выступает выразителем индуистской йогической методики достижения окончательного освобождения (*мукти*) [9, с. 166, 167]. Ратансен отправляется на поиски Падмавати в одежде йога секты *натх-пантх* и преодолевает все препятствия при помощи бога Шивы, считающегося королём йоги.

тия сюжета. Джаяси изображает дальнейшие отношения героев в супружеской жизни, проблемы, связанные с попытками 'Ала ад-дина и Девпала завладеть Падмавати, коварство Рагхава Четана, преданность и мужество Горы и Бадалы и многое другое. В то же время, следуя традиционным схемам, для того чтобы донести до читателя идею слияния *атмы* с *параматмой*, т. е. индивидуальной души с мировой Душой, было бы вполне достаточно первой части поэмы, заканчивающейся воссоединением Ратансена и Падмавати на Шри-Ланке, именуемой в поэме Сингаладвип (*двип* — 'остров', *сингалы* — коренное население Цейлона). Точно так же и с точки зрения суфийской доктрины, после длительного и тяжёлого пути и преодоления всех трудностей под руководством наставника-*тира* (в нашем случае это, как выясняется, попугай Хираман) душа мистического искателя (Ратансен) достигает единения с Вечной Возлюбленной (Падмавати), что и должна символизировать женитьба на Цейлоне, который (скажем, забегая чуть-чуть вперёд) символизирует сердце. Однако Джаяси умышленно расширяет и усложняет сюжет, вводит в него новых персонажей. Видимо, замысел автора, аллегорическая подоплёка его сюжета сложнее и глубже, поэтому он сам частично разъясняет её в конце своего произведения:

तन चितउर, मन राजा कीन्हा। हिय सिंघलबुधि पदमिनि चीन्हा।।
 गुरु सुआ जेइ पंथ देखावा। बिनु गुरु जगत को निरगुन पावा।।
 नागमती यह दुनिया-धंधा। बाँचा सोइ, न एहि चिन बंधा।।
 राघव दूत सोइ सैतानू। माया अलाउदीन सुलतानू।।
 प्रेम-कथा एहि विचारहु। बूझि लेहु जो बूझै पारहु।।

Tan Chitaur, man raja kinha. Hiy Singhal, budhi Padmini chinha.
 Guru sua jei panth dekhava. Binu guru jagat ko nirgun pava?
 Nagmati ye duniya-dhandha. Bancha soi, na ehi chin bandha.
 Raghav dut soi seytanu. Maya Alaudin sultanu.
 Prem katha ehi vicharahu. Bujhi lehu jo bujhei parahu.

Читтор — тело, разум сделал раджей.
 Цейлон — сердце, Падмавати изобразил (как) Высшее Знание.
 Попугай — гуру, указывающий путь.
 Без гуру кто познает беспредельность света?
 Нагмати — заботы этого мира.
 Тот, кто достиг освобождения, не связан подобным беспокойством.
 Вестник Рагхав словно шайтан. «Майя» — 'Ала ад-дин султан.
 Так поразмышляй над любовной историей.
 Сбравшись с мыслями — пойми.

[11, с. 89]

Как мы видим, система образов Джаяси не укладывается в обычные рамки ни суфийского, ни индуистского пути постижения и достижения Бога-Абсолюта. Понимание её требует от читателя дополнительных усилий, о чём и предупреждает сам автор. Для чего же стали необходимы возвращение Ратансена в Читтор, дальнейшая совместная жизнь с обеими царицами, война с 'Ала ад-дином, и, на наш взгляд, самое главное — зачем понадобилось убийство Ратансена Девпалом, образ которого сам автор, к слову сказать, никак не комментирует? Ведь данный персонаж никак не может быть случайным, слепым орудием в руке провидения или чем-либо подобным, т. е. образом, который Джаяси даже не посчитал необходимым пояснить. Наоборот, при внимательном рассмотрении оказывается, что именно Девпал и становится тем последним препятствием, преодолев которое, искатель-ученик достигает окончательного освобождения от оков бытия. Фактически именно этот образ подводит черту под всем содержанием поэмы, ставит точку во всех поисках, страданиях и борьбе её главных героев. Преодолев какую же последнюю преграду, душа адепта достигает Бога? Попробуем привести некоторые соображения и, по возможности, прокомментировать тёмные места в символическом содержании поэмы.

Итак, Ратансен — Душа или Разум (слово *ман*, использованное в комментариях Джаяси, неоднозначно). Отказавшись от телесных наслаждений (Читтор — тело) и мирских забот (царица Нагмати) и преодолев при помощи наставника (Хираман советует Ратансену, как лучше преодолеть ту или иную преграду на пути к Падмавати) собственные слабости и несовершенства (переполненное приключениями путешествие), он достигает глубины сердца (Сингаладвип — Цейлон), где приобретает Божественную Мудрость, или Истинное (Высшее) Знание, про возможность обладания которым он услышал от Учителя. Вернувшись после такого подвижничества к мирским заботам и телесным наслаждениям (возвращение Ратансена в родной Читтор, несмотря на уговоры отца Падмавати), подвижник-ученик вынужден вступить в борьбу с иллюзией — *майей* (султан 'Ала ад-дин), которая намеревается удержать его в оковах, лишив обрётённой им истинной мудрости (попытка 'Ала ад-дина завладеть Падмавати). Пособниками *майи* становятся демонические силы (вестник Рагхав Четан). Овладев на некоторое время Ратансеном (которого 'Ала ад-дин забирает в плен), они всё же не в состоянии удержать его, поскольку путь к свободе ему указывает Божественная Мудрость (по тексту поэмы Ратансен освобождается из плена благодаря хитростям, изобретённым Падмавати). Поэма приближается к развязке, и по всей логике развития событий главный герой находится на пути постижения и достижения Абсолюта, что, без сомнения, составляет главную идею поэтического

произведения. Однако почему же он гибнет на этом пути от руки своего соседа-раджи, охочего до чужих жён? Что символизирует такая бессмысленная смерть, зачем она понадобилась автору произведения, в символике которого, судя по всему, нет места случайности? Образом какой силы становится в конце концов этот соседний раджа Девпал? Какое отношение имеет данный сюжетный ход к основному содержанию поэмы? Авторитетные исследователи творчества Джаяси не дают ответа на эти вопросы.

В чём же смысл подобного финала поэмы? Почему главный герой — искатель Истины, едва не утратив божественную премудрость, добытую такими усилиями, гибнет, защищая своё право на обладание ею? Где желанное освобождение, где высшая цель, где Истина, Бог, Абсолют? Что-то мешает окончательному освобождению души, что-то такое, что, помимо 'Ала ад-дина, стремится отнять у Ратансена любимую Падмавати, перечеркнув все его прежние достижения. И это, как выясняется, соседний раджа Девпал, который в мирской жизни, в первом плане поэмы, занимает положение, равное положению самого Ратансена. Он такой же раджа, и царство его граничит с царством Ратансена. Он всегда рядом, он словно тень самого Ратансена, а если пойти дальше в наших догадках и размышлениях, он и есть то, что принято называть индивидуальным «ложным я» или «эго» (*ахам* в индуистской терминологии⁴). Сражаясь с ним, Ратансен в конце концов, согласно тексту поэмы, одерживает верх.

Если принять такое допущение, то и гибель Ратансена после одержанной победы в финале поэмы уже не выглядит чем-то случайным, необъяснимым и логически необоснованным. Ведь только после победы человека над собственным эгоистическим «я» (араб. *нафс* 'низменная душа'), полного отречения от тёмных страстей и позывов, ему присущих, становится возможным достижение высшей цели человеческого бытия. Лишь теперь, после окончательной победы над самим собой, Ратансен переступает ту последнюю грань, которая отделяет его от Мировой Души. *Бхакт* (следуя индусской традиции) достигает *парабхакти*, т. е. вечного соединения в божественной любви с божественным Абсолютом; согласно параллельной суфийской традиции, подвижник-суфий достигает состояния [само]уничтожения *фана*: его дух сливается с Вечной Возлюбленной, а вместе с ним «сгорают» мирские заботы и привязанности (царица Нагмати) и даже высшая мудрость (Падмавати), исполнившая свою миссию — привести искателя Высшей Истины к заветной цели, что символизирует его гибель в еди-

⁴ Соответствием данному понятию в традициях суфизма можно, видимо, считать термин *нафс* ('душа', 'эго'), призванный подчеркнуть низменную, эгоистическую природу человека (в отличие от его духовной сущности, именуемой арабским словом *рух*).

ноборстве с Девпалом. Нагмати и Падмавати пылают с Ратансеном в огне погребального костра, символизирующем переход души в вечность, а *майя*, уже который раз пытаюсь лишить царя обретенной им божественной премудрости (последнее нападение 'Ала ад-дина и захват Читтора), застаёт лишь его тело на безжизненном пепелище (всё раджпутское население Читтора совершает *джухар*⁵). В пламени этого погребального костра *атма* соединяется наконец с *параматмой*, выскользнув в последний момент из лап *майи*, а сюжет поэмы обретает тем самым законченность и стройность.

Объединение смертью влюблённых, которых разлучают обстоятельства жизни, хорошо известно из сюжетов суфийских поэтических произведений жанра *маснави*. Оно выступает как аллегория встречи ищущей человеческой души с Мировой Душой, которая заканчивается её сгоранием, т. е. растворением в последней. Трансцендентная Истина (т. е. Истинная Любовь), в отличие от истины/любви иллюзорной, не может реализоваться в этом мире. Она осуществляется в результате единения влюблённых в иной, высшей жизни.

Подводя итог, остаётся лишь упомянуть существующую в суфизме концепцию трёх главных этапов постижения истины, которая, по всей видимости, и находит отражение в сюжете «Падмавати»⁶. После этого проблема аллегорического толкования основного содержания поэмы и её принадлежности к суфийской традиции может считаться окончательно решённой. Совершенствование духа (*рух* у мусульман или *ман* у индуистов, т. е. — образ Ратансена) в суфийской поэзии принято метафорически изображать как полёт мотылька к пламени свечи. Это так называемый «путь уверенного постижения». Первый этап на этом пути характеризуется обретением «уверенного знания» (*ильм аль-йакин*). Он наступает тогда, когда искатель-ученик, уподобляемый в суфийской поэзии мотыльку, слышит описание пламени (вспоминается имеющееся в первой части поэмы описание Падмавати попугаем Хираманом, символизирующим Учителя). Услышав такое описание,

⁵ *Д ж у х а р* — раджпутский обычай убивать или сжигать в костре своих жён, детей и кончать жизнь самоубийством, чтобы не попасть в плен.

⁶ Теологическое обоснование «трехступенчатого пути мистического постижения» основывается на коранических *айатах* 69:51, 102:5, 102:7, где появляются эти термины, и встречается уже в сочинениях классиков суфизма, например в «Послании о суфийской науке» аль-Кушайри. Кроме того, в примечаниях Ильшата Р. Насырова к переводам избранных глав трактата Абу Хамида аль-Газали «Возрождение наук о вере» автор пишет следующее: «*Айн аль-йакин* (букв.: око достоверности) — видение достоверности, результат суфийского проникновения (*кяшиф*) в сокровенный, невидимый мир, второй уровень познания (первый — *ильм аль-йакин*, достоверное знание; второй — *айн аль-йакин*, видение (око) достоверности; третий — *хакк аль-йакин*, истина достоверности)». См.: [3, с. 85].

Ратансен, согласно тексту поэмы, даже теряет сознание. На этом этапе происходит рациональное осознание учения о Пути (*тариката*). Вторым этапом «уверенного видения» (*'айн аль-йакин*) достигается тогда, когда искатель-ученик («мотылёк») видит пламя собственными глазами. Этот этап реализуется в процессе суфийской практики. В нашем случае к этому этапу можно отнести практически всё основное содержание поэмы, начиная с преодоления препятствий на пути к Высшей Мудрости (принцесса Падмавати) и заканчивая борьбой героя с султаном 'Ала ад-дином (символом иллюзии, похищающей истину) и его освобождением из плена. Все эти события можно символически воспринимать как элементы суфийской практики, постепенного духовного возмужания героя. И наконец, на третьем, последнем этапе «истинной уверенности» (*хакк аль-йакин*) мотылёк сгорает в пламени, уничтожая тем самым свое собственное «я»/«душу» (*нафс*). В итоге он достигает состояния *фана*' и растворяется в Истинной Реальности (*аль-Хакк/Аллах*) [5, с. 81].

Герой поэмы, одержав победу над самим собой, уничтожает, таким образом, и собственную индивидуальность, удерживающую его в этом мире форм и мешающую ему перейти последнюю грань, за которой — Истина, Бог, Абсолют. Однако и сам он при этом погибает ⁷, ведь путь его окончен, его «я» более не существует. Поэма получает завершённость, причём решающим становится именно заключительный этап — *хакк аль-йакин*. Всё остальное есть лишь приготовления к нему. Этот этап блестяще проиллюстрирован в финале поэмы Джаяси, где изображены поединок и победа Ратансена, затем его смерть и где, наконец, сияет пламя погребального костра, венчающего героев с вечностью.

Если согласиться с приведённой интерпретацией символического содержания поэмы, то оказывается, что автор сознательно дал читателям максимальную возможность поразмышлять над его творческим замыслом. Недаром поэма «Падмават» весьма чтилась некоторыми суфийскими школами как текст учебного характера, а сам автор был признан святым (*вали*). Линия наставничества-ученичества проводится от Джаяси к Низаму ад-дину Аулия ⁸ (ум. 1325) — прославленному суфийскому наставнику, учителю вышеупомянутого Амира Хусрова Дехлеви. Джаяси считается одиннадцатым учеником в цепи преемственности данной традиции [11, с. 3]. Про свою принадлежность к суфийскому братству *чиитие* Малик Мухаммад Джаяси так пишет во вступительной главе поэмы:

⁷ Ратансен гибнет от руки завистника (соперника), что может быть истолковано и как род мученичества.

⁸ Гробница этого святого, одного из первых шайхов *чиитие* на территории Индостана, является в Дели широко известным местом паломничества индийских мусульман.

सैयद असरफ पीर पियारा। जेहि मॉहि पंथ दीन्ह उँजियारा।।
लेसा हियेँ प्रेम कर दीया। उठी जोति भा निरमल हीया।।

Seiyad Ashraf pir piyara, jehi monhi panth dinh unjiyara.
Lesa hiyen prem kar diya, uthi joti bha nirmal hiya.

Сейяд Ашраф (Джахангир Чишти) — любимейший учитель,
Указавший мне ясный, светлый путь,
Зажёг в сердце светильник любви,
Свет которого озарил мою душу.

* * *

जहाँगीर वै चिस्ती निहकलंक जस चाँद।
वै मखदूम जगत के, हौँ ओहि घर कै बाँद।।

Jahangir vei Chisti nihkalank jas chand.
Vei makhdum jagat ke, haon ohi ghar key band.

Джахангир Чишти безупречен, словно месяц.
Он господин Вселенной, а я слуга в его доме.
[11, с. 21]

В аллегорическом тексте поэта-мистика наверняка должна существовать какая-то загадка, ключ к решению которой помог бы читателю — новому искателю Истины твёрдым шагом преодолеть собственный путь к спасению, не потеряв путеводной нити. Недаром же автор поэмы призывает его: «...поразмышляй над любовной историей. Собравшись с мыслями — пойми». А тот, кто не имеет в себе достаточных сил или желания идти путём суфия, пусть прочтёт её как захватывающее повествование о красивой любви на фоне кровавых исторических событий.

Возвращаясь к вопросу взаимодействия ислама с местной традицией, необходимо отметить, что именно суфии ордена *чиштие* проявляли наибольший интерес к традиционной культуре Индии, они заимствовали в образе жизни, обычаях намного больше, чем все остальные суфийские школы. Это хорошо иллюстрирует хотя бы тот факт, что император Акбар (1542—1605), известный своим религиозным реформизмом экуменического плана, избрал духовным наставником шайха Салима Баха ад-дина Чишти (р. 1479/1480) вместо шайха ордена *кадирие* Мухаммада Гауса, который был учителем его отца.

Что же касается возникновения и формирования так называемого индусско-мусульманского синтеза в целом, то, как отмечают исследователи, этот процесс взаимодействия двух разных культур был всё же

довольно ограниченным. Попытки достичь единения в религиозно-философской сфере, предпринятые только что упомянутым императором Акбаром (который выдвинул, в частности, идею надконфессиональной «божественной веры» — *дин-и илахи*), не привели к существенным сдвигам. Новая вера Акбара исчезла вместе с его смертью, а реформаторские течения под общим названием *бхакти*, вначале ориентированные на более-менее универсальные идеалы, со временем превратились в новые секты-касты в рамках традиционного индуизма. Суфийские ордена/братства в Индии также оставались особыми идейно-практическими школами в рамках ислама. Можно, видимо, сказать, что упомянутый синтез в полноценном виде существовал (или существует) лишь в рамках узких социальных групп либо среди отдельных выдающихся личностей (таких как Кабир, Акбар или Джаяси) [2, с. 21].

Тем не менее идеи единства и равной истинности религий находили своих последователей и в народной среде, и в числе образованной придворной элиты — как индусской, так и мусульманской. Такие мыслители, как придворный историк Акбара и суфий Абу-ль-Фазл 'Аллами (1551—1603) или могольский принц и талантливый учёный (старший сын императора Шах Джахана) Дара Шикох (1615—1659), пытались продемонстрировать близость основных понятий и практик индуизма и ислама. Непрерывающийся поиск и подбор аналогов понятий одной культуры в языке другой привёл даже к созданию сравнительных словарей мистических и философских терминов обеих традиций (например, «Хакаи-е хинди» 'Абдул Вахида Билграми, XVI в.). Именно в то время стало возможным появление таких произведений, как бенгальский трактат Шайха Файзуллы «Сатья пир» (1575), в котором учение вишнуитского мистика Чайтаньи (1486?—1533?) рассматривается в терминах концепции «единства бытия/сущего» (*вахдат аль-вуджуд*), а имамы у исмаилитов Гуджарата отождествляются с инкарнациями (воплощениями) индусских богов Индры и Вишну (см.: «Дас аватар» Пира Садр ад-дина, XV в.), а также множества иных удивительных памятников индийской средневековой литературы [6, с. 113].

Несомненно, что Малик Мухаммад Джаяси пытался примирить и объединить в своём творчестве всё то, что в обычной, мирской жизни часто превращалось во взаимное неприятие и вражду — духовные достижения обеих общин в религиозно-мистической и философской сферах. Можно утверждать, что Джаяси в своём творчестве искал пути взаимного сближения, примирения и обогащения двух культур, которые виделись ему всё же на основе суфийского учения, хотя и раскрашенного в местные цвета. Индиец по рождению и мусульманин по вере, поэт испытал влияние обеих традиций и был хорошо знаком с различными течениями и направлениями индийской религиозно-философской мысли, движением *сантов*, с *ведантай*, *йогой*, иными школами индийского мистицизма. Будучи человеком широких взглядов, он

смог проиллюстрировать собственные убеждения, воспользовавшись практически всем набором понятий индуизма. Вышеупомянутый *ачарья* (учитель) Рамчандр Шукла, исключительно высоко оценивший художественные достоинства поэмы, пишет, что мусульманин Джаяси, с величайшим сочувствием рассказав индусам на языке индусов их индусские легенды, прикоснулся к самым глубоким и чувствительным струнам их души, продемонстрировав при этом благородство своего собственного сердца [11, с. 5].

Вложив суфийское содержание в целиком индийскую форму, автор поэмы объединил при написании «Падмавати» обе традиции как в сюжетно-композиционном плане, так и в выборе поэтического строя для своего произведения. Заимствовав жанр иранской поэмы *маснави*, Джаяси абсолютно органично использовал в рамках этого жанра индийские классические стихотворные размеры *доха* и *чаупаи*, создав прекрасный образец объединения стилей. Это была гениальная попытка великого мастера слова преодолеть извечные барьеры между индусским и мусульманским населением своей страны. Основой для такого преодоления, как демонстрирует нам его творчество, должна служить искренняя любовь к Вечному и Абсолютному.

Список литературы

1. Баранников А. П. Тулси Дас. Рамаяна. М.; Л., 1948.
2. *Классическая поэзия Индии* / Вступ. ст. С. Д. Серебряного (Библиотека Всемирной литературы. Сер. первая. Том 16. Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии). М., 1977.
3. Аль-Кушайри. *Ар-Рисала аль-кушайрийа фи 'ильм ат-тасаввуф*. Бейрут: Дар аль-джиль, [б. д.]. С. 85.
4. *Небо любви*. Из средневековой индийской поэзии / Пер. Г. Ашкинадзе; Сост. и подстрочный пер. Ю. В. Цветкова; Предисл. С. Д. Серебряного. М., 1980.
5. Суворова А. А. *Индийская любовная поэма (Маснави)*. М., 1992.
6. Суворова А. А. Межконфессиональная святыня // *Ценностные ориентиры индийского общества*: Сб. ст. М., 2003. С. 112 — 122
7. Цветков Ю. В. Поэзия хинди XV—XVI вв. (Основные направления) // *Литературы Индии*. Статьи и сообщения. М., 1979.
8. चान्द्रिकाप्रसाद शर्मा मलिक मुहम्मद जायसी (जीवन-चरित्र). — दिल्ली: परमेश्वरी प्रकाशन, 2007. 76 पृ. Chandrika Prasad Sharma. Malik Muhammad Jaaysi (Biography in Hindi). Delhi: Parameshvari prakashan, 2007.
9. नगेन्द्र हिंदी साहित्य का इतिहास .दिल्ली: नेशनल पब्लिशिंग हाउस, 1999. 791 पृ. Nagendra. Hindi sahitya ka itihas (A History of Hindi Literature). Delhi: National Public House, 1999.
10. नित्यानन्द शर्मा हिन्दी काव्य में भक्ति का स्वरूप. — नई दिल्ली: आशा प्रकाशन गृह, 1991. 240 पृ. Nityanand Sharma. Hindi kavya mein bhakti ka svarup (Essence of Bhakti in Hindi Poetry). Delhi: Asha prakashan grih, 1991.

11. रामचन्द्र शुक्ल. जायसी ग्रंथावली. — आग्रा: हरीश प्रकाशन मन्दिर, 1996.
217 पृ. Ramchandr Shukla. Jaaysi granthavali: Padmavat (Text with Notes). Agra:
Harish prakashan mandir, 1996.

Evgenii Reutov

**The Symbolism of the Poem Padmavat by Malik Muhammad
Jayasi in the Context of Hindu-Muslim Cultural Synthesis:
An essay in interpreting a poetic Sufi text**

The article discusses the symbolism of «Padmavat», a poem by Malik Muhammad Jaaysi, an Indian-Muslim author of the sixteenth century C.E., which serves as a fine example of how the religious and philosophical terminology of Hinduism is used to promote and disseminate Sufi teachings. After analyzing the main plot of the poem, the author offers his own interpretation of its allegorical content.

Key words: cultural interaction, poetic symbolism, allegorical text, Sufism, *bhakti*, *atma*, *paramatma*, *ego*.

О. А. Ярош

Интерпретации концепции *вахдат аль-вуджуд* в академической философии Индии в первой половине XX века

Исследование посвящено проблеме рецепции идей западноевропейской философии и ориенталистики в контексте понимания фундаментальной суфийской онтологической концепции *вахдат аль-вуджуд* (единства бытия/существования) в индийской мусульманской академической среде, сформировавшейся под сильным влиянием «вестернизированной» системы образования в первой половине XX века.

Ключевые слова: ислам в Индии, британская система образования, бытие, единство, существование, множественность, суфизм.

Данное исследование посвящено проблеме рецепции идей западноевропейской философии и ориенталистики в контексте понимания фундаментальной суфийской онтологической концепции *вахдат аль-вуджуд* (единства бытия/существования) в индийской мусульманской академической среде, которая сформировалась под влиянием «вестернизированной» системы образования в Индии в первой половине XX в.

Следует отметить, что концепция *вахдат аль-вуджуд* и понимание ее суфиями и их оппонентами неоднократно становились предметом исследования ученых. В этом контексте следует упомянуть труды А. Д. Кныша [25], И. Р. Насырова [2], А. В. Смирнова [3], Т. Изутцу [20], М. Такешита [33], У. Читтика [9] и ряда других исследователей, в которых раскрываются различные аспекты концепции *вахдат аль-вуджуд*. Родоначальником этой концепции принято считать выдающегося суфийского мыслителя Мухиддина Ибн аль-'Араби (560/1165—638/1240). При этом сам Ибн аль-'Араби не употреблял это понятие: как утверждают исследователи, термин *вахдат аль-вуджуд* появляется несколько позже.

Так, по мнению Сейида Хоссейна Насра, первым, кто его использовал, был андалусский мистик Абу Мухаммад Ибн Саб'ин (614/1217—669/1269) [30, с. 156]. Уильям Читтик отмечал, что у Ибн Саб'ина это

понятие приобретает значение технического термина [10, с. 83]. В свою очередь, согласно Мишелю Шодкевичу, ключевым понятием в учении Ибн Саб'ина является «единственно Аллах» (*Аллах факат*) [10, с. 82], при этом для Ибн Саб'ина характерно понимание принципа единобожия (*тавхид*) в пантеистическом ключе. Шодкевич также считает, что, несмотря на то что Ибн Саб'ин не упоминал о каком-либо влиянии идей Ибн аль-'Араби на его воззрения, тем не менее такого рода влияние всё же имело место [Там же].

Как показывает Читтик, хотя понятие *вахдат аль-вуджуд* и отсутствует у самого Ибн аль-'Араби, но оно появляется у его учеников и последователей, в частности у Садр ад-дина Кунави (ум. 673/1274) и Са'д ад-дина Фаргани (ум. 695/1296), причём последний употребляет его значительно чаще, чем первый [10, с. 109]. Вместе с тем это понятие использовалось как технический термин такими учениками и последователями Ибн аль-'Араби, как Ибн Савдакин (ум. 646/1248) и 'Афиф ад-дин ат-Тилимсани (661/1263—688/1289) [10, с. 82].

Эти суфии в общем и целом придерживались понимания отношения между Единым и множественным, описываемым термином *вахдат аль-вуджуд*, в его первоначальной интерпретации, берущей начало в учении самого Ибн аль-'Араби. Однако, как отмечает Читтик, ни один из них не употреблял понятие *вахдат аль-вуджуд* как выражение единой сущности всех вещей, его использовали для выражения лишь той мысли, что бытие/существование (*вуджуд*) — единственно реально и нет никакого другого бытия/существования, кроме божественного Абсолюта [8, с. 6].

Американский исследователь справедливо отмечает, что если бы мы попытались четко сформулировать доктрину *вахдат аль-вуджуд*, как ее понимал сам Ибн аль-'Араби, то увидели бы, что наша формулировка имеет мало общего с теми вариантами, которые обсуждались в мусульманской среде в более поздний период [11, с. 30]. Иными словами, учение было серьёзно переосмыслено в поздней мусульманской традиции.

Что касается самого Ибн аль-'Араби, то в общих чертах его понимание *тавхид* выглядит следующим образом. Согласно его учению, *вуджуд* (бытие/существование) в реальности (*хакикатан*) принадлежит исключительно Богу. Мы считаем вещи (*аль-ашйа'*) существующими потому, что Бог наделяет их своим существованием. Все, кроме Бога, не существует (*ма'дум*) само по себе, т. е. все наблюдаемое нами — это реальное бытие Бога (*аль-Вуджуд аль-Хакк*), содержащее свойства (*ахкам*) различных эмпирических вещей. Таким образом, когда мы говорим о существовании вещей как таковых, мы используем метафору (*маджаз*) [10, с. 75]. В этом смысле следует понимать такие высказывания Ибн аль-'Араби, как, например: «Сущность бытия (*вуджуд*) одна, но его свойства (*ахкам*) разнообразны» [10, с. 72].

Итак, основываясь на авторитетном мнении современных исследователей идейного наследия Ибн аль-‘Араби, можно предположить, что он не отрицает множественности и не отождествляет ее с Единым. При этом некоторые исследователи отмечают, что сам термин *вудждуд* в арабском языке имеет специфические коннотации, которые нельзя полностью передать понятиями «бытие» и «существование». Это слово происходит от корня *в-дж-д*, что имеет значение ‘находить’, ‘обнаруживать’ или ‘воспринимать’ [10, с. 74]. Таким образом, *вудждуд* означает то, что можно найти, обнаружить, воспринять. Можно предположить, что эквивалентом этому понятию будет слово «наличествовать», т. е. то, что реально существует и может быть воспринято и познано.

Похожую этимологию имеет другой суфийский термин — *ваджд*, который переводится как ‘нахождение/обнаружение [Бога]’ мистиком; состояние, обозначаемое термином *ваджд*, в свою очередь, порождает в мистике состояние экстаза. Такое значение прочно укрепилось за словом *ваджд* и его производными (например *таваджуд*) в суфийской традиции. Эти языковые особенности открывали суфийским мыслителям и их западным интерпретаторам широкие возможности для самых разнообразных интерпретаций термина *ваджд/вудждуд*.

Так, Читтик отмечал, что понятие *вудждуд* подразумевает не только понятие «наличествовать», т. е. то, что может быть «обнаружено» человеком во внешнем мире, но также и сам субъективный опыт поиска сущего [10, с. 74]. В этом последнем смысле оно означает ‘снятие завес’, отделяющих мистика от Бога, и является синонимом понятия *шухуд* (‘видение’ или ‘лицезрение’), которое появляется позже в противовес учению *вахдат аль-вудждуд* [10, с. 75].

В то же время «пантеистические» идеи, в том смысле, что отдается предпочтение Единому (*вахид*) над множественным (*касир*) вплоть до отрицания последнего, можно наблюдать у последователя Ибн Саб‘ина — Авхад ад-дина Балыйани (ум. 686/1288), автора «Послания о единстве» («Рисалат аль-ахадийа»). Этот трактат, изданный в 1901 г. в переводе Т. Вейра, приписывался самому Ибн аль-‘Араби, что, в свою очередь, в определенной степени повлияло на истолкование онтологических воззрений самого «Великого шайха» (*аль-шайх аль-акбар*) его поздними последователями.

Таким образом, можно сказать, что понятие «бытие/существование» понимается в «акбарийской традиции», т. е. возникшей после смерти Ибн аль-‘Араби, в несколько одностороннем ключе. Иными словами, бытие Абсолюта рассматривают как единственное реальное бытие, которое «локализуется» в эмпирических вещах, что не позволяет говорить о какой-либо градации его модусов, или проявлений. В результате в рамках школы последователей Ибн аль-‘Араби не сформировалась концепция (вроде схоластической «бытийной аналогии») —

analogia entis), которая предусматривала бы определенную градуальную соразмерность между бытием Бога и бытием его творений.

Вместе с тем ведущие последователи и комментаторы Ибн аль-‘Араби осторожно относились к тонкостям понимания концепции «единства бытия/существования», пытаясь избежать интерпретации ее в пантеистическом ключе, как бытийного и субстанционального единства всего сущего (*вахдат аль-мавджуд*).

Вернемся, однако, к основной проблематике данной работы. Следует отметить, что авторы большинства русскоязычных исследований, в которых рассматривается восприятие и развитие философских идей суфизма, обращались в основном к идеям средневековых мусульманских мыслителей, в то время как проблема интерпретации метафизических доктрин суфизма мусульманскими авторами XX в., в том числе модернистами, остается в значительной степени неисследованной. Исключением можно считать труды, посвященные Мухаммаду Икбалу (1877—1938) [4] и ‘Абд ар-Рахману Бадави (1917—2002) [6]. Данным исследованием мы попытаемся частично заполнить этот пробел.

В начале XX в. в Индии определенная часть интеллектуальной и духовной элиты, принадлежавшая к разным религиозным течениям, пришла к выводу о необходимости преодоления отсталости традиционных обществ путем заимствования и адаптации достижений западной цивилизации. В первую очередь это касалось технологий, медицины, а также системы образования и управления. Что касается мусульманской части индийской элиты, то ее позиция в целом отвечала общим модернистским и реформаторским тенденциям в тогдашнем исламе. Они были представлены, в частности, ирано-афганским реформатором Джамаль ад-дином Афгани (1839—1897), арабскими религиозными и общественными деятелями Мухаммадом ‘Абдо (1849—1905) и Мухаммадом Рашидом Ридой (1865—1935), а также реформаторским движением татарских джадидистов («обновителей»), в частности Шихаб ад-дином Марджани (1818—1889), Исма‘илом Гаспринским (1851—1914), Мусой Бегиевым (1875—1949) и некоторыми другими.

Среди мусульманских деятелей Индии того времени выделяется фигура Сейида Ахмад Хана (1817—1898), который в 1875 г. основал в г. Алигарх (штат Уттар-Прадеш) первое мусульманское заведение нового типа «Магометанский англо-восточный (ориентальный) колледж», на основе которого в 1920 г. был создан Мусульманский университет Алигарха. Сам Ахмад Хан был достаточно противоречивой фигурой. Несмотря на то что он лично занимал пробританскую позицию и что его заслуги перед Империей были отмечены присуждением ему рыцарского титула в 1888 г., его социальные и просветительские идеи позднее стали идеологической основой движения индийских му-

сульман, стремившихся к созданию независимого мусульманского государства [26, с. 21, 22].

В 1889 г. по инициативе Ахмад Хана в г. Алигарх прошла первая Всеиндийская образовательная конференция, посвященная реформе системы мусульманского образования в Индии с целью внедрения в него западных образовательных установок. В 1906 г. на конференции в г. Дакка (Бенгалия) было создано первое политическое объединение индийских мусульман — «Всеиндийская мусульманская лига». Выдающимся достижением Ахмад Хана на реформаторской ниве является создание мусульманского вуза западного типа в г. Алигарх. Это учебное заведение выделялось среди других мусульманских школ того времени, таких, в частности, как традиционное мусульманское высшее учебное заведение Дар аль-‘Улюм в г. Деобанд (Уттар-Прадеш), которое было основано в 1866 г. и стало центром консервативной мусульманской мысли в Южной Азии.

Можно сказать, что Мусульманский университет Алигарха, который в значительной степени базировался на британской модели высшего образования и активно использовал английский язык в учебном процессе, был, в ряде отношений, противоположностью Деобанда. С другой стороны, своей ориентацией на мусульманские ценности он отличался от существовавших в то время вузов западного типа, таких, например, как основанный в 1857 г. Университет г. Мадрас (штат Тимал Наду) и Университет г. Аллахабад (основанный в 1876 г., Уттар Прадеш). В то же время Мусульманский университет Алигарха отличался и от основанного в 1894 г. университета-семинарии Надват аль-‘Улама в г. Лакхнау (Уттар Прадеш), занимавшего более консервативную позицию и сохранившего значительно больший объем традиционных исламских дисциплин в своей учебной программе. С ростом этническо-националистических настроений в Индии появились и более национально ориентированные учебные заведения, в частности Университет Османия в г. Хайдарабад (1918)¹ и Джамийа Миллийа Исламийа (Национальный исламский университет) в г. Алигарх (1920), который перенес свою деятельность в г. Нью-Дели в 1925 г.

Ахмад Хан в учебном плане отдавал предпочтение светским дисциплинам, отводя религии место прежде всего в сфере нравственного воспитания студентов. По его мнению, религия должна заниматься миром будущим, а светские науки — миром настоящим. Между ними

¹ Этот университет, основанный в период правления седьмого правителя (низам) княжества Хайдарабад Мир ‘Османа ‘Али Хана, являл собою воплощение идеи «национального высшего образования», поскольку был первым ВУЗом Индии, где обучение велось на хиндустани. В его стенах работали такие известные мусульманские ученые, как Сейид ‘Абдул Латиф (1891—1971), Халифа ‘Абдул Хахим (1896—1959) и Мир Валиуддин (1905—?).

нет противоречия, поскольку наука и религия созданы Богом на благо человека. Тем не менее Ахмад Хан весьма критически относился к традиционным мусульманским наукам, включая мусульманскую философию (*фальсафа*) [26, с. 130]. Несмотря на это, впоследствии особое место в деятельности созданного Ахмад Ханом Мусульманского университета Алигарха занял факультет искусств, где особое внимание уделялось именно философии. Очевидно, что это произошло благодаря внедрению в учебные планы западной академической системы, поскольку в то время западное образование уделяло особое внимание изучению различных философских школ. Среди традиционных мусульманских мыслителей, труды которых изучались в университете Алигарха, следует назвать Абу Хамида аль-Газали (450/1058—505/1111), Бурхан ад-дина аль-Маргинани (511/1118—585/1190) и Шаха Валиуллага Дехлави (1114/1703—1176/1762).

У истоков философской школы, постепенно сформировавшейся в рамках Мусульманского университета, прежде всего следует особо упомянуть Сейида Зафара аль-Хасана (1885—1949), специалиста по истории западной философии, доктора философии Эрлангенского и Оксфордского университетов, долгое время занимавшего должность профессора философии и бывшего деканом факультета искусств. Его докторской диссертацией в Оксфорде руководил профессор Джон Александр Смит (1863—1939), а текст диссертации был издан в виде монографии, получившей высокие оценки специалистов [16].

Преподавателей и выпускников Алигарха интересовали также проблемы традиционной мусульманской философии, в том числе интеллектуальная традиция суфизма. И хотя некоторые мусульманские реформаторы того времени, как модернисты, так и консерваторы, имели достаточно критический взгляд на суфизм, тем не менее традиционное мусульманское интеллектуальное наследие стало предметом оживленного обсуждения в университетской среде. Интересы индийских учёных отнюдь не ограничивались изучением трудов их мусульманских предшественников. Они были хорошо знакомы с трудами западных востоковедов, в частности благодаря деятельности «Королевского Азиатского общества» (основано в 1824 г.), которое имело представительства в Калькутте, Бомбее, Бангалоре, Мадрасе и Бихаре. Важную роль в этом процессе также играло основанное в 1875 г. в Великобритании «Теософское общество», которое в 1883 г. перенесло свою штаб-квартиру в Мадрас.

По понятным причинам мусульманские ученые Индии уделяли большое внимание философским аспектам суфизма, ведь именно здесь ислам непосредственно соприкасался с великими религиями Востока, в рамках которых формировались системы знания, несущие вызов традиционным мусульманским наукам, в частности теологии (*калям*) и юриспруденции (*фикх*). Именно в этой среде выдающимся суфием

Индии Ахмадом Сирхинди (971/1563—1024/1615) была сформулирована концепция, которая, по мнению автора и его последователей, должна была наиболее правильно отображать принципы единобожия (*тавхид*). Она получила наименование «единство свидетельства» (*вахдат аш-шухуд*).

Уильям Читтик по этому поводу пишет, что в своем критическом переосмыслении концепции Ибн аль-‘Араби Ахмад Сирхинди исходил из довольно узкого понимания понятия *вуджуд*, интерпретируя его исключительно в онтологическом контексте и игнорируя его важные гносеологические аспекты, о которых шла речь выше. «Если бы не его односторонняя интерпретация слова (*вуджуд*. — О. Я.), — писал Читтик, — у него бы возникли трудности с формулировкой многих из его возражений» [11, с. 32]. Как бы то ни было, в конце XIX—первой половине XX в. дискуссия вокруг интеллектуального наследия Ибн аль-‘Араби получает новый толчок, причем это касается как традиционных мусульманских ученых, таких как ‘Али Ашраф Тханви (1863—1943), так и мусульманских модернистов, воспринявших и усвоивших западные идеи и ценности.

‘Али Ашраф Тханви, один из величайших ученых так называемой «деобандийской школы», оставил после себя много трудов в различных областях мусульманских наук, среди которых особое место занимал суфизм. В этом нет ничего удивительного, поскольку сам ‘Али Ашраф Тханви являлся видным шайхом тариката *чиштийа-низамийа* и написал два комментария на урду к «Геммам мудрости» («Фусус аль-хикам») Ибн аль-‘Араби, а также трактат в защиту его учения под названием «Наш учитель Ибн аль-‘Араби и его взгляды» («‘Аламе Ибн аль-‘Араби аур ан ке маслак»), который опирался на схожее по содержанию произведение суфийского автора XVI в. ‘Абд аль-Ваххаба Ша‘рани «аль-Кибрит аль-ахмар» («Красная сера»).

Особое место среди традиционных учёных (улемов) того времени, которые развивали идеи Ибн аль-‘Араби, занимал Миян Мухаммад Амджад (ум. 1920), шайх тариката *чиштийа-низамийа*, прославившийся также как авторитетный законовед. В духовной биографии его учителя Шамс ад-дина Сиалви (1883) упоминается, что Миян Мухаммад Амджад проявлял большой интерес к учению Ибн аль-‘Араби и много времени уделял изучению его фундаментального труда «Мекканские откровения» («аль-Футухат аль-маккийа») [29]. Он также был активным сторонником Ахмад Хана и его движения по реформированию системы образования. Даже когда значительная часть мусульманских ученых Индии того времени открыто осудила инновационные идеи Ахмад Хана, а ‘Али Бахш Хан даже привез из Мекки *фатву*, в который тот именовался «служителем Сатаны, который сбивает с правильного пути людей» и которая фактически санкционировала его

убийство [15, с. 200—204], Миян Мухаммад продолжал полностью поддерживать реформаторскую деятельность Ахмад Хана.

Другой выдающийся суфийский деятель того времени, Мехр 'Али Шах (1859—1937), также был шайхом тариката *чишти́я-низамийя*, однако, в отличие от Тханви, принадлежал к теологической школе барелвийя, идейному оппоненту школы деобандийя. Он учился в медресе г. Алигарх в середине 70-х гг. XIX в., когда Мусульманский университет ещё не был создан. Его считают ключевым представителем школы Ибн аль-'Араби (которую, как отмечалось, источники обычно именуют «акбарийской») в Индии начала XX в. Среди его лекций и посланий ученикам, посвященных различным аспектам учения Ибн аль-'Араби, внимание исследователей привлекает трактат «Верификация Истины» («Тахкик аль-Хакк»), в котором автор открыто провозглашает следование доктрине *вахдат аль-вуджуд* обязанностью всех правверных мусульман.

Среди мусульманских мыслителей-модернистов, делавших попытки переосмыслить доктрину *вахдат аль-вуджуд*, особое место, безусловно, занимает Мухаммад Икбал, оставивший ряд работ, в которых он критически анализирует онтологические принципы «акбарийской» школы [5, с. 176—190]. Взгляды Икбала на *вахдат аль-вуджуд* требуют отдельного и пристального рассмотрения. В данной же главе мы намерены прежде всего сосредоточиться на интерпретациях доктрины Ибн аль-'Араби связанными с академическими университетами Алигарха и Мадраса индийскими учеными, чьи труды куда менее изучены².

В числе индийских ученых, вошедших в первое поколение популяризаторов суфийской философской мысли на Западе, следует назвать Ходжу Хана. Он был достаточно плодовитым автором, перу которого принадлежит целый ряд работ, в частности «Философия ислама» (1903) [21], «Исследования по суфизму» (1923) [22], а также переводы суфийских текстов «Секрет *Ана аль-Хакк*» (1926) [23] и «Мудрость пророков (в свете суфизма)» (1928) [24]. «Секрет *Ана аль-Хакк*» — это сокращенный перевод собрания наставлений шайха тариката *шаттарийя*, современника могольского императора Аурангзеба (1027/1618—1119/1707), Мухаммада Ибрахима из Шакаркота (известного под поэтическим псевдонимом *Газур аль-илахи*) «Иршадат аль-'арифин» («Наставления познавших [Бога]»), собранных его уче-

² При этом следует отметить связь Мухаммада Икбала с университетами Алигарха Мадраса. Он принадлежал к отделению движения «Защита ислама» (Анджуман-и Химайат-и Ислам) в Лахоре, а его самое известное философское сочинение «Реконструкция религиозной мысли в исламе» изначально представляет собой собрание лекций, прочитанных в университетах Мадраса, Хайдарабада, Майсора в 1920—1929/30 гг. и в «Аристотелевском обществе» в Лондоне в 1932 г.

ником Мухаммадом Садиком. «Мудрость пророков (в свете суфизма)» представляет собой перевод-пересказ «Гемм мудрости» Ибн аль-‘Араби с собственными комментариями автора.

Сведения о самом Ходже Хане крайне скудны. Он получил образование, скорее всего, в университете Мадраса, поскольку именно там выходили его работы, а одному из тамошних преподавателей арабского он выражает благодарность во введении к «Исследованиям по суфизму» [22, с. хii]. Другим косвенным свидетельством того, что Ходжа Хан обучался в Мадрасе, может служить тот факт, что в своих работах он демонстрирует хорошее знание истории западной философии. Известно, что философский факультет в Университете Мадраса появился одним из первых во всей Индии.

В 1911 г. Ходжа Хан, по его собственным словам, находился на службе у *низама*³ Хайдарабада Мир ‘Османа ‘Али Хана Сиддики (1886—1967) [23, с. хiii]. Можно предположить, что он принадлежал к окружению известного индийского политического и общественного деятеля и основателя Университета ‘Османийя Мухаммада Акбара ‘Али Хайдари (1869—1941), являвшегося в то время министром финансов при дворе *низама*. ‘Али Хайдари написал предисловие к «Исследованиям по суфизму» и восторженный отзыв на «Секрет *Ана аль-Хакк*».

Очевидно, что Ходжа Хан, как и другие индийские ученые того времени, поддерживал контакты с «Теософским обществом» в Мадрасе, поскольку отдельные главы его «Исследований» впервые были опубликованы в журнале общества «Теософ», основанном в 1879 г. Еленой Блаватской [22, с. хii].

Книги Ходжи Хана получили достаточную известность в академических кругах Европы и удостоились внимания ведущих ученых-ориенталистов того времени. Так, сэр Гамильтон Александр Гибб написал короткую рецензию на «Философию ислама» для «Журнала Королевского азиатского общества», где отметил, что читателям, которые владеют предметом, будет интересно ознакомиться с позицией современного индийского интерпретатора суфизма, обладающего западным образованием [14, с. 869]. В то же время Рейнольд Никольсон достаточно негативно отозвался об «Исследованиях по суфизму», в основном из-за манеры изложения и наличия в книге, по мнению рецензента, неудачных параллелей и недостоверных данных. Вместе с тем он отметил глубокое знание автором предмета, которое, по его мнению, не получило должного выражения вследствие неадекватной подачи им своих идей [31, с. 495].

Особое внимание западных ученых привлекла работа «Мудрость пророков (в свете суфизма)», введение к которой написал Луи Мас-

³ Титул местного мусульманского правителя.

синьон (1883—1962). Знаменитый французский востоковед позитивно оценил усилия Ходжи Хана по переводу «Гемм мудрости» и популяризации идей Ибн аль-‘Араби в англоязычной среде. По его словам, «отсюда и только отсюда [поздние] комментаторы заимствовали основные моменты метафизической системы *вахдат аль-вуджуд*, нигде более так систематически не изложенной» [24, с. x].

В то же время рецензенты этой книги оказались более критичными в своих оценках. Так, в рецензии для «Журнала Королевского азиатского общества» перевод назван «заготовкой» («Vorarbeit»), требующей дальнейшей доработки. Автор рецензии критиковал также комментарии Ходжи Хана к «Геммам мудрости», указывая на то, что они представляют собой простой парафраз отрывков из разных источников, и упрекал его в отсутствии должного внимания к работе Рейнолда Никольсона «Исследования по исламскому мистицизму» [12, с. 680].

Рецензия на «Мудрость пророков», появившаяся в журнале «Мусульманский мир», также выдержана в критическом ключе. Отмечая широкую эрудицию автора и его знакомство как с западной, так и с восточной философской литературой, автор рецензии выявляет недостатки перевода и особенно акцентирует тот факт, что, цитируя коранические аяты, Ходжа Хан опирается на английский перевод Корана, сделанный в 1920 г. одним из видных деятелей движения ахмадия Мухаммадом ‘Али (1874—1951). Рецензент задается вопросом, насколько Ходжа Хан сам был привержен идеям ахмадийского движения [34, с. 428], которое многие мусульмане считали сугубо еретическим и даже неисламским?

В своих работах Ходжа Хан часто проводит параллели между западной философией и мусульманской мыслью, ссылаясь, в частности, на Г. Гегеля, Ф. Шеллинга, Г. Спенсера, Т. Карлейля, У. Гамильтона и других западных властителей дум, тем самым демонстрируя хорошее знание истории западноевропейской философии XIX в.

Рассматривая одну из основных работ Ходжи Хана «Исследования по суфизму», следует процитировать отрывок из этого произведения, который, на наш взгляд, достаточно хорошо характеризует подход автора к мусульманскому мистицизму и соотношению его с западной философией:

Синтетическая философия Герберта Спенсера основывается на аналитическом фундаменте. Нельзя изъять ни одного предложения или параграфа без того, чтобы не исказить смысла целой главы. Наши же выдающиеся мыслители намеренно вносят неясность, возможно из-за того, что не рассматривают каждый предмет по отдельности. Шайх Садр ад-дин из Коньи был учеником Ибн аль-‘Араби, так же как Шеллинг был учеником Гегеля; он был одним из немногих, кто читал лекции по *Фусус аль-Хикам*. Тем не менее он признал, что не понял своего учителя

в полной мере, как Шеллинг признал это в случае со своим учителем. Разница, однако, заключается в том, что труды шайха были написаны в русле *кяшф* (озарения), в то время как Гегель был чисто спекулятивным философом [22, с. x].

Таким образом, Ходжа Хан полагал, что суфизм проигрывает западной философии в плане стиля и манеры изложения, однако превосходит её в гносеологическом плане, поскольку черпает озарения (т. е. высшее, ниспосланное Богом знание) из сверхъестественного источника. Среди современных ему индийских мыслителей Ходжа Хан часто апеллирует к Сейиду Ахмад Хану [22, с. 8].

Характеризуя в целом учение Ибн аль-‘Араби, которое он называет *вуджудийа*, Ходжа Хан пишет следующее:

Его учение состоит в том, что человек (или мир) происходит из знания Бога, получает знание мира, а потом возвращается к своей собственной *‘айн* (сущности или реальности). Здесь дуализм искореняется изначально. Есть только одна сущность, которая проявляется во ‘многом’ через свое собственное знание, оно (знание. — *О. Я.*) само по себе является второй ступенью [божественной] эманации. Обретая знание, она возвращается к своей реальности в знании Бога [22, с. 9].

Ходжа Хан защищает учение *вуджудийа* от отождествления с пантеизмом. По его мнению, для Ибн аль-‘Араби и его школы существует только Единый; все вещи суть формы Его знания, которые не существуют отдельно от Него, но и не отождествляются с Ним, подобно тому как план здания в уме строителя отличается от самого строителя [22, с. 10]. Главная идея *вуджудийа*, по мнению Ходжи Хана, такова, что мир не создан в каузальном, т. е. причинно-следственном порядке, а существует в знании Бога, и это знание со-вечно его сущности. Формы-атрибуты происходят из знания Бога; когда они проявляются вовне, они обретают имена (*асма*): «Поэтому имена (*асма*)» [выступают] как зеркала, которые являют все секреты Божественного бытия; в этом-то и состоит теория Божественной эманации» [22, с. 11]. Сущность в своём тварном аспекте предстаёт ограниченной именами и атрибутами. Единство же (*таухид*) означает снятие всех ограничений и признаков. При этом Ходжа Хан подчеркивает, что «нисхождение» и «восхождение» Абсолюта в своих бытийных аспектах не выходят за пределы самого божественного знания [22, с. 14].

Наделяя вещи существованием, Бог «проявляет» их в знании. Чтобы продемонстрировать эту динамику, автор пользуется традиционной метафорой света и тьмы. Вместе с тем Ходжа Хан считает, что сущности вещей неизменны и со-вечны Богу, в то время как их внешние свойства могут меняться:

Возьмем, к примеру, реальность огня. Бог наделяет его своим собственным существованием, [однако] огонь имеет свои собственные специфические свойства и формы. Они проявляются, когда огонь облекается в существование. Когда Ибрахим был брошен в костер по приказу Нимруда, Господь повелел огню следующее: «О огонь, стань холодным и предохраняющим для Ибрахима». Господь не приказал сущности огня измениться, поскольку она со-вечна Богу, Он приказал ее свойству или качеству (теплу) превратиться в холод — изменилось внешнее проявление (*extension*), а не сама сущность [22, с. 31].

Ходжа Хан, тем не менее, утверждает, что для Ибн аль-‘Араби в реальности существует только одна субстанция (*zam*), в то время как субстанции тварных вещей⁴, являются ипостасными (*hypostatical*) и гипотетическими (*suppositional*)⁵. При этом автор ссылается на Спенсера, который сформулировал понятие ипостасной разницы как «внешнего проявления частных различий в идентичной субстанции».

Zam Бога проявляется или кристаллизуется в формах, становясь *zam ‘abd* («тварного». — О. Я.). В момент, когда неизвестное нисходит в свое знание, свой собственный аспект, оно явит себя себе самому как *‘abd*, и это стадия *Хакикат-и Мухаммади* («Мухаммадовой реальности». — О. Я.). От первой до последней ступени *zam* проявляет себя в знании, и следовательно, *zam* это есть [всё] то, что [про]является [22, с. 34—35].

Ходжа Хан выделяет в рамках учения *вуджудийа* два основных течения, замечая, впрочем, что речь идет не о двух школах мысли, а о предмете и цели созерцания. При этом автор не приводит деталей относительно того, кого из суфийских авторов можно отнести к тому или иному течению. Первое, по мнению Ходжи Хана, характеризуется отождествлением бытия и индивидуального сознания; он сравнивает такое понимание бытия с субъективным идеализмом Фихте. Другое течение зиждется на идее о том, что существует только единая Реальность, а «я» (или «самость») иллюзорно. Это течение, по мнению автора, близко философии Шеллинга [22, с. 15].

Вместе с тем Ходжа Хан, по-видимому, считает Гегеля наиболее близким к *вуджудийа* западным мыслителем [22, с. 16]. Поскольку для Гегеля бытие и мышление тождественны, отношение между Единым и множественным подобно отношению между субъектом познания и содержанием его знания в процессе самопознания. Можно привести множество пассажей из философских сочинений Гегеля, которые близки

⁴ Сотворённые вещи Ходжа Хан называет «рабскими» (араб. *‘abd*, перс. *банда*), подчеркивая тем самым их несамостоятельность и зависимость от Абсолютного Бытия.

⁵ Сегодня мы могли бы сказать «виртуальными».

по смыслу тому, как сам Ходжа Хан интерпретирует доктрину Ибн аль-‘Араби и его последователей⁶.

Подводя итог, можно сказать, что Ходжа Хан в своих работах делает попытку систематизации теоретических положений суфизма и их переосмысления через призму идей западной философии. Индийский ученый демонстрирует глубокое понимание идей и теорий суфийских авторов, а также обширную эрудицию в области истории западной философии. Тем не менее в его произведениях присутствуют как бы два отдельных подхода к изложению материала: местами он опирается на традиционную для суфийских трактатов манеру изложения и понятийный ряд, в то время как в других частях своей работы апеллирует к идеям западных философов и использует соответствующую терминологию. Можно сказать, что эти дискурсы сосуществуют в текстах параллельно, и когда Ходжа Хан пробует их соединить, это выходит у него не вполне удачно.

Другим индийским ученым, популяризовавшим идеи суфизма для англоязычной аудитории, был Сейид Абдул Кадир Хусайни. Он начал свою научную карьеру в университете Мадраса, где в 1931 г. получил степень магистра. Его интерес к наследию Ибн аль-‘Араби формировался под влиянием преподавателя арабского языка Сейида Мухаммада Сахиба Мадурни начиная с 1928 г. [18, с. viii]. Очевидно, что Абдул Кадир также поддерживал контакты с «Теософским обществом» в Мадрасе, поскольку он подготовил для журнала «Теософ» статью под названием «Ибн аль-‘Араби: великий мусульманский мистик и мыслитель», но издана она была отдельной брошюрой в издательстве Общества в 1931 г. [18]. В 1944 г. Абдул Кадир начинает работу над докторской диссертацией в университете г. Алигарх, а в 1948 г. защищает её под названием «Система управления у арабов» [19]. В период между окончанием магистерских исследований и началом работы над докторской диссертацией Абдул Кадир интенсивно работает над второй книгой, посвященной доктрине Ибн аль-‘Араби. Она вышла в 1945 г. под названием «Пантеистический монизм Ибн аль-‘Араби» [17].

⁶ См., например, следующий пассаж из Гегеля: «Дух, таким образом, есть сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность. Все рассмотренные до сих пор формы существования сознания суть абстракции его; они состоят в том, что дух анализирует себя, различает свои моменты и останавливается на каждом. Это изолирование таких моментов имеет его самого предпосылкой и опорой, иначе говоря, оно существует лишь в нем, который есть существование. Когда они так изолированы, кажется, будто они существуют как таковые; но в какой мере они только моменты или исчезающие величины, показало их обратное движение и возвращение в их основу и сущность; и именно эта сущность и есть это движение и растворение этих моментов» [1, с. 224].

Перейдем к анализу того, как Абдул Кадир интерпретирует философские идеи Ибн аль-'Араби, в особенности те, которые касаются *вахдат аль-вуджуд*. Первая из работ Абдул Кадира представляет собой своеобразное введение в биографию и доктрину Ибн аль-'Араби. Рассмотрев оригинальные тексты «Гемм мудрости» и «Мекканских откровений», автор дает короткий обзор мнений западных авторов по их поводу, упомянув, в частности, Рейнольда Никольсона, Луи Массиньона, Дункана Макдональда [18, с. 47—49]. Сам автор отмечает, что наибольшее влияние на его подход к идеям Ибн аль-'Араби оказали комментарии Никольсона к «Геммам мудрости» и труд Ходжи Хана «Мудрость пророков (в свете суфизма)» [18, с. viii—ix].

Раздел VII его брошюры, озаглавленный «О Боге», излагает метафизическое учение Ибн аль-'Араби путём простой подборки цитат из «Гемм мудрости» без комментариев или объяснений. Цель автора заключалась в том, чтобы представить взгляды Великого шайха его собственными словами, т. е. дать их дословный английский перевод. Вместе с тем этому изложению предшествует следующая оценка наследия Ибн аль-'Араби:

Богословы правы, когда критикуют его как еретика, поскольку любой случайный наблюдатель, особенно современный, может с легкостью понять, что он им [в самом деле и] был. Однако для того, чтобы определить, был ли он монистом или нет, надо полностью изучить его работы под этим углом [18, с. 50].

Эту задачу Абдул Кадир попытался реализовать в другой работе, написанной в 1945 г. Её публикации предшествовала переписка автора с ведущими исследователями суфийской мысли того времени, в частности с уже упомянутыми Никольсоном и Массиньоном, а также с турецким мыслителем Мехметом Али Айни [17, с. v]. Абдул Кадир особо отмечал влияние на свою работу концепций западных востоковедов: Никольсона, Массиньона и выдающегося испанского ученого Мигеля Асина Паласиоса.

Любопытна структура работы «Пантеистический монизм Ибн аль-'Араби». Очевидно, что автор уже окончательно определился с оценкой доктрины Ибн аль-'Араби, как это явствует уже из самого названия книги. Первые три главы представляют собой обзор пантеистических концепций, начиная от веданты и заканчивая мистическими течениями в рамках ислама. Вместе с тем на первых страницах работы автор дает своё собственное понимание доктрины *вахдат аль-вуджуд*, которую он считает ключевой для Ибн аль-'Араби. Абдул Кадир сопоставляет её, в частности, с онтологией *адвайта веданты* и в целом считает набором различных идей, заимствованных из более ранних религиозно-философских систем.

Автор пишет:

Вахдат аль-вуджуд (курсив наш) — это теория, которая рассматривает все конечные вещи исключительно как аспекты или части одного вечно сущего Бытия. Все материальные объекты и все интеллигибельные сущности по необходимости возникают из одной бесконечной субстанции. Эта абсолютная субстанция, всеохватное бытие, называется Богом. Таким образом, из этого следует, что Бог это все, что существует, и нет ничего, что по необходимости не было бы включено в Бога, или того, что не проистекало бы по необходимости из Бога. Поэтому вселенная должна рассматриваться не как продукт свободной воли [Бога], а как извечный процесс, который не может быть ничем иным, нежели он есть. В доктрине *вахдат аль-вуджуд* монизм и детерминизм объединяются таким образом, что природа как целое является со-вечной Богу и Божественное Бытие предстает как полностью проявляющее самое себя в божественных манифестациях. Мы и остальная часть вселенной есть только фазы бытия Бога. Ничто не может рассматриваться как вещь, хотя бы временно отделенная от Него. Бог и вселенная суть тождественны. Поскольку есть только одно Бытие, если мы говорим о Боге, должна [по необходимости] исчезнуть вселенная, а если мы говорим о вселенной, то должен [по необходимости] исчезнуть Бог [17, с. 1].

Остальная часть работы представляет собой подборку отрывков из трудов Ибн аль-‘Араби, расположенных по тематическому принципу. В отличие от предыдущего сочинения, автор включает в каждую тему и подтему собственный комментарий и параллельно приводит арабский оригинал цитируемого отрывка.

Проблеме *вахдат аль-вуджуд* посвящен XIII раздел книги. В комментариях Абдул Кадир повторяет свои тезисы о «пантеистическом характере» доктрины Ибн аль-‘Араби:

Основная теория Ибн аль-‘Араби состоит в том, что Один является Всем. Это Единый Бог, который является во всех этих формах. По его мнению, во вселенной нет ничего, что бы не было Богом. Только Он один и существует, и все носит знак того, что Он является его основой или сущностью <...> Ибн аль-‘Араби считает, что Бог тождественен вселенной. И хотя вселенная является единой сущностью, существует множество ее модусов и аспектов. Вселенная имеет явный (телесный) и скрытый (бестелесный) аспекты. Когда Бога называют явным, подразумевают телесный аспект вселенной, а когда скрытым — подразумевают бесплотный аспект. Таким образом, все имена и качества Бога должны интерпретироваться как модусы и аспекты вселенной [17, с. 175, 179].

Мы можем привести еще много подобных цитат. Очевидно, что автор интерпретирует *вахдат аль-вуджуд* как разновидность «субстанциального монизма», когда реальность сводится к одной-единственной субстанции и ее различным проявлениям-модусам. Нетрудно

заметить, что подобный подход не учитывает всех семантических аспектов понятия *вуджуд* и его утонченных интерпретаций в рамках «акбарийской» традиции. Можно также сделать вывод, что автор приписывает Ибн аль-‘Араби отрицание реальности множественного. Эта позиция в основных чертах совпадает с идеями Р. Никольсона, высказанными в его комментарии к «Геммам мудрости». Британский ученый также считал, что для Ибн аль-‘Араби единственной реальностью является Божественная Сущность, которая имеет два аспекта: чистая Сущность, лишённая атрибутов, и Сущность, обладающая атрибутами. Таким образом, все вещи являются атрибутами Бога. Поэтому они изначально идентичны с Богом [32, с. 150].

Если Абдул Кадира Хусайни лишь условно можно считать представителем академической школы Университета Алигарха, то наш следующий автор, Бурхан Ахмад Фаруки, в полной мере соответствует этой характеристике. Он был учеником профессора Зафара аль-Хасана и защитил под его руководством диссертацию на тему «Доктрина Муджаддида о *таухиде*: исследование учения Ахмада Сирхинди о единстве». Она вышла отдельной книгой в 1940 г. [13]. Интересно, что Зафар аль-Хасан во вступлении к этой работе отмечал, что имеет место «возвращение исламского мистицизма к *вахдат аль-вуджуд* (курсив наш)» [13, с. 8]. Хотя большая часть данной работы отведена анализу идей Ахмада Сирхинди и его полемики против *вахдат аль-вуджуд*, значительное внимание уделяется также последней доктрине.

Рассматривая *вахдат аль-вуджуд*, Фаруки полагается главным образом на основной труд Ахмада Сирхинди «Письма» («Мактубат»), а также на комментарий к «Геммам» выдающегося последователя «акбарийской» традиции ‘Абд ар-Раззака Кашани (ум. 730/1330). Тексты самих «Гемм» и «Мекканских откровений» цитируются довольно редко. Характеризуя понимание *таухида* в учении Ибн аль-‘Араби, Фаруки пишет следующее:

Позиция Ибн ‘Араби относительно *таухида* заключается в том, что Бытие является одним; это все, что существует, и это Бытие есть Аллах. Отсюда вселенная является тождественной Аллаху. Идентичность этого мира с Аллахом достигается на основе идентичности Его *зат-о-сифат* (транслитерация Фаруки, курсив наш), или существования и сущности, субстанции и атрибутов; вселенная это только *таджалли*, или манифестации Его *сифат* или атрибутов. Иными словами, создание вселенной является формой эманации [13, с. 86—87].

Таким образом, Фаруки считает, что у Ибн аль-‘Араби имеет место отождествление Бога и вселенной: разнообразие вселенной — это модусы, в которых Единство дифференцирует себя. В свою очередь, эти модусы исчерпывают Единство и за этим ничего нет [13, с. 92].

Вместе с тем автор соотносит *вахдат аль-вуджуд* с другим суфийским понятием — *джам* ('единение', 'сближение', 'целостность') [13, с. 92]. Это понятие описывает мистическое состояние, в котором adept-суфий видит себя и другие вещи соединённым(и) с Богом. В этом состоянии *вахдат аль-вуджуд* становится содержанием опыта мистика. Противоположным состоянием является «разделение после единения» (*фарк ба'ад аль-джам*), когда суфий переживает различие (разъединение) между собой, вселенной и Богом. Таким образом, Фаруки удачно указывает на корреляцию между мистическим опытом и онтологической структурой реальности, присущей концепции *вахдат аль-вуджуд*, однако эта идея остается у него неразвитой, и автор продолжает понимать сопряжение Единого (*вахид*) и множественного (*касир*) как соотношение субстанции и ее атрибутов, оставляя без внимания возможные альтернативные интерпретации понятия *вуджуд*.

Заключение

Подводя итоги, скажем, что индийские исследователи первой половины XX в., находившиеся под влиянием идей западной философии и ориенталистики, старались осмыслить теоретическое наследие суфизма и изложить его идеи для англоязычных читателей, апеллируя к концепциям западной философии. Некоторые из них, например Ходжа Хан, пытались представить эти концепции в сравнительной перспективе. Все эти ученые поддерживали тесные контакты с западными коллегами и являлись своего рода проводниками западной ориенталистики в индийскую интеллектуальную среду.

Индийские ученые, рассмотренные в настоящей статье, понимали *вахдат аль-вуджуд* и суфизм в целом как своеобразную «религиозно-философскую концепцию», соотносимую по своему содержанию с западноевропейским «объективным идеализмом». Мистическая и субъективная составляющая суфийского опыта в основном оставалась, как правило, за рамками их рассуждений.

Наконец, следует отметить, что сочинения ученых, рассмотренные в данной статье, неоднократно переиздавались и переиздаются в Индии и Пакистане и включены в списки рекомендованной литературы для философских курсов в университетах этих стран, благодаря чему представления этих авторов о характере суфийского теоретического наследия сохраняют определённое влияние в академической среде указанных стран и по сей день.

Список литературы

1. Гегель Г. *Феноменология духа* / Пер. Г. Г. Шпета. М., 2000.
2. Насыров Р. И. *Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. М., 2009.

3. Смирнов А. В. *Великий шайх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М., 1993.
4. Степанянц М. Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал ад-дина Руми и Мухаммада Икбала // *Творчество Мухаммада Икбала*. М., 1982.
5. Степанянц М. Т. *Философские аспекты суфизма*. М., 1987.
6. Фролова Е. А. *Арабская философия: Прошлое и настоящее*. М., 2010. С. 243—251.
7. Ahmad, A. *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857—1964*. London: Oxford University Press, 1967.
8. Chittick, W. C. Ebnol-'Arabi's Doctrine of the Oneness of Being // *Sufi*. № 4. Winter 1989—1990. P. 6—14.
9. Chittick, W. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York.: SUNY Press, 1989.
10. Chittick, W. C. Rumi and Wahdat al-wujud // *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* / Eds. A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1994. P. 70—109.
11. Chittick, W. C. Waḥdat al-Wujūd in India // *Ишрак: ежегодник исламской философии* / Ред. Я. Эшотс. № 3. М., 2012. С. 29—41.
12. D. S. M. Review of Khan Sahib Khaja Khan Wisdom of the Prophets (in the Light of Tasawwuf) // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 62. Issue 3. 1930. P. 680—681.
13. Faruqi, B. A. *The Mujaddid's Conception of Tawhid: Study of Shaikh Ahmad Sirhindis, Doctrine of Unity*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1940.
14. Gibb, H. A. R. Review of Khan Sahib Khaja Khan «The Philosophy of Islam» // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 66. Issue 4. 1934. P. 869.
15. Graham, G. F. I. *The Life and Work of Syed. Ahmad Khan*. London: William Blackwood, 1885.
16. Hasan, S. Z. *Realism. An Attempt to Trace Its Origin and Development In Its Chief Representatives*. London: Cambridge University Press, 1928.
17. Husaini, S. A. Q. *The pantheistic monism of Ibn al-'Arabi*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1992.
18. Husaini, S. A. Q. *Ibn al'Arabi: the great Muslim mystic and thinker*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 2005.
19. Husaini, S. A. Q. *Arab administration*. Delhi: Idarah-i-adabiyat, 2009.
20. Izutsu, T. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984.
21. Khaja Khan. *The philosophy of Islam*. Madras: Addison & Co., 1903.
22. Khaja Khan. *Studies in Tasawwuf*. Madras: Hogarth Press, 1923.
23. Khaja Khan. *The Secret of Ana'l Haqq*. Madras: Hogarth Press, 1926.
24. Khaja Khan. *Wisdom of the prophets (in the light of Tasawwuf)*. Madras: The Hogarth Press, 1928.
25. Knysh, A. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Poetical Image in Medieval Islam*. New York: SUNY Press, 1999.
26. Lelyveld, D. *Afigarh's First Generation*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

27. Lelyveld, D. Disenchantment at Aligarh: Islam and the Realm of the Secular in Late Nineteenth Century India // *Die Welt des Islams*. Bd. XXII. 1984. S. 85—102.

28. Malik, H. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York: Columbia University Press, 1980.

29. Maulvi Ameer Baksh Anwar Shamsia [Электронный ресурс]. URL: <http://www.archive.org/details/AnExtractFromAnwarShamsiaABiographyOfFamousSufiKhawaja> (дата обращения: 20.02.2013).

30. Nasr, S. H. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press, 2006.

31. Nicholson, R. A. Review of Khaja Khan 'Studies in Tasawwuf' // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 56. Issue 3. 1924. P. 494—495.

32. Nicholson, R. A. *Studies in Islamic mysticism*. Richmond: Curzon Press, 1994.

33. Takeshita, M. *Ibn 'Arabī's theory of the Perfect Man and its place in the history of Islamic thought*. Tokyo: Institute for the study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1987.

34. W. G. S. Review of Khaja Khan *Wisdom of the prophets (in the light of Tasawwuf)* // *The Muslim World*. Vol. 19. Issue 4. 1929. P. 428.

O. A. Yarosh

**Interpretations of the Concept of *wahdat al-wujud*
in the Academic Philosophy of India
in the First Half of the 20th Century**

The essay addresses the reception of the fundamental ontological Sufi concept of *wahdat al-wudjud* («unity of being/existence») by some members of the Indian Muslim academic community that was formed under the strong influence of the Westernized educational system of India and of the European Orientalism of the late 19th and early 20th centuries.

Key words: Islam in India, British educational system, being, unity, existence, multiplicity, Sufism, *wahdat al-wujud*.

П. С. Шаблей

Распространение *накибандийа-муджаддидийа* в Казахской степи в XIX в.

Статья рассматривает распространение суфийского братства *накибандийа-муджаддидийа* в Казахской степи в XIX в. Исследованию препятствует отсутствие более или менее полных источников мусульманского происхождения. Поэтому наше знание о суфийских институтах и деятелях в Казахской степи основывается преимущественно на сообщениях и на внешних связях между местными улемами и центральноазиатскими учеными, а также на представлениях о суфизме, часто неточных и искажённых, чиновников российской колониальной администрации. Тем не менее мы можем составить общую картину внутренних контактов между членами *накибандийа-муджаддидийа* в Казахской степи и их взаимоотношений с российскими властями в этом регионе.

Ключевые слова: *накибандийа-муджаддидийа*, Казахская степь, суфизм в Центральной Азии, российская колониальная администрация, *иджаза*, *ханака*.

Появление ветви *муджаддидийа* связано с деятельностью индийского шайха Ахмада Сирхинди (ум. 1624), который получил прозвище *Муджаддид-и алф-и сани* ('Обновитель второго тысячелетия'). Новое ответвление *накибандийи* быстро распространилось не только на территории Индии, но и в Афганистане, Турции, Сирии (см. подробнее: [11, с. 262—267; 17, с. 192—194]). Например, в Османской империи *муджаддидийа* получила развитие уже в 1681 г. при посредничестве Шарифа Мухаммад-Мурада (ум. 1719). В Центральной Азии, особенно в Бухарском ханстве, ветвь *накибандийа-муджаддидийа* укрепилась при правителе династии мангитов Шах-Мураде (годы правления 1785—1800). В это время возросло значение таких религиозных и научных центров, как Бухара, Самарканд, Кабул. Большинство студентов из Волго-Уральского региона и Казахской степи стремились туда

для получения образования. Одновременно с прохождением образовательного курса в *мадрасах* и *ханаках* они попадали в число *мюридов* шайхов *муджаддидийа* и, возвращаясь к себе на родину, становились проводниками учения *муджаддидийа* среди местного населения [12, с. 275—330; 10, с. 314—330; 27, с. 95—151].

В настоящей статье речь пойдет об особенностях проникновения представителей *муджаддидийа* в Казахскую степь, о степени распространения этого течения среди представителей как местной родоплеменной верхушки, так и рядового населения (*қара сүйек*). Особое внимание будет уделено пониманию роли суфизма правящими верхами и чиновниками Российской империи, которые во второй половине XIX в. активно пытались пресекать распространение *накибандийа-муджаддидийа*, а также *халидийа*¹ в Казахской степи, связывая разные эпизоды религиозной деятельности шайхов с политическими факторами, которые могли бы угрожать стабильности имперского правления. Кроме того, выступая с антисуфийской программой, власти пытались представить себя в роли защитника мусульманской ортодоксальности перед угрозой проникновения в российские владения разных «лжепророков» и «лжеучений».

Мусульманские источники информируют нас о том, что многие из мусульманских духовных лиц в Казахской степи были последователями *накибандийа-муджаддидийа* и распространяли это учение среди своих учеников. Самым главным путем проникновения суфийских идей в местную среду была органическая связь улемов с духовными центрами Центральной Азии. Она осуществлялась несколькими способами. Прежде всего вместе с получением образования в Бухаре и Самарканде некоторые улемы стали членами среднеазиатских мистических братств, получили *иджазу*², что давало им право воспитывать своих собственных *мюридов*. Так, во время своего пребывания в Бухаре имам первой мечети Семипалатинска Ахмад Ишан ибн Мухаммад прошел полный курс обучения в эзотерических науках (*'ильм-и захир*)

¹ *Халидийа* является более поздним подразделением *муджаддидийа*, основанной курдским шайхом Халидом аш-Шахразури. Подробнее см. работы: [25, с. 1—12; 30, с. 75—89].

² В суфизме *иджаза* — это свидетельство правомочности нового учителя (шайха). Оно дает ученику гарантию, что человек, которому он вверяет себя, имеет право на проведение обряда посвящения и духовное руководство. Однако эта традиция не всегда связана с суфизмом. Например, существует академическая *иджаза* (см. о ней: [19, с. 34—57]) в традиционных исламских науках. Без нее ученику не разрешалось преподавать предметы: грамматику, астрономию, толкование Корана или юриспруденцию. Свидетельство подтверждало, что он подготовлен надлежащим образом и что его знания основаны на понимании, почерпнутом не только из книг. См. подробнее: [20].

в ханке халифа Хусайна (1784/85—1833/34)³, где и был лицензирован в суфизме⁴. Однако интерес к исламскому мистицизму не способствовал профессиональному росту Ахмад Ишана после его приезда в Семипалатинск. Чрезмерное увлечение суфийской практикой происходило в ущерб другим более важным для *махалли* делам — разбору исков по шариаду. В этой сфере деятельности он был признан некомпетентным, и к нему прикрепили ассистента (см.: [29, с. 72]).

Некоторые из важных мусульманских фигур имели связь с влиятельнейшими шайхами Бухары, непосредственно приближенными к мангытским правителям. Не кто иной, как ассистент Ахмад Ишана ибн Мухаммада, Мухаммадъяр ибн 'Убайдуллах, был обращен в *накибандийя-муджаддидийя* влиятельнейшей суфийской династией Шахибзада⁵ *ишанов*⁶, достигшей расцвета в годы правления Амир Хайдара (1800—1826) (см.: [28, с. 17]). Вполне возможно, что семипалатинский имам стал последователем самого известного представителя династии — Мийана Фадл Ахмада (ум. 1816), связанного родственными отношениями с Ахмадом Сирхинди⁷ и возглавлявшего суфийские обители в Бухаре и Пешаваре⁸. Другой семипалатинский *'алим*, Ахмад-Вали ибн 'Али аль-Казани, был лицензирован в Бухаре также ишанами линии Шахибзада. Он получил *иджазу* из рук Мийан Фарука (где-то в начале 1860-х гг.) и после этого события приобрел славу из-

³ А. Франк и М. Усманов идентифицируют его как «преемника» (*халифа*) Мухаммад Хусайна — влиятельнейшего шайха, имевшего среди своих студентов различных важных бухарских ученых, а также улемов из Волго-Уральского региона. См.: [28, с. 15]. Подробнее см.: [26, с. 400—402].

⁴ Согласно 'Абдаллаху аль-Маази, Ахмад Ишан был представителем (*халифа*) других важных шайхов. Среди таковых им выделяются: Валид ибн Мухаммад Амин аль-Каргалы (ум. 1802) — центральная фигура для истории суфизма в России, и Файз-Хан аль-Кабули. Тем не менее другие авторы (Ахмад-Вали ибн 'Али аль-Казани, Курбан 'Али Халиди) не указывают на эту связь. См.: [32, с. 4—5].

⁵ *Шахибзаде* — производное от двух слов: араб. *сахиб* — 'господин', 'хозяин', 'друг' и перс. *заде* — 'рожденный', 'сын'.

⁶ *Ишан* (перс., тадж. *ишон, эшон, эшен*; букв.: 'они') — титул (прозвище) уважаемых и почитаемых духовных лиц, руководителей суфийских братств и их потомков. Использование местоимения 3 л. мн. ч. связано с представлением, что собственные имена для этих духовных лиц считаются запретными и упоминание их грозит всевозможными несчастьями тем, кто их произносит. См.: [1, с. 164—165].

⁷ См. о нем в начале текста.

⁸ Согласно А. фон Кюгельген, Мийан Фадл Ахмад был представителем не только *накибандийя-муджаддидийя*, но и других братств: *кубравийя*, *чистийя* и, возможно, *сухравардийя*. См.: [13, с. 17, 103—104].

вестного суфийского шайха среди мусульман Семипалатинска и его окрестностей⁹.

Во второй половине XIX в. количество последователей суфийских братств в Казахской степи, согласно российским источникам, продолжало увеличиваться. Так, И. Гейер в 1891 г. писал, что почти каждый казах имеет своего *пира* (перс. *pir* — 'старец'), который является духовным главой семьи или даже целого рода. Такая связь поддерживалась на протяжении жизни целых поколений¹⁰. После смерти ишана пирами продолжали считаться его потомки [5, с. 72]. По этому поводу Курбан 'Али Халиди сообщает, что в XIX в. племя кереев почитало в качестве своих покровителей один род ишанов из Коканда, представители которого обосновались в верховьях реки Иртыш еще в начале XIX в. Самый влиятельный член этой семьи — Мухаммад Мансур Ишан, получив в 1834/35 гг. *иджазу* в Бухаре, сделал многих казахов своими мюридами. В течение 70 лет он жил среди кереевского племени, распространял ислам. Со временем казахи забыли его имя и стали называть Керей Ишаном (см.: [32, с. 80]). Таким образом, суфизм успешно инкорпорировался в систему казахских патриархально-родовых отношений и постепенно сливался с культом предков, становясь разновидностью регионального ислама.

У отдельных ишанов, проживавших в южной части современного Казахстана, были последователи и заместители (*халифа*) и в северных регионах Казахской степи. Так, в конце 1860-х—начале 1870-х гг. известностью в нескольких волостях Акмолинской области пользовался некий Бухаретдин Авуз¹¹. Согласно чиновничьим донесениям, Авуз не являлся основателем «нового учения», а был мюридом проживавшего в Сузаке ишана Исчана [5, с. 63]. По набору слухов и отрывочной информации мы можем идентифицировать его, вероятно, как представителя *накибандийа-халидийа*. В частности, И. Гейер сообщал, что *бид'а* (еретические «новшества») в религиозной практике Авуза проявлялись, когда «им овладевал религиозный экстаз, в припадке которого вновь обращенный начинал кричать, рвать на себе одежды... и

⁹ См.: [28, с. 10, 27]. Однако Ахмад Вали ибн 'Али аль-Казани дает достаточно скудную информацию о своих суфийских связях в Семипалатинске, не указывает своих последователей. Очевидно, это было связано с усилением внимания правительства во второй половине XIX в. к суфизму, квалифицировавшемуся как «ложное» и «вредное» учение. Власти пытались выявить и разрушить суфийские связи, преследовали руководителей братств. См. об этом подробнее: [7].

¹⁰ О суфийских духовных родословных, к которым принадлежали казахи, описываемые И. Гейером, см. далее в настоящей работе.

¹¹ В этническом отношении он не был четко идентифицирован. В одних источниках его называют татаринном, в других — бухарцем. См.: [5, с. 62—67; 8, с. 10].

наконец его охватывало чувство материального смирения, и он начал расточать свое имущество в пользу носителей нового учения» [5, с. 63]. Можно лишь предполагать, что эта информация позволяет говорить о практике громкого *зикра*, введенного *халидийской* ветвью *накибандийа*¹². Тем не менее влияние Авуза среди казахов было велико. Из 19 волостей Акмолинской области в 9 находились его последователи. В число его мюридов входили влиятельные казахи — волостные правители Мустафа Джанбеков и Кутчан Утебаев [8, с. 10].

Суфийские братства, чтобы укрепить свое влияние, использовали некоторые обычаи и практики местного населения, например, шаманские приемы лечения, посещение могил предков, определенные магические ритуалы и другие практики, характерные для традиционной культуры [3, с. 84—86]. В данном случае интересными представляются выводы Брюса Привратски о том, что культ предков у казахов стал частью интегрального опыта мусульманской жизни¹³. Благодаря объединению *арухов* (духов предков) с духами мусульманских святых и пророков происходило запечатление предков в народной памяти уже как мусульманских деятелей, таким образом, религия становилась устойчивее по отношению к декультурации¹⁴. Поэтому *арухи* ('духи предков') объединились с духами мусульманских святых и пророками. Подобная онтологическая близость этих категорий хорошо проявляется в случаях, когда святые, так же как и духи предков, приходят к человеку во сне [31, с. 149—150].

Структура суфийских объединений частично имитировала родоплеменные отношения, поэтому казахи вступали в число последователей тех или иных ишанов целыми родами или родовыми подразделениями. Отдельные исламские фигуры могли трансформироваться в покровителей целых родов и родовых подразделений. Перечень отдельных казахских и других среднеазиатских родов, у которых были покровители-ишаны, привел в своей публикации И. Гейер:

¹² Распространение практики громкого *зикра* в Казахской степи в 1870-е гг. также было связано с деятельностью троницкого ишана Зайнуллы Расулева и его последователей. См. об этом: [7, с. 36].

¹³ О сложной трансформации казахских политеистических культов, которые стали частью локальной обрядности ислама, см. подробнее: [33, с. 24—28].

¹⁴ См.: [31, с. 149—150]. Трансформация культа предков и его онтологическая близость к культу мусульманских святых приобрела особую значимость особенно после присоединения Казахской степи к Российской империи. С одной стороны, местные святые приобрели устойчивую семантическую форму, идентифицируясь не в категориях «шаманско-суфийского синкретизма», а в устойчивой исламской религиозности, а с другой — культ святых стал своеобразным этническим маркером, определявшим дистанцию между имперской и казахской культурами. См.: [31, с. 239].

1. Ишан Ай-Ходжа, умерший лет 30—35¹⁵ тому назад. Мюридами этого ишана и современных нам потомков его считаются кунградцы¹⁶, киргизы, кочующие по реке Бир-Казан (Перовского уезда).

2. Потомки Азрет-султана¹⁷ имеют мюридов сартов г. Туркестана и киргизов, кочующих около этого города.

3. Потомки Муким Аты. Мюриды их: жители Карнака, Сузака и киргизы, кочующие около Чулак-Кургана.

4. Кушум-Ишан. Мюриды его биштамгалинцы и дулатцы. После взятия Туркестана русскими Кушум бежал за Сыр-Дарью, а сын его при защите этого города был убит, вследствие чего большая часть мюридов, потеряв доверие к святости Кушума, перешла к другим ишанам.

5. Абуль-Касым-Ахмед, потомки Шайхантаура и много других. Мюриды их жители Ташкента и окрестных кишлаков [5, с. 82].

Был и иной путь проникновения суфизма в казахские регионы. Например через паломничество. Казахские земли были одной из транзитных зон для мусульман, отправлявшихся в *хаджж* из Средней Азии. По данным российских источников, по этому направлению в конце XIX—начале XX в. ежегодно следовало до 2—3 тысяч паломников [15, с. 79—80]. В ходе такого движения, конечно, происходило взаимодействие с местным населением. Так, в 1888 г. миссионеру Ф. Синьковскому, путешествовавшему по Зайсанскому, Усть-Каменогорскому и Семипалатинскому уездам, встретился татарин, сообщивший, что «он имеет постоянные сообщения с мусульманскими паломниками, наделяющими его разными священными для мусульман предметами» (см.: [9, с. 3]). Регулярный характер имели случаи, когда мусульмане на обратном пути из Мекки и Медины задерживались у казахов, распространяя свое религиозное учение. Так, в 1872 г. оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский писал министру внутренних дел о распространении двумя имамами, возвратившимися из Мекки, «особого учения» среди башкир, татар и казахов [7, с. 36]. В эти же годы большую популярность приобрело дело троицкого имама Зайнуллы Расулева (1833—1917), который, после своего возвращения из *хаджжа*, привнес новшества в религиозную, в том числе и суфийскую, практику мусульман Южного Урала и северной части Казахских степей. В Стамбуле троицкий имам стал последователем шайха халидийской ветви *накибандийа* — Ахмеда Зияетдина Гюмешханави (1813—

¹⁵ То есть в 1856—1861 гг.

¹⁶ Мюридами этого ишана были киргизы/казахи из родов алчин, джанас, найман, учакты и кунградцы, кочевавшие по Сыру около Сузака и Туркестана.

¹⁷ Азрет-султан — Ходжа Ахмет (Ахмед) Ясави (также: Яссауи или Йасауи); см. статью Г. Камбарбековой в настоящей книге.

1893)¹⁸. Однако в действительности властей беспокоило стремительно растущее за внешней религиозно-обрядовой стороной дела число последователей Зайнуллы Расулева — «до семи тысяч человек». Пытаясь увидеть в этом деле замысел как политический, так и противоречащий «истинной вере», чиновники в бумагах не скупились на высказывания, с одной стороны, представляя халидийскую практику как «противозаконный толк или секту», а с другой — определяя Зайнуллу Расулева и его единомышленников как «религиозных фанатиков», которые могут вызвать «худые последствия или бунт». Результатом этих обвинений был арест в 1872 г. троицкого имама с последующей ссылкой его в Вологодскую губернию [16, с. 11—12, 45, 48].

В 50—60-е гг. XIX в. большой резонанс получило не только среди российской администрации Области Сибирских казахов, но и во всей Российской империи дело Мухаммада Шарифа Мансурова, который обвинялся в распространении среди казахов «нового» мусульманского учения¹⁹. В ходе расследования (которое длилось около 10 лет) оказалось, что учение Мухаммада Мансурова распространилось в целом ряде казахских округов (Кокчетавский, Кушмурунский, Акмолинский, город Петропавловск). В число его последователей попали видные

¹⁸ Об Ахмеде Гюмешханеви, его учении и последователях см., например: [16, с. 96—99].

¹⁹ В деле М. Мансурова мы не нашли подробного описания сущности его учения. Однако по отрывочным вставкам можно предположить, что он обвинялся в распространении суфизма (братство *накибандийа-муджаддийа*). По письмам «лжепророка» к султанам Акмолинского округа власти идентифицировали Мухаммада Мансурова как человека, происходящего «из поколения ишана Мухаммад Шах Накшбенди (т. е. имеется в виду основатель братства *накибандийа Баха*' ад-дин Накшбанд (1318—1389), известный также под именем Шах-и Накшбанд. — *П. Ш.*). Вместе с тем в следственных материалах по делу содержание религиозного учения было описано очень поверхностно, без деталей. Вот что говорит нам следственный отчет: «Догматов проповедуемой им (Мансуровым. — *П. Ш.*) веры никто положительно не знает, но говорят, что он почти без умолку кричал, молился, бил себя руками и толкал других. Все, кого он привлекает в свою веру и [кому] подает руку (с изображением копий), должны были делать то же, что он, целый год, после чего [они] делались святыми. Кричать, бить себя и толкать других значило отгонять чертей. Учение это распространилось быстро, как эпидемия, по всему округу». См.: [22, л. 8, 628]. На основании этих скудных данных весьма осторожно следует говорить о том, что Мухаммад Шариф Мансуров практиковал громкий зикр (*зикр-и джахр*), который рассматривался как *бид'а* ('еретическое новшество') в рамках братства *накибандийа-муджаддийа*, и поэтому имел большой успех за пределами крупных религиозных центров Средней Азии. Вместе с тем в приведенном отрывке мог быть также описан и обряд посвящения. О братстве *накибандийа-муджаддийа* см. подробнее: [12].

представители казахской кочевой аристократии и почетные казахи, такие как старший султан Кокчетавского округа Абулхаир Габбасов, волостной управитель Пиралы Габбасов, старший султан Акмолинского округа Арслан Худаймендин, султан А. Аблаев [22, л. 80]. Кроме них, в связи с Мансуровым были обвинены и представители религиозных кругов, в частности имам Кокчетавского округа М. Хабибуллин, *ахун*²⁰ Петропавловска Сирадж ад-дин ибн Сайфулла аль-Кызыльяри, семипалатинский мулла Ахмед Мухалидов [22, л. 27, 51].

Несмотря на то что дело Мухаммада Мансурова расследовалось около 10 лет, властям так и не удалось доказать действительную причастность некоторых лиц к числу его мюридов. Обвинение базировалось скорее на косвенных, чем на прямых уликах. Прежде всего это доносы кокчетавских духовных лиц. Так, в апреле 1854 г. имам М. Хабибуллин в своем рапорте на имя генерал-губернатора Западной Сибири заявлял о привлечении на свою сторону «иностранных ишанов» ахуном Петропавловска и казахом К. Айдаровым²¹. Кроме того, среди бумаг, изъятых после ареста Мухаммада Мансурова летом 1854 г., было обнаружено письмо петропавловского ахуна Сирадж ад-дина ибн Сайфуллы аль-Кызыльяри к некоему бухарскому имаму 'Абдулле Рашиту, содержащее пожелание, чтобы в Петропавловск приехали мусульманские улемы из Центральной Азии, и инструкцию о том, как получить временный вид на жительство [22, л. 80 об.—81]. Однако наибольшее подозрение вызвала другая бумага, обнаруженная у Мансурова. Проживая какое-то время в Петропавловске под видом «ташкентца»²², он, по случаю оставления города, написал в ОМДС прошение о завещании своего дома для использования его как места,

²⁰ В *ахуне* российская администрация видела лицо, знающее мусульманские науки и «сведущее в разборе спорных гражданских дел и по разделу имений». См. подробнее: [21, с. 184—185].

²¹ См.: [22, л. 22]. Из показаний Сирадж ад-дина ибн Сайфуллы аль-Кызыльяри власти выяснили, что кроме Мухаммада Мансурова в Петропавловске было еще 2 ишана. «Лица, встречавшиеся с ними, объясняли, что будто бы лица этого звания (ишаны. — *П. Ш.*) имеют свободное проживание в России». См.: [24, л. 5 об.].

²² Для российских властей «ташкентцы, бухарцы, кокандцы, хивинцы» были скорее этнотерриториальные клише (политонимы), типологизирующие население этнополитических образований Средней Азии — Бухарское, Кокандское, Хивинское ханство и Ташкентское бекство. Сами же эти народы предпочитали скорее конфессиональную идентичность, чем этническую. Местное казахское население выходцев из Средней Азии чаще называло сартами. См. подробнее: [2, с. 26; 6, с. 89]. Интересно, что в своих бумагах Мухаммад Мансуров называл себя и «ташкентцем», и «кокандцем», а то и вовсе «казахом». Однако власти идентифицировали его как беглого татарина, который долгое время скрывался в среднеазиатских пределах [22, л. 665 об.].

где могут временно остановиться паломники, а также о передаче его в ведение петропавловского ахуна Сирадж ад-дина ибн Сайфуллы аль-Кызыльяри [22, л. 10 об.—11]. Не располагая какими-то более весомыми доказательствами (тем более что среди бумаг ахуна не было обнаружено никаких дополнительных свидетельств, обличающих его), власти, тем не менее, завели против ахуна следственное дело и в августе 1854 г. взяли его под арест. Весьма туманно сформулированное предварительное обвинение давало повод через обвинение аль-Кызыльяри «...в каких-то (курсив наш. — П. Ш.) тайных и вредных сношениях» с Мансуровым окончательно признать его «...неблагонадежным, изблеченным в разных противозаконных поступках». Следствие постановило, в частности, выяснить, «не имели ли они (аль-Кызыльяри и М. Мансуров. — П. Ш.) какого-то предумышления о реформе или о чем-либо другом, более или менее сего вредном» [22, л. 80 об.—81, 82]. Очевидно, что делу пытались придать таким образом политический характер, нащупать в нем явные или скрытые связи в пределах Казахской степи, которые могли проявиться как организационная форма сопротивления имперскому порядку.

Имеющиеся источники не позволяют нам сделать какие-либо определенные выводы о связях Сирадж ад-дина ибн Сайфуллы аль-Кызыльяри с Мухаммадом Мансуровым²³, тем более не дают они основания утверждать, что это учение каким-то образом подрывало государственные устои или усиливало религиозный фундаментализм в Казахской степи. В связи с этим предположительные отношения между ахуном Петропавловска и Мансуровым могли строиться в несколько иной плоскости. Вполне возможно, что обнаруженные письма свидетельствовали о том, что Мухаммад Мансуров был, как и другие торговцы из Петропавловска, посредником, живой связью с культурными и научными центрами Центральной Азии. В глазах кочевников он возвысился до ранга «святого» (*авлия*)²⁴, что могло способствовать ук-

²³ В мусульманских источниках, которые были нам доступны, информация еще более скудная. В работах Р. Фахреддина и Ш. Марджани, где есть краткая биография аль-Кызыльяри, встречаются только косвенные ссылки на это дело. См.: [18, т. 2, с. 259, 274; 14, с. 260]. Однако наличие у Сирадж ад-дина аль-Кызыльяри связи с местными суфийскими кругами установлено в источниках. По данным Р. Фахреддина, его сестра Махбубджамаль была матерью его ученика Ахмедвали ибн Тухфатуллы. Этот человек, так же как и Сирадж ад-дин, учился в Бухаре, а в Самарканде даже получил разрешение проповедовать суфийские учения (*тарикат*). Р. Фахреддин пишет, что Ахмедвали ибн Тухфатулла стал воспитывать мюридов. См.: [18, т. 3, с. 591—592].

²⁴ В среднеазиатских и турецких источниках это арабское существительное множественного числа иногда употребляется по отношению к одному человеку.

реплению авторитета его сторонников в кочевом обществе. К тому же, если допустить, что это учение имело суфийскую основу (а как мы показали выше, власти по бумагам Мухаммада Мансурова определили, что он возводил свою *силсилу* к Баха' ад-дину Накшбанду), можно найти простое объяснение отношениям между социальными группами в пределах Кокчетавского округа. В первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что в ходе следствия часть видных казахов, поддержавших кандидатуру Сирадж ад-дина на должность ахуна в Кокчетавский округ, были признаны как последователи Мансурова²⁵.

Следствие по делу последнего продемонстрировало, пожалуй, не только попытку жесткими административными методами ограничить деятельность мусульманских улемов среди казахов, но также все слабости и недостатки российской бюрократической системы, которая, затягивая делопроизводство, оставалась равнодушной к судьбам людей, ставших её жертвами. По истечении десяти лет разбирательств обвинение по-прежнему базировалось больше на догадках и слухах, чем на реальных фактах. Многие свидетели так и не были опрошены, а причастность к делу Сирадж ад-дина ибн Сайфуллы аль-Кызыльяри по-прежнему не была доказана. Тем не менее с 30 сентября 1854 г. по 11 августа 1857 г., пока производилось следствие, он находился под арестом сначала в Кокчетаве, а потом в Омске [22, л. 418, 585 об.]. Только в 1862 г. ахун был освобожден и в 1868 г. скончался по дороге из *хаджжа* [18, т. 2, с. 274].

Таким образом, распространение суфийского ислама в Казахской степи рассматривалось российской администрацией во второй половине XIX в. в основном через призму политических замыслов. Критика этого вероучения в то же время была непоследовательной. С одной стороны, из-за недостаточно глубокого знакомства с религиозно-обрядовой и догматической составляющими того или иного «подозрительного» движения власти не могли достаточно ясно идентифицировать суфизм, тем более различить его внутренние подразделения. В результате характеристика явлений, так или иначе связанных с суфизмом, приобретала весьма туманную форму. Описания их российскими колониальными чиновниками зачастую носили весьма обобщенный (в данном случае малопонятный, но устраивающий власти) характер. Они пестрят набором таких неконкретных, но явно оценочных понятий, как «секта», «нелепое учение», «лжеучение». С другой стороны,

²⁵ Это старший султан Абулхаир Габбасов, волостной управитель Пиралы Габбасов, целый ряд старшин и биев. Чтобы придать делу еще больший размах, в ход было пущено письмо, которое, возможно, было подложным. В нем ахун Петропавловска уведомлял почетных казахов о возвращении их ишана из путешествия к святым местам и выражал пожелание, чтобы они принимали его учение [22, л. 80, 626—627].

обращая внимание прежде всего на внешнюю сторону, например на количество последователей, российская администрация имела тенденцию трактовать суфизм как политически и социально «опасное учение». Оправдывая репрессивные меры против мусульманских лидеров, имевших связь с суфийскими институтами и генеалогиями, российская администрация указывала на необходимость разорвать «опасные» связи мусульман Российской империи со Средней Азией и защитить религиозную «ортодоксальность» своих мусульманских подданных от всяких посторонних «лжепророков» и распространяемых ими «лжеучений»²⁶. Такие учения признавались проявлением мусульманского «фанатизма», который, в свою очередь, объяснялся «невежеством» и «лёгкой возбудимостью» народных масс. Любые действия от имени и во благо ислама почти автоматически классифицировались как «[мусульманский] реформизм», «фанатизм», «суфизм», которые, в свою очередь, объявлялись «сектантскими» течениями, противоречащими общей доктрине ислама и, следовательно, представлявшими угрозу не только имперскому порядку, но и «правоверию» российских подданных из числа среднеазиатских мусульман (см., например: [23; 4, с. 2; 8, с. 10]).

Список литературы

1. Абашин С. Н. Ишаны // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь* / Под ред. С. М. Прозорова. Т. 1. М., 2006. С. 164—165.
2. Абашин С. Н. *Национализмы в Средней Азии*. СПб., 2007.
3. Абашин С. Н. *Россия — Средняя Азия*. Т. 1: Политика и ислам в конце XVIII—начале XX в. / С. Н. Абашин, Д. Ю. Арапов, Б. М. Бабаджанов и др. М., 2011.
4. Алекторов А. Е. Исламизм и киргизы // *Московские ведомости*. 1897. № 30. С. 2—3.
5. Гейер И. Ишаны // *Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области*. Т. 1. Ташкент, 1891. С. 62—82.
6. Гейнс А. К. *Собрание литературных трудов*. СПб, 1897.
7. «Дело» башкирского шайха Зайнуллы Расулева: *Царское правительство и суфизм: Сборник документов* / Сост. М. Н. Фархшатов. Уфа, 2008.
8. Известие о лжепророке // *Восточное обозрение*. 1890. № 14. С. 10—11.
9. Из записки миссионера, священника Филарета Синьковского за 1888 г. // *Томские епархиальные ведомости*. 1889. № 8. С. 3—6.
10. Кемпер М. *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством* / Пер. с нем. И. Гилязова. Казань, 2008.

²⁶ В российских источниках того времени часто говорилось о «мусульманских лжепророках», что показывает непонимание авторами мусульманского вероучения.

11. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история* / Пер. с англ. М. Г. Романова. СПб., 2004.

12. Кюгельген А., фон. *Расцвет Накшбандийа-Муджаддийа в Средней Трансоксании с XVIII до начала XIX в.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912—1998) / Сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 275—330.*

13. Кюгельген А., фон. *Легитимация орденеазиатской династии манги-тов в произведениях их историков (XVIII—XIX вв.)*. Алматы, 2004.

14. Мәржани, Ш. *Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар*. Казан, 1900. Т. 2.

15. Насенов Б. *Об истории бывшего Абракинского района бывшей Семипалатинской области: Сборник документов и материалов*. Т. 1. Кн. 1. Новосибирск, 2002.

16. Сибгатуллина А. Т. *Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX—XX вв.* М., 2010.

17. Субхан Джон А. *Суфизм. Его святые и святыни*. СПб., 2005.

18. Фәхредин, Р. *Асар*. Т. 2—3. Казань, 2009—2010.

19. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. М., 1985.

20. Ходкевич (Шодкевич) М. Ритуалы посвящения в суфийских орденах [Электронный ресурс]. URL: http://www.mestanet.ru/book/sufizm/mhodkevich_ritualy_posvyascheniya_v_sufiyskih_ordenah.htm (дата обращения: 13.01.2010).

21. Шаблей, П. С. Ахун Сирадж ад-дин ибн Сайфулла ал-Кызыльери у казахов Сибирского ведомства: исламская биография в имперском контексте // *Ab Imperio: Исследования по новой имперской империи и национализму в постсоветском пространстве*. 2012. № 1. С. 175—208.

22. Центральный государственный исторический архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 345. Оп. 1. Д. 336.

23. ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 440 («Дело по обвинению бухарца Е. Абдулмакина в распространении ислама», 1854—1855).

24. ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 1588 («Дело по обвинению Ш. Мансурова в распространении религии — ислам среди казахского населения», 1859—1862).

25. Abu-Manneh, B. *The Nakshbandiyya-Mudjaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century* // *Die Welt des Islams*. 1982. 22. S. 1—12.

26. Babadzhanov, B. *On the history of the Naqshbandiyya mugaddidiyya in Central Mawaraannahr in the late 18th and early 19th centuries* // *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries* / Eds. M. Kemper, Anke von Kugelgen, D. Yermakov. Vol. 1. Berlin, 1996. P. 400—415.

27. Frank, A. *Bukhara and the Muslim of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden; Boston, 2012.

28. *History book of the City of Semipalatinsk by Akhund Ahmad-Wali b. Ali al-Qazani* // *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban ali Khalidi* (ANOR, 11) / Ed. by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov. Berlin, 2001. P. 5—38.

29. *History of Semipalatinsk by Qurban ali Khalidi* // *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban*

ali Khalidi (ANOR, 11) / Ed. by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov. Berlin, 2001. P. 38—71.

30. Hourani, A. Sufism and Modern Islam: Maulana Khalid and the Naqshbandi Order // *The Emergence of the Middle East*. London, 1981. P. 75—89.

31. Privratsky, B. G. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, 2001.

32. Qurban Ali Khalidi. *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe (1770—1912)* / Ed., transl. and comment. A. J. Frank, M. I. Usmanov. Leiden; Boston, 2005.

33. Sultanova, R. *From Shamanism to Sufism. Women, Islam and Culture in Central Asia*. New York, 2011. 298 p.

Pavel Shabley

The Spread of the Nakshbandiyya-Mudjaddidiyya in the Kazakh Steppe in the Nineteenth Century

The article discusses the spread of the Nakshbandiya-Mudjaddidiya Sufi brotherhood in the Kazakh Steppe in the nineteenth century. The main problem faced by the researcher is the absence of reliable sources that reflect the Muslim perspective. Therefore our knowledge of Sufism in the Kazakh Steppe is based, for the most part, on often inaccurate and distorted evidence provided by Russian colonial administrators. Nevertheless, we can still draw a general of internal contacts between members of the Nakshbandiya-Mudjaddidiya in the Kazakh Steppe and of their relations with the Russian colonial authorities in the area.

Key words: *Nakshbandiyya-Mudjaddidiyya*, Kazakh Steppe, Sufism in Central Asia, Russian colonial administration, *ijaza*, *khanaga*.

И. Г. Саетов

«Джамаатизация» тарикатов в республиканской Турции: трансформация мусульманских общин в ответ на вызовы модерна

В данной работе исследованы основные изменения, произошедшие с мусульманскими общинами Турции, ранее существовавшими, в частности в форме *тарикатов* (суфийских орденов или братств), в процессе модернизации. Трансформации рассматриваются с точки зрения нескольких пересекающихся между собой пространств — социального, духовного, политико-институционального, семейного, образовательного и глобального. Анализируются основные вызовы, с которыми столкнулись мусульмане и которые стали катализатором «джамаатизации» жизни мусульман в Турции: секуляризация, индустриализация, урбанизация, индивидуализация, размывание традиционных морально-этических ценностей, миграция, информатизация, глобализация. Выявлены цели и задачи джамаатов и предпринята попытка описать риски, которые могут ожидать их в будущем.

Ключевые слова: суфизм, тарикаты, джамааты, ислам и модерн, ислам в Турции, Исмаил-ага, Хизмет, Сулейман Тунахан.

Продуктивное изучение изменений в странах с мусульманским большинством, равно как и попытка экстраполировать современные тенденции на будущее и выстраивать стратегии в отношении этих стран и сообществ, невозможны без понимания внутренних процессов развития ислама и мусульманских общин. Это доказывают и события последних лет на арабском Востоке, и изменения, которые пережили и переживают мусульмане в Малайзии, Турции, России и других странах.

Несомненно, что наибольшее влияние на мусульманские общины в XX в. оказала совокупность процессов, объединяемых в понятие «модернизация», которая происходила в разных формах (вестернизация, советизация и др.). Она способствовала тому, что традиционные типы общин разрушались и люди оказывались в качественно новой реальности — гражданском обществе [16, с. 43—45]. Разрушались связи

между семьями и традиционными формами объединения людей. Клан, роды, тарикаты, квартальные общины уступали место атомарным семьям и отдельным самодостаточным индивидам. Не семья или клан, а индивид становился, таким образом, базовым элементом новой системы (об основных теориях модернизации см.: [13, с. 45—65; 11, с. 620—628; 17, с. 108—114]).

В то же время мусульманин всегда — член какой-либо общности, течения, движения; вне общины ислама, по крайней мере, способного к развитию и самовоспроизводству, не существует. В айатах 103—105 суры «Ал 'Имран» (3) говорится:

Крепко держитесь за вервь Аллаха все вместе и не распадайтесь. Помните о милости, которую Аллах оказал вам, когда вы были врагами, а Он сплотил ваши сердца, и по Его милости вы стали братьями. Вы были на краю Огненной пропасти, и Он спас вас от нее. Так Аллах разъясняет вам Свои знамения— быть может, вы последуете прямым путем. ... Не походите на тех, которые разделились и впали в разногласия после того, как к ним явились ясные знамения. Именно им уготованы великие мучения [6, с. 74—75].

Хадис пророка Мухаммада гласит:

Моя *умма* никогда не объединится вокруг неверия. Поэтому будьте вместе (общиной). Поистине, «рука» Аллаха — на *джамаате* [14].

Другой *хадис* показывает риски бытия в одиночестве:

Шайтан с тем, кто один; он будет сильно мешать тем, кого двое. Если людей — трое, то шайтан им не помеха [20].

Это лишь некоторые из многих сотен цитат из основных источников ислама, на которых базировалось понятие *уммы* и «мусульманской общины». Сегодня многие мусульманские ученые Турции разрабатывают критерии того, что значит быть «в общине», какая она должна быть; они отмечают, в частности, что количество (общество) не всегда переходит в качество (*джамаат*). Покойный Махмуд Эсад Джошан, лидер самого «политического» джамаата Турции «Искандер-паша»¹, пишет:

¹ Джамаат «Искандер-паша», получивший свое название от одноименной мечети в районе Фатих в Стамбуле, является наследником традиций накш-бандийского тариката ветви *халидийя*, восходящей к известнейшему шайху конца XIX в. Ахмаду Зийа ад-дину Гюмюшханеви. Данный джамаат получил известность благодаря тесным связям с исламскими/исламитскими партиями, лидером которых был Неджмеддин Эрбакан (1926—2011).

Быть вместе с обществом — не означает быть с джамаатом. Если даже тех, кто оторван от истины, — миллиарды, это разделение, а не объединение. Быть с истиной — быть единым и объединенным, быть с ересью — быть разобщенным [15, с. 54].

Аль-Газали в своем знаменитом трактате «Воскрешение наук о вере» говорил о том, что община — это совокупность мусульман под предводительством *амира*, которому подчиняется большинство. Поскольку в нынешнее время фактически мусульманских государств нет, нет *амира* или *халифа* и нет общей уммы, появляются «неофициальные» мусульманские ученые и лидеры мирового масштаба, джамааты и их вдохновители, от Тарика Рамадана до Фетхуллага Гюлена (недавно включенного журналом «Тайм» в топ-100 самых влиятельных людей мира наряду с Баракком Обамой в категории «лидеры» [24]). Это фактически новая версия уммы, более современная, самоорганизующаяся, мобильная, но решающая примерно те же задачи — помочь человеку обрести «правильную» среду для праведной жизни и достичь конечной цели мусульманина — попадания в рай. Несмотря на то что модернизации самого ислама в плане пересмотра отношений человека с миром и Богом, на наш взгляд, быть не может [8, с. 55—56], хорошо известно, что мусульмане на протяжении всей истории адаптировались к меняющейся среде, пересматривая методы достижения своих целей, вынося новые *фатвы* и обогащая исламское право новыми решениями в разделе *фуру*/*фюру* ('ответвлений'; имеются в виду второстепенные вопросы вероучения и ритуальной практики). В XX в., и это есть наша основная гипотеза, турецкие мусульмане предприняли убедительную попытку обратить себе на пользу основные элементы модернизации, о которых писал, например, Питер Бергер [3, с. 127—133], а именно ослабление компактных общностей, будущность, индивидуацию, умножение выборов и даже секуляризацию.

В первую очередь джамааты делали попытку решить главную дилемму современности для мусульман — совмещение индивидуализма, т. е. отдельных индивидов (см., например: [10, с. 118—122]), которые вместе составляют гражданское общество, и необходимости объединяться, быть одной общиной. Джамааты научились жить в открытом гражданском обществе, используя инструменты модерна в свою пользу. Напротив, в тоталитарном обществе у них практически нет пространства для маневра, поскольку государство подавляет и подменяет собой гражданское общество. Турция с середины XX в. является более или менее демократичным государством, несмотря на жесткий лаицистский режим и доминирование военных, поэтому там эти процессы протекали достаточно динамично и в целом поступательно.

Модернизация, которая фактически уничтожила старый тип общин, включает в себя такие ключевые понятия, как секуляризация,

индустриализация, урбанизация, индивидуализация, деморализация, миграция, информатизация, глобализация. Традиционные тарикаты, аскетизм суфиев с присущей им степенью богобоязненности и ориентацией на будущую жизнь оказались неспособны решить проблемы, порожденные этими процессами [25, с. 30].

Основываясь на материалах изучения четырех турецких джамаатов² — «Исмаил-ага» (Махмуд Устаосманоглу), движения «Хизмет» (сторонники Фетхуллага Гюлена) и «Искандер-паша» (нынешним лидером является Нуреттин Джошан), а также джамаат Сулеймана Тунахана [1], — мы постараемся показать, как в этом процессе изменяются и типы самоорганизации мусульманских общин, каким образом ислам в их интерпретации отвечает на вызовы современности и как старые формы, в частности тарикат и квартальное «соседство» (*махалля*), трансформируются в новые.

Raison d'être джамаатов

Во все эпохи типы мусульманской самоорганизации отвечали и отвечают условиям, в которых они существовали, — первоначальная *умма* [4, с. 294] была многоконфессиональной, отражая тем самым демографический состав населения Медины времен пророка Мухаммада; затем она стала более гомогенной, хотя внутри продолжали существовать различия и группировки — традиционные, по происхождению и месту проживания, и собственно исламские: участники первой и основной *хиджры* (мекканцы) и коренное население Медины (*ансары*), т. е. в зависимости от времени принятия ислама; «осчастливленные» попаданием в рай ближайшие сподвижники Пророка, а также сподвижники, не входившие в этот круг; зажиточные мусульмане и неимущие *ахль ас-суффа*³ и т. д. При преемниках Пророка (халифах) создаются кружки, появляются различные течения и отколовшиеся группы. Затем возникают школы правоведов и богословов и наконец суфийские и околосуфийские объединения — *каландары*, *ахы*, *ахль аль-футува*, тарикаты, образовательные учреждения, готовившие суфиев, — *текке* и *завийе*. Последние, оказавшиеся наиболее гибкой и успешной формой, существуют до наших дней. Однако, бесспорно,

² В данной статье мы не будем каждое обобщение сопровождать ссылкой на источники — архив автора, это представляется нам непродуктивным и требует более развернутой публикации.

³ Неимущие мусульмане, жившие при мечети и доме пророка Мухаммада и занимавшиеся, согласно преданию, заучиванием и толкованием Корана и высказываний Пророка.

ныне они не играют такой роли, как ранее, — «современность» оказалась сильнее. Сегодня на смену им, а также многим другим типам мусульманских объединений, на наш взгляд, приходят джамааты. Выжившие и приспособившиеся к модерну, они чувствуют себя вполне вольготно в обществе, где заново переосмысливается роль религии. Если выдающийся социолог и философ Юрген Хабермас говорит о «постсекуляризме» [18], его коллеги Чарльз Тейлор, Крэйг Калхун, Марк Юргенсмейер, Джонатан ВанАнтверпен оспаривают его мнение, подчёркивая новые формы и роли, которые принимает религия в современном мире [22, с. 78—80].

Джамааты обладают некоторыми преимуществами, которых нет, скажем, у светских клубов, кружков по интересам и других самоорганизующихся объединений людей. Джамааты претендуют на обладание истиной, имеют признаки утраченной «большой семьи», т. е. легитимность объединяющей идеи. Короче говоря, джамааты вполне конкурентоспособны на сегодняшнем рынке общественных ассоциаций и объединений.

На наш взгляд, основных целей у джамаатов две. Первая, которая присуща практически любым мусульманским инициативам, — это достижение их членами и участниками довольства Аллаха и успеха в будущей жизни. Вторая, тактическая, которая нас интересует больше в контексте данного исследования, — это обеспечение осознанного добровольного объединения индивидов в сообщество с целью создания своеобразной «большой семьи». Джамааты решают несколько ключевых задач:

1. Сохранение традиционной семьи: мать, отец, дети, институт уважения к старшим. Семья в любом случае остается ключевым элементом, «молекулой общества». Может меняться отношение к занятости женщины, способам воспитания детей, уровню образования, но основы — те же самые.

2. Создание новых связей как между отдельными индивидами, так и между традиционными семьями. Большое внимание уделяется братству, взаимопомощи, коллективному духу. В условиях урбанизации это становится одним из критических факторов.

3. Освоение «светского» пространства для создания новой мусульманской среды, фактически — создание новых традиций на базе старых, иначе говоря, своеобразная исламизация секулярного. В исламе нет церкви, не может быть и отделения ислама от общества и государства мусульман. На наш взгляд, в данном контексте «церковью в исламе», тем, что делает человека «воцерковленным», является *шахада* (декларация или свидетельство о единстве Бога и о том, что Мухаммад — его Пророк). Поэтому в полном смысле секуляризация означает отделение веры от человека, или, в данном случае, устране-

ние всех верующих мусульман из публичной сферы. Вполне закономерно, что развитая демократия предоставляет мусульманам, особенно там, где они составляют большинство, все шансы присутствовать в общественной жизни, и джамааты этим пользуются. Они также фактически моментально реагируют на все новое, пытаясь обратить в свою пользу инновации — от спутникового телевидения до средств передвижения.

4. Разработка проектов по улучшению общества. Поскольку модерн сам является изначально проектом, который стимулирует проектное мышление и проектную работу, неудивительно, что ответом на вызовы джамаатов современности также становятся проектные решения. Они выступают в качестве способа мотивации, сплочения участников джамаата, осмысления, изменения мира. Кроме того, модерн требует «прогресса», развития, расширения и успеха сегодня и сейчас. Поэтому джамааты постоянно заняты разработкой и реализацией всё новых проектов и задач.

Пространства трансформации

Трансформации мусульманских общин происходят в нескольких пространствах, поэтому мы бегло обозначим те пространства, в которых традиционные суфийские *тарикаты* трансформировались в джамааты. В будущем мы собираемся разработать несколько разных критериев классификации трансформаций для более точного их «препарирования» и понимания, а также с тем, чтобы максимально полно описать их различные аспекты.

1. Социальное пространство

- Увеличивающееся расстояние между работой, домом, мечетью приводит к тому, что появились способы замещать живое общение — от прослушивания аудио в пробках до возможности выбрать себе джамаат, не руководствуясь географической привязкой. Участники джамаатов чаще всего живут в совершенно разных частях города. Некоторым исключением тут является «Исмаил-ага», многие участники которого проживают в районе Чаршамба, в Стамбуле.
- Появляется больше свободы, в том числе и для выбора себе веры и общины/джамаата, а также степени участия в ней/в нем. Ключевой, на наш взгляд, момент — добровольность участия, обеспечение реализации человеком свободы воли в принятии

религии, что является важнейшим принципом веры в исламе («Нет принуждения в религии» [6, с. 49]). Если ранее «членство» было фактически обязательным, чаще всего по родству и географии, то сегодня эти факторы утратили свою былую роль. Джамааты сегодня — это объединения людей, прежде всего по своему свободному выбору, а не по географическому положению или на основе родственных связей. Поэтому развивается сетевая структура, которая больше соответствует современности; отдельные части «сети» обладают полной автономностью, координация же совместных проектов строится на основе доброй воли учредителей или участников отдельных структурных единиц.

- В сохраняющих еще многие признаки суфийских тарикатов джамаатах «Исмаил-ага» и «Искандер-паша» всё ещё существует инициация, однако в целом можно сказать, что эквивалентного «мюридизму» членства в джамаатах более не существует. Есть, однако, разные степени участия — от кадровой работы в джамаатских структурах до временной помощи какой-либо входящей в сеть организации. Степень участия можно оценивать по разным критериям: от предлагаемых теорией «социальных движений» категорий «членства», «соучастия», «участия в основных акциях» и т. д. [21] до классификации, предлагаемой самими членами данных групп, в частности «друг», «брат»/«сестра», «ученик» [19, с. 329].
- Важно появление досуга, который человек может посвятить самовоспитанию, а также благотворительной или общественной деятельности. Джамааты уделяют самовоспитанию большое внимание, вплоть до того, что духовные лидеры составляют списки необходимых материалов, которые членам движения рекомендуется прочитать самим в свободное время.
- В мегаполисе соседи часто незнакомы друг с другом, нет дворов и общего времяпрепровождения; небольшой метраж квартир не даёт людям возможности собираться в больших количествах. Джамааты компенсируют эту «пустоту», создавая своего рода виртуальную «большую семью», но не по родственному признаку. Тем самым воссоздаются традиционные виды отношений — взаимопомощь, ответственность друг за друга, взаимные посещения, поздравления и тому подобное.
- Появление новых типов общественных пространств (рюмочные, мейхане, кыраатхане и т. д.) вызывает у джамаатов необходимость их осваивать, или, точнее, «исламизировать». Проповедники целенаправленно ходят по таким, иногда совсем не «халляльным», заведениям и пытаются довести свои слова и ценности до каждого.

- Очень важным моментом является то, что подавляющее большинство информации человек в современном обществе получает из медийных источников. Понимая это, руководство джамаатов создаёт своё собственное медийное пространство, в частности свои СМИ, сайты, форумы, страницы в социальных сетях и т. д. Это пространство является своего рода «медиа-мечетью», через которую участники джамаатов и посторонние посетители образуются, информируются, просвещаются, мобилизуются. Также появились люди творческих профессий, которых джамааты пытаются, нередко успешно, использовать как проводников своих взглядов. Это является ответом джамаатов на появление такого феномена, как «общественное мнение», которое влияет на все аспекты политики и социальной жизни в стране.
- Модернизация привела к тому, что если тарикаты и *махалли* больше были завязаны на внутренних процессах, то джамааты, наоборот, больше концентрируются на широких социальных миссиях и проектах (например, «построить в каждом квартале мира одно мужское и одно женское медресе» — «Исмаил-ага»).

2. Духовное пространство

- В современных условиях для большинства участников религиозных общин сходит на нет возможность иметь непосредственный контакт с учителем-*муридом*. Традиционная суфийская *рабита* (араб.; 'связь') между учителем и его мюридами, если можно так выразиться, переходит в режим дистанционности; она осуществляется через аудио- и видео-проповеди, интернет-трансляции, чтение еженедельных посланий, статей в СМИ. На духовные практики влияют также урбанизация и запрет медресе и суфийских обителей при предыдущих турецких правительствах. В результате практически исчезла возможность совместных зикров и осуществления постоянного контроля учителя за мюридом. В этих условиях джамааты разрабатывают новые технологии — например, они предлагают своим последователям совершать коллективный *хатим* (чтение Корана от начала до конца), причём каждый выбирает свою долю текста через интернет-сервис. Далее участники договариваются о совместной по времени, но не по нахождению в одном пространстве молитве; появляются специальные приложения для мобильных телефонов для *мухасаба* — самоконтроля над количеством прочитанных страниц Корана, произнесенных молитв (*салаватов*). Таким образом, возрастает значимость совместных религиозных занятий, кото-

- рые сплачивают людей и дают им ощущение коллективной солидарности.
- Несмотря на то что лидеры всех крупных турецких джамаатов — выходцы из суфийской среды, институт формального лицензирования учителем учеников (*иджаза*) понемногу теряет свою значимость. Авторитет лидера в первую очередь связан с его знаниями, навыками и успехами (поэтому нередки объявления лидеров обновителями религии (*муджаддидами*) или «последними *авлия*’»). Престижность духовной цепочки (*сильсиля*), частью которой он является, уже не играет былой роли. Одновременно с этим сохраняется передача лидерства по родству (как свидетельствуют примеры джамаатов «Искандер-паша» и Сулеймана Тунахана).
 - От строго очерченного круга учеников происходит переход к максимально широкому охвату аудитории при помощи медиа-посредников. Понятие «ученика» (*мурида/мюрида*) сохраняется, однако, как и в случае с лидерами, главную роль в успехе медиа-посредника играет уровень знаний и способность довести до аудитории свою мысль.
 - С доминированием рационального подхода и позитивной науки мистическое измерение теряет свою значимость. В джамаатской среде, как нам представляется, гораздо меньше всякого рода «легенд о *караматах*», чем это было раньше в суфийских орденах. Меньше стало притч и больше историй успеха отдельных лидеров и их последователей. Нельзя сказать, что эмоциональная и мистическая часть девальвировалась, однако она сейчас очень сильно сбалансирована трезвым, рациональным восприятием действительности. Об этом говорят сами «джамаатчики» (например, из «Искандер-паша» [5]); то же самое явствует из изучения содержания проповедей и семинаров джамаатов (см., например, Ф. Гюлен [2]).

3. Политическое и институциональное пространство

- Одним из определяющих факторов для переосмысления тарикатами их роли явился их запрет националистическим правительством Турции в 1925 г. Это важное событие заставило их меняться, работать подпольно, под другими именами, в других формах. Еще ранее, в 1924 г., всё имущество суфийских организаций (их *вакфы*) были переданы государству, что явилось сильнейшим ударом по финансовому обеспечению деятельности их членов. Джамаатам пришлось искать новые источники и использовать новые юридические институты — ассоциации, *вакфы* но-

вого типа, общественные благотворительные фонды [12, с. 169—195].

- Иерархическое построение организаций стало трудным или невозможным. Оказавшись под полным контролем государства, мусульмане ушли в сетевые структуры, состоящие из слабо связанных друг с другом организаций и видов коллективной деятельности. Вместо тарикатской вертикали появляется джамаатская *шура*, или *истишара* ('совет'), где сила приказа или рекомендации основывается на добровольном их принятии. Подчеркивается исключительная важность этого института вплоть до *фатв*, декларирующих, что «*истишара* лучше, чем *истишара*»⁴.
- Тот факт, что республика становится светской, а значит, законы шариата более не действуют, породил ситуацию, когда джамааты чаще всего (когда это не противоречит самой сути их существования⁵) подчиняются законам государства, но практикуют добровольные дополнительные ограничения, которые относятся больше к нравственным и семейным установкам, оговоренным в рамках норм мусульманского права (*фикх*).
- Возникновение института выборов ознаменовалось поддержкой джамаатами мусульманских кандидатов. Некоторые джамааты, например «Искандер-паша» в лице Мехмеда Захида Котку, напрямую советовали перспективным ученикам идти в политику, готовили будущие управленческие кадры, считая эту задачу важной составляющей исламского возрождения. В то же время именно суфийская составляющая «исламского возрождения» в Турции позволила быстро пережить издержки «политизации ислама», и сейчас уже можно говорить о том, что исламизм как политическая сила постепенно изживает себя [25, с. 64]. Джамааты же, напротив, процветают и развиваются.
- Поскольку произошла девальвация традиционного руководства мусульманских институтов, а зачастую и сами эти институты канули в Лету (вслед за упразднением халифата в 1924 г.), то появились харизматичные неформальные лидеры, более соответствующие положению ислама в Турецкой Республике.

⁴ Истишара — особый намаз (молитва), который читается для того, чтобы Аллах послал мусульманину во сне положительный или отрицательный знак по тому вопросу, которым он озабочен и который не в состоянии решить сам.

⁵ Например, читают и учат Коран в то время, когда это запрещается государством.

4. Семья

- Новое семейное законодательство запретило полигамию, она встречается ныне крайне редко. «Разрешение» прелюбодеяния светскими законами привело к закреплению в рамках джамаатов жестких «фиксовых» критериев оценки адюльтера, к крайне негативной оценке разводов, раздельному обучению в школах и другим последствиям — попыткам оградить мусульман от секса до и вне брака.
- Отсутствие возможности знакомства традиционным способом в сельской среде породило, условно, «джамаатское сватовство», когда рекомендации относительно будущего супруга семьи получают от проверенных людей, которым доверяют. Появились многочисленные книги, во многом копирующие западный подход (например, «Как прожить долго и счастливо»), в которых описываются идеальные формы женитьбы и семейно-брачных отношений.
- Урбанизация привела к сильному падению рождаемости, родители не могут более уделять много внимания детям, поэтому последние вынуждены учиться и, главное, воспитываться вне семьи. Ответом джамаатов стало создание и поддержка мусульманских и светских детсадов, частных школ, курсов изучения Корана, медресе для имам-хатибов и других учреждений, которые дополняют или даже заменяют домашнее «мусульманское» воспитание.

5. Экономическое пространство

- Индустриализация, в том числе насильственная (например, помощь США по плану Маршалла для Турции требовала от страны механизации сельского хозяйства и строительства железных дорог), послужила главным катализатором урбанизации. Это, в свою очередь, заставило джамааты разработать тактику и стратегию ответов в рамках всех пространств, о которых мы здесь говорим.
- Модерн породил общество потребления, мусульмане, которым всегда была присуща торговая жилка, легко встроились в эту систему, разрабатывая «халяльные бренды» и рекомендуемые джамаатами товары и магазины. Появились свои «исламские» банки, холдинги, корпорации, офисные центры и гипермаркеты.
- Индустриализация и либерализация экономики породили такой феномен, как «анатолийская буржуазия», — это представители

малого и среднего бизнеса, родители которых получили еще остатки мусульманского образования и были твердо намерены сделать все, чтобы их дети тоже «не потерялись», став коммунистами или секуляристами. Именно эти дети, прошедшие через «джамаатские» школы, курсы, пансионаты и школы имам-хатибов, стали движущей силой как социально-экономических изменений, так и поддержки промусульманских партий и кандидатов на выборах (нынешний президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган, например, также является выпускником школы имам-хатибов). Резкий рост населения Турции после Второй мировой войны также послужил подпиткой для этих процессов.

- Индустриализация, конвейерное производство, фабрики — у джамаатов появилась новая аудитория, чем-то напоминающая цехи ремесленников, однако во многих отношениях сильно отличающаяся от них тем, что работающие на заводах — не свободны в плане рабочего времени и т. д. Соответственно, для того чтобы делать дагват («призыв/приглашение» к исламу), «джамаатчики» либо договариваются с работодателями и проводят свои встречи с рабочими во время перерывов, либо поджидают их в местах сборов — новых «публичных пространствах», о которых говорилось раньше. Верующие работодатели, в свою очередь, получили новые возможности для привлечения своих работников в «свой» джамаат.
- Государство перестало взимать религиозный налог (*закят*), а светские налоги часто шли на сомнительные с точки зрения ислама расходы (скажем, учреждение государственных банков). Джамааты начали выполнять функцию распределителя *закята*, давая возможность богобоязненным мусульманам отдать свои средства гарантированно на «богоугодные дела», санкционированные шариатом. Кроме того, доход в виде получаемой ежемесячно зарплаты у многих членов джамаатов привел к тому, что финансовая благотворительность вышла на постоянную ежемесячную основу, позволив джамаатам планировать свои бюджеты, расходы и сметы на проекты.

6. Образовательное пространство

- «Запрет на улемов» привел к тому, что многие исламские ученые высочайшего класса ушли «в народ», т. е. способствовали поднятию уровня «подпольного» религиозного образования. Запрет на официальное религиозное образование явился в какой-то степени подарком для джамаатов — отныне практически все,

кто хотели отдать своих детей в медресе или на курсы Корана, фактически отправляли их в джамаатские структуры. Только последние, несмотря на запреты, сохранили классические принципы исламского образования.

- Доминирование позитивной науки и осознание отсталости мусульман в этом плане привело к тому, что джамааты начали, в большинстве своём, поощрять получение научных знаний, высшего образования, занятие наукой и другой интеллектуальной деятельностью.
- В то же время светскость образования (с некоторыми исключениями в виде школ имам-хатибов) вынудила движение «Хизмет» выступить с совершенно новой инициативой — открывать качественные светские школы с учителями-мусульманами, в которых нет религиозных уроков. На первое место был поставлен *тамсиль*, а не *таблиг*, т. е. учителя должны быть живым примером, а не проповеди читать. В зависимости от географии и запросов школьников, религия могла преподаваться им в виде факультатива вне школьной программы либо эти знания они могли получать в общежитиях тех джамаатов, в которых они проживают. В некоторых же странах, например в США, в школах движения «Хизмет» религиозное образование отсутствует вообще.
- Традиционные суфийские *сохбеты*⁶, которые формально были запрещены, отчасти трансформировались в более коммуникативные и интерактивные формы обмена информацией. Присутствующие здесь — не просто пассивный объект информирования, но и действующие лица; и все «действие» не слишком отличается от совместного ужина друзей.
- Развитие печатного дела привело к демонополизации и широкой доступности духовного знания. В то же время для лидеров и духовных авторитетов продажа книг нередко — основной вид заработка. Это также позволило формировать библиотеку и круг чтения участников джамаатов под бдительным контролем их учителей.
- Распространение Интернета привело к тому, что очень многие знания «джамаатчики» черпают именно там.

Ва'азы (проповеди), *фатвы* (правовые решения по различным проблемам веры и практики), *тафсиры* (экзегетика Корана), *ду'а* (молитвы), занятия через Интернет и тому подобное — теперь неотъемлемая часть самообразования участника джама-

⁶ *Со х б е т ы* — традиционные суфийские беседы-наставления со стороны шайха, на турецком языке, в широком смысле — «душевный» разговор на разные темы.

ата. Происходит «исламизация» всемирной сети и виртуализация исламского образовательного пространства. В этом немалая заслуга обладающих ресурсами и широкой аудиторией джамаатов [9].

7. Общепланетарное пространство

- Глобализация как один из отличительных признаков современности, была по достоинству оценена турецкими джамаатами, некоторые из них начали открывать школы, медресе, культурные центры и фонды по всему миру. Этому способствовала также трудовая миграция, например, присутствие миллионов турков в Европе, которая, будучи куда более демократичной, чем Турция в XX в., явилась отличной почвой для роста джамаатов.
- Либеральная повестка дня в мире, в которую плохо вписываются и не могут стать глобально успешными ксенофобские и/или самоизоляционные проекты, побудила некоторые джамааты переработать и применить к современности суфийские (и вообще исламские) принципы толерантности, самым лучшим выразителем их был великий поэт Джалал ад-дин Руми, которому приписывают стихи: «Приходи, кто бы ты ни был, / Верующий, неверующий или странник, не имеет значения. / Наш караван — не караван отчаяния, / Наш караван — караван надежды! / Приходите, даже если вы нарушали ваши клятвы тысячу раз! / Приходите, все равно приходите!» — и который сказал: «Одна нога всегда должна быть в центре, другая — вращаться, как циркуль, вокруг вместе с 72 народами» [7, с. 79]. В современной интерпретации эти принципы в устах представителей движения Гюлена соединились в один: «Кем бы ты ни был, мы придем к тебе» [23]. Эти идеи сторонников Гюлена нашли свое отражение в открытии ряда «диалоговых» организаций в Турции и за рубежом. Одной из первых появилась «Платформа Абанта», которая впервые собрала за одним столом заклятых противников — националистов, коммунистов, либералов, «тарикатчиков» и других. Этот формат оказался очень востребованным, общие заседания «Абанта» теперь проходят несколько раз в год, кроме того, устраиваются различные круглые столы и другие типы встреч интеллектуалов и общественных деятелей. После этого появились «Медиалог», международная «Платформа Диалог Евразия» и другие подобные международные форумы. За рубежом турецкой диаспорой были учреждены такие организации, как *Platforme De Paris* (Франция), *Peace Islands Diyalog Merkezi*

(США), Hindistan İndialogue Vakfı (Индия), Türk Japon Kültür-lerarası Diyalog Derneği (Япония) и многие другие [7, с. 81].

Универсальная повестка дня и предложение решений не только для мусульман, а для всех независимо от вероисповедания — отличительная черта этого движения и, как нам представляется, тренд в развитии джамаатов в будущем.

Заключение

В данной работе мы попытались вкратце обобщить те трансформации, которые претерпели традиционные формы самоорганизации мусульман, в особенности тарикаты, в процессе модернизации турецкого общества. Каждый из многих представленных нами пунктов потребует дальнейшей детализации, равно как термин «джамаат» — дальнейшей концептуализации и критического осмысления. Вместе с тем настоящий обзор позволяет сделать некоторые предварительные выводы.

Нет сомнения в том, что мусульманские общины нового типа являются на сегодня основным исламским фактором в Турции. Они хорошо приспособлены к современности, быстро реагируют на развитие технологий, во многом заинтересованы в развитии демократии и гражданского общества, одновременно оберегая основы ислама. Несмотря на светский характер государства, они стремятся сохранить религиозность своих участников, объединяя их в своеобразную «большую семью». Через проектную работу они выполняют многие функции «классического» гражданского общества. Однако эти объединения мусульман — нечто большее, чем просто часть гражданского общества, они — составная часть новой мусульманской реальности, трансформирующейся *уммы*.

Какие риски существуют для турецкого общества и государства в этом контексте? Несомненно, что либерализация и демократизация общества, которыми умело пользуются джамааты, являются прививкой от их радикализации. С другой стороны, это означает все большее вовлечение их в политику. Существует вероятность того, что какие-то личные предпочтения лидеров джамаатов, особенно при сохранении ими наследственного «права на джамаат», могут привести к неправовым последствиям или к попыткам получить какие-то преференции для их понимания ислама, для их джамаата или лично для самих себя от поддерживаемых ими политиков. В то же время гегемония джамаата над личностью (возможно, это неизбежное последствие любого устойчивого объединения людей) может ограничивать права и свободы

отдельных индивидов. Создание отдельных «больших семей» приводит к идентификации «свой-чужой» и ставит под вопрос единство мусульманской уммы, но в то же время, по нашим наблюдениям, джамааты в Турции гораздо лучше ладят между собой, чем тарикаты.

Риском для самих джамаатов является то, что они, как правило, объединены духовным авторитетом одного человека и после его смерти джамаат, который, как мы уже отмечали, является сетевой, а не строго иерархизированной структурой, может разделиться или даже распасться на независимые группы. Нередко для занятия должностей в джамаатских структурах главным критерием становится лояльность, а не профессионализм, что также является риском для успешной деятельности их учреждений и организаций. Массовость приводит к тому, что качество человеческого материала размывается и, скорее всего, в будущем появятся проблемы с коррупцией и злоупотреблениями. Существует много проблем, еще не получивших от джамаатов полноценного ответа, который бы удовлетворил общественное мнение, — от положения женщин до отношения к гомосексуалистам. Эти и другие проблемы потребуют от джамаатов дальнейшего осмысления.

В целом же, на наш взгляд, джамааты ожидают рост и развитие. По крайней мере, на данный момент каких-то других типов самоорганизации мусульманских общин, способных конкурировать с джамаатами в их способности объединить массы мусульман в Турции, не просматривается. Тарикаты уходят в прошлое, сохраняясь как своеобразная социальная ниша (для маргиналов, жителей сельской местности, богемы, творческой интеллигенции, искателей мистики и др.), но постепенно отодвигаясь на периферию движений под флагом ислама и за исламские ценности. И даже в этой нише тарикаты претерпевают такие изменения, которые понемногу превращают их в джамааты, заставляя их терять свой «классический» вид. На наш взгляд, описанные нами трансформации исламских движений присущи не только Турции (модернизирующейся уже на протяжении двух веков, поэтому, возможно, являющейся самой передовой мусульманской страной), но и мусульманскому миру в целом.

Список литературы

1. Архив автора: «Исмаил-ага», «Искандер Паша», «Сулейман Тунахан», «Фетхуллах Гюлен».
2. Архив еженедельных семинаров Фетхуллаха Гюлена [Электронный ресурс]. URL: <http://www.herkul.org/bamteli-arsiv/> (дата обращения: 10.10.2013).
3. Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7. С. 127—133.

4. *Восхваление*: Исааку Моисеевичу Филыштинскому посвящается. М., 2008.
5. Интервью с Недждетом Йылмазом, директором фонда им. Махмуда Эсада Джохана / Архив автора: «Искандер-паша». И-1.
6. *Коран* / Пер. Кулиева Эльмира. Эр-Рияд, 2008.
7. Саатов И. Г. Исламский подход и современная турецкая модель диалога // 1-й Казанский международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире» 1—3 ноября 2011 г. / Сост. А. М. Ахунов, Р. И. Беккин. Казань, 2012.
8. Саатов И. Г. Модернизация, реформа, секуляризм и ислам: дискуссия о терминах // Минбар. 2012. № 9. 62 с.
9. Саатов И. Г. Кибермусульмане, гипермахалли и медиамечети: исламские общины в информационном обществе [Электронный ресурс] // Информационно-аналитический портал «IslamRF.ru». URL: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/23367/> (дата обращения: 10.10.2013).
10. Севинди Н. *Интервью с Фатхуллахом Гюленом*. Баку, 2013.
11. Смелзер Н. *Социология*. М., 1998.
12. Шлыков П. В. *Вакфы в Турции: трансформация традиционного института*. М., 2011.
13. Штомпка П. *Социология социальных изменений* / Под ред. В. А. Ядова. М., 1996.
14. Aliyyu'l-Muttakî, Kenzu'l-Ummal, 1:1030; Mecmau'z-Zevaid, 5:218 [Электронный ресурс] // M. Ali Kaya. Sevad-i Azam. URL: <http://www.fikirbahcesi.org/fikh-meseleler/sevad-i-azam.html> (дата обращения: 15.05.2013).
15. Coşan, M. E. *İslami çalışma ve hizmetlerde metod* / Haz. Zühdü Ünal. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
16. *Din, kent ve cemaat* / İstanbul: Ufuk Kitap, 2008.
17. Gencer, B. *İslamda Modernleşme*. Ankara, Lotus, 2008.
18. Habermas, J. A «post-secular» society — what does that mean? [Электронный ресурс] // Reset DOC. 2008. 16 September. URL: <http://www.resetdoc.org/story/00000000926> (дата обращения: 11.05.2013).
19. *Mektubat*. Muellifi Said Nursi. İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
20. Muvatta, İsti'zan 36, (2, 978) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hadis.resulullah.org/index.php?s=oku&id=2255> (дата обращения: 15.05.2013).
21. Passy, F. and Giugni, M. Social Networks and Individual Perceptions: Explaining Differential Participation in Social Movements // Sociological Forum. 2001. Vol. 16. N. 1. P. 123—153.
22. *Rethinking secularism* / Ed. by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. New York, 2011.
23. Siirt'e gelen Kuzey Irak Işık Koleji'nden gönül şenliği. Mehmet Emin Demir [Электронный ресурс] // CİHAN. 2013. 15 March. URL: <http://cihan.com.tr/news/Siirt-e-gelen-Kuzey-Irak-Isik-Koleji-nden-gonul-senligi-CHOTcyNzU3LzE=> (дата обращения: 24.05.2013).
24. Time's top-100 most influential people of the world in 2013 [Электронный ресурс] // Time. 2014. 18 April. URL: <http://time100.time.com/2013/04/18/time-100/slide/all/> (дата обращения: 10.05.2013).
25. Türköne, M. *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*. İstanbul: Kapı, 2012.

Ishat Saetov

**«Djamaatization» of Tariqats in Republican Turkey:
The transformation of Muslim communities in response
to the challenges of modernity**

The paper examines the major changes in the structure and activities of Muslim communities, many of which used to operate as Sufi brotherhoods (*tariqas*), in Turkey in the course of the modernization of Turkish society. The transformations are viewed through the prism of several intersecting planes: social, spiritual, political and institutional, domestic, educational and global. The author discusses the main challenges that have contributed to and catalyzed the “djamaatization” of Islam in Turkey, including secularization, industrialization, urbanization, individualization, moral and ethical laxity, migration, informatization and globalization. The goals of Turkish djamaats are explored and an attempt is made to describe the risks that may await them in the future.

Key words: Sufism, Tariqats, Jamaats, Islam and modernity, Islam in Turkey, Ismail Aga, Hizmet, Suleyman Tunahan.

В. В. Цибенко

**Тарикат *хакканийя* (*раббанийя*):
современный суфизм неосманского образца**

Тарикат шайха Назима Киприотского *накшбандийя-хакканийя* (*раббанийя*) можно отнести к новым модернизированным формам суфизма или неосуфизма. Это религиозное братство, получившее широкую известность и распространение на Западе (особенно в Англии — с 1974 г. и в США — с 1990 г.), завоевало значимые позиции в мусульманской среде. В данной статье исследуется проект Шайха Назима по восстановлению Османской империи, султаната и халифата, прослеживаются связи тариката с течением неосманизма и этнической идентичностью последователей *хакканийя* (*раббанийя*).

Ключевые слова: Назим Киприотский, суфизм, неосуфизм, неосманизм, *накшбандийя-хакканийя* (*раббанийя*).

Суфизм — актуальное явление современности, имеющее огромный потенциал развития и адаптации к новым условиям. Это наблюдение подтверждает богатый материал, собранный в ходе изучения турецкого суфизма, точнее, тех его форм, которые он принял в республиканской Турции после запрета суфийских братств в 1925 г. В результате предпринятых во время президентства Мустафы Кемала Ататюрка (1923—1938) жестких мер по преследованию суфиев, роспуску братств (*тарикат*) и закрытию суфийских обителей (*текке*, *завийя*, *тарбе*) суфизм в Турции оказался под запретом. Лишь с общей либерализацией политической обстановки и постепенным возвращением ислама в общественную жизнь страны со второй половины XX в. начался процесс негласного, но неуклонного возрождения суфийских братств и восстановления утраченных ими позиций. При этом сохранение запрета на их деятельность, а также курс на секуляризацию и вестернизацию Турции обусловили трансформацию традиционных форм тарикатов в модернизированные *джамааты* (*джамаат*) — религиозные неосуфийские общины¹.

¹ См. статью И. Г. Саева в настоящем сборнике.

Большая часть современных турецких джамаатов (Искендерпаша, Исмаилага, Эренкёй, Мензил, сулейманджылар, нурджулар или нур джемаати) имеют накшбандийские корни. Один из таких накшбандийских джамаатов — шайха Назима Киприотского — известен далеко за пределами Турции под названием тариката *хакканийа* (ветвь *муджадидийа-халидийа*). Данному тарикату посвящен целый ряд исследований, основанных на полевой работе (начало 80-х — Триполи [21]; 1991—1992 — Лондон [8]; 1998—1999 — Ливан [14]; 1998—2001 — Великобритания, Ливан, Дагестан [29]; 2004 — Лондон и окрестности [38]), при этом русскоязычные исследования фактически отсутствуют (исключение составляет 1998 — Дагестан [3; 4]).

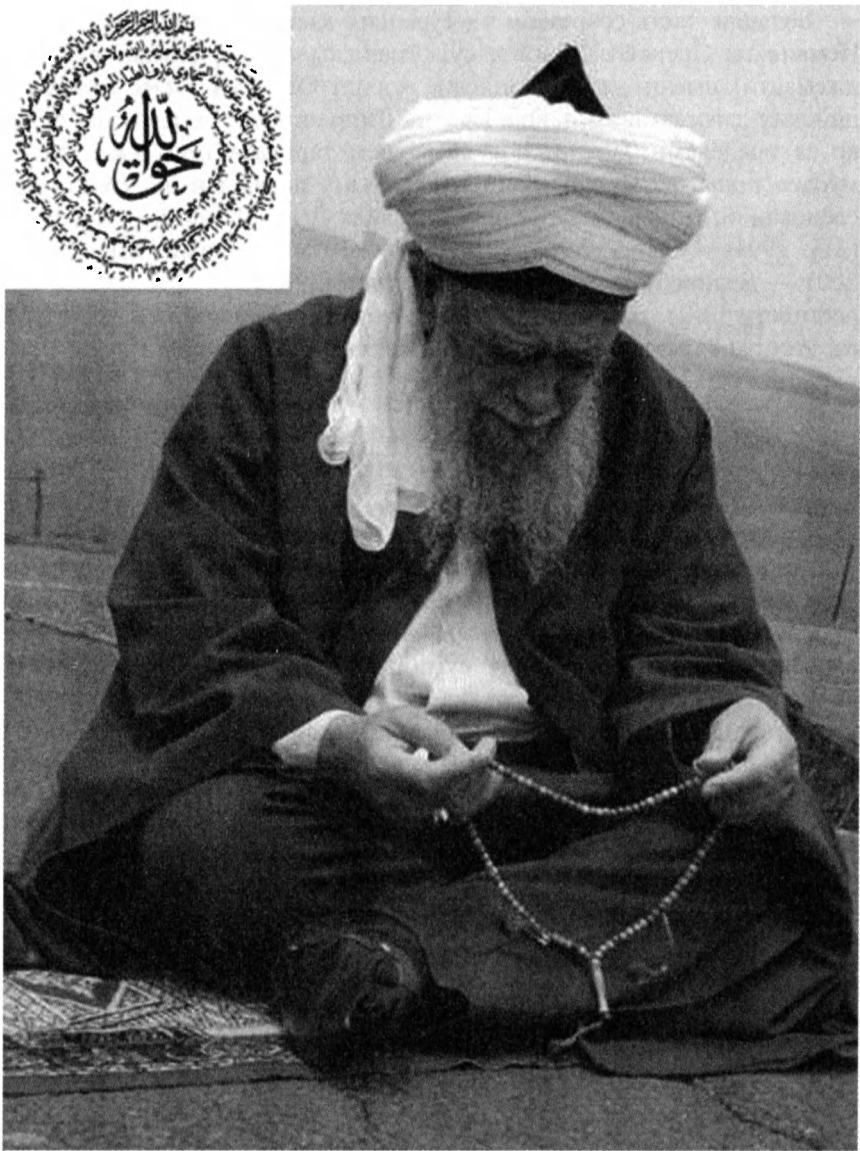
Шайх Назим и его учителя

Суфийское братство *хакканийа* получило свое название в 1973 г. [16, с. 117] в честь шайха Мухаммеда Назима ‘Адиля аль-Кубруси (тур. Кыбрыси) аль-Хаккани (р. 1922)². На первый взгляд оно представляется вполне традиционным, претендует на предельно точное следование накшбандийскому суфийскому пути, сохранение аутентичного мусульманского наследия, достоверное знание Корана и Сунны, исполнение непреложных законов шариата.

Согласно официальной биографии, сам Шайх Назим, родившийся на Северном Кипре, ведет свою родословную по отцовской линии от пророка Мухаммада. Он является также потомком суфия ‘Абд аль-Кадира аль-Гилани (1077—1166), унаследовав, таким образом, принадлежность к тарикату *кадирийа*. По материнской же линии Шайх Назим является потомком суфия Джалал ад-дина Руми (1207—1273), основоположника тариката *мевлеви* [24]. При этом духовное посвящение в тарикат *кадирийа* Шайх Назим, по его словам, получил от самого ‘Абд аль-Кадира аль-Гилани на его могиле в Багдаде [24].

Накшбандийскими учителями Шайха Назима стали в Стамбуле Джамаль ад-дин аль-Альсуни (ум. 1955) и Сулайман Арзаруми (ум. 1948); в 1945 г. он был чудесным образом посредством видения призван в Сирию в ученики к шайху ‘Абдулле (‘Абдуллаху) Фа’изу ад-Дагестани (1891—1973) [9, с. 41; 14; 16, с. 116; 24]. В золотой цепи преемственности (*алтын сийльсилье*), признаваемой тарикатом

² Когда настоящая статья проходила редактуру, Шайх Назим аль-Хаккани аль-Кубруси скончался в г. Никосия на Кипре в возрасте 92 лет. Это произошло 7 мая 2014 г.



Шайх Назим

хакканийа, Шайх Назим следует сразу за ‘Абдуллою ад-Дагестани [6; 43], который, в свою очередь, является учеником накшбандийских учителей Имама Шамиля — Мухаммада аль-Яраги (ум. 1838 или 1839) и Джамаль ад-дина аль-Гази Гумуки (ум. 1869) [46, с. 228].

Распространение тариката *хакканийя*

Незадолго до своей смерти 'Абдулла ад-Дагестани (по другой версии сам пророк Мухаммад [47, с. 167]) уполномочил Шайха Назима распространять суфизм на Западе, к чему шайх и приступил начиная с 1974 г. [15, с. 245; 16, с. 117; 29, с. 105]. Приехав в Лондон, он собрал вокруг себя последователей. Первая мечеть была устроена в 1978 г. в Долстоне, в здании бывшей синагоги, следующая — в 1980 г. в Пекхэме, в церкви. Наконец, в 1992 г. в особняке на севере Лондона, приобретенном султаном Брунея за 2 миллиона фунтов специально для Шайха Назима, была обустроена обитель братства — *дергах* [9, с. 47].

Шайх Назим приезжал в Англию каждый год на несколько месяцев, включая рамадан. Возвращаясь на Ближний Восток наземным транспортом, он проповедовал в европейских странах [24; 16, с. 117; 29, с. 105]. С 1978 г. Шайх Назим начал посещать Турцию, а в 1986 г. совершил длительную поездку по странам Азии (Бруней, Малайзия, Сингапур, Индия, Пакистан, Шри-Ланка), где обрел тысячи учеников-мюридов [24; 26]. В 1997 г. Шайх Назим посетил и Россию, совершив визит в Дагестан и Чечню и оставив там учеников [29, с. 109—110; 3; 4].

В 1990 г. Шайх Назим отправил в качестве представителя (*халифа*) в США своего ливанского ученика и зятя шайха Мухаммада Хишама из влиятельного суннитского семейства Каббани [14; 16, с. 117; 30, с. 319]. С 1991 г. сам Шайх Назим стал регулярно посещать США, встречаясь не только с американскими мусульманами, но также с христианами, иудеями, сикхами, буддистами, индуистами и последователями течения Нью Эйдж. Результатом его поездок стало основание более 23 центров тариката в Северной Америке и Канаде и обращение в ислам более десяти тысяч американцев [24; 26], что позволило *хакканийя* стать впоследствии одним из самых влиятельных суфийских тарикатов в США [16, с. 115]. С открытием в 1993 г. в Мичигане Центра собраний и уединения *хакканийя* (Haqqani Convention and Retreat Center) начинается процесс, получивший название «Великое Открытие» («Grand Opening»), — активная проповедническая деятельность учеников Шайха Назима во многих странах мира [24; 26].

Сейчас количество американских последователей Шайха Хишама, по оценкам руководителей тариката, составляет около 60 тысяч человек [16, с. 118]. Деятельность тариката ведется от имени четырех некоммерческих организаций: Суфийский фонд *хакканийя* (Haqqani Sufi Foundation), Фонд Америки ас-Сунна (As-Sunna Foundation of America, ASFA), Мусульманская организация Камилат (Kamilat Muslim Women's Organization), Исламский верховный совет Америки (Islamic Supreme Council of America, ISCA). Точных оценок общего количества

приверженцев и последователей тариката не существует, однако источники братства указывают цифру в несколько миллионов по всему миру, более полумиллиона из которых Шайх Назим посвятил в братство в западных странах [15, с. 242].

Сегодня центры *хакканийя*, объединенные в «транснациональную сеть локальных суфийских центров» [47, с. 167], распространены по всему миру³. По отношению к данному тарикату применяется также термин «транслокальный», чтобы отразить на идеальном уровне его транснациональность (глобальность) и одновременную локальность реального функционирования [29, с. 113]. Обитель (*дергах*) самого Шайха Назима сохраняется на Северном Кипре, в г. Лейфа, вторая — в Лондоне [15, с. 250].

Этнический состав тариката *хакканийя*

Интересную картину представляет собой этнический состав тариката. Если первоначально в группу учеников Шайха Назима в Лондоне вошли турки-киприоты, эмигрировавшие в Великобританию [9, с. 46; 37, с. 85], то впоследствии ведущие позиции в количественном отношении заняли выходцы из стран Южной Азии (Пакистан, Индия, Бангладеш, Кашмир) [9, с. 55—56], а также новообращенные местные мусульмане. Необходимо упомянуть не такой значительный по числу, но выделяющийся колоритом афро-карибский элемент тариката [29, с. 106]. Интересно отметить раскол английских последователей *хакканийя* по этническому признаку на несколько независимых групп со своими шайхами. Например, после прихода в обитель Бирмингема молодого шайха в ней стали собираться молодые и довольно радикальные представители южноазиатской иммигрантской среды, а в центр тариката в Шеффилде в пятницу, отдельно от остальных, приходят на совершение радения (*зикр*) пакистанцы [29, с. 106].

В США основу общины Шайха Хишама на первом этапе составили около двадцати тысяч эмигрантов с Кавказа, принадлежащих к среднему и высшему слоям американского общества [16, с. 117—118]. Впоследствии тарикат получил популярность и среди других групп населения. Ситуация коренным образом поменялась в связи с антиваххабитскими выступлениями Шайха Назима и Шайха Хишама в конце 90-х гг. После заявления Шайха Хишама в 1999 г. на Открытом форуме Государственного Департамента США, что 80 % американских мусульман подвержены идеям экстремизма, распространяемым через подавляющее число мечетей и особенно через университетские

³ Подробную карту см.: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sufilive.com/centers/> (дата обращения: 18.03.2015).

клубы при студенческих общежитиях, тарикат *хакканийя* был бойкотирован ведущими мусульманскими организациями США ⁴ [16, с. 120—121]. С этого времени дискредитированный среди американских мусульман тарикат был вынужден сконцентрировать свои усилия на работе с немусульманским населением США.

В свою очередь, достаточно крупная община *хакканийя* в Германии (о ней отдельно будет сказано ниже) традиционно вела работу с турецкими иммигрантами, однако идеи Шайха Назима нашли приверженцев и среди коренных жителей.

Проповедническая практика шайхов *хакканийя*

Неравномерный состав братства провоцирует достаточно ощутимые различия в проповедях шайхов, работающих со своими учениками в рамках патрон-клиентарных отношений. Для новообращенных мусульман, разочарованных в западной культуре и ищущих просветления с Востока [47, с. 167], предлагается вестернизированная форма суфизма с включением привычных для них образов, слов и понятий. Ключевыми моментами представляются борьба с индивидуализмом и эгоизмом, ожидание конца света, повышение духовности, получение божественной энергии, самореализация и самосовершенствование. Даже мусульманский зикр превращается в «суфийскую медитацию» [18, с. 150], что можно объяснить определенным влиянием западного течения Нью Эйдж [47, с. 170] — комплекса синкретических духовных учений и практик, получивших широкое распространение на Западе во второй половине XX в. как проявление контркультуры.

С представителями движения Нью Эйдж у тариката *хакканийя* имеются тесные связи. Например, уже в свой первый приезд в Лондон Шайх Назим установил контакты с группой Джона Беннета (1897—1974), ученика известного философа-мистика Гурджиева [16, с. 117]. Одна из основных общин тариката *хакканийя* в Лондоне, характеризующаяся смешанным составом и большим количеством новообращенных мусульман, поддерживает отношения с этой группой, а также проводит ежегодные встречи с неошаманской группой г. Шеффилд [29, с. 106].

Иную картину являют собой отношения Шайха Назима с его южноазиатскими последователями, видящими в нем харизматического

⁴ Американский мусульманский союз (American Muslim Alliance), Американский мусульманский совет (American Muslim Council), Исламский круг Северной Америки (Islamic Circle of North America), Исламское общество Северной Америки (Islamic Society of North America), Ассоциация мусульманских студентов (Muslim Students Association).

лидера, от которого они ожидают благодати (*барака*) и чудес (*карамат*) [47, с. 167; 9, с. 62, 202]. Запрос на чудесное настолько велик, что сами ученики инициируют значительную часть легенд о шайхе [9, с. 49], а тот, в свою очередь, поддерживает их веру. Считается, что Шайх Назим практикует общение с умершими, предсказывает будущее [24] и способен вызывать дождь [15, с. 255].

Однако отдельного внимания заслуживает так называемая «элита» тариката, которую составляют выходцы с Ближнего Востока и Кавказа [15, с. 250]. Шайх Назим, владеющий помимо родного турецкого также и арабским языком, имеет возможность через особый круг тем создавать для этой аудитории ощущение превосходства, связанное с османской идентичностью (особенно это касается турецких последователей тариката). «Османское наследие» превращается в устах шайха в живую и единственно верную традицию и даже форму существования, которая одна ведет к спасению и необходима для подготовки к концу света, или «концу времен» (*ахир заман*). В речи шайха его позиция подчеркивается архаичностью используемого им турецкого языка, насыщенного османизмами и арабскими терминами. Немаловажен и внешний вид учителя — его способ одеваться воспринимается последователями как традиционный османский стиль и являет собой образец для подражания.

В своих проповедях, широко представленных в сети Интернет⁵, Шайх Назим говорит о начале «золотой эры» (*алтын чага*), ассоциируемой с возрождением Османской империи и реставрацией османской династии. Подчеркивая преимущество османской имперской идентичности перед турецкой национальной, он противопоставляет: османизму — туркизм (турецкий национализм); непогрешимым османским султанам — идола и Антихриста Ататюрка (или Хататюрка)⁶. Кроме того, Шайх Назим выступает против современной Турции как образца исламской республики с демократическим правительством [9, с. 210—211, 219]. Сама демократия («религия Древней Греции» и «иудейская ловушка»), по мнению Шайха Назима, противоречит шариату. А колониальное правление Великобритании (на Кипре, в Индии), представляется более предпочтительным, чем независимость этих стран [9, с. 219—220], поскольку король для Шайха Назима является полным аналогом султана [32].

Такая проанглийская линия Шайха Назима проявилась еще в 60-е гг. во время обретения Кипром независимости от Англии. В 1965 г. шайх

⁵ См., например: [Электронный ресурс]. URL: <http://saltanat.org/> (дата обращения 18.03.2015).

⁶ Игра слов, превращающая «отца турок» в «ошибку турок» [47, с. 169; 9, с. 210].

был даже выслан с Кипра как проводник интересов иностранного государства, антиреформист и реакционер. Однако проблемы со светскими кипрскими властями возникали у Шайха Назима и ранее. Он подвергался многочисленным судебным преследованиям, когда, вернувшись на Кипр после обучения у ад-Дагестани, стал читать *азан* по-арабски. Поскольку «арабский» *азан* в то время был запрещен, подобные действия воспринимались как вызов светскому строю Турецкой Республики.

Оппозиционность светскому турецкому правительству обнаруживается и в предложениях Шайха Назима по реформированию Турции. Он призывает уйти от основополагающего принципа Республики — лаицизма (светскости), а также создать исламское государство Курдистан под властью религиозных курдов, поскольку они одни могут решить проблему с «безбожной» марксистской Рабочей партией Курдистана (речь Шайха Назима в частном доме в Англии в 1992 г. [9, с. 214]).

Все это позволяет оценить позицию шайха как антимодернистскую и ортодоксальную [46, с. 229—230], но также и как неотрадиционалистскую, совмещающую архаические и модернистские формы в новых, порой неожиданных сочетаниях. Так, трагикомедию в духе конца света получают такие события, как смерть принцессы Дианы, землетрясения в Турции и Греции, развал СССР и миллениум. По словам Шайха Назима, Мессия (*махди*) уже пришел на землю, извещать о чем истинно верующих он лично дал разрешение Шайху Назиму и Шайху Хишаму [16, с. 122—123; 46, с. 229; 47, с. 170]. Для того чтобы махди сам открылся людям, необходимо возвращение в руки мусульман Стамбула (который в соответствии с официальной османской традицией Шайх Назим именует «Константинией»), т. е. восстановление султаната и халифата.

Неоосманский проект Шайха Назима

В этом направлении Шайх Назим предпринимает и конкретные шаги. Поскольку султанат подразумевает исключительную власть одного человека (за образец берется пример правления пророков Сулаймана (Соломона) и Давуда (Давида) [40]), то Шайх Назим выдвигает и утверждает кандидатуру нового османского султана, при котором он сам в 1993 г. уже был назначен *шайх-уль-исламом* [48]. Султаном, который завоюет Западный Рим (*Гарби Рома*, Ватикан) и Восточный Рим (*Шарки Рома*, Стамбул [11]), был объявлен Селим Фарук (р. 1971), правнук султана 'Абдулхамида II (1842—1918) и внук Селима Ахмеда Араби (1909—1999). Шайх Назим признаёт Селима Ахмеда Араби младшим сыном султана 'Абдулхамида II, рожденным тайно от внучки иранского шаха Насер ад-дина Каджара (1831—1896). Согласно

но биографии, распространяемой *хакканийя*, с 1922 г. Селим Ахмед Араби пребывал в ссылке в Египте при покровительствовавшем ему короле Фаруке I (1920—1965), проходил обучение в Англии и Франции, куда эмигрировал в 1952 г. В 1956 г. работал в Германии инженером ВВС США. От жены-француженки у него родились три дочери и один сын — Норберт Лионель (Арслан), отец Селима Фарука [41].

Выбор нового султана оправдывается Шайхом Назимом введенной при султани Ахмеди I системой наследования по старшинству в роде (*эжберийет*) [27]. Активную роль в популяризации образа нового султана играет его тетя — именуемая османской принцессой Надин Султан д'Осман Хан, исследовательница, журналистка, писательница, художница и путешественница. Большую часть жизни проживавшая в США и получившая гражданство этой страны, она с 1995 г. наряду с Шайхом Назимом выступает официальной представительницей османской династии [12].

Однако кандидатура нового султана подверглась и серьезной критике с турецкой стороны. Вслед за заявлениями Шайха Назима последовала серия публикаций, авторы которых обвиняли его в шарлатанстве и сотрудничестве с британской разведкой, султана назвали подставным, а его тетю — аферисткой [19; 25; 31; 39]. Известный турецкий журналист Мурат Бардакчи, специализирующийся на османской истории, провел собственное расследование, согласно которому Селим Ахмед Араби предстал сыном не султана, а стамбульского армянина-антиквара Арапяна [10].

Халиф для всех мусульман и конец времен

Тем не менее Шайх Назим продолжал настаивать на необходимости единого султана для всех мусульманских стран [7]. Более того, в 2010 г. он объявил также о «новом халифе» («едином правителе мусульман» и «Божьем Царе», по версии официального сайта Шайха Назима в России [1]). Им был выбран король Иордании 'Абдуллах II (р. 1962), сын потомка пророка Мухаммада, иорданского короля Хусейна ибн Талаяля и англичанки Антуанетты Авриль Гардинер (иорданской королевы Муны). Однако это поставило под вопрос авторитет нового султана Селима V, который должен был до 2011 г. победоносно занять Стамбул и ждать пришествия Мессии.

До этого события, по утверждениям Шайха Назима от 2009 г., в результате нападения русских (коммунистов-атеистов) на турок, должна была развернуться Третья мировая война. Ожидалось, что боевые действия будут продолжаться от 3 до 7 месяцев, в результате чего русские будут разгромлены на равнине Аму́к. После этого против рус-

ских, согласно Шайху Назиму, выступили бы немцы, а японцы — против китайцев.

Через шесть месяцев после Великой Войны (*мелхаме-и кубра*) должно было последовать пришествие Мессии и передача ему султаном Селимом в завоеванном Стамбуле реликвий пророка Мухаммада, привезенных в XVI в. из Египта султаном Селимом I. В соответствии с назимовской трактовкой апокалиптической традиции, с пришествием Махди закончится эра технологий и машин, не будет ни телевидения, ни Интернета, ни радио. Через 40 дней после Мессии из Ирана придет Даджаль (Антихрист), которого вместе со всеми иудеями убьет 'Иса (Иисус). Предвестником конца времен будет уничтожение границы между Турцией и Сирией.

В 2010 г. Шайх Назим предрекал уже скорое (в течение года) падение режимов в Турции, Сирии, Ираке, Иране, Египте, Ливии, Хиджазе, Йемене, Судане, Пакистане, Афганистане, на Кавказе и образовании единого султаната. Кроме того, должны были пасть европейские державы, а власть получить Английская империя во главе с королем Чарльзом и Японская империя. При этом принц Чарльз, по заявлениям Шайха Назима, уже принял ислам и мусульманское имя Хусейн, более того, принадлежит к тарикату *хакканийя* и является потомком пророка Мухаммада. Мусульманским государством в скором времени должны стать, по мнению Шайха Назима, и США [48].

Характерно, что этот неоосманский проект нельзя назвать единственным в своем роде. Накшбандийские конкуренты Шайха Назима, турецкие «истинные новые османы», в противовес «разрабатываемому США» совместно с тарикатом *хакканийя* «Плану-А» предлагают свой «План-Б» по возрождению Османской империи и возвращению титула халифа самому старшему члену османской династии, проживающему в Турции, — Харуну Османоглу-эфенди (р. 1932) [5].

Путь *раббанийя* и немецкие новые османы

Однако апокалиптические предсказания Шайха Назима не сбылись, и уже не первый раз (например, он предрекал конец времен к 2000 г.), что не помешало ему отсрочить предрекаемые события, указав более позднее время, а его последователям — верить в их исполнение. Более того, 20 октября 2010 г. Шайх Назим объявляет новую инициативу — упразднение всех суфийских тарикатов и создание нового пути *раббанийя*, а вместе с тем — окончание божественной снисходительности к религиозным расхождениям, таким как христианство, иудаизм и 72 общины (*фирка*, мн. ч. *фирак*) [33]. Правомочность такого решения обосновывается Шайхом Назимом (именуемым теперь «ар-Раббани»; в латинице «al-Rabbani») познанием тайн тариката *накш-*

бандийа и 40 других суфийских братств. Эти тайны вместе с божественным знанием, согласно официальной биографии, вложили Шайху Назиму в сердце пророк Мухаммад и 124 тысячи других пророков, 124 тысячи сподвижников, 7007 накшбандийских святых, 313 избранных святых и главный святой ('Абд аль-КаDIR аль-Гилани) во время годичного аскетического уединения (*хальват*) в Медине с 'Абдуллою ад-Дагестани [24].

Проект получил основную информационную поддержку на немецких туркоязычных сайтах. Именно турецкие иммигранты в Германии являются основной аудиторией для неоосманских проповедей Шайха Назима. Более того, главный центр *хакканийа* в Германии — Суфийский центр Берлина (Sufi Centre Berlin)⁷ изменил свое название, став в 2010 г. Суфийским центром *раббанийа*⁸. Ученик Шайха Назима с 1995 г. и его представитель в Германии (а также Боснии и Турции) шайх Эшреф-эфенди (Гёкчимен) (р. 1964) становится харизматическим лидером новых осман. Именно он стоял у истоков образования Суфийского центра в Берлине и инициировал открытие аналогичных центров в Радольфцелле (Бодензее), Кёльне, Айгельтингене и Людвигсхафене-на-Рейне [35]. Эшреф-эфенди является автором книг по суфийским учениям и медитационной оздоровительной технике «Хайй-Крафт-Йога» [22]⁹.

Как и в случае с Шайхом Назимом, информация на немецком языке значительно отличается от той, которую Эшреф-эфенди и его центры (в частности, через официальные сайты) предоставляют на турецком языке. Если в первом случае акцент делается на медитационных практиках, лечении тела через оздоровление духа и получение индивидуального религиозного опыта [42], то для туркоговорящих последователей Эшреф-эфенди прибегает совсем иные темы. Эшреф-эфенди использует османский стиль в одежде, а его последователи («новые османы», как они себя называют) также выглядят соответствующим образом. Их отличительной особенностью является феска

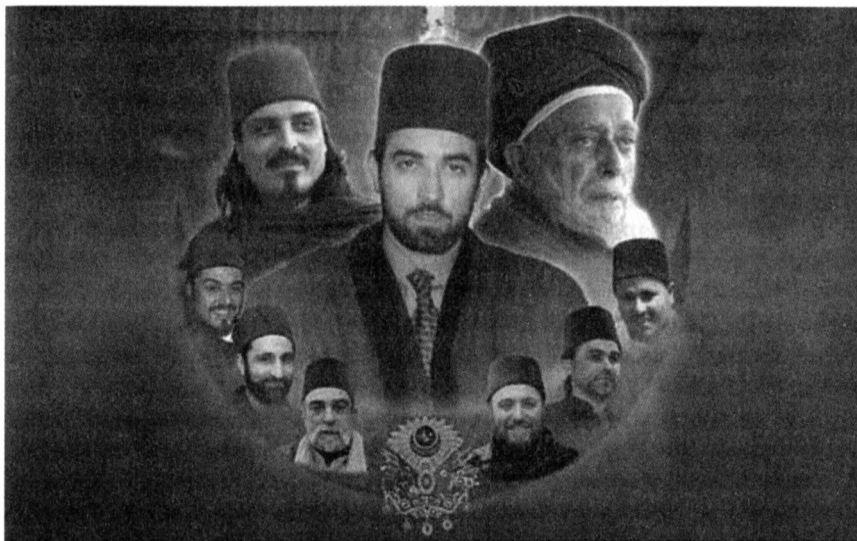
⁷ Открыт в 2003 г. в районе Нойкёльн Берлина (до этого его члены собирались в частной резиденции). В 2008 г. центр переместился на Виссманштрассе 20, также в Нойкёльне. С 2009 г., по поручению Шайха Назима, он превращается в Европейский центр между духовных встреч (Europäische Mitte für interspirituelle Begegnungen) и действует под эгидой некоммерческой организации «Der wahre Mensch» (основана в 2004 г., с 2007 г. получила статус благотворительного фонда).

⁸ [Электронный ресурс]. URL: <http://sufi-zentrum-rabbaniyya.de/> (дата обращения: 18.03.2015).

⁹ Его книги, а также другую литературу тариката печатает издательство «New Ottomans Verlag». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newottomans-verlag.de/> (дата обращения: 18.03.2015).

бордового цвета, которую они надевают для собраний и радений в центре.

Используя аллегория пророческого высказывания-хадиса о том, что в конце времен солнце взойдет с Запада [49], новые османы тариката *хакканийя* (*раббанийя*) берут в качестве лозунга слова: «Наш зикр 'ХУ' (араб.; 'Он', т. е. Аллах), наша идея — *илай-и келиметуллах*¹⁰ (син. *джихад*. — В. Ц.)» [49], а также переиначенные слова Шайха Назима: «*Раббани* идут, Аллах Аллах, *Куфру* (неверию. — В. Ц.) приходит конец, Аллах Аллах!» [33].



Шайх Назим, Эшреф-эфенди, Селим Фарук и новые османы

Своей обязанностью «новые», или «молодые», османы видят подготовку общины Мухаммада к пришествию Махди, признаками которого считают затронувший Германию экономический кризис 2008 г. [45]. Также они стремятся к достижению главной цели османов — красному яблоку (*кызыл элма*), т. е. к новым победоносным завоеваниям [13; 2]. При этом новые османы представляют себя 72 народами (*миллет*), собранными под османским знаменем. Среди этих народов указываются не только турки, курды, арабы, черкесы, чеченцы, дагестанцы, киргизы и албанцы, но и немцы, англичане, французы [49].

¹⁰ «Бороться против отвергающих Аллаха, чтобы возвысить имя Аллаха» [23]. Получило распространение вместе с идеей «мирового порядка» (*Низам-и 'Алем*) в 70-е гг. XX в. в среде националистов [44].

Симптоматично, что подобные темы не развивает альтернативная группа *хакканийя* в Германии (область Айфель), возглавляемая принявшим ислам немцем Хасаном (Петером) Диком¹¹. Увлеченный музыкант, он уделяет больше внимания проведению ежегодных музыкальных фестивалей Sufi Soul Festival. Несмотря на то что название образованной в 1995 г. группы последователей Шайха Назима — «Османский приют» (*Osmanische Herberge*), отсылка к Османской империи достаточно формальна и не отражена в конкретной деятельности, ориентированной на новообращенных мусульман.

Глобальный шайх и необратство

Хотя большинство исследователей акцентируют внимание на наднациональном и надрегиональном характере тариката, из виду упускаются именно его национальные и региональные особенности. Шайх Назим, отрицая свою турецкую идентичность, тем не менее выстраивает свой неоосманский миф именно вокруг Турции, где при существующем разломе по линии светский/религиозный и нерешенном национальном вопросе он представляется крайне актуальным и востребованным. То же самое относится и к турецким иммигрантам, попавшим в инокультурную среду и пребывающим в постоянных поисках своего «я».

Несмотря на идею наднационального неоосманского суфизма, выдвигаемую тарикатом, в реальности объединение последователей идет на разных уровнях посредством различных символических и культурных кодов и даже разного языка. Неоосманизм является важнейшей, если не ключевой темой *хакканийя* (*раббанийя*) (особенно для его руководящего звена), однако адресован он только определенной аудитории. По этой причине нельзя назвать случайностью, что из всех проведенных полевых исследований тариката только Тайфун Атай, турок по происхождению, затрагивает эти темы [8; 9].

Таким образом, можно говорить о ярко выраженной полидискурсивности тариката *хакканийя* (*раббанийя*). Основная заслуга в этом принадлежит Шайху Назиму — человеку, родившемуся на английском Кипре и имеющему английское гражданство, учившемуся в Стамбуле и европейских столицах, но искавшему духовных знаний на Ближнем Востоке. Важна также и роль его как организатора или даже «директора по маркетингу» [15, с. 249]. Выстроив всю вертикаль тариката на подчинении своему авторитету («тарикат — это шайх, а шайх — это тарикат» [28, с. 50]; «тарикат существует полностью только там, где

¹¹ См.: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.osmanische-herberge.de/> (дата обращения 18.03.2015).

есть Шайх Назим» [29, с. 113]), он воспользовался всеми преимуществами современных технологий, создав новый тип «виртуального шайха» [16, с. 121].

Активная деятельность тариката на просторах глобальной сети, вплоть до предоставления возможности онлайн-ритуалов и виртуального общения с Шайхом Назимом, принятия ислама онлайн¹² и онлайн вступления в орден через принесение присяги (*бай 'ам*)¹³, привела к феноменам «транснационального киберсуфизма» [38, с. 1], виртуального существования локализованных групп тариката [29, с. 112—113], «передачи харизмы» через Интернет [36, 109—126].

Тем не менее роль Шайха Назима как харизматического лидера помогла сохранить в его последователях стремление к личной встрече и личному общению со своим учителем-*муришидом* [28, с. 50; 38, с. 58—59]. Эта потребность удовлетворяется в ходе многочисленных поездок Шайха Назима по всему миру, что позволяет применить к нему такие эпитеты, как «путешествующий шайх» [37, с. 93] и «глобальный шайх» [20].

Благодаря сочетанию ортодоксальности и даже неприятия реалий современного западного общества с крайней гибкостью и пластичностью в вопросах взаимодействия с другими религиями и даже новыми религиозными движениями вплоть до адаптации тарикатом ряда понятий и практик течения Нью Эйдж, Шайх Назим превратился в «современного гуру», а его тарикат — в «необратство» [34, с. 221—224]. Чередую неожиданные (порой скандальные) заявления с апокалиптическими пророчествами, Шайх Назим постоянно держит своих последователей в напряжении и вызывает к своему тарикату повышенный интерес. Вовлеченность *хакканийя* (*раббанийя*) в актуальные политические процессы, а также претензия на выступление от имени всех «истинных мусульман» и «истинно верующих» выводят тарикат на уровень влиятельной общественной организации, представляющей в мировых политических кругах традиционный и умеренный ислам.

В этой связи особенно интересен неоосманский проект Шайха Назима, программирующий дальнейшее развитие политической ситуации на Ближнем Востоке с особой ролью Турции как центра притяжения («собирательницы земель») и места разворачивания событий «конца времен». Возрождение Османской империи, султаната и халифата вполне соответствует тенденциям неоосманизма — возрожденческого течения, принятого за основу внешнеполитического курса со-

¹² См.: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.haqqanisoul.com/profile/SHAHADAPAGE> (дата обращения 18.03.2015).

¹³ См.: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.naqshbandi.org/the-tariqa/initiation/> (дата обращения 04.04.2015).

временной Турции¹⁴. Таким образом, современные суфийские течения становятся влиятельными проводниками актуальных политических тенденций, а суфийский шейх, несмотря на свою видимую ортодоксальность, превращается в медийную культовую и политическую фигуру. Востребованность таких лидеров нового типа отражается на их популярности на Западе и мусульманском Востоке, где они умело варьируют темы своих проповедей в зависимости от аудитории. Конкурентоспособность созданных ими «необратств», построенных с учетом современных тенденций и с использованием новейших технологий, позволяет подобным тарикатам успешно встраиваться в рыночную систему отношений и культуру общества потребления, переводящие религию в сферу услуг, а суфизм — в привлекательный культурный (и культовый) продукт для потребителя, который выгоден также и производителю. Если для новообращенных мусульман суфизм формата *хакканийи-раббанийи* становится ответом на их духовные запросы и поиски альтернативного пути, то для так называемых «этнических мусульман» в условиях болезненной неопределенности собственного статуса в стране проживания он оказывается средством построения новой идентичности имперского образца.

Библиография

1. Единый правитель мусульман! [Электронный ресурс] // Суфийский орден Нашбанди Рабани. URL: <http://www.sufi.su/novosti?view=item&id=12.%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D1%8B%D0%B9-%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C-%D0%BC%D1%83%D1%81%D1%83%D0%BB%D1%8C%D0%BC%D0%B0%D0%BD> (дата обращения: 25.05.2013).
2. Иванова В. В. Спелое яблоко. Идеалы пантюркизма и идентификационный синкретизм // Азия и Африка сегодня. № 1. 2012. С. 65—71.
3. Роцин М. Ю. Возрождение суфизма в Дагестане (заметки полевого исследователя) [Электронный ресурс] // Отечественные записки. Ислам и Россия. № 5 (14). 2003. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/vozhrozhdenie-sufizma-v-dagestane> (дата обращения: 25.05.2013).

¹⁴ Это подтверждается назначением в 2009 г. на пост министра иностранных дел Ахмета Давутоглу, автора книги «Стратегическая глубина — международное положение Турции» [17] — концептуального обоснования «нового османизма» (*ени османлыджылык*). Начало неоосманизма связывают с именем восьмого президента Турции Тургута Озала (1927—1993). Характерно, что Шайх Хишам называет Тургута Озала мюридом Шайха Назима [24], в то время как известны его связи совсем с другой группой *накибандийи* и другим популярным суфийским наставником — Мехметом Захимом Котку [47, с. 152—153].

4. Рошин М. Ю. Шайх Мухаммед Назим Киприотский и его последователи (к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане) // *Подвижники ислама. Культ святых и суфизма в Средней Азии и на Кавказе*. М., 2003. С. 306—325.
5. Цибенко (Иванова) В. В. «Истинные новые османы» и новые способы борьбы за власть: символы превосходства // *Символы и атрибуты власти* / Отв. ред. В. А. Попов. СПб., 2015 [в печати].
6. Altın silsile [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/yazilar/altin_silsile.php (дата обращения: 25.05.2013).
7. Ancak Sultanla [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/yazilar/sn_ancak_sultanla.php (дата обращения: 25.05.2013).
8. Atay, T. Arriving in Nowhere Land: Studing an İslamic Sufi Order in London // *Taking Sides: Ethics, Politics, and Fieldwork in Anthropology* / Ed. H. Armbruster, A. Laerke. 2010. P. 45—64.
9. Atay, T. *A Muslim Mystic Community in Britain. Meaning in the West and for the West* (Studies in Comparative Social Pedagogies and International Social Work and Social Policy. Vol. XVII). Bremen, 2012.
10. Bardakçı, M. Şeyhe bak şeyheee! [Электронный ресурс] // Habertürk. 2010. 30 August. URL: <http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/547207-seyhe-bak-seyheee> (дата обращения: 25.05.2013).
11. Berlin Hutbesi [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/yazilar/sn_berlin_hutbesi.php (дата обращения: 25.05.2013).
12. Biyografi: Nadine Valide Sultan [Электронный ресурс]. URL: http://www.osmanli.de/nadine_sultan_txt/nadine_sultan_biyografi.php (дата обращения: 25.05.2013).
13. Biz Kimiz? [Электронный ресурс]. URL: http://www.osmanli.de/yeni_osmanli/biz_kimiz.php (дата обращения: 25.05.2013).
14. Böttcher, A. La Naqshbandiyya aux États-Unis [Электронный ресурс]. URL: http://www.naqshbandi.org/naqshbandi.net/www/haqqani/lang/french/naqshbandiyya_aux_etats.htm (дата обращения: 25.05.2013).
15. Böttcher, A. Religious authority in transnational Sufi Networks: Shaykh Nāzīm Al-Qubrusī Al-Haqānī Al-Naqshbandī // *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Leiden; Boston. 2006. P. 241—268.
16. Damrel, D. W. Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America // *Sufism in the West* / Ed. J. Malik, J. Hinnels. London; New-York, 2006. P. 115—126.
17. Davutoğlu, A. *Stratejik Derinlik*. Türkiye'nin Uluslararası Konumu. İstanbul, 2009.
18. Draper, M. From Celts to Kaaba: Sufism in Glastonbury // *Sufism in Europe and North America* / Ed. D. Westerlund. London, 2004. P. 144—156.
19. Gerçek Nazım Kıbrisi Kimdir? Şarlatan bir İngiliz Ajanı mı, yoksa gerçek bir Şeyh mi? Kim bu Nazım Kıbrisi? [Электронный ресурс]. URL: <http://gerceknazimkibrisi.blogspot.ru/2013/05/sarlatan-bir-ingiliz-ajan-m-yoksa.html> (дата обращения: 25.05.2013).
20. Global şeyh Nazım Kıbrisi. 2005. 18 October. [Электронный ресурс]. URL: <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/10/18/gum109.html> (дата обращения: 25.05.2013).
21. Habibis, D. Change and Continuity. A Sufi Order in Contemporary Lebanon // *Social Analysis*. Vol. 31. 1992. P. 44—78.

22. Herz-Meditation & Haуу-Kraft-Yoga [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sufiland.de/sufismus/herz-meditation-haуу-kraft-yoga/> (дата обращения: 25.05.2013).

23. Hızlı, M. İ'lâ-y-i Kelimetullah [Электронный ресурс] // Şamil İslam Ansiklopedisi. URL: http://www.muhabbetullah.com/ansiklopedi/ilayi_keli.htm (дата обращения: 25.05.2013).

24. Kabbani, M. H. *The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain*. Chicago, 1995. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.naqshbandi.org/chain/40.htm> (дата обращения: 25.05.2013).

25. Kraliyet'in Gözdesi Şeyh Hazretleri ve Saltanat [Электронный ресурс] // Habererk (дата обновления: 28.11.2010). URL: <http://www.habererk.com/haber/5893/kraliyetin-gozdesi-seyh-hazretleri-ve-saltanat.html> (дата обращения: 25.05.2013).

26. Manevi liderimiz: Şeyh Nazım el Rabbani [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/biz_kimiz/manevi_liderimiz.php (дата обращения: 25.05.2013).

27. Nadin Sultan D'Osman Han. Neden Şehzade Selim Faruk Efendi Osmanlı Tahtına Çıkmaya Hak Sahibidir? [Электронный ресурс]. 2012. 28 August. URL: http://www.osmanli.de/pdf_tur/ns_neden_sehzade_faruk.pdf (дата обращения: 25.05.2013; систем. требования: AdobeAcrobatReader).

28. Nielsen, J. S. *Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe // Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden, 2003. P. 28—51.

29. Nielsen, J. S., Draper, M., Yemelianova, G. *Transnational Sufism. The Haqqaniyya // Sufism in the West / Ed. J. Malik, J. Hinnels*. London; New-York, 2006. P. 103—114.

30. Ohlander, E. S. Kabbani Muhammad Hisham // *Encyclopedia of Muslim-American History / Ed. Edward E. Curtis IV*. 2010. P. 319.

31. Özakıncı, C. *Türkiye'nin Siyasi İntiharı*. Yeni Osmanlı Tuzağı. İstanbul, 2006.

32. Prens Charles'a hitap [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/yazilar/sn_prens_charles.php (дата обращения: 25.05.2013).

33. Rabbaniye [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/biz_kimiz/rabbaniye.php (дата обращения: 25.05.2013).

34. Roy, O. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London, 2004.

35. Sheikh Eşref Efendi: ein Sufimeister spricht! [Электронный ресурс]. URL: http://sufi-zentrum-rabbaniyya.de/de/sheikh_esref_efendi.php (дата обращения: 25.05.2013).

36. Schmidt, G. Sufi charisma on the Internet // *Sufism in Europe and North America / Ed. D. Westerlund*. London, 2004. P. 109—126.

37. Stjernholm, S. A translocal Sufi movement. Developments among Naqshbandi-Haqqani in London // *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community / Ed. C. Raudvere and L. Stenberg*. London; New-York, 2009. P. 83—101.

38. Stjernholm, S. The Struggle for Purity. Naqshbandi-Haqqani Sufism in Eastern London. Master's Thesis, Islamology. Lund University. Centre for Theology and Religious Studies, 2005 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lunduniversity.lu.se/o.o.i.s?id=24965&postid=1326467> (дата обращения: 25.05.2013).

39. Şeyh mi Değil mi? [Электронный ресурс]. URL: http://www.fikirhanemiz.com/haber.php?haber_id=189 (дата обновления: 01.02.2010; дата обращения: 25.05.2013).
40. Şehzade Hazretleri: Selim Han [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/biz_kimiz/sehzade_selim.php (дата обращения: 25.05.2013).
41. Şehzade Selim Ahmed Arabi bin Sultan Hamid Han [Электронный ресурс]. URL: http://www.osmanli.de/pdf_tur/biyografi_selim_bin_hamid_han.pdf (дата обращения: 25.05.2013).
42. Tegta, M. Spiritualität. Die Neuköllner Sufi-Oase [Электронный ресурс] // Der Tagesspiegel. 2010. 15 June. URL: <http://www.tagesspiegel.de/berlin/spiritualitaet-die-neukoellner-sufi-oase/1859802.html> (дата обращения: 25.05.2013).
43. The Golden Chain [Электронный ресурс]. URL: <http://www.haqqanisoul.com/page/the-golden-chain> (дата обращения: 25.05.2013).
44. Ülkücü Terimler Sözlüğü [Электронный ресурс] // Türk Töresi: [блог]. URL: <http://turktores.blogspot.com/2011/06/ulkucu-terimler-sozlugu.html> (дата обновления: 10.06.2011; дата обращения: 25.05.2013).
45. Ümmet-i Muhammedi Hazreti Mehdi aleyhisselama hazırlamak [Электронный ресурс]. URL: http://www.osmanli.de/risaleler_txt/risale_1.php (дата обращения: 25.05.2013).
46. Weismann, I. Modern Sufi Attitudes toward the West: Four Naqshbandi Case Studies // *Middle Eastern Societies and the West: Accommodation Or Clash of Civilizations?* / Ed. M. Litvak. Tel Aviv, 2006. P. 221—236.
47. Weismann, I. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London; New-York, 2007.
48. Yeni Osmanlılar. Şehzade Selim Faruk. 2012. 22 May. [Электронный ресурс]. URL: http://www.osmanli.de/pdf_tur/sehzade_selim_faruk_biyografi.pdf (дата обращения: 25.05.2013; систем. требования: AdobeAcrobatReader).
49. Yeni Osmanlılar [Электронный ресурс]. URL: http://tasavvufi-sohbetler.com/biz_kimiz/yeni_osmanlilar.php (дата обращения: 25.05.2013).

V. V. Tsibenko

The *Naqshbandi-Haqqani (Rabbani)* Sufi Order: Contemporary Sufism of Neo-Ottoman Style

The Naqshbandi-Haqqani (Rabbani) tariqa(t) of Shaykh Muhammad Nazim al-*Haqqani* can be considered as a new westernized form of Sufism or neo-Sufism. This institution has become quite well-known in the West (especially in England since 1974, and in the USA since 1990) and gained a wide popularity among various Muslim constituencies. The study analyzes the project of Shaykh Nazim relating to the reconstruction of the Ottoman Empire and the Caliphate, traces the connections of the tariqat to neo-Ottomanist ideologies and the ethnic identities of its followers.

Key words: Shaykh Muhammad Nazim al-*Haqqani*, Sufism, neo-Sufism, neo-Ottomanist, Naqshbandi-*Haqqani* (Rabbani).

Д. В. Брилёв

Политизация суфизма в контексте Арабской весны

В статье исследуется феномен политизации суфийских братств Египта в условиях т. н. Арабской весны. Основное внимание уделяется партийному строительству на базе тарикатов, возникновению политических партий с суфийской идентификацией. Автор рассматривает три традиционных этапа эволюции организационных форм египетского суфизма и выделяет четвертый, связанный с попытками со стороны суфийского сообщества выйти из-под жёсткого контроля государства. Делается вывод о том, что причинами политизации суфийского сообщества стали попытки государственной власти полностью подчинить суфийские организации, усиление в египетском обществе антисуфийских сил, а также раскол и поляризация суфийского сообщества, приведшие к поиску суфиями легитимизации через политический активизм.

Ключевые слова: суфизм, тарикат, политический активизм, Арабская весна, Египет, Высший суфийский совет Египта, рифа'ийа, 'азамийа.

Введение

Арабская весна, прокатившаяся по Ближнему Востоку и последовавшая за ней смена политических режимов привела к активизации сил, которые до того не воспринимали себя и не воспринимались со стороны как активные участники политической жизни. Ярким примером подобных процессов и в чем-то даже своеобразным полигоном, на котором определяются новые конфигурации политических отношений и «обкатываются» их новые участники, стал Египет. Именно в этой арабской стране мы сегодня наблюдаем процессы реформативирования политического пространства, в результате чего формируются новые политические течения, некоторые из них, возможно, при благоприятном для них ходе событий, могут принципиально изменить расклад сил. Одной из таких сил может стать до недавнего времени полностью подконтрольный государству египетский суфизм.

Выбор политизации египетских тарикатов в контексте Арабской весны в качестве *case study* обусловлен тем, что именно в послереволюционном Египте наиболее отчетливо проявилось стремление суфийских организаций выйти в публичный политический дискурс в виде политических партий с суфийской идентификацией.

Хронологические рамки моего исследования ограничены событиями 2011—2014 гг., когда происходили наиболее заметные изменения в политической идентификации суфийского сообщества, обусловленные тектоническими сдвигами в социально-политическом устройстве Египта.

Суфизм и политика

Говоря о политизации суфизма или же о «политическом суфизме», безусловно, следует определить, что именно понимается под этим конструктом. Необходимость четких дефиниций связана с тем, что в целом суфизм в той или иной степени и форме всегда оказывал влияние на политические процессы в регионах своего распространения и нередко выступал субъектом политической жизни.

В качестве примера можно привести активную политическую деятельность тарикатов в Афганистане и укрепление их позиций в социально-политической жизни афганского общества. Р. Сикоев отмечает:

...Достаточно обратиться ко времени проведения всеафганской *Лоя Джирги*¹ 2001 г., когда указом главы переходного правительства Хамида Карзая депутатами Джирги были назначены (а не избраны) бывшие лидеры моджахедов и главы суфийских орденов, которых теперь в прессе величают «джихадским руководством», а именно: хазрат Себгагулла Моджадиди от провинции Кабул и пир Сайид Ахмад Гилани от провинции Нангархар [7, с. 382].

Также он обращает внимание на то, что в официальной биографии Сайида Ахмада Гилани, претендента на пост главы государства в ходе президентских выборов 2004 г., особо подчеркивалось, что он является суфием и принадлежит к тарикату *кадирийя*. Не является секретом и идеологическое влияние и активное участие афганских суфиев в деятельности движения Талибан.

Вполне однозначно высказывается о политической активности суфиев и известный специалист по суфизму в Центральной Азии Б. Бабджанов, полагая, что эволюция суфизма не исключает его потенци-

¹ Лоя Джирга (пушту; 'большой совет') — всеафганский совет старейшин (представителей), нерегулярно избираемый от этноплеменных групп для решения кризисных ситуаций.

альной возможности вылиться в политическое движение. В качестве примера он приводит тарикат *накшбандийя* (в частности, накшбандийского шайха Х^ааджу Ахрара), в котором заложенный в его доктрине призыв к социальной и экономической деятельности естественным образом привёл к политической активности. При этом исследователь высказывает мнение о том, что именно политизация суфизма (как в качестве оппозиционной силы, так и в рамках конформистских движений) стала одной из причин его упадка как мистико-философского движения, приведя его к «омирщению» и отходу от положений классического суфизма и тонких мистических переживаний [2].

О египетских суфиях также нельзя сказать, что они сторонились политики. К примеру, как указывает С. Кириллина, исторически суфии выполняли в египетском обществе ряд функций, в том числе и политическую [6, с. 181]. Е. Зеленов отмечает одну из ведущих ролей в национально-освободительном восстании 'Ораби-паши (1881—1882) египетских суфиев, требовавших полного изгнания из страны европейцев [3, с. 277].

Спектр политической активности в суфизме далеко не исчерпывается описанными примерами: сюда можно было бы присовокупить еще и такие хрестоматийные примеры политического активизма в суфизме, как мюридизм имама Шамиля, участие тарикатов *санусийя* и *кадирийя* в антиколониальном движении в Северной Африке и т. д. Однако целью данного краткого очерка является попытка обозначить те новые формы активности, которые до того не имели выраженных проявлений в деятельности как отдельных суфиев, так и суфийских институтов.

В связи с этим, говоря о «политизации» суфизма в контексте Арабской весны, я подразумеваю политическую деятельность тарикатов, направленную на создание политических партий с суфийской идентификацией с целью более активного участия в политической жизни страны в условиях партийно-парламентской системы.

Институционализация суфийского сообщества в Египте: эволюция организационных форм

В истории институционализации суфийского сообщества в Египте могут быть выделены три этапа [18, с. 52]. Первый этап длился до 1812 г., когда тарикаты не существовали как группы с четкой внутренней организацией, а имели аморфную структуру, в которой отдельные семьи и общины были привязаны к конкретному шайху. Также отсутствовали какие бы то ни было официальные структуры, регулировавшие деятельность тарикатов в Египте.

Второй этап (1812—1895) характеризуется попытками государства придать тарикатам более организованную форму с целью обеспечения более эффективного контроля со стороны государства за их деятельностью.

Говоря об этом этапе истории суфийского сообщества Египта, нельзя обойти вниманием фундаментальную работу Ф. Де Йонга [13], в которой он подробно исследовал особенности отношений между формирующимися суфийскими организациями и египетскими властями, мусульманским мечетью-университетом аль-Азхар и прослойкой *шарифов* (потомков пророка Мухаммада).

Начало процессу «огосударствления» было положено египетским *пашой*² Мухаммадом 'Али, который своим декретом от 1812 г. подчинил деятельность всех тарикатов шайху Мухаммаду аль-Бакри, стоявшему во главе влиятельного тариката *бакрийа*. При этом до 40-х гг. XIX в. процесс управления тарикатами со стороны централизованной структуры носил скорее номинальный, чем реальный характер. Реальная власть над суфийским сообществом Египта стала оформляться в конце 40-х—начале 50-х гг., когда в 1847 г. между Мухаммадом аль-Бакри и новым ректором аль-Азхара Ибрагимом аль-Байджури было заключено соглашение о разделении сфер влияния и полномочий. В период правления *хедива*³ Исма'ила-паши (1863—1879) централизованное суфийское руководство в лице сына Мухаммада аль-Бакри — авторитетного богослова 'Али аль-Бакри достигло своей максимальной эффективности и влиятельности в египетском обществе, что начало вызывать беспокойство со стороны государственной власти [6, с. 178]. После смерти 'Али аль-Бакри в 1880 г. последующие годы (до 1895 г.) характеризовались падением авторитета среди суфиев центральной суфийской администрации, руководимой его сыном 'Абд аль-Баки аль-Бакри, и ухудшением отношений между ней и государственным аппаратом.

Последний, третий этап начался в 1895 г. и длится по настоящее время. На этом этапе тарикаты были реорганизованы и подчинены государственной администрации, утратив во многом свою автономию. Многие реформы данного периода связаны с именем Мухаммада Тауфика аль-Бакри (1870—1932), второго сына 'Али аль-Бакри, принявшего руководство центральной суфийской администрацией в 1892 г. При активном участии шайха аль-Бакри правительством Египта в течение 10 лет были приняты три документа, регламентировавшие дея-

² Паша (сокращение от персидского *падишах*) — титул высокопоставленного чиновника в Османской империи, Египте и ряде других мусульманских государств.

³ Хедив (перс.; 'господин, государь') — титул вице-султана Египта, существовавший в период зависимости Египта от Турции (1867—1914).

тельность суфийских братств на территории Египта: «Устав суфийских братств» (*аль-Ла'иха ли-т-турук ас-суфийа*) 1895 г., Поправки и дополнения к Уставу от 1903 г. и «Правила внутреннего распорядка тарикатов» (*аль-Ла'иха ад-дахилийа ли-т-турук ас-суфийа*) 1905 г., включавшие в себя рекомендации по организации деятельности тарикатов и разъяснявшие статусы шайхов и их заместителей (*халифов*). Два последних документа оставались неизменными и сохраняли юридическую силу вплоть до 1976 г. [20, с. 59].

Кроме того, «Уставом суфийских братств» с 1895 г. вместо центральной суфийской администрации вводилась новая структура — Высший суфийский совет Египта (*аль-Маджлис ас-суфи аль-а'ля*), который возглавил шайх аль-Бакри. Этот коллегиальный орган управления суфийскими братствами страны не претерпел особых изменений в организационной структуре со времени своего основания. Сегодня деятельность Совета регулируется Законом № 118, принятым в 1976 г.

Организационно Совет состоит из 15 членов: 10 суфийских шайхов, выбираемых суфийским сообществом Египта (*Машиа'их ат-турук ас-суфийа*), и 5 представителей органов власти (представитель от университета аль-Азхар, заместитель министра вакфов, заместитель министра внутренних дел, заместитель министра культуры и заместитель министра местного развития). Сам Великий шайх (*Шайх аль-машиа'их*) избирается Советом и утверждается президентом Египта.

Совет регулирует деятельность 80 действующих в настоящее время в Египте тарикатов, 67 из которых официально зарегистрированы в Высшем суфийском совете и в Министерстве вакфов, а оставшиеся 13 — только в Совете [26, с. 45].

Суфийские партии на египетском политическом ландшафте

По мнению египетского социолога 'Аммара 'Али Хассана, существуют два основных фактора, которые побудили суфиев направить свои силы в публичную политику [11].

Первым фактором стало вмешательство государства во внутрисуфийские дела — прямое вмешательство президента Египта Хосни Мубарака в 2009 г. в процесс выбора главы суфийского совета. Как отмечает 'Али Хассан, стремление Мубарака гарантировать своему сыну Гамалю Мубараку победу на президентских выборах за счет обеспечения лояльности многомиллионного суфийского сообщества привело к нарушению традиции выбора главы египетских суфиев самими суфиями [11].

После смерти в 2008 г. Ахмада Камиля Йасина ар-Рифа'и, предыдущего главы Высшего суфийского совета, при выборах нового главы

произошел конфликт, расколовший суфийское сообщество Египта. В день смерти ар-Рифа'и 7 из 15 членов Совета провели встречу, на которой новым Великим шайхом был избран Мухаммад 'Ала' ад-дин Абу 'Аза'им, глава тариката *'азамийа* [26, с. 46]. Однако через три дня полным составом Совета его главой был избран 'Абд аль-Хади аль-Касаби, шайх немногочисленного тариката *касабийя-халватийа*, зарегистрированного Советом в мае 1980 г. [21] и распространенного преимущественно в *мухафазе* (провинции) аль-Гарбийя [32].

Назначение аль-Касаби привело к расколу в лагере египетских суфиев, когда шайхи 20 тарикатов, поддержавшие Абу 'Аза'има, ушли в оппозицию к новому главе, объединившись в движение «Суфийский фронт за реформы» (*Джабхат/габхат аль-ислях ас-суфи*). Члены Фронта направили Мубараку обращение, оспаривая легитимность тариката *касабийя-халватийа*, который, как они указывали в своем обращении, не был зарегистрирован Министерством вакфов. В свою очередь, аль-Касаби обвинил своих противников в «развращении понятия суфизма». Этот внутрисуфийский конфликт продолжался до апреля 2010 г., когда президент Хосни Мубарак официально объявил аль-Касаби Великим шайхом и главой Высшего суфийского совета [22].

Выбор Хосни Мубараком аль-Касаби связывают с лояльностью последнего. 'Абд аль-Хади аль-Касаби являлся членом Совета Шуры (верхней палаты египетского парламента) и членом правящей Национал-демократической партии. Кроме того, его отец, Ахмад 'Абд аль-Хади аль-Касаби, сам в свое время являлся главой Высшего суфийского совета.

Правда, как отмечает глава Центра политических и стратегических исследований «Аль-Ахрам» Диаа Рашван, нельзя сказать, что притязавший на пост Великого шайха Абу 'Аза'им являлся критиком власти (своей лояльностью режиму Мубарака были известны оба претендента), но аль-Касаби оказался более лояльным [29].

В этой связи хочется отметить, что высказанный С. Кириллиной тезис о том, что вовлечение в политическую борьбу различных групп суфиев ведет к развитию процесса поляризации суфийского сообщества [6, с. 186], в данном случае оказался справедливым скорее в обратном отношении — раскол, поляризация суфийского сообщества привели к более активному вовлечению тарикатов в политическую борьбу.

Однако следует отметить, что конструктивные силы внутри суфийского сообщества способствовали тому, чтобы конфликтующие стороны приступили к диалогу. Так, 17 июля 2011 г. «Высший суфийский совет» провел первую встречу с целью примирения с представителями «Суфийского фронта за реформы». Шайх одного из наиболее влиятельных египетских тарикатов *рифа'ийа* Тарик Йасин ар-Рифа'и (племянник бывшего Верховного шайха Ахмада Камиля Йасина ар-Рифа'и, возглавивший после его смерти тарикат) сообщил, что главы

тарикатов решили создать комитет из восьми «старейшин» (*аль-хукама*) для преодоления двухлетней розни и предотвращения краха суфийских организаций Египта [24].

Окончательное примирение состоялось в январе 2012 г., и в настоящее время в суфийском сообществе достигнуто соглашение о сохранении статус-кво до следующих выборов Совета, которые должны были состояться в 2013 г. [27]. Однако в запланированное время выборы не были проведены в связи с радикальным изменением политической обстановки. На момент написания статьи (первая половина 2014 г.) Совет продолжал возглавлять аль-Касаби, утративший, однако, большую часть своего влияния. В то же время Абу 'Аза'им, в ноябре 2013 г. возглавивший Всемирную федерацию суфийских тарикатов ⁴ (*аль-Иттихад аль-'алами ли-т-турук ас-суфийа*), стал наиболее влиятельным членом Совета.

Вторым фактором усиления политической активности египетских суфиев в сфере партийной деятельности стали усиливающиеся опасения, что, несмотря на первоначальные уверения исламистов об отказе от политической борьбы, власть в Египте может перейти в руки Братьев-мусульман, представленных Партией свободы и справедливости (*Хизб аль-хуррийа в-аль-'адаля*), и салафитов, представленных в публичном политическом дискурсе партиями «Свет» (*ан-Нур*) и «Добродетель» (*аль-Фадыля*). Как показали египетские события 2012—2013 гг., эти опасения были не беспочвенными. Как отметил Абу 'Аза'им, «если салафиты или Братья-мусульмане придут к власти, они могут распустить Суфийский совет, и по этой причине у суфиев должна быть своя партия» [15]. Шайх Габир Касим аль-Холи, представитель полумиллионной александрийской суфийской общины (включающей 36 из 80 зарегистрированных тарикатов), больше других пострадавшей от нападений салафитов, высказался еще более категорично: «Если государство не находит достаточно времени, чтобы защитить эти места (мечети и гробницы суфийских шайхов. — Д. Б.), мы как суфии должны сделать что-то существенное, такое, как создание политической партии, что позволило бы нам решить наши проблемы с этими экстремистами» [31].

⁴ 2—4 ноября 2013 г. Абу 'Аза'им организовал международную конференцию суфийских шайхов в Париже на тему «Роль суфизма в [обеспечении] безопасности и стабильности в обществе». В конференции приняли участие 19 лидеров египетских суфийских орденов, а также несколько шайхов и членов суфийских тарикатов Турции, Европы и Северной Африки. В конце конференции участники объявили о создании Всемирной федерации суфийских тарикатов во главе с Абу 'Аза'имом. Он также объявил об открытии штаб-квартиры организации в Париже и нескольких филиалов в различных местах по всему миру, заявив при этом, что все решения Федерации будут осуществляться из офиса тариката *'азамийа* в Каире [12, с. 1].

При этом, если принять во внимание количество последователей тарикатов (по разным оценкам оно колеблется от 3 до 18 млн человек⁵, по официальным оценкам — около 10 млн) и контраверсивные позиции по многим вопросам между представителями суфийского общества и исламистами, то близость как одних, так и других к власти неизбежно будет вести к росту политической напряженности. С другой стороны, лишь наличие конкуренции могло бы способствовать формированию действительно влиятельной оппозиции, в том числе и на базе суфийских тарикатов. Однако вытеснение армией (путем военного переворота) из политической сферы Братьев-мусульман и последовавшие за этим попытки со стороны армейской элиты вновь сделать Суфийский совет опорой правящего режима (как во времена Мубарака) делают маловероятным независимое и естественное развитие в ближайшее время политических форм суфизма.

В настоящее время три партии идентифицируют себя как суфийские (хотя и с некоторыми оговорками). Это Египетская партия освобождения (*Хизб ат-тахрир аль-масри*), партия «Голос свободы» (*Хизб саут аль-хуррийа*) и партия «Победа» (*Хизб ан-наср*). Однако только Египетская партия освобождения получила юридический статус в качестве политической партии, в то время как две другие партии до сих пор не зарегистрированы [27].

Формальным началом суфийского «партийного строительства» можно считать 3 марта 2011 г., когда представители 18 египетских тарикатов договорились создать комитет для формирования суфийской политической партии [23], образцом при этом послужила турецкая Партия справедливости и развития (*Adalet ve Kalkınma Partisi*), имеющая суфийские корни. Уже спустя полгода, в сентябре 2011 г., суфийская партия «Египетская партия освобождения» была официально зарегистрирована. Помимо суфиев, среди которых доминируют члены тариката *'азамийа*, в эту партию вошли представители армянской диаспоры, копты и нубийцы.

В качестве своей *политической* платформы партия выдвинула положения о поддержке гражданского общества, основных прав и свобод человека, а также о следовании принципам исламского права при соблюдении специальных законов о правах представителей других религий.

Социально-экономическая платформа включает в себя:

- создание социально ориентированной рыночной экономики;
- усиление роли суфизма в египетском обществе;
- противодействие нападениям на места отправления культовых действий, такие как суфийские мечети и коптские церкви.

⁵ См., например, статью Н. Эль-Хеннави [17] или С. Файеда и Ф. Р. Юсефа [15].

Основателями партии являются д-р Ибрахим Захран (эксперт в нефтегазовой сфере), Мухаммад 'Ала' ад-дин Абу 'Аза'им (глава тариката *'азамийа*), Ашраф Габир и Ахмат Хильми Рифа'ат [33].

Структура партии жестко централизована, управление осуществляется председателем партии и 24 членами Исполнительного комитета, избираемыми Генеральной ассамблеей. Для избрания председателем кандидату необходимо набрать три четверти голосов Генеральной ассамблеи. В функции исполкома помимо прочего входит назначение глав различных специализированных комитетов, а также руководителей местных ячеек.

Мухаммад 'Ала' ад-дин Абу 'Аза'им, несмотря на свой авторитет в партии, отказался от официальных постов, возглавив Комитет старейшин — консультативный орган партии. По его словам, на этот шаг он пошел ради того, чтобы поддержать имидж своей партии как светского объединения, которое готово принять всех, а не только суфиев [14].

Кроме Египетской партии освобождения, суфийскую идентификацию имеет партия «Голос свободы» (*Хизб саут аль-хуррийа*), которая связана со старейшим и влиятельнейшим египетским тарикатом *рифа'ийа*, насчитывающим от 5 до 6 млн последователей. Особый интерес вызывает инициатива молодежного крыла тариката, основавшего Коалицию египетских суфиев, насчитывающую около 10 тыс. мюридов. Как отмечает один из инициаторов создания данной коалиции секретарь тариката *рифа'ийа* Мустафа За'ид, одной из причин ее возникновения стало стремление молодых суфиев защитить свои тарикаты и святыни от нападков со стороны исламистских организаций. Другой причиной для создания коалиции, по утверждению ее основателей, является необходимость реформирования суфийских тарикатов изнутри. По словам За'ида, основным требованием членов коалиции является внесение поправок к Закону № 118 от 1976 г., направленных против передачи статуса шайха тариката по наследству, чтобы заменить ее системой, в которой бразды правления тарикатом будут получать лучшие и самые осведомленные в суфизме его члены [11].

Отдельно следует отметить такую форму политического активизма со стороны представителей суфийского сообщества, как участие отдельных суфийских шайхов в светских партиях, не связанных с конкретными тарикатами или же суфизмом в целом. К примеру, можно назвать шайха Тарика Йасина ар-Рифа'и из *рифа'ийа*, который присоединился к Партии свободных египтян (*Хизб аль-масрийин аль-ах-рар*) коптского бизнесмена-магната Нагиба Савириса и был выдвинут кандидатом на парламентских выборах 2011 г. по округу Имбаба (район Северного Каира). Член исполкома партии 'Адилль Басиль отметил: «...Шайх Тарик имеет большое значение для нашей партии. Он представляет суфийский орден, который придерживается умеренного ислама. Это то, в чем в данный момент нуждается Египет» [28].

«Политический» суфизм и «политический» ислам

Любые попытки суфиев войти в политическую жизнь Египта в качестве активного игрока неизбежно будут сталкиваться с сопротивлением правящей элиты, будь то исламисты, либералы-секуляристы или же армия. Проблема в том, что большинство политических сил Египта (возможно, кроме салафитов, являющихся откровенно враждебной суфиям силой) рассматривает египетских суфиев как «свой» электорат, призванный легитимизировать существующий политический строй. Поэтому политические конкуренты вряд ли дадут суфийским и просуфийским партиям возможность беспрепятственно мобилизовать и консолидировать своих сторонников. Кроме того, не стоит забывать и о том, что внутри самого суфийского сообщества наблюдается крайне неоднозначное отношение к политической деятельности. Те из шайхов, кто связаны с Высшим суфийским советом, являются заложниками самой этой структуры, которая более чем за 150 лет превратилась практически в элемент государственного аппарата, и выступают против превращения суфийских тарикатов в самостоятельного политического игрока, поддерживая, как будет видно дальше, практически любую власть⁶. Ярким примером подобной аполитичности может служить позиция Верховного шайха аль-Касаби и его сторонников, которые полностью отрицают политическую функцию суфизма. Так, он говорит:

...Последователи суфизма никогда не ставили и не поставят перед собой цель прийти к власти, они никогда не думали создавать партии или заниматься политической деятельностью... В настоящее время мы выступаем против того, чтобы у египетских последователей суфизма была своя политическая партия [5].

Что характерно, со стороны «государственного», или официально, суфизма в лице аль-Касаби и поддерживающих его шайхов акцент на аполитичности суфизма в период доминирования в политическом пространстве Египта исламистов был связан с идеей диалога между суфиями и парламентским большинством (Братьями-мусульманами и салафитами)⁷. Показательной в этом отношении является риторика аль-Касаби в отношении салафитов:

⁶ Можно предположить, что лишь откровенно антисуфийски настроенная власть могла бы изменить подобное отношение со стороны функционеров Высшего суфийского совета.

⁷ Как я покажу ниже, после событий лета 2013 г. и последовавших за ними репрессий против Братьев-мусульман риторика Великого шайха в отношении последних изменилась кардинальным образом.

...Мы с салафитами стоим на твердой почве — нас объединяет книга Аллаха и сунна Его посланника. Можно сказать, что мы сходимся в отрицании тех нововведений, которые в последнее время получили распространение среди некоторых суфиев. ...Доказательством моих слов являются наши отношения с одним из авторитетнейших представителей салафии — шайхом Саидом Абдель Азимом, который выступает за необходимость сближения между суфизмом и салафизмом, и я полностью разделяю его мнение [10].

В данной ситуации сложно сказать, насколько личные отношения аль-Касаби с 'Абд аль-'Азимом могут быть перенесены на общеегипетские реалии, особенно в контексте нападений салафитов на суфийские мечети. В любом случае вопрос суфийско-салафитского диалога в целом и в его региональных проявлениях — это тема отдельного исследования.

Другим примером позиции 'Абд аль-Хади аль-Касаби может служить конференция по суфизму, прошедшая в 2011 г. Так, 24—26 сентября 2011 г. Высшим суфийским советом была организована Международная суфийская конференция «Суфизм: подлинный путь реформ» с участием около 300 ученых и суфийских лидеров из 35 стран. Возмущение многих египетских суфиев в данном случае вызвал тот факт, что аль-Касаби направил приглашения на конференцию лидеру египетских Братьев-мусульман Мухаммаду Бади, Мухаммаду Мурси, являвшемуся в тот момент председателем Партии свободы и справедливости, и представителю салафитов шайху Мухаммаду Хасану [25]. Противники подобного «сближения» добились встречи с шайхом аль-Азхара Ахмадом ат-Таййибом и бывшим муфтием Египта 'Али Гум'а (Гомаа), на которой потребовали прекратить любые отношения с исламистами.

Другой представитель «официального» суфизма, заместитель Верховного шайха Габир Касим аль-Холи из Александрии, представляет несколько иной подход к взаимодействию с исламистами. В отличие от аль-Касаби, который демонстрирует готовность к сотрудничеству как с Братями-мусульманами, так и с салафитами, аль-Холи в отношении салафитов придерживается, как я показал выше, достаточно жесткой риторики. В то же время, говоря о Братях-мусульманах, аль-Холи заметил: «...Мы не против Братьев-мусульман и между нами существуют тесные связи, но мы будем конкурировать в политике, чтобы служить нашей стране и ее народу» [16].

Суфии в условиях военного переворота

Несмотря на отсутствие опыта политической борьбы и разобщенность суфийского сообщества, у египетских суфиев на политическом

поприще имеются определенные успехи. К примеру, во время президентских выборов в июне 2012 г. кандидат в президенты Египта от либеральных сил Ахмад Шафик победил своего оппонента Мухаммада Мурси в 4-миллионной Александрии с преимуществом в 212 тыс. голосов. Как заявил шайх Габир Касим аль-Холи, это произошло благодаря тому, что большинство суфиев, которых в Александрии насчитывается около полумиллиона, голосовали именно за Шафика [30]. Сложно сказать, стала ли столь единодушная поддержка Шафика со стороны суфиев результатом согласованных действий различных тарикатов, действующих в Александрии. Возможно, что в немалой степени консолидации представителей различных тарикатов поспособствовало нападение салафитов весной 2011 г. на два десятка суфийских мечетей, в том числе и самую известную суфийскую мечеть Александрии, названную именем андалусского шайха Абу-ль-'Аббаса аль-Мурси, жившего в XIII в. [31].

Однако в целом в настоящее время можно констатировать, что суфизм не состоялся в качестве значимого игрока на египетской политической сцене. В большинстве случаев политическую слабость суфиев связывают именно с отсутствием у них опыта политической борьбы. При этом накануне военного переворота среди представителей суфийского политического активизма наблюдались тенденции к отказу от участия в предстоящих парламентских выборах. Как отмечал Генеральный секретарь Египетской партии освобождения 'Ассам Мохи, некоторые тарикаты опасались фальсификаций в пользу Братьев-мусульман. Он также отметил, что, несмотря на предложения о предвыборном альянсе с Фронтом национального спасения⁸, суфийские партии склонялись к бойкоту выборов, хотя и не собирались отказываться от политической борьбы в целом.

Серьезным испытанием для суфийского политического активизма стали события лета 2013 г., когда, воспользовавшись массовыми народными протестами против правления Братьев-мусульман, власть в свои руки взяла армейская элита во главе с министром обороны генералом 'Абд аль-Фаттахом ас-Сиси. В этой ситуации внутри суфийского сообщества проявились две основные тенденции: с одной стороны, в поддержку ас-Сиси выступила та часть суфиев, которая с самого начала и последовательно выступала против Братьев-мусульман (и салафитов). К примеру, глава тариката '*азамийа* Абу 'Аза'им заявил, что

⁸ В период правления Мухаммада Мурси — крупнейшая оппозиционная политическая сила, объединяющая несколько светских либерально-демократических партий Египта, возглавляемых общественными деятелями с известными именами, среди них бывший генсек Лиги арабских государств (ЛАГ) Амр Муса и лидер оппозиционной партии «Дустур» и бывший глава МАГАТЭ Мохаммед аль-Барадеи.

всякий, кто сражается против полиции и армии, — неверующий, а погибшие при исполнении долга солдаты и полицейские стали *шххидами* [1].

С другой стороны, в поддержку армии выступил и Высший суфийский совет во главе с шайхом аль-Касаби, который лишь недавно ратовал за тесный диалог с салафитами и Братьями-мусульманами. Так, в августе 2013 г. шайх аль-Касаби от имени многомиллионной суфийской общины Египта обратился к президенту США Бараку Обаме с посланием, в котором жестко раскритиковал позицию США, поддерживающих насилие и террор в Египте [8].

Справедливости ради следует заметить, что в разгар противостояния в египетском обществе Совет выступал с позиции примирения разных сил внутри Египта. Так, 29 июня 2013 г. глава Совета шайх аль-Касаби обратился к египтянам с призывом к примирению, указывая, что «кровопролитие перед Аллахом является более запретным, чем даже запретность Ка‘бы» [9]. Однако окончательное отстранение от власти Братьев-мусульман и переход контроля в руки военных вернул Совет в состояние периода правления Мубарака. При этом, даже принимая во внимание конформистскую позицию Совета, можно увидеть разницу в отношении к исламистам — если аль-Касаби указывает на неприемлемость кровопролития обеими сторонами, то Абу ‘Аза‘им выступает однозначно на стороне армии.

Оформившееся во время правления Мухаммада Мурси движение за реформирование тарикатов, о котором я упоминал выше, в настоящее время подвергается риску быть свернутым. Эта негативная тенденция связана с попытками со стороны правящей элиты сформировать образ генерала ас-Сиси как национального героя, своеобразного «отца нации». Одним из проявлений подобной тенденции можно считать встречу в рамках компании «Сиси с тобой, а не против тебя» советника президента по политическим вопросам д-ра Мустафы Хиджази с представителями суфийских кругов (Движение независимых суфийских шайхов), молодежи (Международная ассоциация молодежи аль-Азхара и суфизма, Революционное объединение коптской молодежи), арабских племен и Всемирной ассоциации *ашрафов* (потомков Пророка). Во время встречи было заявлено, что если появится лидер Египта, то он обязательно должен выйти «из-под крыла аль-Азхара и суфизма», и выражено пожелание, чтобы появился новый Салях ад-дин аль-Аййуби или Нур ад-дин Занги⁹ [4].

⁹ Нур ад-дин Занги (1116—1174) — правитель сирийской провинции Халеб (Алеппо), впоследствии — правитель Дамаска. Известен своей успешной борьбой с крестоносцами и шиитами-фатимидами. Салях ад-дин аль-Аййуби (1138—1193), или Саладин, — султан Египта и Сирии, принявший от Нур ад-дина Занги эстафету борьбы с крестоносцами, чем более всего и прославился.

Выводы

Анализ истории институционализации суфийских организаций в Египте, а также участия тарикатов в политической жизни Египта времен Арабской весны позволяет сделать определенные выводы.

Прежде всего, спецификой египетского суфизма можно считать стремление государства, начиная с времени правления паши Мухаммада 'Али (1805—1849), подчинить себе и институализировать суфийское сообщество. При этом процесс «огосударствления» суфизма протекал в три этапа. На первом этапе (до 1812 г.) отсутствовал контроль государства над суфийским сообществом, как отсутствовали и официальные структуры, регулировавшие деятельность тарикатов в Египте. На втором этапе (1812—1895) государство предприняло ряд попыток по упорядочению их деятельности и переводу их под государственный контроль, что привело к усилению роли центральной суфийской администрации в египетском обществе. На третьем этапе (1895—настоящее время) государство получило полный контроль за деятельностью тарикатов путем усиления централизованной структуры — Высшего суфийского совета, превратив их, по сути, в разновидность государственного института. Целесообразным, на мой взгляд, является выделение четвертого этапа эволюции организационных форм египетского суфизма — начиная с 2009 г. происходит трансформация отношений между суфийскими организационными структурами и органами государственной власти, связанная с попытками со стороны суфийского сообщества выйти из-под жёсткого контроля государства.

Ослаблению государственного контроля за деятельностью тарикатов, в свою очередь, способствовали события Арабской весны, приведшие к активизации политической жизни в Египте. При этом интенсивная политизация египетского общества в условиях падения авторитарного режима во многом определила и специфику политизации суфийского сообщества Египта, которая осуществлялась прежде всего в форме создания политических партий с суфийской идентификацией.

Причинами политизации суфийского сообщества стали: а) попытки государственной власти накануне своего падения максимально взять суфийские организации под свой контроль; б) усиление в обществе таких исламских движений, интерпретация ислама которыми противоречила суфийской; в) раскол и поляризация суфийского сообщества, в результате чего политический активизм стал формой легитимизации своей позиции отколовшимися группами.

Попытки освоить политический дискурс привели к появлению трех «суфийских» партий: Египетской партии освобождения (на базе тариката *'азамийа*), партии «Голос свободы» (на базе тариката *рифа'ийа*) и партии «Победа».

На фоне усиления политического активизма в египетском суфизме намечились реформаторские тенденции (реализовавшиеся в виде Коалиции египетских суфиев), направленные на «обновление» суфизма и его обратную трансформацию из государственного института прежде всего в духовную практику.

Отсутствие навыков политической борьбы, существование в суфийском сообществе различных «групп интересов» привели к неспособности египетских суфиев в настоящий момент выступить в качестве самостоятельной политической силы.

Фактором, который может поспособствовать восстановлению политического веса суфизма, являются политические силы, выступающие за политический плюрализм в Египте и против консолидации власти в руках одной силы — будь то Братья-мусульмане или же армейская элита. Необходимость опереться на народные массы объясняет тот интерес, который суфийские лидеры испытали со стороны различных египетских политических сил, особенно накануне президентских выборов 2012 г., — Ахмад Шафик, ‘Абд аль-Мун‘им Абу-ль-Футух и Хамди Сабахи посетили суфийских шайхов, представили им свои предвыборные программы и обратились с просьбой о поддержке¹⁰ [19]. Также можно вспомнить сотрудничество главы тариката *рифа’ийа* Тарика Йасина ар-Рифа’и с Партией свободных египтян.

В заключение хочется отметить, что сегодня сложно сказать, смогут ли суфийские тарикаты найти общий язык между собой и сумеют ли они построить жизнеспособную политическую структуру, которая будет отстаивать права суфийской части египетского общества, особенно в условиях возвращения власти к армейской элите. Однако можно с уверенностью говорить о том, что события Арабской весны привели в движение многомиллионную суфийскую общину, и это дает надежду на определенные позитивные изменения в устоявшемся более чем за 150 лет порядке.

Список литературы

1. Абу ‘Аза’им: Ман йукатилу аль-джайш фахуа «кафир» // Аль-Вафд. 2013. 6 августа.

¹⁰ В данном случае, конечно, сложно говорить о «политизации» суфизма в том контексте, в котором это явление рассматривается в данной работе. Скорее речь здесь идет о более традиционных формах политического активизма в суфизме, которые начинают возрождаться в Египте после почти столетия тотального контроля со стороны государства, когда суфии во многом обеспечивали религиозную легитимность действующей власти, выступая при этом скорее как молчаливое большинство.

2. Бабаджанов Б. М. К вопросу о восприятии статуса суфийского шайха (на примере Хваджа Ахрара) // *Arabia Vitalis. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия*: Сб. ст. в честь В. В. Наумкина. М., 2005. С. 177—190.
3. Зеленев Е. И. *Мусульманский Египет*: Учеб. пособие. СПб., 2007.
4. Иттихад шабаб аль-Азхар ва-с-суфиййа йастанкиру таджахул «ар-ри'аса» // Аль-Вафд. 2013. 29 сент.
5. аль-Касаби, Абдель Хади: суфизм переживает беспрецедентный в своей истории судьбоносный момент [Электронный ресурс] // Ислам в Российской Федерации. 2011. 31 октября. URL: <http://islamrf.ru/news/world/w-interview/18666/> (дата обращения: 16.10.2013).
6. Кириллина С. А. Эволюция египетских суфийских братств (XIX—начало XX в.) // *Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики*: Сб. ст. М., 1985. С. 172—190.
7. Сикоев Р. Р. Суфийские ордены в социально-политической жизни Афганистана // *Ислам и общественное развитие в начале XXI века*. М., 2005. С. 376—385.
8. Ат-турук ас-суфиййа туваджджиху хитабан хаддан ли-р-ра'ис аль-Амрики // Аль-Вафд. 2013. 20 августа.
9. Шайх ат-турук ас-суфиййа йад'у аль-мисриййин ли-с-саля // Аль-Вафд. 2013. 30 июня.
10. Шайх Касаби: Мы, суфии, — тоже салафиты [Электронный ресурс] // IslamNews. 2011. 10 октября. URL: <http://www.islamnews.ru/news-90851.html> (дата обращения: 10.06.2013).
11. Ammar, Ali Hassan. Political role of Sufi orders in Egypt after the January 25 revolution [Электронный ресурс] // Afro-Middle East Centre. 2011. 17 August. URL: <http://amec.org.za/documents/38-united-nations/155-un-sc-resolution-484> (дата обращения: 10.10.14).
12. Barak, M. Egypt's Sufi Al-Azmiyya: An Alternative to Salafism? [Электронный ресурс] // Tel Aviv Notes. 2014. Vol. 8. N. 8. URL: http://www.dayan.org/sites/default/files/Michael_Barak_TA_NOTES_al-Azmiyya_27042014.pdf (дата обращения: 10.09.14; систем. требования: AdobeAcrobatReader).
13. De Jong, F. *Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt: a historical study in organizational dimensions of Islamic mysticism*. Leiden, 1978.
14. Egyptian Tahrir Party [Электронный ресурс] // Jadaliyya. 2011. 13 December. URL: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3501/egyptian-tahrir-party> (дата обращения: 16.06.2013).
15. Fayed S., Youssef, A. R. Egypt's Sufis see Islamist threat after Mubarak [Электронный ресурс] // Reuters. 2011. 14 Juny. URL: <http://www.reuters.com/article/2011/06/14/us-egypt-sufism-idUSTRE75D1G220110614> (дата обращения: 14.06.2013).
16. Al-Garnousy, M. Aided by new alliance, Sufis plan election strategy [Электронный ресурс] // Egypt Independent. 2012. 21 August. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/aided-new-alliance-sufis-plan-election-strategy> (дата обращения: 25.05.2013).
17. El-Hennaawy, N. Sufi leader: Brotherhood never admits its mistakes [Электронный ресурс] // Egypt Independent. 2013. 18 February. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/el-hennaawy-sufi-leader-brotherhood-never-admits-its-mistakes>

egyptindependent.com/news/sufi-leader-brotherhood-never-admits-its-mistakes (дата обращения: 18.06.2013).

18. Kei, T. A New Logic in the Sufi Organization: The Continuation and the Disintegration of the Taṭīqas in Modern Egypt // *Asian and African Area Studies*. 2007. N. 7 (1). P. 50—64.

19. Khawly, M., Abdel Rahman, Y. Egypt Elections: Look Who's Holding Court Now [Электронный ресурс] // *Al-Akhbar English*. 2012, May 24. Retrieved Juny 2, 2013. URL: <http://english.al-akhbar.com/node/7674> (дата обращения: 05.06.2013).

20. Kisaichi, M. The Burhami order and Islamic resurgence in modern Egypt // *Popular Movements and Democratization in the Islamic World* / Ed. by Masatoshi Kisaichi. New York: Routledge, 2006. P. 57—77.

21. Luizard, P.-J. Le Soufisme Egyptien Contemporain // *Egypte Monde Arabe*. 1990. N. 2. P. 35—94.

22. El-Mahdy, O. Mubarak appoints Grand Sheikh of the Sufis, Al-Azhar chancellor [Электронный ресурс] // *Egypt Independent*. 2010. 11 April. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/mubarak-appoints-grand-sheikh-sufis-al-azhar-chancellor> (дата обращения: 15.06.2013).

23. El-Mahdy, O. Egyptian Sufis to form political party [Электронный ресурс] // *Egypt Independent*. 2011. 3 March. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/egyptian-sufis-form-political-party> (дата обращения: 15.06.2013).

24. El-Mahdy, O. Efforts to end Sufi divisions in Egypt [Электронный ресурс] // *Egypt Independent*. 2011. 13 July. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/efforts-end-sufi-divisions-egypt> (дата обращения: 15.06.2013).

25. El-Mahdy, O. Invitation of non-Sufi Islamists to Sufi conference provokes outcry among sheikhs [Электронный ресурс] // *Egypt Independent*. 2011. 19 September. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/invitation-non-sufi-islamists-sufi-conference-provokes-outcry-among-sheikhs> (дата обращения: 05.06.2013).

26. Mapping Islamic actors in Egypt [Электронный ресурс] // *Netherlands-Flemish Institute in Cairo & Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies*. 2012. March. URL: <http://media.leidenuniv.nl/legacy/mapping-islamic-actors-version-2.2.pdf> (дата обращения: 22.06.2014).

27. El-Masry, S. Sufi Islam in Egypt [Электронный ресурс] // *Daily News Egypt*. 2012. 21 October. URL: <http://www.dailynewsegyp.com/2012/10/21/sufi-islam-in-egypt/> (дата обращения: 20.05.2013).

28. Moderate Islam Sufi sheikh joins Sawiris Free Egyptians Party [Электронный ресурс] // *AhramOnline*. 2011. 17 October. URL: <http://english.ahram.org.eg/News/24346.aspx> (дата обращения: 25.05.2013).

29. Morrow, A., al-Omrani, Khaled Moussa. Egypt: Historically Apolitical, Sufis Now Side With the State [Электронный ресурс] // *Inter Press Service*. 2010. 21 May. URL: <http://www.ipsnews.net/2010/05/egypt-historically-apolitical-sufis-now-side-with-the-state/> (дата обращения: 10.06.2013).

30. Most Sufis in Alexandria support Shafiq, says sheikh [Электронный ресурс] // *Egypt Independent*. 2012. 6 Juny. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/sufis-alexandria-support-shafiq-says-prominent-sheikh-news-2> (дата обращения: 10.06.2013).

31. Osman, A. Z. Sufis feel pressure as Salafi power grows [Электронный ресурс] // Egypt Independent. 2011. 5 April. URL: <http://www.egyptindependent.com/news/sufis-feel-pressure-salafi-power-grows> (дата обращения: 12.06.2013).

32. Al-Sayyed, H. Sufi orders: a vital part of Egyptian society [Электронный ресурс] // AhramOnline. 2012. 9 October. URL: <http://english.ahram.org.eg/News/55160.aspx> (дата обращения: 10.06.2013).

33. Al-Tahrir al-Masry (Egyptian Liberation Party) [Электронный ресурс] // Carnegie Endowment for International Peace. 2011. 21 September. URL: <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/09/21/al-tahrir-al-masry-egyptian-liberation-party> (дата обращения: 10.06.2013).

Denis Brilyov
**The Politisation of Sufism
in the context of the «Arab Spring»**

In the paper the phenomenon of politization of a Sufi brotherhoods of Egypt in the context of the so-called «Arab spring» is discussing. The special attention is addressed to party formation on the base of tariqas, and political parties with Sufi self-identification. The author outlines three traditional stages of evolution of Egypt Sufism organizational forms, and distinguish the fourth one, which addresses to the attempts of the Sufi community to get out of strict control of the State. The author concludes, that the reasons of politization of Sufi community goes from the attempts of the State authorities to subdue the Sufi organizations, as well as the strengthening of anti-Sufi authorities in Egyptian society, the split and polarization of Sufi community which resulted in searching by Sufis the legitimization through political activism.

Key words: Sufism, tariqa, political activism, «Arab spring», Egypt, Supreme Council of Sufi orders, Rifa'i, 'Azamiyya.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

- Абашин С. Н. *110, 123, 237*
 ‘Абд аль-‘Азиз-хазрат, см.: Бегиш-эфенди
 Абд аль-Азим, Саид *286*
 ‘Абд аль-‘Алам-шайх *112*
 ‘Абд аль-Джаббар б. ‘Убайдуллах *114, 115*
 ‘Абд аль-Малик-Баб *107—110, 118, 122*
 ‘Абд аль-Хак(к) *115*
 ‘Абд аль-Хаким б. Хайр Аллах *111*
 ‘Абд ар-Рахман Джами *81, 93, 103, 105*
 ‘Абд ар-Рахман из Согратля *71*
 ‘Абдаллах-шайх *118*
 ‘Абдо, Мухаммад *173, 211*
 ‘Абдолла хан *101, 102*
 ‘Абдулла Рашит *234*
 ‘Абдуллах II *266*
 ‘Абдуллах-эфенди *112*
 ‘Абдулхамид II *265*
 ‘Абу-л-Хайр-султан *102*
 Абдул Латиф-хан *102*
 Аблаев А. *234*
 Абу ‘Аза’им, Мухаммад ‘Ала’ ад-дин *281, 282, 284, 287, 288, 290*
 Абу Бакр ас-Сиддик *76, 85, 94, 99, 100*
 Абу Бакр б. Фурак *23, 51*
 Абу Са’ид хан (Абу Сайид-хан) *102*
 Абу Ханифа *22*
 Абу аль-Хасан-шайх *97*
 Абу-Бакр-шайх *112*
 Абубакар-хаджи из Акуша *71*
 Абуль-Касым-Ахмед *232*
 аль-Абхари, Асир ад-дин *81*
 ‘Авваз-Бақы-шайх (Гаввас-Бақы-шайх) *110, 112, 118, 122*
 ‘Авваз-Бақы б. Хызыр-Бақы-шайх, см.: ‘Авваз-Бақы-шайх
 Адам *87, 117*
 аль-Аджави, Мухаммад Салих б. ‘Абд аль-Халик *87*
 ‘Ади б. аль-Мусафир *27*
 Аднан Чингиз *119, 120*
 Азизан Кади *97*
 Азизан Касым-шайх *97*
 Азизан Пирим-шайх *97*
 Азрет-султан *232*
 Айдаров К. *234*
 аль-Аййуби, Салых ад-дин (см.: Саладин)
 аль-Аймаки, Абу Бакр *77*
 Айни, Мехмет Али *221*
 Айтикины (семейство) *107, 109, 111, 114*
 Айюб *98*
 Акбар *204, 205*
 ‘Ала ад-дин *196—203*
 аль-‘Алави (ал-‘Алави), Мухаммад ‘Алим ас-Сиддик, см.: ‘Алим шайх ‘Азизан
 Александр II *54*
 Алексиев Б. *132, 142, 153*
 ‘Али *16, 39*
 ‘Али аль-Гумуки *80*
 Али-баба *129, 133, 134*
 ‘Али Бахш Хан *214*
 Али-шайх *96*
 ‘Алим-хан *110*
 ‘Алим-шайх *110, 118, 122*
 ‘Алим шайх ‘Азизан *93, 94, 96, 105*
 ‘Аллами, Абу-ль-Фазл *205*
 Алмин-Баба *96*
 аль-Алькадари, Хасан *71, 90*
 аль-Альмали, Махмуд *82, 87, 89*

- аль-Альсуни, Джамаль ад-дин 259
 Амджад, Миян Мухаммад 214
 Амир 'Али Тархан 102
 Амир Тимур 102
 Амирхан, Мухаммад Хусаин 61
 Амирханов, Мухаммад-Наджиб 61
 Араби, Селим Ахмед 265, 266
 Арапьян 266
 Арзаруми, Сулайман 259
 Аристотель 187
 'Арифджанов, Гулам Хасан 97
 Ариф-сопы 97
 Арслан-Баб 100, 110
 аль-'Асави, 'Абд ар-Рахман 84—86
 Асад, Талал 167
 Атай, Тайфун 270
 Ататюрк, Мустафа Кемаль 264
 Аттар, Фарид ад-дин 93, 103
 аль-Афгани, Джамаль ад-дин 211
 Ахмад б. Абу Наср 25
 Ахмад б. Динкузи ар-Руми 81
 Ахмад б. Ханбаль 16, 18, 22, 36, 42
 Ахмад б. 'Али б. Мас'уд 81
 Ахмад-Заки б. Ахтам 113
 Ахмад Ишан ибн Мухаммад 228, 229
 Ахмад-ишан б. Къзыл-Мухаммад б. 'Абд ар-Раззак б. Иш-Мухаммад б. Тимур-'Али 114
 Ахмад б. Мухаммад б. Аби Бакр 81
 Ахмед I 266
 Ахмедвали ибн Тухфатулла 235
 Ахмеддир из Чоха 71
 Ахмед-сопы 97
 аль-Ахрар, 'Убайд Аллах, см.: Х'а-джа Ахрар
 Ахунд Молла Исмагулла 97
 аль-Аш'ари, Абу аль-Хасан 24, 29

Баб-Арслан, см.: Арслан-Баб
 Баба-шайх 110, 118, 122
 Бабаджанов Б. М. 110, 277
 аль-Багдади, Абу-ль-Касим б. Мухаммад б. аль-Джунайф 28—31, 33, 35, 37, 38
 аль-Багдади, Халид 89
 аль-Багини, Шу'айб 70, 72—80, 84—86, 88
 Бадави, 'Абд ар-Рахман 211

 Бадала 196, 199
 Бади, Мухаммад 286
 Бадр-ата 96
 аль-Байдави, Насыр ад-дин 'Абдаллах б. 'Умар 98
 аль-Байджури, Ибрагим 279
 аль-Бакилляни, Абу Бакр Мухаммад ат-Таййиб 35
 аль-Бакри, 'Абд аль-Баки 279
 аль-Бакри, 'Али 279
 аль-Бакри, Мухаммад 279
 аль-Бакри, Мухаммад Тауфик 279, 280
 аль-Банна, Хасан 173
 аль-Барадеи, Мохаммед 287
 Барак-хан 101, 102
 аль-Бардаи, Са'ад ад-дин Са'ад Аллах 81
 Бардакич, Мурат 266
 Баруди, Галимджан ('Алимджан) 53, 114, 115
 Басилов В. Н. 137
 Басиль, 'Адиль 284
 аль-Басри, Ибн Куляб 'Абд Аллах б. Са'ид аль-Каттан 24
 Баха' ад-дин (Бахауддин) Накшбанд 103, 233, 236
 аль-Бахили, Абу аль-Хасан 23
 Бахшайеш-шайх 97
 Бегиев (Бегиев), Муса 53, 211
 Бегийш-эфенди, 'Абд аль-'Азиз б. Мустафа 113, 115
 Бенвенист Э. 180
 Беннет Д. 263
 Берг Э. Д., ван ден 182
 Бергер П. 242
 Бибифатима ханум 56, 61
 Билграми, 'Абдул Вахид 205
 аль-Бистами, Абу Йазид Тайфур б. 'Иса 33
 Блаватская Е. 216
 Бос М., ван ден 160
 Булатов А. Б. 108
 аль-Буни, Ахмад 162
 Бухаретдин Авуз 230

Валеев Г. 108
 Валеев Ф. Т. 108, 109

ВанАнтверпен Дж. 244
ал-Вахшавари, аз-Захид 76
Вейр Т. 210
Витгенштейн Л. 10, 187
Вонг Д. 176
Вуканович Т. 129

Габбасов, Абулхаир 234, 236
Габбасов, Пиралы 234, 236
Габир, Ашраф 284
Гаввас-Бакый-шайх; см.: 'Авваз-Бакы-шайх
Гадамер, Г.-Г. 8, 10, 182, 183
аль-Газали, Абу Хамид 21, 22, 27, 41, 42, 202, 213, 242
аль-Газали, Мухаммад Абу Хамид, см.: аль-Газали, Абу Хамид
аль-Гази Гумуки, 'Абд ар-Рахман 71, 72, 86, 90
аль-Гази-Гумуки, Джамаль ад-дин 77, 78, 260
Газур-и Илахи, Мухаммад Ибрахим 215
Гамильтон У. 217
Гандхарвасен 196
Гардинер, Антуанетта Авриль 266
Гардинер Н. 162, 164
Гаспринский, Исма'ил 211
Гаус, Мухаммад 204
Гафуров-Чыгтай Г. 54
Гегель Г. В. Ф. 217—220
Гейер И. И. 230, 231
Геллнер Э. 165
Гёкальп, Зия 173
Гибб Г. А. Р. 216
аль-Гилани, 'Абд аль-Кадир 25—27, 79, 103, 259, 268
Гилани, Сайид Ахмад 277
Гиляни, см.: аль-Гилани
Гора 196
Грамлих Р. 160
Гриль Д. 162
Гувер Д. 13
Гум'а (Гомаа), 'Али 286
Гурджиев Г. И. 263
Гюлен, Фетхуллах 242, 243, 248, 253
Гюмешханаби, Ахмед Зияетдин, см.: Гюмюшханаби

Гюмюшханаби, Ахмад Зийа (Дийа) ад-дин 232, 233, 241

Давлет-Бакы-шайх 109, 112
Давутоглу, Ахмет 272
ад-Дагестани, 'Абдулла ('Абдуллах) Фа'из 259—261, 265, 268
ад-Дагистани, Саййид Джамаль ад-дин аль-Хусайни аль-Кибуди аль-Гази Гумуки, см.: аль-Гази-Гумуки, Джамаль ад-дин
ад-Даманхури, Ахмад 81
Дара Шикох 205
ад-Дарани, Абу Сулайман 32
ад-Дарбанди, Абу Бакр 71
Дарвиш-шайх 97
ДеВиз Д. 110, 111
Девпал 196, 199—202
Демир баба 133, 134
Дехлави, Шах Валиуллах 213
Дехлеви, Амир Хусров 197, 203
Джаванмард 'Алихан 102
Джанбеков, Мустафа 231
аль-Джаузийа, Ибн Кайим 14
Джахм б. Сафван 14
аль-Джашникир, Байбарс 48
Джаяси, Малик Мухаммад 190—192, 194—201, 203, 205, 206
аль-Джиляни (аль-Джилани), 'Абд аль-Кадир ('Абд аль-Кадыр), см.: аль-Гилани
аль-Джиниги, Кусай-афанди 82, 83
аль-Джиниги, Хаджжи Халиль-афанди 78
Джорджевич Т. 128, 132
Джошан, Махмуд Эсад 241
Джошан, Нуреттин 243
аль-Джувайни, Абу Ма'али 26, 35
аль-Джурайри, Абу Мухаммад 31
аль-Джурджани, Абу Бакр 'Абд аль-Кахир б. 'Абд ар-Рахман 81
Дибир Мухаммад 86
Дик, Хасан (Петер) 270
ад-Димашки, Абу аль-Байан 27
д'Осман Хан, Надин Султана 266
ад-Дургили, Назир 71, 72

Жанибек-султан 101, 102

- За'ид, Мустафа 284
 Зайде Башче 132
 Зайн аль-'Абидин-шайх 112, 118, 121
 аз-Замахшари, Махмуд б. 'Умар 81
 Занги-ата 110
 Занги-Баба 96
 Занги, Нур ад-дин 288
 аз-Занджани, 'Изз ад-дин 'Абд аль-
 Ваххаб б. Ибрахим 80
 Захран, Ибрахим 284
 Зекия баба 138
 Зеленев Е. И. 278
 Зу-ль-Карнайн-шайх 112
- Ибн** [аль-]'Араби 10, 28, 30, 34, 39,
 50, 159, 162, 178, 179, 208—211,
 214—223
 Ибн 'Асакир 35
 Ибн аль-Хаджиб (Абу 'Амр 'Усман
 б. 'Умар б. Абу Бакр ибн аль-Ха-
 джиб) 81
 Ибн Саб'ин, Абу Мухаммад 39, 208,
 209
 Ибн Савдакин 209
 Ибн Таймийа 9, 12—50
 Ибн Хаджар-афанди 82
 Ибн Хазм 15
 Ибн Хальдун 162
 Ибрагим, Тауфик 29
 Ибрахим 30, 87, 219
 Ибрахим б. Адхам 32
 Ибрахим аль-Хаввас, см.: Абу Исхак
 Ибрахим б. Ахмад б. Исма'ил аль-
 Хаввас
 Ибрахим-шайх 97
 аль-Иджи, 'Адуд ад-дин 82
 Изутцу, Тошихико 208
 Исус 39, 144, 267
 Икбал, Мухаммад 211, 215
 'Имададдинов, 'Абд аль-Халик 112
 Имамкули-хан 95
 Имер-баба 128
 Имьяминовы (семейство) 107, 109
 Исма'ил-ата 96, 102, 103
 Исма'ил-паша 279
 аль-Исфара'ини, Абу Исхак 23
 аль-Исфакхани, Му'аммар б. Зийад 24
 аль-Исфакхани, Абу Ну'айм 32
- Исхак-ата 96
 Исхак-баб 102, 107
 Исхаки Г. 54
 Исчан 230
 Ифтихар-шайх 97
 Ишан Ай-Ходжа 232
 'Ишки-шайх 110, 118, 122
- Йакуб** 59
 аль-Йангурази, Абу Ханифа Рахма-
 туллах б. Йусуф 114
 Йан-Хваджа 108
 Йан-Ходжа, Са'д ад-дин б. 108
 Йарым-сайид 112
 Йасави, Ходжа Ахмед, см.: Ясави,
 Ходжа Ахмед (Ахмет)
 Йонг, Ф. Де 279
 Йунус 98
 Йусуф 59, 87
 Йусуф-шайх 112
- Кабир Дас** 192, 205
 аль-Кабули, Файз-Хан 229
 Каджар, Насер ад-дин 265
 аль-Кадири, Ибрахим 78
 аль-Казани, Ахмад-Вали б. 'Али 115,
 229, 230
 Казн Байзави; см.: аль-Байдави, На-
 сыр ад-дин 'Абдаллах б. 'Умар
 Казн-хан 'Абдолла-хан 102
 аль-Кайравани, Абу 'Усман Са'ид б.
 Салям аль-Магриби 23, 43—46
 аль-Калабади, Абу Бакр б. Исхак 23,
 24
 Калхун, Крэйг 244
 Камал ад-дин аль-Кани 96
 Камал ад-дин-шайх 118
 Камалов, Мухаммад-Закир, см.: аль-
 Чистави
 Камалова, Фатима 62
 Камбар-сопы 101
 Камбар-шайх 97
 Каплан, Хасан 112
 аль-Каргалы, Валид ибн Мухаммад
 Амин 229
 Карзай, Хамид 277
 Карими Ф. 54
 Карлейль Т. 217

- Кармышаковы (семейство) 114
 аль-Кархи, Ма'руф 32
 аль-Касаби, 'Абд аль-Хади 281, 282, 285, 286, 288
 аль-Касаби, Ахмад 'Абд аль-Хади 281
 аль-Кати, Хисам ад-дин 82
 аль-Катиб, Абу 'Али б. 31, 33
 аль-Кахи, Хасан Хильми 70, 72, 84—88
 Кашани, 'Абд ар-Раззак 223
 аль-Кашифи, 'Али б. аль-Хусайн 74, 75
 Каяев, 'Али 72
 Керей Ишан, см.: Мухаммад Мансур Ишан
 Кешаварц, Фатиме 186
 аль-Кили, 'Али 77
 Кириллина С. А. 278, 281
 Кныш А. Д. 7, 10, 25, 208
 Корбэн А. 159
 Корусенко С. Н. 112
 Котку, Мехмет Захид 249, 272
 Крѣжановский Н. А. 232
 аль-Кубруси, Мухаммед Назим 'Адиль аль-Хаккани 258—272
 аль-Кудуки, Мухаммад б. Муса 77
 Куки-шайх 97
 Кул Гали 59
 Кунави, Садр ад-дин 209, 217
 Кунта-хаджи 77, 79
 Курсави, Хасан 60
 Кутб 59
 аль-Кушайри, 'Абд аль-Карим 9, 12—15, 17, 21—25, 27—29, 31, 32, 34—45, 47, 49, 50
 Кушум-Ишан 232
 Къз Ана 138
 аль-Кызыльѣари, Сирадж ад-дин ибн Сайфулла 234—236
 Кюгельген А., фон 229
- Лакан Ж. 181
 Леви-Стросс К. 10, 182
 Лозанова Г. 132
- аль-Маази, 'Абдаллах 229
 Мавляна Жан-Баба 101
- аль-Магриби, Абу 'Усман, см.: аль-Кайравани
 аль-Мадани, Мухаммад 'Али Захир аль-Витри 87
 аль-Мадани, саййид Хамза б. саййид Мустафа 'Атайа 112
 Мадури, Сейид Мухаммад Сахиб 220
 аль-Макдиси, Ибн 'Абд аль-Хади б. 14
 Макдональд Д. 221
 аль-Макки, Абу Талиб 37
 Малик Мухаммад Джаяси, см.: Джаяси, Малик Мухаммад
 Малик б. Анас 16—18, 22, 44,
 Малик-Баба, см.: 'Абд аль-Малик-Баба
 аль-Манзалаѣви, Мухаммад Мурад ар-Рамзи аль-Казани 74, 75, 84
 Мансур-ата 110
 Мансуров, Мухаммад Шариф 233—236
 [аль-]Маргинани, Бурхан ад-дин 108, 213
 Марджани, Шихаб ад-дин 53, 173, 211, 235
 Марушиакова Е. 129
 Массиньон Л. 216, 221
 Маулана Абид Гуждивани 97
 Маулана Лутфаллах Дамад 97
 Маулана Уали 97
 Маулана Шамс 96
 Маулана Шамс Мухаммад 97
 Махбубджамаль 235
 аль-Мачади, Хадис 77
 Мехр 'Али Шах 215
 аль-Миззи, Джамаль ад-дин 49
 Мийан Фадл Ахмад 229
 Мийан Фарук 229
 Мир 'Осман 'Али Хан, см.: Сиддики
 Мир Валиуддин 212
 Мир Халид Сайфуллах ан-Ницубкри
 аль-Гази Гумуки аль-Хусайни ан-Накшбанди аль-Кадири аш-Шазили аль-Муджаддиди аль-Махмуди
 аль-Увайси, см.: Сайфуллах-кади
 Мир-'Али-Баба 106, 110, 111, 118, 122
 Мирза-шайх 112
 аль-Мисри, Зу-н-Нун 162

- Мишо, Йахья 40
Моджаддиди, Себгатулла 277
Молла Нур ад-дин Макзум ибн-и Молла Шамс ад-дин-хан Макзум 98
Молла Шах Ахмед 98
Мохи, 'Ассам 287
Му'авия 16
Мубарак, Хосни 280, 281, 288
Муким-Ата 232
Му'мин-шайх 97
Муна, королева Иордании, см.: Гардинер, Антуанетта Авриль аль-Мурси, Абу-ль-'Аббас 286
Мурси, Мухаммад 286—288
Муса, Амр 287
Мухалидов, Ахмед 234
Мухаммад 'Али (ахмадийа) 217
Мухаммад 'Али (паша) 279, 289
Мухаммад б. Махбуб 43
Мухаммад Мансур Ишан 230
Мухаммад-Мансур-шайх 112
Мухаммад Му'мин-шайх 97
Мухаммад-Насыб (Насып)-шайх 112
Мухаммад-Рази-шайх 112
Мухаммад-Рахим-шайх 112
Мухаммад-Шакир сын Мухаммаджана 54
Мухаммад Шах Накшбенди, см.: Баха' ад-дин Накшбанд
Мухаммад-шах-шайх 112
Мухаммади-шайх 112
Мухаммадтахир из Цулды 71
Мухаммадъяр ибн 'Убайдуллах 229
Мухйи ад-дин Ибн [аль-]'Араби, см.: Ибн [аль-]'Араби
Мухлис хан Азизан 97
аль-Мухуви, Дамадан 77
- ан-Навави, Мухйи ад-дин б. Закари 82
Назим Киприотский, см.: аль-Кубруси
Нагендра 198
Нагмати 196, 197, 199—202
Накшбанд; см.: Баха' ад-дин Накшбанд
ан-Насафи, Наджм ад-дин Абу Хафс 'Умар 82
ан-Насир Мухаммад б. Калавун 48
Наср, Сейид Хоссейн 208
Насрулла Фарса 110
Настич В. Н. 106
Насыров И. Р. 202, 208
Наурыз Ахмед-хан, см.: Барак-хан
Низам ад-дин Аулия 203
Никольсон Р. 216, 217, 221, 223
Норберт, Лионель (Арслан) 266
ан-Нукуши, Шу'айб 80
Нух 30, 87, 98
- Обама Б. 242, 288
Огден Ч. К. 182
Озал, Тургут 272
эл-Омари, Рачи 14
'Ораби-паша 278
Османоглу, Харун Абдулькерим 267
- Падмавати 195—203
Паласиос, Мигель Асин 221
Пампоров А. 134
Парса, Разиаллах 122
Пирмухаммед-хан 101, 102
Платон 187
Плотникова А. А. 141
Попович А. 133
Привратски Б. 107, 231
Пригарина Н. И. 158
- Рагхав Четан 196, 199, 200
ар-Рази, Фахр ад-дин Абу 'Абдаллах 21, 26, 98
Рама 191
Рамадан-ахунд 114
Рамадан, Тарик 242
Ранча, Мухаммад Насир 95
Расулев, Зайнуллах 53, 87, 113, 114, 231—233
Расули, Зайнулла, см.: Расулев
Ратансен 196—203
Ратансинх, см.: Ратансен
Рашван, Диаа 281
Реутов Е. А. 9, 169
Рида, Мухаммад Рашид 211
Риза ад-дин б. Фахр ад-дин, см.: Фахретдинов
ар-Рили, Ахмад-афанди 82

Рифа'ат, Ахмат Хильми 284
ар-Рифа'и, Ахмад Камиль Йасин 280,
281
ар-Рифа'и, Тарик Йасин 281, 284, 290
Ричардсон И. А. 182
Рувайм б. Ахмад 28
Руми, Джалал ад-дин 10, 103, 176—
188, 253, 259

Сабахи, Хамди 290
Савирис, Нагиб 284
Садик, Мухаммад 216
Садр ад-дин, Пир 205
Садр-ата 96
ас-Саиг, Абу-ль-Хасан 34
Саййид-ата 96, 107, 109
Саййид Ахмед-шайх 96
Саййид-Баттал б. Давлет-Бакы аш-
Шайхи, см.: Шихов, Саййид-Баттал
Саййид-Баттал-шайх, см.: Шихов,
Саййид-Баттал
Сайф ад-дин 'Алим-бай 115
Сайфуллах-кади 84—87
Саладин 288
Салар, Сайф ад-дин 48
ас-Саури, Суфйан 18, 22
ас-Сафади, Салых ад-дин 14
св. Георгий 129
св. Илия 129
Сейид 'Абдул Латиф 212
Сейид Ахмад Хан 211—215, 218
Селим I 267
Селим V 266
Сиалви, Мухаммад Шамс ад-дин 214
ас-Сивакли, Исма'ил 82
Сиддики, Мир 'Осман 'Али Хан 212,
216
ас-Сиси, 'Абд аль-Фаттах 287, 288
Сикоев Р. Р. 277
Синан ад-Дин-шайх 112
Синьковский, Филарет 232
Сирхинди, Ахмад 64, 214, 223, 227,
229
Смирнов А. В. 208
Смит Д. А. 213
Соссюр Ф., де 179, 180
Спенсер Г. 217

ас-Субки, Тадж ад-дин 'Абд аль-Вах-
хаб 82
Султан Ахмед Мирза 102
Султан Хусайн Мирза 102
ас-Сулями, Абу 'Абд ар-Рахман 24,
25, 31, 32, 34, 35
ас-Сулями, Мухаммад б. Хусайн, см.:
ас-Сулями, Абу 'Абд ар-Рахман
Сур Дас 192
Суфи Мухаммад Данишманд 94, 96
ас-Сухраварди, Абу ан-Наджиб 'Абд
аль-Кахир 26
ас-Сухраварди, Шихаб ад-дин Абу
Хафс 'Умар б. Мухаммад 26, 94

ат-Табарани, Сулайман б. Ахмад 24
ат-Табари 99
Табхалык Хафиз 97
Тадж ад-дин-шайх 118
Тадж-хваджа 110
ат-Таййиб, Ахмад 286
Такешита, Масатака 208
ат-Таляли, Ахмад б. Мустафа 74, 82
ат-Тафтазани, Са'д ад-дин б. 'Умар
82
Тахир Мухаммад-шайх 97
Тейлор Ч. 244
ат-Тилимсани, 'Афиф ад-дин 209
аль-Тлухи, Сальман 77
Трофимова К. П. 10, 169
Тубыли, Ахметзян 66
Тулси Дас 192
Тунахан, Сулейман 240, 248
ат-Тунтари, Наджиб Шамсутдинов
60, 61
ат-Тустари, Сахль б. 'Абд Аллах 30,
32
Тханви, 'Али Ашраф 214, 215
аль-Убри, Мухаммад 77
аль-Убудди, Ша'бан 77
Увейс-шайх 101
аль-Усиши, Давуд 77
Усманов М. А. 229
Устаосманоглу, Махмуд 243
Утебаев, Кутчан 231
Утыз-Имяни, Габдрахим 53
Утямышев Г. А. 61

- ‘Убайдолла-хан 102
 ‘Убайдуллах б. Мас‘уд б. Тадж аш-шари‘а 115
 Узулук Хасан-ата 96
 ‘Умар аль-Фарук, см.: ‘Умар ибн (б.) аль-Хаттаб
 ‘Умар ибн (б.) аль-Хаттаб 99, 100, 121
 ‘Усманави, Ахмаджан б. Шах-Мухаммад 114
 ‘Усманов, Хайрулла 113
- Фазлаллах Рузбихан 93, 94**
 Файзи-шайх 110, 112, 118, 122
 Файзулла-шайх 112
 аль-Фаляки, Абу аль-Фадль 33
 Фаргани, Са‘д ад-дин 209
 Фарук I 266
 Фарук, Селим 265, 266, 269
 Фаруки, Бурхан Ахмад 223, 224
 Фатима 160
 Фатима бинт Асад 118, 121
 Фатхулла Маджзуб 110
 Фахр ад-дин б. ‘Абдаллах 115—117
 Фахр ад-дин, Риза ад-дин б. 53, 111, 115, 117, 235
 Фахр ад-дин-шайх 118
 Фахретдинов Р. (Фахреддин Р.), см.: Фахр ад-дин
 Франк А. 114, 229
 Фреге Г. 182
 Фудайл б. ‘Ийад 32
 Фуко М. 166, 167
 аль-Футух, ‘Абд аль-Мун‘им Абу 290
 Фюрузанфер, Бедиуззамаан 178
- Хабермас Ю. 244**
 Хабибуллин М. 234
 аль-Хаввас, Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад б. Исма‘ил 41, 42
 аль-Хади, Мухаммад ‘Абд 47
 аль-Хаджиб, Абу ‘Амр ‘Усман б. ‘Умар б. Абу Бакр ибн, см.: Ибн аль-Хаджиб
 Хазрат ‘Азизан, см.: аль-‘Алави, Мухаммад
 Хазрат-Баба Машын (Мачин) 96
- Хазрат-Баба Хадем 97
 Хазрат-Баба-йи Таркеш Дауд 97
 Хазрат Имам А‘зам 98
 Хайдар-баба 133, 134
 Хайдар, Амир 229
 Хайдари, Мухаммад Акбар ‘Али 216
 Хайдеггер М. 183
 аль-Хайтами, Шихаб ад-дин Ахмад Ибн Хаджар 82
 Хаким-ата 96
 Халиль-ишан 113
 Халифа ‘Абдул Хаким 212
 аль-Халлядж, [аль-]Хусайн б. [ибн] Мансур 28, 30, 36, 38—41, 50, 162
 Хан Даулат Хафиз 97
 аль-Ханбали, Ибн Раджаб 14
 аль-Харави, ‘Абд Аллах аль-Ансари 25
 аль-Харахи, Таййиб 77
 Харун 30
 аль-Хасан, Сейид Зафар 213, 223
 Хамзат-афанди 82
 Хасан-шайх 112
 Хасан, Мухаммад 286
 Хассан, ‘Аммар ‘Али 280
 Х‘аджа Ахрар 76, 103, 278
 Хиджази, Мустафа 288
 Хиз-Баки-шайх 118
 Хильджи, ‘Ала ад-дин, см.: ‘Ала ад-дин
 Хишам, Мухаммад 261, 262, 265, 272
 Ходжа Маулана 97
 Ходжа ‘Убайдулла Ахрар, см.: Х‘аджа Ахрар
 Ходжа Хан 216—220, 224
 Ходжсон М. 32, 167, 172
 аль-Холи, Габир Касим 282, 286, 287
 Худаймендин, Арслан 234
 Худжанди, Камаль 103
 Хузур Булди-сопы 97
 аль-Хурухи, Давуд 81
 Хусайн 107, 109, 121
 Хусайн б. ‘Али б. Абу Талиб, см.: Хусайн
 Хусайни, Сейид Абдул Кадир 220—223
 Хусам ад-дин 115

Хусейн-баба 133, 134
Хусейн ибн Талаяль 266
Хусенил Мухаммад 84

аль-Шахури, Джабра'иль-афанди 82,
85

аль-Чавчаги, Курбан-'Али Халиди
аль-Айагузи 114

Чайтанья 205

Чарльз, принц 267

аль-Чистави, Мухаммад-Закир 53—68,
76, 87

Читтик У. 179

Чишти, Салим Баха ад-дин 204

аль-Чухи, Махад 77

Шайх Абд аль-Хакк 97

Шайх Джамал ад-дин 97

Шайх Моудуд 96

Шайх Садр ад-дин из Коньи, см.: Ку-
нави, Садр ад-дин

Шайх Файзулла 205

Шайх Хадем 97

Шайх Худайдад 97

Шамиль 77, 78, 85, 260, 278

Ша'рани, 'Абд аль-Ваххаб 214

Шарбати-шайх 108, 112

Шариф Мухаммад-Мурад 227

аш-Шарифи ат-Туруски, см.: Расулев
аш-Шафи'и, Мухаммад б. Идрис 16—
18, 22, 27

аш-Шафи'и, Джалаль ад-дин Абу 'Абд
Аллах Мухаммад б. Ахмад аль-Ма-
халли 82

Шафик, Ахмад 287, 290

Шах Джахан 205

Шах-Заде-шайх 112

Шах-Мурад 227

аш-Шахразури, Халид 228

аш-Шахрастани, Абу аль-Фатх Му-
хаммад б. 'Абд аль-Карим 26
аш-Шаши, Кари Тасболат ибн Тур-
сун-Баба 97

Шаши, Насыр ад-дин Убайдуллах
ибн Махмуд, см.: Х'аджа Ахрар

Шейбани-хан 102

Шейхзада Катиб 96

Шеллинг Ф. 217—219

Шер Шах (Сури) 194

аш-Шибли, Абу Бакр 28, 33—38

аш-Ширвани, Ну'ман б. Шайх Са'ид
82

Шихаб 61

Шихов, 'Абд аль-Джаббар б. Мухам-
мади 119

Шихов, Мухаммад-Мансур 109, 113,
115

Шихов, Саййид-Батталь б. аль-мар-
хум Давлет-Бакы 109, 112, 113

Шихова М. Х. 109, 112, 119

Шиховы (семейство) 106—114, 116,
119, 120, 122

Шодкевич М. 209

Шукла, Рамчандр 198, 206

Эрбакан, Неджмеддин 241

Эрлоган, Реджеп Тайип 251

Эрнст К. 185

Эшреф Эфенди (Гёкчимен) 268

Юргенсмейер М. 244

Юсуф Хамадани 93, 100

Янгучин, Абдулхак Саглатдинович 108

Янхожины (семейство) 108

аль-Яраги, Мухаммад 260

Ярош О. А. 10, 169

Ясави (Йасави), Ходжа Ахмед (Ах-
мет) 92—96, 100—104, 110, 111,
119, 232

ПРЕДМЕТНЫЙ, ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ И ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- 'Абд 219
Абджад 96
Авадх 191
Авадхи 191
'Авариф аль-ма'ариф («Дары божественного познания») 26
Аватар 192
Авлийа', см.: Вали
Авлийа' Аллах аль-камилин 27
Адаб ат-тасаввуф 31, 38
'Адам 29
Адвайта веданта 221
Аджи, сел. 115
Адиб 14
Азал 43
'Азамийа 276, 281—284, 287, 289
Азан 42, 265
Азвак 17
Азербайджан 70, 74, 80
Азимово, сел. 87
Азия 197, 261
 Малая 127, 128
 Средняя 59, 92—95, 100, 104, 106, 107, 110, 232—234, 237
 Центральная 93, 102, 119, 227, 228, 234, 235, 277
 Южная 190, 193, 212, 262
аль-Азхар 279, 280, 286, 288
Аят 15, 18—20, 26, 44, 45, 49, 58, 94, 98, 100, 144, 202, 217, 241
Айгельтинген 268
Айодхья 191
'Айн 218
'Айн аль-йакин 202, 203
Айфель, обл. 270
аль-'Ака'ид 82
Акбарийская школа 210, 215, 223
'Акида 27
Акйиса 17, 22
'Акль 32
Акмолинская обл. 230, 231, 233
Акмолинский округ 233, 234
'Аламе Ибн аль-'Араби аур ан ке маслак, см.: Наш учитель Ибн аль-'Араби и его взгляды
Албания 187
Албанцы 269
Алевиты 128
Александрия 286, 287
'Али-Абад 94, 102
Алиане, см.: алевиты
Алигарх 211—213, 215, 220, 223
'Алим 80—83, 86, 229
Аллах факат 209
Аллахабад 212
Алтын сильсиле 259
Алтын чага 264
Алчин 232
Альфаз 35
Америка, Северная 161, 261
Американский мусульманский совет 263
Американский мусульманский союз 263
Амир 110, 242
'Амма 16
Амр би-ль-ма'руф ва-нахй 'ан аль-мункар 20
Амук, равнина 266
Анатолийская буржуазия 250
Английская империя 267
Англичане 269
Англия 258, 261, 264—266

- Анджуман-и Химаѳат-и Ислам, см.:
 Защита ислама
 Ансары 243
 Антрополатрия 165
 Арабистан 106, 109
 Арабская весна 276—278, 289, 290
 Арабы 20, 44, 71, 220, 269
 Аравия 172
 'Арад 22, 31, 33, 39
 'Ард 31
 Аристотелевское общество 215
 'Арифун би-ллах 39
 Арлийский диалект 134, 141, 146
 Аруах 231
 'Арш 45
 Асар-и Дагистан 71
 Асатин аль-фальсафа 22
 Асма' 218
 Асман 181
 Ассоциация мусульманских студентов 263
 Атма 190, 198, 202
 Аубаткан, сел. 112, 113, 119
 Ауд, см.: Авадх
 Афганистан 227, 267, 277
 Африка, Северная 278, 282
 Ахалчи, сел. 84
 Ахам 201
 Ахангарон, река 110
 Ахир заман 264
 Ахкам 209
 Ахль аль-калям 15, 22, 29
 Ахль аль-хадис 16, 27, 28, 32
 Ахль аль-ма'сияа ва-аль-бид'а 16
 Ахль аль-футувва 243
 Ахль ас-сунна ва-аль-джама'а 23
 Ахль ас-суффа 243
 Эһле гуйун 62
 Эһле йаран 62
 Эһле кәшеф 62
 Эһле сама 62
 Эһле сафа 62
 Эһле хәррәм 62
 Ахляк 28, 113
 Ахмадийа 217
 Ахта' 18
 Ахун 234—236
 Ахфа 78
- Ахы 243
 Ачарья 206
 Аш'ариты 12—14, 17, 20—27, 30, 34, 38, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 50
 аль-Ашһа' 209
 Ашраф 107, 288
- Баба 131—134, 136—142, 147—150, 152, 153
 Бабалара 126, 133—135, 136, 137, 140—143, 145, 149, 151—153
 Багдад 31, 43, 45, 80, 259
 Багинуб, сел. 72
 Бай'ат 271
 Байан-е харакят аз-закирин 98
 Байбы, сел. 114
 Байт 177
 аль-Бакийат ас-салихат фи такриб ар-рашахат 74, 75
 Бакрийа 279
 Балканы 126—128, 131, 135, 137, 139, 141, 151, 152
 Балтасинский р-н 54
 Баля 66
 Бангалор 213
 Бангладеш 190, 262
 Банда 219
 Бану Адам 19
 Барака 170, 264
 Барахин 17
 Барелвийа 215
 Барид 48
 Басмала 150
 Батин 178
 Башкиры 232
 Бейт 103
 Бекташийа 127, 128, 132, 134
 Белград 145
 Белоканский р-н 80
 Бенгалия 212
 Берлин 268
 Би-нафсихи 46
 Бид'а, мн. ч. бида' 15—17, 20, 21, 24, 44, 147, 165, 172, 230
 Бий 236
 Бир-Казан, р. 232
 Бирмингем 262
 Бихар 213

- Биштамгалинцы 232
 Богруделик, сел. 109, 112, 119, 120, 123
 Бодензее 268
 Болгария 129, 131, 134, 136—138, 149
 Северо-Восточная 128
 Большереченский р-н 109, 111, 117
 Бомбей 213
 Братья-мусульмане 282, 283, 285—288, 290
 Брахман 196
 Бруней, султанат 261
 Буга 18
 Буддизм 169
 Бурхан аль-вилая 57, 63
 Бухара 101, 103, 109, 113—115, 227—230, 235
 Бухарское ханство 227
 Бхакт 201
 Бхакти 9, 190, 192, 193, 205

 Ва'аз 252
 Ваджд 37, 210
 аль-Ва'ид аль-мутляк 46
 Вакуф, см.: Вакф
 Вакуфная грамота 111
 Вакф 168, 248, 280, 281
 Вали, мн. ч. авлийа' 25, 28, 56—58, 71, 74, 107, 109, 118, 122, 126, 131, 133, 134, 137, 138, 140, 141, 143, 147, 160, 162, 165, 166, 203, 235, 248
 Ватикан 265
 Вафийа фи шарх аш-Шафийа 81
 Вахдат аль-вуджуд 13, 28, 179, 205, 208—210, 215, 217, 221—224
 Вахдат аль-мавджуд 211
 Вахдат аш-шухуд 214
 Вахид 29, 210, 224
 Ваххабиты 171
 Введение в суфийское учение 23
 Веданта 205
 Великобритания 259, 262, 264
 Великое Открытие 261
 Верификация Истины 215
 Верхняя Тала, сел. 74
 Вестернизация 240, 258
 Визионер 11, 150

 Вилайа, см.: Виляйа
 Вилаят 77, 119, 120, 123
 Вилы 138
 Виляйа 25, 160
 Вирд 89
 Вишну 205
 Влашский диалект 134, 141
 Возрождение (Воскрешение) наук о вере 22, 202, 242
 Волго-Уральский регион 54, 87, 227, 229
 Вологодская губерния 233
 Восток Ближний 261, 264, 270, 271, 276
 Восточный Рим 265
 Всеиндийская мусульманская лига 212
 Всеиндийская образовательная конференция 212
 Всемирная ассоциация ашрафов 288
 Всемирная федерация суфийских тарикатов 282
 Вторичные элиты 165
 Вуджуд 29, 209, 210, 214, 223, 224
 аль-Вуджуд аль-хакк 209
 Вуджудийа 218, 219
 Вулят аль-умур 20
 Высший суфийский совет Египта 276, 280, 281, 285, 286, 288, 289

 Газель 186
 Гакыл фазыйл 62
 Галаба 33
 Галат 47
 Гарби Рома, см.: Ватикан
 аль-Гарбийа, провинция 281
 Гармине, см.: Кармина
 Гаус 56, 57, 59, 63, 64
 Гаус аль-мухаккикин 57
 Гахский (Кахский) р-н 80
 Геммы мудрости 30, 31, 214, 216, 217, 221, 223
 Генеалогический нарратив 107
 Герат 18, 102,
 Германия 263, 266, 268—270
 Гидатль 85
 Гималаи 194
 Глобализация 240, 243, 253
 Гностик 25, 39

- Гностицизм 169
 Голос свободы 283, 284, 289
 Гонох, сел. 82
 Греция 265
 Гуджарат 205
 Гуджарати 194
 Гуру 193, 199, 271
 Гыйлем камил 62
- Давран 79
 Дагват 251
 Дагестан 70—72, 77, 80, 88, 89, 259, 261
 Дагестанцы 76, 78, 269
 Даджожаль 267
 Дакка 212
 Даляля 15
 Дамаск 72, 87, 288
 Дар 58
 Дар аль-‘улюм 212
 Дар-и михнат 66
 Дараджа 27
 Дарих 168
 Дас аватар 205
 Дауылпаз 103
 Дафтар 177
 Движение независимых суфийских шайхов 288
 Двип 199
 «Двойные» святые места 129
 Декультурация 231
 Дели 193—197, 203
 Делийский султанат 198
 Деобанд 212
 Деобандийа 214, 215
 Дервиш 131, 137, 148, 149, 152
 Дергах 261, 262
 Детерминизм 222
 Джабр 19
 Джабрил 35
 Джабхат (габхат) аль-ислях ас-суфи, см.: Суфийский фронт за реформы
 Джадидизм 89, 90
 Джадидисты 211
 Джазба 77
 Джакова 131, 134, 148
 Джаллад 101
 Джам‘ 224
- Джам‘ ал-джавами‘ 82
 Джама‘а 48
 Джамаат (Джама‘ат) 6, 147, 240—255, 258, 259
 Джамаатизация 240
 Джамийа Миллийа Исламийа, см.: Национальный исламский университет
 Джанас 232
 Джаниды-Аштарханиды 95
 Джара 80
 Джарский р-н 80
 Джаухар, мн. ч. джавахир 33
 аль-Джафр 163
 Джахилийа 147
 Джахмиты 14, 16, 17, 46
 Джахр 76, 78, 94, 98, 99, 100, 233
 Джахрийа 100
 Джахрий-йи султанйа 95
 Джемаат; см.: Джамаат
 Джидда 85
 Джиниг, сел. 82
 Джинн 41, 42, 83, 135, 137, 148, 149
 Джинс 22
 Джисм 19, 31, 39
 Джиха 43, 44, 45
 Джихад 49, 269
 Джнянмарг 192
 Джухар 202
 Диван 186
 Диван-и хикмет 93
 Дивы 138
 Дин 15
 Дин-и илахи 205
 Дискурс 13, 126, 141, 142, 146, 147, 153, 166—168, 171, 220, 277, 282, 289
 Дискурсные формации 166
 Добродетель (партия) 282
 Доктрина муджаддида о тавхиде: исследование учения Ахмада Сирхинди о единстве 223
 Долстон 261
 Доха 206
 Дуа 151
 Дулатцы 232
 Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) 90

- ад-Дунйа аль-фанийа 65
 Дустур (партия) 287
 Душанбе 95
- Евлия, см.: Вали
- Европейский центр междуховных встреч 268
- Египет 11, 13, 14, 31, 47, 165, 266, 267, 276—282, 284—290
- Египетская партия освобождения 283, 284, 287
- Ени османлыджылык, см.: Неоосманнизм
- Ерлия 129
- Жемчужные ожерелья о похвальных качествах шайх аль-ислама Ибн Таймийи 47
- Журнал Королевского азиатского общества 216, 217
- Завийа 127, 168, 243, 258
- Завийе, см.: Завийа
- Зад 26
- Заде 229
- Зайсан 112, 114
- Зайсанский уезд 232
- Закавказье 73, 75, 76
- Закатальский р-н 74
- Закят 251
- Залим карт 66
- Занб 46
- Западный Рим, см.: Ватикан
- Зат 35, 219
- Зат 'абд 219
- Зат-о-сифат 223
- Захир 178
- Захириты 15
- Защита ислама 215
- Зийарат 126, 127, 151
- Зикр 57, 76—79, 83, 84, 86, 89, 94, 98—100, 231, 262, 263, 269
- Зикр-и арра 100
- Зикр-и джахр 233
- Зина' 75
- Зиндик 38
- Зубани 66
- Зуль-хиджжа 73
- 'Ибадат 30
- 'Ибарат 35
- Ибн аль-'Араби: великий мусульманский мистик и мыслитель 220
- Идентичность 9, 106, 107, 119, 123, 135, 152, 153, 161, 179, 223, 234, 258, 264, 270, 272
- Иджаза 60, 75, 76, 78, 79, 83, 85, 87, 148, 227—230, 248
- Иджтихад 18, 19, 48
- Изн 75
- Иктадара 44
- Илай-и келиметуллах 269
- 'Илля 16, 41
- 'Ильм 27, 32, 33, 41, 44, 75
- ад-дарури 19
- захир 228
- аль-илахи 22
- аль-йакин 22, 202
- аль-калям 26
- кира'ат 115
- ан-насаб 121
- ар-рамль 163
- ат-тасаввуф 28
- аль-хуруф 163
- Ильханиды 49
- Илях 45
- Имам 16, 25, 26, 60, 61, 64, 77, 78, 83, 98, 108, 111, 112, 114, 115, 118, 119, 121, 122, 144, 147, 148, 158—160, 205, 228, 229, 232—234, 260, 278
- Имам-хатыб 54, 250, 251, 252
- Имамат 158, 160
- Иман 21
- Имбаба, округ 284
- Индивидуализация 240, 243
- Индия 172, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 204, 208, 211—216, 227, 254, 261, 262, 264
- Индонезия 172
- Индостан 190, 203
- Индра 205
- Индуизм 169, 190—193, 198, 205, 206
- Индустриализация 240, 243, 250, 251
- Инката'а 75
- Институт востоковедения АН СССР 117, 158
- Информатизация 240, 243

- Ирада 30, 41
 Ирак 173, 267
 Иран 93, 267
 Ириб, сел. 82
 Иртыш 230
 'Ирфан 158, 159, 160, 163, 165, 166, 170
 Иршад ила кавати' аль-адилля, см.: Наставление о категоричных доказательствах
 Иршадат аль-'арифин, см.: Наставления познавших [Бога]
 Исагуджи 81
 Исбат 19
 Искандер-паша 241, 243, 246, 248, 249, 259
 Иске таш мэчет, см.: Старокаменная мечеть
 Искендерпаша, см.: Искандер-паша
 Искер 112
 Исламабад 95
 Исламская Республика Пакистан 190, 224, 261, 262, 267
 Исламские банки 250
 Исламский верховный совет Америки 261
 Исламский круг Северной Америки 263
 Исламское общество Северной Америки 263
 Исламское объединение суфийских братств Али в СФРЮ 148
 Исм 33
 Исмаил-ага 240, 243, 245—247, 259
 Исмаилага, см.: Исмаил-ага
 Исмаилиты 205
 Иснад 32
 Исследования по исламскому мистицизму 217
 Исследования по суфизму 215—217
 Истава 44—46
 Истива' 26, 45
 Истикама 15
 Истихара 82, 249
 Истишара 249
 История Дамаска 35
 История литературы хинди 198
 'Итидаль 15
 И'тикад 22, 28, 30, 46—48
 Иттихад 36, 37, 38, 40
 аль-Иттихад аль-'алами ли-т-турук ас-суфийа, см.: Всемирная федерация суфийских тарикатов
 Иттихадийа 30
 Иттихадиты 36
 Иудаизм 168, 267
 Ихйа' 'улюм ад-дин, см.: Возрождение (Воскрешение) наук о вере
 Ихлас 30
 Ихсас ва-басар 19
 Ихтиляф 18
 Ишан 59, 61, 229—234, 236
 Иштакин 102
 Иштибах аль-ма'ани 19
 Иштирак аль-альфаз 19
 Йаранлар 62
 Йасавийа 9, 73, 92—96, 98, 100—104, 110, 119
 Йемен 267
 Йога 205
 Ка'ида 15
 Каббалистика 162, 163, 168
 Кабул 227
 Кабул, провинция 277
 Кавказ 76, 262, 264, 267
 Северный 70, 73, 75
 Северо-Восточный 76
 Кавказская война 73
 Кадар 19
 Кадим 29, 30
 Кадир туни 103
 Кадирие, см.: Кадирийа
 Кадирийа 25, 77—79, 87, 127, 193, 204, 259, 277, 278
 Казанская губерния 54
 Казанский университет 53, 114
 Казань 61, 108, 114
 Казахи 101, 104, 230—234, 236
 Казахская степь 113, 114, 227, 228, 230—232, 235, 236
 Казахстан 101, 102, 109, 111
 Восточный 112
 Северный 106, 122
 Южный 107

- Казыгурт 102
 Каир 47, 282
 Северный 284
 Калям (перо) 56, 57
 Калям (речь) 35
 Калям (рациональный богословский дискурс) 12, 13, 17, 21—27, 30, 38, 42, 49, 50, 98, 168, 213
 аш'аритский 13, 14, 21, 23, 28, 30, 35, 41, 49, 98
 Каландары 243
 Калмыки 109
 Кальб 78
 Калькутта 213
 Камалия, медресе 54
 Канада 261
 Караконджул (Караконджо, Каракончо) 135
 Карамат 43, 55, 70, 85—87, 136, 248, 264
 Каргалы, см.: Татарские Каргалы
 Кари 97
 Кармина 102
 Карнак 232
 Касабийя-халватийа 282
 Касд 30
 Касир 210
 Касыда 178
 аль-Кафийа 81
 Кахи, сел. 80
 Кахиб, сел. 86
 Кахир 44
 Кашмир 262
 Кенотаф 129
 Кербела 159
 Керей 230
 Кёльн 268
 аль-Кибрит аль-ахмар («Красная сера») 214
 Кидам 29, 37, 39
 Кийас 15, 16, 19, 22, 26, 34
 Кипр 259, 264, 265, 270
 Северный 259, 262
 Киргизы 232, 269
 Китаб аль-истикама 12—15, 21, 24, 28, 32, 33, 40, 41, 47, 48
 Китаб ат-тазира 71
 Кишлак 232
 Коалиция египетских суфиев 284
 Козатово, сел. 115, 117
 Коканд 109, 113, 230
 Кокандское ханство 109, 123
 Кокчетав 236
 Кокчетавский округ 233, 234, 236
 Коллективная память 9, 106, 107
 Комароу, сел. 108
 Константиннийе 265
 Конья (город) 109
 Конья (вилаят) 119, 120, 123
 Копты 283
 Коран 14—18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 31—33, 36, 37, 42—44, 46, 49, 58, 67, 80, 83, 89, 94, 97, 98, 103, 115, 117, 121, 129, 138, 144, 162, 163, 177, 217, 228, 243, 247, 249, 250, 252, 259
 Королевское Азиатское общество 213
 Косово 126, 127, 129, 131, 134, 138, 139, 142, 148, 152
 Косово поле 129
 Косовска Митровица 131, 148
 Красношопчники, см.: Кызылбаши
 Кришна-бхакти 192
 Кубба 168
 Кубравийа 229
 Куллябиты 24, 25
 Кум 159
 Куманово 131, 134, 148
 Кунградцы 232
 Кунья 118, 121, 122
 Курбан 139
 Курдистан 265
 Курды 265, 269
 Курук 102
 Кут аль-кулюб, см.: Пища сердец
 Кутб 56, 61, 74, 83
 Кутб аль-'арифин 25
 Куфр 46, 269
 Кушмурунский округ 233
 Кыбля 150
 Кыз тауы 102
 Кызылбаши 128, 134
 Кызыл Рабат 102
 Кызыльяр сәфәре 115
 Кызыл элма 269
 Кыраатхане 246

- Кысса-и Йусуф 59
 Кяшф 27, 185, 202, 218
 Кара сүйек 228
- аль-Ла'иха ад-дахилия ли-т-турук
 ас-суфийа, см.: Правила внутрен-
 него распорядка тарикатов
 аль-Ла'иха ли-т-турук ас-суфийа, см.:
 Устав суфийских братств
 Лаицизм 265
 Лайса фи-ль-джиха 45
 Лакснау 212
 Ламахат мин нафахат аль-кудс 92—
 104
 аль-Лаух аль-махфуз 57
 Лачо мануш 134
 Лесковац 131—134
 Лефка 262
 Ливан 259
 Ливия 267
 Лига арабских государств 287
 Лингвопсихология 181
 Лондон 215, 259, 261—263
 Лоя Джирга 277
 Людвигшафен-на-Рейне 268
 Лякаб 121
 Ля макан 43
 Лята'иф 78
 Ляфзи 35, 36
- Маваджид 17
 Мавераннахр 100
 МАГАТЭ 287
 Магометанский англо-восточный (ори-
 ентальный) колледж 211
 Магфур ляху 19
 Маджаз 209
 аль-Маджлис ас-суфи аль-а'ля, см.:
 Высший суфийский совет
 Мадрас 212, 213, 215, 216, 220
 Мадраса, см.: Медресе
 Ма'дум 209
 Мазар 129, 132, 133, 168
 Мазхаб 19, 40, 48
 Ханбалитский 14
 Шафиитский 98
 Майя 199, 202
 Макалят 46
- Макан 44
 Макасид 15
 Македония 126—129, 131, 132, 134,
 138, 139, 142, 148, 152
 Максад 94
 Мактубат 64
 Мактубат-и имам раббани, см.: По-
 слания Божественного имама
 Ма'кулят 17
 Малайзия 240, 261
 Мамлюки 48, 162, 164
 Мамрух, сел. 82
 Ман 200, 202
 Ма'на 178
 Манакиб 73
 Мангиты 227, 229
 Манихейство 128, 169
 Мантик ат-тейр 93
 Марах ал-арвах 81
 Маристан 37
 Ма'рифат 170
 аль-Ма'рифат аль-фитрийа 43
 Маркад 122
 Марсия 53—57, 59—68
 Масих 39
 Маснави, жанр 202, 206
 Маснави, поэма 103, 177, 178, 181,
 182
 Маснави-е(и) Ма'нави, см.: Маснави,
 поэма
 Матб'айи Гулами 97
 Махабба 30
 Махалля (махала) 130, 143, 144, 151,
 153, 229, 243, 247
 Махди 265, 267, 269
 Махлюк 42
 Махмудийа 89
 Маша'их ат-турук ас-суфийа 280
 Маши'а 41, 44
 Мевлеви 186, 259
 Медиалог 253
 Медина 19, 26, 57, 95, 232, 243, 268
 Медресе 54, 57, 61, 63, 84, 113—115,
 215, 228, 247, 250, 252, 253
 Международная ассоциация молоде-
 жи аль-Азхара и суфизма 288
 Международная «Платформа Диалог
 Евразия» 253

- Мейкат 102
 Мейхане 246
 Мекка 26, 43, 57, 144, 214, 232
 Мекканские откровения 30, 159, 162, 178, 214, 221, 223
 Меламийа 127
 Мелхаме-и кубра 267
 Мензил 259
 Месневи, см.: Маснави, жанр
 Мечеть 54, 57, 61, 83, 114, 115, 139, 145, 147, 190, 228, 241, 243, 245, 247, 261, 262, 279, 282, 283, 286, 287
 Мешхед 159
 Мианкала, см.: Мианкан
 Мианкан 102
 Миграция 106, 122, 139, 152, 240, 243, 253
 Миллиади 112, 115
 Миллет 269
 Министерство вакфов 280, 281
 Минхадж ат-талибин 82
 Михман-нама-йи Бухара 93
 аль-Михна аль-'азима 22
 Миһербансыз ана 65
 Мичиган 261
 Модерн 240, 242, 244, 245, 250
 Модернизация 240, 241, 242, 247, 254
 Монизм 13, 222
 Муаййад би-т-тайид аль-илахи ва-с-сунна ас-суннийа ал-мустафавийа 57
 Мубтад'и 15, 16
 Мувалят 21
 Мударрис 60, 114, 115
 Муджаддид 248
 Муджаддид-и алф-и сани, см.: Обновитель второго тысячелетия
 Муджаддидийа 227, 228
 Муджаддидийа-халидийа 259
 Муджамаль 28
 Муджассимун 44
 Муджмаль 41
 Муджтахид 46
 Мудрость пророков (в свете суфизма) 215—217, 221
 Мукти 198
 Мукияшафат 17
 Мульк 44
 Му'минун 18, 42
 Мурид 53, 54, 56, 57, 63, 64, 68, 71, 76, 78, 79, 85, 86, 89, 94, 101, 110, 163, 170—172, 228, 230—232, 234, 235, 247, 248, 261, 272, 284
 Муршид 60, 63, 71, 73, 83, 170, 172, 247, 271
 аль-Муршид аль-камиль 75, 79
 Мусанниф 37
 Муставийан 46
 Мусульманская организация Камилат 261
 Мусульманский мир 217
 Мусульманский университет Алигарха 211—213
 Мута'аввил 48
 Му'тазилиты 14, 24, 26, 27, 31, 33
 Мутакаллим 13—15, 17, 21—27, 29, 31, 32, 34—36, 39—47, 49, 50
 Муташаббихун 44
 Муташайих 75, 76, 79
 Мухаррам 18
 Мухасаба 247
 Мухафаза 281
 Мухдас 29, 30, 39
 Мухдасат 44
 Мухдис 29
 Мухлисун 64
 Мухр 117
 Мухтасар аль-хидайа 108
 Мухтасар ас-сагир 80
 Мюрид, см.: Мурид
 Мюридизм 246, 278
 Надват аль-'Улама 212
 Наджаф 159
 Наджс 66
 На'иб 49, 71
 Най 103
 Накшбандие, см.: Накшбандийа
 Накшбандийа 53, 54, 62, 64, 65, 68, 71—78, 84, 85, 87—89, 100, 115, 193, 227, 231, 233, 259, 267, 272, 278
 Накшбандийа-муджаддидийа 227—229, 233

- Накшбандийа-хакканийа, см.: Хакканийа
Накшбандийа-халидийа 228, 230, 232, 241
Намаз 96, 99, 186, 249
Нангархар, провинция 277
«Народный» ислам 10, 126, 165, 166
«Народный» суфизм 10, 126
Насс 15
Наставление наставников из числа шайхов халидийской [ветви] 63, 64
Наставление о категоричных доказательствах 26
Наставления познавших [Бога] 215
Наста'лик 96, 98, 117
Натх-пантх 198
Нафа'ис ас-санихат фи тазйил аль-Бакийят ас-салихат 74
Нафахат аль-унс 93
Нафй 19
Нафс 66, 100, 163, 201, 203
Нафси 35, 36
Национал-демократическая партия 281
Национальный исламский университет 212
Наш учитель Ибн аль-'Араби и его взгляды 214
Небо любви 191
Немцы 267, 269
Необратство 270, 271, 272
Неоджамаат 11
Неоосманизм 258, 267, 268, 270—272
Неосуфизм 10, 258
Низам 212, 216
Низам-и 'Алем 269
Никосия 259
Ниргун бхакти 192
Нисба 54
Нисйан 18
Нихайят аль-икдам фи 'ильм аль-калям, см.: Предел отваги в богословии
Ниш 130—132, 134, 142, 144
Новоатъялово, сел. 113
Новые османы 267—269
Новый османизм, см.: Неоосманизм
Нойкёльн, р-н 268
Нубийцы 283
Нузхат аль-азхан фи тараджим 'уляма' ад-Дагистан 71
Нукуш, сел. 80
Нумерология 162, 163
ан-Нур, см.: Свет (партия) 282
Нур джемаати, см.: Нурджулар
Нурджулар 259
Нур мин калям Тайфур, см.: Свет из слов Тайфура
Нусус, см.: Насс
Нью-Дели 212
Нью Эйдж 261, 263, 271
Область Сибирских казахов 233
Обновитель второго тысячелетия 227
Окказиональные обряды 129, 143, 146
Омск 236
Омская обл. 111, 114, 117
Опровержение логиков 27
Оренбург 109, 113
Османизм 264
Османская империя 119, 122, 127, 128, 227, 258, 264, 267, 270, 271, 279
Османский приют 270
Открытый форум Государственного Департамента США 262
Падишах 102, 110, 279
Падмавати (поэма) 192, 195, 196, 202, 203, 206
Пакистан 190, 224, 261, 262, 267.
Пакь зат 62
Пантеизм 29, 209—211, 221
Пантеистический монизм Ибн аль-'Араби 220, 221
Парабхакти 201
Параматма 190, 199, 202
Партия свободных египтян 284, 290
Партия свободы и справедливости 282, 286
Партия справедливости и развития 283
Пекхэм 261
Пенджаби 194
Перовский уезд 232
Петропавловск 113, 114, 115, 233—236
Пешавар 229

- Пир 93, 134, 170, 193, 199, 230, 277
 Письма (Мактубат) 223
 Пища сердец 37
 План Маршалла 250
 Платформа Абант 253
 Пловдивский р-н 134
 Победа (партия) 283, 289
 Поколения суфиев 24, 35
 Послание о единстве 210
 Послание о суфийской науке 12, 14, 15, 21—24, 28, 31, 32, 34, 37, 39, 41, 49, 202
 Послания Божественного имама 64
 Пост 89, 96, 136
 Постсекуляризм 244
 Правила внутреннего распорядка тарикатов 280
 Предел отваги в богословии 26
 Прекрасное древо 119
 Преммарг 192
 Призрен 129, 131, 134, 148

 Раббанийя, см.: Хакканийя
 Раббинистика 168
 Рабита 247
 Рабочая партия Курдистана 265
 Рабант 110
 Радд 'ала аль-мантикиин, см.: Опровержение логиков
 Раджа 196, 197, 201
 Радольфцелле 268
 Ра'й 16
 Райхан аль-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик 71
 Ракс 79
 Рама-бхакти 192
 Рамадан (Рамазан) 103, 261
 Рамайна 191
 Рампур 95
 Рафта 194
 Рафидиты 16
 Революционное объединение коптской молодежи 288
 Реконструкция религиозной мысли в исламе 215
 Речапово, сел. 112
 Рибат 168
 Рида 32

 Рийада 27
 Рика' 119
 Рисалат аль-ахадийя, см.: Послание о единстве
 ар-Рисаля аль-'адудийя фи 'ильм аль-муназара 82
 ар-Рисаля аль-кушайрийя фи 'ильм ат-гасаввуф, см.: Послание о суфийской науке
 Рисман 181
 Ритлиб, сел. 82
 Рифа'ийя 127, 132, 281, 284
 Ришадийя, сел. 119
 Роль суфизма в [обеспечении] безопасности и стабильности в обществе 282
 Российская империя 54, 68, 107, 113, 157, 228, 231, 233, 237
 Россия 54, 107, 172, 229, 234, 240, 261, 266
 Ру'йя 46
 Ругульский р-н 82
 Руфаи, см.: Рифа'ийя
 Рух 78, 201, 202
 Руханийя 87

 Са'адийя 127
 Сагун бхакти 192
 Садат 107
 Сайбийя 137, 141, 142
 Саййинд 107, 109, 112, 118, 122
 Сайрам 102, 108—113, 122
 Сайрамский народ 109
 Сакральная география 108
 Сакральные семейства 106, 107
 Салават 247
 Салафизм 172, 286
 Салафиты 171, 173, 282, 285—288
 Салик 75
 Саликун 64
 Салихун 162
 Саяяф 21, 23, 24, 32, 36, 42, 44, 46, 48, 50
 Сама' 186
 Самарканд 94, 102, 227, 228, 235
 Самодивы 138
 Санкт-Петербург 95, 115, 119
 Санты 205

- Санусийа 278
 Сарты 232, 234
 Сасна, сел. 54
 Сати 197
 Сатья пир 205
 Свет из слов Тайфура 33
 Свет (партия) 282
 Света столица и круна на исламската еренлерска тарикатска верска заедница во Македонија 128
 Секрет Ана аль-хакк 215
 Секуляризация 240, 242, 244, 258
 Сельские святые 132, 136, 137
 Сема, см.: Сама'
 Семана 143, 148
 Семиология 179
 Семипалатинск 113—115, 228—230
 Семипалатинский уезд 232
 Сербия 130—134, 139, 142, 144, 145
 Южная 126, 131, 138, 141, 142, 145, 152
 Сибирские бухарцы 107
 Сибирь 106—108, 110, 111, 113, 114, 123
 Западная 106, 107, 113, 122, 123
 Сильсила(я) 70, 73, 76, 248
 Сильсилат аз-захаб 74
 Синанийа 127
 Сингаладвип 199, 200
 Сингалы 199
 Сингапур 261
 Синкретизм 128, 231
 Сирадж ас-са'адат фи сийар ас-садат 84, 85, 88
 Сирия 14, 49, 72, 173, 227, 259, 267, 288
 Сирр 78
 Система управления у арабов 220
 Сифат 14, 17, 24, 26, 29, 34, 38, 43, 223
 ас-Сифат аль-фи'илийа аль-мутаджад-дида 46
 Скопье 128, 131, 132, 134, 143, 148
 Слава 129
 «Смешанные» паломничества 129, 146
 Совет Шуры 281
 Советизация 240
 Сокровищница побед 197
 Сохбет 252
 СССР 107, 265
 Стамбул 87, 119, 232, 241, 245, 259, 265—267, 270
 Старокаменная мечеть 61
 Стопан 141, 142
 Стратегическая глубина — международное положение Турции 272
 Структурализм 179
 Структурная лингвистика 179
 Судан 267
 Судный день 16, 47, 81
 Сузак 230, 232
 Сукр 33
 Сулейманджылар 259
 Султан 48, 49, 67, 101, 102, 104, 129, 194, 195, 197—200, 233, 234, 236, 261, 264—267, 288
 Султан аль-'арифин 94, 96
 Султанат 198, 258, 265, 267, 271
 Сультан аз-зикр 83
 Сулюк 115
 Сунна 15—17, 19—21, 23, 26, 27, 31—33, 37, 42, 49, 57, 89, 94, 259, 286
 Сурет 178
 Суфизм 8—11, 13, 14, 23, 24, 28, 36, 37, 53, 66, 70, 75, 76, 88—90, 92, 98, 106, 126, 127, 152, 157—173, 176—178, 182, 183, 185—188, 190, 193, 194, 201, 202, 208, 211, 213—218, 220, 221, 224, 227—230, 232, 233, 236, 237, 240, 258, 261, 263, 270, 272, 276—278, 281—290
 Суфизм: подлинный путь реформ 286
 Суфийский фонд хакканийа 261
 Суфийский фронт за реформы 281
 Суфийский центр Берлина, см.: Суфийский центр рабанийа
 Суфийский центр рабанийа 268
 Сухравардие, см.: Сухравардийа
 Сухравардийа 193, 229
 Сыр 232
 Сыр-Дарья 106, 122, 232
 ат-Та'арруф ли-мазхаб ахль ат-тасавуф, см.: Введение в суфийское учение
 Табакат 70

- Табакат аль-хваджаган ан-накшбандийа 72, 85, 88
 Табакат ас-суфийа, см.: Поколения суфиев
 Таби'ун 46
 Таблиг 252
 Табсират аль-муршидин мин аль-маша'их аль-халидиин, см.: Наставление наставников из числа шайхов халидийской [ветви]
 Таваджжук 85, 86
 Таваджуд 210
 Тава'иф 16
 Таваккуль 30, 32
 Таварих 71
 Таваф 151
 Тавзих (тавдих) фи халль гавамиз (гавамид) ат-танких 115
 Та'виль 18
 Тавхид 29, 30, 40, 165, 209, 214, 218, 223
 Тадж 137
 Таджалли 179, 223
 Тазкийат ан-нафс ва-ль-ахляк 171
 Та'ифа 16
 Такатуль 21
 Таква 27, 74
 Таклид 31
 Таксир 46
 Такфир 15, 18, 21
 ат-Такфир аль-мутляк 46
 Таласам 141, 142
 Талькин 83
 Тамбовская губерния 115
 Тамйиз 30
 Тамсиль 252
 Танзих 29
 Танких аль-усул 115
 Тара 108, 110, 112, 114,
 Тараджим 'уляма' ад-Дагистан 71, 72
 Тарджумайи васайна-йи Хазрат Имам А'зам 98
 Тарика 24, 28, 74
 Тарикат 6, 25, 26, 53, 60, 62, 64, 65, 68, 71—79, 82—89, 92—96, 100—104, 113, 148, 150, 170, 194, 203, 214, 215, 235, 240, 241, 243, 245—248, 254, 255, 258, 259, 261—264, 267—272, 276—285, 287—290
 Та'рих Димашк, см.: История Дамаска
 Тарский уезд 113
 Тасдик 45
 Тасриф аль-'Иззи 80
 Тасфийа 27
 Татарская губерния 87
 Татарстан 53, 54
 Татары 53, 54, 68, 108, 232
 Та'тиль 29
 Тафаррук 21
 Тафсир 82, 98, 252
 Тахарат 96
 Тахкик аль-хакк, см.: Верификация Истины
 Ташаййаха 77
 Ташкент 94, 95, 97, 102, 103, 232,
 Ташкентское бекство 234
 Тэмугъ 66
 Текия 126, 130, 134, 135, 139, 143, 144, 148, 152, 153
 Текке 127, 132, 138, 143, 144, 148, 150, 152, 153, 243, 258
 Теософ (журнал) 216, 220
 Теософское общество 213, 216, 220
 Тимал Наду, штат 212
 Тире 137
 Тоболо-Иртышское междуречье 106
 Тоболтура, сел. 108
 Тобольск 108
 Тобольский р-н 108
 Топана 131, 143
 Транслокальный 262
 Транснациональный киберсуфизм 271
 Триполи 259
 Троицк 87
 Турбат 102
 Турбе, см.: Мазар
 Турбин, см.: Турбы
 Турбы 113
 Турецкая Республика 249, 265
 Туркестан 95, 102, 103, 109, 111, 232
 Турки 253, 264, 266, 269, 270
 Турки-киприоты 262
 Туркизм 264

- Турция 93, 106, 108, 109, 115, 119,
 120, 227, 240—242, 248—251, 253—
 255, 258, 259, 261, 264, 265, 267,
 268, 270—272, 279, 282
 Тусказань, сел. 111
 Тухфат аль-Мухадж 'аля шарх аль-
 Минхадж 82
 Тюменская обл. 108
 Тюмень 113—115
 Тюрбе, см.: Мазар
 Тюрки, язык 94, 103, 114, 122
 Тюркские народы 59, 101

 'Убудийа 58
 Узбекская ССР 108
 Узкент 102
 'Укуд ад-дуррийа фи-ль-манакиб шайх
 аль-ислам Ибн Таймийа, см.: Жем-
 чужные ожерелья о похвальных ка-
 чествах шайх аль-ислама Ибн Тай-
 мийи
 Улем 214, 227—229, 234, 236, 251
 Уленкуль, сел. 109, 123
 'Уляма' 17, 22, 47
 'Улю 26, 45, 46
 'Улюм аль-гайб 163
 Умеренный ислам 271, 284
 Умма 6, 18, 49, 241, 243
 'Унван 96
 Университет Османийа 212, 216
 аль-Унмузадж фи-н-нахв 81
 Урал, Южный 232
 Урбанизация 240, 243, 244, 247, 250
 Ургенч 113
 Урду 194, 198, 214
 Уриб, сел. 84
 Устав суфийских братств 280
 Устаз 57, 113
 Усть-Каменогорский уезд 232
 Усуль 21, 23
 ад-дин 16, 17, 18, 33, 48
 аль-и'тикад 37
 ас-сунна 42
 ат-таухид 29
 Утгар-Прадеш, штат 211, 212
 Учакты 232

 аль-Фава'ид ад-Дийа'ийа 81, 82
 аль-Фадыля, см.: Добродетель (пар-
 тия)
 Файд 58, 74
 Факир 194
 Фальсафа 168, 213
 Фалясифа 22
 Фана' 185, 193, 201, 203
 Фарик 16
 Фарк ба'ад аль-джам' 224
 Фасик 20
 Фатва 32, 38, 40, 90, 214, 242, 249,
 252
 Фатимиды 288
 Фатих, р-н 241
 Фаук 45, 46
 Феска 137, 268
 Фэһим саиб 62
 Фэкыйрь, см.: факир
 Фикх 82, 83, 98, 114, 168, 213, 249
 Философия ислама 215, 216
 Фирка 267
 Фитна 18—21
 Фитра 43
 Фихи ма фихи 178, 180, 186
 Фонд Америки ас-Сунна 261
 Франция 253, 266
 Французы 269
 Фронт национального спасения 287
 Фукаха' 15
 Фуру' (фюру) 242
 Фусус аль-хикам, см.: Геммы мудро-
 сти
 Фугух аль-гайб 25
 аль-Футухат аль-маккийа, см.: Мек-
 канские откровения

 Хабар 19
 Хава 24, 37
 Хавадис 29
 Хада'ик ад-Дака'ик 81
 Хадас 29, 37
 Хаджж 26, 74, 82, 83, 85, 96, 115, 232,
 236
 Хаджжи 57, 71, 112
 Хадим 43

- Хадис *15, 16, 18, 24, 27, 31, 33, 34, 42—44, 58, 79, 82, 87, 94, 98, 121, 177, 241, 269*
- Хадиса *29, 30*
- Хазайн-уль-футух, см.: Сокровищница побед
- Хазайин, см.: Турбат
- Хайаль *179*
- Хайдарабад *212, 215, 216*
- Хайз *45*
- Хайй-Крафт-Йога *268*
- Хаканк-е хинди *205*
- Хакика *36*
- Хакикат-и Мухаммади *219*
- Хакикатан *209*
- аль-Хакк *203*
- Хакк аль-йакин *203*
- Хакканийа *258—263, 266—272*
- Хакканийа-раббанийа, см.: Хакканийа
- Халветийа *127*
- Халидийа *89, 228, 241*
- Халик *30, 48*
- Халиф *75, 93, 99, 242, 243, 266, 267*
- Халифа *115, 229, 230, 261, 280*
- Халифат *249, 258, 265*
- Хальват *82, 268*
- Хальк *30*
- Хальк аль-Куран *24*
- Халяльный бренд *250*
- Хамада *16*
- Хамадан *102*
- Хан *101, 102*
- Ханака *168, 227—229*
- аль-Харамайн *26*
- Хариджиты *16*
- Хасан джамиль *28*
- Хата', см.: Ахта'
- Хатим *247*
- Хафи *76, 78*
- Хафиз *115*
- Хашийат ан-Ну'ман *81*
- Хедив *279*
- Хива *113*
- Хивинское ханство *234*
- Хиджра *112, 243*
- Хизб аль-масрийин аль-ахрар, см.: Партия свободных египтян
- Хизб аль-хуррийа в-аль-'адала, см.: Партия свободы и справедливости
- Хизб ан-настр, см.: Победа (партия)
- Хизб ат-тахрир аль-масри, см.: Египетская партия освобождения
- Хизб саут аль-хуррийа, см.: Голос свободы (партия)
- Хизмет *240, 243, 252*
- Хизр (Хидр) *98, 100, 103*
- Хикайа *24*
- Хикма(т) *41, 158—160, 163, 165, 166*
- Хикмет *92, 93, 100*
- Хинди *194, 197, 198*
- Хиндустан *191*
- Хиндустанни *212*
- Хира *102*
- Хисси *35*
- Хорасан *102*
- Хораханэ рома *129*
- Хорохано тхан *143*
- Хесрәү вә Ширин *59*
- Христианство *127, 168, 267*
- Худжанд *102*
- Худджа *47*
- Худжжат аш-шари'а аль-мустафавийа *57*
- Худуд *34—36*
- Худус *29*
- аль-Хукама' *282*
- Хулюль *36, 38, 40*
- Хулюлиты *33, 36*
- Хунзахский р-н *84*
- Хуруфиты *57*
- Хурух, сел. *81*
- Цахур, сел. *82*
- Цейлон *196, 199, 200*
- Центр политических и стратегических исследований «Аль-Ахрам» *281*
- Центр собраний и уединения хакканийа *261*
- Центральная суфийская администрация *279, 280*
- Цыгане *126, 128, 129, 133, 134, 138, 139, 142, 148, 149, 152, 153*
- Турецкие *132*

Чародинский р-н 80—82
Чаршамба, р-н 245
Чаупан 204
Чачан 77
Черкесы 269
Чеченцы 269
Чечня 261
Чистайский уезд 114
Чистополь 54
Читтор 196, 197, 199, 200, 202
Чиштие 193, 203, 204
Чиштия-низамийа 214, 215
Чохано 141
Чулак-Курган 232

Шабах 179
Шагирд 99
Шаджара 109, 112
Шаджара рисаласи 112
Шазилия 85, 87, 127
Шайтан 20, 30, 41, 42, 99, 121, 137, 199, 241
Шайх 6, 12—15, 21—34, 36—40, 43, 45, 46, 49, 53—59, 61—65, 68, 70—79, 82—89, 107—110, 112—114, 118, 119, 127, 135, 147—152, 161—163, 168—171, 193, 204, 210, 214, 215, 217, 218, 221, 227—230, 237, 241, 258—272, 278—282, 284—288, 290
аль-акбар 162, 210
аль(уль)-ислам 31, 47, 265
аль-маша'их 280
аль-хаджж 83, 85

Шакаркот 215
Шари'ат (шариат) 14, 20, 25, 29, 32, 33, 78, 79, 100, 110, 147, 229, 249, 251, 259, 264
Шариф 279
Шариф ан-насаб 112
Шарки Рома, см.: Стамбул
Шарх 25
Шарх аль-'Ака'ид 82
Шарх аль-Исагуджи 82
Шарх аль-Марах 81
Шарх ас-Суллям 81
Шарх аш-Шафийа 81
Шарх джам' аль-джавами' 82

Шатахат, см.: Шатх
Шатгарийа 215
Шатх 38, 39
Шахибзаде 229
Шахид 58, 83, 129, 140, 143, 151, 288
Шейбаниды 101
Шеффилд 262, 263
Шиты 14, 16, 45, 127, 128, 144, 158—160, 288
Шихово, сел., см.: Речапово
Шри-Ланка 196, 199, 261
Шура 249
Шуто Оризари 131
Шухуд 210
Шыклар 112

Экберийет 266
Экстремизм 13, 262
Эренкёй 259

Южно-Казахстанская обл. 102

Ялган дэгъва 66
Япония 254
Японская империя 267
Японцы 267
Ясавийа, см.: Йасавийа
Ясавия, см.: Йасавийа
Яссы 93, 102

Adalet ve Kalkınma Partisi, см.: Партия справедливости и развития
American Muslim Alliance, см.: Американский мусульманский союз
American Muslim Council, см.: Американский мусульманский совет
Analogia entis 211
Anima 163
As-Sunna Foundation of America (ASFA), см.: Фонд Америки ас-Сунна

Baba (babo); см.: Баба
Babalar; см.: Бабалара
Bilacho manush 134

Case study 277

Der wahre Mensch 268

Dönme 134

Embodiment 160

Europäische Mitte für interspirituelle Be-
gegnungen, см.: Европейский центр
между духовных встреч

Extension 182, 219

Grand Opening, см.: Великое Откры-
тие

Haqqani Sufi Foundation, см.: Суфий-
ский фонд хакканийя

Hindistan İndialogue Vakfi 254

Hypostatical 219

Intention 182

Islamic Circle of North America, см.:
Исламский круг Северной Америки

Islamic Society of North America, см.:
Исламское общество Северной Аме-
рики

Islamic Supreme Council of America
(ISCA), см.: Исламский верховный
совет Америки

Kamilat Muslim Women's Organizati-
on, см.: Мусульманская организа-
ция Камилат

Kučna tekija 148

Lacho manush 134

Living force 13

Mainstay 172

Melalo 146

Muslim Students Association, см.: Ас-
социация мусульманских студен-
тов

Nation's spiritual space 153

New Ottomans Verlag 268

Osmanische Herberge, см.: Османский
приют

Peace Islands Diyalog Merkezi 253

Platforme De Paris 253

Sufi Centre Berlin, см.: Суфийский центр
раббанийя

Sufi Soul Festival 270

Suppositional 219

Türk Japon Kültürlerarası Diyalog Der-
neği 254

Vorarbeit 217

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Кныш Александр Дмитриевич — профессор исламоведения факультета ближневосточных исследований Мичиганского университета в г. Энн Арбор, США. Одновременно он возглавляет Научную лабораторию анализа и моделирования социальных процессов при Санкт-Петербургском государственном университете. А. Д. Кнышу принадлежит множество публикаций в области исламоведения и истории Ближнего Востока и Евразии, в том числе 7 книг на русском и английском языках. Его главным научным интересом является мусульманский мистицизм (суфизм), а также история мусульманской богословской мысли и современные социально-политические течения, выступающие во имя и от имени ислама. А. Д. Кныш является редактором секции «суфизм» в новом (третьем) издании «Энциклопедии ислама» (издательство «Бриль» в г. Лейден и г. Бостон). Он также является одним из главных редакторов «Энциклопедии мусульманского мистицизма», выпускаемой этим же издательством.

Гасымов Кямал Тофик-оглы — выпускник факультета востоковедения Бакинского государственного университета, аспирант Института востоковедения Академии наук Азербайджана. В 2007—2008 гг. обучался в Кувейтском университете. С 2013 г. сотрудник Центра стратегических исследований при Президенте Азербайджана. Сфера научных интересов охватывает историю и историографию «классического» ислама, мусульманскую философию, эпистемологию мусульманских ученых, теорию и методологию исламского права, исламские политико-правовые концепции.

Хасавнех Алсу Ахмадулловна — кандидат филологических наук (кафедра татарской литературы, Казанский государственный университет, 2001). Работает старшим научным сотрудником в Центре письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, где в настоящее время занимается научным описанием рукописей на арабском языке. Область ее исследований: татарская суфийская литература XIX—начала XX в.; мусульманские деятели Поволжья и Урала. Автор научной монографии «Ахметзян Тубули. Жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века» (Saarbrücken, 2012).

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — заведующий Фондом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Сферой его интересов является история ислама на Северо-Восточном Кавказе, суфизм, мусульманское право и система мусульманского

образования в Дагестане, арабоязычная рукописная культура мусульманских народов России. Автор более 70 научных статей на русском, английском и немецком языках в российских и европейских изданиях. В последнее время научные интересы автора сосредоточены на изучении процессов мусульманского реформаторства в Дагестане в поздний имперский и ранний советский период (1900—1930).

Камбарбекова Галия Амзеевна — старший научный сотрудник Института востоковедения имени Р. Б. Сулейменова Комитета науки МОН Республики Казахстан. Защитила диссертацию (PhD) по специальности «персидский язык и литература» в Тегеранском университете (Иран). В настоящее время изучает письменное наследие на персидском и тюркских языках по истории и культуре Центральной Азии и Казахстана. Автор научных статей и переводов, в частности: «Ходжа Ахмед Ясауи. Диуани хикмет» (пер. с средневекового тюркского языка и ред. Тегеран: Альхуда, 2000). Сфера научных интересов: выявление новых персидских, тюркских рукописей, относящихся к истории и культуре Центральной Азии и Казахстана, дипломатическая переписка мусульманских правителей в Средневековье, агиографические источники, каталогизация персидских и тюркских рукописей, а также литографированных книг.

Бустанов Альфريد Кашшафович — профессор компании ТАИФ по истории исламских народов в составе России, Европейский университет в Санкт-Петербурге. Выпускник Омского государственного университета (2009 — руководитель С. Н. Корусенко), дважды проходил стажировку в Институте восточных рукописей Российской Академии наук (2008, 2009 — руководители С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов), закончил аспирантуру и защитил диссертацию в Амстердамском университете по истории советского востоковедения (2013 — руководители Михаэль Кемпер и Стефан Дюдюаньон). Автор серии статей и монографии по истории книжной культуры мусульман Сибири (2013), а также соиздатель словаря биографий мусульманских ученых Дагестана (2012) и сборника статей о русском языке как языке ислама (2012). С 2005 г. участник археографических, этнографических и археологических экспедиций в Западной Сибири, на юге Казахстана, в Дагестане и Поволжье. В настоящее время занимается экспедиционным изучением истории советского ислама и пишет монографию.

Трофимова Ксения Павловна — младший научный сотрудник Института философии РАН. Окончила отделение религиоведения философского факультета МГУ, кандидат философских наук. Сфера научных интересов включает в себя изучение процессов формирования культурной идентичности, культурной памяти, исследование повседневной религиозности, развития религиозных сообществ. Основное внимание в ее исследованиях последнего времени сконцентрировано на изучении религиозной культуры этнических сообществ (цыган) Юго-Восточной Европы. Среди прочего: рассмотрение развития ислама и процесса конфессионализации в цыганской среде на Балканах. Промежуточные результаты исследований отражены в ряде статей (Конструирование священных мест в мультикультурной среде: пример свяяти-

лица «Зайде Башче» в Нише (Сербия) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (32). 2014; Особенности религиозной культуры цыган в контексте религиозного плюрализма на Балканах // Философия и культура. 2013. № 9).

Нестерова Светлана Александровна — доцент кафедры социологии Артвинского университета (Турция). Окончила философский факультет Киевского университета им. Шевченко и продолжила научную работу в Анкарском университете (Турция), где получила степень PhD (2011). Сфера научных интересов — философия культуры и языка, восточная философия, суфизм. Опубликована ее книга «Завуалированные смыслы Месневи» (Стамбул, 2012). В последнее время исследует проблематику межкультурной и межрелигиозной коммуникации.

Реутов Евгений Анатольевич — преподаватель языка хинди Киевского национального лингвистического университета и Киевского национального университета им. Тараса Шевченко. Изучение языка хинди начинал на Восточном факультете Ташкентского государственного университета. В течение десяти лет преподавал в Киевской гимназии восточных языков (опыт работы с детьми всех возрастных категорий с первого по одиннадцатый класс). Научные интересы охватывают круг вопросов, связанных с индийской медиевистикой, а также с изучением творчества группы «чхаявад» в литературе хинди двадцатого столетия и поэзии М. Галиба на урду (XIX ст.).

Ярош Олег Анатольевич — кандидат философских наук по специальности «философская антропология и философия культуры», зав. сектором истории восточной философии Института философии НАН Украины. О. А. Ярошу принадлежит около 40 публикаций на русском, украинском, польском и английском языках, включая разделы коллективных монографий. Автор прошел стажировки в университетах и научных центрах Великобритании, Польши, Германии и США. В сферу научных интересов автора входит философская компаративистика, философия религии, культурная антропология, современная социальная теория. В последнее время О. А. Ярош исследует мусульманские меньшинства Западной Европы, в том числе суфийские общины.

Шаблей Павел Сергеевич — кандидат исторических наук (2013, ФГБОУ ВПО «Южно-Уральский государственный университет»). Работает в должности доцента в Кустанайском филиале Челябинского государственного университета (г. Кустанай, Казахстан). Сфера научных интересов включает историю мусульманских общин Казахстана в XIX—начале XX в., сравнительные исследования по проектам образования Духовных управлений мусульман в Волго-Уральском регионе, Казахской степи и Туркестане в конце XIX—начале XX в., изучение материалов по казахскому обычному праву в середине XIX в. В последние годы опубликованы статьи «Ахун Сирадж ад-дин ибн Сайфулла ал-Кызыльяри: исламская биография в имперском контексте» (Ab Imperio: Studies of New Imperial History and Nationalism in the Post-Soviet Space. Vol. 1.

2012) и «Оренбургское магометанское духовное собрание и проекты преобразования мусульманских институтов в Казахской степи в 50—60-е гг. XIX в.» (Tartaria Magna. 2012. Vol. 1).

Саетов Ильшат — кандидат политических наук, руководит Российско-турецким научным центром Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино. Работал в университетах Казани, Турции, стажировался в Мэдисоне (США). Сфера научных интересов — мусульманские общины Турции, ислам и модерн, политические проблемы, связанные с религией, мусульмане Татарстана. Автор множества научных статей в академических изданиях и СМИ, эксперт ряда российских изданий по современной турецкой внутренней политике. Последние три года изучает несколько турецких мусульманских общин, анализируя их трансформации в республиканский период.

Цибенко (Иванова) Вероника Витальевна окончила Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета. Защитила кандидатскую диссертацию и работала в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Преподавала на кафедре философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ. В настоящее время является ведущим научным сотрудником Северо-кавказского научного центра высшей школы Южного федерального университета. Автор более 50 работ на русском и английском языках. В сферу научных интересов автора как востоковеда-тюрколога входит широкий круг вопросов, связанных с религиозной и этнической идентичностью в Турции, более всего — феномен турецкого ислама, различные его формы и проявления.

Брилев Денис Валентинович — доцент Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова (г. Киев) и Казанского федерального университета. Сфера научных интересов — история и теория исламоведения, суфизм в современном мире, а также политический активизм в исламе. Автор более 30 работ на русском, украинском, польском и английском языках, включая книгу «Ислам» (Москва, 2006). Также является редактором сборника «Ислам в мультикультурном мире» (Казань, 2014). В последнее время исследовательский интерес автора сосредоточен на политическом активизме в суфизме, а также на транснациональных суфийских движениях.

**СУФИЗМ И МУСУЛЬМАНСКАЯ ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ:
ТЕКСТЫ, ИНСТИТУТЫ, ИДЕИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

научное издание

Главный редактор издательства — *О. И. Трофимова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 04.05.2015
Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 60×90^{1/16}. Объем 21 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 3545

PRINTED IN RUSSIA

Первая академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers»

founded in 1992

in 2003 was included into

«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»

Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152

E-mail: pvcentre@mail.ru

Web-site: www.pvost.org

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the Institute of Oriental Manuscripts RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Quran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Quran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Quran of 'Uthman»).

Издательство «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Образовано в 1992 году

В 2003 году внесено

в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»

Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111

E-mail: pvcentre@mail.ru

Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Институтом восточных рукописей РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств («Коран Усмана»).

По итогам конкурса «Книга года-2007» в номинации «Осенняя хризантема» в шорт-лист лучших изданий о Китае вошла книга «Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова».

В 2008 году издательство снова стало лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за издание первого дафтара поэмы «Маснави» великого персидского поэта Джалал ад-дина Руми.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

В нашем издательстве вышла книга:

**РУМИ, ДЖАЛАЛ АД-ДИН, МУХАММАД.
МАСНАВИ-ЙИ МА'НАВИ
(«Поэма о скрытом смысле»)**

Дафтар 1. СПб., 2007. 448 с. Дафтар 2. СПб., 2009. 384 с.

Дафтар 3. СПб., 2010. 480 с. Дафтар 4. СПб., 2010. 496 с.

Дафтар 5. СПб., 2011. 448 с. Дафтар 6. СПб., 2012. 480 с.

Суфийская поэма Маснави, созданная великим Мастером, основателем суфийского братства Маулавийа, шайхом Джалал ад-дином Руми (1207—1273), по праву входит в число шедевров мировой литературы. Едва ли в поэзии за все время ее существования найдется нечто подобное, что органично включало бы в себя в огромном объеме цитаты из какого-либо священного текста так, как это сделано в Маснави ее создателем с использованием Корана и пророческих преданий: не случайно поэму называют Кораном на персидском языке.

Текст Маснави, написанный в XIII в. по Р. Х., и поныне пользуется колоссальной популярностью во всем ираноязычном регионе как в изустном бытовании, так и в письменной традиции, что уж говорить о последователях суфизма, которые принимают к нему как к кладезю мистического опыта Мастера с большой буквы.

Издание было начато в 2007 г., когда в издательстве «Петербургское Востоковедение» был выпущен перевод первого из шести дафтаров (тетрадей) поэмы. В 2009 г. вышел из печати второй дафтар, а годом позднее — третий и четвертый дафтары. В 2011 г. был напечатан пятый дафтар.

В 2012 году издательство «Петербургское Востоковедение» завершило издание филологического перевода поэмы «Маснави» на русский язык. В свет вышел шестой дафтар, объемом в 4916 байтов (общий объем «Поэмы о скрытом смысле» составляет 25 632 байта).

Перевод текста поэмы выполнен на основе Кунийского списка, сопровождается необходимыми комментариями, снабжен указателями и примечаниями, а также персидским текстом.

В нашем издательстве вышла книга:

**КЛЯШТОРНЫЙ С. Г., СУЛТАНОВ Т. И.
ГОСУДАРСТВА И НАРОДЫ ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЕЙ:
ОТ ДРЕВНОСТИ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ**

СПб., 2009: 3-е изд., исправл. и доп. 432 с.

Работа посвящена проблемам происхождения, древней и средневековой истории кочевых народов Великой Степи, живших на огромных пространствах Евразии от бассейна Амура — на востоке и до Дуная — на западе. Основное внимание авторы уделяют возникновению и истории первых кочевых империй, в недрах которых сформировались вначале племенные союзы, а затем и народы, говорившие, в основном, на тюркских языках — Тюркским каганатам (VI—IX вв.), Караханидскому и Уйгурскому государствам в Центральной Азии, Болгарскому государству в Приазовье, тюркским народам и племенам в составе Монгольской империи: Золотой Орде, казахским жузам, Казахскому ханству и др.

Длительная история государственности у кочевников Евразии рассматривается в тесной связи с историей их соседей — Китая, Ирана, Византии и Руси. Тюркская государственность породила специфические формы религиозных верований и письменной культуры, создавших неповторимый облик древнетюркской цивилизации, истории которой в монографии уделено немало места. Впервые обсуждается на столь широком историографическом фоне сложнейшая проблема генетических связей древнетюркских народов с современными тюркоязычными нациями.

Тематика монографии хронологически охватывает историю почти двух тысячелетий: от древности до начала XVIII века. С вхождением Поволжья и Сибири в состав Московского царства история тюркских народов степной Евразии определялась иными геополитическими условиями — начался процесс их интеграции в Россию, судьбу которой им во многом предстояло разделить.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов гуманитарных ВУЗов и факультетов, а также на самый широкий круг читателей, интересующихся прошлым народов Евразии.

По сравнению с первыми двумя изданиями, вышедшими под названием «Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье», книга существенно дополнена.

ISBN 978-5-85803-411-7

В нашем издательстве вышла книга:

**ТРАДИЦИИ НАРОДОВ КАВКАЗА
В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ:
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И РАЗРЫВЫ
В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ**

Сборник статей к 100-летию со дня рождения Л. И. Лаврова
СПб., 2010. 496 с.

В сборнике рассматриваются актуальные вопросы археологии, истории и этнографии народов Кавказа — принципы и основания выделения археологических культур, специфика жизнедеятельности горско-кавказских обществ в средневековый период и в Новое время, особенности традиционного мировосприятия.

В первой части представлены статьи, в которых затрагиваются проблемы и вопросы, связанные с изучением древней и позднесредневековой истории Кавказа, особенностей социально-политического функционирования горских обществ в Новое время, а также трансформаций в их жизнедеятельности, которые имели место после вхождения Кавказа в состав Российской империи. Изучение данных вопросов позволяет лучше понять логику, основные принципы и законы жизнедеятельности горного Кавказа в прошлом, рефлекторно оказывающие воздействие на жизнь и современных кавказцев.

Вторая часть сборника включает статьи, в которых на разных примерах прослеживаются модернизационные процессы, в XX в. оказавшиеся наиболее существенными. Данные процессы охарактеризованы в статьях сборника на примерах организации жилого пространства, трансформаций понятия «этничность», направлений и форм выработки новых идеологий, современных «духовных ценностей» национального общества, изменения трудовой деятельности горцев, да и самого формата «горского мира».

Специальное внимание уделено исследованию культурных стереотипов и их трансформации в XX в. и по настоящее время.

Сборник представляет интерес для этнографов, историков, археологов, специалистов смежных исторических дисциплин и широкого круга читателей, интересующихся историей и культурой народов Кавказа.

ISBN 978-5-85803-416-2

В нашем издательстве вышла книга:

ИИСУС В КОРАНЕ И ХАДИСАХ

Автор-составитель Махди Мунтазир Ал-Ка'им
Пер. с англ. яз. Д. А. Биббаева

СПб., 2012. 416 с.

Настоящее издание представляет собой обзор коранических аятов и хадисов об Иисусе. Во введении освещаются разные подходы к изучению данной темы. Автор пытается найти точки соприкосновения во взглядах на образ Мессии в христианстве и исламе. Такая позиция может стать основой будущих мирных межрелигиозных дискуссий и сблизить в итоге адептов двух величайших мировых религий.

Основная часть содержит уникальную подборку исторических сведений из жизни Иисуса и свидетельств его миссии, основанную на тексте Корана и шиитских преданий.

Книга насыщена мусульманской символикой и арабской терминологией; для облегчения чтения дан список соответствий имен в Библии и Коране.

Издание рассчитано на широкий круг читателей.

ISBN 978-5-85803-446-9

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Наши книги всегда в продаже у дилера издательства:

«Университетская книга»
В Санкт-Петербурге:
Санкт-Петербург, Средний пр., д. 60 (во флигеле)
Тел.: (812) 640-08-71; e-mail: ukniga@sp.ru

А также:

**Электронный магазин книжной торговли:
<http://ozon.ru>**

В нашем издательстве вышла книга:

**ОБЩЕСТВО КАК ОБЪЕКТ И СУБЪЕКТ ВЛАСТИ:
ОЧЕРКИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
КАВКАЗА**

СПб., 2012. 416 с.

В коллективном исследовании представлен разноплановый анализ модернизационных процессов, протекавших в недавнем прошлом и имеющих место в настоящее время в социальной и политической жизни населения Кавказского региона.

Объектом исследования являются социальные микроструктуры — сельские общества, уличные сообщества мегаполиса — и социально-политические макроструктуры — «народы», национальные республики Кавказа, Северо-Кавказский регион в целом. Исследование построено на малоизвестных литературных источниках, данных архивов С.-Петербурга, Москвы, Парижа, Тбилиси, Махачкалы, Владикавказа, Ростова-на-Дону, а также на оригинальных полевых материалах авторов.

Цель исследования, обусловленная и оправданная современными нам социально-политическими реалиями, — это изучение механизмов, практик адаптации, трансформаций основных звеньев посттрадиционного общества при взаимодействии с государственно-политическими институтами в специфических условиях изменявшегося ранее и меняющегося ныне кавказского общества.

Сборник представляет интерес для этнологов, историков, социологов, политологов, специалистов других смежных дисциплин и широкого круга читателей, интересующихся антрополого-политическими аспектами прошлой и настоящей жизни народов Кавказа.

ISBN 978-5-85803-450-6

Электронный магазин книжной торговли:
<http://ozon.ru>

В нашем издательстве вышла книга:

**‘АБД АЛ-ХУСАЙН ЗАРРИНКУБ
ЦЕННОСТЬ СУФИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ**

Пер. с перс., примеч. М. Махшулова / Под ред. А. А. Хисматулина

СПб., 2012. 304 с.

Книга «Ценность суфийского наследия» увидела свет в 1963 г. и с тех пор выдержала ряд переизданий. Капитальная монография носила обобщающий характер и отражала последние достижения мировой науки в области изучения исламского мистицизма с позиций иранской школы востоковедения.

Исследование ‘Абд ал-Хусайн Зарринкуба (1922—1999) интересно в первую очередь подходом к изучению столь многопланового явления, как исламский мистицизм: это взгляд на историю и эволюцию суфизма со стороны носителя языковой, религиозной и культурной среды, в которой суфизм возник и развивался.

‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб — выдающийся представитель иранской науки, автор многочисленных работ по истории ислама, истории религий, истории богословия и схоластики, истории суфизма и истории наук.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

ISBN 978-5-85803-454-4

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Наши книги всегда в продаже у дилера издательства:

«Университетская книга»

В Санкт-Петербурге:

Санкт-Петербург, Средний пр., д. 60 (во флигеле)

Тел.: (812) 640-08-71; e-mail: ukniga@sp.ru

А также:

Электронный магазин книжной торговли:

<http://ozon.ru>

В нашем издательстве вышла книга:

ЯПОНИЯ И РОССИЯ. НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОБРАЗОВ

Сб. ст. под ред. Ю. Д. Михайловой
СПб., 2014. 256 с.

В отличие от большинства книг о русско-японских отношениях, посвященных, как правило, проблемам конкретным и «осязаемым» (будь то политика, экономика или культура), настоящий сборник статей имеет дело с вещами, которые трудно измерить и определить точно. Главный вопрос, которым задаются российские, японские и западные авторы, формулируется так: какую роль сыграли Япония и Россия в формировании национальной идентичности друг друга? Как и почему одна национальная общность или отдельные ее представители осознают и воображают себя именно так, а не иначе?

В качестве способа познания национальной идентичности избраны взаимные русско-японские образы, которыми — в силу географической отдаленности политических центров двух стран — особенно богаты их отношения. При этом упор делается на визуальные материалы, поскольку именно визуальное обладает кажущейся способностью конкретизировать умозрительное. В книге используются зарисовки японских ученых периода Эдо, сатирические и «реалистические» картины времен русско-японской войны, советские довоенные и послевоенные фильмы, в том числе сделанные совместно с японскими мастерами, политические карикатуры, манга и аниме. Последние три статьи посвящены современности: их авторы пытаются выяснить, что меняется в образах, под влиянием каких факторов происходят изменения и что им препятствует.

Книга предназначена для специалистов по Японии разного профиля, а также для всех тех, кто интересуется прошлой и современной жизнью этой страны и ее отношениями с Россией. Издание снабжено блоком уникальных иллюстраций.

ISBN 978-5-85803-470-4

Электронный магазин книжной торговли:

<http://ozon.ru>

В нашем издательстве вышла книга:

МАРИМБАЙ НИЯЗМАТОВ
РОССИЯ НА ВОСТОКЕ:
ПРОТИВОСТОЯНИЕ ВЕЛИКИХ ДЕРЖАВ (XIX В.)

СПб., 2014. 640 с.

Настоящая книга продолжает исследование, начатое книгой «**Россия в сердце Азии: диалог цивилизаций (IX—XVIII вв.)**», вышедшей в нашем издательстве в 2013 году.

В книге освещаются узловые вопросы истории и практики международных отношений на Востоке в 20—80-е гг. XIX в. — время обострения противоречий между Российской, Британской и Османской империями в результате «Большой Игры», развязанной правящими кругами Англии. Раскрываются основные политические и военные меры, принимавшиеся Россией по обеспечению мира и безопасности на южных рубежах империи, в Прикаспии и Приаралье, ее инициативы по созданию восточного оборонительного союза на Среднем Востоке в период «гератского кризиса» и накануне британской интервенции в Афганистан.

На основе документов и материалов Российского правительства, Фордин Оффис, мемуаров российских и британских дипломатических посланников, непосредственных участников «Большой Игры», с учетом исследований по данной проблематике в СНГ и на Западе, прослеживается политика британских «ястребов», направленная на провоцирование вооруженных конфликтов, организацию мятежей, политической, военной и экономический интервенции против России и ее стратегических союзников на всей территории, объявленной зоной «жизненных интересов» Великобритании (не только в Центральной Азии, но и на Юго-Востоке Европы, в частности — на Балканах). Разоблачаются мифы об «оборонительном» характере английской политики на Востоке и инсинуации вокруг пресловутого «русского наступления» и «угрозы Индии» со стороны России.

Книга рассчитана на историков и политологов, специализирующихся в области международных отношений, а также широкий круг читателей, интересующихся историей и практикой взаимоотношений России с государствами Центральной Азии.

ISBN 978-5-85803-468-1

В нашем издательстве вышла книга:

И. А. АЛИМОВ, М. Е. КРАВЦОВА

**ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
С ДРЕВНОСТИ И ДО XIII В.: ПОЭЗИЯ, ПРОЗА.
В 2 частях**

СПб., 2014. Ч. 1. 704 с.

СПб., 2014. Ч. 2. 704 с.

Настоящая книга — первое в российском Китаеведении комплексное исследование истории китайской классической поэзии и прозы сяошо с момента возникновения до XIII в. Книга призвана обобщить имеющиеся мировые наработки в данной области, в то же время делая существенный акцент на тех жанрах, течениях, произведениях и авторах китайской поэзии и прозы указанного периода, которые не были до сих пор затронуты в работах отечественных и западных исследователей или же внимание к которым оказалось явно недостаточным.

Часть первая включает в себя общий историко-культурный очерк Китая с древности до XIII в., а также исследование по истории поэзии и прозы от истоков и до V в. Часть вторая включает в себя исследование по истории поэзии и прозы с V по XIII в., а также библиографию.

Книга адресована Китаеведам самого широкого профиля, литературоведам, историкам, культурологам, а также всем интересующимся старой китайской поэзией и прозой и может быть использована в лекционных курсах в высших учебных заведениях.

ISBN 978-5-85803-473-5

ISBN 978-5-85803-474-2 (часть 1)

ISBN 978-5-85803-475-9 (часть 2)

Издательство

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Наши книги всегда в продаже у дилера издательства:

«Университетская книга»

В Санкт-Петербурге:

Санкт-Петербург, Средний пр., д. 60 (во флигеле)

Тел.: (812) 640-08-71; e-mail: ukniga@sp.ru

В нашем издательстве вышла книга:

**Н. АЛЕСКЕРОВА
СУЙИЙСКОЕ БРАТСТВО ХАЛВАТИЙА.**

СПб., 2015. 272 с.

Представляемая вниманию читателя книга является первым на русском языке исследованием, посвященным деятельности тюркского суфийского братства Халватийа — одного из 12 материнских суфийских братств. Зародившись в государстве Ширваншахов (861—1538) в XIV в. — во время правления династии Дербенди (1382—1538), оно широко распространилось в Южном Азербайджане и по всему Ирану в период господства тюрко-племенных государственных объединений Кара-Коюнлу (1410—1468) и Ак-Коюнлу (1468—1508).

Наивысший расцвет Халватийа произошел при Османской империи: в этот период функционировало более сорока дочерних ответвлений братства. Общины Халватийа были весьма влиятельны и сыграли колоссальную роль в политико-экономической и духовной жизни населения как арабских, так и европейских провинций империи.

В книге впервые исследуется мировоззрение Халватийа на основе десяти научно-богословских посланий второго основного пира этого братства — сайида Йахьи ал-Бакуви: все они переведены на русский язык и даны в приложении. Именно благодаря реформаторской деятельности Йахьи ал-Бакуви оформилась организационная структура материнского братства Халватийа, основанная на беспрекословном подчинении ученика-*мурида* наставнику-*мушиду*, а также были заложены основы многочисленных дочерних ответвлений братства в Иране и Османской империи.

Издание рассчитано на специалистов-востоковедов и религиоведов, а также на всех интересующихся духовной культурой Востока.

ISBN 978-5-85803-479-7

Электронный магазин книжной торговли:

<http://ozon.ru>

СУФИЗМ

и мусульманская духовная традиция

ТЕКСТЫ
ИНСТИТУТЫ
ИДЕИ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Сборник статей «Суфизм и мусульманская духовная традиция» посвящен такому многогранному, спорному и яркому феномену мусульманской духовно-практической традиции, как суфизм, — его текстам, институтам, идеям и интерпретациям.

Сборник рассчитан на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой и практикой мусульман, историей суфизма и его современным состоянием.

“Sufism and the Muslim Spiritual Tradition” explores the complex and occasionally controversial phenomenon of Islamic theory, culture and practice known as “Sufism”.

The chapters assembled in this book discuss Sufi texts, institutions, rituals, and discourses as well as related phenomena of Muslim cultural and spiritual life in the past and today.

ISBN 978-5-85803-480-3



9 785858 1034803