МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

2(3)/2009

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА
PAX ISLAMICA
دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов
Редакционная коллегия: И.Л. Алексеев (зам. главного редактора),
П.В. Башарин (отв. ред. номера),
В.О. Бобровников,
И.Ф. Гимадеев,
А.В. Коротаев,
А.Н. Юзеев

Редактор: Т.М. Мастюгина
Корректор: А.А. Конькова
Дизайн: Э.М. Кагаров
Верстка: И.В. Самсонов

Учредитель:
ООО «Издательский дом Марджани»
Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия. Свидетельство ПИ № ФС77-28953

ISSN 1999-9437

Издатель:
ООО «Издательский дом Марджани»

Продажа по подписке

Тираж номера: 500 экз.

Цена свободная

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

Отпечатано в типографии ОАО ПИК «Идел-Пресс»,
420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.
Перепечатка материалов, опубликованных в журнале «Pax Islamica»,
а также на сайте www.paxislamica.ru допускается только с разрешения редакции.

Содержание

5 **От редакции**

7 **In memoriam**
8 Максим Сергеевич Киктев (1943–2005)

13 **Памятники мусульманской культуры**
14 Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме». Введение, перевод и комментарии *Ю.А. Аверьянова*

44 **Исследования исламского наследия**
45 *П.В. Башарин*. «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии
63 *Ш.Ш. Шихалиев*. Дагестанская суфийская литература в XIX — начале XX в. Краткий обзор

90 **История мусульманских обществ**
91 *А.Р. Вяткин*. Мусульманский Крым к началу XX века: между небытием, пантюркизмом и суверенизацией
129 *Д.Н. Денисов*. Мусульманские благотворительные и культурно-просветительские общества Оренбургской губернии

145 **Религиозная и социальная практика**
146 *С.Б. Шадманова*. Свадебные церемонии в Туркестане на страницах периодической печати конца XIX — начала XX в.

158 **Социология, политология и экономика мусульманского мира**
159 *Ю.М. Почта*. Политический ислам в контексте глобализации и роста фундаменталистских движений религиозного и светского характера в начале XXI века

167 **Литературы мусульманского мира**
168 *М.В. Николаева*. Место «Послания о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда в процессе становления и развития оригинальной андалусской литературы

184 **Диалог культур**
185 *Б.В. Орехов*. Имплицитное содержание стихотворений Ф.И. Тютчева в переводах на арабский язык

194 **Архивы, библиотеки, коллекции**
195 *П.В. Башарин, М.С. Киктев.* «Повествование о жизни и смерти Гуссейна Мансура Гелладжа» Вл. Соловьева
202 *М.С. Киктев.* О каирских старопечатных книгах в дагестанских рукописных собраниях
206 *И.В. Зайцев.* Арабские, персидские и тюркские рукописи в Хаджи-Тархане/Астрахани
212 *М.-А. Сулейманов.* Надпись на котле XIV века

220 **Рецензии**
221 *С.Н. Абашин.* Рецензия на книгу: Adeeb Khalid. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia.* University of California Press, 2007, 241 p.
229 *П.В. Башарин.* Рецензия на книгу: аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. *Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук о вере).* Т. I. Первая четверть о видах поклонения. Часть I / Пер. с арабск. И.Р. Насырова, А.С. Ацаева. М.: Изд. дом Нуруль Иршад, 2007. 580 с. (Суфийская классика)

233 **Сведения об авторах**

234 **Abstracts**

240 **Памятка автору**

241 **Тема следующего номера Pax Islamica:**
Социокультурные трансформации в мусульманских обществах: история и современность

От редакции

Настоящий номер журнала «Pax Islamica» посвящен памяти крупнейшего отечественного филолога-арабиста М.С. Киктева. Помимо классической арабской литературы и филологии сферу интересов ученого составляли различные области исламоведения: история, богословие, фольклор, суфизм, изучение отечественных рукописных коллекций и архивов. Поэтому в текущем номере представлены все перечисленные области. Кроме того, в нем содержатся материалы, освещающие педагогическую деятельность М.С. Киктева, опыт которой был воистину колоссальным и заслуживает того, чтобы быть примером для подражания многим поколениям педагогов.

Журнал открывает рубрика «In memoriam», посвященная памяти М.С. Киктева.

В разделе «Памятники мусульманской культуры» публикуется начало научного перевода важнейшего памятника традиции анатолийского суфизма «Вилайет-наме» (жизнеописание) суфийского шайха Шуджа эд-Дина Вели (Султана Варлыгы), подготовленного Ю.А. Аверьяновым. В настоящем номере помещено начало перевода (прозаическая часть). Окончание перевода памятника (стихотворная часть) будет опубликовано в ближайшем номере.

Огромное внимание М.С. Киктев уделял литературе мусульманского мира как источнику по выявлению контактов между различными народами, его составляющими. Статья П.В. Башарина «“Сакральные войны” в рамках мусульманской демонологии» посвящена войнам сверхъестественных существ (дэвов, пери, джиннов, гулей), зафиксированных в арабской и иранской (персидской и согдийской) литературах, как одного из важных сюжетов, позволяющих выявить контакты между арабской и иранской демонологиями. Большой интерес для М.С. Киктева представляла литература мусульманского Дагестана, особенно суфийская, поскольку феномен дагестанской письменной традиции позволил законсервировать многие явления, распространенные в мусульманском мире, начиная с первых веков существования ислама. В статье Ш.Ш. Шихалиева приводится краткий обзор дагестанской суфийской литературы XIX — начала XX в.

В рубрике «История мусульманских обществ» обширная панорама развития ислама на территории Крыма с XVIII до начала XX в. проанализирована в статье А.Р. Вяткина «Мусульманский Крым к началу XX века: между небытием, пантюркизмом и суверенизацией». В статье Д.Н. Денисова на основе архивных материалов рассмотрены история возникновения и деятельность мусульманских благотворительных и культурно-просветительских обществ Оренбургской губернии конца XIX — начала XX в.

Рубрика «Религиозная и социальная практика» представлена исследованием С.Б. Шадмановой по свадебным церемониям в Туркестане на основе материалов периодической печати конца XIX — начала XX в.

Раздел «Социология, политология и экономика мусульманского мира» представлен в настоящем номере статьей Ю.М. Почты, посвященной исламу в контексте глобализации и роста фундаменталистских движений.

Исследование М.В. Николаевой о месте «"Послания о двойниках и злых духах" Ибн Шухейда в контексте генезиса оригинальной андалусской литературы», помимо научной ценности, интересно еще и тем, что представляет собой пример учебно-педагогической работы М.С. Киктева со студентами и аспирантами Института стран Азии и Африки при МГУ.

Демонстрации осмысления иноязычного текста в арабской языковой и культурной парадигме посвящена статья Б.В. Орехова «Имплицитное содержание стихотворений Ф.И. Тютчева в переводах на арабский язык». Данное исследование также посвящено М.С. Киктеву, уже как глубокому знатоку русской поэзии.

Наиболее целостным для настоящего номера является блок статей под рубрикой «Архивы, библиотеки, коллекции», посвященных многолетней работе М.С. Киктева с архивами и коллекциями. Помимо двух материалов, написанных самим ученым — публикации рукописи «Повествования о жизни и смерти Гуссейна Мансура Гелладжа», найденной им в рукописном фонде Вл. Соловьева, и исследования о каирских старопечатных книгах в дагестанских рукописных собраниях, в него входит статья И.В. Зайцева, посвященная собранию арабских, персидских и тюркских рукописей в Астрахани.

Публикация А.Р. Сулейманова посвящена надписи на знаменитом бронзовом котле XIV века, помещенном в мавзолее Ахмада Йасави.

Редакция журнала продолжит политику создания тематических номеров. Следующий номер будет посвящен социокультурным трансформациям в мусульманских обществах.

In memoriam

1

أفاضل الناس اغراض لذا الزمن * يخلو من الهم اخلاهم من الفطن

Выдающиеся люди — мишень для времени,
Лишенные ж мыслей — забот лишены.

ал-Мутанабби

П.В. Башарин
Максим Сергеевич Киктев (1943–2005)[1]

Максим Сергеевич Киктев (8 марта 1943 — 15 декабря 2005) — филолог, историк арабской литературы. Кандидат филологических наук (с 1970), доцент (с 1975*)* кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки (ИСАА) при МГУ. Окончил Институт восточных языков (ИВЯ, ныне — ИСАА) при МГУ (1966), аспирантуру ИВЯ (ИСАА) при МГУ (1969), с 1969 г. работал в штате ИВЯ (ИСАА) при МГУ. Основная специализация — история классической арабской литературы. Основные научные интересы — становление и эволюция поэтической традиции, проблемы текстологии и источниковедения, проблемы литературной теории в арабской классике. Разрабатывал и читал лекционные курсы и спецкурсы по истории классической арабской литературы, истории литературы мусульманского Запада, языку Корана, литературной теории в классической арабо-мусульманской культуре, истории арабо-мусульманской философии, источниковедению и историографии арабских стран и др., а также курс «Современные методы филологических исследований». Перу М.С. Киктева принадлежит свыше пятидесяти публикаций. Под его научным руководством были выполнены и успешно защищены десять кандидатских диссертаций.

М.С. Киктев представлял собой редко встречающийся в отечественной науке тип ученого, успешно совмещавшего научные исследования с активным преподаванием. Его трудовой день начинался рано утром и проходил в сплошных лекциях в различных московских институтах, где преподаются арабский язык и литература. Но и после окончания занятий, когда это происходило в РГГУ, он никогда не спешил уйти домой: в это время к нему можно было обращаться с любым вопросом. Колоссальные энциклопедические знания позволяли ему давать консультации по множеству разнообразных вопросов, связанных с арабистикой и исламоведением. Даже специалист, долгое время за-

1 | Частично материалы, приводимые в статье использованы в статье: Башарин П., Дурново Г., Ландо Н., Лахути С., Аюпова А. Вспоминая М.С. Киктева // *Вестник РГГУ. Языкознание / Московский лингвистический журнал. 2007*. № 8. С. 236–248.

нимающийся узкими проблемами, мог получить от него бесценные рекомендации по своей теме, сколь бы специфической она ни была. Круг знаний М.С. Киктева поражал. Он поистине был бездонным кладезем премудрости. Несмотря на то, что Максим Сергеевич, как и прочие преподаватели, всегда имел при себе конспект лекций, за годы нашего знакомства он только пару раз заглянул в него, чтобы проверить, правильно ли он назвал даты смерти нескольких малоизвестных арабских филологов, и, конечно, память его не подводила. Он помнил не только массу фактов из арабской истории, сведений по филологии, философии, множество сложных арабских имен, но и десятки, сотни дат. Он, например, мог безошибочно перечислить даты царствования всех правителей практически любой мусульманской династии, при этом часто не только годы, но вплоть до месяца и дня. М.С. Киктев хранил в памяти информацию об огромном количестве изданий арабских текстов не только в Западной Европе, но и в мусульманских странах, лично знал целые династии многих египетских и сирийских издателей. Он помнил огромное количество арабских средневековых текстов, отличающихся повышенной сложностью. Однако более всего восхищало его знание арабских стихов, огромное количество которых М.С. Киктев помнил наизусть и мог прочесть. Не часто во всем мире (особенно на Западе) можно встретить исследователя, помнящего наизусть свыше десятка длинных и сложных арабских касыд или муʿаллак. Подобное качество всегда отличало средневековых мусульманских филологов и поэтов. Думаю, не ошибусь, если скажу, что М.С. Киктев держал в памяти практически весь огромный диван своего любимого арабского поэта ал-Мутанабби.

Кроме этого, он являлся непревзойденным знатоком русской поэзии «серебряного века». С 1980-х гг. помимо арабистики М.С. Киктев занимался изучением творчества Велимира Хлебникова. Его научные интересы в этой области — мировоззренческие основы творчества Хлебникова, методология работы Хлебникова над словом, проблематика текстологии его произведений. Последние годы жизни он активно участвовал в издании «Собрания сочинений» В. Хлебникова в шести томах. В частности, им были подготовлены для публикации тексты поэм «Меджнун и Лейли», «Труба Гуль-муллы», «Синие оковы», «Переворот в Владивостоке». М.С. Киктев первым прочитал и подготовил к изданию хлебниковскую «Симфонию “Любь”». Он регулярно участвовал в работе Хлебниковских чтений и в других форумах, посвященных поэту и русскому художественному авангарду в целом.

М.С. Киктев серьезно занимался и творчеством В.С. Соловьева, с рукописными фондами которого длительное время работал. Кроме тотального увлечения Востоком в кругу поэтов «серебряного века» и знаменитого соловьевского очерка о Мухаммаде, точек соприкосновения двух миров — Запада и Востока — он нашел гораздо больше. Вспоминается случай с уникальной рукописью о житии знаменитого

суфия ал-Халладжа[2], найденной Максимом Сергеевичем в фонде Соловьева. И сразу же после этого, не дав отойти от восторга, вызванного памятником, он кладет на стол одну из своих многочисленных записей со словами: «А вот тоже любопытный материал». Это была копия статьи из записных книжек Вл. Соловьева о двух природах Христа. Цены этому документу нет для историков русской философии. А в записях М.С. Киктева — это лишь одна из многих «любопытных» замет.

Меньше всего к М.С. Киктеву можно было применить определение «сухого ученого», который, живя среди архивов, часто не в состоянии донести свои сугубо специфические знания до широкой аудитории. Он действительно жил среди книг, но в не меньшей степени его жизнь проходила среди людей, в общении с ними. Блестящий талант лектора сочетался в нем с сугубо индивидуальным подходом к каждому слушателю. К каждому студенту Максим Сергеевич подходил как к единственной и неповторимой личности. Несмотря на то, что в РГГУ он читал лекции зачастую на последних парах, мне никогда не приходилось видеть людей, задремавших или клюющих носом, — согласитесь, довольно частый и легко объяснимый случай. И дело было не столько в предмете лекции, сколько в талантах лектора. Насколько тонка грань между добросовестным, но — увы! — усыпляющим изложением материала и методом изложения, позволяющим отвлечь и взбодрить слушателей! Часто приходится сталкиваться либо с безукоризненным, но сухим и неувлекательным стилем преподавания, либо с живым, вызывающим интерес, но, к сожалению, уводящим лекцию довольно далеко от предмета. М.С. Киктев виртуозно владел вниманием аудитории: не удаляясь от темы лекции, он вставлял в нее иногда занятные эпизоды из жизни востоковедов, рассказы о разных примечательных историях, имеющих отношение к арабистике или к востоковедению вообще. Для многих его учеников, которые уже сами стали преподавателями, он и в этом был примером для подражания. В поездках, общаясь с коллегами в разных городах и странах, и сам собираешь изрядный запас таких историй, но многие рассказы М.С. Киктева навсегда врезались в память своей оригинальностью. Например, невозможно забыть случай из жизни известного русского тюрколога В.В. Радлова, который, возвращаясь из экспедиции на Урал, где собирал знаменитых каменных баб, дал в Санкт-Петербург коллеге телеграмму следующего содержания: «Изрядно поиздержался на баб тчк Везу восьмерых тчк Высылайте грузовик».

Лучше всех городов арабского мира М.С. Киктев знал Каир. У слушателей складывалось впечатление, что он вырос в этом городе. Каждый, кто представляет себе карту Каира, являющегося в большей своей части нагромождением исторической застройки, с трудом может поверить, что европейский человек способен помнить сложней-

2 | См. публикацию этого текста в настоящем номере Pax Islamica (с. 195–201).

шую систему запутанных улиц, узких переулков и неприметных тупиков этого огромного города.

Кроме дорогого его сердцу арабского Востока и юга Испании с сохранившимися следами длительного мусульманского пребывания, М.С. Киктев пламенно любил еще одно место — Дагестан. Эта любовь объяснялась несколькими причинами. Во-первых, там живет один из старейших и выдающихся российских ученых-иранистов Н.О. Османов, к которому М.С. Киктев часто приезжал в гости. Во-вторых, этот край славится восточной ученостью — там можно встретить замечательных знатоков арабо-мусульманской науки и отыскать разнообразные книжные издания, привезенные из арабских стран, а по древнему, неписаному обычаю хозяин книжной лавки может не только сделать скидку понравившемуся покупателю, но и просто подарить ему книгу. Но одно место в Дагестане особенно очаровало М.С. Киктева, искушенного многочисленными поездками по экзотическим восточным странам. Это небольшой аул Кубачи, с древних времен славящийся производством холодного оружия на весь Кавказ и известный этим ремеслом во всем мире. В селение можно было добраться только по узкой горной тропинке, местами шириной со ступню ноги. Сюда, ведомый проводником, М.С. Киктев приходил несколько раз, здесь он осуществил свою заветную мечту — оседлать коня, здесь он отыскал уникальную рукопись арабского интеллектуала аш-Шанкити, самый ранний сохранившийся источник по теории мистической любви к Богу, которая практиковалась суфиями. Помню, с каким азартом и восхищением мы склонялись над выписками из этой рукописи. Максим Сергеевич уже готовил статью об этом уникальном памятнике, но, увы, он ушел, так и не успев опубликовать ее.

Как-то я попросил его приобрести в Дагестане небольшое сочинение известного мусульманского средневекового философа ал-Газали. Максим Сергеевич приехал и сказал, что нужной книги, к сожалению, не было, но он купил для меня другое, не менее редкое издание трактатов Ибн ʿАраби. Отказавшись взять деньги наотрез, он пообещал, что когда осенью поедет в Дагестан снова, постарается найти нужную мне книжку. В сентябре раздался звонок: радостным голосом Максим Сергеевич возвестил, что его поиски увенчались успехом, и я могу приезжать за книгой. «Ну что вы, как можно, перестаньте», — запротестовал он, когда я хотел возместить хотя бы эту его трату.

Создавалось впечатление, что сам М.С. Киктев — человек «серебряного века», далекий от сегодняшних обыденных реалий. В каждом его жесте сквозило благородство, учтивость и глубинная врожденная интеллигентность, всегда отличавшая лучших представителей «старой школы». Он был безукоризненно, по-старинному вежлив, всегда предлагал свою помощь, чувствуя малейшую в ней потребность. При обращении или упоминая кого-либо из общих знакомых, он вставлял перед именем «уважаемый». Помню, после смерти С.С. Аверинцева на

своем занятии Максим Сергеевич попросил почтить его память минутой молчания. На лекциях он всегда с глубоким уважением и пиететом говорил о своих учителях, предшественниках, коллегах. Не оставляло ощущение, что в эти моменты за его спиной, словно огромные тени, вырастали фигуры давно ушедших ученых — В.Р. Розена, В.Ф. Гиргаса, И.Н. Винникова, И.Ю. Крачковского, Х.К. Баранова и других. Порой речь заходила о менее известных исследователях, и Максим Сергеевич так начинал рассказывать о жизни и увлечениях каждого из них, что они представали перед нами, словно живые. Возникало восторженное ощущение причащения великой традиции.

Посвящая практически все свободное время преподаванию и своим ученикам, М.С. Киктев подчас не спешил публиковать даже ключевые результаты своей обширной научной работы. Будучи приверженцем доскональной подхода к работе, он не выносил торопливости и никогда не спешил ставить точку в очередном исследовании. В результате остались незавершенные статьи, подготовленные к критическому изданию уникальные тексты, материалы к курсу по истории арабской литературы — одной из самых заветных его работ.

Однажды Максим Сергеевич, придя как всегда на лекцию, сообщил о смерти видного отечественного востоковеда, специалиста по Индонезии Б.Б. Парникеля, сказав о нем: «Он был не только превосходным ученым и знатоком в своей области… это, конечно, прекрасно, но не самое главное. За все то время, что я его знал, он не сделал никому ни одной подлости, честнейший человек…» Затем, помолчав, добавил, имея в виду своих ровесников-востоковедов: «Нас становится все меньше и меньше…» Эти слова прозвучали за несколько месяцев до его смерти[3].

3 | В 2007 г. была издана книга памяти ученого: *Арабист, хлебниковед, человек: Сборник памяти М.С. Киктева* / Отв. ред. Е.Р. Арензон. М., 2007.

Памятники мусульманской культуры

2

Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме»

Введение, перевод и комментарии Ю.А. Аверьянова

Византийский город Наколейа был взят арабским полководцем Аббасом ибн аль-Валидом в 708 г. Возможно, в ходе осады и штурма крепости погиб в бою легендарный арабский герой Сейид Баттал Гази, в честь которого впоследствии (уже в XIII) Наколейа была переименована в Сейидгази. По другим сведениям, эпический герой Сейид Гази пал в сражении с «неверными» между 730 и 740 гг. Движение «борцов за веру» (*гази*) получило второе дыхание в XI в. в связи с наступлением на Византию огузских племен, возглавленных династией Сельджукидов. Многие кочевники желали присоединиться к организованным отрядам гази и поучаствовать в «войне за веру», приносившей не только славу и почет, но и быстрое обогащение.

Основатель малоазиатского султаната Сельджукидов Сулейманшах, сын Куталмыша (1075–1086), заключил с византийцами договор, согласно которому Дорилейон (Эскишехир) и его округа (в том числе, по-видимому, и сильно пострадавшая от нашествий полузаброшенная Наколейа) перешли под власть династии Сельджукидов. Однако в дальнейшем эти места, скорее всего, еще несколько раз переходили из рук в руки. В 1173 г. арабский путешественник Али ибн Абу Бакр аль-Харави сообщает о том, что на сельджукско-византийской границе располагался холм, на котором был похоронен Сейид Баттал Гази, и что на этом холме, называемом «неверными» Термами (*ат-Тирма*), существовал бальнеологический курорт («сюда приезжают больные для исцеления») [Say, 2006, S. 99–103]. Тюрки называли тот же самый холм «Царским курганом» (*Султан Ойюгю*). Личное имя Сейида Гази этот автор приводит в такой форме — Абу Мухаммад аль-Баттал.

На левом берегу р. Сакарья турки укрепились в городе Сиврихисар, который в ту эпоху (XII–XIII) переживал определенный расцвет, так как находился в стороне от линии военных действий [Özalp, 1961, S. 47 and next]. В XIII в. с востока появляются новые туркменские племена, поселившиеся в степном районе Караджадаг (к югу от Анкары), в том числе — племя *кайы* из фратрии *бозок* (из этого племени вышла в

дальнейшем Османская династия). Вместе с этими племенами из Хорасана переселяются и суфийские наставники, занимавшиеся духовным окормлением этих кочевников и полукочевников. В окрестностях Сейидгази возникают суфийские обители — Гек Неби, Урьян Баба, Мелик Гази и Хаджи Баба. Спасаясь от монгольского ига, несколько сотен тысяч туркмен («тридцать тысяч шатров») перебрались на запад Малой Азии и около 1261 г. заняли византийско-сельджукское пограничье в районе гор Тюркмен (к западу от Сейидгази) и долину реки Порсук [Turan, 1984, S. 507]. В окрестностях Эскишехира большим влиянием пользовалось знатное тюркское семейство Джаджа из Кыршехира. В 1280 г. монголы, управлявшие Ираном и Малой Азией, приняли решение разделить государство Сельджукидов между двумя султанами, что способствовало его дальнейшему ослаблению и гибели.

Область Эскишехира какое-то время была территорией, где скрещивались зоны влияния княжества Османов, первой столицей которого было селение Сегют, и княжества Гермиян с центром в Кютахье. Монголы поселили вокруг Эскишехира еще одно кочевое племя — *тургут* (название которого напоминало о древних тюрках — *тюркютах*).

Эскишехир оказался «в тылу» у Османской династии, порывавшейся к завоеваниям в западном направлении. Эскишехир (под названием Султан-оню) стал обычным провинциальным городом, потерявшим свое былое значение форпоста на рубежах «священной войны» и жившим больше воспоминаниями о славных временах Сейида Баттала Гази. Марокканский путешественник XIV в. Ибн Баттута вскользь упоминает об этом городе, но сам он его не посещал и никакого описания этих мест не оставил (хотя образ арабского героя-воителя теоретически должен был бы его заинтересовать). Лишь от XVI в. дошли до нас первые зарисовки (миниатюры) с видом на сакральный центр, сложившийся к тому времени в Сейидгази, — они относятся к проезду через Эскишехир и Сейидгази султана Сулеймана Кануни (в 1533–1534 гг.), отправлявшегося в поход для покорения Багдада. Рисунки были сделаны Насухом Матракчи. На них представлены помимо усыпальницы самого Сейида Баттала Гази две мечети, караван-сарай, три бани, пруд, мельница, колодец и развалины византийской крепости (возможно, также и византийской церкви или монастыря).

Именно в эпоху монгольского нашествия, в XIII–XIV вв., в обители (*завийе*) Сейида Гази и на соседних с ней землях нашли пристанище многочисленные толпы странствующих дервишей — *абдалов*, *каландаров*, *джавлаков*. Странным образом они привязываются к личности Сейида Гази и начинают почитать его в качестве своего небесного покровителя — *пира*. Эти дервиши собираются каждую пятницу возле гробницы Сейида Гази и устраивают там свои радения. Раз в год, в праздник Жертвоприношения (*Курбан Байрам*), бродячие дервиши со всей Малой Азии сходились вместе в обители Сейида Гази и в течение нескольких дней совершали ритуальные церемонии (*айин*), поклоня-

ясь духу Сейида Гази. Это празднество воспринималось ими как «великое паломничество» (*хадж-и акбар*). Воспоминания об этих торжествах и сопровождавших их ритуалах вошли в агиографические сочинения суфийского братства *бекташийа — менакыб-наме*. Герои данных жизнеописаний — Хаджи Бекташ Вели (XIII), Хаджим Султан (XIV), Отман Баба (XV) — сами неоднократно участвовали в паломничестве к мавзолею Сейида Гази и возглавляли суфийские радения, проводившиеся там. Эти церемонии возобновлялись в обители каждый год, судя по всему, из века в век. Шейх обители Сейида Гази носил почетный титул *азам баба* («величественный отец»). Ежегодные собрания, проходившие в обители, наблюдали и европейские путешественники XVI–XVII вв. (А. Менавино, М. Бодье), поделившиеся своими впечатлениями с европейскими читателями. Они полагали, что в этих собраниях принимало участие до 8 тыс. странствующих дервишей, возглавляемых шейхами в белых одеждах, каждый из которых в пятничный день, накануне завершения торжеств, должен был поведать собравшимся о своих странствиях в течение года, о том, какие земли ему удалось посетить, какие обычаи и порядки там заведены и что нового творится в мире.

Странно, что эпический цикл о Сейиде Баттале Гази, сложившийся, вероятно, одновременно с усилением суфийских общин в этих местах, почти не содержит никаких собственно суфийских мотивов, сохраняя верность сугубо героической традиции [Aslanbay, 1953]. Похоже, что этот эпос формировался не в суфийской среде, но внутри сословия гази. В то же время сами бродячие дервиши называли себя «сиротами Сейида Гази», отдавая себя под покровительство патрона гази.

Известно что абдалы и родственные им суфийские объединения передвигались по стране небольшими группами. Они почти не носили одежды, ходили босыми, отращивали длинные волосы. Их тела были покрыты татуировкой, а также следами от ожогов и ран, наносимых самим себе во время транса. Абдалы сбривали бороду, усы, выщипывали брови. Они носили с собой музыкальные инструменты — бубны, рожки, плектры (*даире*) — и распевали духовные гимны. Эти дервиши держали на плечах топорики, доставшиеся им якобы от хорасанского вождя и борца с несправедливостью Абу Муслима, а в руках несли дубины с искривленным верхом, наследство шейха Шуджи [Ocak, Ankara, 1992, S. 112–115]. В XVI в. усилившееся Османское государство стало принимать строгие меры в отношении странствующих дервишей. Расцвет их деятельности в Малой Азии приближался к концу. Борьбу против каландаров и прочих «бродяг» возглавил сначала кадий Сейидгази Мустафа Ишрети (ум. 1566). Затем была сделана попытка назначить в обитель Сейидгази шейха Энвери из умеренного и консервативного братства *накшбандийа*. Убедившись в провале этой инициативы, государство перешло к более планомерной политике интеграции мятежной обители путем включения ее насельников в число дервишей братства бекташийа. По сообщению османского путешественника Эв-

лийи Челеби, ок. 1648 г. завийе Сейида Гази уже полностью была заселена дервишами-бекташи. Этому предшествовала, однако, расправа с дервишами-«отступниками» в 1580 г., когда большинство из них было отправлено в заключение в Кютахью, а сама обитель на некоторый период времени обращена в духовное училище — медресе. При этом могли погибнуть имевшиеся в обители записи легенд «маргинальных» суфийских сообществ (если предположить, что такие записи действительно существовали, так как в условиях гонений тайное учение могло передаваться только устным путем — от наставника к ученику).

Обитель суфийского шейха (из числа странствующих дервишей-абдалов) Шуджа эд-Дина Вели долгое время находилась словно бы «в тени» славной и «героической» завийе Сейида Гази. Между тем если эпоним обители Сейида Гази не имел прямого отношения к суфизму, то Шуджа эд-Дин Вели, несомненно, был суфием, одним из тех, кого привлекала к себе усыпальница пира и кто поселился в ее окрестностях. Автор официальной османской агиографической компиляции XVI в. «Шакайик-и Нуманийе» Ташкепрюлюзаде, писавший около 1560 г., упоминает некоего Шуджа эд-Дина Карамани, находившегося в услужении у шейха Хамида Кайсери. Этот Шуджа эд-Дин якобы спас жизнь османскому султану Мураду II (1421–1451), и в память об этом событии султан приказал построить для Шуджи мечеть и завийе в Эдирне, в квартале Даббаглар. После смерти этот человек был похоронен в том же месте [Taşköprülüzade, 1934 (1314 h.), S. 94]. Османский биограф XVI в. Лятифи сообщает о Шуджа эд-Дине Карамани примерно то же самое, но настаивает, что он был похоронен в другом месте — в маленькой деревне в 12 часах пути от Эскишехира. Ему известна и легенда о приходе к Шудже знаменитого в свое время еретического учителя Кемаля Умми вместе с другим апологетом крайнего шиизма — поэтом Несими: «Услышан был этот рассказ от *деде* [наставников], что помянутый Кемаль Умми, придя вместе с Несими в *текке* [обитель] Султана Шуджи и проявив непочтительность, принес в жертву барана Баба Султана. Баба Султан, задетый этим поступком, приняв величественный вид, в качестве тайного знака положил перед Несими в подарок ему пилу (*дестере*), а перед тем помянутым — ремень, коим подпоясываются в талии, тем самым дав им указание о способе, которым они покинут этот бренный мир» [Lâtîfî, 1334 h., S. 286]. Этот рассказ показывает, что легенда о взаимоотношениях Шуджа эд-Дина с Кемалем Умми и Несими уже существовала в XVI в., но не позволяет судить о том, стоял ли за этой легендой какой-либо исторический факт.

В легендарном житийном источнике «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин Баба», сохранившемся в рукописной традиции, говорится о том, что Шуджа эд-Дина окружали люди с прозвищем «абдал»: Абдал Хаки, Абдал Меджнун, Абдал Якуб, Абдал Мехмед и др. Из османских налоговых описей явствует, что обители сообщества Шуджи Баба встречались в ряде районов Малой Азии. В области Сарухан «шуджаи-

там» принадлежала завийе в местности Балабуд, во главе которой стоял Хаджи Пири. Некий Шуджа Абдал в эпоху султана Мехмеда II Завоевателя (1451–1481) в том же *иле* Сарухан расчистил вместе со своими спутниками Дервишем Синаном, Дервишем Исмаилом, Дервишем Мустафой и Кайгусузом пещеру на горе и устроил там обитель (местность Аккая). Названия деревень Шуджалу, Шуджалар в более северных районах (вилайет Худавендигар) также говорят о том, что их жители относились к членам дервишеского сообщества Шуджа эд-Дина. Завийе на имя Шуджа Деде имелась и на севере Болгарии — в городе Рущук.

Детали биографии Шуджа эд-Дина основываются главным образом на его жизнеописании «Вилайет-наме». Именно исходя из данных этого источника турецкие ученые с долей уверенности говорят об участии Шуджи вместе со своими мюридами в походах-*газа* османского воинства на Балканах; о дружбе Шуджа эд-Дина с знатным османским сановником Али-бегом, сыном Тимурташа, беглербега Румелии. В настоящее время турецкая наука преодолела ошибку ранних турецких исследователей суфизма, пытавшихся отождествить Шуджа эд-Дина с вождем восстания дервишей-*бабаи* в 1240 г. Шуджа эд-Дином Абу-ль-Бака Баба Ильясом (сторонники которого, как известно, назывались *бабаи*, а не *шуджаи*). Предположение о переселении Шуджи и его последователей с территории княжества Караман на земли Османского государства подтверждается его *нисбой*, под которой он упоминается в османских средневековых источниках — Карамани. Согласно народным верованиям Шейх Шуджа был инкарнацией великого героя Сейида Баттала Гази. Возможно, сам шейх претендовал на это, так как подобное отождествление помогало ему набирать сторонников среди бродячих дервишей и воинов-гази. Из жизнеописания мы не в состоянии ничего узнать ни о семье Шуджа эд-Дина, ни о месте и дате его рождения — все это его агиографов совершенно не волновало. В дальнейшем в позднеосманской традиции появились сведения о том, что Шуджа происходил из Хорасана (как и большинство святых-бекташи), что он бежал к Османам от преследований караманского эмира и что он поселился «в пещерах, называемых Черными, поблизости от владения Ильме, что лежит в западном направлении от селения Сейидгази» [Şükrü Baba, 1334 h., S. 28].

Среди исторических деятелей, с которыми поддерживал отношения легендарный Шуджа эд-Дин, имеются такие, сведений о которых в летописях совсем не сохранилось, — например, некий паша Лачин-оглу. О других мы знаем больше. Так, в житии говорится о встрече Шейха Шуджи с Хаджи Байрамом Вели, основателем суфийского братства *байрамийа*, жившим в Анкаре и скончавшимся в 1429 г. Мюриды, по преданию, отговаривали Хаджи Байрама от посещения столь подозрительной личности, у которой даже лицо совершенно «голое», т.е. выщипаны брови и ресницы, но Хаджи Байрам не послушался их и, прибыв к Шуджа эд-Дину, пировал вместе с ним в течение трех дней [Köprülü,

1976, S. 181]. Шуджа был современником османского муфтия Моллы Фенари и султана Мурада II, с которыми он, по всей видимости, лично не встречался.

В жизнеописании Шуджа эд-Дин предстает как сугубо местный, локальный святой, все деяния которого связаны с селениями и деревнями, входившими в округ Сейидгази — Мелик Гази, Байындырозю, Нигяринчалын, Атлачалын, Чамагач, Каркын, Кырккавак и т.д. (налоговый округ Сейидгази всего включал в себя 76 деревень). Шуджа вместе с сопровождавшими его двумя-тремя сотнями абдалов редко заходил в селения, предпочитая летом оставаться в полях и лесах, а зимой останавливаясь на ночлег в пещерах. Текке Шуджа эд-Дина была основана, вероятно, им самим, но уже на склоне лет. Летом он непрерывно пребывал в странствиях.

Имя Шуджа эд-Дина с почтением поминается во многих духовных стихах (*нефес*, *иляхи*) бекташи и *алевитов*, что подчеркивает его популярность как одного из персонажей «народной религии», могущественного святого-*эвлийа*. Шуджа эд-Дин похоронен в деревне Арслан-бейли к западу от Сейидгази, однако имелись и другие места его предположительного погребения (или погребения иных лиц, носивших то же самое имя), находившиеся в Эдирне, Конье и Анталье [Aydın, 1971, S. 213]. Считается, что Шейх Шуджа был современником великого завоевателя Тимура (1370–1405) и способствовал уходу его полчищ из Анатолии. С обителью Шуджа эд-Дина связаны некоторые алевитские сообщества на Балканах, в настоящее время называющие себя *бабаи* и продолжающие почитать Шуджу своим пиром.

Обитель Шуджа эд-Дина состоит из двух групп зданий. Первая группа сложилась вокруг двух гробниц-*тюрбе* — самого шейха Шуджа эд-Дина и беглербега Тимурташа-паши. К ним позднее были пристроены мечеть с водоемом и минарет. Во дворе тюрбе размещается кладбище. Вторая группа зданий, соединенная с первой воротами, состоит из «дома собраний» (*мейдан*) и благотворительного заведения — *имарет*, а также хозяйственных помещений. Кельи дервишей и комнаты гостиницы для странников до наших дней не дошли. Строительная надпись на воротах тюрбе Шуджа эд-Дина сообщает имя заказчика работ — Касым-бег, сын Бали-бега, его должность (*хаджиб*) и дату окончания постройки — 921 г.х./1515 г. В Эдирне с именем Шуджа эд-Дина связана мечеть Абу-ль-Хайрат, построенная на месте кельи этого суфийского шейха. В Конье тюрбе Шуджа эд-Дина выстроено на кладбище Мусалла. В Стамбуле также имеется мечеть Шейха Шуджи, возведенная у ворот Балат, скорее всего, в XVIII в.

В конце XIX в. гробницу Шуджа эд-Дина посетил известный немецкий востоковед Г. Якоб. В то время в обители проживало 7–10 дервишей [Jakob, 1912, S. 241]. В 1909 и 1911 гг. был здесь и другой знаменитый востоковед из Германии — Т. Менцель. По его словам, прежде текке Шуджа эд-Дина была главной обителью для 36 окрестных текке,

но в его время связи с материнской обителью поддерживала только небольшая текке Урьян Баба в деревне Языдере в 6 км к северо-востоку от Сейидгази (в ней не было других строений кроме гробницы-тюрбе, и служило там всего двое дервишей). Менцеля поразило экономическое благосостояние обители Шуджа эд-Дина: повсюду в стенах обители складировались зерновые, были развешаны для просушки связки лука, шерсть и кожи. Работала в обители и машина для очистки зерна. Сбор урожая и его подсчет происходили в спокойной обстановке, без каких-либо ссор и препирательств. Т. Менцель отмечает наличие на кухне обители шести медных котлов, в которых в дни месяца *мухаррам* варили пищу и раздавали ее паломникам [Menzel, 1925, S. 205–206]. В большой обители Сейида Гази внимание Менцеля привлекли выходцы из Центральной Азии. Одежда их выглядела необычной и напоминала монгольский наряд. В ответ на его расспросы они сказали, что прибыли из суфийского святилища в городе Аксу (Восточный Туркестан) и что почти каждый год кто-то из их мест посещает гробницу Сейида Гази и другие святыни бекташи в Анатолии.

В «Вилайет-наме-и Отман Баба» (1483) содержится указание на то, что каландарский шейх Отман Баба, проповедовавший в Румелии, считал Шуджа эд-Дина своим пиром (называя его при этом Шефкюллю-бегом) и требовал от своих мюридов совершения паломничества к его гробнице («почитайте Шефкюллю-бега вашей верой и религией, тогда и я вас возлюблю») [цит. по: Kökel, 2006, S. 152]. И в наши дни последователи Отмана Баба, живущие в европейской Турции и в Болгарии, продолжают исполнять этот завет. В народном сознании оба этих святых воспринимаются как побратимы-*мусахибы*.

В селении Арсланбейли в настоящее время проживают семейства алевитских наследственных наставников-деде, принадлежащих к кланам Шуджа эд-Дина Вели, Сейида Баттала Гази, Пира Ахмеда Эфенди и Кочу Баба (эти подразделения носят наименование *оджак* — «очаг»). Большинство жителей придерживается алевитского вероисповедания.

Комплекс (*кюллийе*) Шуджа эд-Дина расположен в северо-восточной части селения. Каждый год 10 мая в бывшей обители проводятся торжества в честь святого. Последователи оджака Шуджа эд-Дина живут в различных городах Турции — в Эскишехире, Кютахье, Биледжике, Бурсе, Йалове, Карамюрселе, Стамбуле, в европейской части страны (Фракии), в особенности в районе Чорлу. Они есть и в Болгарии (в окрестностях Силистрии). Подчиненными оджаку Шуджа эд-Дина считаются «дочерние» объединения-оджаки Хасан Деде (в Анкаре), Демир Баба, Отман Баба, Муса Баба, Ак-Язылы Султан (в Болгарии).

Автор современного путеводителя по святым местам Турции для бекташи и алевитов А. Кахраман сообщает о Шуджа эд-Дине Вели некоторые сведения, которые могут заинтересовать паломников, направляющихся в его обитель [Kahraman, 2003. S. 148–155]. Автор обращает внимание на сходство архитектуры текке Шуджа эд-Дина с обителью

Сейида Гази, однако отмечает неухоженный вид двора (*мейдан*), поросшего травой. А. Кахраман возводит род Шуджи к восьмому имаму шиитов Али Ризе (возглавлял шиитское направление в исламе в 799–818 гг.). Как и другие составители популярных антологий о жизни святых-эвлийа, она связывает Шуджа эд-Дина с Баба Ильясом и полагает, что Шуджа эд-Дин служил Баба Ильясу в его обители в Месудийе (близ Амасьи). Поскольку Шуджа не принимал участия в восстании бабаи в 1240 г., сельджукский султан якобы высоко оценил его заслуги и назначил его вскоре после этого кадием в Кайсери несмотря на то, что Шудже уже исполнилось 90 лет. Шуджа эд-Дин, согласно путеводителю, лично участвовал в погребении великого суфия Хаджи Бекташа Вели. Сам он дожил до возраста 120 лет. Будучи поэтом, Шуджа сочинил несколько известных гимнов-*нефесов*. Далее А. Кахраман излагает историю прихода в селение Арсланбейли османского полководца Тимурташа-паши, который вместе со своим воинством остановился там на ночлег и испросил благословение у Шуджа эд-Дина. Шуджа приказал сварить в одном котле мясо, а в другом — плов. Сколько бы ни раздавали воинам пищу из этих котлов, их содержимое не уменьшалось. Возвратившись после войны с блестящей победой, Тимурташ решил посвятить остаток своей жизни служению пиру. Выйдя в отставку, он якобы изменил свое имя на Муруввет Али-паша и поселился в деревне рядом с Шуджа эд-Дином. Он распродал все свои богатства и на эти деньги возвел усыпальницу-тюрбе и другие здания обители. Среди других мест поклонения А. Кахраман указывает на находящиеся в сотне метров от обители узилище (*чиле-хане*), в котором Шуджа эд-Дин предавался сорокадневному самоистязанию — *чиле*, и святой источник — *земзем*.

При сопоставлении данных «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» с другими источниками и сведениями, сохранившимися в традиции, создается впечатление, что нынешние деде из оджака Шуджа эд-Дина на самом деле являются потомками не самого этого святого, а преданного ему высокопоставленного мюрида — Тимурташа-паши. Сами себя они называют «династией Тимурташа» (*Тимурташ сюлялеси*). Из числа членов этого семейства избирается *постнишин* — «сидящий на шкуре», т.е. верховный наставник данного оджака.

Действующий постнишин общины Шуджа эд-Дина — Невзат Демирташ Деде — направил в Анкару, в Центр исследований турецкой культуры и Хаджи Бекташа Вели при университете Гази, ряд рукописных источников из обители (вакуфных документов, султанских указов, грамот-*иджазе*, патентов-*берат* и т.д.), которые в настоящее время изучаются турецкими специалистами и частично опубликованы [Yılmaz, 2006, S. 7–47]. Из напечатанных документов видно, что настоятели трех близлежащих обителей — Сейид Гази, Шуджа эд-Дин и Урьян Баба — поддерживали друг друга и действовали в союзе один с другим. Все три обители распоряжались вакфами, из которых наиболее значительным

был вакф «Султан Шуджа Баба». Высшей инстанцией для настоятелей текке Шуджа эд-Дина были *челеби* — потомки (истинные или мнимые) Хаджи Бекташа Вели, проживавшие в обители Хаджи Бекташа в провинции Кыршехир, которых они считали своими пирами. Оттуда настоятели текке получали священные регалии, подтверждающие их полномочия, — скатерть (*софра*), светильник (*чераг*) и «камень покорности» (*теслим таши*), отличительный знак братства бекташийа, носимый дервишами на груди.

Имя Шуджа эд-Дин встречалось, скорее всего, и среди так называемых потомков святого: об этом свидетельствует документ № 1 из числа опубликованных Х. Йылмазом в 2006 г., в котором упоминается Сейид Шуджа эд-Дин Султан Вели, по прозвищу Пир-и Фани («Старец забвения»), скончавшийся в 1255 г.х./1839 г. в возрасте 90 лет и оставивший после себя четырех сыновей. Возможно, память об этом Шуджа эд-Дине (наделенном, как и его предполагаемый предок, высокими титулами «Султан» и «Вели») смешалась в умах потомков с преданиями о первом Шуджа эд-Дине, жившем в XV в., что повлекло совершенную путаницу в их головах, приведшую к слиянию обоих этих лиц в один образ. Судя по имеющимся в наличии патентам-бератам, Шуджа Деде (Шуджа эд-Дин II) получил назначение на должность настоятеля обители Шуджа эд-Дина и титул *халифе* в 1206/1791 г. Таким образом, Шуджа Деде стоял во главе этой обители в течение 48 лет. Это подтверждается и грамотой, выданной султаном Махмудом II (1808–1839) в 1243 г.х./1827 г., в которой говорится о том, что настоятели трех обителей бекташи — Сейид Гази, Шуджа Баба и Урьян Баба — были вызваны в шариатский суд для проверки (*истифсар*) правоверности их религиозных взглядов. Шуджа Деде и настоятель текке Сейида Гази Пир Мехмед Баба были оправданы и их отпустили с миром, а настоятель текке Урьяна Баба — Бенде Али Баба — объявлен безбожником. Шуджа Деде полностью отрекся от бекташизма и вступил в поощряемое османскими властями братство накшбандийа. За это ему были возвращены должность настоятеля обители и право распоряжения ее имуществом. Так же поступили и с настоятелем текке Сейида Гази. Обитель Урьян Баба решено было обратить в медресе и изгнать оттуда дервишей. Из этого же документа мы узнаем, что отцом Шуджи II был некий Дервиш Мехмед Али. Шуджа исполнял, согласно грамоте 1827 г., не только обязанности настоятеля, но был также и смотрителем вакфа (*мутасарриф*). Создается впечатление, что обитель Шуджа эд-Дина не сильно пострадала от гонений, направленных против бекташи, предпринятых султанским правительством в 1826 г. и охвативших Анатолию и Румелию.

Из султанского указа, датированного 1241/1825 г., мы узнаем, что дервиши текке Шуджа Баба получали налоги с некоторых деревень в округе, причем эти налоги делились между ними и владетелем *тимара* (феодального пожалования), из-за чего возникали споры и недоразумения. Указанные деревни располагались довольно далеко от самой

обители — в окрестностях города Шухут, подчиненного паше Карахисара (т.е. более чем в 100 км к югу от селения Арсланбейли).

Текст «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин Баба», сохранившийся в небольшом количестве рукописей, впервые представил турецкой научной общественности О. Кепрюлю в 1972 г. [Köprülü, 1972, S. 15–184]. Недатированная рукопись этого памятника, хранящаяся в библиотеке музея Хаджи Бекташа под номером 168 («Шуджа Баба Велайетнамеси»), была проанализирована и подготовлена к публикации Ш. Эльчином [Elçin, 1984, S. 199–218]. Позднее была обнаружена еще одна рукопись Новейшего времени (заполненная от руки тетрадь, содержащая также собрание духовных стихов-*джонк*), переписанная в селении Шуджа Баба (Арсланбейли) некой Зелихой Коч Баджи в 1938 г. Эта рукопись была опубликована в современной турецкой транскрипции А. Йылдыз в 2006 г. [Yıldız, 2006, S. 49–97]. Именно на основе этой публикации и сделан наш перевод памятника, который мы предлагаем ниже. Текст его неоднороден: он состоит из 14 прозаических отрывков и трех стихотворных частей с одинаковыми подзаголовками (*хикяйет*, т.е. «рассказ»), кроме двух последних частей, носящих названия соответственно «Рассказ о Султане Шуджа эд-Дине Баба, да освятит Господь его драгоценную тайну» и «Речь Ходжи». Стихотворные части написаны в форме *месневи*. Рукопись выполнена почерком *рик'а*. На каждой странице рукописи — по 19 строк. Всего в ней 219 страниц. Стихотворные части в этом варианте «Вилайет-наме» обширнее, чем в опубликованном Ш. Эльчином (7 листов, включающих «Речь Ходжи», в его издании отсутствуют).

Жизнеописание Шуджа эд-Дина создано, как полагают, в XV в., через некоторое время после кончины этого суфия (о которой, впрочем, в тексте ничего не сказано). Шуджа эд-Дин показан в этом сочинении современником султана Мурада (Второго); его сына Ала эд-Дина; Али-бега, сына Тимурташа-паши; эмира Карамана Мухаммед-бега; тюркских поэтов Кайгусуза Абдала, Кемаля Умми, Несими; шейха Хаджи Байрама Вели, муфтия Ибн Фенари. Все это говорит о том, что Шуджа скорее всего жил в первой половине XV в. «Вилайет-наме» по жанру близко произведениям народной агиографии[1]. Оно складывалось, скорее всего, на основе устного жития подвижника и по этой причине лишено внутреннего единства. Приведенные в сочинении истории о Шуджа эд-Дине практически не связаны одна с другой, каждая из них образует самостоятельный рассказ; первоначально, по-видимому, все они функционировали отдельно друг от друга. Главным героем всех рассказов (*менкабе*) выступает Шуджа эд-Дин, но второстепенные персонажи меняются. Предназначение этих лиц — только лишь быть свидетелями чудесных деяний, совершенных самим Шуджой и его ближайшими учениками.

1 | Об этом жанре и его особенностях см.: [Мороз, 2009, с. 13–138].

Шуджа Баба — типичный «народный святой», наделенный чертами первопредка языческих времен. Его охраняют волки, которым он выделяет их долю из скота (ср. схожие верования у христианских народов, связанные с образом Св. Георгия — покровителя стад и повелителя волков [Веселовский, 2006, с. 124–140]). Перемещения Шуджи с места на место описываются глаголом «плясать», «играть» (*ойнамак*), что сближает его с шаманами. Он не просто ходит, а как бы движется в непрерывном танце. Как святой, Шуджа не испытывает греховных помыслов, и на месте половых органов у него растут три розы (символ целомудрия, безбрачия, духовной чистоты). Святой постоянно посещает высочайшее собрание у Бога, где он узнает обо всех грядущих событиях. Взору старца открыто все, что находится в земных недрах (клады, золотые жилы, запасы воды), как и все помыслы в сердцах людей. Внутренним взором он отыскивает пропавших животных. Шуджа постоянно восседает в сосновой роще, под вечнозеленым сосновым деревом, символом бессмертия, будучи погружен в созерцание. Он общается со своими послушниками на «языке без слов». Мистическая сила старца заставляет сосну плодоносить (на ней вырастают то цветы, то плоды). Сосновая роща (Кыркларчамы) посвящена Сорока невидимым святым — покровителям суфиев.

О внешнем облике Шуджи мы почти ничего не узнаем из жития, кроме того что он сбривал волосы и бороду, выщипывал брови и ресницы (как и каландары). Шуджа носил с собой войлок, на котором он сидел и в который иногда закутывался, дубинку с искривленным верхом (как и отшельники-даосы в Китае) и наделенную мистической силой плеть (наподобие среднеазиатских шаманов). Шуджа, подобно индийским йогам, обладал внутренним жаром (*manac*), благодаря чему вокруг его тела в холода образовывалась теплая «аура». Без одежды его тело не отбрасывало тени. Султан Шуджа всегда приходил на помощь «падшим», отвечал на все просьбы, обращенные к нему пусть даже мысленно, раздавал народу «пищу силы». Шуджа мог наградить преданно любящих его людей потомством. Он заботился и о том, чтобы люди не причиняли вред другим живым существам (например, рыбам). Вообще этот святой был тесно связан с водной стихией и часто совершал мистические погружения. Он мог сам принимать облик животного (оленя, сокола, барана). Проводя обряд посвящения над иранским суфием Баба Меджнуном, Шуджа превращает его в «козерога», которого затем убивают, варят в котле, промывают ему кости; затем его вновь воскрешают. Другим видом обряда посвящения было засыпание мюрида с головы до ног мелкими камешками (галькой), что сопровождалось вхождением в транс. Как и другие странствующие дервиши, Шуджа (Султан Варлыгы) разделял веру в перевоплощение душ. Шуджа мгновенно перемещался в Индию и обратно (чудо *тай-и макян* — преодоления пространства). Шуджа спас от бури корабли торговцев в Индийском океане, призвавших его на помощь. Точно так же им спасен был «на расстоянии» военачальник Али-бег. Иногда он занимался левитацией (рассказ о Юнли

Самуде). Шуджа намекал на свое бессмертие, на то, что он уже приходил на Землю в образе первого человека, Адама, и потом в образе превозносимого шиитами величайшего святого — имама Али.

Султан Шуджа устанавливал почитание священных источников («Если кто придет сюда и омоется этой водой, тот будет, ради лика старца, оправдан перед диваном Друга и избавлен от мук ада»). Он проповедовал любовь к наставникам-пирам, которая, по его мнению, очищает от всего дурного. Все, что исходит от пира, является священным, не исключая и его испражнения (см. рассказ об Абдале Мехмеде). Взгляд Султана Шуджи обладал мощным гипнотическим воздействием. Шудже повиновались другие святые люди Анатолии («страны Рум»); впрочем, особых конфликтов между ними, судя по тексту жития, не возникало. Шуджа отказался сделать своим послушником светского правителя — Али-бега, сына Тимурташа, и не разрешил своим дервишам принимать от него подношения и деньги, которые в его глазах не имели никакой цены. Шуджа отрицал идею самообожествления, сторонниками которой были его оппоненты — адепты учения крайних шиитов в лице поэтов Сейида Несими и Кемаля Умми (им он предсказал казнь)[2].

Шуджа не сталкивался с представителями османских властей, однако он таинственным образом умертвил духовного судью, избившего его дервишей за несоблюдение поста (вместо мусульманского поста Шуджа иногда практиковал полное сорокадневное голодание, которое помогало раскрыть врата иных миров). Суфийское сообщество Шуджи вызывало подозрения у высшего духовенства Османского государства (рассказ о Молле Фенари). Иногда Шуджа вмешивался в политические события (с целью предотвратить кровопролитие). Согласно житию, он остановил с помощью своих учеников — «трех Самудов» — нашествие Тимура на Анатолию (явно фольклорный мотив) и предсказал присоединение Караманского бейлика к Османскому государству. Ученики Шуджи также получают от него дар творения чудес и расходятся по разным областям Анатолии.

Легенды о Шуджа эд-Дине создавались первоначально в прозе (хотя имеются также и посвященные ему духовные стихи). В рукописи, текст которой опубликовал А. Йылдыз, содержится бейт, указующий на имя возможного автора обработки жития:

> О, Эсири, если эти слова будут повторяться
> до Страшного суда [до дня воскресения];
> Как же наступит Страшный суд, пока не закончены они.

Переписчиком данной рукописи являлся, судя по всему, Дервиш Мухаммед ибн Баттал, чье имя стоит в самом конце текста рукописи.

2 | Согласно «Тезкире» Лятифи, Кемаль Умми родился в Ларенде, в области Караман, был одним из числа суфиев (дервишей). Шуджа эд-Дин предсказал ему смерть через повешение (в наказание за убийство его «тотема» — священного барана) [см.: Canım, 2000, S. 470–471].

ТЕКСТ «ВИЛАЙЕТ-НАМЕ ПОЛЮСА ПОСТИГШЕГО *(КУТБ АЛЬ-АРИФИН)* СУЛТАНА ШУДЖА ЭД-ДИНА БАБА»

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного.

Султан Варлыгы[3] гонял овец пастись в поле. Куда бы он ни пошел, за ним следовали три волка, охраняя его. Султан же поручал овец этим волкам. Сам же он шел туда, где был сад, и сидел там. Он разговаривал на языке, не имеющем знаков (*би-нишан*). [Люди] пришли, посмотрели, что Султан сидит там, и овец рядом с ним нет. Они бросились по горам искать их, крича: «Ох-ох, наших овец задрал волк!» Придя туда, они увидели, что овцы пасутся в горах. Они заметили, что те волки пасли овец как полагается, и, забрав своих овец, возвратились домой. Те, кто возлюбил Султана (*мухиб оланлар*), знали о том, какие дела творятся благодаря близости к Богу (*велайет*). Но и тем, кто отрицал его, Султан Варлыгы говаривал: «Детушки (*кечегюм*), вы идите, занимайтесь тем, что для вашего блага, а старец (*пирлер*, букв. «старцы») за вашими овцами присмотрит». Они отправлялись по своим делам. Султан Варлыгы снова отдавал приказание волкам. Они овец отводили, а он сам оставался сидеть на одном месте. [Люди] пришли, смотрят, — Султан сидит, а овец нет! Они сказали: «Горе нам, мы поручили свое добро дерзкому человеку, и оно ушло из наших рук». И отправились искать овец. Обнаружили их в горах. Увидели, что волки их пасут. Они [люди] удивились, сказали: «Что за премудрость (*хикмет*), что за тайна в этом, ведь даже наши сыновья, плоть от плоти нашей, не обращаются с нашим добром по-честному [а тут хищные звери никакого вреда стаду не причиняют]». Султан Варлыгы внушил волкам праведность (*тогрылук*), поручил им пасти овец, вот и все.

Рассказ (*хикяйет*). Есть место, известное как Байындыр Ози, и там был *бахадыр* по имени Канлу Мелик-бег. Султан [Шуджа] часто бывал у него в доме, но народ там был из числа отрицающих (*мюнкир*). Они поговаривали: этот дервиш ходит к нему домой и с его женой делает то-то и то-то. Однажды они ему сказали прямо в лицо: «Тот дервиш в твоем доме чего-чего только не делает, твою жену пользует». А тот богатырь был человек страстный (*генюллю*). Гнев помутил его взор. Он забыл все [хорошее], что получил от Султана Варлыгы, он вынул стрелу и взял в руки лук, говоря: «Ладно, пойду-ка, этого дьявола (*иблис*) поражу стрелой, умерщвлю». Он пришел, видит, что пресвятой Султан сидит под грушевым деревом, прислонившись спиной. Как только богатырь увидел Султана, злой умысел вылетел из его сердца. Султан Варлыгы сказал ему: «Подойди, детушка, старец тебе натрясет груш с дерева». Султан Варлыгы взобрался на дерево, снял с себя пояс, бросил его вниз, остался голым, а тот богатырь снизу вверх посмотрел на него. Видит, что у Султана вместо срамных мест (*уд*) растет белая роза поверх двух

3 | Султан Варлыгы («Сущность Повелителя») — прозвище Шуджа эд-Дина Баба, под которым он чаще всего фигурирует в тексте «Вилайет-наме».

красных роз. В сердце богатыря в тот же миг никакой тяжести больше не осталось. Бросился он лицом на землю, стал умолять: «Я последовал наветам лицемеров, пришел к тебе с дурными намерениями». Султан же отвечал ему: «Детушка, у старцев подобной похоти не бывает, старцы — это непросверленная жемчужина, клянусь Луной и Солнцем!» Сказал так и пошел с миром.

Рассказ. Султан Варлыгы в тех местах часто бывал, в Султан Сейидгази часто бывал, в Меликгази часто бывал. В Нигярынчалы, в Атлучалы, в Чамагаче часто бывал и во всех перечисленных местах много шаманствовал (*ойнарды*). И ночью и днем обнаруживал свою святость вблизи этих мест. Однажды он сидел под одинокой сосной, венчавшей собой холм, покрытый сосновым лесом. Пришел к нему мужичонка, стал просить его: «Мой Султан, в нашу деревню пришла смертельная болезнь; у меня детишки есть; защити их, пусть спасутся, если будет на то воля Аллаха!» Султан Варлыгы натянул на один миг на голову войлочное покрывало, потом опять открыл лицо и сказал тому человеку: «Детушка, у тебя вроде бы семь детишек есть; с тех пор как ты сюда пришел, старец семь раз поднимался в собрание Друга [Бога], и каждый раз нам отдавали по одному ребенку. Но в последний раз нам сказали: «Слово Султана исполнилось, теперь же нужно исполнить и слово Величайшего». Есть у тебя хроменькая дочка, ее взяли в жертву. Через три дня она должна переселиться в мир иной». А у того человека было шесть сыновей и сверх того та самая дочка-хромоножка. Тот человек пришел домой и приготовился к тому, что было предречено. Через три дня девочка умерла; и вот, в той деревне смерть скосила стольких людей, но сыновьям этого человека никакого вреда не было.

Когда тот человек удалился, подошел к Султану еще один человек и сказал: «Султан, ты знаешь обо всех затруднениях. У меня есть пять верблюжат. Ночью я уснул, и пришел вор, забрал их, угнал». Султан ответил: «Иди, детушка, позади Нигярынчалы есть ущелье, в котором лежит верблюд. Два человека увели его туда и, привязав его, спят рядом с ним; иди туда и возьми». Тот человек пошел туда и видит в том месте, о котором говорил Султан, привязанного верблюда и рядом с ним двух воров. Верблюд, завидев хозяина, побежал к нему, хозяин же, взяв его, отправился в обратный путь. Он восхвалял достоинства (*эрлик*) Султана. После этого народ собрался (*дирилди*) перед ликом Султана, стал спрашивать его: «Что ты делаешь?» Тогда он взобрался на сосну, под которой до этого сидел, стал трясти ветки одну за другой, и вниз стали падать яблоки. Стоявший там народ начал собирать их и есть. Они складывали их себе за пазуху, говоря: Султан нам дает вкушать «пищу силы» (*кудрет локмасы*). Они возрадовались и радостные ушли с миром.

Рассказ. Между тем Султан ушел оттуда и направился в Кыркларчамы. [Люди] видели, как некий человек с плачем подошел к нему, поцеловал его руки и ноги и сказал: «Мой Султан, твоя сила властна и в этом мире, и в потустороннем, ты — муж, исполняющий желаемое.

И у меня есть пожелание к твоей милости». Пресвятой Султан спросил: «Какое у тебя пожелание к старцу?» Он сказал: «Мой Султан, я задолжал деньги; к тому же у меня большая семья, дети просят есть. Сегодня придет заимодавец, схватит меня, начнет истязать. Нечего мне дать ни заимодавцу, ни своим детям на пропитание (*нафака*)». Султану тогда он сказал: «Защити меня (*химмет эйле*), исполни мое желание; ты исполняешь желания стольких людей, спаси же и меня от этой беды!» Султан же взял в руки палку (*тайаг*), копнул ею землю, вырыл ямку, из-под земли показалось горлышко кувшина. Из кувшина посыпалось чистое золото. Султан спросил: «Если наполнишь свой подол [золотом], этого хватит?» Он сказал: «Хватит, мой Султан». Султан же наполнил подол этому человеку и сказал ему: «Теперь ступай, детушка». Тот человек пустился в путь, а тот кувшин исчез. Султан же с того места ушел [букв. «утанцевал» — *ойнады*]. Человек же на следующее утро после возвращения домой подумал: «Пойду-ка я, возьму, сколько мне вздумается, из того клада!» Он взял лопату (*казма*) и пошел туда. Стал копать в том месте, где он видел клад, но ничего не смог найти. «Наверно, я перепутал место», — подумал он и стал перекапывать все кругом. И в тот час перед ним появился Султан. Он сказал: «Хватит вам того, что вы просили. Ваша доля изменяется [?], алчность человека делает низким». Тот человек устыдился Султана, а Султан оттуда удалился. Он остановился в роще Белюкчам напротив деревни Караджа. Ибо Султан в деревнях надолго не задерживался, останавливался на привал вдали от селений. Жители деревни собрались вместе и так пребывали. Они увидели, что вдалеке *абдалы* улеглись спать, и только один пресвятой Султан сидит [среди них][4]. Один порицатель сказал: «Что, если бы Султан этим спящим *абдалам* настучал палкой по спинам?» Эти слова стали известными пресвятому Султану. Он выпрямился и по очереди ударил палкой всех *абдалов*. *Абдалы* все вскочили спросонья. Стали друг с другом переговариваться: «Что мы такого сделали, интересно, что Султан нас всех побил палкой?» Султан же им сказал: «Детушки, ваша боль по причине того, кто сказал — пусть Султан встанет и даст каждому удар палкой». Жители деревни стали упрекать того человека, говоря: «Что ты за злодей, что по твоему слову Султан стал бить этих дервишей?» Потом Султан, сидя там, сказал: «Детушки, запах друга доносится к старцу вместе с дымом большого костра». Он поднялся и ушел оттуда. Прибыл к гробнице Сейида Гази Султана. Каждый раз, когда он приходил туда, в усыпальнице открывались невидимые двери, и Султан Варлыгы заходил внутрь. Они сидели и разговаривали на языке без слов. Султан там просидел три дня. Потом вместе со своим сообществом (*джемаат*) отправился в деревню Каркын. В тот день было очень холодно. Султан остановился в пустынном, голом месте. Одним из чудесных деяний Султана было то, что, когда он в холодный день садился где-нибудь, то

4 | Здесь впервые говорится о том, что Султана Шуджу сопровождали дервиши-*абдалы*. В четырех предыдущих эпизодах он предстает одиноким странником.

вокруг него благодаря его экстазу (*джезбе*) образовывалась площадка, куда холод не проникал. *Абдалы* садились в кружок вокруг Султана. Другое чудо Султана заключалось в том, что, если он был обнажен, тень от его тела не падала. Еще одно чудо в том, что он всегда протягивал руку падшим (*дюшмишлер эли алыджы иди*). Султан в тот день отдыхал. Один человек из той деревни принес жертву к их столу. Султан сказал: «Детушки, приготовьте *кешкек*!» Они из этого жертвенного животного приготовили *кешкек*, поели. На следующий день Султан, взяв в руку посох, встал и сказал: «Детушки, нашелся бы какой-нибудь состоятельный человек, который прокормил бы нас в эту зиму!» В то время при нем уже было две сотни *абдалов*. И никто из них ему не ответил. Он видит, что никто не дает ответа. Кюрт Баба сказал: «Мой Султан, кто может быть богаче тебя? Наверно, опять тебе придется кормить этих бедняг (*гариб*)». Султан Варлыгы повернулся и бросил взгляд на Кюрта Баба и сказал: «Правду (*раст*) ты говоришь, Черный Отрок (*Караджа Оглан*), правду»[5]. Покинув то место, направились в пещеру. Зашли внутрь, сели там. Он [Шуджа] сказал: «Устройте очаг, детушки, старец здесь будет зимовать». *Абдалы* сделали очаг, и Султан Варлыгы провел всю зиму в пещере. В один из дней одна женщина (*баджи*) захотела пройти к Султану. Она подошла и сказала: «Перед ликом Султана каждый человек достигает желанного, и я тоже хочу предстать перед взором Султана, а желание мое таково: у Султана много ведь юродивых с безумным (*диване*) сердцем, пусть даст мне одного, чтобы я исполнила с ним то, чего хочу». Те, кто приходили к Султану, держали свое желание скрытым в сердце. Султан же сам читал в их сердцах и объявлял им. И вот она пришла и села напротив Султана, думая о своем намерении. Султан посмотрел в ее сторону и произнес: «Дитя, потерпи еще немного, и я дам тебе то, что ты пожелала». А внизу той деревни проходила большая дорога, и по той дороге шли три путника, разговаривая между собой: «Говорят, здесь есть один святой муж (*эр*) по имени Султан Шуджа эд-Дин, и он знает все, что скрыто в сердце любого человека». Один из них сказал: «Пойдемте, мы тоже загадаем трудное желание, и если он в самом деле настоящий маг, он даст нам то, чего мы пожелали». Другой спросил: «Какое же трудное желание нам загадать?» Первый человек ответил: «Давайте попросим у него слугу для нас, посмотрим, сможет ли он дать?» И с таким невежественным помыслом предстали они перед Султаном. Султан вышел из пещеры и поднял руку: «Подойдите, несчастная чернь!» — сказал он им. Они же, устыдившись, подошли и стали пред его лицом. Он подозвал ту женщину и подвел ее к ним. «Вот пришли те, кого ты хотела», — сказал он ей. Путники двинулись в дорогу, увидев воочию святость Султана.

В той же деревне был один человек. Он ловил рыбу. Султан сделал ему благое внушение (*нефес*), сказав: «Нехорошо причинять столько

5 | Поскольку Кюрт Баба, по-видимому, был курдом и отличался смуглостью, Султан Шуджа, обращаясь к нему, называет его Черным (т.е. «смуглым») Отроком (*Караджа Оглан*).

вреда этим птенчикам!»[6] Но тот человек, не приняв внушения Султана, каждый день продолжал ловить рыбу. И однажды он пошел к реке и раскинул свои сети в воде. В сети что-то попало. Он стал тянуть, но не мог вытянуть. Привязав конец сети к дереву, он побежал в деревню и объявил всем: «В мою сеть попала такая рыба, что я стал тянуть ее к берегу и не смог вытянуть! Ее хватит на всю деревню, пойдемте туда, достанем ее!» Жители деревни последовали за ним туда, где была сеть. Они взялись за сеть, потянули все вместе и только что вытянули на берег, как сеть вновь стремглав ушла под воду. И так они тащили сеть, пока совсем не устали, и тут из сети показался Султан. Он сказал: «Детушка, старец тебе делал внушение насчет твоей сети; теперь ты стал постигшим (*эрмиш*)!» И он тотчас ушел, а тот человек раскаялся и больше уже рыбу не ловил, отказался от этого, вот и все.

Рассказ. Султан провел ту зиму там, а когда вот-вот должна была настать весна, сказал: «Детушки, [до меня] доходит аромат земли старцев, Кумкырана». Он встал, отправился туда, в то место, где сейчас находится его могила. Там он зачерпнул (*шунду*) рукой пригоршню земли и сказал: «Детушки, это запах полей старца». То место было заброшенным, сухая степь, наподобие равнины Кербелы. Султан Варлыгы поселился в том месте и обратился к абдалам: «Детушки, сюда никого не пускайте, старец будет здесь ходить-гулять». По наитию Султана абдалы тоже поселились там, но воду они носили издалека. Ибо кругом царила засуха. Абдалы однажды про себя подумали: «Раз Султан устроил здесь обитель, хорошо бы, чтобы он и воду нам пожаловал». Султан обернулся, бросил взгляд (*назар*) на абдалов и сказал: «Детушки, у старца воды много, пойдемте, достанем-ка ее!» И пошел. Подошел к месту, где теперь течет Масляный источник (*Яг бунары*), осмотрел его. Воткнул посох в землю, потянул. Из-под посоха потекла вода. Он сказал: «Теперь копайте, детушки». Абдалы принялись копать, отовсюду брызнула вода. Они напились. Масляным же этот источник называют вот почему. В Хорасанском царстве есть пустынное место, называемое *берийе*, в трех днях пути находится место празднества (?). Один из святых людей Аджама [Ирана] славный старец по имени Баба Хаки жил там. Несколько абдалов, путешествуя днем, сами того не замечая, оказались в той пустыне. Они хотели пойти в другую сторону, но тут их застала буря. Они сбились с пути и не знали, куда им податься. У них не осталось сил (*меджаль*). Они нашли углубление в земле и, зайдя туда, целую неделю пережидали там. Они не могли выйти оттуда и не знали, куда им идти. Надежда покинула их души, но вдруг они увидели перед собой усталую лань, которая еле дышала, высунув язык. У нее уже не было сил убегать [от людей]. Они сказали: «Эта лань немощная. Кто знает, кто за ней гнался, лев или барс? Надо бы нам ее схватить». Они побежали за ней, настигли ее, подмяли ее, связали ей ноги своими поясами и хоте-

6 | Султан Шуджа сравнивает этих рыб с птицами, поскольку, по-видимому, для него нет особой разницы между полетом и плаванием в глубине вод.

ли перерезать ей горло. Но лань, встрепенувшись, вырвалась из их рук, помчалась, разматывая на ходу их пояса. Они погнались за ней, думая: «Ага, сейчас снова схватим!» Лань убегала, а они неслись вслед за ней, думая, что вот-вот схватят ее. И так они добрались до какой-то деревни. Лань-дервиш пропала с глаз долой, как только вдали показалась деревня. Они сказали: «Это была не лань, а один из святых, который пришел нам на помощь в столь затруднительный час». Придя в деревню, дервиши рассказали о том, что с ними произошло. Через некоторое время Баба Хаки отправился в страну Рум. Придя в Рум, он явился перед лицом пресвятого Султана Баба вместе с тридцатью абдалами. В тот день к Султану пришли также сорок старцев, в подчинении у которых было у кого десять, у кого двадцать, у кого тридцать абдалов. Султан Варлыгы, сидя, расспрашивал каждого по очереди о том, что с ним произошло. Он повернулся, посмотрел в лицо Баба Хаки и сказал: «Детушка, вы хотели старца схватить и съесть». Баба Хаки задумался и спросил: «Что означает эта загадка Султана?» Султан Варлыгы пояснил: «Когда вы остались без поддержки в той пустыне, старец вам тогда доставил помощь. Превратившись в лань, он пришел, а вы намеревались перерезать ему горло, набросили путы ему на ноги. Старец, избавившись от ваших рук, указал вам путь к деревне. Возьмите назад свой пояс!» Говоря так, он бросил [пояс] Баба Хаки. Баба Хаки увидел, что это тот самый пояс, который он набросил на лань, и история — та самая, которую они пережили[7]. Баба Хаки от чистого сердца сказал: «Мы хотим, чтобы муж, подобный вам, был нашим заступником и в том и в этом мире!» И тотчас он вместе со своим сообществом отдал себя под покровительство Султана. В те дни Султан Варлыгы, сколько бы пищи ни приносили ему, назавтра ничего не оставлял. Съестного как раз было достаточно для того сообщества, и риса, и масла, ничего лишнего не было. У пресвятого Султана был повар, которого называли Щедрым (*Джемерд*), и вот он пришел, из имевшегося риса сварил плов, растопил масло, залил им плов. Но масла не хватило, и он не знал, что ему делать, и устыдился. И в таком состоянии его застал Султан и сказал: «Идите, детушки, принесите столько воды, сколько вы масла вылили в плов». Они пошли, принесли воды, вылили в плов, и он стал таким жирным, будто это было масло. И с тех пор тот источник назвали Масляным. Вот и все.

Рассказ. Был старец из святых людей Аджама. Звали его Баба Меджнун. Старец однажды отправился в путешествие в Рум. Он прибыл в Рум, но к какому бы постигшему он ни обращался, никто не желал его принимать. И вот вместе с сорока абдалами он предстал перед Султаном. Султан Варлыгы сидел в сосновой роще (*чам бахчесинде*). Дервиши окружали Султана и вели с ним беседу на языке без слов. Баба Меджнун, также сидевший там, вдруг превратился в козу и помчался к сообществу дервишей, на ходу немного спотыкаясь. Пресвятой Султан

7 | В данном рассказе прослеживается явная связь с тотемистическими верованиями: лань-олень одновременно является старцем-защитником, своего рода первопредком-тотемом.

сделал знак: вылейте на голову этому дервишу таз с водой. Вылили на него таз воды, и он снова принял человеческий облик, сел на свое место. Он потерял дар речи, засмущался. Тогда Султан подал знак Юнли Самуду: спроси, детушка, у того собрата, зачем он превратился из человека в животное? Юнли Самуд воскликнул: «Абдал, ты ведаешь о том, что с тобой сейчас творилось? Ты перешел из человеческого образа в образ животного!» Баба Меджнун ответил: «Мне ведомо о моем состоянии, что вот, когда я сидел, я стал вдруг небесным козерогом (*гекче оглак*). Султан повелел, чтобы меня зарезали. Меня прикончили, содрали мою шкуру, отрезали мне голову и оставили ее в стороне, рассекли мне живот и вынули мои внутренности. Султан сказал: «Очистите его живот и внутренности, чтобы ничего [грязного] не осталось». Все мои внутренности разделили, очистили и по приказу Султана положили в котел. Сварили в котле мое мясо и съели, но голову оставили. Мои кости обглодали и сложили в одном месте. Голову мою положили на них сверху. Я стал козлом и очнулся, вскочил. Потом Султан велел: «Принесите таз с водой и вылейте ему на голову». Принесли, вылили мне на голову. И я превратился вновь в человека; вот таково мое состояние. Я дал ответ обо всем, что со мной было». Когда он сказал так, Султан Варлыгы воскликнул: «Детушка, твое перевоплощение было бы таким, как ты видел; ныне тебя от этого воплощения освободили»[8]. И он [Баба Меджнун] признал достоинства Султана и бросился ему в ноги, припал к его руке. Вместе с сорока абдалами предал себя на волю Султана. Ранее, за три дня до этого, Султан брился сорок раз подряд. Никто не знал о значении этого знака, но в конце концов догадались, что это было знамение (*ремз*), и все.

Рассказ. Однажды Султан Варлыгы, сидя в сосновой роще, сказал: «Детушки, у старца вон там осталась золотая печать (*сикке*). И, кроме того, наш золотой ковшик и золотые стремена там хранятся, возьмем их». Они встали и пошли к месту, которое сейчас носит название Медовый источник (*Бал бынары*). «Вот об этом месте говорил старец. Теперь начинайте копать». Стали копать, прыснула вода. Еще копали, копали, нашли золотой ковшик. Принесли его Султану, он же сказал: «Копайте, детушки». Стали копать, выкопали шпоры и стремя. Он сказал: «Еще копайте». Копали, пока не показался водоем. Наполнили таз водой, принесли Султану. Султан испил и сказал: «Детушки, это похоже на мед. Пусть этот ключ называется Медовым источником. Если кто придет сюда и омоется этой водой, тот будет, ради лика старца, оправдан перед диваном Друга и избавлен от мук ада». После переселения Султана в мир иной Али Челеби, сын Тимурташ-бега из курдов Чакамуз (?), стал преданным поклонником Султана. Он сказал: «Мне пристало хранить памятный подарок от моего *пира*, отдайте!» Говоря так, он напал на дервишей и отнял [клад?] у них. Сын Тимурташа называл Султана

8 | Как известно, вера в переселение душ была широко распространена среди различных групп маргинальных дервишей (каландаров, абдалов, хайдари, джавлаков).

своим пиром вот почему. Некогда кафиры напали на земли ислама, *беги* объединились, чтобы дать отпор. Сын Тимурташа упал с лошади в гуще сражения и остался один на один с кафирами. В этот момент он закричал: «На помощь, Султан Шуджа эд-Дин!» И тут же он [Султан] появился и, взяв его с места, посадил его на лошадь, которая как раз пробегала мимо [будущей?] могилы Султана. Короче говоря (*махфиль-и келям*), кафиры были побеждены и вернулись восвояси. Любовь к Султану возгорелась в сердце сына Тимурташа. Он сказал сам себе: «Откажусь я от этого царства, пойду, сяду на войлок перед лицом Султана и начну ему служить». Он взял с собой всю свою казну и своих слуг и прибыл к Султану, сказав: «Мой Султан, прими на службу к себе этого раба, позволь мне сесть на войлочный коврик [стать дервишем] перед твоим ликом». Долго он просил. Султан разрешения не дал. Он сказал: «Детушка, иди займи свое место на стене крепости [т.е. оставайся воином]. Ибо старец тебя там будет охранять». Итак, он не получил того, чего добивался, и возвратился к своим обязанностям. Однажды он сидел и подумал, что хорошо бы послать Султану тысячу овец с пастухом, тысячу царских золотых монет, одну лошадь с седлом *кес* и одну лошадь с седлом *кур*. Он загадал в своем сердце, что, «если Султан примет эти посылаемые мной дары, значит он и меня самого принимает, и в том и в этом мире». С такой просьбой он явился к Султану и привел к нему эту лошадь. Султан сказал: «Возьми, детушка, эту лошадь, что ты за собой ведешь. Возьми, детушка, а то детишки пира отпустят [ее] на волю». Потом Али пригнал несколько тысяч овец с чабаном. Султан сказал: «Возьми, детушка». Затем он велел принести царские золотые монеты, но Султан их не принял, сказал: «Возьми, детушка, высыпь их в собачью кормушку». Но абдалы стали умолять его: «Ради Бога, Султан, давай примем эти деньги!» Они пошли и высыпали деньги в собачью кормушку. Собаки пищу съели, а золотые остались в кормушке. Сын Тимурташа, сложив руки на груди, стоял тут же и смотрел. «Пусть будут приняты на твой путь те вещи, которые я принес», — говорил он. Султан сказал: «Посмотри, детушка, что сталось с тем золотом, которое бросили в собачью кормушку?» Пошли, посмотрели, сказали, что собаки свою еду съели, а золото оставили. Тогда он сказал: «Ох, детушка, зачем нам есть то, что не едят даже собаки?» Потом Султан бросил взгляд на камень, который лежал справа от него, и из камня потекла золотая жила, было там золота без счета. Он повернулся и посмотрел влево. Зачерпнул горсть земли, сжал ее в ладони, и из нее посыпались золотые монеты. Он сказал: «Детушка, старцу нет нужды в золотых монетах». Али Челеби, сын Тимурташа, продолжал умолять, но Султан сказал: «Детушка, мы не принимаем тебя». Али Челеби возвратился на свое место и после этого часто посещал Султана. Однажды он приехал и сказал: «Мой высочайший Султан, я определил вам в *вакф* несколько городов и сел, пусть [дервиши] питаются с их [населения] во имя любви к Султану». Как он ни умолял, Султан не принял дара, говоря: «Детушка, у старца нет необходимости

пользоваться вещами других людей. Старцы рождают босоногих детишек с непокрытой головой, и они для старцев — дети души, они разжигают очаг старцев». Так он сказал, и все.

Рассказ. В один из дней Султан Варлыгы сказал: «В диване Друга объявили соревнование, семьдесят тысяч незримых отроков принимали в нем участие. Лошадь [вашего] старца выиграла скачки. Старец получил приз, и его доля была увеличена; старцу дали пятьдесят семь тысяч абдалов Рума и попросили распределить их долю. Ваша награда у *пира*, детушки, требуйте ее у него! Вашу Луну, ваше Солнце потеряйте (?) и возьмите то, что принадлежит вам во имя Луны и Солнца. Детушки, старец ничьей доли не проедает; даже тот, кто приготовит заячий бок и поставит на стол ради любви к старцу, не потеряет то, что принадлежит старцу в диване Друга[9]. В то время на службе у Султана был один из абдалов Хаджи Бекташа Вели по имени Якуб Абдал. Через некоторое время он вышел вперед и сказал: «Мой Султан, одари нас, твоего раба, взором твоего покровительства!» Султан Варлыгы одарил его взглядом. От этого он обезумел, и все его чувства смешались, и он стал танцевать *сема* перед Султаном. Султан сказал ему «Иди, детушка, мы даем тебе Джезбели [букв. «Место влечения»] в качестве пристанища». И он, по-прежнему танцуя, вышел. После его ухода Султан Варлыгы сказал: «Идите, детушки, спросите у Якуба, какое время есть во времени (во временах)?[10]» А тот еще вчера ушел в Кырккавак, там его и догнали. На ходу у Якуба спросили: «Какое время во времени?» Якуб Баба, посмотрев на небо, ответил: «Вот, с именем Солнца с земли встает». Абдалы вернулись и подошли к Султану. Он спросил: «Что вы сделали, детушки?» Они сказали: «В Кырккаваке мы настигли его, спросили, он сказал: вот, с именем Солнца стоит на земле [sic! — *Ю. А.*]». Султан Варлыгы тогда сказал: «Детушки, тот *ашик* (влюбленный в Бога), для которого и ночь и день равны». Якуб Баба же расположился в Джезбели и там показал множество чудных дел (*ойюн*) и остался там. Сейчас его обитель действует в той местности, и он святой того климата (*иклим*), вот и все.

Рассказ. Однажды Султан Варлыгы сидел [с абдалами] и сказал: «Детушки, под солнцем какая-то сестрица идет к старцу и у нее какой-то немалый сосудец есть, сырость (*генени*) (?) на ее сосуд»[11]. Султан продолжал сидеть в одном месте. Пришла женушка (*карычук*), обратилась к Султану с просьбой: «Мой Султан, ты удовлетворяешь нужды любого человека, и мою нужду прими. Я старая беспомощная женщина, у меня только пряжа (*иплиджигюм*), а денежек нет, чтобы мне самой соткать ткань или кому-то поручить». Султан промолвил: «Детушки, кто из вас сможет оказать помощь этой женушке, я готов исполнить все, что ему

9 | Это место в тексте не совсем ясно, возможно, при переписке оно было испорчено. Заяц считался у бекташи табуированным животным. Заячье мясо было запрещено к употреблению в пищу. Вероятно, Шуджа эд-Дин хочет сказать, что даже тот, кто поднесет хотя бы мясо зайца ради любви к наставнику, будет спасен и получит у него свое вознаграждение.

10 | Это место в тексте не совсем ясно, возможно, при переписке оно было испорчено.

11 | Это место в тексте не совсем ясно, возможно, при переписке оно было испорчено.

нужно». Абдал Мехмед разбирался в ремесле выделки тканей (*чулхалук*). Он встал. Поцеловал руку Султана, взял ту пряжу с собой и ушел. В *дергахе* одного человека сделал ткань, принес ее, положил перед лицом Султана. Султан Варлыгы тогда одарил его своим взглядом. Ведь куда бы ни направлялся Султан, тот абдал все ходил за ним и просил дать ему *насиб* (долю, мистический «удел»). Вот так однажды они шли, и Султан сел, чтобы справить нужду. Однако прежде никто никогда не видел, чтобы Султан садился справлять нужду. Перед тем как встать, что-то у него выпало. Абдалы помчались наперегонки (*сегирдишдилер*) к тому месту. Абдал Мехмед впереди всех прибежал. Он видит, что на месте, где сидел Султан, лежит драгоценный камень размером с орех. Он взял, положил его себе в рот, проглотил и с тех пор он стал в милости у Султана. Султан промолвил: «Детушки, этого [абдала], который нас любит, засыпьте его [с ног до головы] галькой (*чакыл*)». У него было около трех сотен абдалов. В его присутствии каждый из них бросил по одной гальке на того абдала. Султан Варлыгы ушел оттуда. Через несколько дней вернулся и сказал: «Откопайте его, детушки!» Они раскопали его, посадили Абдала Мехмеда на войлок Султана, закутали его (*кочдылар*). Султан сказал: «Теперь иди, детушка, мы тебе дали в качестве пристанища (*ятак*) город Боклыджа (буквально «Дерьмовый»). Абдал Мехмед ушел от Султана и направился в Бурсу. В стенах Бурсы был некий святой человек, совершенно опьяненный мистической любовью (*сермест*). Он прихватил с собой еще двух блаженных юродивых, вышел к реке Куруджа-чай и сказал [Абдалу Мехмеду]: «Не входи в мой город!» Абдал Мехмед ответил: «Я пришел от моего Султана, это Султан дал мне город». Тот мистик сказал: «Принеси свою владельческую грамоту (*берат*), посмотрим». А Султан Варлыгы поставил Абдалу Мехмеду на ладонь правой руки прямо посередине печать святости. Он раскрыл ладонь, показал. Тот смотрит, что на ладони печать святости, и со словами «Султану принадлежит власть, город — в твоем распоряжении» исчезает. Абдал Мехмед вступает в город Бурсу. Он сидел там в одной бане среди помоев (*чиркеф*) в течение восемнадцати лет. Там он показал множество проявлений святости (*велайетлер*). Он говорил [горожанам Бурсы]: «Нет у вас будущего, и мы не придем [к вам], потому что вы — ничто». Несколько ученых из медресе (*данишменд*) приступили к нему с оружием в руках, говоря: «Уничтожим этот оплот неверия, спалим его в огне!» Они обнажили свои мечи и напали на него. Но их руки тут же отсохли, и они раскаялись в содеянном и вернулись назад ни с чем.

Мать падишаха Султана Мурада постоянно посещала Абдала Мехмеда. Однажды она послала своего слугу к нему со словами: «Иди, посмотри, чего желает сердце Баба Мехмеда». Баба Мехмед же сказал: «Иди, принеси пирогов». Он вернулся, рассказал госпоже султанше. Султанша своим служанкам (*халайик*) приказала: «Быстро напеките пирогов». Испекли пироги, послали их со слугой. Когда он принес их,

Абдал Мехмед разгневался и закричал: «Эта зас…анная бабенка не могла сама испечь? Зачем поручила печь рабыням?» Слуга вернулся, поставил пирог перед султаншей. Рассказал ей о странных словах Абдала Мехмеда. Услышав этот рассказ, султанша встала и своими руками испекла пирог. Вручила его посланцу и снова отправила его. Когда тот передавал его, Абдал Мехмед сказал: «Вот так-то, зас…анная бабенка, молодец!» Чудеса его всем очевидны. Обитель его находится в стенах города Бурсы, мир ему!

Рассказ. Однажды Лачиноглу-паша в беседе с султаном обратился к нему: «Мой Султан, у меня к тебе есть несколько вопросов». Тот сказал: «Спрашивай, детушка, посмотрим». Он спросил: «Ты носишь с собой такую же палку, какую и другие люди носят. Им она нужна для того, чтобы опираться при ходьбе, либо чтобы отбиваться от собак. Но ты ведь ни собак не бьешь, ни при ходьбе не опираешься на нее. В чем причина этого и зачем ты ее носишь?» [Султан] отвечал: «Детушка, когда старец в облике Адама из рая выходил, мы с Евой потеряли друг друга и скитались несколько дней порознь. И когда мы встретились вновь, она одичала и вела себя с нами как дикий зверь. По воле Всевышнего, Джебраил принес мне из рая [эту палку], чтобы воспитывать Еву, итак, чтобы почтить нас ее принесли». «Другой мой вопрос, мой Султан, для чего на голове своей ты носишь этот венец (*тадж*)?» Он [Султан] сказал: «Детушка, когда старец явился в образе [имама] Али и когда после нашей кончины мы привели верблюда, чтобы похоронить наше бренное тело и преподать урок [нашим] сыновьям Хасану и Хусейну, в то время наше лицо было закрыто покрывалом, и этот колпак сделан из того покрывала. Ибо это — одеяние старца». «А эта плеть (*мефтуль*) в твоей левой руке, ее делают сестры [женщины]. Раз ты Султан, почему ты заставляешь это делать женщин?[12]» Султан сказал: «Детушка, по повелению небесных ангелов (*гек фериштелери*) плеть была послана старцу в подарок с одним ангелом. Поэтому старец ею и машет, детушка». Когда он так сказал, в сердце Лачиноглу закралось сомнение. Он подумал: «Как это он может быть вечным (*нихайетсюз* — “бесконечным”)?» Султан Варлыгы тогда взмахнул плетью, которая была у него в руке. Та превратилась в двухголового дракона, который бросился на голову Лачиноглу. Тот воскликнул: «Ах, благородный Султан, тот, кто не верит тебе, — кафир!» Султан снова взял плеть в руку. Лачиноглу, увидев это чудо, сказал: «Мы нашли то, чего жаждали сердцем, это — слуга Ахмеда [пророка?], пусть он придет (?)» И так три дня он взывал непрестанно.

Рассказ. Сейид Несими, прибыв в страну Рум, встретился в Ларенде в одном месте с Баба Кайгусузом и Султаном Кемалем. Они сказали: «Нам нужен человек более продвинутый, чем мы, чтобы он рассказал нам о будущем». Кайгусуз Баба сказал: «Есть такой человек». Его спро-

12 | Это место в тексте не совсем ясно, возможно, при переписке оно было испорчено.

сили: «Кто?» Он говорит: «Султан Шуджа». Они потребовали: «Давай, отведи нас сейчас к нему». Он ответил: «Отведу». Они отправились в путь. Султан Кемаль знал такое чародейство: где бы он ни находился, он мог создавать (*башарды*) городской базар, и там он в течение недели мог есть и пить сколько заблагорассудится. На седьмой же день он восклицал: «Мы не градоправитель (*шехрдар*) и на базар не ходим!» И говорил: «Я — Бог (*Танры*)!» Сейид Несими же, да пребудет с ним милость Аллаха, говорил: «Мой дед[13] пришел и положил начало устройству мира; если бы не их [людей] привязанность [к традиции], в моих силах было бы изменить тот порядок и установить новый». На это он претендовал. В конце концов они прибыли к гробнице Сейида Гази и там стали разведывать о том, где находится Султан. Они послали Султану [сообщить] о своем приходе, и, когда они шли, Султан промолвил: «Детушки, боги, пророки идут к нам!» Встав, он пошел прочь. Когда они прибыли, то его не застали. Они говорят: «Если он был бы истинным магом, он остался бы на месте, он же от нас ушел, сбежал!» У Султана был баран, которого называли златорогим. На нем проявилось много тайных знаков [знамений] по воле Султана. Бывшие в диких местах детеныши зверей (*кичик*) и зайчики (?) (*тавшанджук*) на него садились и плавали (переплывали ручьи?)[14]. Когда Султана не было на месте, а к нему приходили гости, он [баран] давал им приют (*мескенлик*). Он знал, что к Султану приходит так много гостей. Сейид Несими и Кемаль нашли этого барана в местопребывании Султана и воскликнули: «Что это еще за баран?» Дервиши сказали: «Он — нашего Султана». Сейид Несими же вопросил: «Для чего нужен Султану баран? Истинный Султан лишен недостатков (*мюнеззех*). Если он чист от всего земного, зачем ему баран?» Он продолжал: «Этот баран стал для Султана идолом (*пут*), зарежьте барана, избавим его от идолопоклонства!» Кайгусуз Баба возразил: «Давайте не будем совершать нелицеприятного по отношению к святому!» Султан Кемаль и Сейид Несими не последовали словам Баба Кайгусуза, зарезали барана. Кемаль подвесил тушу барана, а Сейид Несими содрал с нее шкуру. Они бросили тушу в котел, но, сколько ни старались, не могли сварить ее. В тот же миг неожиданно появился Султан, обнаженный, неся на себе свою войлочную подстилку и сидя верхом на палке. Когда они увидели Султана, у них отнялся дар речи. Султан Варлыгы сел, посидел, затем словно бы очнулся от раздумий («совершил *базгяшт*»). Встав, он босоногий пошел в сторону Сосновой рощи. Они тоже разулись и двинулись вслед за ним. Султан шел по склону, покрытому репейником (*чакыр*). У Несими и у Кемаля ноги были изранены колючками, они не смогли идти, присели. Султан обернулся к ним и сказал: «Детушки, вы претендуете на то, что являетесь богами и пророками, а сами не властны даже над зарослями колючек».

13 | Вероятно, имеется в виду пророк Мухаммад, потомком которого мог себя считать еретический тюркский поэт Сейид Имад эд-Дин Несими/Насими (1370–1417).

14 | Это место в тексте не совсем ясно, возможно, при переписке оно было испорчено.

У Кемаля было сорок мюридов, все они происходили из знати. Они постелили под ноги Кемалю войлок. Султан же подошел к сосне и сел, прислонившись к ней спиной. И те тоже пришли туда, сели поблизости, положив на землю тюфяки. Султан подозвал к себе Кемаля: «Подойди, детушка, тебя ведь старец родил и продолжает рождать, но старец-то в сокровенном (*батын*), а ты — во внешнем (*захир*)». Кемаль сам пожелал отдать свою душу Султану. У него был *халифе* по имени Кушчуоглу. Он был сыном судьи. Он вскричал: «До этого ты выставлял себя вторым Богом, а теперь идешь в услужение к простому человеку?» Из-за этих слов Кемаль отказался [стать мюридом Султана Шуджи]. Султан повернулся, посмотрел в лицо Сейиду Несими и промолвил: «Детушка, кожу (*себт*), которая давала пропитание старцу, стяни и положи перед нами». Сейид Несими тогда возгласил (*мутала'а эйледи*):

В меня вместятся оба мира
Но в этот мир я не вмещусь;
Я суть, я не имею места;
И в бытие я не вмещусь.

Султан Варлыгы засмеялся и молвил: «Детушка, если ты сказал это [о] шариате Мухаммеда, то тебя засунут в ореховую скорлупу». Султан поднялся и ушел в другое место. Они тоже встали и пришли туда, где сидел Султан. Кемаль сказал: «Да будет любовь, мой Султан!»[15] Султан Варлыгы ответил: «*Ху*, *ха*», — и ушел от них дальше. Он [Кемаль] нагнал его и снова спросил: «Мой Султан, мы же люди по нашему обличью, почему вы обращаетесь с нами как с животными?». Он [Султан] сказал: «Детушка, тот, кто не знает своего хозяина, тот хуже, чем животное! После того, что вы сказали старцу, пусть старец даст то, чего вы пожелали». Он сорвал своей благостной рукой яблоко с сосны, возле которой стоял Сейид Несими, и положил перед Сейидом меч, сказав: «Иди, тебя позвали в город Халеб, поспешай!» Сейид встал и отправился в путь. Он же [Султан] сорвал грушу, нацепил на рукоятку своей плети и положил перед Кемалем: «Иди, детушка, тебя спрашивают в царстве желания в [мире] смысла». Потом он снова потянулся, сорвал с ветки сосны красную розу. Он протянул ее Кайгусузу Баба и молвил: «Иди, детушка, да дымится твой очаг!» Он сказал эти слова потому, что тот в течение тридцати лет носил на спине дрова в обители Абдала Мусы и ни разу ни одного кривого полена не принес; однажды, когда он ссыпал дрова, зацепил за поленницу, и вся она рухнула. Абдал Муса прервал беседу (*сохбет*) и сказал: «Те, кто нас любит, пусть дадут Кайгусузу по одному удару кулаком». При нем находилось сто пятьдесят абдалов. Кайгусуза ударили сто пятьдесят раз. Кайгусуз Баба воскликнул: «Для познавшего сто пятьдесят ударов — это знак!» Он [Абдал Муса] сказал: «Он — отрицатель, не пускайте его, пусть сидит снаружи». Когда Кайгусуз Баба

15 | Букв. «Султана ышк олсун». Это традиционное приветствие дервишей-бекташи, которым они обмениваются с собратьями.

уходил из обители, ему на ум пришла мысль: «Если нас прогнали через дверь, мы войдем снова через трубу». Он поднялся и через дымоход бросился вниз, прямо лицом в огонь упал. Абдал Муса беседовал с дервишами, он сказал: «Ах ты, Кайгусуз, чтоб твой очаг не дымился, ты нас замучил!» Они [дервиши] схватили его за руки и вывели наружу. После этого Кайгусуз Баба бродил по всем четырем сторонам света; куда ни придет, везде строил обители. Но нигде он не находил себе пристанища [букв. «в его очаге не выпадала зола»], пока наконец не прибыл к Султану, который сказал ему: «Да дымится твой очаг!» После того он пошел и поселился в стране Рум в местности Караджадаг. Он зажег очаг, выпала зола, пошел приятный запах. Между тем Несими все ехал, добрался до города Халеба. Когда он приехал туда, то воскликнул: «Держите поводья лошади Бога!». Жители Халеба обвинили его в распространении ереси (*гулувв*). Это была пятница; его с бранью потащили в мечеть, поставили перед лицом улемов. Несими стал доказывать, что их намаз — неправедный (*фасид*), а сами они — кафиры. Он покинул город и остановился за стенами. Когда он ушел, горожане сказали: «Что за дело, какой-то человек нас называет неверными, а наш намаз — ложным?» Они погнались за ним, настигли его в одном *фарсанге* [от города], опять привели назад, бросили его самого в темницу, а диван его стихов послали к султану Египта: «Прибыл один человек, вот такое неверие стал распространять, как прикажете поступить с ним?» Гонец приехал в Египет, показал диван египетскому Сейида султану, говоря: «Такой-то человек есть, такое-то учение распространяет (*сейран багламыш*), в этом действительно безбожие заключено». Султан Египта приказал: «Доставьте его ко мне». И послал еще своего уполномоченного (*хеджин*). Но, когда тот еще не добрался до Халеба, жители города содрали кожу с Сейида, и, когда сдирали до пупка, он все говорил: «Ох, ох!» А когда стали сдирать дальше, он воскликнул: «Да, к Аллаху мы возвращаемся!» Жители Халеба отправили посланца к султану Египта сказать: «Мы содрали с него кожу». Падишах Египта разгневался и закричал: «Почему не дали мне знать об этом и зачем с такого святого (*‘азиз*) человека кожу содрали?» И он приказал содрать кожу с четырех кади [Халеба] и обложить всех кади [налогом] в тридцать тысяч *акча*. И с того времени это стало традицией, и сейчас взимают[16]. Кемаль же отправился в [царство] смысла (духовный мир?), которое он любил.

У Султана Мурада был сын — его звали Султан Ала эд-Дин. Он, едва увидев Кемаля, полюбил его. Собираясь на охоту, посадил его на свою лошадь впереди себя и поехал. Он свою свиту не взял с собой, и они пошли жаловаться падишаху: «Пришел какой-то человек, сбил твоего сына с пути, и сам сел на лошадь впереди него». Падишах же воскликнул: «Спросите, в чем он искусен, что за волхвование он знает?» Когда это стало известно, султан повелел: «Я вам ничего не говорил,

16 | Здесь можно видеть указание на то, что во времена составления текста «Вилайет-наме» Египет еще не был завоеван Османами (это произошло, как известно, в 1516–1518 гг.).

вы сами знаете, что хотите, то и делайте». Украдкой же отдал приказ везирам: «Убейте его [Кемаля]!». Они пришли и объявили: «Это повеление падишаха!» Не стали медлить ни минуты. Его сочинения стали рвать. Самого Кемаля повесили на ветке тополя. Кемаль твердил: «Мы от этого мучиться не будем, это наш переход [в иное состояние], как нам это предсказывал святой муж (*эренлер*)». Когда его повесили, увидели, что у него изо рта вылетел голубь. Из трех голубей [?] один полетел в сторону франков, другой — в Стамбул. В [царстве] смысла было [место], называемое Канлуджа, и туда он [голубь] прилетел; там был человек, разбиравшийся в тайнах *эренов*. Он побежал вслед за птицей, летевшей в сторону Карабуруна[17]. Он гнался за ней, думая: как бы ее схватить? В Карабуруне он увидел, что в одном месте два вола пашут, а рядом с ними лежит мальчик и спит. Тот голубь влетел в рот спавшего мальчика. [Тот человек] пнул лежащего мальчика, [крича]: «Ты проглотил мою долю, *taksirluk* сделал! Имя того мальчика потом стало Самуд Баба. Вот и все.

Рассказ. У султана Мурада[18] был муфтий, которого звали Молла Фенари. По какому-то делу (*маслахат*) он поехал в Кютахью. Люди, видевшиеся с Султаном, рассказали [ему]: «В этом краю есть такой-то муж-чудотворец (*керametлю киши*)». Хвалили его. Молла Фенари сказал: «В нашу эпоху таких святых людей не может быть. На следующее утро я вам разъясню, является ли виденное вами проявлением святости, или же то, что он делает, — лишь колдовство; я дам вам знать!» Он написал тридцать вопросов (*меселе*). И сказал: «Наше мусульманство, наша наука вот в этом. Если он даст ответ на эти вопросы, значит, он — постигший (*эр*); если же нет, значит, он творит колдовство и я позабочусь о том, чтобы наказать его!» Пока он в Кютахье писал свои вопросы, Султан направил свои стопы в ту сторону и, сидя [на привале] и улыбаясь, воскликнул: «Детушки, этот братец старца хочет испытать. Он старцу послал тридцать орехов. Пусть придет, во имя Луны и Солнца, среди этих [вопросов-орехов] только один цельный, остальные все гнилые». Сказав так, он изменил направление пути. Написав вопросы, [муфтий] послал их с четырьмя *мюдеррисами* [преподавателями медресе], которые предстали перед ликом Султана. Он повторил: «Детушки, этот братец хочет испытать старца! Старцу тридцать орехов прислал. Во имя Луны и Солнца, только один из них цельный, остальные же — гнилые». Те не успели ничего ему сказать, как Султан уже им объявил цель их прихода. Когда он давал ответ, мюдеррисов охватил страх. Они сняли с себя тюрбаны и мантии (*джуббе*), и стали просить: «Сделай нас дервишами!» Султан Варлыгы молвил своим спутникам: «Встаньте, детушки, обрейте вот этим людям бороды и головы!» Исполняя веление Султана, обрили их; потом всю ночь они сидели перед Султаном. Утром Султан, продолжая сидеть, натянул войлочное покрывало себе на голо-

17 | Карабурун — селение на берегу Черного моря, примерно в 50 км к северу от Стамбула (Константинополя).
18 | Речь здесь идет об османском султане Мураде II (1421–1451).

ву. В руке у него вдруг оказалась связка перца, причем еще оставались свежими места среза. Он сказал: «Возьмите, детушки, тому братцу от нас это передайте в качестве знамения (*нишан*)». Мюдеррисы покинули то место и прибыли к Фенариоглу [sic! — *Ю. А.*]. Они положили перед ним ту связку перца, и он заметил, что они стали дервишами. Он спросил: «Эй, что с вами стало?» «Не обращай внимания на наше состояние, лучше посмотри на то, что перед тобой», — сказали они, указывая на связку перца. Муфтий призвал бывших при нем *хваджеги* [купцов, членов одной из купеческих гильдий], которые совершили путешествие в Индию, и спросил: «Что это такое, скажите?» Они же сказали: «Это не что иное, как гроздь перца». «Откуда она?» — спросил он. «Из Индии», — отвечали. Он спросил: «В других местах растет ли?» Они сказали: «Нет». Он продолжал: «Раз так, мы установили, что он был в Индии; давайте принесем книгу, раскроем и посмотрим: этот человек принес сие с помощью своей святости или с помощью колдовства?» Раскрыли книгу, прочитали, что сила колдунов распространяется на путь в десять дней, в тридцать дней, в сорок дней, но не более того. Он сказал: «Дальше того не простирается». Они ответствовали: «Туда нужно добираться в течение года». Итак, муфтий признал [власть *пира*] и объявил: «Стало явным, что тот человек — обладатель святости, и принес это с помощью святости». Так он сказал, и все.

Рассказ. Был человек, отрицавший [силу святого]. Он пожаловался кадию: «Дервиши Султана Шуджа эд-Дина не соблюдают пост». Кадий тоже был противником дервишей. Он воскликнул: «Я пойду и спрошу с них за все!» И сказав так, он ополчился на дервишей: «Эй, дервиши, почему вы не держите пост?» И он велел побить всех дервишей. Когда судья собирался уходить, Султан сидел на земле, дервиши же подошли к нему и сказали: «Мы стали слугами такого Султана, как ты, и вот приходит какой-то кадий и бьет нас. Спроси же за это с него ответ!» Он сказал: «Детушки, для каждого, кто явился сюда, чтобы бить вас, приготовьте по одной могиле (*макбер*)». Они пошли, вырыли могилы. Там вместе с кадием было пятнадцать человек. Султан поднял посох и стукнул один раз о землю. Кадий и его спутники упали с лошадей на землю и отдали Богу душу. Вот и все.

Рассказ. Султан Варлыгы вместе с тремя сотнями абдалов поднялся к Атлучалу. Со стороны никого не допускал туда; абдалы не выдерживали голода и стали понемногу уходить от него — кто через десять дней ушел, кто через двадцать дней. Вместе с ним осталось семнадцать абдалов. Он никого не допускал со стороны, чтобы не могли накормить их. Сорок ночей и дней он сидел и ничего не объявлял на языке без слов. Через сорок дней он встал и быстро пошел к горе Тутман (Дутман). Он дошел до какой-то поляны, на которой стояли зеленые и красные шатры. Обитатели этих шатров вышли навстречу Султану, стали целовать его руки и ноги и сказали: «Ты перестал к нам приходить, оставил своих рабов без своего покровительства; не забывай нас, приходи к нам!»

Султан Варлыгы отвечал: «Детушки, пригласите этих братцев каждого в отдельный шатер, угостите их». Они взяли [дервишей], привели к себе. Поставили перед ними блюда с едой, потом они [дервиши] забылись сном. Они пришли туда в полдень. Когда же они проснулись, наступил новый день. Они обнаружили, что каждый из них лежит под отдельной сосной, но место — то же самое. Ближе к полудню они заметили, что Султан Варлыгы тоже сидит под одной из сосен. Свет от его лица столбом поднимается к небу, будто молния сверкает. Дервиши собрались перед ним. Султан молвил: «Скажите, детушки, что вы видели?» Они рассказали обо всем, что видели. Он сказал: «Те, кого вы видели, — это скрытые *эры*, и то, что вы ели — это сокровенная пища. Теперь вы стали вместилищем сокровенной пищи, и старец вам даст благословение (*насиб*) ». Своей благостной рукой он взялся рукой за их клобуки (*ускюф*); их глаза и сердца прояснились, им стало открыто и явное и тайное. Каждый из семнадцати стал показывать многие чудеса. И даже в нынешнее время у каждого из них — свое место поклонения (*зийаретгях*) [букв. «каждый из них стал великим местом поклонения»], и они исполняют просимое, мир с ними!

(*Продолжение следует*)

Список источников и литературы

Веселовский А.Н. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Александр Веселовский. *Народные представления славян*. М., 2006.
Мороз А.Б. *Святые Русского Севера. Народная агиография*. М., 2009.
Aslanbay M. Seyyid *Battal Gazi hayatı ve bazı menkıbeleri*. Eskişehir, 1953.
Aydın F. Seyit Gazi Arslanbey köyünde Şeyh Şucaaddin külliyesi // *Vakıflar Dergisi*, IX. Ankara, 1971.
Canım R. *Latifi Tezkiretü-ş-şuara ve Tabsiratü-n-nüzema*. Ankara, 2000.
Elçin Ş. Bir Şeyh Şucâüddin Baba Velâyetnamesi // *Türk Kültür Araştırmaları*. T. XXII/1–2. Ankara, 1984.
Jakob G. Sejjid Gazi // *ZAVG*. Strassburg, 1912.
Kahraman A. *Anadolu erenleri ve anma törenleri*. İstanbul, 2003.
Kökel C. Eskişehir Yöresi: Alevi-Bektaşi kültürünün temel dinamikleri // *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli*. № 37. Bahar, 2006 (Ankara).
Köprülü O. Velayetname-i Sultan Şücâiüddin // *Türkiyat Mecmuası*. T. XVII. İstanbul, 1972.
Köprülü, M.F. *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara, 1976.
Lâtîfî. *Tezkiretü-ş-Şu'ara*. İstanbul, 1334 h.
Menzel T. Das Bektaschi-Kloster Sejjid-Gazi // *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 28/2. 1925.
Ocak A.Y. *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik*. Ankara: Kalenderiler, 1992.
Özalp T. *Sirvihisar Tarihi*. Eskişehir, 1961.
Say Y. Anadolu'nun türkleşmesi ve işlamlaşmasında önemli bir kült kimlik: Şücaaddin Veli (Sultan Varlığı) // *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli. Araştırma dergisi*. № 37. Bahar, 2006 (Ankara).
Şükrü Baba. *Dîvân-ı Şeyh İlâmî ve Seyyid Battal Gazi*. İstanbul, 1334 h.
Taşköprülüzade A. *Eş-Şakayıku-n-Nu'mâniyye fi ulemâ-i-d-Devleti-l-Osmaniyye*. İstanbul, 1934 (1314 h).
Turan O. *Selçuklular zamanında Türkiye tarihi*. Ankara, 1984.
Yıldız A. Şücaaddin Baba Velâyetnamesi // *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*. № 37. Bahar, 2006.
Yılmaz H. Sultân Şücaaddin Velî zâviyesi ve vakfına âit yeni belgelere bir bakış // *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli*. № 37. Bahar, 2006.

Исследования исламского наследия

3

П.В. Башарин

«Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии

С расширением границ Арабского ҳалӣфата коренной трансформации подвергалась вся система миросозерцания раннего ислама. Выйдя за пределы Аравии, арабы столкнулись с большим числом религий и религиозных традиций, чья древность превосходила ислам (христианством, зороастризмом, манихейской доктриной, с религиями Индии, главным образом индуизмом и буддизмом, утвердившимся в Восточном Иране и Трансоксании, разнообразными формами шаманизма на Переднем Востоке и в Средней Азии). Укорененность многовековой традиции в сознании народов новых покоренных территорий делала весьма затруднительным для молодой религии идейную борьбу с автохтонными религиозными идеями. Силовое искоренение местных религиозных практик, особенно путем сознательного уничтожения письменных текстов и предметов, связанных с религиозной практикой, не всегда давала результаты и никогда не велась сознательно. Например, переплавка предметов из драгоценных металлов и уничтожение памятников искусства при дележе добычи не было сознательной попыткой элиминирования автохтонной религиозной традиции, в отличие, например, от уничтожения местных книг в Хорезме и репрессивных мер по отношению к тамошней интеллектуальной элите. Включив в территорию ҳалӣфата земли, заселенные различными народами, ислам, продемонстрировав удивительную пластичность, очень рано начал синтезировать изначально чуждые элементы в свою идеологию. Самым колоссальным примером такого синтеза является создание Сунны, включившей в себя ответы на большинство правовых, юридических и повседневных вопросов, на которые не в силах был ответить корпус коранических сур. В результате такого синтеза в ҳалӣфате сформировались историография, право, экономика, литература, философия, искусство и т.д. В религиозную мусульманскую практику было введено огромное количество новых идей, с одной стороны, изменив облик первичного аравийского ислама, с другой стороны, создав в различных регионах, покоренных мусульманами, особые региональные разновидности ислама.

Этот синтез представляет собой весьма сложный предмет для исследования в плане выявления и точного атрибутирования заимствований и

однозначного отделения их от предшествовавшей традиции. Это касается анализа любой из вышеперечисленных сфер. Довольно сложный феномен в своем постепенном развитии представляет собой также мусульманская демонология. В данной статье мы сосредоточимся в основном на развитии одного любопытного концепта демонологии в мусульманском Иране. Речь идет о таком малоизученном вопросе, как войны потусторонних существ. Этот феномен по определенным соображениям, которые будут изложены в ходе статьи, можно назвать сакральными войнами. Сложные механизмы трансформаций образов в наибольшей степени прослеживаются в жанрах изящной литературы и в особенности в фольклоре. В связи с этим мы сосредоточимся в большей степени на них.

В аравийской традиции сверхъестественные создания практически никогда не объединяются в общественные ассоциации. Согласно еще домусульманскому мировоззрению арабов, окружающее пространство, преимущественно пустыня, населено помимо диких зверей демоническими существами. Главными демонами пустыни являются ġūли, принимающие различные образы, для заманивания злосчастных путников, которых затем они убивают. К ним примыкают в более поздней традиции си'лāт (преимущественно женские особи ġūлей, но иногда они осознаются, как отдельный вид), ḳутрубы (мужские особи ġūлей), ʿузāры (демоны мужского пола, которые обожают насиловать путников, после чего те умирают), а также ʿудрūты (демоны-оборотни, духи убитых)[1] и пр. [Mackdonald, [Pellat], 1999; Omidsalar, Omidsalar, 2003]. Ġūли всегда выходят на охоту поодиночке и никогда не объединяются в стаи. Иллюстративным примером описания встречи человека с ġūлем (женского рода) в доисламской арабской поэзии встречается в стихах Таʿаббаты Шаррана.

Второй класс аравийских демонических существ — джинны, часто враждебные человеку, обитают в пустынях, горах, камнях и деревьях, представляя собой известный всем демонологическим традициям тип имперсональных духов отдельной вещи. К ним обращались за помощью и приносили жертвы (Кор. 72:6). Поэты-прорицатели, произносившие стихи или речения в виде ритмизованной прозы (саджʿ) в состоянии экстаза были одержимы джиннами (маджнūн). Считалось, что у каждого поэта был свой индивидуальный джинн [MacDonald, [Masse], Boratav, Nizami, Voorhoeve. 1999].

Подобная характеристика аравийских джиннов вступает в противоречие с более поздними сообщениями о джиннах, ведущих жизнь бедуинов. В ḥадīсе, переданном ʿАлḳамой б. Ḳайсом ал-Хамадāнī (ум. 681), встречается упоминание о джиннах, обладающих племенной организацией и такими атрибутами кочевой жизни, как ночной лагерь, разведение костров, выпас скота. Мухаммада находит один из джиннов (dāʿī) и приводит его к племени, дабы он почитал им *Коран*. За это посланник Божий обещает, что отныне голые кости, над которыми будет упонянуго имя Бога покроются мясом, а навоз станет пищей их скоту. Таким образом, он навсегда отвращает голод от этого племени джиннов. То есть угроза голода, животрепещущая проблема

1 | Проблема идентификации ʿудрūт, как вида ġūлей условна. В сведениях, собранных о них Р.Б. Сарджентом, информанты идентифицируют их с джиннами [Sergeant, 1949, p. 4].

для бедуинов, сближает здесь джиннов со смертными людьми[2]. Однако подобные описания общественного устройства у джиннов единичны. Данное описание приводится в качестве комментария к суре *Джинны*. В самом же Коране упоминание «сонма» (букв. «нескольких» — nafar) джиннов не означает наличие у них общественного устройства. Скорее всего, здесь мы имеем дело не с традиционными представлением доисламских арабов, а с нарочитым нововведением, призванным доказать тождество людей и джиннов[3]. Облик имперсональных духов и «внушителей» откровений явно противостоит приведенному бытовому описанию.

Поэты и прорицатели (кāхины) получали информацию еще от одного вида демонических существ — шайṭāнов. Это злые духи. По аналогии с джиннами, каждый великий поэт имел своего шайṭāна. Слово *шайṭāн* также обозначало змею и в этом значении встречалось, как имя человека. Характерно, что в Коране всегда упоминается множество шайṭāнов (в значении дьяволы, буквально «сатаны»), что следует объяснять иудео-христианским влиянием[4]. Однако в Коране упоминаются многие реминисценции, связанные с домусульманскими реликтами восприятием шайṭāнов, где они выступают не поодиночке, а группами. Самое известное место — описание попыток нечестивых демонов подслушать ангелов, которые швыряются в них падающими звездами (Кор. 15:16–18). Однако даже предположение, что шайṭāны были способны сбиваться в стаи, не доказывает наличия у них социальной организации.

Если мы обратимся к иранской мусульманской традиции, то увидим уже совсем иную картину: иранским сверхъестественным созданиям довольно часто предписывают возможность организовывать социум и конфликтовать между собой. В персидской народной традиции социальная иерархия присуща не только человеческому социуму, но также другим живым существам: животным и потусторонним существам.

В дальнейшем будут рассмотрены примеры войн джиннов, дэвов (дӣвов) и пери.

Самым ранним пластом в арабской мифологии, касающимся сакральных войн, необходимо признать распространенный в фольклоре сюжет о битве джиннов с людьми. Часто, особенно в арабских народных романах, касающихся жизнеописаний героев времен джāхилиййи (времени, предшествовавшему исламу), на помощь арабам в их битве с неверными приходят сверхъестественные существа из числа обращенных в ислам (часто новообращенных) джиннов[5]. Как правило, их не больше двух, однако

2 | См.: Налич, 2009, с. 172–173.

3 | Следует отметить, что подробный рассказ ʿАлḳамы, в ранних вариантах намного короче и не включает описание прибывания у племени джиннов и самого его упоминания. Формирование этого варианта выглядит следующим образом: 1) появление джинна, зовущего Мухаммада к своим собратьям; 2) спутники Мухаммада видят следы костров джиннов (как подтверждение слов посланника); 3) Мухаммад на просьбу о съестных припасах со стороны уверовавших джиннов гарантирует им постоянное пропитание.

4 | Те места, где Шайṭāном назван сам Сатана (в остальных случаях Иблӣс) мы оставляем без внимания, так как это не относится к предмету статьи [см.: Fahd, Rippin, 1999].

5 | Нет ничего странного, что существование мусульман в Аравии в поздней фольклорной традиции постулируется задолго до времени начала проповеди Муḥаммада. Этот факт является осознанной или бессознательной ссылкой на бытование слова *ислāм* в языческой Аравии, что находит отражение в Коране [см., напр.: Ringgren, 1949].

и этого вполне достаточно, чтобы разбить полчища врагов. Стандартный способ сражения у джиннов — забрасывание противника огненными стрелами и раскаленными камнями, а также битва особыми мечами. Они мечут огненные молнии, в более поздних сюжетах встречается выдыхание огня изо рта и ноздрей (*Жизнеописание ʿАнтара*, *Жизнеописание Зāт ал-Химмы*, *Жизнеописание Сайфа, сына царя Зӯ Йазāна*, *Рассказ об ʿАджӣбе и Ғарӣбе*, вошедший в *1001 ночь*) [*Жизнь и подвиги Антары…*, 1968, с. 421; *Жизнеописание доблестной Фатимы*…, 1987, с. 478, 480; *Жизнеописание Сайфа…*, 1975, с. 520–521; *Книга тысячи и одной ночи*, 1959, т. 6, с. 446]. В волшебных сказках характерный способ ведения боя у джиннов — выпускание пламени. Перед большими сражениями они бьют в барабаны, которые гремят подобно грому.

В *Жизнеописании Сайфа, сына царя Зӯ Йазāна*, которое является ярким образчиком постепенной трансформации героического эпоса в волшебную сказку, сюжет, соответственно, усложняется. Героям помогают сверхъестественные существа. На стороне отрицательных персонажей также сражаются джинны и колдуны. В результате сражения происходят не только между людьми и между людьми и сверхъестественными существами, но и между добрыми и злыми волшебниками и джиннами. Именно в этом произведении красочные описания битв и осад демонических существ достигают апогея и особой повествовательной эстетики, рассчитанной на слушателей: «… да спасет нас Аллах от боя джиннов! Ведь их битвы и сражения лишают рассудка и разума. Когда джинны бьются, их голоса рокочут подобно грому, приводя душу в содрогание и трепет» [*Жизнеописание Сайфа…*, 1975, с. 365]. Особенно в народных романах дикие вопли и страшные крики сражающихся джиннов, от которых у людей встают дыбом волосы, являются обязательным атрибутом жарких битв. Устрашение противника криками не является специфическим приемом сверхъестественных существ, а копирует военную тактику бедуинов.

В арабо-мусульманском фольклоре можно встретить многочисленные примеры битв войск джиннов. Самый распространенный мотив — сражение джиннов, принявших ислам, с джиннами-неверными. В интеллектуально арабской традиции джинны часто сближаются с людьми, отсюда кораническое выражение «сонм людей и джиннов», что подразумевает наличие у них свободы выбора. Способностью осознавать различие между добром и злом они отличаются от таких существ, как ғӯли. Коранический текст утверждает, что пророки, начиная с Моисея, были посланы не только к людям, но и к джиннам. Во время проповеди Муҳаммада некоторые из них уверовали, другие продолжили совершать злые деяния и примкнули к шайṭāнам, составляющим войско Сатаны (Иблӣса), сбивая людей с верного пути. Их участь — загробные муки в аду (Кор. 46:28–31; 71:1–17; 6:112, 128–130; 7:36, 178; 11:120).

Сражения праведных и неверных джиннов происходят, согласно народной традиции, так же частотно, как походы мусульман на священную войну (ғазавāт). Эти битвы можно наблюдать только в сакральном мире, ле-

жащем за пределами ойкумены. Герой переносится туда, как правило, в результате долгих странствий.

Особенно богатый материал на тему битвы джиннов предоставляет нам корпус сказок *1001 ночи*[6]. Знаменитая история о Булӯқии, вошедшая в *Рассказ о Ḫāсибе и царице змей* из *1001 ночи*, — источник многочисленных вариантов в иранском и тюркском фольклоре содержит подробное описание такой битвы. Герой в ходе своего странствия по волшебным краям наблюдает битву двух конных воинств: «Их голоса были точно гром, и в руках у них были копья, мечи, железные дубины, луки и стрелы, и они сражались великим боем» [*Книга тысячи и одной ночи*, 1959, т. 5, с. 169]. Выясняется, что сражаются два войска джиннов: правоверные и неверные. Первые живут в белой земле за горой Қāф под владычеством царя Ṣаҳра и ежегодно ходят священной войной на неверных джиннов. Позже Булӯқийā попадает к этому царю. Тот рассказывает ему любопытную историю, которая носит неизгладимую печать манихейского влияния о происхождении джиннов от двух демонических существ. Утверждается, что изначально все племя джиннов было правоверным. Неверные джинны — потомки Сатаны (Иблӣса), одного из них [там же, с. 157–158].

В турецком варианте этой истории герой наблюдает битву двух войск дӣвов. Дӣвы-мусульмане сражаются с неверными дӣвами Магриба[7]. Битва описана в более гротескных красках, дабы подчеркнуть демоническую природу этих воинов: «Белькия с изумлением и ужасом смотрел, как дивы ростом с минарет на конях с человеческими головами метали огромные ножи» [*Эмрах и Сельви*…, 1979, с. 371].

Описание волшебных коней джиннов — отдельный мотив в арабском фольклоре. Например, в *Сказке о Ḫасане Басрийском* из *1001 ночи* джинны на просьбу героя доставить его и его спутников в Багдад из волшебной страны, дают своих коней, ссылаясь на запрет Соломона возить на себе детей Адама [*Книга тысячи и одной ночи*, 1960, т. 7, с. 225–226].

У фольклорных джиннов, в отличие от джиннов доисламских и коранических, существуют государства, управляемые царями. Персидская

6 | Материал *1001 ночи* представляет уникальный материал по исследованию в области арабо-мусульманской демонологии. Вот список сюжетов этого корпуса (при этом, далеко не полный), связанных с демонами, согласно М. Герхардт:

Обрамление, посвященное Шахразāде, *Семь вазӣров* (139 ч), *Рассказ о носильщике и трех девушках* (3б), *Абӯ Муҳаммад-лентяй*, *'Аджӣб и Ғарӣб*, *Сайф ал-Мулӯк*, *Ҳудāд* женщины — пленницы демонов. Обрамление, посвященное Шахразāде, и *Семь вазӣров* — демон носит женщину в сундуке.

Купец и демон — разговор людей успокаивает демона.

Купец и демон, *Рассказ о носильщике и трех девушках* (3г), *'Абд Аллах б. Фāдил*, *Сидӣ Ну'ман* (179б), *'Алӣ Зибāқ* 3 часть, *Джулланāр*, *'Аджӣб и Гарӣб* (139к), *'Абд Аллах б. Фāдил*, *Три женщины* — превращение человека в животное и обратно.

Рыбак и демон, *Абӯ Муҳаммад-лентяй*, *'Аджӣб и Ғарӣб*, *Неверный вазӣр* (139аб), тождественная ей *История о царевиче и ғӯле* (139ж), *Окаменевший царевич* — торжество человека над демоном. *Неверный вазӣр* — над ғӯлем, *Окаменевший царевич* — над волшебницей. *'Аджӣб и Ғарӣб* это торжество рассматривается как результат священной войны.

Рассказ о носильщике и трех девушках (3г), *'Абд Аллах б. Фāдил*, *Абӯ Муҳаммад-лентяй* — благодарная спасенная змея-демон.

Абӯ Муҳаммад-лентяй — город демонов.

Рассказ о носильщике и трех девушках (3б) — битва с превращениями.

Завистник и внушивший зависть (3 ба) — демоны в колодце.

Қамар аз-Замāн — демоны-сваты.

[Роспись сделана на основе: Герхард, 1984, с. 249–250. Пагинация дана по списку М. Герхардт (там же, с. 21–28).]

7 | Согласно арабским представлениям, Магриб — родина самых могущественных колдунов.

литература и фольклор содержат сведения о наличии государств также у таких демонических существ, как дӣвы, с которыми иранцы стали соотносить арабских джиннов. Устройство этих государств неизвестно, его жители живут разбоями и грабежами людей и добрых существ. Персидская литература, как классическая, так и фольклорная, наполнена описаниями банд ġӯлей и дӣвов. Обычно ġӯли, как и в арабской традиции, встречаются по одному или попарно. Но замороченные путники иногда попадают в места их скоплений, как, например герой Низ̣āмӣ Māхāн, где «ġӯл на ġӯле… дӣвов тысячи на дӣвах» [цит. по: Низами, 1968, с. 469].

Между тем в том, что дӣвы властвуют над целыми странами, нет ничего удивительного. Иранская традиция с древнейших времен описывает края, где господствуют эти существа. Еще в Авесте упоминаются знаменитые māзанские дэвы (māzainya daēva) (край Māзан часто отождествляется с более поздним Мазандараном)[8]. На территории восточного Ирана с древности был известен так называемый героический систанский цикл о подвигах богатырей — наместников Систана (Сакастана). Одним из самых знаменитых персонажей был Рустам. Видимо, с древности возникает мотив о битве Рустама с дэвами. Подобные битвы характерны для многих иранских героев и мифических царей Кайанидов и зафиксированы еще в Авесте. Сам Рустам, согласно *Шāх-нāма* Фирдаусӣ, сражается с ними на протяжении всей жизни. Но в данном случае нас интересует история о его походе на страну дэвов и битве с многочисленным войском демонов. Самой ранней фиксацией этой истории является согдийский текст из Дуньхуана, являющийся, по всей видимости, переводом с недошедшего среднеперсидского оригинала [Кауфман, 1969][9]. В нем Рустам на своем коне Раҳше, разгромив до этого войско дэвов и убив их царей, преследует их до ворот их города. Это выясняется из разговора запершихся в городских стенах дэвов: «Это было великое зло, великий позор для нас, что мы бежали в город от одного-единственного всадника. Почему бы нам не сразиться? Или мы все умрем и будем уничтожены, или отомстим за [наших][10] царей» [10–13 Sims-Williams, 1976, p. 55; пер. см.: Sims-Williams, 1976, p. 56].

Дэвы выходят на битву, собрав все свои силы. Самым интересным является описание войска демонов: «Множество лучников, множество колесничих, многие верхом на слонах многие верхом на *γγn'ych*[11], многие верхом на свиньях, многие на лисицах, многие на собаках, многие на змеях и ящерицах, многие пешком, многие летели, как коршуны и как летучие мыши[12], многие [шли] головою вниз и ногами кверху […] Они издавали рев. На долгое время они подняли дождь, снег, град и сильный гром; они распахнули пасти и испускали огонь, пламя и дым» [16–23 Sims-Williams, 1976, p. 55; пер. см.: ibid., p. 56–57]. Второй отрывок меньшего объема

8 | Альтернативный перевод «громадные дэвы» [Bailey, 1958, p. 523].

9 | Русский перевод И. Брагинского, основанный на чтении Э. Бенвениста, достаточно устарел [Согдийский фрагмент о Рустаме, 1973]. Здесь приведен наш перевод по транслитерации в: [Sims-Williams, 1976, p. 42–82].

10 | Добавление Н. Симс-Вилльямса [Sims-Williams, 1976, p. 56].

11 | *Hapax legomenon*. Традиционный перевод "a kind of animal" [Gharib, 1995, p. 445, № 10948]. Возможно также чтение *yšn'ych* [Sims-Williams, 1976, p. 56].

12 | *kyδβy/krδβy*. *Hapax legomenon.* Этимологический анализ см: [Sims-Williams, 1976, p. 1959].

описывает хитрый маневр Рустама, когда он отступает, а затем обрушивается на врагов «как свирепый лев на жертву, как гиена на стадо, как сокол на зайца (?), как дикобраз на змею и начал уничтожать их» [41–44 ibid., p. 55; пер. см.: ibid., p. 58].

Таким образом, способ боя у дэвов из согдийского текста очень похож на атаку джиннов, разобранную выше (рев, устрашающий врагов, огонь и дым изо рта).

В *Шāх-нāма*, содержащей наиболее полную компиляцию жизни и подвигов Рустама, герой выступает в поход на дӣвов Мазандарана. Сюжет этой истории таков: царь Кай-Кāвӯс восседает на троне и восхваляет свои доблести. На пир проникает дӣв-музыкант и начинает воспевать красоты Мазандарана. Кай-Кāвӯс, услышав песню, воспламенился идеей похода на Мазандаран. Он дает наставления бойцам: убивать старых и молодых, жечь места обитания, дабы день для них стал ночью, очистить от дӣвов мир, пока весть о походе иранцев не дошла до них. Войско идет по земле Мазандарана, убивая на своем пути всех, до женщин, детей и стариков, сжигая и грабя страну. Царь страны дӣвов Санджа посылает за помощью к Белому дӣву (Дӣв-и сапӣд). Тот выступает в поход с бесчисленным войском и пленяет Кай-Кāвӯса и его воинов. Чтобы спасти своего злосчастного сюзерена, на Мазандаран выступает богатырь Рустам. Двигаясь по краю, он совершает различные подвиги, сражаясь с силами зла.

Край дӣвов Мазандаран, согласно *Шāх-нāма* лежит за скалистой пустыней, за рекой шириной в два фарсанга. За ней следует край козлоухих (buzgūš) и ремненогих (букв. «мягконогих» — narmpāy). Рустам побеждает дӣва Аржанга и обращает в бегство его войско, одолевает в единоборстве Белого дӣва, живущего в пещере. Освободив Кай Кāвӯса с войском, Рустам вступает в Мазандаран и бьется с войском дӣвов. Битва двух войск лишена сверхъестественных описаний. Она не отличается от остальных битв, описаниями которых богата *Шāх-нāма*. Вначале перед генеральным сражением бьются поединщики (Рустам и дӣв Джӯйā), а затем вступают в битву обе армии. Войско дӣвов сражается на конях и боевых слонах точно так же, как и войско людей (12. 315–378)[13].

Характерно, что одним из положительных героев в арабском народном романе о Сайфе Зӯ Йазāне выступает Белый царь джиннов, отец молочной сестры Сайфа, джиннии Āḳиṣы. Он владычествует над семью царями джиннов, будучи, таким образом, самым могущественным джинном. Мы рассматриваем его как аналог Белого дӣва. Мотивировка такой трансформации следующая: персидские владыки, воплощенные в арабском сознании в образ нечестивых тиранов Ḫосроев, были врагами мусульман. Следовательно, враги персов в картине мира, построенной на дихотомии мусульмане–неверные, могли стать друзьями, т.е. однозначно перейти в разряд мусульман.

Мотив о войнах дэвов не только продолжает жить в Иране после арабского завоевания, но переносится к арабам через фольклор в трансформированном

13 | Пагинация дается по И.А. Вуллерсу.

виде. Трансформация состоит в том, что образ дэвов переносится на джиннов. Описание войск царей джиннов — один из излюбленных сюжетов арабского фольклора. Например, в *Сказке о Ḥасане Басрийском* при помощи волшебной палочки герой призывает семерых ʿифрītов[14]. Они оказываются царями джиннов. Каждый царь правит семью племенами сверхъестественных существ («джиннов, шайṭāнов, мāридов, отрядов и духов летающих, и ныряющих, в горах, пустынях и степях обитающих и моря населяющих», существ без тел, без голов, имеющих обличия зверей и львов) [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 225][15]. Это войско вступает в битву с войском острова Вāḳ. С другой стороны, в этой же истории есть еще одно описание войска могущественного царя джиннов, куда входят шайṭāны, мāриды и колдуны [там же, с. 159–160].

Такое же описание приводится в *Жизнеописании ʿАнтара*: «там были туловища без головы, и головы без тел, иные из этих существ имели обличие птиц разного вида и разного цвета, а иные — обличие верблюдов, коней, мулов или буйволов. У некоторых из них было четыре головы, а у других — две, некоторые имели вид кошек, а другие были похожи на змей, а целые ряды джиннов в образе собак двигались на полчище львов» [*Жизнь и подвиги Антары*…, 1968, с. 420].

Необходимо отметить еще одну характерную черту: в обеих историях войско джиннов скрыто от глаз героев. В первом случае цари джиннов отказываются показать Ḥасану и его спутникам войска, т.к. люди не могут вынести этого страшного зрелища. Перечисленные выше описания даются со слов джиннов. В романе об ʿАнтаре герои также не видят войск, но слышат ужасные вопли и душераздирающие крики. Однако в этом случае царь джиннов позволяет людям увидеть полчища демонов, помазав им для этого глаза насурьмленной палочкой [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 225; *Жизнь и подвиги Антары*…, 1968, с. 420]. Все вполне логично: простой человек Ḥасан не обладает качествами ʿАнтара и его сподвижников, возвышающих их над остальными смертными. Соответственно, смерть от страха грозит только первому.

В *Рассказе о Ḥāсибе и царице змей* из *1001 ночи* повествуется о сражении войска народа обезьян с ġӯлями, их исконными врагами. При этом ġӯли не составляют отдельного войска, как дӣвы и джинны. Между тем в арабомусульманской литературе описание сражения ġӯлей встречается нечасто. Ġӯли сражаются верхом на конях, некоторые из них имеют коровьи головы, некоторые верблюжьи. Сражаясь, они закидывают противника каменными палицами («камнями, имевшими вид дубин») (Синдбад-мореход) [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 5, 1959, с. 487][16]. Следует отметить, что обезьяны, сражающиеся в рассказе о Синдбаде против ġӯлей, не являются положительными персонажами. До этого берут в плен людей, а после того, как те совершают побег, преследуют их по пятам. В рамках классической дихотомии мусульмане–неверные они рассматриваются как неверные. Между сражени-

14 | ʿИфрӣты — вид джиннов, служащих людям. Подробнее о них см.: [Chelhod, 1999].

15 | Заметим, что именно семеро царей-джиннов часто выступают в арабском фольклоре.

16 | Верховые ġӯли — образ навеянный иранской демонологией. В классической персоязычной поэзии иногда описываются ġӯли-всадники, которых доверчивые люди берут в попутчики, а те уводят своих жертв подальше в пустыню и там пожирают.

ем обезьян и ġӯлей можно проследить прямые параллели войн иранцев (неверных) с дӣвами. Так этот сюжет совершает еще одну трансформацию[17].

Налицо имеется сходство приведенных перечней с согдийским перечнем дэвов. Можно утверждать, что на мотив описания полчищ демонов в арабском фольклоре напрямую повлияла иранская демонология. Изначально этот мотив фиксируется в описании полчищ злых существ, обитающих на востоке от ẖалӣфата. В индийской литературе также часто встречается описание земель демонов (ракшасов). Аналогом острова Вāḳ является южный остров Ланка, так как именно на юге наблюдается наибольшая концентрация этих существ. Например, классическое описание царства ракшасов, управляемых царем Рāваṇой, приводится в *Рāмāяṇе*. Исходя из этого, можно надежно атрибутировать анализируемый мотив, как индо-иранский.

В арабском фольклоре также встречается сюжет о городе демонов (ʿифрӣтов). В *Рассказе об Абӯ Муẖаммаде-лентяе* он называется «медным городом, над которым не восходит солнце» [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 4, 1959, с. 106–109]. Сам Медный город хорошо известен арабской литературе. Его описания содержатся в большом количестве исторических и географических сочинений, а также в фольклоре. В некоторых из сообщений упоминается связь этого места с демонами. Самое раннее свидетельство, согласно исследованиям М. Герхард, обнаруживается в *Та'рӣẖ* Ибн H̱абӣба, датированном IX в. и относящемся к андалусской традиции. Полководец Мӯсā б. Нуṣайр обнаруживает в нем медные сундуки, в которых со времени пророка Соломона заточены демоны. Аṭ-Ṭабарӣ, приводит другую историю о Медном городе: Мӯсā приказывает подняться по его стенам своим людям, обещая награду. Трое смельчаков, взобравшись на стену один за другим, с радостным хохотом перемахивают через нее и исчезают[18]. В надписи на стене люди находят табличку, что этот город построен дӣвами и джиннами по приказу Соломона на месте источника, бьющего жидкой медью. Абӯ H̱āмид ал-Андалӯсӣ объясняет поступок людей, бросившихся со стены, демоническим наваждением. Из-за стены раздавались жуткие крики (джиннов). Ибн ал-Фаḳӣх в *Китāб ал-булдāн* приводит схожий с аṭ-Ṭабарӣ, рассказ, дополняя его: после того как люди прочли надпись, они продолжили свой путь, пока не достигли озера. На его берегу они обнаружили джинна, вышедшего из воды. Ныряльщики по приказу Мӯсы отправляются на дно озера и возвращаются в кувшином. После того, как с него снимают медную крышку, появляется джинн с копьем в руке и взмывает ввысь[19]. Таким образом, Медный город, как город населенный джиннами, — сюжет достаточно поздний, возникший из первоначальной истории города, построенного Соломоном

17 | Этот сюжет имеет несколько глубинных уровней, но в данном исследовании нас интересует только этот. Сюжета, связанного с царством обезьян, мы специально не касаемся.

18 | Этот сюжет широко известен, в том числе в христианской средневековой и древнерусской литературе. Ал-Мустауфӣ пишет, что за стеной находилась гора камня Баẖат (перс. «Смеющегося»). Всякий, кто посмотрит на нее, заражается безудержным смехом [Герхард, 1984, с. 200].

19 | В *Рассказе об Абӯ Муẖаммаде-лентяе* главный герой, проникнув в город, запирает в медный кувшин мāрида, виновника его заключений [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 4, 1959, с. 109]. Рассказ об описании Медного города в арабской литературе см.: [Герхард, 1984, с. 186–202]. В сказках *1001 ночи* история о Медном городе исключает присутствие демонов. Путешественники входят в него и обнаруживают мертвецов, почивающих среди роскоши, умерших от голода — результата семилетней засухи [там же, с. 172–186].

при помощи сверхъестественных существ. Следует считать этот поздний вариант трансформацией иранского сюжета о городе дэвов[20].

Еще одними интересными для нас сверхъестественными созданиями служат иранские пери (парӣ). В мусульманский период образ традиционных пери является одним из самых сложных в иранской демонологии. В зороастризме пери — пайрики — это демонические существа, которые многократно упоминаются в *Авесте* наряду с колдунами. Это уродливые ведьмы, враждебные людям, которые часто персонифицируют природные катаклизмы (засуху, неурожай, звездопад, кометы) и выступают как олицетворение вредных животных (храфстра). Б. Сäркäрäти предложил теорию, согласно которой негативный образ паирик сформировался в результате проповеди Заратуштры, точнее его борьбы с дозороастрийскими верованиями. До этого они были не злобными ведьмами, пакостившими людям, но богинями — хранительницами домашнего очага[21]. Это предположение подтверждается верованиями некоторых народов Средней Азии и Гиндукуша. Например, на Гиндукуше, пери является, в основном, хозяйкой охоты. Шаманская практика некоторых народов Средней Азии включает в себя веру в пери, как духов-покровителей, которых призывают во время камлания[22]. Редко зороастрийские паирики предстают в образе прекрасных сладкоречивых женщин, совращающих людей с праведного пути. В зороастрийской среднеперсидской литературе они упоминаются в паре с дэвами [Бертельс, с. 141–153; Йеттмар, 1983, с. 229–235, 257–260, 379–380, 446–455; Borataev, De Bruijn, 1999; Christensen, 1941, p. 14–17; Särkäräti, 1350/1972; Boyce, 1996, p. 85–86].

В классической персидской литературе, начиная с *Шāх-нāма*, особенно в фольклоре, пери становятся прекрасными девами-волшебницами, способными обернуться любым животным, перемещающимися по воздуху[23]. Уже на этом этапе постулируется существование пери мужского пола, но крайне редко. В эпосе пери входят наряду с дэвами, зверями и птицами в войска первых царей Ирана.

Наряду с этим фольклорным мотивом в ученой литературе продолжается развитие образа пери, как чертовки. Аз-Замаḫшарӣ в *Муḳаддимат ал-адаб* первым соотнес с ними джиннов женского пола. Видимо, отсюда возникли джинны женского рода (джиннии) фольклорной традиции. А в поздней персидской лексикографической традиции возвращаются к сопоположению пери с дэвами (кл.-перс. дӣвами). Пери могут поразить человека чарами и сделать его одержимым[24]. Одержимый пери называется парӣзāда аналогично дӣвзāда (одержимый дӣвом).

20 | Предание о троне Сатаны, известное по ḫадӣсам, никак не соотносится с мотивом города демонов. О проблеме локализации «медного города» см.: [Герхард, 1984, с. 173, 177, 208].

21 | Б. Сäркäрäти на основе этого предложил для авестийского *pairikā* довольно сомнительную этимологию от индоевропейского **per* — «производить на свет, рожать» [Särkäräti, 1350/1972, ṣ. 5].

22 | Ср. самоназвание шаманов у туркмен-гекленов *порхан* — отчитывающий пери, процедуру *парӣталаб* — призвание пери и самоназвание колдунов — *парӣбанд парӣафсой* — у таджиков и т.д. У народов Гиндукуша целители носят название *пери-хон* [Басилов, 1986; Йеттмар, 1983, с. 464–466].

23 | Образов пери, как волшебницы-обольстительницы, внушающей сладострастие, встречается Еще в *Авесте* (Ясна 9.32).

24 | Одно из первых свидетельств чар пери встречается еще в Вендидаде в Авесте, где описывается, как одна из паирик усыпила героя Кэрэсāспу (Вендидат 1.9). Б. Сäркäрäти, расширяя этот список, пишет о пери, очаровавшей Йиму, согласно *Бундахишну* [Särkäräti, 1350/1972, ṣ. 11]. Однако там речь идет о том, что он взял себе в жены дэва (жен. пола) (Бундахишн 23).

Совсем другие мотивы развивает фольклорная традиция, представленная в основном в волшебных сказках. В них пери воспринимается, как доброе существо, встреча с которым, как правило, влечет благие последствия для добродетельных и заслуженную кару для злодеев. Пери живут дольше людей, они не бессмертны. Их врагами являются дӣвы и колдуны. Отсюда сочетание «пери и люди». Иногда человек вступает с ней в брак или половую связь. Причем такой союз всегда удачен. Этим он типологически отличается от союза со сверхъестественными существами в европейской традиции. Яркий пример — мотив союза человека и феи, бытовавший в Европе. Жизнерадостное веселье, которым супруга дарит своего мужа, сходит на нет в земном браке, к институту которого сверхъестественные существа не приспособлены. В итоге фея практически всегда бросает человека, а если рождается ребенок, то забирает его с собой[25].

Традиционный иранский сюжет представляет история любви земного юноши (чаще царевича) и дочери царя пери. Как правило, царевич каким-то образом узнает о существовании прекрасной царевны и по рассказу или, реже, по изображению влюбляется в нее. При этом рассказ о красавице часто скрывается, и царевич тратит немало усилий, дабы уговорить рассказчика поведать его, либо найти рассказчика. Затем, несмотря на уговоры, он отправляется в путь на поиски возлюбленной[26]. С этого момента начинается робинзонада. Главной ее особенностью является отсутствие представления о маршруте странствия. Царевич объезжает большое число стран, встречая со стороны тамошних владык теплый прием, пока не попадает в кораблекрушение, в ходе которого осуществляется переход из населенной людьми ойкумены в мир, населенный сверхъестественными существами.

Средневековая мусульманская география, как и в любой традиционной культуре, маркировала сакральное пространство, как одно из частей пространства земного. В географии мусульманского Средневековья постулировалось, что ойкумена (т.е. пространство населенное людьми) составляет ровно одну треть. Остальные области либо лишены условий для человеческого проживания, либо населены совсем иными существами.

Истории о странствиях в фольклоре обнаруживают определенное знакомство с интеллектуальной традицией [о ней см.: Демидчик, 2004], однако никогда не размещают чудесные края согласно картине мира мусульманских средневековых географов. Фольклорная традиция в большей степени восходит к так называемыми «моряцким рассказам». В этой традиции сакральное пространство никогда не маркируется. В результате для этого рода робинзонады характерен процесс перехода из ойкумены в сакральное пространство, и наоборот. Переход никогда не совершается обычным путем — по земле,

25 | О браках людей и фей см.: [Gibson, 1955]. Также специально об отпрысках этих браков см.: [Gibson,1953, p. 282–285]. Данная статья вызвала полемику на страницах журнала *Folklore* [Danielli, 1953; Rose, 1953; Raglan, 1953; Briggs, 1956].

26 | Мотив поисков возлюбленной-пери, можно надежно проследить с времени раннемусульманского ҳалӣфата. Ал-Йафи῾ӣ в *Рауḍ ар-райāҳӣн* повествует о юноше, отправившимся на священную войну и увидевшем во сне деву по имени ал-῾Айнā᾽ ал-Мардиййа (Большеокая) в чудесной стране, где реки текут молоком, медом и вином, окруженную прекрасными служанками, восседающую в шатре, сделанном из цельной белой жемчужины на золотом троне, украшенном жемчугами и рубинами (публикацию текста и его перевод см.: [Бертельс, 1965, с. 96–102]).

либо по морю. Для такого перехода человек должен попасть в пограничную ситуацию — потерпеть кораблекрушение и несколько дней как щепка носиться по волнам и быть выброшенным на неизвестный берег, либо быть унесенным гигантской птицей (Рӯхх, Сӣмурғ). При этом, путешествие по воздуху, санкционируется самим героем (например, он зашивается в шкуру животного, чтобы птица приняла его за добычу и отнесла в гнездо). Птица является единственным средством попасть за пределы ойкумены, поскольку гнездится только в сакральном мире[27].

Герой попадает в своего рода сакральный хронотоп с особыми законами времени и пространства. Только в этом мире с иными ориентирами, странствуя на протяжении бесчисленного количества земных лет, он нападает на след возлюбленной. Параллельно на его пути часто возникает сестра царевны, которая испытывает стойкость юноши. Впоследствии она же уговаривает сестру проявить сострадание к стойкому влюбленному. Преодолевая ряд заключений, герой наконец достигает цели и соединяется с царевной.

Достигая места пребывания возлюбленной, герой попадает в край, в котором живут пери. Это волшебная страна, локализуемая иногда около горы Қāф. Интересна сюжетная коллизия *Сказки о Ҳасане Басрийском*. В ней влюбленный вначале попадает в замок, населенный девушками-сестрами (предположительно пери), и уже там видит возлюбленную, прилетевшую из другой волшебной страны. Вследствие этого, он оставляет замок и летит в ее страну.

Социум пери — зеркальное отражение земного социума. В этой стране пери делятся на мужские и женские особи. Воины, однако, чаще всего женщины. Войско царя джиннов (идентичных по описанию пери) островов Вāқ в истории о Ҳасане Басрийском состоит из невинных девушек, ими правит, старшая дочь царя, которой он передал бразды правления, а ее многочисленные сестры становятся советникам [*Энциклопедия*…, 1986, с. 368–372. *Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 117][28]. В народном романе о Сайфе Зӯ Йазāне повествуется о повелительнице Города девушек. Социум пери, таким образом, напоминает социум амазонок[29]. Структура государства и быт его жителей выпадает из поля зрения рассказчика, сосредоточенного только на главном герое. Упоминаются следующие сословия: воины (аристократия) и слуги (простолюдины). Государство управляется справедливым царем, окруженным мудрыми советниками. Следует признать, что на размышления об этом государстве никак не повлияла богатейшая традиция мусульманской политической и философской мысли. Книжная культура в этом случае оказалась не ведомой устной традиции. В обратном случае стоило бы ожидать от повествователя более под-

27 | Этот мотив идет из иранской традиции. *Авеста* и среднеперсидская литература поселяют Сӣмурға (Сёнмурва) на дереве — вместилище семян всех растений, находящемся на середине священного зороастрийского озера Воурукаша (Яшт 12:17). Когда он поднимается, на дереве вырастает тысяча ветвей, а когда садится — тысяча ветвей ломается (*Дāдестāн-и мēнōг-и храд*). Согласно пехлевийским *Ривāйатам*, Сӣмурғ вьет гнездо в лесу в День Воскресения. В *Шāх-нāма* его гнездо находится на горе Қаф. Ас-Сухравардӣ поселяет его на дереве Ṭӯбā, произрастающем в раю, согласно Корану [Бертельс, 1997, с. 154–289; de Blois, 1999; Мо'in, 1964].

28 | В истории из *1001 ночи* пери названы джинниями. Об этом см. ниже.

29 | В этом состоит отличие от предыдущей иранской традиции. Однако следует отметить, что дозороастрийский образ пери, видимо, полностью не исключал существование среди них гендерных различий. В пользу этого свидетельствует мифология народов Гиндукша [Йеттмар, 1983, с. 229–235].

робных рассуждений. Можно утверждать, что государство пери — проекция справедливого государства, размышления о котором — типологическая черта для подавляющего числа культур земного шара.

Пери — бесстрашные воины. Мы располагаем отрывочными упоминаниями о военном деле этих созданий. Тактика ведения войны у пери копирует человеческую практику: перед ведением боевых действий царь советуется со своими советниками (вазӣрами). Прежде чем войско вступает на вражескую территорию, высылаются лазутчики. Воины-пери сражаются в сияющих доспехах. Все войско, или его элитную часть составляют конники. Главным оружием служит меч и копье (у всадников) [*Энциклопедия…*, 1986, с. 368–372; *Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 117][30].

В известной иранской сказке *Семь приключений Ḥатӣма* главный герой встречает юношу-пери, сына Афраса, царя Сирии. Здесь мы видим яркое свидетельство зеркального отражения сверхъестественного мира на мир земной. Сын царя-пери хочет покорить при помощи воинов некий край, и для этой цели истребить всех людей, населяющих его. Но Бог не допустил этого — у воинов-пери повыпадали все перья, а царевич обратился в змея.

В этой же истории рассказывается о войне пери против дӣвов. На отряд пери нападают дӣвы-людоеды и уводят их в плен. В ответ царь пери приказывает своим вазӣрам снарядить войско в поход. Афрас высылает лазутчиков, которые доносят, что царь дӣвов находится на охоте со своими приближенными. Воины пери разбивают дӣвов и пленяют их царя Макраса [*Энциклопедия…*, с. 368–371].

Гораздо более сложным является вопрос о трансформации пери в иранском фольклоре. Как уже упоминалось, в предыдущей традиции пери никогда не отождествлялись с «воинами света». Однако образ таких воинов был знаком иранцам с древности. Это сверхъестественные существа зороастрийской мифологии — *фраваши*. Фраваши (авест. *fravašay-*, ср.-перс. *fravard*, *fravahr*, *frō har*, *frava(x)š*) в зороастрийской мифологии являются душами предков. Корнями их образ, видимо, восходит к общей индо-иранской мифологии, где их аналогами являются древнеиндийские *питары* — «предки», оказывающие покровительство своему роду. Согласно общепринятой реконструированной дозороастрийской иранской мифологии. Своих фраваши имеют горы, леса и озера. Реформатор Заратуштра выступил против этого культа. Однако по ходу распространения зороастризма, их почитание не пресеклось, но, наоборот, официально закрепилось в зороастрийском каноне. Фраваши посвящен Яшт 13 (*Фравардӣн-яшт*) Авесты. Согласно ему, эти создания являются некими аналогами христианских ангелов хранителей. Они предсуществуют появлению на свет человека. После его рождения фраваши соединяется с телом, а после смерти — улетает ввысь. Там они пребывают до Дня Воскресения. Фраваши являются помощниками Ахура-Мазды, поддерживая мировую гармонию, обороняя творение от злых созданий Ангро-Майнйу (Ахримана). Дозороастрийский мотив фраваши, как хозяев гор, рощ и водных источников сохранился в

30 | В этой истории пери названы джинниями. Об этом см. ниже.

поверии, что они заставляют течь воды — источник жизни. Наибольшей силой обладают фраваши праведников. Свою фраваши имеет сам Ахура-Маздā. Поклонение им обеспечивает процветание и покровительство просящему, обилие дождей для своего края. В конце *Фравардӣн-яшта* (85–158) приводится «Мемориальный список» — прославление фраваши легендарных иранских царей и героев (от Гайӧмарта до Заратуштры). Кроме того, в тексте встречаются имена божеств-покровителей, почитаемых как Фраваши (Нмāнийа — покровитель домашнего очага, Вӣсйа — деревень, Зантума — поселений, Дахйума — стран). Фраваши посвящен первый месяц зороастрийского календаря — *Фравардӣн* (н.-перс. *фарвардӣн*) (21 марта — 20 апреля), а также последняя декада в году (10–20 марта), включая пять дополнительных дней — праздник (гахāнбāр) Хамаспатмаэдайа, когда им приносятся одежда и мясо.

Сложным вопросом является разграничение статуса фраваши и обычных душ (урвāн). В двух отрывках *Фравардӣн-яшта* (49–52, 96–144) они полностью идентифицируются с душами. В другом месте (149, 155) фраваши и душа определяются как разные составляющие загробного существования. Такую же мысль содержит ряд пассажей в пехлевийских текстах. В литургических текстах фраваши всегда упоминаются наряду с душами, а иногда полностью отождествляются.

В *Авесте* фраваши описаны, как крылатые существа женского пола в доспехах и с оружием. Именно этим, как подчеркивают среднеперсидские тексты, они отличаются от душ. В зороастрийских пехлевийских текстах фраваши упоминаются именно как воины Ахура-Мазды, защищающие его творения от нападения ахримановских существ (Зāдспрам 3.2–3). Правда, и души-*урвāн* (*рувāн*) героев участвуют в битвах со злом наряду с ними. В *Бундахишне* фраваши описываются восседающими на конях, с копьями в руках (Индийский Бундахишн 6.3). 99 999 мириад их охраняет от дэвов род Заратуштры, откуда, согласно зороастрийской сотериологии, должны появиться три спасителя (Индийский Бундахишн 32.9). Ровно 99 999 фраваши с Большой Медведицей сторожат ворота ада, удерживая 99 999 дэвов, демонов и колдунов (Дāдестāн-и мēнōг-и храд 49.15–18). Такое же количество охраняет тело спящего богатыря Сāма от дэвов и демонов и священное растение Хōм в океане Варкаш (авест. Воурукаша) (там же 62 20–26). Противоречивы сведения о месте пребывания фраваши. Согласно пехлевийской традиции, они пребывают вместе с Ормуздом (Ахура-Маздой), в отличие от душ, живущих в телах (Бундахишн 3.13) и в силу этого, на них не распространяется загробное воздаяние (Дēнкард 2.10–13). Однако, согласно народным верованиям, фраваши населяют рай и ад, куда они возвращаются после праздника Хамаспатмаэдайа (Бӣрӯнӣ). Это свидетельствует о том, что, видимо, во времена до Заратуштры культ душ усопших и собственно фраваши, как умерших героев различался. После прихода зороастризма оба культа стали совпадать [Чунакова, 2004, с. 47–49; Boyce, 2001, p. 195–199; Gnoli, 1986, p. 339–347; Kellens, 1987, p. 99–114; Narten, 1985, p. 35–48; Boyce, 1996. p. 117–129][31].

31 | Все ссылки даны только на пехлевийские тексты, на основании стандартной пагинации и не учитывают пазендские, изданные О.М. Чунаковой.

Позже выступившая на первый план роль фраваши как доблестных воинов, вероятно, отразилась в институте джавāнмардӣ («удальцов» — иранского «рыцарства»)[32].

После исламского завоевания Ирана образ фраваши был забыт и более не встречается. Одновременно с этим появляется образ воинов-пери, мужчин и женщин, бесстрашных борцов с силами зла. Можно утверждать, что образ фраваши был замещен в сознании образом пери, переняв его характерные черты, чуждые образу зороастрийских пери.

В арабской традиции мотив о стране пери и войске пери несколько трансформируется. Иранский образ пери замещается более привычным образом джиннов (наиболее ранние повести — повесть о Ḥасане Басрийском, повесть о Джахнаше и Ситт аш-Шамс, вошедшая в *Историю о Ḫāсибе и царице змей* в *1001 ночи*). Иногда образы пери, ставших арабскими джиннами, тесно переплетены с характерными чертами дӣвов-джиннов (описание войск царства джиннов-пери в сказке о Ḥасане Басрийском).

Параллели в поведении воинов-пери и воинов фраваши напрашиваются сами собой: дӣвы и пери, согласно фольклорной иранской традиции, — это два рода существ, ведущих друг с другом беспощадную войну, как и фраваши с порождениями Ахримана. Заклятыми врагами пери являются дэвы и колдуны. В истории о Ḥатӣме, например, царь пери Афрас грозит расправой всякому, кто проявит жалость к врагу. После окончания битвы с дӣвами следует беспощадное истребление всех пленных. Согласно зороастрийской традиции всякое порождение Ахримана должно быть умерщвлено, а акт умерщвления вредных тварей рассматривается как благое дело. Эта черта проявляется в умерщвлении т.н. храфстра (животных, созданных Ахриманом — муравьев, саранчи, скорпионов, жаб, ящериц, змей, черепах, волков) как мифическими созданиями (трехногий осел, рыба Кар)[33], так и простыми верующими.

Мотивация беспощадного умерщвления дӣвов пери в истории о Ḥатӣме была уже малопонятна современникам, поскольку шла вразрез с тогдашней военной тактикой. Согласно объяснению рассказчика, царь дӣвов давал клятву Соломону, что не станет чинить людям зла, и был умерщвлен именно как клятвопреступник. При этом царь дӣвов Макрас притворяется, что съел Ḥатӣма, но перед угрозой страшной смерти сознается, где спрятал человека. Афрас клянется именем Соломона, что не причинит Макрасу вреда, поскольку они с ним одного рода. Однако когда Макрас рассказывает, куда спрятал Ḥатӣма и пленных пери, нарушает свою клятву, т.е. сам оказывается клятвопреступником. Дӣвов бросают в костер, а над их землей царь-пери назначает наместника из пери [*Энциклопедия…*, 1986, с. 371.]. Казнь в огне — это тоже зороастрийская реминисценция.

Этот же мотив мы встречали в описании похода иранцев на Мазандаран в *Шāх-нāма*, когда войско Кай Кāвӯса убивает старых и молодых, сжигая жилища дӣвов. Напомним, что мотивация для рассказчика подобной резни (по объяснению самого Кай Кāвӯса) состоит в том, чтобы не оставить в жи-

32 | Наиболее подробно этот институт описан в *Ḳābус-нāма* [Унсуралмаали, 1986, с. 104–112].
33 | О трехногом осле и рыбе Кар см.: Чунакова, 2004, с. 133, 219–221.

вых ни одного свидетеля, который мог бы донести весть о походе иранцев до главных сил врага. Однако тут же рядом Кай Кāвӯса заявляет о необходимости очистить от дӣвов мир.

Интересна реминисценция ненависти пери к колдунам в сказке о Ḥасане Басрийском. Царевны-пери (джиннии) мечтают умертвить огнепоклонника-мага. С их помощью его убивает главный герой. Мотивация этой ненависти малопонятна: маг ненавидит царевен, говоря о них, как о ġӯлях, джиннах и шайṭāнах. Регулярно он подсылает юношей собирать хворост около их замка для своих опытов с золотом[34].

Таким образом, в арабо-персидской литературе зафиксированы следующие виды войн: джиннов друг с другом, битвы пери с дӣвами, дӣвов с пери и людьми, а также экзотический случай схватки с войском ġӯлей. В результате устанавливаются следующие трансформации образов: джинны и ġӯли контаминируются с дӣвами, пери контаминируются с фраваши, а также с джиннами. Ведение войн предполагает наличие социальной организации у сверхъестественных существ, которую, в целом можно рассматривать как следы иранского влияния.

Эти войны могут быть охарактеризованы как сакральные не только в связи с принадлежностью бойцов к сверхъестественным существам. Они ведутся не за богатство, политическое господство, поскольку не могут руководствоваться эфемерными целями. Они репрезентируют борьбу двух извечных начал — добра и зла. Люди, преследующие те же высокие цели, в свою очередь, вступают в сражение с противником, аккумулируя в себе космический принцип функционирования мира. В таком случае они могут надеяться на помощь свыше, от небесных воинств[35].

Это не означает, что сверхъестественные создания не ведут между собой бытовых войн. Правда, битв между пери не зафиксировано. Но в *Сказке о Ḥасане Басрийском* одна из уже упоминавшихся царевен из волшебного замка, говорит юноше, что царь страны джиннов (пери) может напасть на их замок и уничтожить его. Так как эта история — продукт поздней арабской трансформации, этот факт можно не учитывать. С другой стороны, очень часто войны развязываются сверхъестественными существами (джиннами, морскими царями) из-за бытовых споров. Например, просватав за сына дочь соседнего владыки и получив отказ, царь выступает с войском. Но этот мотив — результат поздней трансформации и играет, как правило, второстепенную роль в самом повествовании.

34 | Сбор хвороста магом — реминисценция сбора топлива для священного огня, не понятая арабскими слушателями и рассказчиками. Понятна и ненависть мага к силам тьмы. Но первоначальная подоплека этой истории остается неясной, в силу сильной трансформации ее предполагаемого оригинала.

35 | В связи с этим следует отметить бытование в исторических хрониках, географических сочинениях и прочих жанрах ученой мусульманской литературы сообщений о битвах сверхъестественных существ, которыми сопровождаются реальные сражения и которые можно наблюдать в небесных высях. Эти битвы интерпретируются как сражения джиннов-мусульман с неверными джиннами. (Анализ описания подобной битвы в сочинении Ибн Фадлāна см.: [Юрченко, 2007, с. 67–68].) Анализ влияния фольклорной традиции на ученую литературу до сих пор не проделан и может стать темой отдельного исследования.

Сокращения

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
EI – The Encyclopaedia of Islam / CD-Rom Edition. Leid., 1999.
EIr – The Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L., 1985.
IIJ – Indo-Iranian Journal. Calcutta.

Список источников и литературы

Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии* / Под ред. В.Н. Басилова. М., 1986.
Бертельс Е.Э. Райские девы (гурии) в исламе *// Избранные труды: суфизм и суфийская литература*. М., 1965.
Бертельс А.Е. *Художественный образ в искусстве Ирана IX–X вв.* М., 1997.
Герхард М. *Искусство повествования. Литературное исследование «1001 ночи»* / Пер. с англ. А.И. Матвеева. М., 1984.
Демидчик В. П. *Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв.: Закарийа ал-Казвини и жанр мирабилий.* М., 2004.
Жизнеописание доблестной Фатимы и повествование о подвигах ее славных предков / Пер. с араб. и предисл. Б.Я. Шидфар. М., 1987.
Жизнеописание Сайфа, сына царя Зу Язана / Сокращ. пер. с араб. И. Фильштинского и Б. Шидфар. М., 1975.
Жизнь и подвиги Антары (Сират Антара) / Сокращ. пер. с араб. И. Фильштинского и Б. Шидфар. М., 1968.
Йеттмар К. *Религии Гиндукуша.* М., 1983.
Кауфман К.В. Согдийский извод сказания о Рустеме и «Шах-наме» Фирдоуси // *Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А.Н. Болдырева.* М., 1969.
Книга тысячи и одной ночи / Пер. с араб. М.А. Салье. Т. 5–7. М., 1959–1960.
Налич Т.С. *Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе*. М., 2009.
Низами. Семь красавиц / Пер. В. Державина // *Пять поэм*. М., 1968.
Согдийский фрагмент о Рустаме / Пер. И. Брагинского // *Поэзия и проза древнего Востока*. М., 1973.
Унсуралмаали. Кабуснаме // *Энциклопедия персидско-таджикской прозы*. Душанбе, 1986.
Чунакова О.М. *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. М., 2004.
Эмрах и Сельви и другие турецкие народные повести / Пер. с тур., сост. и примеч. Х.Г. Короглы. М., 1979.

Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.
Юрченко А.Г. *Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях.* СПб., 2007.
Bailey H. W. Airya // *BSOAS.* Vol. 21. 1958. No. 1/3.
de Blois F.G. Simurgh // *EI*. 9, p. 615a.
Borataev P.N., De Bruijn J.T.P. Pari // *EI.* 8.
Boyce M.A. Fravaši // *EIr*. X, II.
Boyce M.A. *History of Zorostrianism*. 1. Leid.–N.Y.–Köln, 1996.
Briggs K.M. The Human-Fairy Marriage // *Folklore*. 1956. 67/1.
Chelhod J. Ifrit // *EI.* 3.
Christensen A. *Essai sur la demonologie iranienne*. København, 1941.
Danielli M. Letter // *Folklore*. 1953. 64/2.
Fahd T., Rippin A. Shaytan // *EI*. 9.
Gharib B. *Sogdian Dictionary*. Teheran, 1995.
Gibson H.M. Status of the Offspring of the Human-Fairy Marriage // *Folklore*. 1953. 64/1.
Gibson H.N. The Human-Fairy Marriage // *Folklore*. 1955. 66/3.
Gnoli G. Le Fravaši et l'immoralita // *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambrige–Paris, 1986.
Kellens J. Les fravašis // *Homo Religiosus 14: Anges et Démons* / Actes du Colloque de Liège et Louvain-al-Neuve. 1987.
MacDonald D.B., [Masse H.], Boratav P.N., Nizami K.A., Voorhoeve P. Djinn // *EI.* 2.
MacDonald D.B., [Pellat Ch.] Ghul // *EI*. 2.
Moʿin M. Sīmurγ // *Dr. N.J. Unvala memorium volume.* Bombay, 1964.
Narten J. Avestisch frauuaši // *IIJ.* 1985. 28.
Omidsalar M., Omidsalar T.P. Gul // *EIr*. XI, 4.
Raglan. Letter // *Folklore*. 1953. 64/3.
Rose H.J. Letter // *Folklore*. 1953. 64/2.
Ringgren H. *Islam, 'aslama and muslim*. Uppsala, 1949.
Särkåråti B. Päri. *Tähqiq-e där håšiye-ye osturšenåsi-ye tätbiqi*. Täbriz, 1350/1972.
Sergeant R.B. Two Yemenite Djinn // *BSOAS.* 1949. Vol. 13. No. 1 (1949).
Sims-Williams N. *The Sogdian Fragments of the British Library* // *IIJ.* 1976. 18/1–2.

Ш.Ш. Шихалиев

Дагестанская суфийская литература в XIX — начале XX в. Краткий обзор

История суфийской литературы в Дагестане берет свое начало с рубежа XI–XII вв., о чем свидетельствует сочинение Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа Абу Бакра ад-Дарбанди «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» («Базилик истин и сад тонкостей») [*РФ ИИАЭ ДНЦ РАН*, ф. 14, оп. 2, № 2191]. Учитывая то, что самого Абу Бакра ад-Дарбанди приобщил к суфизму житель Дербента Абу-л-Касим ал-Варрак [Аликберов, 2006, с. 127], можно предположить, что сочинения по суфизму существовали в Дербенте и в более ранний период. Однако сочинение «Райхан ал-хака'ик» остается самым значительным из дошедших до сегодняшнего дня литературных памятников раннего суфизма на Кавказе. Как пишет А.К. Аликберов, «Сочинение, известное в единственном списке 1342–43 г., написано на рубеже XI–XII вв. в жанре энциклопедического словаря и представляет собой свод суфийских теоретических (доктринальных), практических (обрядовых) и специальных (технических) терминов, общеисламских понятий, используемых суфиями и соответствующих их мировоззрению и религиозной практике, а также морально-этических категорий, составляющих суфийский адаб — своеобразный кодекс правил, норм и обычаев мистиков» [там же][1].

После XII в. вплоть до XIX в. дагестанская суфийская литература не представлена ни одним сочинением из числа местных авторов. Вполне возможно, что в частных и иных рукописных хранилищах Дагестана имеются сочинения и других средневековых дагестанских авторов, однако в настоящее время они не выявлены. В то же время Рукописный фонд ИИАЭ, а также частные книжные хранилища располагают множеством списков сочинений ал-Газали, датируемых XII–XVII вв. Весьма любопытно мнение А.Р. Шихсаидова, который обратил внимание на то, что фактически каждый век начиная с XII в. в Дагестане переписывались многочисленные сочинения ал-Газали, но археографическая работа в Дагестане не выявила ни одного сочинения этого автора, переписанного в XVIII в.

1 | Поскольку данному сочинению был дан детальный источниковедческий и текстологический анализ А.К. Аликберовым, мы сознательно опускаем описание этого сочинения. Более подробно см.: [Аликберов, 2003].

XIX в., преимущественно его вторая половина, а особенно первая треть XX в. дает нам большое количество суфийских произведений дагестанских авторов, причем жанровая и тематическая характеристика этих сочинений показывает существенную разницу между ними и сочинениями ближневосточных мусульманских суфиев Средневековья, сочинения которых были распространены в Дагестане. Отличие их состоит в том, что если сочинения средневековых авторов посвящены кодификации суфийских терминов, анализу основных суфийских понятий и этических норм и негласных канонов, то в некоторых рассмотренных нами трудах дагестанских авторов XIX–XX вв. подробно рассматриваются вопросы ритуальной практики в рамках накшбандийского и шазилийского тарикатов. Исключением, пожалуй, является сочинение «Асар», принадлежащее перу одного из первых дагестанских накшбандийских шайхов Мухаммада ал-Йараги [ал-Йараги, 1907], в котором автор опирается больше на этические и нравственные нормы мусульман. «Асар» ал-Йараги выделяется из ряда суфийских сочинений его последователей именно своей абстрактностью и более широким охватом этических и нравственных проблем. Это сочинение посвящено даже не практике и нормам какого-либо тариката, как у более поздних дагестанских авторов, а общей мусульманской этике.

Археографическая работа в Дагестане выявила около тридцати оригинальных сочинений, принадлежащих перу дагестанских шайхов XIX — первой половины XX в., как рукописных, так и изданных в исламских типографиях Дагестана и Сирии[2]. Это сочинения местных суфийских шайхов Мухаммада ал-Йараги [ал-Йараги, 1907], Джамалуддина ал-Газигумуки [ал-Газигумуки, 1908] (ум. в 1869), ʿАбдурахмана ас-Сугури [ас-Сугури, 1907][3] (ум. 1882), Мухаммада ал-ʿУбуди[4], Ильяса ал-Цудакари [ал-Цудакари, 1904 (1); 1904 (2)] (ум. 1904), Шуʿайба ал-Багини [ал-Багини, 1996; ал-Багини, б.г.] (ум. в 1909/12 гг.), Сайфуллы-кади ан-Ницубкри [ан-Ницубкри, 1998; он же. *Канз ал-маʿариф*…; он же. *Мавафик ас-Садат*] (1853–1919), Хасана ал-Кахи [ал-Кахи, 1907; он же. 1996 (1) (2); он же. 1998 (1, 2); он же. *Бурудж ал-мушаййада*…; он же. *Сирадж ас-Саʿадат*, б.г.] (1852–1937), Шарафуддина ал-Кикуни *Йа валади*, и др. Однако эти работы, широко распространенные в суфийских вирдах, все еще не введены в научный оборот и даже не переведены с арабского языка. Довольно часто вопросы, связанные с сущностью учения суфизма и его практикой, обсуждались на страницах арабоязычной газеты «Джаридат Дагистан» и журнала «Байан ал-хакаʾик» [см.: Наврузов, 2007, с. 168–172].

2 | Археографические экспедиции осуществлялись под руководством А.Р. Шихсаидова в рамках поддержки фондов «Интеграция», «ИНТАС» и РГНФ в 1998–2008 гг.

3 | Перевод этого сочинения был осуществлен А.Р. Наврузовым [см.: Абдуллаев, 1998].

4 | Его работа «Канз ад-дурар» находится в рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН (ф. 14, оп. 1, № 113), а «Нубзат ас-санад фи ʿамал ал-милад», «Китаб фи биртил» и «Шаварик ал-анвар ва баварик ал-абсар» хранятся в личной коллекции Магомеда Гусейнова, жителя с. Обода Хунзахского района.

Одним из наиболее ранних из числа зафиксированных текстов, посвященных этике и ритуальной практике накшбандийского тариката, является сочинение Джамалуддина Газигумукского «Адаб ал-мардиййа фи-т-тарикат ан-накшбандиййа» («Удовлетворительные правила в накшбандийском тарикате»), известное по многим рукописным спискам и неоднократно изданное не только в Дагестане, но и за рубежом [ал-Газигумуки, 1905; 1907; 1968]. В «Сборнике сведений о Кавказских горцах» был опубликован выполненный А. Омаровым перевод общего содержания небольшой части этого сочинения [Адабуль-Марзия…, 1869, с. 1–21].

Как пишет сам Джамалуддин Газигумукский в предисловии к своему труду: *«Наиболее достойные деяния последователей сунны — следование пути тариката в своем поклонении, что пришло к нам от Пророка, да благославит его Аллах и приветствует, посредством его сподвижников через суфийских шайхов. Накшбандийский тарикат является самым величественным и самым достойным [в сравнении с другими тарикатами]. Он остался чистым в своей основе от всяких наслоений и ущербности, таким, какой он был во времена сподвижников [Пророка], да будет доволен ими Аллах. Он лишен новшеств, которые добавили [некоторые суфийские шайхи], подобно громкому зикру, музыке, танцам и так далее, и которых не было ни во времена Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, ни во времена праведных халифов и их последователей. Я хочу пояснить правила накшбандийского тариката, которые необходимы для тех, кто следует пути тариката. Для облегчения понимания этих правил ими, основываясь на достоверные книги, я написал это сочинение в сокращенной форме, собрав в нем все необходимое.*

Я назвал это сочинение «Удовлетворительные правила в накшбандийском тарикате». Я надеюсь, что Аллах [сделает это сочинение] пользой для людей и средством для достижения Рая» [ал-Газигумуки, 1905, с. 2–3].

Относительно того, что необходимо знать вступающему на путь тариката, Джамалуддин ал-Газигумуки пишет следующее: *«Первое, что необходимо совершать муриду — это исправить свои убеждения в соответствии с тем, что свойственно Нашему Повелителю Всевышнему, как то, что присуще Ему и что не может быть Ему присуще»* [там же, с. 5]. Здесь автор, вероятно, подразумевает такие атрибуты, которые обязательно присущи Аллаху: вечность, нетленность, неподверженность изменениям времени, всемогущество и т.д, а также их противоположность, т.е. то, что не может быть Ему присуще: бренность, сотоварищество и т.д. Таким образом, начинающим адептам необходимо знать и воспринять сердцем основополагающие атрибуты мусульманской догматики, в данном случае — в интерпретации аш῾аритской богословской традиции.

Далее автор пишет, что также необходимо знать о пророке Мухаммаде, вероятно подразумевая краткую его биографию. Он также

подчеркивает: *«[Муриду] нужно изучить Коран в пределах того минимума, что ему необходимо знать. Далее, мурид должен знать то, что ему необходимо в вопросах фикха, как то: правила совершения омовения, ритуального купания, омовения песком, удаление нечистот, составные части (основы) молитвы, поста и другие [обязанности], которые ему необходимо знать в служении [Аллаху]. Он не должен изучать больше того, что было упомянуто до тех пор, пока не очистятся его душа и сердце, ибо сказано, что очищение сердца от скверны является большой необходимостью для освобождения своей души от плена природной сущности [человека] и очищения зеркала сердца от пелены, которая удаляет его от ощущения в своем сердце присутствия Аллаха, не позволяет ему постичь истину вещей, понять тонкости наук.*

Затем, он должен совершить покаяние с необходимыми условиями, очистить свое сердце от гордыни, зависти, тщеславия, лицемерия, плохих помыслов и так далее. Он должен поклоняться своему Господу и совершать богопоминание так, как ему поручил его шайх» [там же].

Структурно автор разделил это сочинение на одиннадцать глав.

В первом разделе ал-Газигумуки рассматривает первую ступень вступления в тарикат — покаяние. Здесь автор пишет: *«Знай, что лингвистическое значение слова "Таба" означает "возвращение". В шариате же это слово означает "возвращение к Всевышнему Аллаху", то есть раскаяние и возвращение от того, что порицаемо в шариате к тому, что похвально. Его условиями является то, что человек раскаивается в содеянных грехах, прекращает их совершать и в будущем твердо убежден, что не вернется к этим грехам. Покаяние — обязательно для всех, согласно единогласному мнению ученых богословов. Покаяние является вратами ворот, через которые человек входит в познание Господа миров»* [там же, с. 6].

Далее в этой главе Джамалуддин ал-Газигумуки, ссылаясь на Коран и хадисы доказывает важность покаяния и его необходимость для мусульман. В этом же разделе он приводит рассказы из жизни известных суфиев мусульманского Востока, таких как Зу-н-Нун ал-Мисри, ʿАли б. Муртада ʿАли, Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Багдади, а также рассказы из жизни пророков, повествующие о необходимости покаяния в грехах.

Вторая глава посвящена очищению своей души от порицаемых качеств характера и его наполнение похвальными качествами. Здесь автор пишет, что человеку свойственны низменные животные страсти, и он не может от них избавиться, кроме как по пути следования тарикату. Он упоминает негативные свойства души человека, а также способы воспитания своей души. В частности, он пишет: *«Одним из низменных страстей человека является скрытая продолжающаяся злоба. Для того чтобы вылечить в себе этот порок, человеку необходимо осознать, что злоба вредит его хозяину, так как он бывает охвачен огнем злости днем и ночью, и он не видит в объекте своей злобы ничего*

хорошего. Другой порок — это зависть. Для лечения души от зависти, человеку необходимо осознать, что она не приносит ни ему, ни другому ни пользы ни вреда. Однако, завистливого человека не покидает никогда чувство огорчения и печали из за того что тот, к кому этот человек завидует, по его мнению, живет в достатке и благоденствии. Следующий порок — это гнев. Человеку необходимо знать, что гнев — это начало порочности. Оно приносит только вред людям, его итогом является сожаление и гнев ведет к греху и заблуждению» [там же, с. 21]. Далее он описывает такие пороки души, как тщеславие, гордыня, скупость, алчность, чрезмерность в еде, праздность, трусость, любовь к мирскому. Потом перечисляет добродетели, к которым должен стремиться тот, кто встал на путь тариката: скромность, милосердие, простота, проявление радости, доброта помыслов, щедрость, храбрость, терпение, старание, верность данному слову, умение держать тайны других, неприхотливость, благочестие, упование на Всевышнего Аллаха. *«Тот, кто предостерегается от порицаемых качеств и воспитывает в себе похвальные качества, следует по пути пророка Мухаммада и благочестивых святых»*, — пишет автор в конце этой главы [там же, с. 26].

Третья глава сочинения посвящена собственно этике накшбандийского тариката. Здесь автор отмечает, что накшбандийский тарикат представляет собой постоянное служение Аллаху, посредством того, что в нем принято, т.е. упоминанием Всевышнего Аллаха. Его правилами являются следование Корану и сунне пророка Мухаммада, выправление своей веры в соответствии с взглядами последователей сунны, твердое убеждение и совершение необходимых религиозных обязанностей. Кроме того, необходимо быть осторожным и внимательным, когда тебя окружает то, что запрещено в религии или же является нововведением; следует остерегаться от порицаемого и стремиться улучшить свой нрав; быть немногословным; мало есть и спать и есть только дозволенную в шариате пищу; чувствовать себя постоянно нуждающимся во Всевышнем Аллахе и быть довольным той судьбой, которую он ниспослал [там же, с. 27].

Четвертая глава посвящена принятию шайхом обета от своего мурида и правилам внушения при вступлении последнего в тарикат. Здесь автор подробно описывает ритуал вступления в тарикат. *«Знай, что все накшбандийские шайхи берут обет у своих муридов. Мурид, будучи в состоянии ритуального омовения, садится перед своим шайхом. Тот кладет свою руку на руку мурида и говорит следующее: “Это обет Всевышнего Аллаха между мной и тобою, согласно Корану и сунне. Не совершай больших грехов и не постоянствуй в малых грехах. Если же по неосторожности ты впадешь в малые грехи, в эту погибель, то спеши раскаяться. Совершай религиозные обязанности и старайся совершать необязательные, но похвальные. Действуй с твердым намерением. Сторонись отступлений от веры и нововведений в ней. Мы все братья перед Аллахом. Кто из нас будет спасен в Судный день, пусть возьмет за руку*

своего брата. Мы — последователи имама тариката Баха' ад-Дина ан-Накшбанди Мухаммада ал-Увайси ал-Бухари". Потом шайх потребует мурида раскаяться во всех его грехах, в которых прошла его жизнь. Затем оба трижды произнесут: "Прошу прощения у Аллаха, который един, живой, вечен и к Нему мы возвращаемся". После этого шайх читает для благословения айат из Корана. Затем оба кладут руки на колени и закрывают глаза. Шайх трижды сердцем произносит "Аллах" с намерением внушить этот зикр [мириду]. Затем шайх и мурид оба поднимают руки, шайх совершает мольбу, а мурид произносит «амин». По окончании молитвы они протирают свои лица, мурид целует колени своего шайха, встает, по дозволению своего шайха уходит и в дальнейшем совершает то, что ему внушил его шайх. В данном случае речь идет о зикре сердцем, который шайх внушил мириду. Мурид должен всегда ощущать связь со своим шайхом. Что касается внушения шайхом мириду зикра фразой "Нет божества кроме Аллаха"[5]*, то он совершается так же, как и упомянутый выше зикр, но при внушении шайхом этого зикра своему мириду, они оба сдерживают дыхание»* [ал-Газигумуки, 1905, с. 28–30].

Пятая глава посвящена более высокому достоинству зикра по сравнению с другими деяниями. Знай, что упоминание Аллаха — обязательное деяние для всех мусульман. Далее автор, ссылаясь на Коран, хадисы и высказывания известных мусульманских ученых и суфиев, приводит примеры в пользу этого довода, отмечая, что совершение зикра — это самый близкий путь к познанию Всевышнего Аллаха. Джамалуддин ал-Газигумуки пишет: «*Очищение сердца зикром подобно тому, как очищается медная посуда куском обожженной глины. Очищение же сердца остальными деяниями подобно очищению медной посуды мылом*» [там же, с. 31]. *Особенностью зикра является то, что он удаляет пелену, которая стоит на пути постижения Аллаха. Когда мурид при помощи зикра удаляет эту пелену, он поднимается на более высокое положение и стремится еще больше очиститься, перейдя на другую ступень, и так далее, пока он не займет надлежащее себе место. Что касается тех, кто совершает остальные деяния, то он не в состоянии удалить эту преграду и перейти на следующую ступень* [там же, с. 33].

Шестая глава посвящена правилам совершения *рабита* — духовной связи мурида со своим шайхом. В этой главе автор пишет, что в терминологии суфиев рабита — это связь сердца мурида с душой своего шайха. Что касается практики рабита в накшбандийском тарикате, то она делится на два вида: 1) духовная связь с присутствующим рядом шайхом и 2) когда его, шайха, рядом нет. В первом случае мурид должен сконцентрировать свои помыслы, свою любовь к Аллаху на сердце

5 | Традиционно в накшбандийском тарикате принято совершать зикр двумя способами. Один из них называется «зикр би исм аз-зат», т.е. совершение зикра именем «Аллах». Другой способ называется «ан-нафй ва исбат» («отрицание и утверждение»), т.е. совершение зикра фразой «Ла илах илла-л-Лах», что означает «Нет божества кроме Аллаха». В этой фразе первая логическая часть является отрицанием, означающим что не существует божества, кому следует поклоняться, а вторая — утверждение: «кроме Аллаха».

своего шайха, пока его суть не растворится в сущности шайха. Во втором — мурид должен представить себе образ своего шайха, затем сконцентрировать свои помыслы на душе своего шайха в представленном образе. Он не перестает это совершать до тех пор, пока не почувствует в своем сердце влечение к Аллаху и посредством шайха — сущность Аллаха. Рабита приближает мурида к своему шайху, даже если один из них будет на востоке, а другой — далеко на западе… Рабита является самым коротким путем к познанию Всевышнего Аллаха, и после него мурид не нуждается в других деяниях. Здесь, вероятно, имеется в виду, что рабита — наиболее действенное средство к постижению сущности Аллаха. В этой же главе автор подробно рассказывает о понятии *файд* — свете божественной сущности Аллаха, источающем благодать, который в накшбандийском тарикате посредством рабита через шайха вливается в сердце мурида. При этом Джамалуддин ал-Газигумуки подчеркивает, что муриду необходимо совершать рабита если он не может получить файд непосредственно от самого Всевышнего Аллаха. Если же он способен получать файд без посредничества шайха, то совершать рабита ему не нужно.

Седьмая глава посвящена порядку совершения тихого зикра словом «Аллах» и «Нет божества кроме Аллаха». В начале этой главы автор пишет, что ряд шайхов считают необходимым совершать зикр фразой «Нет божества кроме Аллаха», другие же предпочитают совершение зикра словом «Аллах».

Далее в этой же главе он подробно останавливается на правилах совершения зикра.

Мурид должен, будучи в состоянии ритуального омовения, сесть на колени, подобно тому, как он садится на молитву, обращаясь лицом в сторону Мекки. Затем он произносит *«Астагфир Аллах»* — «Я прошу прощения у Аллаха» пять, пятнадцать или двадцать пять раз. При этом смысл этих слов он должен осознать сердцем. Затем он должен представить, что он грешный, немощный, уповать на Всевышнего Аллаха, надеяться на Его милость. Далее он должен представить себе, что умер, его завернули в саван, похоронили в могиле, люди ушли, а он остался в темной могиле один и предстал перед Аллахом в униженном покорном состоянии. Потом он один раз читает первую суру Корана *«ал-Фатиха»* — «Открывающая», три раза читает 112-ю суру *«ал-Ихлас»* — «Искренность» и просит Аллаха отдать то вознаграждение, которое полагается суфию за прочтение этих сур Корана, душе основателю накшбандийского тариката Баха’ ад-Дину ан-Накшбанди, представляя себе его образ. Затем он укрепляет в своем представлении образ своего шайха, духовно соединившись с его душой, закрывая при этом глаза. Далее, он переносит образ своего шайха в середину своего сердца, концентрируя на нем все свое внимание, и внимательно следя за своими ощущениями. В таком случае он отчетливо представляет значение имени Аллаха, т.е. таким образом он ощущает в своем сердце

сущность Всевышнего Аллаха. Это называется *вукуф ал-калб*, т.е. концентрация внимания на сердце, имея в нем только Всевышнего Аллаха. Это состояние он должен поддерживать все время совершения зикра, так как *вукуф ал-калб* является его важной составляющей частью. Далее, концентрируя внимание на сердце, он должен произнести языком сердца: «О Аллах! Ты — моя цель, и мое желание — твое довольство». После этого мурид начинает совершать зикр сердцем словом «Аллах». В этой же главе автор подробно разъясняет не только способ совершения зикра, но и то, как мурид должен совершать этот зикр: «При совершении зикра сердцем, губы и зубы должны быть сомкнуты, язык прикреплен к небу» [там же, с. 43].

Восьмая глава разъясняет способ совершения *муракаба* — практики самоконтроля. Здесь автор пишет, что муракаба является одним из важных приемов суфийской ритуальной практики. Всевышний Аллах озаряет своим сердцем того, кто совершает это, раскрывая ему его душу для познания света истины [там же, с. 55].

Далее подробно говорится о способе совершения муракаба. Мурид должен быть чист телом и одеждой, сидеть на чистом месте, куда не доходят голоса животных и куда не входят люди. Он садится на колени по направлению к *кибле*, закрывает глаза, отрекаясь от своей силы и своих знаний, забывая обо всем, приостанавливая свою внешнюю и внутреннюю деятельность. Затем он концентрирует все внимание своего сердца на Аллахе, неудержимым влечением к Нему (*джазба*) до тех пор, пока он духовно не растворится в Нем. Он должен находиться в состояния муракаба при совершении обязательных и желательных религиозных деяний. Это необходимо совершать и при желательных молитвах, и при чтении Корана, и при зикре сердцем и в остальных деяниях, потому что *салик* (мурид) когда доходит до этой стадии, познает путь достижения света Божественной сущности. Однако для совершения муракаба необходимо условие: муракаба разрешено совершать только после того, как шайх научил его совершать, упорядочил и внушил.

В девятой главе рассматривается совершение громкого зикра, а также других заданий, таких как молитвы, чтение Корана, совершение коллективного зикра (*хатм*).

Когда мурид дойдет до стадии полного отрыва от земного мира и погрузится в сокровенный мир, в состояние созерцания Всевышнего Аллаха, ему разрешено совершать громкий зикр фразой «*Ла илах илла-л-Лах*». Это нужно совершать пять тысяч раз, можно и больше, этому нет ограничений, однако увеличивать количество повторений мурид может только с разрешения своего шайха. Для совершения громкого зикра есть свои правила, которых необходимо придерживаться. Например, при совершении громкого зикра нельзя двигать частями тела, наклоняться вправо или влево. Далее автор поясняет порядок совершения громкого зикра, связывая произнесение каждой

части этой формулы с определенными энергетическими зонами человека[6].

В этой же главе автор пишет о необходимости совершения муридом дополнительных желательных молитв, совершаемых и днем и ночью, которые, по его словам, приближают мурида к Аллаху.

К дополнительным заданиям, которые необходимо совершать мурид, относится и *хатм ал-хаваджакан* — молитва в честь шайхов — предшественников накшбандийского братства[7].

Десятая глава посвящена пользе сообщества шайха, любви мурида к нему и уважению своего шайха. Здесь автор пишет, что сообщество шайха во всех тарикатах является средством достижения муридом высоких ступеней, так как достижение степени познания Всевышнего Аллаха зависит от связи мурида со своим шайхом. Именно шайх даводит своего ученика до уровня совершенства. Джамалуддин ал-Газигумуки также пишет, что даже если мурид будет соблюдать и исполнять некоторые религиозные деяния, но без связи с шайхом, то это не принесет ему никакой пользы. Мгновение любви мурида к своему шайху более ценно, чем чтение тысячи книг или проведение тысячи лет в уединении и аскетизме. Здесь же автор пишет об этике мурида по отношению к своему шайху. Мурид, по его словам, должен любить своего шайха, быть ему преданным, постоянно держать в своем сердце образ своего шайха, в его присутствии вести себя самоуничиженно, быть готовым к самопожертвованию ради своего шайха, не противоречить ему ни в чем. Тот, кто следует этим правилам, получит большую пользу от общения со своим шайхом, а тот, кто не будет следовать им, может попасть в число заблудших [ал-Газигумуки, 1905, с. 70–71].

Одиннадцатая глава — разъяснение деяний, которые являются основой этого тариката. В этом разделе Джамалуддин ал-Газигумуки дает наставления тем, кто решил встать на путь тариката. Он пишет, что муриду необходимо остерегаться быть беспечным для того, чтобы его сердце всегда было готово к встрече со Всевышним Аллахом. Если же он проявляет беспечность, то ему необходимо просить прощения у Аллаха за это, потому что фраза «*Астагфир Аллах*» («Прошу прощения у Аллаха») предохраняет сердце от беспечности и наполняет его хорошими качествами. Суфий должен стараться, чтобы мимо него не протекало даже мгновение времени, в котором он не был бы направлен всем своим существом к объекту своего подлинного желания — Аллаху.

Муриду также в своей жизни необходимо оберегать свой взор от всяких мирских соблазнов, т.е. буквально — в ходьбе смотреть перед своими ногами так, чтобы соблазны, которые окружают человека, не создавали пелену в его сердце. Чистое сердце человека подобно ясному

6 | Человек, по мнению суфиев накшбандиййа, состоит из десяти частей, или элементов. Из них пять частей — *калб, рух, сирр, хафи и ихфа* относятся к *'алам ал-амр* — миру Божественных повелений, потустороннего света. Остальные пять частей — земля, воздух, огонь и вода, а также *нафс* (душа) относятся к *'алам аш-шахада* — чувственному, видимому земному миру.

7 | О порядке совершения этой практики см. ниже.

зеркалу, в котором отражается его суть. Этот принцип необходим для отстранения от многообразия мира, чтобы суфий не отвлекался от зикра, всматриваясь в различные виды и образы тленного земного мира.

Следующий момент, на котором останавливается автор — это путешествие. Здесь он подчеркивает, что это путешествие от человека к своему Творцу, т.е. подразумевает путешествие суфия-салика из мира людей к своему Создателю. Под этим принципом понимается внутреннее странствование суфия от зла, содержащегося в собственной душе, к добру. Это внутреннее путешествие, движение от качеств, достойных порицания, к качествам, достойным похвалы.

Сердце суфия всегда должно находиться в присутствии Аллаха. Находясь среди людей или же наедине с собой, мурид всегда должен ощущать своим сердцем присутствие Всевышнего Аллаха.

Далее автор поясняет принципы *халвата* — уединения. Он пишет, что уединение бывает двух видов: явное и внутреннее. Первое из них является уединением суфия от людей с целью достичь состояния, которое позволяет ему узреть потусторонний мир Божественных повелений, для внутреннего самосозерцания, контроля за своими ощущениями. Внутреннее же уединение присуще накшбандийскому тарикату, так как его последователи не уединяются от людей, напротив, бывают с ними вместе, но в то же время они внутри бывают наедине с собой. В этом состоянии сердцу суфия-салика необходимо присутствовать у Бога и отсутствовать у людей, находясь среди них физически.

Кроме того, после достижения муридом ступени муракаба, т.е. овладении им этим приемом, ему необходимо ежедневно совершать громкий зикр определенное количество раз — пять тысяч, десять или более. Это совершается для того, чтобы очистить сердце мурида от скверны.

Мурид всегда, каждое мгновение должен держать в своем сердце Аллаха. Если же он почувствовал, что на мгновение забыл об Аллахе, ему необходимо просить у Него прощения и вернуть свои помыслы к Нему.

Завершая свое сочинение, автор упоминает цепочку шайхов накшбандийского тариката. Как говорят шайхи накшбандийского тариката, это учение было передано пророком Мухаммадом через своего сподвижника Абу Бакра по цепочке, именуемой *силсилат аз-захаб*. Необходимым условием правомочности того или иного шайха является непрерывность этой цепочки, по которой передалось до последнего времени не только само суфийское учение, но и сам свет Божественной сущности. Поэтому, если цепочка последователей прерывается, то, по мнению суфиев, прерывается Божья благодать и свет Божественной сущности (*файд*).

В связи с этим, вероятно, для легитимности или, как он сам пишет, для получения благословения шайхов накшбандийской «цепочки» Джамалуддин ал-Газигумуки называет пророка Мухаммада и пере-

числяет шайхов, через которых это учение дошло до него: пророк Мухаммад, Абу Бакр ас-Сиддик, Салман ал-Фариси, Касим б. Мухаммад б. Аби Бакр, Джаʿфар б. Мухаммад ас-Садик, Абу Йазид ал-Бистами, Абул-Хасан ал-Харкани, Абу ʿАли ал-Фармади, Йусуф ал-Хамдани, ʿАбд ал-Халик ал-Гиждувани, ʿАриф ар-Ривкари, Махмуд Инджир ал-Фагнави, ʿАли ар-Рамитани, Мухаммад Баба ас-Самаси, Баха' ад-Дин Мухаммад ал-Увайси, Мухаммад ал-Бухари (ʿАла' ад-Дин ал-ʿАттари), Йаʿкуб ал-Чархи, ʿАбдаллах ас-Самарканди, Мухаммад аз-Захид, Дарвиш Мухаммад, Хаваджа ас-Самарканди, Ахмад ал-Фаруки, Мухаммад ал-Маʿсум, Сайф ад-Дин, Нур Мухаммад ал-Бадавани, Хабибуллах ал-Мирзаджани, ʿАбдаллах ад-Дахлави, Халид [Дийа' ад-Дин ал-Багдади], Исмаʿил Курдамири, Хасмухаммад аш-Ширвани, Мухаммад ал-Йараги, Джамалуддин [ал-Гази ал-Гумуки].

В самом конце он приводит стихи, посвященные этим шайхам.

Другой халидийский шайх Дагестана, сочинение которого будет рассмотрено ниже — это Ильяс Цудахарский (Илйас б. Махмуд ал-Цудакари) — известный дагестанский ученый-суфий конца XIX в, внесший существенный вклад в развитие теории и практики суфизма в Дагестане.

К сожалению, творчество Ильяса Цудахарского все еще не изучено, а его имя популярно и известно только в узком кругу исламоведов и представителей духовенства. Весьма противоречива и его биография, которая известна больше по воспоминаниям его потомков. Однако в одном из своих сочинений Ильяс Цудахарский приводит свою краткую автобиографию: *«Я, нуждающийся во Всевышнем Аллахе, Илйас Нурмухаммад ал-Цудакари ал-Аматхаркмаки, изучал науки в даргинских селах Акуша, Муха (Муги), Хурак (Урахи) и т.д. В 1278 г.*[8] *я изучал Махалли ал-Аʻла (комментарий Джалалуддина Махалли на "Минхадж ат-Талибин" Шарафуддина ан-Навави) у устаза Илйаса б. ʿАлибека ал-Цудакари ал-Кадани. Когда мы дошли до главы "Тасб", мы оставили чтение этой книги и начали изучать "Джалал ал-асфал" ("Тафсир" ал-Махалли), начиная с суры "Кахф" ("Пещера"), вместе с Йусуфом б. Муртаза ʿАли ал-Цудакари, затем с ал-Балакани, живущим в с. Кадан Макки и с Хаммадом ал-Бухари. Они разошлись до завершения изучения этой книги, а когда мы закончили с учителем, мы начали изучать Джалал ал-Аʻла, начиная с суры "ал-Бакара" ("Корова").*

Когда мы ее закончили, я покинул с. Муках, из-за того, что там было много обучающихся и было тяжело учиться. Я приехал в с. Какашура — одно из сел равнины, и жил там. И мутаалимы, которые жили при мечети этого селения, были довольны моим прибытием и брали у меня уроки. Я преподавал им с усердием. У кадия селения, Хусайна, я начал изучать книгу Махалли, начиная с раздела "Тасб". Студенты получали пользу от меня, а я также получил пользу от их кадия. Однажды

8 | 1278 г. по хиджре соответствует 1861/62 г. грегорианского календаря.

когда я сидел в худжре с учеником из Дургели, которого звали Умалат, я сказал ему, что я не видел правителя этого селения — Алисултана, какой он? Ученик сказал мне: "Какая тебе польза от того, что ты увидишь его? Увидеть Хаджи Ахмада ас-Сугури будет лучше и полезнее [для тебя], чем увидеть его (правителя)". Я спросил у него: "Что за человек этот Хаджи Ахмад, откуда он и где живет?" Тот ответил мне, что Хаджи Ахмад ас-Сугури живет в с. Дургели, в уединении, его посещают мужчины и женщины и получают благодать (баракат) за свое посещение (зийарат) его. Он их наставляет по пути Всевышнего Аллаха. Мое сердце охватила любовь к нему (Хаджи Ахмаду), и я попросил Всевышнего Аллаха, чтобы мы с ним встретились. Я посетил его вместе с остальными мужчинами из с. Какашура в четверг и остался в его обществе в ночь на пятницу. Вместе с ним собралось много мужчин, он зажег светильник и начал совершать зикр. В том маджлисе (собрании) меня охватили джазба и файд. На следующий день, в пятницу, я пошел вместе с ним на пятничную молитву, он прочел проповедь и совершил молитву вместе с людьми.

Я получил большую пользу и вернулся в Какашуру. Время от времени я посещал его вместе с какашуринцами, однако из-за своей занятости в учебе и боясь, что я не смогу регулярно совершать вирды, я не просил его взять меня в свои муриды. Затем я услышал от людей, что есть еще более великий шайх, чем Ахмад Хаджи, живущий в Согратле, которого зовут хаджи Абдаррахман ас-Сугури. Это великий шайх и совершенный муршид, обладающий великой благодатью. Мое сердце охватила любовь к нему, и я посетил его. При первом моем посещении я вошел к нему без разрешения, так как я не знал (суфийскую) этику по отношению к шайхам, и я получил только небольшую пользу. Затем я посетил его во второй раз и зашел к нему с его разрешения. Меня охватила джазба к нему. И он поручил мне совершать 5 тысяч зикров в сутки. Я вернулся от него и начал выполнять это поручение. Затем я посетил его еще раз, и он поручил мне совершить дополнительные молитвы и наставлять членов своей семьи. После этого он поручил мне уединиться в яме своего дома сорок дней. Когда я вернулся от него, я вырыл яму у входа в дом, так, что никто не знал, даже дети, за исключением жены и моего друга Хаджи Хусайна б. Маʿамма ал-Аматхарки. Я спустился туда (в яму), соблюдая пост, и пробыл там сорок дней. Когда я вышел оттуда, я посетил своего шайха, сел перед ним и начал спрашивать его о некоторых вещах. Он сказал мне: "То, что ты спрашиваешь меня — это то, что я потребовал тебя сделать великую вещь от шайхов. Ты — преемник (мазун) мой и этих шайхов для наставления людей в тарикате. Ты доволен этим заданием?" Я сказал: "Да. Однако я не подхожу для этого и не смогу это (задание) выполнить". Он сказал мне, да будет им доволен Аллах, и да осветит его душу: "Тебе необходимо это совершить, воистину, души шайхов довольны тобой, делай это и не бойся. Воистину, если Аллах захочет, он поможет тебе".

Я последовал его повелению и ушел от него. Когда я прибыл к себе домой, я сообщил своим друзьям и близким о том, что сказал шайх. Они поверили мне, взяли у меня обет (ал-'ахд) и стали моими муридами. Много людей вошли в нашу силсилу. Спустя несколько лет после этого события случилась война между мусульманами и неверными, раздор между людьми (фитна). Неверные разрушили Согратль и повесили сына шайха — Хаджи-Мухаммада и его родственника алима хаджи Абдуллу и других на горе Гуниб и пленили нашего шайха [держали его под домашним арестом] в с. Нижнее Казанище. Он жил в доме хаджи Абдалмаджида ал-Газаниши и много людей посещало его. Я тоже тайно посещал его, боясь неверных. Однажды, после пятничной молитвы, я пошел к нему домой и вместе со мной было два человека из с. Халимбекаул — Абдарразак и Атав. Мы посидели с ним и поговорили. И когда мы уходили, он сказал мне, чтобы я пришел к нему завтра.

Когда я пришел, я увидел его совершающим вирд так, что его тело сотрясалось, как дерево в ветреный день. После того как он закончил совершать вирд, он говорил со мной до послеобеденной молитвы. Он говорил мне, чтобы после его смерти я никого из мужчин и женщин не делал муридами без соответствующего испытания. Я сказал ему: "О, мой господин, если ты оставляешь мне такое важное дело, то я его приму. Но я человек ничтожный, у меня нет больших знаний, в то время, когда у тебя есть муриды с большими знаниями, наделенные большим усердием в служении Аллаху. Сделай одного из них своим преемником для наставления людей и освободи меня от этого дела. Я не достоин этого". Шайх сказал мне, да будет свята его душа: "Тебе необходимо совершать это дело. Воистину, души шайхов довольны тобой и не бойся того, что люди будут отвергать твои задания. Воистину, Всевышний Аллах научил тебя тем наукам, которые необходимы. Ты должен выполнить это после того как я покину этот мир". Я не смог ослушаться его и подчинился ему. Я приехал оттуда в с. Параул и прожил там десять дней или больше, так как его жители попросили, чтобы я пожил у них для чтения мавлидов. Оттуда я отправился в халват (уединение) в с. Утамыш и находился там до окончания халвата. Оттуда я отправился в с. Мукри и прожил там более пятнадцати дней. Там я услышал о том, что мой шайх переселился в иной мир. Я направился в Нижнее Казанище через Губден и Какашуру. Я жил в Казанище одиннадцать дней, посещая могилу моего шайха. Он был похоронен посредине кладбища Казанища. Его семья и муриды хотели построить там дом для посетителей могилы. И когда ученые не разрешили строить дом на могиле, то его дочь Марьям купила небольшой участок сада, примыкающий к кладбищу, у одного жителя Казанища для могилы шайха. Тело шайха извлекли из могилы и перезахоронили на этом купленном участке. Те, кто спускались в могилу, и тот, кто присутствовал при этом, рассказывали, что его благословенное тело было как спящее, оно не изменилось, хотя находилось в могиле более

сорока дней. Его могила источала файд так, что его увидели все люди, даже нечестивцы. После этого Шахрухан Андийский купил весь участок и огородил его, после того как построил дом над его благородной могилой. И после этого люди приходили ко мне на зийарат для наставления, и они получали пользу от бараката шайха (ас-Сугури). И хвала Аллаху» [ал-Цудакари, 1904 (1), с. 248–252].

Умер Ильяс Цудахарский 24 апреля 1904 г. в российской ссылке, затем его тело было доставлено в Дагестан и захоронено в с. Параул. На надмогильной стеле у зиярата Ильяса Цудахарского имеется любопытная надпись на арабском языке следующего содержания: «Переселился [в мир вечности] выдающийся ученый (*ал-ʿаллама*), совершенный наставник (*ал-муршид ал-камил*) Илйас б. Махмуд ал-Цудакари ал-Аматхаркмаки[9] в восьмой день месяца сафар 1322 г.[10] в городе Новоузенск Самарской губернии, где он находился в ссылке из-за возвышения им религии Аллаха и возрождения им Его пути. И распространилась [в тех землях] наука[11] и тарикат. Он наставлял [на путь тариката] жителей тех областей и распространился от него на них свет Божественной сущности (*файд*). Он был больным девять лет и написал две великолепные книги: “Суллам ал-мурид” и “Кифайат ал-мурид”. Когда он скончался, то был похоронен там [и находился в могиле] двадцать девять дней. Затем, его сыновья Махмуд и Мухаммад по железной дороге перевезли его [тело] в ящике (*табут*), привезли в Дагестан и похоронили в селении Параул. После того как прошло три месяца, его могилу вскрыли, чтобы вытащить его [тело] из нее. И увидели [что он был] как живой, спящий, не изменившийся. Да будет Аллах им доволен, да освятит его душу, могилу, распространит через него свет Своей сущности (*файд*), и сделает пользой до конца света!»

Ильяс Цудахарский наиболее известен как автор двух сочинений: «Суллам ал-мурид» («Ступень мурида») [ал-Цудакари, 1904 (2)] на арабском языке и «Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-таухид» («Достаточность для мурида на пути единобожия») [ал-Цудакари, 1904 (1)] на кумыкском языке. Обе книги были изданы в Казани наборным способом в 1904 г.

Остановимся более подробно на втором его сочинении.

На первой странице книги имеется следующая запись на татарском языке: «Эта книга издана в Казани в 1904 г. в типографии наследников Чирковой на средства сыновей шайха Ильяса-хаджи — Махмуда и Мухаммада, их жен и с помощью усердия Махмуда-эфенди» [ал-Цудакари, 1904 (1), с. 1].

Далее, на той же странице имеется надпись на татарском и русском языках в арабской графике и на кириллице соответственно: «Дозволено цензурой С.-Петербург, 29 декабря 1903 г.»

9 | Хутор недалеко от Цудахара. Ныне: с. Аматеркмахи Акушинского района Республики Дагестан.
10 | 24 апреля 1904 г.
11 | Вероятно, имеется в виду мусульманская наука.

Это сочинение написано большей частью на параульско-доргелинском говоре подгорного диалекта кумыкского языка, но есть фрагменты, написанные на арабском языке, т.е. фактически свой арабский текст Ильяс Цудахарский перевел на кумыкский язык.

Сам автор, будучи этническим даргинцем, не случайно написал это сочинение на кумыкском языке, который он превосходно знал, так как продолжительное время обучался в кумыкском селении Какашура[12]. Вот что пишет по этому поводу сам автор: *«Я видел многих мужчин и женщин, которые вступили в тарикат, но не знают ничего из того, что им положено знать относительно догм ислама, религиозных обрядов и суфийской этики. В то же время, они не могут почерпнуть эти нужные сведения и ответы на важные религиозные вопросы из достоверных источников, так как они не знают арабского языка. Тогда я решил написать сочинение на тюркском языке, чтобы довести до людей все то, что им необходимо знать из религиозных знаний»* [ал-Цудакари, 1904 (1), с. 2].

Кроме печатного издания этого сочинения, существуют также его рукописные списки. Две рукописные копии сочинения «Кифайат ал-мурид» хранятся в центральной мечети с. Параул Карабудахкентского района Республики Дагестан.

Первая рукопись (список А) объемом 422 страницы написана на белой тонкой фабричной бумаге, форматом 17×22 см. Текст рукописи написан почерком насх черными чернилами, названия отдельных глав написаны красными чернилами. Имя переписчика не указано. В конце текста имеется следующая надпись на арабском языке: «Хвала Аллаху, Господу миров. Закончил [это сочинение] в четверг, без четверти двенадцать, двадцать первого ша'бана 1318 г.[13]

Вторая рукопись (список Б), объемом 453 страницы, написана на тонкой пожелтевшей фабричной бумаге российского производства, форматом 17.5×22.5. Текст написан насхом черными чернилами. Названия глав выделены красными и зелеными чернилами. Рукопись дефектна, отсутствуют первый и последний листы. Имя переписчика тоже отсутствует.

Сверка и анализ почерка списка А с почерком письма-автографа Ильяса Цудахарского, хранящегося в РФ ИИАЭ, показал идентичность обоих почерков. Это дает возможность считать список А автографом Ильяса Цудахарского.

Интересная запись на арабском языке содержится и в конце печатного издания этого сочинения: «Закончил переписку этой книги «Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-таухид» шайха Ильяса б. ал-Цудакари… в ночь на пятницу 23 мухаррама 1320 года[14] немощный раб Ника Му-

12 | Ныне одноименное село в Карабудахкентском районе Республики Дагестан.
13 | Соответствует 14 декабря 1900 г.
14 | 2 мая 1902 г.

хаммад б. Курбан ад-Дургили[15], да простит Аллах его грехи и грехи всех мусульман. Закончил просмотр этой книги от начала до конца в понедельник 3 раби‘ I 1320 г.[16] я, бедный пленник, автор этой книги Ильяс б. Махмуд ад-Дагистани ал-Цудакари, арестант, [находящийся] в Сибири, в крепости Новоузенск, в одном из городов Самары».

Таким образом, все три даты — дата написания списка А, и две даты в печатном издании рисуют интересную картину. Видно, что это сочинение было написано Ильясом Цудахарским в г. Новоузенске Самарской губернии и завершено (если список А является автографом) 14 декабря 1900 г.

Очевидно, для того чтобы издать это сочинение в типографии, Ильяс Цудахарский поручил своему мурид Ника Мухаммаду из Дургели, обладавшему красивым почерком, переписать это сочинение для типографии. Тот закончил переписку 3 мая 1902 г. и выслал копию для редакции самому автору. Ильяс Цудакарский, получив эту копию, ознакомился с ней 10 июня 1902 г. Затем, этот экземпляр сыновьями Ильяса Цудахарского — Махмудом и Мухаммадом — после получения разрешения в Петербурге был доставлен в Казань, где и был издан в 1904 г. Можно предположить, что автограф, с которого переписывал сочинение Ника Мухаммад, впоследствии был передан в мечеть селения Параул, где был похоронен Ильяс Цудахарский.

Что же касается структуры этого сочинения, то оно состоит из трех основных разделов: *иман*, *ислам* и *ихсан*[17]. Как пишет по этому поводу сам автор: «Хоть этих разделов три, в действительности они составляют единое целое, как одно плодоносящее дерево. Корнем этого дерева является *иман*, стволом — *ислам*, а плодами *ихсан* [ал-Цудакари, 1904 (1), с. 3].

В первом разделе Ильяс Цудахарский рассматривает основные понятия мусульманской догматики: веру в Аллаха с описаниями Его атрибутов, веру в ангелов, в Священные книги и т.д. Второй раздел этой книги посвящен некоторым вопросам мусульманского права, там изложен тот минимум, который необходимо знать тем, кто вступает в тарикат. В этом разделе рассматриваются принципы и порядок совершения ритуальных обрядов и обязанностей мусульман, таких как совершение

15 | Отец известного дагестанского ученого, автора биографического сочинения «Нузхат ал-азхан фи тараджим улама ад-Дагистан» Назира ад-Дургили [см.: Оразаев, 2003, с. 294, 300; см. также: ad-Durgilis, 2004].

16 | 10 июня 1902 г.

17 | Согласно точке зрения мусульманских богословов, в основе мусульманской религии лежат три основополагающие составные части: 1) *ал-Иман* — словесное признание и внутреннее согласие мусульманина с основными догмами мусульманской религии: верой в Аллаха с присущими ему атрибутами, вера в ангелов, в Священные ниспосланные книги, в посланников Аллаха, в конец света и воскресение мертвых, в предопределение или судьбу; 2) *ал-Ислам* — совокупность пяти столпов (*рукн* — аркан), которые обязан соблюдать мусульманин и которые включают в себя аш-шахаду — исповедание веры, содержащее в себе два основных догмата — единобожие и признание пророческой миссии пророка Мухаммада; ежедневная пятикратная молитва, пост в месяц рамадан, налог в пользу неимущих и паломничество в Мекку; 3) *ал-Ихсан* — нравственная добродетель, полное принятие всех догматов веры без сомнения или перетолкования, т.е. беззаветная преданность всем предписаниям ислама, ощущать контроль над собой Аллаха, т.е. полное усердие в религиозных и нравственных деяниях. В основе этого понятия лежит хадис, переданный со слов Умара б. ал-Хаттаба: «ал-Ихсан — это поклонение Господу твоему так, как будто ты Его видишь. Хоть даже ты Его не видишь, воистину, Он тебя видит!» Понятие *ал-Ихсан* интерпретируется некоторыми богословами как основа суфизма.

ритуального омовения, пятикратной обязательной, коллективной и пятничной молитв, молитвы по усопшим, условия и порядок выплаты зяката — налога в пользу неимущих, соблюдение обязательного и дополнительных постов, порядок и условия паломничества в Мекку.

И, наконец, последний раздел посвящен вопросам суфийской этики и практики накшбандийского тариката. В этом разделе автор подробно рассматривает такие сюжеты, как порядок и условие совершения покаяния, инициация адептов в братство, практика индивидуального и коллективного зикра. Здесь необходимо отметить, что Ильяс Цудахарский довольно подробно останавливается на вопросах зикра, который он делит на громкий — для начинающих адептов, и тихий — для тех, кто уже прошел под руководством шайха определенные ступени. Обращает на себя внимание тот факт, что если Джамалуддин ал-Гумуки в своем сочинении пишет, что начинающим адептам надо начинать с тихого зикра, который внушает шайх, и завершать громким, то Ильяс Цудахарский пишет с точностью наоборот — громкий для начинающих суфиев и тихий для более опытных.

В своем сочинении Ильяс ал-Цудакари рассматривает в отдельных главах, посвященных суфизму, следующие вопросы: покаяние и его достоинство; предпочтение зикра по сравнению с другими деяниями; внушение зикра мурид его шайхом и обет, который дает мурид своему шайху; порядок совершения зикра; порядок и условия совершение мураба (самоконтроль мурида за своими ощущениями); этика взаимоотношений мурида и шайха; Этика любви муридом своего шайха; рабита мурида со своим шайхом, когда он находится рядом, когда отсутствует или умер; этика тариката. Завершается это сочинение глоссарием суфийских терминов с подробными пояснениями на кумыкском языке.

В целом, сравнивая тексты «Адаб ал-мардиййа» Джамалуддина ал-Газигумуки и «Кифайа ал-мурид» Ильяса ал-Цудакари, можно заметить практически абсолютную схожесть текстов обоих сочинений, вплоть до одинаковых фраз и стиля изложения. Разница лишь в том, что Джамалуддин ал-Газигумуки лишь вкратце упоминает об основных положениях ислама, которые необходимо знать вступающему в тарикат, а Ильяс ал-Цудакари очень подробно останавливается на этих вопросах. Кроме того, как указывалась выше, принципиальная разница у этих авторов — порядок совершения громкого и тихого зикра.

Следующее сочинение, на которое хотелось бы обратить внимание — это труд шайха из ветви Махмудиййа — Хасана Хилми ал-Кахи.

Хасан Хилми родился в семье алима Хаджи Мухаммада ал-Кахи, который умер при совершении паломничества в Мекку. Хасана Хилми воспитала мать, позаботившаяся о том, чтобы ее сын получил образование. Хасан Хилми ступил на путь тариката под руководством накшбандийского шайха Абдурахмана ал-Асави из с. Ассаб[18]. После его смерти

18 | Ныне одноименное село Шамильского района Республики Дагестан.

Хасан Хилми встал под руководство другого шайха — Сайфуллы-кади Башларова, который кроме накшбандийской иджазы дал тому и разрешение на наставничество шазилийского тариката.

Хасан Хилми является одним из наиболее крупных представителей мусульманской духовной элиты дореволюционного Дагестана. Наибольшее число трудов по суфизму принадлежит его перу. Некоторые авторы упоминают шестнадцать его трудов [*Талхис аль-ма'ариф…*, 2006, с. 6]. Однако нами выявлено всего лишь семь, что само по себе тоже немало [ал-Кахи, 1907; 1996 (1) (2), 1998 (1) (2); он же. *Бурудж ал-мушаййада*…; он же. *Сирадж ас-Са'адат*, б.д. (на аварск. яз.)][19]. Такого количества сочинений, посвященных вопросам суфийской этики и ритуальной практики, нет ни у одного другого дагестанского шайха.

Одно из самых ранних его сочинений — это «Талхис ал-Ма'ариф фи таргиб Мухаммад 'Ариф» («Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммад 'Арифа»). Труд этот известен в двух рукописных списках, которые были доставлены в Сирию, где и были изданы в издательстве «Дар ан-Ну'ман ли-л-'улум» в Дамаске в 1996 г. [ал-Кахи ан-Накшбанди аш-Шазили, 1417/1996]. Как сказано в предисловии к этой публикации: «Протографом этого издания служили две рукописи, доставленные в нашу редакцию. Первая из них — это рукопись, форматом 20×25, объемом 106 л. Это сочинение было переписано 4 зу-л-када 1361 г. /13 ноября 1942 г. Мухаммад Хаджиявом аш-Шутути (из с. Шотота Хунзахского района)» [там же, с. 9]. В этом же издании имеется факсимиле рукописи, где написано, что сочинение было завершено автором 1 ша'бана 1338 г. / 20 апреля 1920 г. [там же, с. 14].

Другая рукопись, которая также легла в основу этого издания, объемом 395 страниц, была переписана в месяц раби' ал-аввал 1379 г.х. / 4 сентября — 4 октября 1959 г. неким Хаджи Мурадом [там же, с. 9].

Сочинение это состоит из десяти глав — наставлений (*таргиб*), которые Хасан Хилми дает своему сыну Мухаммад 'Арифу. Как пишет сам автор в предисловии: «Мой сын Мухаммад 'Ариф попросил меня кратко изложить суть обязанностей тариката, чтобы это стало для него и для других муридов помощью к постижению истины. Поэтому я решил написать эту книгу, сжато изложив в ней самое ценное из книг великих шайхов» [там же, с. 17].

Первая глава посвящена необходимости обретения шайха-наставника и о пользе, заключенной в этом, для мурида. Первое, пишет автор, что следует делать суфию (*салик)* после того, как он совершил покаяние (*тауба*), раскаявшись в том, что не радел во имя Аллаха, забывал о своих обязанностях перед Ним, — это найти себе

19 | «Сирадж ас-Са'адат» была издана на аварском языке. В распоряжении автора имеется также фотокопия рукописи этого сочинения на арабском языке, оригинал которой хранится в мадраса с. Ахалчи Хунзахского района.

шайха-наставника и следовать ему, полностью покоряясь ему и руководствуясь его советами и наставлениями, целиком вверяя себя в его руки, веря, что его шайх — святой, что он указывает на истинный путь к Аллаху, и что если бы не шайх, то суфий не смог бы приблизиться к Богу, что его шайх ближе к нему, чем он сам, что шайх никогда не велит ему от чего-то воздержаться, не даровав взамен что-либо лучшее. Мурид надлежит твердо верить, что все то, что сказал шайх-наставник, это правда и что все его обещания сбудутся. В подтверждение этого он приводит слова известных суфиев, таких как Абу-л-ʿАббас Ахмад б. Мухаммад б. ал-Мухтар ат-Тиджани (1737–1815) — основатель суфийского братства тиджаниййа; Абд ал-Ваххаб б. Ахмад аш-Шаʿрани (1493–1565) — египетский суфий и богослов; Абу Хамид ал-Газали; Абу Йазид Тайфур б. ʿИса ал-Бистами (казнен в 875) — выдающийся персидский суфий; Абу Бакр б. ʿАбдаллах ал-ʿАйдарус (ум. в Адене в 914 г. /1509) — основатель ветви ʻайдарусиййа, братства ʻалавиййа [там же, с. 18–35].

Вторая глава посвящена достоинству формулы *«Астагфир Аллах»* («Прошу прощения у Аллаха»). Здесь автор подробно останавливается на важности совершения покаяния. Ссылаясь на своего наставника Сайфуллу-кади Башларова, автор пишет, что покаяние состоит из нескольких обязательных частей: сожаление о содеянном грехе как ослушании Аллаха; твердая решимость никогда больше не совершать грех; немедленный отказ от греховного, если оно творится в данный момент или периодически повторяется; возмещение душевных обид или материального ущерба. Хасан Хилми отмечает, что каяться следует, соблюдая все условия принесения покаяния, и поэтому будет недостаточно только словесно просить прощения у Аллаха, как это делает большинство людей. Самым главным условием покаяния считается испытание чувств раскаяния и сожаления, перенесение душевных страданий и боли, т.е. понимание покаяния в неразрывной связи со страданием. Ведь если бы, например, человек раскаивался в употреблении спиртного и обещал отказаться от этого по той причине, что это деяние вредит его телесному здоровью, то его раскаяние не было бы проявлением подлинного покаяния. Искреннее покаяние совершается благодаря отказу впредь нарушать предписания религии, твердому намерению более не совершать богопротивных поступков, исправлению себя, по мере возможности, согласно требованию, вытекающему из заповеди не злословить, не возводить ложь и клевету. Тот, кто нарушит эту заповедь, исправляется путем раскаяния и извинений, принесение которых вправе от него потребовать оклеветанный и оболганный им человек, а также наследник последнего, способные простить и извинить первого. Если низменная душа соблазнит мурида к совершению богопротивного поступка, то ему необходимо покаяться, чтобы это раскаяние сняло с него тяжесть содеянного. Если мурид не заставит себя впредь не совершать это порицаемое деяние по причине своей лености, ибо

последнее способно не дать ему избавиться от прегрешения, или по причине получения наслаждения от совершения сего поступка, хотя он должен помнить, что спутники наслаждений — смерть и нежданные беды, то все это значит, что он сожалеет, как большинство людей, по поводу своего прегрешения без искреннего раскаяния. В таком случае мурид окажется в числе заблудших, даже если причиной его нежелания полностью отказаться совершать богопротивные поступки послужило его отчаяние и неверие в возможность заслужить прощение от Всевышнего и Его снисхождение из-за тяжести содеянного им греховного поступка [*Талхис аль-ма'ариф*…, 2006, с. 35–51].

Третья глава посвящена разъяснению достоинства благословения и молитвы за пророка Мухаммада (*салават*). Автор приводит 45 достоинств, которые ожидают того, кто благословит пророка Мухаммада: прощение его десяти прегрешений и его возвышение на десять степеней перед Аллахом; пророк Мухаммад в Судный день будет заступником за тех, кто молился за него; эта молитва оберегает от гнева Всевышнего и послужит причиной утяжеления весов добрых деяний в Судный день; поможет облегчить тяготы на этом и том свете, поможет осуществиться пожеланиям, удалит печали, искупит грехи и т.д. Здесь же автор перечисляет различные формы чтения молитв за пророка Мухаммада [там же, с. 53–70].

Четвертая глава посвящена достоинству зикра. Автор пишет, что для достижения состояния присутствия сердца при Аллахе (*худур*) и избавления от небрежности нет лучшего, чем частое упоминание слова «Аллах». Суфии приняли повторение слова «Аллах» для себя в качестве обязательного зикра, потому что повторение этого слова очищает таинства сокровенного мира от пыли преходящих бренностей мира. Шайхи братства накшбандиййа учат прошедших этап подготовки муридов в первую очередь зикру, совершаемому путем повторения сердцем слова «Аллах». Если сердце суфия достигнет состояния блеска и чистоты и в нем днем и ночью будет пребывать мысль о том, что он предстоит перед Аллахом, и что Он смотрит на него, то это и будет истинным зикром, к совершению которого стремятся в своем пути к Аллаху посредством отправления зикров, уединения (*халват*) и очищения своей души. После этого они уже не испытывают нужды в зикре вслух, языком. Они совершают зикр вслух добровольно, чтобы украсить внешние органы громким зикром и исключительно с целью научить своих муридов совершать зикр [там же, с. 76–90].

Пятая глава посвящена разъяснению достоинства имени «Аллах». Здесь автор наставляет своего сына быть в состоянии постоянного присутствия в своем сердце Аллаха и избавиться от проявления небрежности и слабости духа, для чего следует всегда упоминать Аллаха. Далее он описывает способ совершения зикра. Мурид должен всей своей сутью мысленно обратиться к своему сердцу, в котором он должен почувствовать присутствие Аллаха. При этом нельзя представлять себе

образ и форму сердца, так как целью зикра является не сердце как таковое, а осознание сердцем Аллаха. Держать в своем сердце присутствие Аллаха обязательно не только при исполнении зикра, но и в остальное время. Для достижения такого состояния требуются определенные усилия и без этого состояния ощущения в своем сердце Аллаха зикр не достигает истинной цели и не приводит к полному овладению сердцем мыслью об Аллахе. После того как мурид почувствует, что зикр превратился в неотъемлемое свойство его сердца, его наставник обучит его следующей стадии зикра. Однако, ссылаясь на своего шайха, Хасан Хилми пишет, что для жителей Дагестана, занятых своими ремеслами, достаточно обходиться выполнением зикра сердцем, ибо это есть большая польза для них. В этом же разделе автор говорит о том, что он не написал более подробно о следующих ступенях зикра ввиду того, что это более подробно освещено в работах накшбандийских шайхов [там же, с. 92–98].

В **шестой главе** автор рассматривает достоинства зикра формулой «Ла илах илла-л-Лах». Ссылаясь на высказывания известных суфиев мусульманского Востока, Хасан Хилми показывает важность и значимость для мурида совершения зикра формулой «Ла илах илла-л-Лах» — «Нет божества, достойного поклонения, кроме Аллаха». Автор пишет, что зикр является наиболее благодатным поклонением Аллаху, так как его могут совершать и больной, и немощный старец, не имеющий сил стоять в молитве.

В конце этой главы Хасан Хилми пишет: *«Когда я принял от накшбандийских и шазилийских шайхов порядок обучения муридов обращению к Аллаху с просьбой о прощении их грехов, благословению пророка Мухаммада, способу совершения зикра посредством произнесения имени “Аллах”, а также “Ла илах илла-л-Лах”, о высоких свойствах которых я упомянул выше, чтобы это послужило обстоятельством, побуждающим тебя к усердному их совершению, то наш шейх аль-ʻАсали*[20] *дал мне иджазу для обучения практике братства накшбандийа. Также Сайфулла ал-Хусайни*[21] *дал мне иджазу шазилийского и накшбандийского тарикатов, написав ее своей благословенной рукой. Он особо потребовал, чтобы я обучал [муридов] шазилийскому тарикату, так как он более соответствует состоянию людей в нынешнее время. Также он дал мне устную иджазу кадирийского тариката. Он говорил мне устно и писал мне в письмах, завещая проявлять усердие в деле руководства накшбандийского и особенно шазилийского тарикатов, так как в наших краях людей, имеющих иджазу, было очень мало. [Сайфулла-кади] говорил, что это не позволит людям попасть в сети, расставляемые лжешайхами… Также и шайх Шуʻайб ал-Багини устно и в своих письмах велел мне держать духовную связь со своими муридами, поскольку эта обязанность была возложена на меня шайхами для наставления людей на*

20 | Имеется в виду ʻАбдурахман ал-Асави.
21 | То есть Сайфулла-кади Башларов.

путь истины… Необходимо знать, что хотя я часто обращаюсь в этой книге непосредственно к Мухаммаду ʿАрифу, поскольку он стал поводом для написания этой книги, однако [эта книга] для всех, кто вступил в братство под моим руководством. Ибо нет разницы между телесным сыном и духовным сыном. Устаз и является истинным отцом, более того, именно он и находится выше по степени, чем телесный отец… Что касается порядка совершения остальных заданий накшбандийского тариката, [которые поручает совершать шайх своему муриду], то я решил не писать их здесь, так как я разъяснил все это в других моих сочинениях, а практику кадирийского тариката я изложил в книге "Танбих ас-Саликин"» [*Талхис аль-ма'ариф…*, 2006, с. 103]. Далее он описывает практику зикра в шазилийском тарикате, причем отмечает, что задание шазилийского тариката можно поручать исполнять всем мусульманам, в том числе взрослым, детям, мужчинам и женщинам, строго придерживающимся предписаний шариата и даже тем, кто не всегда следует им [там же, с. 104].

Седьмая глава посвящена обязательным молитвам суфиев шазилийского тариката. В начале этой главы автор приводит несколько молитв, которые менее строги, чем непосредственно зикр и рабита, но тем не менее являются обязательными для выполнения суфиями шазилийского тариката. В этой же главе Хасан Хилми пишет, что даже когда он получил разрешение на наставничество шазилийского тариката от Сайфуллы-кади Башларова, он тем не менее редко обучал муридов практике Шазилиййа, ввиду того что в Дагестане был больше известен накшбандийский тарикат. Однако впоследствии Сайфулла-кади написал ему, чтоб он больше внимания уделял именно обучению практике шазилийского тариката, «обладающего многими достоинствами, которых нет у других братств» [там же, с 128–129]. Далее автор призывает верующих объединяться всем вместе, и допускает возможность присутствовать вместе муридов накшбандийского и шазилийского тарикатов при совершении коллективных практик. В этой же главе автор подробно описывает практику коллективного зикра (*хатм*) шазилийского тариката.

В конце главы Хасан Хилми высказывает некоторое сожаление из-за того, что она получилась большой, однако он пишет: «*Все же в этой главе содержатся важные наставления для тех, кто размышляет. Возможно, мой сын не будет скучать, так как, поистине, скука сына при наставлении его отцом является признаком дурного характера, а возражение ему подобно яду, который отравляет так, что сам человек об этом не знает*» [там же, с. 144].

В **восьмой главе** рассматриваются правила и этика совершения зикра, которые автор делит на три категории: 1) правила, которые необходимо соблюдать перед совершением зикра; 2) правила, которые следует соблюдать в ходе совершения зикра; 3) правила, которые необходимо совершать после совершения зикра.

Первые из них, по его мнению, состоят из 5 пунктов:

1. Совершение покаяния.

2. Быть в состоянии ритуальной чистоты.

3. Молчание и недвижимость.

4. До начала совершения зикра необходимо прибегнуть сердцем за поддержкой к своему шайху, мысленно представить себе его образ и удерживать в своем сознании [там же, с. 145].

5. Мурид должен чувствовать, что те помощь и содействие, которые он получает от шайха, являются помощью и содействием, идущими от пророка Мухаммада.

Правила соблюдаемые при совершении зикра, автор делит на 12 пунктов:

1. Необходимо сидеть в чистом месте, скрестив ноги или, как на обязательной молитве, обратившись лицом к *кибле*. Это если он находится один. Если же муридов много, то они садятся в кружок.

2. Положить ладони на бедра.

3. Умастить благовониями место совершения зикра, также свое тело и освежить рот, удалить неприятные запахи.

4. Надевать чистую, дозволенную одежду с приятным запахом.

5. Место совершения зикра должно быть темным.

6. Закрывать глаза, что является быстрым способом освещения сердца.

7. Представить перед собой образ своего шайха.

8. Правдивость внутренняя и наружная (т.е. в сердце и в словах).

9. Искренность, т.е. очищение своих деяний от постороннего, чтобы освободить его для мыслей об Аллахе.

10. Совершение зикра с чувством полного устремления. (Здесь же автор описывает порядок совершения зикра.)

11. Осмысление значения слов зикра при каждом повторении.

12. Удаление из сердца всего, кроме Аллаха, посредством фразы «Ла илах илла-л-Лах» [там же, с. 146–147].

И, наконец, 5 правил, которых необходимо придерживаться после завершения зикра:

1. После завершения зикра необходимо молчать и не двигаться, повторяя сердцем слова зикра, ожидать результата, т.е. определенных ощущений.

2. Концентрация помыслов на Всевышнем Аллахе так, как будто суфий находится перед Ним.

3. Полный контроль над своими чувствами.

4. Часто порицать свою плотскую сущность.

5. Воздерживаться от питья воды во время и после совершения зикра, дабы не сбить жар Божественного света, страсти к объекту своего зикра (т.е. к Аллаху) [там же, с. 148–149].

Девятая глава посвящена пользе совершения коллективного зикра.

В этой главе автор приводит ссылки на многочисленные работы известных суфиев, которые свидетельствуют о большой пользе тому, кто посещает собрание благочестивых мусульман, праведников и шайхов, а также кто совершает совместно с ними зикр. В конце этой главы Хасан Хилми дает наставление своему сыну Мухаммад ʿАрифу чтобы он никогда не пропускал собрания тех, кто совершает зикр, так как от этого большая польза [там же, с. 159].

И, наконец, в **десятой главе** автор поясняет достоинства того, что совершают шайхи в тарикате, их деяния и обязанности.

Здесь Хасан Хилми пишет, что шайх прежде всего обязан требовать от мурида совершения им покаяния, так как предстать перед Аллахом может тот, кто раскаивается в своих грехах. Муридам необходимо также прибегать к поддержке и заступничеству за них перед Аллахом пророка Мухаммада, так как в противном случае эти муриды могут сбиться с правильного пути. Здесь же автор пишет о достоинствах самой суры «ал-Фатиха» и ее чтения, достоинствах чтения суры «ал-Ихлас», о необходимости посвятить вознаграждение за чтение этих сур духу пророка Мухаммада, о необходимости размышления муридом о предстоящей смерти, которой никто не избегнет. Также в этой главе рассматриваются вопросы рабита, т.е. порядок, время и условия ее совершения [там же, с. 160–190].

В заключение этого сочинения автор делится своими размышлениями о необходимости зарабатывать себе на жизнь, причем строго дозволенными в шариате методами, о сущности любви к Аллаху, о необходимости соблюдения этики по отношению к шайху и о необходимости оберегать свой взор от недозволенного и грешного.

В конце книги автор пишет, обращаясь к своему сыну, следующее: *«О, мой сын! Твой отец, составляя эту книгу ради тебя, взял на себя много хлопот. Надеюсь, ты не посчитаешь эти советы бесполезными… Очень редко наставления отца приносят пользу его сыну. И мало кто из детей шайха получает от своего отца пользу, какую получают его сельчане, так как дети не видят скрытых качеств своего отца, а смотрят на него обычным взором, на его внешние качества… Если бы они смотрели на отца с точки зрения совершенства, то получили бы большую пользу»* [там же, с. 216].

Таким образом, структура этого сочинения, его стиль, особенности рассматриваемых вопросов существенно отличают его от рассмотренных выше сочинений халидийских шайхов. Хотя, конечно, определенная общность рассматриваемых в них тем их сближает.

Анализ рассмотренных произведений суфийской литературы Дагестана XIX–XX вв. позволяет сделать некоторые выводы. Если ранние суфийские произведения были посвящены общим вопросам этики и морали, связанным по большей части с подробными разъяснениями морально-нравственных основ тариката, то более поздние работы

уже показывают четкость и выдержанность ступеней тариката. Иными словами, последующие работы в некотором роде представляют собой «практический» суфизм, морально-этическое учение, очищенное от экстатических и теософско-спекулятивных элементов. Вероятно, это было связанно с тем, что эзотерическая сторона суфизма была доступна для понимания лишь представителям мусульманской духовной элиты. В то же время в Дагестане новые суфийские вирды XIX–XX вв. испытывали острую потребность в «практических» рекомендациях и правилах выполнения той или иной ритуальной практики суфийских братств, что обусловило создание в этот период «практических» пособий по ритуальной практике тариката, в которых сложные философско-спекулятивные элементы были сведены к минимуму.

Список источников и литературы

Абдуллаев М.А. *Жизнь и воззрения Абдурахмана-хаджи Согратлинского*. Махачкала, 1998.
Адабуль-Марзия (правила достодолжных приличий), соч. шайха Джамалэддина Казикумухского (пер. с араб. яз.) // *ССКГ*. Вып. II. Тифлис, 1869.
Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (VII–XIII). М., 2003.
Аликберов А.К. ад-Дарбанди // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. Т. I. М., 2006.
ал-Багини, Шу'айб б. Идрис. *Табакат ал-хваджакан ан-накшбандиййа ва садат машайих ал-халидийа ал-махмудиййа*. Дамаск, 1996.
ал-Багини, Шу'айб б. Идрис. *Тахмис силк ал-'айн*. Рукопись. Копия хранится в личном архиве автора.
ал-Багини, Шу'айб б. Идрис. *Хамса ал-фаридат 'ала хафдиййа*… Рукопись. Копия хранится в личном архиве автора.
ал-Газигумуки, Джамалуддин. *Адаб ал-мардийа фи тарикат ан-накшбандиййа.* Темир-хан Шура, 1908.
ал-Газигумуки Джамалуддин. *Адаб ал-мардиййа фи тарикат ан-накшбандиййа.* Петровск, Даг. Области: Типо-литография А.М. Михайлова, 1905; Исламская типография М.-М. Мавраева. Темир-хан Шура, 1908; Оксфорд, 1968.
ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Хуласат ал-Адаб*. Темир-хан Шура, 1907 (на авар. яз.).
ал-Кахи ан-Накшбанди аш-Шазили, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Талхис ал-ма'ариф фи таргиб Мухаммад 'Ариф.* Димашк, 1417 (Хилми ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад. *Талхис ал-ма'ариф фи таргиб Мухаммад 'Ариф.* Дамаск, 1996) (1).
ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин.* Дамаск, 1996 (2).
ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Бурудж ал-мушаййада би-н-нусус ал-муаййада*. Дамаск, 1997.
ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа'ил ал-мурид фи раса'ил ал-устаз ал-фарид*. Дамаск, 1998 (1).
ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-хусна.* Дамаск, 1998 (2).
ал-Кахи, Хасан б. Мухаммад Хилми. *Сирадж ас-Са'адат*. Ч. 1–2. Махачкала. Б.г. (на авар. яз.).
Наврузов А.Р. *Газета «Джаридат Дагистан (1913–1918) как историко-культурный памятник*. Махачкала. 2007.
ан-Ницубкри Сайфулла. *Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф*. Рукопись. Копия хранится в личном архиве автора.
ан-Ницубкри Сайфулла. *Мавафик ас-Садат.* Рукопись. Копия хранится в личном архиве автора.
ан-Ницубкри Сайфулла. *Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара ахл Аллах.* Дамаск, 1998.
Оразаев Г.М.-Р. *Дагестанские исторические сочинения.* Кн. 1. Махачкала, 2003.
РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 14. Оп. 2. № 2191.
ас-Сугури, Абдурахман. *Машраб ан-накшбандиййа*. Темир-хан Шура, 1907.

Талхис аль-ма'ариф фи таргиб Мухаммад 'Ариф (Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммад Арифа) / Пер. И.Р. Насырова, А.С. Ацаева. М., 2006.
ал-'Убуди, Мухаммад (1). Канз ад-дурар // *Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН.* Ф. 14. Оп. 1. № 113.
ал-'Убуди, Мухаммад (2). *Китаб фи биртил* // Личная коллекция М. Гусейнова, жителя с. Обода Хунзахского района.
ал-'Убуди, Мухаммад (3). *Нубзат ас-санад фи 'амал ал-милад* // Личная коллекция М. Гусейнова, жителя с. Обода Хунзахского района.
ал-'Убуди, Мухаммад (4). *Шаварик ал-анвар ва баварик ал-абсар* // Личная коллекция М. Гусейнова, жителя с. Обода Хунзахского района.
ал-Цудакари, Ильяс. *Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-таухид.* Казань, 1904 (на кумык. яз.) (1).
ал-Цудакари, Ильяс. *Суллам ал-мурид.* Казань, 1904 (2).
ал-Йараги, Мухаммад. *Асар.* Темир-хан Шура, 1907.
ad-Durgilis, Nadir (st. 1935). Nuzhat al-adhan fi taragim ulama Dagistan / Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Michael Kemper und Amri R. Šixsaidov // *Muslem Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Klaus Schwarz Verlag. Berlin, 2004.

История мусульманских обществ

4

А.Р. Вяткин

Мусульманский Крым к началу XX века: между небытием, пантюркизмом и суверенизацией

Уверенная экспансия Российской империи в южном направлении на фоне социально-экономического и политического ослабления Османской державы привела в конце XVIII в. к аннексии Крымского ханства. Этот геополитический успех поставил перед Петербургом немало вопросов. Один из них можно сформулировать следующим образом: что получила империя в придачу к идеальной базе для будущего Черноморского флота? И тут же возникал другой: какой виделась новому сюзерену этноконфессиональная и этноэкономическая структура полуострова, призванного стать форпостом России в Северном Причерноморье? Для ответа на эти вопросы придется совершить краткий экскурс в историю Крымского ханства накануне его исчезновения с политической карты мира.

В XVIII в. ханство представляло собой весьма слабое образование — и в политическом, и в экономическом, и в этнокультурном отношении. Являясь около трех веков вассалом Османской империи, раздираемое борьбой соперничающих феодальных клик, оно оказалось на острие южного стратегического направления экспансии России в ее стремлении обрести надежный выход к Черному, следовательно — и Средиземному морям. В быстро менявшемся политическом раскладе середины XVIII в. Крым имел шансы сохранить свою самостоятельность только в результате решительных системных реформ. Однако экономический, равно как и социальный, потенциал для такого «прорыва» явно отсутствовал. Весьма характерен отказ от политической независимости, который с простодушной откровенностью продемонстрировал хан Селим-Гирей III (правил в 1770–1771 гг.) в своем официальном ответе российскому канцлеру Никите Панину: «…Объясняешь, что твоя королева желает прежние вольности татарские оставить, но подобные слова тебе писать не должно. Мы сами себя знаем. Мы Портою совершенно во всем довольны и благоденствием наслаждаемся. А в прежние времена, когда мы еще независимы от Порты Оттоманской были, какие

междоусобные брани внутри Крымской области и беспокойства происходили, все это пред светом явно; и потому прежние наши обыкновения за лучшие нам представлять какая тебе нужда» [цит. по: Соловьев, 1994, с. 355]. Думается, что у Селим-Гирея III были основания для таких «непатриотических» высказываний, поскольку борьба за власть и связанные с ней материальные выгоды носила в среде крымскотатарской элиты ожесточенно-непрерывный характер. Не всегда султанское влияние было благотворным, но в целом Стамбулу удавалось усмирять амбиции местных аристократических семейств[1]. Как только влияние Порты ослабевало, самоубийственная вражда усиливалась. Если считать среднюю продолжительность правления одного хана косвенным индексом стабильности, то расчеты за период 1700–1767 гг. дают среднюю величину в 3,7 года, а для 1767–1783 гг. (период ослабления власти Стамбула) — только 1,4 года[2].

Вряд ли можно разорвать взаимосвязь политического и экономического несовершенства (если не сказать сильнее!) Крымского ханства. По главным экономическим показателям приходится признать, что крымскотатарская экономика вплоть до середины XIX в. оставалась на примитивном уровне XIII столетия.

ВЕК «НЕБЫТИЯ»: КОНЕЦ XVII — КОНЕЦ XIX в.

Зафиксированная многими исследователями низкая товарность и даже примитивность сельскохозяйственного уклада татар породила (уже после присоединения к России) пренебрежительное отношение к ним как экономическим субъектам. Повсеместная уверенность в неспособности крымских татар к модернизации производства, росту производительности сельского труда и созданию высокотоварных хозяйств стала одной из причин более чем спокойной реакции и царской администрации, и большинства землевладельцев нетатарского происхождения, и профессиональных экономистов на эмиграцию татар в XVIII — начале XX в. В качестве примера приведем весьма типичное мнение современника очередного эмиграционного взрыва: «Теперь речь идет о том, чтоб улучшить в Крыму земледелие, особенно же усилить овцеводство, и везде, где только можно, развести сады и виноградники. Крым должен со временем поить всю Россию своим вином, кормить своими фруктами и снабжать своим табаком. Татарам никогда этого не достигнуть: им даже и не думается, и не снится такая перспектива; их присутствие обрекает полуостров на вечный застой, тогда как всякое другое население быстро двинет его вперед» [Щербань, 1860 (цит. по: *Забвению не подлежит*, 1992,

1 | Объективности ради отметим, что были случаи проведения крымскими ханами независимой внутренней и даже внешней политики. Инает-Гирей (1635–1637) преследовал с помощью казаков просултанские кланы ширинских беев и даже сражался (и победил!) под Кафой османские войска. Ислам-Гирей III (1644–1654 гг.) также позволял себе открытое неповиновение султанской воле, вел активную внешнюю политику, прославился успешными административными реформами и строительной деятельностью.

2 | Рассчитано автором по: [Романько, Бельский, 1996, с. 22–40].

с. 37)]. Озабоченность вызывала лишь чрезмерная скорость и массовость выезда, которые никак не успевала компенсировать централизованная политика переселения на освобождавшиеся земли русских, украинцев, греков, болгар, немцев и иных колонистов.

Яркое, хотя и нелицеприятное описание экономических «достоинств» и самого образа жизни крымских татар оставил российский специалист по лесоводству А.Ф. Погоский, работавший в горном Крыму летом и осенью 1854 г. Его оценки резковаты, но в них нет ни тени шовинизма: русским и прочим этносам достается в его воспоминаниях не меньше, чем татарам. Вот описание типичного южнобережного хозяйства: «В Алупке я ночевал в сакле татарина. Сосед его, владеющий 25–30 квадратными саженями земли, оплачивает все свои подати и чинши[3] одним деревом грецкого ореха: оно дает до 25 тысяч орехов, продающимся русским скупщикам по 1 рублю серебром тысяча. Это благодатное дерево да десяток баранов в горах, в общественной отаре, составляют всю его годовую заботу; дня два-три сбор орехов да два дня стрижка овец, затем остальные 360 дней препровождаются в сидении на корточках в крошении и бесконечном курении табаку и беспрестанных омовениях. Инжир, винная ягода, кустов пять винограда, миндаль и две маслины — этого хватает на годовое продовольствие всей татарской семьи. Вообще этот народ, впрочем, не неодаренный способностями, заживо тлеет от бездействия…» [Погоский, 2003, с. 21][4].

Попытки обвинить царское правительство в сознательном выдавливании и даже геноциде крымских татар не выдерживают никакой критики. Выдающийся деятель крымскотатарского национального движения Амет Озенбашлы посвятил этой теме специальный очерк [Озенбашлы,1926, с. 143–146][5], но ни один документ, им процитированный, не подтвердил его резких обвинений. Фактически перед правительством стояла единственная дилемма: позволить или не позволить татарам добровольно уехать за границу. Когда выявились негативные экономические аспекты слишком массовой эмиграции, власть пыталась ее сдерживать (и достаточно успешно). Другой вопрос, что царское правительство откровенно препятствовало репатриации тех, кто разочаровался в «замечательной» жизни единоверцев в Турции и прочих местах. Легальный путь возврата был для татар действительно закрыт, хотя тоненький ручеек тайной репатриации существовал практически всегда.

П. Г. Усенко внес в заглавие своего доклада [Усенко, 1996, с. 84] жесткий термин «выселение», но ни одного аргумента в подтвержде-

3 | Чинш — денежный или продуктовый побор с крестьянина в пользу землевладельца.

4 | А.Ф. Погоский внимательно приглядывался к межнациональным коллизиям в Крыму, и решительность его высказываний часто основывается на незаурядной проницательности. Очень верно он сумел подметить слабую религиозность татар и их напряженные отношения с весьма многочисленными в то время — особенно на Южном берегу — этническими турками. «Татарин ленив, беспечен, немножко растлен и оттого приглуповат, но при всей своей доброте и честности он не менее вороватых племен способен к развитию. Фанатизм магометанства крепко подорван у татар оказываемой им терпимостью, человечным обращением с ними и особенно уважением к чадрам их же».

5 | См. факсимильное воспроизведение в: [Озенбашлы, 1997, с. 52–55].

ние такой политики не привел; нельзя же считать известное пожелание Александра II «не препятствовать тайному и даже явному переселению» проявлением геноцида. Приводимая П.Г. Усенко цитата из протатарской (и антисамодержавной) статьи В. Кельсиева в «Колоколе» (от 22 декабря 1861) действительно напоминает читателям об ущемлении социально-экономических прав крымских татар после аннексии Крыма Россией. Однако интерпретация В. Кельсиевым послевоенной волны эмиграции явно противоречит концепции насильственного изгнания, а в заключительной части не только расходится с фактическим положением дел, но выглядит весьма двусмысленно: «…уход многих татар из Крыма *вместе с союзниками* (курсив мой. — *А. В.*) объясняется более страхом перед правительством, чем ненавистью к нему» [там же, с. 86].

Думаю, что с П.Г. Усенко дурную шутку сыграло прямое заимствование из известной статьи графа Э.И. Тотлебена, озаглавленной «О выселении татар из Крыма в 1860 г.» [*Русская старина*, т. LXXVIII, июнь 1893][6]. В середине XIX в. термин «выселение» часто использовался в значении «выезд», «отъезд», а в данной статье употреблен *исключительно* в значении «выезд», «эмиграция». Лишь во второй половине XX в. этот термин приобрел оттенок явной насильственности (жизнь, увы, внесла эти неприятные коррективы) и превратился в синоним слова «депортация».

Резко осуждая злоупотребления местной власти и помещиков в отношении крымских татар, довольно объективно описывая случаи коллаборационизма части татарского населения в западной и юго-западной части полуострова во время военной кампании 1854–1855 гг., Э.И. Тотлебен констатирует законопослушность и преданность российскому престолу большинства татарского населения. Драматически очертив тяжелые последствия массового выезда крымских татар для экономики края, граф предложил ряд мер для сдерживания этого процесса и одновременно для стимулирования притока на полуостров поселенцев различных типов.

Избегая переноса в прошлое этических категорий начала XXI в., мы обязаны объективно взглянуть не только на «высокую» политику верховной власти империи в Таврической губернии, но и на нижние этажи этой власти, с которыми постоянно и часто мучительно сталкивались рядовые татары. Здесь уместно будет процитировать фрагмент знаменитого манифеста Екатерины II от 8 апреля 1783 г. по поводу присоединения Крыма и Кубани к владениям империи: «…обещаем свято и непоколебимо за Себя и Преемников Престола Нашего содержать их [жителей] наравне с природными Нашими подданными, охранять и защищать их лица, имущества, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновен-

6 | Эдуард Иванович Тотлебен (1818–1884) — видный русский военный деятель, один из главных руководителей обороны Севастополя в Крымской войне 1853–1856 гг. После 1879 г. занимал крупные административные посты.

но…» [*ПСЗРИ*, т. XXI, с. 708]. К сожалению, этот высокопарный текст оказался демагогией и, если воспользоваться словарем XXI в., чистым популизмом. Ни «преемники», ни чиновничий аппарат, ни частные лица не приложили должных усилий для выполнения царственных обещаний.

Как известно, в современном Крыму кипят этнополитические страсти вокруг возведения в Симферополе (а еще в Севастополе, но поменьше) монумента Екатерине II. Ненависть людей XXI в. к крупным историческим фигурам былых эпох нелепа и обычно является лишь поводом и инструментом для политических кампаний, но нетрудно понять, что в народной памяти крымских татар императрица осталась не только поработителем, но и обманщицей. В России лишь последние два десятилетия вошло в моду воспевание империи Романовых, и не стоит забывать, что все семьдесят лет коммунистической власти царский режим именовался «тюрьмой народов».

Предоставим слово Г.П. Левицкому — одному из наиболее последовательных и убедительных критиков социально-экономических аспектов межнациональных (и межконфессиональных) отношений в Российской империи. Вот к каким грустным выводам пришел этот исследователь в своей статье «Переселение татар из Крыма в Турцию», опубликованной в октябрьской книжке «Вестника Европы» за 1882 г. (с. 596–639)[7].

«Неудовлетворительность или, лучше сказать, вопиющая несправедливость, отличавшая все распоряжения местного начальства, как только дело касалось поземельной собственности татарского народонаселения, отразилась также, если только не с большей еще силою, и на всем прочем его достоянии. Ничто не избежало насилия и произвола: ни леса, которые в некоторых местах татары имели полное право считать своими собственными, ни вода, которая, как дело идет о водопое и орошении лугов и садов в стране маловодной, как большая часть Крымского полуострова, не может быть исключительной собственностью какого-нибудь одного лица, то есть чтобы предмет всеобщей необходимости превращался в источник дохода для одного. Но всякая истина, что частная польза должна уступить общему благу, никогда не имела применения к бедному татарскому народонаселению в Крыму.

Повинности, отправляемые этим народом, как в отношении помещиков, на земле которых они были поселены, так и относительно исправления дорог и других общественных обязанностей, представляют не менее плачевное зрелище. Как и в поземельной собственности, являются тут притеснения, насилие, самоуправство, отказ в должной справедливости и защите, жадность и невнимание начальства, которому вверена вся их жизнь, и высокомерный деспотизм в связи с каким-то тупоумным религиозным презрением. Вот каков был удел тех, ко-

7 | Статья цитируется по переизданию: [Левицкий, 1992, с. 118–161].

торых правительство желало видеть счастливыми и жизнь которых, по весьма естественным причинам, кроющимся в зараженных недрах нашей всеобъемлющей и всеискажающей бюрократии, в пределах Крымского полуострова превратилась, напротив того, в почти невыносимый илотизм.

Несмотря на это, верные своей скорее ленивой, чем деятельной, даже апатичной натуре, всегда склонной к кейфу и созерцанию, а более еще к молчаливому долготерпению — естественному последствию их фаталистических верований: чему быть, того не миновать — татары, тихие и кроткие по нравам и обычаям, обусловленным благорастворенностью климата и чудным плодородием страны, безропотно переносили все несправедливости и обиды, и в продолжении долгого ряда лет, протекших между присоединением Крыма к России и последнею войною (1853–1856), едва ли можно указать между татарским народонаселением хотя бы один случай неповиновения или строптивого сопротивления начальству и властям. Если и проявлялись случаи какой-либо важности, то они прекращались скорее, нежели вспыхивали, никогда не обнимали целые массы, но ограничивались единицами, а главное, имели всегда подстрекателями или тайною пружиною своего появления людей нетатарского происхождения. Смело можно сказать, что всякий другой народ, будь даже наше русское народонаселение, не перенес бы без ропота или явного сопротивления и десятой части обид и несправедливостей, перетерпевших татарами, которых однако ж, не только люди низших слоев администрации или местного управления, но и лица, влиятельные по значению и занимаемому месту, без всяких убеждений, считали вредными и дурными».

Мрачность картины российского владычества отчасти объясняется концентрацией внимания лишь на негативных сторонах крымскотатарской жизни, однако необходимо признать, что те немногие элементы прогресса, которые все же приносила на полуостров стагнирующая николаевская Россия, практически не имели шансов оказать влияние на рядовых татар.

И вот разразилась закономерно проигранная Крымская война. Победа в ней антироссийской коалиции и, главное, участие в этой коалиции Турции (Порты), не могло не породить коллаборационизма среди порабощенных и униженных крымских татар. Г.П. Левицкий описывает послевоенную ситуацию следующим образом: *«Забывая, что ни справедливость, ни административная добросовестность не дозволяют брать отдельные случаи для того, чтоб возводить хулу или клеветать на целый народ, враги татар воспользовались двумя или тремя случаями из последней войны, доказывающими только, что и между ними есть тоже негодяи, чтобы осудить всех мусульман Крымского полуострова и свалить на них неуспешный исход последней кампании.*

Посмотрим же теперь, чем их упрекали и действительно ли заслуживали татары произнесенные против них обвинения. Их осуждают:

1) за то, что между татарами евпаторийского и феодосийского уездов были изменники, перебежчики и несколько случаев явной вражды или нерасположения к русским;

2) потому, что масса этого народа осталась как бы холодной зрительницей изумительных эпизодов этой достопримечательной борьбы и выказывала предпочтительно некоторого рода сочувствие своим единоверцам туркам;

3) за то, что после отплытия союзных армий из Крыма небольшая часть татарского народонаселения двух вышеозначенных уездов покинула полуостров и последовала за неприятелем.

Как видно, всех этих обвинений недостаточно для того, чтоб порицать целое народонаселение. Действительно, эти случаи преступны и заслуживают строгого наказания, в таком случае пусть наказание падает на одних виновных и минует невинных. Действовать противным образом значило бы взыскивать со всего рода человеческого за то, что какой-нибудь отдельный человек нарушил законы или содеял преступление. Разве и в нашей армии, высокое достоинство которой оценивалось врагами, может быть, еще выше, нежели самими нами, не было изменников, грабителей, дезертиров, одним словом — примеров вероломства, отвратительного сребролюбия, гнусного забвения чести и долга и низкого предательства?»

Хотя многие упреки Г.П. Левицкого справедливы, стоит отметить, что этот автор несомненно принадлежал к многочисленной когорте либеральных критиков царизма, умевших талантливо искать и обличать недостатки имперского правления, не замечая его достоинств. К тому же Г.П. Левицкий «забывает», что целью Крымской (Восточной) войны было не только превращение России во второразрядную державу. Ее стремились в первую очередь лишить Крыма и Кавказа, передав их под власть Турции, ослабевшей и впавшей в зависимость от Великобритании и Франции. Перспектива реставрации турецкого господства в Крыму была весьма реальна и хорошо осознавалась крымскотатарской элитой, которая оказалась на распутье (эта ситуация повторится и в XX в. при обоих германских нашествиях — в 1918 и 1941 гг.). Неудивительно, что турецкий экспедиционный корпус включал в себя конный полк, специально укомплектованный представителями крымскотатарской диаспоры для установления надежных связей с местным населением. Единые вера, язык и культура — разве это не достаточное основание для коллаборационизма? Что же удержало этническое большинство от массового перехода на сторону коалиции? Мне видится только одна серьезная причина: разумная осмотрительность татар. Информация о разгроме турецких сухопутных армий на Кавказе и турецкого флота в Синопе еще в 1853 г. стала известна любому крымчанину. Позиционный характер боевых действий на полуострове не давал гарантий

быстрой победы союзников. Поэтому активно сотрудничать с врагом стало население лишь тех районов, которые подверглись оккупации. Но отрицать этот вполне объяснимый и логичный коллаборационизм нелепо.

Хочу привести еще один исторический аргумент в пользу «логичности» крымскотатарского коллаборационизма. Как известно, сразу после перехода Крыма под власть российской короны были созданы воинские формирования из коренного населения, которые неплохо зарекомендовали себя в конфликтах первой половины XIX в., причем за геройство, проявленное в Русско-турецкой войне 1828–1829 гг., крымцы получили немало наград. Никаких колебаний или предательств не зафиксировано, поскольку не возникало сомнений относительно местоположения победителя. «Совсем по-другому была воспринята Крымская война 1853–1856 гг.: она разделила мусульманское население полуострова. Проосмански ориентированная часть беев, мурз и мулл, особенно в Ялте и Евпатории, открыто выступили на стороне англо-франко-турецкой коалиции, хотя основная часть крымских татар, в особенности военнослужащие, остались верными присяге» [Абдуллин, 2007, с. 50].

Прошло полтора века. 10 сентября 2004 г. на полях былых сражений под Севастополем открывали монумент памяти турецких солдат, погибших в Крымской войне. Прибыл главнокомандующий ВМС Турции адмирал Озден Ордек с почетным караулом моряков в белоснежной форме, старшие офицеры Украинского Черноморского флота, высшие чины из севастопольской администрации. Но крымских татар почему-то не пригласили. Это и несправедливо, и неправильно. Но представляет особый интерес официальная (меджлисовская, ибо в тот период газета «Голос Крыма» была рупором М. Джемилева) реакция: «В той войне был реальный шанс вырвать Крым из зубов Российской империи и возродить национальное государство крымских татар… Так, может, памятник павшим турецким воинам крымские татары могут воспринимать и как памятник своим соотечественникам, отдавшим жизни за свободу своей Родины?» [Сеитбекиров, 2004, с. 1][8]*. Интересно, о гипотетическом возрождении чего говорил «Голос Крыма»? Экономически и политически слабосильного многовекового вассала Порты?*

Стоит привести еще одно суждение современного крымскотатарского публициста, который, на наш взгляд, видит национально-освободительные аспекты Крымской войны более трезво, чем «правозащитник» XIX в. Г.П. Левицкий: «Иллюзии той части крымских татар, которые верили и надеялись, что руками одних завоевателей можно

8 | Автор десятков статей на исторические сюжеты, А. Сеитбекиров почти всегда преследует цель опорочить политику России и этнических русских. Правда, он не унижается до откровенного расизма и физиологической ненависти В. Возгрина, но всегда избирательно пользуется фактами, отбирая приукрашивающие роль крымских татар и унижающие русских; замалчивает события, показывающие татар в дурном свете; занимается воспроизведением ложных слухов и мифов и т.п.

освободить народ от прежних, полностью рассеял Парижский договор, заключенный по окончании войны в 1856 г.» [Абдуллаев, 2003, с. 7].

Неудивительно, что в ходе проигранной Крымской войны и сразу после нее притеснения татар и их беды усилились, приведя в 1856–1862 гг. к эмиграции около 150 тыс. татар, что означало для их популяции в Крыму демографическую катастрофу, а для самого полуострова — экономический и, отчасти, экологический кризис. О некоторых дополнительных факторах миграции в Турцию убедительно писал М. Гольденберг: «Эмиграция не приняла бы таких грандиозных размеров, если бы она не подогревалась еще и другими обстоятельствами. Так, когда кавказским горцам было воспрещено оставаться на Кавказе и предложено или переселиться в Оренбургскую губернию или, кто не пожелает, выселиться в Турцию[9], то они, предпочитая последнее и отправляясь через Крым, жаловались татарам на свое бедственное положение, и татары, слушая их рассказы, невольно задумывались и о своем положении — не предстоит ли и им насильственное выселение? Никто не трудился разубеждать их; напротив, сама администрация довольно прозрачными намеками поддерживала их опасения, имея в виду воспользоваться имуществом, которое татары должны будут покинуть. Расчет оказался верен.

Кроме того, эмиграция была на руку многим землевладельцам и учреждениям еще в том отношении, что они брали с выселявшихся “выкуп”: например, помещик деревень Бекелы-Базы и Орсунки взял с выселившихся с его земель татар по 21 руб. с каждого семейства. Карасубазарская дума брала с выселявшихся мещан по 10 руб., помимо того, что за паспорт взималось особо по 3 руб. 50 коп. Местное чиновничество также не упускало случая “попользоваться”, взимая при выдаче свидетельств или паспортов до того крупные “вознаграждения”, что многие прежде ничего не имевшие вдруг делались обладателями значительных состояний. Выселение между тем принимало все большие размеры, и в Крыму стало повторяться то же, что было вскоре после его завоевания: мирные труженики бросали насиженные места и бежали в Турцию. Просвещенный мир стал свидетелем необычайного явления — переселения стотысячного народа из пределов благоустроенной христианской державы в страну, прославленную неправдами и беззаконием правителей» [Гольденберг, 1882, т. VI, с. 73–74].

В результате нескольких волн эмиграции народ был сильно обескровлен, а продолжавшаяся иммиграция русских, украинцев, армян, немцев, евреев быстро снижала удельный вес крымских татар. Первая Всероссийская перепись 1897 г. зафиксировала на полуострове 194,3 тыс. крымских татар (35,6 % всего населения). Их доля непре-

9 | Стоит отметить, что М. Гольденберг — скорее всего, умышленно — повторяет здесь антиправительственные безосновательные слухи, которые распространялись среди горцев Кавказа турецкими эмиссарами и местными князьками, стремившимися обеспечить себя в эмиграции личнозависимыми соплеменниками. Несмотря на кровопролитность, изматывавшую длительность и «дороговизну» Кавказской войны, царское правительство после долгожданной победы никогда не проводило ни политики мстительной депортации покоренных народов, ни политики их целенаправленного выдавливания.

рывно сокращалась и в XX в., составив в 1921 г. только 26 % (к 1939 г. она упала до 19,4 %).

Стоит также отметить, что в начале XX в. у крымских татар еще существовали заметные языковые, культурные и даже антропологические различия между следующими этнографическими группами: южнобережные татары (*ялы бойлю*), горные (*тат,* или *татлар*) и степные (*ногаи*). Иногда выделяли и четвертую группу — центральнокрымские татары (*орта-юлак*) [*Етнічний довідник…*, 1996, с. 126]. Как это ни парадоксально, фактическое слияние этих групп в единый народ произошло уже после (и в результате) ссылки 1944 г.

Массовую эмиграцию крымских татар в XVII–XIX вв. не стоит оценивать лишь как механическое движение населения или как ординарный факт демографической истории. Мы имеем модель реакции этноса на давление среды, причем этноса недостаточно структурированного, но даже в своей мозаичности уже имевшего культурную и политическую историю. «Этническим» ответом в данном случае стала не вооруженная борьба против завоевателя-иноверца и не консолидация вокруг собственной элиты для отстаивания политических и экономических прав, но бегство с земли предков на территорию Османской империи. Успешные «рекламные кампании» братьев-турок и собственные страхи и опасения оказались фатальными для любых форм возможного суверенитета. А обескровленная нация уже не имела шансов его восстановить.

ИСМАИЛ ГАСПРИНСКИЙ, ПАНТЮРКИЗМ И РОЖДЕНИЕ КРЫМСКОТАТАРСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Обратимся теперь к культурно-идеологическому фону конца XIX — начала XX в., на котором впоследствии развивались и политическая деятельность крымскотатарских лидеров, и весьма скромные по масштабам политические движения народных масс. Собственно, этот весьма мозаичный «фон» во многом и определял идентичность далекого от монолитности этноса. Крымские татары того времени разительно отличались от современных: бедность, высокая смертность[10], очень низкий уровень образования, умеренная, но всеобщая религиозность, крайне слабое владение русским языком (сельское население по большей части не знало его вовсе).

Вряд ли можно анализировать национальную идентичность без учета господствующей системы (или систем) народного образования. Этой теме посвящены и немногочисленные специальные научные работы,

10 | В начале XX в. даже городское мусульманское население (т.е. прежде всего крымские татары, а также небольшое количество турок, цыган и татар казанских) из-за антисанитарии и полной медицинской безграмотности постепенно вымирало. Так, в относительно спокойные 1908–1912 гг. превышение числа умерших над родившимися за пять лет составило в г. Симферополе 182 человека. Сходная ситуация сложилась и в таких городах, как Евпатория, Феодосия, Карасубазар, Керчь и др. [см.: Ривкин, 1914, с. 73–74].

и литературные произведения, и обширная публицистика. Попытки научного анализа многообразного и зачастую ненадежного статистического материала (количества учебных заведений и учащихся в них в XIX — начале XX), рассмотрение учебных программ и отчетов проверяющих органов дают возможность получить представление о сложной и противоречивой ситуации в сфере образования у крымских татар. Прежде всего отметим тотальное господство в этой сфере консервативного исламского духовенства, стратегической задачей которого, вплоть до его изгнания с авансцены идеологической жизни в 1920-х гг., оставалась консервация традиций, воспроизводство отживших социальных отношений. Но как бы мы ни симпатизировали Исмаилу Гаспринскому и его сторонникам в борьбе с «мракобесием мулл», в нынешнем видении крымскотатарских проблем на рубеже столетий мы не можем не учитывать богатейший опыт XX века. Этот «век национализма» вновь и вновь выводил на передний план столкновение между традицией и новацией, и консерваторы непременно — и не без серьезных оснований — позиционировали себя в роли хранителей национальной культуры. Примитивный социологизм большевистского толка делал упор лишь на корыстолюбии мулл и мудеррисов, на их стремлении обогатиться за счет вакуфных имуществ и удержаться на запятках кареты имперской власти. Но нельзя отрицать и другое — мусульманское духовенство старалось спасти крымских татар от пагубного для них, разрушающего традиционный уклад модернизаторства, от леворадикальных идей, напиравших и с севера (из России), и с юга (из духовной alma mater — Турции).

На протяжении XIX–XX вв. важную роль в формировании идентичности крымских татар играл ислам, внедрявшийся в сознание детей как в семье (весь период), так и через образовательные системы (до 1920-х гг. и после длительного перерыва — в 1990-е гг.). До революции 1917 г. ислам, естественно, пропитывал всю систему образования подрастающих поколений. Система была двухступенчатой: начальное образование получали в мектебах, а среднее — в медресе. Первое состояло в основном из заучивания отдельных молитв на арабском языке, который детям был совершенно непонятен, и усваивания выборочных мест из Корана в изложении и толковании учителя. В тех случаях, когда занятия в мектебе вел не малограмотный слушатель из ближайшего медресе, а человек с жизненным и религиозным опытом, у детей появлялся шанс пройти минимальный курс социализации и духовного роста. Но, судя по многочисленным сохранившимся описаниям учебного процесса, такое случалось нечасто.

На таком безрадостном фоне начал свою просветительскую деятельность великий Исмаил Гаспринский (1851–1914)[11], поставивший

11 | Исмаилу Гаспринскому, его трудам и его многогранной деятельности посвящены сотни книг и статей на русском, английском, турецком, крымскотатарском, арабском и других языках. Мировая слава, заслуженно пришедшая к этому выдающемуся представителю крымскотатарского народа в начале XX в., не избавила его от тяжелых проблем и разочарований, а судьбу его главных идей — от крушения в столкновении с реалиями национализировавшегося мира.

перед собой ряд трудных целей, из коих можно выделить следующие: 1) модернизация системы образования и всемерное развитие его различных ступеней (начального, среднего, высшего) на родном языке; 2) модернизация и либерализация ислама и, следовательно, исламского образования; 3) пропаганда и распространение пантюркизма, который Гаспринский понимал сугубо в культурно-идеологическом контексте, без какого-либо политического экстремизма. Это означало в тот момент безусловную лояльность к российской власти и даже активное с ней сотрудничество. Напомним оценку «тюрьмы народов» И. Гаспринского, мудрости которого могли бы поучиться многие национальные лидеры постсоветского пространства: **«Рождаясь и живя в России, под охраной и покровительством общегосударственных законов, неся, наравне со всеми, общие обязанности и повинности, русские мусульмане исполняют свой долг как верноподданные граждане России. Но этого мало. Желательно, чтобы эта еще внешняя, официальная связь приобретала все более и более нравственный характер; чтобы она неустанно укреплялась и оживлялась сознанием не только ее политической необходимости, но и сознанием ее внутреннего исторического значения и полезности; желательно, чтобы русское мусульманство прониклось убеждением в том, что Провидение, соединив его судьбы с судьбами великой России, открыло пред ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу»** [Гаспринский, 1993, с. 27] (выделено мной. — *А. В.*).

Уважение И. Гаспринского к институтам политической власти в государстве вовсе не означало, что он был патриотом Российской империи. Гаспринский был, конечно, националистом, но просвещенным, очень много знавшим о жизни самых разных народов и, несомненно, мудрым. Он трезво оценивал уровень культуры и цивилизационной зрелости крымских татар, их очевидную политическую слабость и понимал, что нужно время для «взросления». И сторонником самодержавия он быть не мог — русская интеллигенция, с которой он общался десятилетиями, боролась с царизмом с упорством, достойным лучшего применения. Но в конце XIX — начале XX в. Крым никак не мог «выскочить» из рамок России, а значит, с Россией надо было сосуществовать с максимальной пользой для себя. Здесь нельзя не согласиться с Алексеем Миллером, что мотивы для принятия «русифицирующей» ассимиляции у народов империи могли быть вполне националистическими. Во многих районах империи вестернизация шла из России и через русские институты, и модернизационные стратегии локальных сообществ могли предполагать частичную, инструментальную русификацию. Так, мусульманская интеллигенция (пример — И. Гаспринский) в конце XIX — начале XX в. ратовала за усвоение русского языка именно как инструмента, во-первых, облегчающего доступ к западноевропейской мысли и образованности, откуда можно было черпать идеи и ресурсы

для собственных националистических проектов, а во-вторых, дающего возможность более эффективно отстаивать интересы локального сообщества в отношениях с властями империи и перед общественным мнением [Миллер, 2006, с. 62].

Хорошо знакомый с ситуацией в Европе и на Ближнем Востоке, И. Гаспринский прекрасно понимал невозможность развития своего народа без образования и, шире, просвещения масс. Именно с этой целью он добился разрешения на издание независимой двуязычной (русско-крымскотатарской) газеты *Терджиман* («Переводчик», выходила в различном режиме с 1883 по 1918), которой руководил до конца своих дней. С помощью этой газеты, которая было широко известна во всех регионах проживания российских мусульман, И. Гаспринский пытался втянуть их в обсуждение и решение общегосударственных, общеисламских и общекультурных проблем. Естественно, что эти попытки встретили многообразное сопротивление, причем сначала исключительно справа, а с периода Первой русской революции — и слева.

Есть все основания полагать, что консервативное сельское общество в целом отторгало идеи просвещения, видело в них (и не без оснований!) угрозу идеологической и социальной стабильности. Атмосферу вокруг нетрадиционного земского школьного образования, робко формировавшегося со второй половины 1860-х гг., очень наглядно иллюстрирует выступление учителя Джемилева, который в Ялтинском уездном земском собрании уже в разгар Первой русской революции и после многолетних пропагандистских усилий И. Гаспринского и его сторонников указывал, что крымскотатарские учителя попадают в деревне не просто в невежественную, но во враждебно настроенную к ним среду, видящую в них как бы отступников [*Ялтинское уездное…*, 1906, с. 529].

Но дело было не только в «отступничестве», но и в очевидной слабости педагогической и общекультурной подготовки учителей-татар. Предоставим слово видному деятелю в сфере культуры и политики, публицисту и издателю, первому крымскотатарскому депутату общероссийской Думы (II созыва), выпускнику Симферопольской татарской учительской школы, политику и публицисту Абдурешиду Медиеву (1881–1912):

Татарские министерские школы не пользуются популярностью среди населения Крыма. В больших татарских центрах, с пятью, шестью тысячами чисто татарского населения министерская школа в своих стенах еле-еле насчитывает 25–30 учащихся. В прошлом учебном году был даже такой случай: новооткрытую школу в деревне Отузы Феодосийского уезда (в Отузах 300–400 дворов) посещали лишь два мальчика. Если принять во внимание тот неудержимый рост желания обучаться отечественному языку и отечественной грамоте, который замечается в последнее время среди крымскотатарского населения, то это печальное явление — опустение татарских министерских учи-

лищ — нужно поставить в вину исключительно плохой организации министерских школ для татар и стоящим во главе этих школ начальным учителям, которые не умеют привлекать симпатии населения к школе…

…Жалобы и сетования многих татар сводятся к тому, что татарские учителя, кроме обучения детей «читать, писать по-русски», ничего не знают, и — что возмутительнее всего — не умеют в большинстве случаев даже подписываться по-татарски. Последнее обстоятельство имеет особенное значение в глазах татар, по укоренившемуся понятию которых каждый претендующий на порядочность человек, а тем более учитель народный, не должен пренебрегать своим родным языком [Медиев, 1903 (цит. по: Медиев, 2005, с. 38–39)].

В другой публикации А. Медиев подводил мрачный итог пореформенного развития крымских татар в Северном Крыму, своей малой родине:

С введением земских учреждений татары, наравне со всем остальным населением края, казалось бы, вправе были претендовать на некоторое внимание к себе. Но прошло сорок лет, а в положении татар не только ничего не изменилось к лучшему, но оно пришло в такое экономическое оскудение, что татары за последнее время представляют из себя в большинстве кучу как бы нищих голодающих полупариев. Настоящее положение татар в Перекопском уезде — это момент, с которого еще один шаг дальше — начнется дегенерация народа. Спрашивается, что же привело татар к такому плачевному состоянию? На этот вопрос может быть только один ответ: поголовное невежество и последствия невежества, косность и культурная отсталость [Медиев, 2005, с. 69].

Как и во всех проявлениях социальной реальности, ситуация в образовании в конце XIX в. и позже складывалась по-разному. Были немногочисленные мектебы с достаточным финансовым обеспечением, квалифицированным преподавательским составом, с удовлетворительными в санитарно-гигиеническом отношении помещениями для занятий. Конечно, несмотря на безнадежность картины в целом, находились одаренные дети, которые преодолевали все препятствия и становились знающими и энергичными личностями. Во всяком случае, всплеск политической и социальной активности в 1917–1918 гг. не мог возникнуть на фоне полного бескультурья. Но несомненно и то, что в последней трети XIX в. ситуация и с грамотностью и с уровнем общей культуры у крымских татар была удручающей. Должны были произойти кардинальные перемены и внутри этноса, и вовне, чтобы сформировались хоть какие-то элементы общенационального сознания и выработались общенациональные цели. Видимо, до Первой русской революции, ознаменовавшей глубокое потрясение социально-политических основ империи, крымскотатарская элита могла видеть себя только в рамках карьеры на общегосударственной ниве, а рядовые татары помышляли лишь о хлебе насущном.

Ясно, что такая ситуация не способствовала сложению какого-либо этнополитического единства у татар, несмотря на благоприятный для этого общеимперский фон. Системный кризис Российской империи, приведший к революции 1905–1907 гг., давал малым народам значительные возможности для консолидации, но для крымских татар время еще не настало. Хакан Кырымлы вынужден констатировать, что «…и до 1905 г. и даже позже подавляющее большинство крымскотатарского населения пребывало за пределами какой-либо политики. Политически ориентированные группы или личности были исключением. Гаспринский и его последователи (Махмут Рефат, Осман Акчокракли, Исмаил Люманов, Хасан Сабри Айвазов и другие) были заняты в основном “просвещением народа” и распространением новых методов преподавания» [Kirimli, 1996, p. 55]. Очень ярким свидетельством массовой аполитичности татар и в то же время появления среди них отдельных социально и политически активных личностей является недавно введенное в научный оборот письмо И. Гаспринского из Бахчисарая от 8 июля 1911 г. его дочери Шефике Юсуфбейли, которая лечилась в тот момент от туберкулеза в Поволжье: «…Арестованы также 15 татар… Обвинения политические. Вообрази себе политических татар! Ну времена!» [*Гасырлар авазы*, 1999, с. 203–208].

О глубокой социально-экономической отсталости крымских татар в конце XIX в. свидетельствуют данные статистики по главным городам полуострова. В столичном Симферополе из 247 предприятий и фирм ремесленного, промышленного или торгового направления только 6 принадлежали татарам (2,4 %), в Евпатории это соотношение составляло 13 к 118, в Ялте — 13 к 117, а в Феодосии — 1 к 136. Даже в таком чисто «татарском» городе, как Бахчисарай, эта пропорция была 50 к 100 [*Вся Россия*, 1900].

И все же век перемен уже наступил. Хотя бесправные и неимущие сельские татары смогли ответить на вызовы времени только традиционным бегством в Турцию, в городах уже шли неоспоримые подвижки. Крымские татары начали проявлять новую для себя, но весьма востребованную в XX в. приспособляемость к социально-экономическим изменениям. Для грани веков очень характерное наблюдение сделал Е.Л. Марков: «Прежней наивной и бедной Ялты узнать нельзя… Откуда ни возьмись, явились магазины, склады, всевозможные мастера… Простодушный татарин — в Ялте уже цивилизованный эксплуататор и плут» [Марков, 1902, с. 354].

Неустанная просветительская деятельность И. Гаспринского и его последователей дала уже в начале XX в. некоторые плоды. Сформировался, пусть еще очень тонкий, слой образованных и быстро политически развивающихся крымских татар. Наличие такого слоя позволило Гаспринскому 26 октября 1905 г. провести в Бахчисарае политический митинг, на котором крымские татары единогласно поддержали кадетов. Спустя месяц на подобном митинге в Симферополе было решено

войти в состав Всероссийского союза русских мусульман («Иттифак эль-муслим»).

Системный кризис в империи, ослабление властной вертикали способствовали росту национального самосознания татар, но так как в целом оно было еще слабо, это вело к сильнейшей зависимости от общероссийских тенденций, в частности от радикализации социалистических партий. Под воздействием бурлящего котла имперской политической жизни постепенно началось разложение упомянутого тонкого слоя крымскотатарской интеллигенции на весь спектр политической борьбы в самой России. Но процесс этот был очень длительным — достаточно сказать, что на выборах в I Государственную думу крымские татары не выдвинули ни одного своего кандидата. Только во II Думе появился такой национальный депутат — уже упоминавшийся Рашид [Абдурешид] Медиев [см.: Оболенский, 1994, с. 61].

Характерно, что мудрый И. Гаспринский предостерегал татарскую радикальную молодежь от чрезмерной поспешности в социально-политической борьбе, от увлечения социалистическими и коммунистическими идеями. В 1906 г. в полемике с радикалами он писал: «Хотя у нас в собственности один мыловаренный заводик с пятью рабочими, две или три наших газеты уже готовы боготворить социалистические проповеди Карла Маркса» [*Tercüman*, 2.08.1906 (цит. по: Kirimli, 1996, p. 122)].

О думской деятельности крымских татар стоит сказать особо. Несмотря на их тогда еще внушительное представительство в населении полуострова (чуть более 30 %), шансов на избрание голосами соплеменников у А. Медиева не было. Придерживаясь эсэровских взглядов, он все же согласился баллотироваться по списку кадетов и прошел голосами русских и украинских выборщиков от северных (некрымских) районов Таврической губернии. Во II Думе А. Медиев стал известен леворадикальными речами в защиту экономических и социальных интересов собственного народа и мусульман империи в целом. В III Думе по списку октябристов был представлен уже другой депутат из крымских татар — Исмаил Мирза Муфтий-заде, отставной полковник, потомственный дворянин весьма консервативной ориентации. Хотя законотворческая деятельность обоих депутатов была не слишком успешной, сам факт присутствия крымского татарина в высшем законодательном органе страны не мог не подпитывать рост национальных чувств. В качестве курьезной исторической аналогии (может быть, иронии?) отметим, что в конце XX — начале XXI в. в Верховную раду Украины также попали два депутата из татар (М. Джемилев и Р. Чубаров), и также в результате партийно-политических комбинаций по списку не татарской, а украинской партии.

Крайне медленные темпы этнической идентификации у татар Крыма были во второй половине XIX в. не только естественным следствием исторических особенностей генезиса самого этноса, но

и сложившейся идеологии Российской империи, где в главных ролях выступали государственная и конфессиональная идентичности. И в документах, удостоверяющих личность, и в статистических материалах мы не обнаружим термина «русский», но лишь «православный». То же относилось и к мусульманам империи: не аварец, узбек или татарин, но «магометанин». В Крыму ситуация была еще сложнее, поскольку на крымских татар мощно влияли следующие дополнительные обстоятельства: 1) многовековая политическая, экономическая и культурная зависимость от Османской империи; 2) конфессиональная подчиненность Стамбулу; 3) языковая близость к туркам; 4) постоянно ощущаемая родственная близость к сотням тысяч соплеменников, эмигрировавших на земли соседней империи. Количественное преобладание диаспоры над метрополией создавало дополнительные мучительные переживания в поисках этнической самоидентификации; 5) давняя и сильная взаимосвязь крымскотатарской элиты с российским правящим классом. Перечисленное можно считать внутриэтническими трудностями, но существовали и внешние: имперский центр зорко надзирал за любыми проявлениями национальной, наднациональной (пантюркизм) и конфессиональной консолидации или сепаратизма. Стратегическое значение Крымского полуострова было столь велико, а память о поражении в войне с турецко-европейской коалицией так свежа, что жандармерия, да и прочие имперские институты, поглядывали на нарождавшуюся крымскотатарскую интеллигенцию с нескрываемым подозрением.

Исторические, политические, культурные, языковые, наконец, семейно-родственные связи между Турцией и Крымом поддерживались веками, а до 1783 г. это подкреплялось небольшим, но культурно значимым миграционным потоком из Анатолии на Южный берег Крыма, который издревле являлся регионом этнического смешения. Пожалуй, наиболее ярко — пусть и тенденциозно — о турецком влиянии на крымских татар написал Асан Сабри Айвазов (1878–1938), один из крупнейших деятелей национального движения татар в первой трети XX в.

Татары в течение 500 лет сильно ассимилировались: думали по-турецки, читали и писали по-турецки, одевались по-турецки. Все учебники получали из Турции. Учителя и муллы воспитывались в Турции. Так продолжалось до 1918 года.

До империалистической войны Крымский полуостров больше напоминал турецкий эйалет, чем русскую губернию, и по форме и по содержанию. Название татарских школ, их программа — все было по-турецки. Дома, как у бедных, так и у зажиточных татар, были украшены видами турецких городов и портретами деятелей Турции. У учителей на письменных столах стояли портреты турецких ученых, педагогов, поэтов и писателей. Это особенно стало заметно после турецкой революции 1908 года. А с 1905 года татары стали давать своим детям имена турецких деятелей.

Религиозная и национальная связь с 1900 года приобрели политический характер. Таким образом, с 1783 по 1917 год, то есть со дня аннексии Крыма до Великой Октябрьской революции, источником просвещения у татар были не русские учебники и учебные заведения, а турецкие школы. Крымские татары даже с русской жизнью и Россией знакомились, как это ни странно, через турецкую литературу. Так же как идея западничества шла через Турцию и турецкую литературу, а не через Петербург [Айвазов, 2005, с. 12–13].

Нельзя исключить, что при написании этого текста в тюрьме ОГПУ в 1937–1938 гг. А.С. Айвазов под нажимом следствия несколько усилил истинные масштабы турецкого влияния на этногенез татар, на их культуру и социально-политическое развитие. Во всяком случае, такой известный исследователь, как Хакан Кырымлы, анализируя проблемы образования на полуострове до революции 1917 г., признавал, что именно малочисленные русские школы и училища, призванные «русифицировать» татар, познакомили их с широким спектром революционных и националистических идей и стали одним из источников создания татарской интеллигенции [Kirimli, 1996, p. 28–29]. Вместе с тем Х. Кырымлы указывал, что крымскотатарская «половина» любимого детища И. Гаспринского, газеты «Терджиман», выходила именно на турецком языке (Ottoman Turkish) с вкраплениями крымскотатарских выражений, доля которых постепенно уменьшалась.

Анализируя бурные 1904–1907 гг., стоит отметить, что политическая незрелость крымскотатарского этноса была особенно заметна на фоне активной деятельности еврейских (Бунд, Поалей-Цион, сионисты, Социалистическая еврейская рабочая партия) и армянских (Гнчак, Дашнакцутюн) организаций. Доминантой, естественно, оставались общероссийские политические партии: от монархического «Союза русского народа» до леворадикальных социалистов-революционеров. Естественно, образованные татары, чья душа болела о судьбе своего угнетенного и разобщенного народа, присматривались к этому бурлящему разнообразию, отбирая подспудно те идеи и методы, которые могли бы послужить его интересам.

И. Гаспринский столкнулся с растущим противостоянием сразу на трех фронтах: 1) косное духовенство и давно прикормленные царизмом мурзаки (татарское дворянство) не желали поддерживать его попытки модернизировать систему образования, образ жизни и идеологию мусульман (этот курс реформ получил название «джадидизм»); 2) российские правоохранительные органы, проявляя порой серьезное недовольство широчайшей международной популярностью пантюркистских идей Гаспринского, усматривали в его турецких связях угрозу стабильности черноморских границ империи; 3) под конец жизни И. Гаспринского ему выказывала недовольство националистически и сепаратистски настроенная молодежь, которая, занимая анти-

монархические и леворадикальные позиции, возмущалась умеренностью и законопослушностью Великого Учителя.

В период от Первой до Второй русской революции постепенно формировался заметный слой крымскотатарских националистов, мировоззрение которых было тогда не просто аморфным, но зачастую включало в себя взаимоисключающие компоненты, что ясно отразилось в чуть ли не единственном в тот период самостоятельном крымскотатарском политическом документе (памфлете), созданном Джафером Сейдаметом в 1910 г. «Угнетенная татарская нация в XX веке» [Şehab Nezihî, 1328/1910][12]. В этом документе, отпечатанном несколькими тиражами в Турции и нелегально ввозившемся в Крым, сосуществуют самые противоречивые идеи: величие 35-миллионной татарской нации, славное прошлое крымских татар, революционно-демократический потенциал ислама, необходимость отдать свою жизнь в борьбе с ненавистным царизмом и его лакеями и т.д. Однако научная несостоятельность этого памфлета не мешала ему успешно будоражить сознание татарина, причем татарина не только крымского, настраивать его на антицаристский и антирусский лад, воспитывать протестные настроения.

Младотурецкая революция 1908 г. оказала очень мощное революционизирующее воздействие на крымскотатарскую интеллигенцию. Многие программные установки младотурок стали образцом для подражания. Их антиклерикализм и гендерная политика были позитивно восприняты в Крыму. Стоит специально подчеркнуть, что революционные перемены в политической, социальной и конфессиональной жизни Османской империи оказали на самые широкие слои крымских татар, может быть, более мощное воздействие, чем Первая русская революция, которая воспринималась (особенно на селе, где и проживало большинство татар), как нечто внешнее, чуждые татарину «русские заморочки». Напротив, вести из-за моря ловились жадно, с огромным интересом, активно обсуждались по всем кофейням и даже дома. После младотурецкой революции стала ощутимо нарастать секуляризация татарской жизни, началось активное раскрепощение женщин, снижался авторитет мулл.

Стоит подчеркнуть, что именно турецкий сдвиг к либерализму и революция 1908 г. стимулировали прогрессивные перемены в среде крымских татар. Эти перемены в предвоенный период обеспечили неожиданный на первый взгляд размах женского движения в бурном 1917 г. А раскрепощенность и высокий образовательный уровень женщин, несомненно, являются важным компонентом пробуждения нации, мощным стимулом формирования национальной общности.

После революции 1905 г. начала формироваться очень малочисленная, но, как показало дальнейшее развитие событий, весьма перспективная группа леворадикального марксистского толка (отметим

12 | Джафер Сейдамет выбрал себе псевдонимом турецкое имя, чтобы сбить с толку российскую охранку. Впрочем, это не помогло, и в апреле 1911 г. ему пришлось бежать в Париж, поскольку российский посол добился выдачи ордера на арест автора памфлета.

И. Фирдевса, К. Хамзина, О. Дерен-Айерлы, А. Боданинского). Для этой группы были неприемлемы и джадидизм, и лояльность, и пантюркизм Гаспринского. Надвигались тяжелейшие социально-экономические катаклизмы, и мировая известность не могла спасти великого просветителя, издателя, журналиста от жесткой критики политических оппонентов, а в советский период — от длительного забвения.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В КРЫМУ В ПЕРИОД ФЕВРАЛЬСКОЙ И ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИЙ

Итак, в предвоенный период происходит заметный рост главной питательной среды национализма — интеллигенции: вслед за народными учителями появились первые адвокаты, врачи, художники и прочие лица свободных профессий. Естественно, росло число учащихся высших и средних учебных заведений. Кроме знаменитого «Терджимана», стали выходить еще несколько газет и листков. Спорадическая деятельность тайных обществ и полулегальных организаций протекала, видимо, не слишком заметно для деятелей российских партий. Недооценка этих подспудных процессов позволила видному члену партии кадетов и депутату I Государственной думы В.А. Оболенскому утверждать в своих интереснейших воспоминаниях, что до 1917 г. татарское национальное движение было скорее культурным, чем политическим. Большое влияние на пробуждение политического элемента в национальном движении крымских татар оказала война, особенно после того, как к числу врагов России присоединилась Турция. В татарской душе произошел конфликт между привычным бытовым верноподданством России и столь же привычным культурно-религиозным пафосом по отношению к Турции [Оболенский, 1994, с. 62]. Этот конфликт активно подогревался прямой подрывной деятельностью южного соседа — в материалах Таврического губернского жандармского управления за 1916 г. отложилось немало сведений о подпольной агитации среди крымских мусульман за оказание прямой помощи Турции в ее борьбе с Россией, о тиражировании и распространении антиправительственных «пораженческих» прокламаций, о помощи скрывающимся от высылки турецким подданным [Елагин, 1992, с. 74–75].

Февральская революция и начало системного кризиса власти в России внесли на первом этапе разброд в ряды крымскотатарского национального движения, ибо оно лишилось объединяющей антицаристской платформы.

Немедленным результатом падения царского режима стала атака левых на былую опору власти: крупнейших татарских землевладельцев и наследственных аристократов. Эпизод на съезде мусульман Крыма (март 1917), когда аудитория прогнала с трибуны городского голову Бахчисарая, крупного помещика Сулейман-бей Крымтаева, от-

четливо обозначил демократическую направляющую того периода. На этом съезде был избран Мусульманский исполнительный комитет, куда вошли деятели революционного и либерального направлений, причем многие из них стали вскоре главными действующими лицами бурных, постоянно меняющихся событий (Челебиев, Сейдамет, Хаттатов, Чапчакчи, Озенбашлы, Меметов, Айвазов, Боданинский, Тарпи и другие). Характерно, что на раннем этапе либеральных реформ в России крымскотатарское движение полностью поддержало Временное правительство не только в целом (съезд телеграммой заверил Петроград, что «крымские мусульмане будут всячески поддерживать новый строй»), но и по такому «неудобному» пункту, как сбор пожертвований в фонд победы над Германией и ее союзницей — Турцией [Елагин, 1992, с. 77].

Период гармонии с властями и идеями обновленной России продолжался и на Всероссийском мусульманском съезде в Москве (май 1917). Сколь далеко зашли симпатии татарских националистов к Временному правительству, показывает их реакция на корниловский мятеж. Мусульманский исполком не только обратился с антикорниловским воззванием к населению Крыма, не только создал специальную депутацию для агитации против мятежа в мусульманских корниловских частях, но и направил в Петербург настолько пророссийскую (я бы добавил — «прогаспринскую») телеграмму, что ее текст стоит воспроизвести целиком: «Видя в дерзком посягательстве генерала Корнилова на верховную власть в государстве страшную опасность завоеваниям революции, единству, целости и могуществу России, крымские татары в лице своих Комитетов исполнительного и военного шлют свою готовность защищать Временное правительство и революцию до последней капли крови» [*Голос татар*, 2.09.1917 (цит. по: Елагин, 1992, с. 80)]. Впрочем, не будем преувеличивать искренность такого рода заявлений — там имел место и очевидный политический расчет, ведь победа Корнилова сулила молодым националистам скорое крушение всех их сепаратистских надежд.

С конца лета 1917 г. в политических структурах Крыма начали нарастать трения на национальной почве: сначала на ниве образовательной политики, а затем и по более серьезному вопросу — формированию крымскотатарских воинских частей. И в обоих случаях татары сумели настоять на своем (сказывался углублявшийся кризис власти!), что привело к очевидному росту антитатарских настроений на всех уровнях крымского общества. Это происходило на фоне серьезного информационного наступления новой политической элиты крымскотатарского народа: с конца июня стали выходить сразу три новых издания — «Крым аджагы» и «Миллет» на крымскотатарском языке, а также еженедельник «Голос татар» под редакцией Али Боданинского — на русском.

Индикатором массового формирования национального самосознания среди крымских татар может служить быстрое развитие женского движения. В середине апреля 1917 г. в Бахчисарае прошел первый митинг

мусульманок, на котором избрали городской женский революционный комитет во главе с дочерью И. Гаспринского Шефикой. И уже до конца месяца подобные комитеты возникли в Симферополе, Евпатории, Керчи и Феодосии, а в мае — во многих других городках и крупных татарских селах. На волне общероссийского революционного подъема в крымскотатарском женском движении органично соединилось стремление к социальному и национальному раскрепощению. Характеризуя невиданный всплеск активности мусульманок, глава Симферопольского женского комитета и моральный лидер общекрымского женского движения Шефика Гаспринская писала: «Впервые в истории тюрок и ислама женщина оказалась призванной к общественной жизни, выпрямила спину и сказала себе — "И я пойду!"». Важно отметить непременное присутствие в речах феминисток и социального, и национального компонента. Они старательно подчеркивали, что причин дискриминации татарок было две: отсутствие права на родину и ошибочное толкование ислама [Фаизов, с. 2].

Усилившийся общероссийский политический кризис создавал объективные условия для роста национализма и сепаратизма по всей периферии империи. Это было время расцвета самых фантастических надежд, безмерных желаний, наивных, а порой чрезвычайно опасных иллюзий. Атмосферу несомненно завышенных ожиданий создали вокруг себя в 1917–1918 гг. и молодые крымскотатарские националисты. Революционная волна несла их вперед, и до первого отрезвления еще было время ощущать себя на гребне успеха.

Период между августом и декабрем был насыщен до предела различными политическими событиями, меж- и внутрипартийными столкновениями, созданием и распадом коалиций. В ноябре все это развивалось на фоне так называемого триумфального шествия советской власти, сопровождавшегося небывалым и поистине трагическим расколом в российском обществе. Находясь в состоянии сложнейших политических маневров, большинство крымскотатарских политических лидеров решительно отказались признать большевистский переворот 25 октября. Они полностью поддержали совместную резолюцию, принятую собранием общественных и революционных организаций, где осуждалась «…попытка насильственного захвата власти со стороны большевиков Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов». «Попытка эта является преступной авантюрой, могущей затормозить своевременный созыв Учредительного собрания», — значилось далее в резолюции [*Южные ведомости*, 27.10.1917 (цит. по: Елагин, 1992, с. 94)]. Это вполне разумное по тем временам решение (кстати, умело «разводящее» далеких питерских большевиков и собственных, крымских), а также последующие вооруженные столкновения с пробольшевистскими воинскими частями, полукриминальными отрядами севастопольских матросов и такими же красногвардейцами всех мастей создали позднее немало трудностей крымским татарам в их взаимоотношениях с побеждавшим советским строем.

26 ноября (9 декабря) 1917 г. усилиями уже достаточно многочисленных крымскотатарских организаций и прежде всего специально для этой цели созданной комиссии (А. Боданинский, А. Озенбашлы, Дж. Сейдамет, С.Д. Хаттатов, Ч. Челебиев) в Бахчисарае открылся Курултай (аналог парламенту, и даже скорее предпарламенту, поскольку парламентом должен был стать избираемый на Курултае меджлис). В первый Курултай было избрано 78 человек (в том числе 4 женщины), причем преобладала молодая татарская интеллигенция. К этому времени на территории всей Таврической губернии (полуостров плюс три материковых уезда) власть номинально принадлежала Совету народных представителей (СНП), избранному на съезде делегатов земств и городов всей губернии 20 ноября 1917 г. в Симферополе. Принятие Курултаем Конституции крымскотатарского народа и создание им исполнительного органа — Директории (правительства) привели к фактическому двоевластию в Крыму. При этом власть татарской Директории была более осязаема, так как она обладала военно-полицейскими силами в виде Крымского конного полка и двух пехотных мусульманских полков (всего 5–6 тыс. человек). Эти части действительно помогали поддерживать относительный порядок в условиях неизбежно нараставшей анархии и деградации моральных устоев.

Сложившееся двоевластие отражало объективную слабость не только СНП, но и крымскотатарской Директории, которая представляла не просто национальное меньшинство (в 1913 г. — около 31 % всего населения), но меньшинство преимущественно сельское, бедное, малограмотное, с пониженным социальным статусом. Именно эта реальность вынудила Джафера Сейдамета, будущего министра внутренних дел и обороны в Директории и одного из самых ярких лидеров национального движения, заявить на Курултае: «Наши притязания на высокую краевую власть незаконны, татарский национальный парламент не имеет никакого права на высшую власть, на гегемонию в крае… у нас есть краевая власть — Совет народных представителей. Кто мешает нам работать рука об руку с ним? В эту грозную минуту нам следует думать не о захвате власти, а о том, чтобы тушить повсеместно разгорающийся в крае пожар» [*Прибой*, 14.01.1918 (цит. по: Елагин, 1992, с. 104)]. Подчеркнем, что под «пожаром» Дж. Сейдамет понимал наступление большевистско-советской власти, противостоять которому он пытался все недолгое время пребывания в министрах. Надо, впрочем, заметить, что вполне обоснованная скромность этого крымскотатарского лидера уже в скором времени сменилась решительными претензиями на общекрымскую власть.

Что касается конституции, принятой Курултаем, то надо отметить общедемократический и весьма прогрессивный характер почти всех ее статей[13]. К сожалению, эта замечательная конституция осталась

13 | Наиболее полный и выверенный текст см.: [*Крымскотатарское…*, т. II, 1992, с. 22–25].

на бумаге — даже при благоприятных социально-политических обстоятельствах реализация ее вряд ли была возможна. Главная причина здесь в непримиримом противоречии между общенародной декларацией и узконациональной технологией самой власти. В многонациональном, но «русскокультурном» Крыму любые национальные претензии на высшую власть были обречены и автоматически приводили к этническим конфликтам. И хотя крымскотатарские конные разъезды действительно помогали наведению порядка в губернии, антипатия и неприязнь к власти Курултая у нетатарского населения постоянно росли. Этому способствовали и такие политические заявления лидеров Курултая, как «Обращение (прокламация) татарского национального правительства». В этом документе, датированном 18 декабря 1917 г., наряду с вполне привлекательными либерально-демократическими идеями, содержался следующий, весьма рискованный, пассаж: «Крымскотатарское национальное правительство… доводит до всеобщего сведения Национальную конституцию — основной закон крымских татар, которому *каждый гражданин обязан следовать* и который *каждый гражданин обязан уважать* (курсив мой. — *А. В.*)» [цит. по: *Крымскотатарское*…, т. I, 1992, с. 25–26].

Другой немаловажной особенностью политической ситуации декабря–января был глубокий идеологический раскол в рядах самого Курултая, где быстро сформировались три фракции. Левую, пробольшевистскую, возглавлял секретарь Курултая Али Боданинский, впоследствии единственный крымскотатарский официальный советский герой Гражданской войны (погиб при освобождении Крыма от врангелевских войск в 1920). «Центр» группировался вокруг главного муфтия Челебиджихана Челебиева, которого можно считать истинным либерал-демократом, всегда готовым к разумному компромиссу. Правые шли за энергичным и достаточно жестким Джафером Сейдаметом.

Впрочем, левое крыло не могло противостоять растущей консолидации национального движения татар, тем более что оно сознательно, а порой и против своей воли стало проводником влияния главного врага всех либерально-демократических сил — пробольшевистского Севастопольского военно-революционного комитета (создан 27 октября 1917). Нам представляется, что сама консолидация крымскотатарской национальной идеи в 1917–1918 гг., сепаратистские мечты и прожекты были объективным следствием кризиса не только власти в империи, но и социальных отношений на всех уровнях и даже шире — кризиса российской культуры в целом. Существенное влияние на формирование крымскотатарского сепаратизма оказало национальное движение на окраинах развалившейся империи и в особенности опыт Украины. Независимость последней, несмотря на чехарду киевских властителей и их внешнеполитических программ, вдохновляла курултаевцев. Дело было, конечно, не в приятных исторических воспоминаниях о совместных с запорожцами набегах на Польшу, а в холодном политическом расчете: независимая

Украина становилась заслоном от вероятных попыток России восстановить монопольную власть в Крыму (если обратиться к геополитической динамике 1990-х гг. в треугольнике Киев — Симферополь — Москва, то невольно убеждаешься, что история любит повторяться!). Конечно, возникшие позднее претензии Киева на Крымский полуостров не радовали лидеров крымских татар, но эти претензии были довольно слабо обеспечены. Самовольная аннексия Киевом трех северных, некрымских уездов (Днепровского, Мелитопольского и Бердянского) не сильно волновала татар, так же как и претензии украинцев на Черноморский флот, который, находясь «под большевиками», пока не мог являться для Курултая объектом первоочередной политики.

ПЕРВОЕ ПРИШЕСТВИЕ БОЛЬШЕВИЗМА

В декабре 1917 и в начале января 1918 г. расползание леворадикальной власти ревкомов, повсеместно подкрепленных вооруженными матросами, сопровождалось их столкновениями с мусульманскими частями (в основном конными, получившими в народе наименование «эскадронцы»). Убийства, грабежи, насилие матросов и примкнувшей к ним черни произвели тяжелое впечатление на современников и свидетелей. «Вместо творческой созидательной работы у нас растет и множится анархия, всюду дикий разгул разъяренной толпы, разбои, грабежи, самосуды, расстрелы, всюду хаос и разрушение, идет братоубийственная война, улицы городов залиты кровью уничтожающих друг друга людей, всюду безумие и ужас. И кто знает, когда кончится эта сатанинская пляска. Дошли ли мы до той последней черты, переход которой знаменует собой перелом в сторону отрезвления и сознательного отношения масс к судьбам страны? Или нам суждено пережить еще большее развитие ужасов анархии?»[14].

В этой ситуации с первых чисел января начались непосредственные военные стычки между татарскими частями и их союзниками из офицерского корпуса и антибольшевистских партий, с одной стороны, и матросами Черноморского флота в союзе с разномастными отрядами вооруженных люмпенов, а то и просто бандитов — с другой. Боевые корабли распоряжениями Центрофлота были направлены в Ялту, Керчь, Алушту и Евпаторию и огнем своих орудий оказали поддержку высаженным десантам. Особенно яростная схватка разгорелась в Ялте, борьба за которую шла с 9 по 15 января. В ходе боев там погибло около 200 человек. 16 января эскадронцы и русские офицеры были вынуждены оставить город, где немедленно начались убийства и грабежи.

При всем недовольстве и рядового обывателя, и весьма многочисленного в Крыму российского дворянства политическими амбициями

14 | Статья А. Ильина в газете «Южные ведомости», 1917 г., 25 декабря [цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1997, с. 54].

крымскотатарских политиков страх перед социально мотивированной жестокостью большевиков и тех люмпенов, которые жадной и свирепой толпой почти всегда их сопровождали, объективно бросал большинство крымчан «в татарские объятья» (а чуть позже — в немецкие). Вот как описывает настроения людей ее круга княгиня Мария Владимировна Барятинская (1851–1937), пережившая все политические пертурбации на полуострове и покинувшая его в 1920 г. вместе с врангелевскими войсками: «На следующий день [10 января 1918 г.], в то время, как мы сидели за чаем, мы были обрадованы известием, что город взят татарскими войсками, возглавляемыми русскими офицерами нашей армии. К несчастью, такое положение вещей длилось недолго, и город был опять захвачен красными». Отношение большевиков к татарам в тот период хорошо видно из эпизода во время жестокого обстрела Ялты кораблями Черноморского флота. Депутация ялтинских врачей направилась на рейд, чтобы уговорить моряков прекратить бомбардировки мирного города с большим количеством госпиталей, наполненных ранеными с фронта. «…Красные уступили их требованиям, согласившись стрелять только в дневное время и направлять огонь главным образом на деревни с татарским населением» [Барятинская, 2004, с. 76].

Еще 13 января, практически без сопротивления, матросские отряды и красногвардейцы захватили Симферополь. Крымскотатарская Директория прекратила свою деятельность; Дж. Сейдамет, «главный» националист и один из наиболее последовательных борцов с большевизмом, бежал в Константинополь. Потеряв в открытых боях с пробольшевистскими силами по всему Крыму несколько сотен человек убитыми и ранеными, татарские воинские части вместе с решившимися на продолжение борьбы русскими офицерами и солдатами укрылись в горах, куда власть ревкомов не могла дотянуться. В Симферополе 14 января расклеили запоздалое воззвание, призывающее татарских трудящихся и солдат к совместной борьбе против угнетателей любых национальностей. Но, как ярко и образно пишет очевидец событий, «умеренный» большевик из Евпатории В. Елагин, «…татарские эскадронцы уходили в свои степи и горы, не читая воззваний, написанных на непонятном им русском языке — уходили, полные горечи и ненависти к победителям-большевикам» [Елагин, 1992, с. 105].

Эта горечь и ненависть в течение ближайших лет еще усилилась, чему способствовали сначала татарские погромы с грабежами, убийствами и сожжением десятков домов и усадеб (преимущественно на Южном берегу и по большей части руками местных греков), затем убийство в тюрьме (23 февраля) Челебиджихана Челебиева. Пароксизмы ненависти имели место с обеих сторон накануне и в ходе свержения большевистской власти совместными усилиями крымских татар и немецких оккупационных войск в апреле того же 1918 г. Последовала череда убийств пробольшевистских и просоветских деятелей и их помощников (включая знаменитый расстрел татарами лидеров Совет-

ской Тавриды во главе с А.И. Слуцким под Алуштой 24 апреля), а также расстрелы восставших татар матросами при активной поддержке крымских греков.

Первый краткий период советской (очень условно говоря!) власти в Крыму (середина января — конец апреля 1918) можно было бы здесь не анализировать, поскольку он был кровав, бестолков и крайне мучителен для жизни обычных людей. Однако некоторые моменты зимы–весны 1918 г. стоит вспомнить. 28–30 января состоялся Чрезвычайный съезд советов и ревкомов, официально заявивший о роспуске Курултая. 7–10 марта Таврический губернский съезд советов, земельных и революционных комитетов избрал большевистско-левоэсеровский ЦИК и СНК, где нашлось место комиссариату по делам национальностей, хотя национальный вопрос **за ненадобностью** на съезде даже не обсуждался (видимо, в связи с грядущей победой мировой революции), поскольку, как заявил председатель Н.И. Пахомов, «…национальным вопросам места быть не может» [цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1997, с. 83].

Крутые реформы новой власти, беспрерывные реквизиции и просто грабежи не могли не задеть крымских татар, еще не остывших от прямых вооруженных столкновений в январе. Источники дружно свидетельствуют, что пробольшевистская власть практически не распространялась на сельские районы компактного проживания татар. Не доверяя татарам и чувствуя их враждебность, новые «хозяева жизни» опасались использовать их во властных структурах, что еще больше усиливало отчуждение. Нужен был только внешний толчок, чтобы это отчуждение превратилось в открытую борьбу. Таким толчком стало появление в Крыму германских оккупационных войск. 19 апреля они почти без сопротивления взяли Перекоп и покатились на юг. Немедленно по всему Крыму начали возникать очаги восстаний против большевиков, причем для крымских татар это движение обрело зримые черты народной войны, которая была активно поддержана белым офицерством. Трудно согласиться с В.А. Оболенским, который считал восстание делом рук немецкого командования [Оболенский, 1994, с. 74]. Слишком много ненависти вызывала у большинства населения эта кровавая и некомпетентная власть. Татарское восстание разворачивалось на глазах у Оболенского, и те факты, которые он приводит в своих мемуарах, весомо опровергают его собственный «немецкий» тезис. Достаточно вспомнить одни только списки, по которым восставшие истребляли и большевиков, и всех тех, кто был связан с советской властью [там же, с. 73][15].

15 | Для характеристики межнациональных отношений в тот период процитируем замечательный пассаж мемуариста о встрече с местным русским парнем из низов в тот самый момент, когда крымские татары в ужасе перед местью матросов Черноморского флота за убийство комиссаров Тавриды поголовно бежали в горы: «“Куда вы, товарищ? — обратился он ко мне. — Идем на сходку! Вся татарва в горы драпанула, теперь мы тут хозяева и все дела решать будем”. И он, продолжая убеждать меня на ходу, скрылся за поворотом шоссе. Для этого парня я был “свой” русский, а врагами были “они” — немцы и помогавшие им восставшие татары… Так причудливо разжигавшаяся большевиками социальная ненависть под влиянием событий местной жизни заглушалась стихийной ненавистью национальной, против которой бессильна была проповедь интернационала» [Оболенский, 1994, с. 75].

Что же касается непосредственных причин вооруженного выступления татар, то среди них была одна — и важнейшая: отрезанные от Советской России, крымские советско-ревкомовско-большевистские вожди не располагали достаточной военной силой, чтобы противостоять внешним и внутренним угрозам. Чего стоит признание самого председателя СНК Тавриды А.И. Слуцкого на собрании делегатов береговых и судовых частей в Севастополе (17 апреля): «…Красная Армия превратилась в банду мародеров» [Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1997, с. 84].

Чтобы бороться с татарскими повстанцами, у моряков и красногвардейцев сил хватало, но противостоять германской армии они не смогли. К началу мая весь полуостров оказался под первой немецкой оккупацией, которая, правда, была в несколько раз короче второй (1941–1944 гг.). Итак, спустя 135 лет после покорения Крымского ханства его территория оказалась под властью стратегического противника России.

МИРАЖ КРЫМСКОТАТАРСКОЙ ВЛАСТИ В НЕМЕЦКОМ КОНТЕКСТЕ

Падение Советской Тавриды под ударами немецких войск и татарских повстанцев открывало радужные перспективы перед Курултаем. Устоявшееся в советской и даже постсоветской историографии скептически-насмешливое отношение к попыткам восстановления крымскотатарской государственности отражает довольно типичное переосмысление событий постфактум. Жизнь, как правило, предлагает несколько вариантов, но реализовавшийся (далеко не всегда оптимальный!) обладает особой убедительностью для потомков.

Чтобы понять политику лидеров Курултая в те судьбоносные годы, необходимо представить себе, какой виделась внутри- и внешнеполитическая ситуация в Крыму и в России самим крымским татарам. Они ощущали себя победителями кровожадных и бездарных советско-ревкомовских вождей и ненавистной матросни. Правда, победа подпиралась немецкими штыками, но подобное обстоятельство было бы унизительно для русских, а для татар совсем наоборот: помощь крупной европейской державы, врага России и союзника Турции, стала просто находкой для лидеров национального движения. Их стратегические планы можно понять только в контексте гибели Российской империи, казавшейся тогда очевидной. Великая держава распалась на дурно управляемые и враждующие между собой территории с различной социальной и этнической ориентацией. В глазах татарских лидеров великая Россия не просто умерла, но была дважды публично унижена (сначала большевистским переворотом 25 октября, а затем — Брестским миром). После изгнания первого большевистского правительства и на фоне бесконечно конфликтующих политических партий русские

как государствообразующий народ утратили немалую часть своего авторитета. В этой ситуации рост автономистских и сепаратистских настроений в Курултае был неизбежен, а иллюзорность таких намерений выявилась далеко не сразу.

Попытки Курултая в своем стремлении к независимости опираться на внешние силы — Украину, Турцию и прежде всего Германию — не могут осуждаться или высмеиваться по этическим и любым другим основаниям. Всякое национальное движение вправе искать себе союзников (к проблеме коллаборационизма мы еще вернемся). Другой вопрос — анализ оптимальности действий руководителей национальных движений, который невозможен без учета итогового результата.

Итак, к началу мая 1918 г. немецкие войска в нарушение Брест-Литовского мирного договора захватили территорию Крыма. С 30 мая командующий оккупационными войсками генерал Кош ввел на полуострове военное положение, назвал в своем приказе жителей Крыма туземцами и обязал их неукоснительно следовать только законам Германии, а также распоряжениям немецких военачальников. Не стоит и говорить, что с первых шагов по крымской земле оккупанты запустили механизм выкачки продовольствия и иных ресурсов в Германию. Вместе с тем на полуострове, несколько месяцев изнемогавшем от разбоев, убийств, грабежей и конфискаций, воцарился мир и порядок. Дисциплинированные (в тот период) немецкие солдаты наводили этот порядок железной рукой, не останавливаясь перед расстрелом преступников.

О том, что кайзеровская Германия планировала обосноваться на юге России всерьез и надолго, свидетельствовало появление на оккупированных территориях имперского министра земледелия и колоний генерала фон Линдеквиста. Военное поражение России и Брестский мир неожиданно открыли Германии потрясающие перспективы на Востоке. Берлин начал готовиться к долговременной эксплуатации громадных территорий, еще не подозревая о близком крахе не только на фронтах, но и в тылу империи.

Генерал Линдеквист развернул бурную деятельность среди представителей немецких общин, надеясь активно их использовать в управлении покоренным краем. Однако эти замыслы не нашли широкой поддержки у осторожных колонистов, и оккупационные власти решили активнее разыгрывать крымскотатарскую карту. Именно май — июнь стали временем интенсивных попыток правого крыла Курултая во главе с Дж. Сейдаметом возглавить крымскую власть. Собственно, эта деятельность началась сразу же после захвата немцами Симферополя. Временное бюро Курултая во главе с А.Х. Хильми немедленно начало переговоры с оккупационными властями, а 10 мая их продолжил Курултай, причем глава немецкой военной администрации генерал Кош лично присутствовал на заседании (вместе с будущим премьером М.А. Сулькевичем).

Уже 16 мая Курултай с полным одобрением выслушал программное выступление Дж. Сейдамета, сделавшего вполне разумную ставку на ту силу, которая ему казалась наиболее перспективной. Проанализировав политическую ситуацию в Крыму, докладчик, в частности, заявил: «…Есть одна великая личность, олицетворяющая собою Германию, великий гений германского народа. Этот гений, охвативший всю высокую германскую культуру и необычайно ее возвысивший, есть никто иной, как глава Великой Германии, император Вильгельм, борец величайшей силы и мощи. Этот гений в то же время никогда не был врагом права и справедливости… Интересы Германии не только не противоречат, а, быть может, даже совпадают с интересами самостоятельного Крыма» [*Крым*, 21.05.1918 (цит. по: Елагин, 1992, с. 110]. Нельзя не отметить, что безудержное подхалимское прославление властителей Германии стало традицией для крымскотатарских националистов — в начале 1940-х гг. они пели столь же восторженные гимны Гитлеру.

Еще существенней для нашей темы был принятый 19 мая на Курултае «Закон о власти», первый параграф которого гласил: «Крымскотатарский парламент объявляет себя временно Крымским государственным парламентом и берет на себя инициативу организации краевой власти и краевого правительства» [там же]. В тот же день Курултай единогласно избрал Дж. Сейдамета премьер-министром, вручив ему специальный ярлык (реанимация золотоордынских традиций?).

Период «ликования и аплодисментов» на Курултае быстро завершился. Прогерманский, сепаратистский и узконационалистический дух его заседаний в первой половине мая резко восстановил против татар все остальные политические силы Крыма. Умножились разногласия и среди курултаевцев. В результате столь ярко загоревшаяся звезда Сейдамета стала гаснуть: ему не удалось сформировать правительство, и германское командование потеряло к нему интерес.

5 июня 1918 г. Курултай позволил себе уйти на летние каникулы, и в тот же день генерал Кош, остро нуждавшийся в создании гражданских институтов власти, поручил формирование правительства генерал-лейтенанту российской армии М.А. Сулькевичу (уроженец Литвы, по происхождению татарин, кадровый военный, завершивший службу в начале 1918 г. на посту командующего 1-м Мусульманским корпусом).

С этого момента идеи восстановления крымскотатарской государственности, и ранее имевшие не слишком много шансов на практическую реализацию, стали уходить в небытие. Национальный состав правительства Сулькевича автоматически сужал зону влияния Курултая, ибо единственным протатарским членом кабинета стал министр иностранных дел (Дж. Сейдамет). Два литовских татарина (премьер М.А. Сулькевич и министр юстиции А.М. Ахматович), не владевшие крымскотатарским языком, предпочитали занимать нейтральные или

пророссийские позиции. Остальные члены кабинета были или немцами (Т. Рапп и В. Налбандов)[16], или русскими. Общая политическая линия правительства Сулькевича была весьма уравновешенной и более чем искусной, учитывая агрессивность сил воздействия: немцы-оккупанты, гетманская Украина, Советская Россия, Курултай, разношерстный, но оппозиционный блок сторонников восстановления «единой и неделимой».

На период правления Сулькевича пришелся тот решительный ход крымскотатарских националистов, который окончательно поссорил их с нетатарским населением и заложил «идеологические» основы будущих советских репрессий. Мы имеем в виду известную Декларацию так называемого Крымскотатарского национального совета, подписанную А. Хильми и А.С. Айвазовым 21 июля и тайно переданную правительству Германии [Зарубин, 1999, с. 67]. Официальные лица в Германии оставили послание без ответа (прямое свидетельство политического просчета авторов!), но когда этот текст был опубликован в Крыму[17], это вызвало бурю протестов, причем и в Курултае тоже.

Обширный текст документа содержал весьма тенденциозный исторический очерк и анализ тогдашнего социально-экономического и политического положения. Обосновывая право татар на гегемонию в Крыму исторической традицией и численным преобладанием (приводились заведомо ложные данные о 60 % татар в населении полуострова), авторы сформулировали следующие основные пункты программы действий: «…1) преобразование Крыма в независимое нейтральное ханство, опираясь на германскую и турецкую политику; 2) достижение признания независимого Крымского ханства у Германии, ее союзников и в нейтральных странах до заключения всеобщего мира; 3) образование татарского правительства в Крыму с целью совершенного освобождения Крыма от господства и политического влияния русских… 5) обеспечение образования татарского войска для хранения порядка в стране; 6) право на возвращение в Крым проживающих в Добрудже и Турции крымских эмигрантов и их материальное обеспечение» [цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1997, с. 105].

Германофильство и сепаратистские устремления правого крыла Курултая получили активную поддержку со стороны части немецких колонистов. В среде последних не было единства — даже оккупация полуострова кайзеровской армией не убедила большинство немцев отказаться от позиции нейтралитета в политике (и это несмотря на конфискации и грабежи времен первого большевистского правления). Но группа крупных землевладельцев инициировала создание самостоятельной организации под названием «Центральный комитет сою-

16 | По происхождению Владимир Сергеевич Налбандов был наполовину немец, наполовину армянин. Пользовался значительным влиянием среди немецких колонистов.

17 | Декларация под полным названием «Отношение глав дирекции крымскотатарского национального совета № 37 от 21 июля 1918 г.» была впервые опубликована в «Крымском вестнике» 17 ноября 1918 г.

за немцев в Крыму», которую возглавил триумвират в лице Ф. Штолля, А. Неффа и Э. Штейнвальда. Узнав о намеченном официальном визите Дж. Сейдамета и В. Татищева (министр финансов, промышленности, торговли и труда) в Берлин, эта организация передала министру иностранных дел краевого правительства Дж. Сейдамету послание, где от лица всего немецкого населения (не имея на то никакого права!) заявила о своей «…солидарности с татарами в отношении вопроса об отделении полуострова от Великороссии и Украины и образования из него особой государственной единицы». На пост гаранта независимости Крыма в этом послании предлагалась, естественно, кандидатура Германии [*ГААРК*, ф. Р.–1000, оп. 2, д. 2, л. 57–58 (цит. по: Лаптев, 2000, с. 80, 87][18]. Но необходимо подчеркнуть, что это была позиция меньшинства в немецкой общине. Видимо, не только тайные переговоры А.С. Айвазова (эмиссара Сейдамета) в Стамбуле и содержание татарской «Декларации», но и закулисные переговоры правых деятелей немецкой общины привели к тому, что немецкая группа в правительстве Сулькевича (Рапп и Налбандов) подала в отставку в знак протеста.

Политика активного сотрудничества крымских татар с немецкими оккупантами в период первого захвата Крыма Германией обязывает поставить вопрос о коллаборационизме[19]. Поскольку Россия находилась в состоянии войны с Германией, а все жители Крыма были гражданами России, любое сотрудничество с немецкими оккупантами можно квалифицировать как коллаборационизм. Однако не все так просто. Значительная, порой подавляющая часть населения видела в германцах освободителей от кровавого хаоса большевизма. Особая роль выпадала немецким оккупантам в регионах, где имел место национальный гнет и развивались национальные движения. Лидеры этих движений полагали, что у них появился реальный шанс, используя плоды военных побед Германии, решить проблемы независимости. В уже упоминавшейся статье И. Гилязова говорится только о периоде Второй мировой войны, но ряд его соображений вполне применим к Крыму 1917–1918 гг.: «…В некоторых странах, особенно многонациональных, отдельные политические круги и личности считали национальный вопрос нерешенным или решенным несправедливо. В их понимании развитие военных событий давало известный шанс для реализации национальных проблем. Особую привлекательность в некоторых случаях приобретала иллюзорная перспектива возрождения или создания национальной государственности…» [Гилязов, 2000, с. 116]. Другой вопрос, что в принципе нелепы любые обвинения в адрес крымских татар по поводу коллаборационизма в 1918 г., поскольку их попытки решать

18 | Заметим, что группа авторов немецкого послания в некоторых источниках поименована как «Центральное Управление Германской связи Крыма».

19 | В словарях Новейшего времени стали наконец отказываться от совершенно неестественного сужения значения этого слова к «сотрудничеству с немецко-фашистскими захватчиками». Поэтому в интересной в целом статье И. Гилязова не может не вызвать недоумения формулировка: «…коллаборационизм — сотрудничество с национал-социалистической Германией». Почему-то этот автор считает такую формулировку «широкой» [см.: Гилязов, 2000, с. 110].

свои национальные задачи не сопровождались целенаправленными и массовыми преступлениями против других народов Крыма (случаи греческих и русских погромов в апреле 1918 г. носили исключительный характер). К тому же нельзя забывать, что глубочайший раскол, который произошел в российском обществе в результате Октябрьского переворота 1917 г., и кровавая диктатура большевиков вынудили даже истинных русских патриотов стать коллаборационистами[20].

Как стремительно могут меняться народные симпатии! Еще в конце 1914 г. крымские татары распевали на родном языке песню, написанную по следам заметного события — отправки из Бахчисарая на германский фронт эскадрона конного Ее Величества государыни императрицы Александры Федоровны полка:

Наше оружие мы отточили;
Чтобы стать против Германии.
Молитесь, братья;
О пролитии крови врага!
…Смело идем
Драться с Германией!
Если Господь мне даст здоровья;
Мы мир прославим!

(Перевод с крымскотатарского А.Н. Самойловича)[21].

Спустя три года ситуация резко переменилась. В апреле–сентябре 1918 г. большая часть крымскотатарских политических деятелей уже связала свои надежды на восстановление государственности с кайзеровской Германией. Они определенно недооценили корыстность немецких политиков, которые и не думали считаться с национальными устремлениями татар. Заметим, что и спустя два с небольшим десятилетия фашистский рейх вел с ними лицемерную игру, ни в малейшей степени не намереваясь способствовать созданию самостоятельного государства. И все же после 1918 г. немцы остались в памяти крымских татар освободителями от большевиков.

Нежные чувства к уходящим из Крыма немецким оккупантам татарская печать не стала скрывать даже в день появления флота Антанты, о чем свидетельствует выразительный пассаж в статье под названием «К прибытию англо-французов»: «История татарского национального движения золотыми буквами печатает на своих страницах и с чувством глубокой признательности и благодарности отметит поистине дружественное, благожелательное отношение творца величайшей в мире культуры, германского народа, к маленькому и

20 | В.А. Оболенский с предельной откровенностью писал об этой трагической коллизии: «Немцы, с которыми мы воевали в течение трех лет, наши враги, завоеватели России, пришли сюда нашими освободителями. В этом факте было что-то бесконечно унизительное для национального чувства и национального достоинства. А между тем это было несомненно так. Немцы — наши спасители» (см.: Оболенский, 1994, с. 76].

21 | Песни крымских татар про Вторую Отечественную войну (т.е. Первую мировую. — *А. В.*) [Самойлович, 2000, с. 86–87].

слабому в настоящем, но славному в прошлом крымскотатарскому народу» [*Крым*. 27.11.1918 (цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1997, с. 168)].

Какую же оценку дать политике Дж. Сейдамета, предпринявшего столь рискованные шаги в Стамбуле (секретная миссия А.С. Айвазова) и в Берлине (тайная передача германскому МИДу Декларации Крымскотатарского национального совета)? Несомненно, это была авантюра, обреченная на провал, но логику такой политики понять можно: влияние и слава постепенно уплывали из рук Сейдамета лично и Курултая в целом. Все, на что можно было рассчитывать под властью немцев и доброжелательного к татарам Сулькевича, — это культурно-национальная автономия и поддержка на уровне краевого правительства деятельности Директории при Курултае[22]. Но амбиции радикальных националистов простирались гораздо дальше, а разумно выправить дисбаланс между желаемым и возможным им не удалось.

Проявляя вполне искреннюю заботу о соблюдении интересов крымскотатарского народа, премьер М.А. Сулькевич считал своим первейшим долгом защищать самостоятельность Крыма от растущей агрессивности независимой Украины. Даже находясь под прессом немецкой оккупации, Киев делал многократные попытки аннексии полуострова, но получал каждый раз отпор из Симферополя (впрочем, и Берлин не поддержал территориальные аппетиты Украины). Как иллюстрация этого противостояния интересен черновой вариант декларации правительства Сулькевича от 18 июня 1918 г.: «Ввиду настойчивых посягательств Украины поглотить Крым, **ничем с ней органически и исторически не связанный** [выделено мной. — *А. В.*], Крымское краевое правительство ставит своей первой задачей как сохранение самостоятельности полуострова до решения международного положения его на мирной конференции, так и восстановление нарушенных законности и порядка» [*ЦГАК*, ф. Р–999, оп. 4, д. 19, л. 32 (цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1995, с. 139)][23].

Ухудшение положения Германии на фронтах и в тылу привело к постепенному ослаблению оккупационного режима в Крыму. Одновременно росло влияние Белого движения, контакты с которым все активнее поддерживали кадеты и представители иных партий. Череда политических кризисов и связанных с ними отставок с сентября начала разрушать первое краевое правительство, пока 14 ноября германское командование не лишило его полномочий. С 15 ноября 1918 г. пришло к власти второе краевое правительство во главе с С.С. Крымом.

22 | Из официального обращения премьера Сулькевича в Директорию при Курултае от 30 июля 1918 г. [см.: *ЦГАК*, ф. Р–999, оп. 1, д. 180, л. 4 (цит. по: Зарубин А. Г., Зарубин В. Г., 1995, с. 143)].

23 | «Оранжевым» властителям Киева начала XXI в. не повредило бы знакомство с оценками Сулькевича относительно взаимосвязи Украины и Крыма.

ЭВАКУАЦИЯ НЕМЕЦКИХ ВОЙСК. КРУШЕНИЕ КРЫМСКОТАТАРСКИХ НАДЕЖД. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

С правительством Соломона Крыма, постепенно растерявшим властные полномочия под давлением и лидеров, и рядовых участников Белого движения, у крымских татар было слишком мало общего. К тому же полуостров все больше терял либерально-демократические достижения 1917 г., а в условиях «чрезвычайщины» всегда ущемляются права не только личности, но и народов. Так в течение 1918 г. родились и умерли надежды как радикальных, так и умеренных крымскотатарских националистов на восстановление государственности, во всяком случае — на базе демократии, а значит — социального и национального мира на полуострове. Мощный либерально-демократический потенциал крымскотатарской конституции 1917 г. открывал перспективы общекрымского политического прогресса. Недаром известный политический деятель Крыма либерал Д.С. Пасманик с таким воодушевлением писал в первых числах января 1918 г.: «…Веками угнетенные татары дали чудный урок государственной мудрости русским гражданам, бывшим до революции единственными носителями русской государственности… Все нетатарские жители Крыма, которым дороги порядок и законность, *равная для всех* свобода и социальная справедливость, спокойное развитие экономических и духовных сил края, должны всеми силами поддержать стремление татар к государственному строительству… Поддерживая его, мы спасем Крым, а косвенно и всю Россию, от анархии и разложения» [Пасманик, 1918 (цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г., 1997, с. 56)].

Но реализовался совсем иной сценарий, и в крымскотатарском национальном движении под влиянием ряда внутренних и внешних факторов взял верх радикальный национализм, весьма далекий от идеалов первой конституции. На этом пути союзники нетатарского происхождения быстро стали противниками Курултая и его правых вождей. Более чем показателен немедленный ответ на знаменитую речь Д. Сейдамета 16 мая 1918 г. (мы уже о ней писали) того же Д. Пасманика: «Вы не научились ценить действительную свободу, равную для всех, а под влиянием ваших неумных вожаков вы увлеклись жаждой власти, вас научили не нуждаться в братстве, а стремиться к господству, к диктатуре. Отсюда все зло! Жизнь, построенная на ненависти и беспощадной борьбе, заканчивается неизбежно деспотизмом и реакцией, будь то слева или справа» *Ялтинский голос*, 24.05.1918 (цит. по: Зарубин А.Г., Зарубин В.Г. 1997, с. 130–131)]. Упрек, брошенный Д. Пасмаником татарским националистам, универсален: в любой многонациональной стране сползание от общедемократических ценностей к узконациональным чревато политическим поражением.

Что же касается геостратегической ситуации в Северном Причерноморье, то ликвидация иноземной (германской) оккупации сняла проблему отторжения Крыма от России при любом исходе борьбы между белыми и красными. И когда Москва приняла решение о создании Крымской Автономной ССР, безопасности стратегического форпоста будущего Советского Союза уже ничто не угрожало.

Список источников и литературы

Абдуллаев И. Отголоски колониальной войны // *Голос Крыма*. 17.10.2003.

Абдуллин Х.М. Воинская служба крымских татар в Российской империи // *Военно-исторический журнал*. М., 2007. № 1.

Айвазов А.С. История национального движения в Крыму / Подготовка текста и публикация А. В. Ефимова // *Восточный свет*. М., 2005. № 3.

Барятинская М.В. Дневник русской княгини в большевистской тюрьме. Январь 1918 г. // *Крымский альбом 2003*. Феодосия — Москва., 2004.

Вся Россия / Справочник. Изд. 1-е. Колонки 1888–1928. СПб., 1900.

Гаспринский И. Русское мусульманство // *Россия и Восток*. Казань, 1993.

Гасырлар авазы (*Эхо веков*). Историко-документальный журнал. Казань. 1999. № 1/2.

Гилязов И. Коллаборационизм тюрко-мусульманских народов СССР в годы второй мировой войны — форма проявления национализма? // *Ab Imperio*. Казань, 2000. № 1.

Голос татар. Симферополь, 2.09.1917.

Гольденберг М. Крым и крымские татары // *Вестник Европы*. СПб., ноябрь 1882. Т. VI.

Государственный архив Автономной Республики Крым (*ГААРК*). Ф. Р.–1000. Оп. 2. Д. 2. Л. 57–58.

Елагин В. Националистические иллюзии крымских татар в революционные годы // *Забвению не подлежит*. Казань, 1992.

Етнічний довідник. Етнічні меншини в Україні. Київ, 1996.

Забвению не подлежит. Казань, 1992.

Зарубин В.Г. Межнациональные отношения и национальная политика государственных образований в Крыму (конец 1917–1920) // *Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму*. Симферополь, 1999.

Зарубин А.Г., Зарубин В.Г. *Без победителей. Из истории гражданской войны в Крыму*. Симферополь, 1997.

Зарубин А.Г., Зарубин В.Г. Крымское краевое правительство М. А. Сулькевича и его политика // *Отечественная история*. М., 1995. № 3.

Крым. 21.05.1918; 27.10.1918.

Крымский вестник. 17.10.1918.

Крымскотатарское национальное движение. Документы. Материалы. Хроника. Т. 1–2. М., 1992.

Лаптев Ю.Н. Революция и гражданская война (1917–1920 гг.) в судьбе немецкого населения Крыма // *Немцы в Крыму. Очерки истории и культуры*. Симферополь, 2000.

Левицкий Г. Переселение татар из Крыма в Турцию // *Забвению не подлежит*. Казань, 1992.

Марков Е. *Очерки Крыма. Картины крымской жизни, истории и природы*. СПб.-М., 1902.

Медиев А. *Крымские письма*. Симферополь, 2005.

Миллер А.И. *Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования*. М., 2006.

Оболенский В. А. Крым в 1917–1920-е гг. // *Крымский архив*. 1994. № 1.
Озенбашлы А. Роль царского правительства в эмиграции крымских татар // *Крым*. Симферополь, 1926. № 2.
Озенбашлы Амет Сеит Абдулла-оглу. *Къырым Фаджиасы*. Симферополь, 1997.
Пасманик Д. Дух государственности // *Ялтинский голос*. 4.01.1918.
Погоский А.Ф. Из записок проезжего. Воспоминания // *Крымский архив. Историко-краеведческий и литературно-философский журнал*. Симферополь, 2003. № 9.
Полное Собрание Законов Российской Империи (ПСРИ). Т. XXI.
Прибой. 14.01.1918.
Ривкин А. Вымирание мусульман в Симферополе и городское санитарное попечительство // *Известия Симферопольской городской думы*. 1914. № 6.
Романько О.В., Бельский А.В. К проблеме становления корпуса государей стран Черноморского бассейна // *Крымский контекст*. Симферополь, 1996. № 5.
Русская старина. Т. LXXVIII. СПб. Июнь 1893 г.
Самойлович А.Н. *Избранные труды о Крыме*. Симферополь, 2000.
Сеитбекиров А. Туркам, павшим в Крымской войне // *Голос Крыма*. Симферополь, 17.09.2004.
Соловьев С.М. *Сочинения*. Кн. XIV. Т. 27–28. М., 1994.
Усенко П. Г. Демократическая печать России о правительственной политике выселения крымских татар (середина XIX) // *Материалы научно-практической конференции «Проблемы политической истории Крыма: итоги и перспективы»*. Симферополь, 24–25 мая 1996.
Фаизов С. *Движение мусульманок Крыма за права женщин в 1917 г.: контуры забытой свободы* // http://www. kirimtatar. com/Researches/krmus. html.
ЦГАК. Ф. Р–999.Оп. 1. Д. 180. Л. 4; Оп. 4. Д. 19. Л. 32.
Щербань Н. Переселение крымских татар // *Русский вестник*. 1860. Т. XXX, № 11–12.
Южные ведомости. 27.10.1917.
Ялтинский голос. 24.05.1918.
Ялтинское уездное земское собрание 41 очередной сессии оп. 4, д. 19, л. 32// *Вестник Таврического земства*. 31.10.1906. № 43.
Kirimli H. *National Movements and National Identity Among the Crimean Tatars (1905–1916)*. Leiden — New York — Köln, 1996.
Şehab Nezihî. *Yirminci Asirda Tatar Millet-I Mazlumesi*. Istanbul, 1328/1910.
Tercüman. 2.08.1906.

Д.Н. Денисов

Мусульманские благотворительные и культурно-просветительские общества Оренбургской губернии

Основы мусульманской благотворительности, взаимовыручки заложены в Священном Коране, в соответствии с которым одним из пяти столпов ислама является закят — обязательное отчисление милостыни с доходов и имущества в пользу нуждающихся. Мусульманская община традиционно принимала на себя функции по организации воспитания и обучения детей, передаче культурной и религиозной традиции, поддержке неимущих, погорельцев, семей призванных на военную службу, вдов, сирот. Со второй половины XIX в. разрушение традиционных общинных связей, обострение социальных противоречий, увеличение разрыва между бедными и богатыми, обусловленные особенностями капиталистического развития, потребовали адаптации исламских институтов к новым условиям для реального обеспечения принципа взаимопомощи как важнейшей нравственной основы мусульманского общества, его всестороннего социально-экономического и культурного прогресса. Как следствие, в конце XIX — начале XX в. в рамках широкого общественно-политического движения исламского обновления (джадидизма) были открыты мусульманские благотворительные и культурно-просветительские общества, которые позволили консолидировать усилия и финансовые ресурсы, наладить систематический сбор пожертвований и их адресное перераспределение, обеспечить комплексное решение проблем социальной сферы на постоянной, регулярной и планомерной основе.

Первой мусульманской общественной организацией в Оренбургской губернии стало «Троицкое мусульманское благотворительное общество», учрежденное в июне 1898 г. По инициативе крупных татарских предпринимателей братьев Хусаиновых, Рамиевых, М.Ю. Девишева и др. в январе 1899 г. была предпринята попытка создать аналогичное общество в Оренбурге, однако она не увенчалась успехом. Отсутствие единого законодательного акта, регламентирующего деятельность общественных объединений, сложная процедура регистрации, жесткий контроль

за этой сферой со стороны правительства и скрытое противодействие властей препятствовали открытию мусульманами собственных благотворительных и культурно-просветительских организаций. Только в годы Первой русской революции после издания Манифеста от 17 октября 1905 г., провозгласившего свободу объединений, и «Временных правил об обществах и союзах» от 4 марта 1906 г. развернулся массовый процесс оформления новых общественных структур: 4 февраля 1906 г. было зарегистрировано «Челябинское мусульманское благотворительное общество», 19 июня 1906 г. — «Мусульманское общество г. Оренбурга», 27 октября 1906 г. — «Мусульманское общество г. Илецкая Защита», 18 декабря 1906 г. — «Мусульманское общество башкир семи Усерганских волостей», 20 января 1907 г. — «Мусульманское общество башкир Бурзян-Кипчакской, 1-й и 2-й Каракипчакских и Аллабердинской волостей», 7 июля 1907 г. — «Мусульманское общество башкир Бушман-Суун-Каракипчакской волости», 20 сентября 1907 г. — «Мусульманское общество башкир Бурзянской волости», 27 марта 1908 г. — «Мусульманское общество Сеитовского посада» и «Мусульманское благотворительное общество» с районом деятельности в Оренбургском и Орском уездах, 28 ноября 1908 г. — «Мусульманское общество г. Орска», 30 ноября 1910 г. — «Просветительское общество мусульман Сеитовского посада», 12 марта 1911 г. — «1-е Имангуловское благотворительное культурно-экономическое общество» и «Благотворительное общество деревни 2-й Имангуловой», 5 июня 1911 г. — «Троицкое общество распространения просвещения», 27 августа 1911 г. — «Троицкое общество поощрения сценического и театрального искусства», 11 мая 1912 г. — «Оренбургское мусульманское женское общество» и «Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах», 18 февраля 1913 г. — «Троицкое общество “Хайрат” в память 300-летия царствования Дома Романовых», 8 июня 1913 г. — «Челябинское мусульманское благотворительное общество, учрежденное в память юбилея 300-летия царствования Дома Романовых», 21 января 1916 г. — «Оренбургское мусульманское музыкально-драматическое общество» и др.

По количеству и разнообразию мусульманских общественных организаций Оренбургская губерния занимала уникальное положение среди регионов Российской империи. Для сравнения: в соседней Уфимской губернии мусульманам было разрешено создание только 5 организаций, при том что абсолютная численность ее мусульманского населения была в 3 раза больше, а относительная доля — в 2 раза выше, чем в Оренбуржье [Ямаева, 2002, с. 198, 279–287]. Либеральная политика оренбургских властей объясняется наличием в губернии значительной прослойки мусульманской буржуазии, которая традиционно играла важную роль в экономике края, его торговле и обрабатывающей промышленности.

Анализ членских списков мусульманских общественных объединений показывает, что в Оренбургской губернии их основу составля-

ли представители буржуазии, торгового и промышленного капитала. Например, активными участниками «Троицкого мусульманского благотворительного общества» были: крупный торговец мануфактурой К.А. Абдрашитов, торговец бакалеей и фруктами Х.Х. Ахтямов, владельцы оптово-розничных мануфактурных магазинов в Троицке и Кустанае Бакировы, бакалейщик Х.Ш. Бакиров, хозяин кожевенного завода, двух галантерейных магазинов в Троицке и Челябинске М.Ф. Валеев, меховщики Х.С. и Н.Х. Габбасовы, хлеботорговец М.-Г. Гайнутдинов, продавец ягод и бакалейных товаров Г. Даминов, владелец кожевенного предприятия И. Ирисов, торговец хлебом и бакалеей М.М. Сабитов, сырьевщик И. Салихов, торговец животноводческим сырьем и хлебом, собственник бойни и салотопни в Троицке, вальцевой крупчатной мельницы и шерстомойки в Кустанае Г.Ф. Уразаев, владелец мануфактурного магазина Ш.Г. Учаров, собственник пряничного заведения Ш. Хасанов, бакалейщик Б. Шафигуллин, торговец тканями М.-Г.А. Яушев, крупный торговец мануфактурными товарами, совладелец кожевенного завода и паровой мельницы М.-М.Л. Яушев, владельцы более 20 оптово-розничных магазинов, промышленных предприятий ташкентские купцы 1-й гильдии А.-В.А, М.-Г.А. и Л.М.-Ш. Яушевы [*Отчет Троицкого…*, 1914, с. 15–17; *Город Троицк и его уезд*…, 1912, с. 92–114]. В состав «Мусульманского общества г. Оренбурга» входили предприниматели: М. Абдулвалиев (платки), М.-С. Абдулвалиев (уголь), З. Абдуллин (мясо), Ш. Абдулнасыров (бакалейные и мануфактурные товары), З. Абдульманов (мясо), Ш. и А.Ш. Аблязины (мануфактурные товары), М.-Ш.А. Амиров (сырье и кожи), М.-Х. Аухадеев (галантерея), Б.Г. Баязитов (трактир и постоялый двор), Д. Бикчентаев (салотопня), В.М. Галеев (мучная и хлебная торговля), Ф. Галиаскаров (бакалейные и колониальные товары), М.-Ф. Гимадеев (кожевенный завод, бакалейные и колониальные товары), А.М. Губаев (сырье и кожи, веревки и рогожи), М.Б. Губайдуллин, М.-Л.Х. Губайдуллин (мучная и хлебная торговля), З.Х. Гумаров (сеть магазинов по торговле фруктами и овощами, бакалейными, кондитерскими и гастрономическими товарами), Г. Давлекамов (трактир и чайное заведение), А.Ф. Давлеткильдеев (арендатор городских бань), З.Н. Даминов (галантерея, книги и канцелярские принадлежности), Хаб.У. Донсков (меблированные номера и чайная), Хас. и Хус.У. Донсковы (пекарня и конфетное заведение), С. Иблеев (сырье и кожи), А.Х. Ильясов (мучная и хлебная торговля), Г.М.-К. Камалов (сырье, кожи, шерсть, мануфактурные товары), А.Ю. Капкаев (мучная и хлебная торговля), Х.С. Каспулатов (сырье, кожи и хлеб), М.-Ф. Касимов (сырье и кожи), А.А. Киникеев (2 мыловаренных завода), Н. Киникеев (зерно), З. Киникеев, И. Киникеев (мясо), И.Х. Курамшин (мучная и хлебная торговля), М.М.-Ф. Курпячев (живой скот и мясо), М.-С. Курташев (бойня и шерстомойка), М.-Г. и М. Кутлукадышевы (мануфактурные товары), М. Мамашев (бакалея), А.М. Мишкин (2 трактира, торговля мануфактурными товарами, хлебом и мукой), Х. Мударисов

(шапки), Ш.Ш. Мулюков (постоялый двор, торговля мануфактурными и бакалейными товарами), М.-С. Мурзабаев (галантерея), С. Мухаммедаминов (лошади), М.-Г. Мухаммеджанов (мясо), Н. Назмутдинов (бакалейные и колониальные товары), И. Палванов (сырье и кожи), купцы первой гильдии М.-З. М.С. и М.-Ш. М.С. Рамиевы (золотопромышленники, торговля мануфактурой, лесоматериалами, хлебом, издательское дело), К.М.-Ш. Рахимов (галантерейные и мануфактурные товары), Х.И. Рахманкулов (кожевенный, салотопенный и клееварный заводы), А. Сайдашев (сырье и кожи), С. Сафиуллин, К. Сейфульмулюков (бакалейные и колониальные товары), Ш. Серазитдинов (мануфактурные товары), Х.Я. Сюняев (пекарня), Н.Ф. и Х.Ф. Тенишевы (мануфактурные товары), Ф.Ф. Тимошев (лошади), Н.С. Титеев, С. Улеев (сырье и кожи), А. Фаткуллин (посуда), З. Фаткуллин (табак), М.-З. Фаткуллин, М.-С.М. Фаткуллин (сырье и кожи), Г. Фаттахов (войлок, перо и пух), А.З. и З. Хабибуллин (азиатские товары и обувь), А. Хаиров (трактир), М.-З.Ш. Хаиров (пекарня), С. Халиуллин (мясо), А.Х. Хамзин (сырье и кожи), Х. Хамидуллин (бакалея), М.-С.С. Хисамов (мануфактурные товары), К. Хисамутдинов (бакалейные и колониальные товары), купцы первой гильдии А.А. и Х.М. Хусаиновы (торговля и переработка сельскохозяйственной продукции, сбыт мануфактурных, бакалейных и колониальных товаров, издательское дело), Х. Шакирзянов (пекарня), М. Шарафутдинов (азиатские товары и обувь), А.М. Шарипов (галантерея), М.-Г. и Ш. Юсуповы (меха) и др. [*Отчет Оренбургского мусульманского…*, 1913, с. 4–9; *Адрес-календарь…*, 1910, с. 2–22; *Уральский торгово-промышленный…*, 1890–1917]. Членами «Челябинского мусульманского благотворительного общества» состояли: владелец магазина галантерейных, бакалейных и москательных товаров У.А. Ахметов, крупный торговец галантерейными, бакалейными, гастрономическими товарами и фруктами Ш.А. Ахметов, продавец фруктов З.С. Ахтямов, торговец мануфактурными товарами З.З. Ахунов, хозяин галантерейного магазина М.Ф. Валеев, торговец фруктами Ш.З. Валитов, торговец хлебом, бакалейными и мануфактурными товарами, совладелец мельницы «Челябинского мукомольного товарищества», член учетно-ссудных комитетов шести банков З.Г. Галеев, хозяин сети магазинов по торговле фруктами, гастрономическими, бакалейными и колониальными товарами в Троицке и Челябинске Х.М. Гафуров, бакалейщики З. и З.С. Киреевы, торговцы тканями А.М. и Х. Мавлютовы, бакалейщик И.И. Рахимкулов, владельцы мануфактурных лавок М.-Ш. М.-Х. Салимов и З.И. Тумашев, торговец бакалейными товарами А. Хусаинов и др. [*Отчет Челябинского…*, 1915, с. 16–19; *Уральский торгово-промышленный…*, 1890–1917].

Активная гражданская позиция представителей торгово-промышленной буржуазии способствовала вовлечению в деятельность мусульманских общественных организаций тесно связанных с ними приказчиков, агентов, конторских служащих. Например, приказчик

К.Г. Габутдинов был одним из учредителей «Троицкого общества распространения просвещения», заведующий оптовым магазином «Торгового дома братьев Яушевых» И.Г. Галеев — председателем «Челябинского мусульманского благотворительного общества», приказчик «Торгового дома Г.Ф. Уразаев с сыновьями» Г.М. Ахмаров — секретарем «Троицкого мусульманского благотворительного общества», помощник бухгалтера Оренбургского отделения Азовско-Донского Коммерческого Банка А.А. Абдрашитов — секретарем «Мусульманского общества г. Оренбурга», а заведующий типографией «Дин ва Магишат» («Религия и жизнь») А.-Г.Г. Качкинов и агент страхового общества «Россия» Ю. Давлекамов — его действительными членами [*ГАОО*, ф. 14, оп. 1, д. 293, л. 276 об; ф. 21, оп. 2, д. 618, л. 19 об; Ямаева, 2002, с. 282; *Адрес-календарь*…, 1914, с. 42; *Адрес-календарь*…, 1917, с. 29].

Разумеется, исламское духовенство не могло остаться в стороне от решения вопросов развития образования, культуры, оказания помощи обездоленным. В рамках «Троицкого мусульманского благотворительного общества» работали имамы М.-Х.М. Бикматов (секретарь в 1911–1913 гг., смотритель за мусульманским кладбищем), Г.М. Максутов, А.З. Расулев (член Совета библиотеки), З.Х. Расулев, А.М. Рахманкулов (заместитель председателя в 1914–1917 гг.), М.-В.А. Рахманкулов (председатель ревизионной комиссии), в состав «Мусульманского общества г. Оренбурга» входили ахун З.Х. Кашаев, муллы А.С. Абдулкаримов (член правления), И.С. Адильгареев, З. Ахметзянов, Г.Г. Давлетшин, А.З. Кашаев, Н.Ф. Тимошев, членами «Мусульманского общества г. Орска» состояли имамы Г.М.-С. Салихов (председатель), Г.Г. Габдуллатифов, Н.Г. Ишмеев, М.-С.Г. Рахматов. Многие благотворительные организации, особенно в сельской местности, создавались непосредственно по инициативе священнослужителей. Так, «Мусульманское общество башкир Бушман-Суун-Каракипчакской волости» было организовано татарскими муллами д. Мал. Тюлебаевой И. Залялетдиновым и д. Тляумбетовой С.М. Сабитовым, который стал его председателем [*ГАОО*, ф. 21, оп. 2, д. 398, л. 47–48 об; д. 625, л. 32–32 об]. Из семи учредителей «Мусульманского общества башкир семи Усерганских волостей» шестеро были священнослужителями: муллы д. Итбуковой А.Ф. Акъюлов, д. Иткуловой И.С. Арасланов, д. Аскаровой М.-В.С. Гумеров, д. Бикбовой М.-С.С. Гумеров, д. Чамазиной Ш.З. Ишмухамедов и д. Чанким-Биктемировой Т.Г. Уразов [*Устав Общества башкир*…, 1907, с. 2]. В создании «Мусульманского общества башкир Бурзян-Кипчакской, 1-й и 2-й Каракипчакских и Аллабердинской волостей» принимали участие ахун д. Мурадымовой Х.Г. Гайсин, муллы д. Сапиковой Г.Г. Сапиков, д. Мраковой Г.А. Худжигуров, д. Нижне-Чурбаевой Г.А. Шафиев, «Мусульманского благотворительного общества» с районом деятельности в Оренбургском и Орском уездах — мулла п. Аблязовского Х.Б. Мадиямов, муэдзины п. Донского М.Я. Абликеев и п. Никольского К.Х. Ишмухамедов [*Устав Мусульманского общества башкир*…, 1907, с. 3; *Устав*

Мусульманского благотворительного…, 1908, с. 18]. Наряду с крупными местными торговцами, учредителями «Мусульманского общества Сеитовского посада» выступили имамы М. Мустаев (председатель наблюдательного комитета его лазарета), Г. Самигуллин и Х.А. Усманов (председатель Общества) [*Устав Мусульманского общества Сеитовского…*, 1908, с. 3].

Активное участие в создании и деятельности мусульманских благотворительных и культурно-просветительских обществ принимали представители формирующейся национальной интеллигенции: педагоги Л.К. Абдулгазизов, А. Валеев («Троицкое мусульманское благотворительное общество»), С.Н. Бикбулатов, Х.В. Рамеев («Мусульманское общество г. Оренбурга», «Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах»), К.А. Айдаров, Н.М. Валишев, Н. Гасрый, А.С. Даутов, Н.И. Еникеев, А.И. Идриси, А.М. Мачиев, Н.С. Надиев, М.М. Туктамышев («Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах»), И.М. Бикчентаев, Х.С. Файзи-Чистапули («Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах», «Оренбургское мусульманское музыкально-драматическое общество»), Х. Галиев, Г. Зулькарнайнов, Н. Тагиров («Челябинское мусульманское благотворительное общество в память юбилея 300-летия царствования Дома Романовых»), Ф.М. Адамова, З.М. Адамова, Б.-М. Шафиева («Оренбургское мусульманское женское общество»), врачи А.Б. Алдияров («Троицкое мусульманское благотворительное общество»), З.Н. Байбурин («Мусульманское общество г. Оренбурга»), Б.-Р.Т. Сулейманова («Оренбургское мусульманское женское общество»), фельдшер Д.М. Мухамедшин («Троицкое мусульманское благотворительное общество», «Троицкое общество поощрения сценического и театрального искусства», «Троицкое общество “Хайрат” в память трехсотлетия царствования Дома Романовых»), издатель А.М.-Л. Исхаков, редактор журнала «Яз» («Весна») Ю.Х. Музафаров («Мусульманское общество г. Орска», «Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах»), писатель и редактор газеты «Казах» А.Б. Байтурсынов, драматург, журналист и литературный критик К.К. Бакир («Оренбургское мусульманское музыкально-драматическое общество»), прозаик и драматург Я. Вали, писатель и журналист М. Галяу, поэт М. Дулатов, публицист Ш.З. Мухамедьяров, издатель, журналист и писатель Т.С. Соловьев, редактор журнала «Шура» («Совет»), историк и богослов Р. Фахретдин, книгоиздатель Г.Ш. Шараф («Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах»), писатель и редактор газеты «Вакыт» («Время») Ф. Карими, журналист и литературный критик Б.Ш. Шараф («Мусульманское общество г. Оренбурга», «Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах», «Оренбургское мусульманское музыкально-драматическое общество»), актриса С.Г. Гиззатуллина-Волжская («Оренбургское мусульманское женское общество»), юристы М.-К.Г. Каримов («Оренбургское мусульманское музыкально-драматическое общество»), С.Н. Максу-

дов, Д.Ч. Сейдалин («Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах») и др. [*Отчет Оренбургского Мусульманского…*, 1913, с. 4–9; *Отчет Оренбургского общества…*, 1914, с. 8–14; *Отчет Троицкого…*, 1914, с. 15–17; *Отчет Челябинского…*, 1915, с. 16–19; *ГАОО*, ф. 14, оп. 1, д. 293, л. 598 об, 1041–1041 об].

Сельские благотворительные организации объединяли мусульманских священнослужителей, учителей, зажиточных крестьян, мелких лавочников, выборных должностных лиц органов общественного самоуправления. Например, среди учредителей «Благотворительного общества деревни 2-й Имангуловой» отмечены: хальфа местного медресе А.М. Муртазин (председатель), владельцы бакалейных лавок С. Туюшев (заместитель председателя) и А.И. Юртеев [*ГАОО*, ф. 14, оп. 1, д 293, л. 187об; ф. 73, оп. 1, д. 307, л. 8 об–9, 21 об–22; *Уральский торгово-промышленный…*, 1899–1917]. Членами «Мусульманского общества Бушман-Суун-Каракипчакской волости» состояли: волостной старшина С.Х. Идильбаев, педагог русско-башкирского училища С.С. Кулсарин и др. [*ГАОО*, ф. 21, оп. 2, д. 398, л. 42–42 об, 90, 96].

Несмотря на большое число сочувствующих, которое позволяло осуществлять сбор средств на проведение различных мероприятий, отдельных широкомасштабных акций, не многие мусульманские организации становились по-настоящему массовыми. Они объединяли наиболее сознательную, прогрессивно настроенную часть мусульманского общества с ярко выраженной гражданской позицией. Так, крупнейшее в губернии «Мусульманское общество г. Оренбурга» насчитывало: в 1907 г. — 129 членов, в 1908 г. — 296, в 1909 г. — 306, в 1910 г. — 323, в 1911 г. — 267, в 1912 г. — 269, в 1913 г. — 320 [*Отчет Оренбургского мусульманского…*, 1914, с. 34]. Численность других организаций была несколько скромнее: в «Оренбургском обществе попечения об учащихся мусульманах» состояло 192 члена (1913), в «Оренбургском мусульманском женском обществе» — 151 (1914), в «Челябинском мусульманском благотворительном обществе» — 112 (1914), в «Троицком мусульманском благотворительном обществе» — 65 (1913), в «Мусульманском обществе Бушман-Суун-Каракипчакской волости» — 60 (1910) и т.д. [*Отчет Оренбургского общества…*, 1914, с. 3; *Отчет Оренбургского женского…*, 1916, с. 3; *Отчет Челябинского…*, 1915, с. 1; *Отчет Троицкого…*, 1914, с. 17].

Исходя из уставных целей, основными направлениями деятельности мусульманских общественных организаций были содействие просвещению и оказание помощи нуждающимся в широком смысле этого слова.

В рамках культурно-просветительской работы практиковались такие формы как:

– финансирование существующих и открытие новых учебных заведений;

– организация краткосрочных курсов, чтений, научно-популярных лекций, литературных вечеров и бесед;

– выдача стипендий и поддержка нуждающихся учеников;
– открытие бесплатных библиотек.

Важное место уделялось вопросам содействия развитию образования. Так, «Мусульманское общество г. Оренбурга» содержало за свой счет 5 начальных школ для детей бедных мусульман [*Оренбургская газета*, 10.01.1908]. «Троицкое мусульманское благотворительное общество» ежегодно выделяло по 500 руб. на финансирование каждой из 6 мусульманских школ города» [Ямаева, 2002, с. 203]. В Орске учредители передали в дар местной благотворительной организации мужское медресе и 2 женских начальных училища [*ГАОО*, ф. 47, оп. 1, д. 3, 5, 6].

Мусульманские благотворительные организации не только принимали под свое крыло уже существующие конфессиональные школы, но и открывали собственные учебные заведения, в том числе специализированные для достижения частных целей их деятельности. Так, 15 декабря 1912 г. была открыта школа кройки и шитья «Оренбургского мусульманского женского общества», где на протяжении 10 месяцев должны были постигать искусство 10 платных и 20 бесплатных учениц, при приеме которых отдавалось предпочтение сиротам и вдовам. Готовая продукция реализовывалась, выполнялись частные заказы на пошив одежды [*ГАОО*, ф. 10, оп. 1, д. 340, л. 29–30 об]. В 1913 г. «Мусульманское общество г. Оренбурга» купило за 7500 руб. дом на Полицмейстерской ул. (ныне ул. Кичигина), в котором осенью начала работу трехгодичная учебно-вспомогательная мастерская для обучения 20 детей бедных мусульман столярному ремеслу с обязательным преподаванием русского языка [*Отчет Оренбургского мусульманского…*, 1914, с. 28–29]. 1 октября 1914 г. «Челябинское мусульманское благотворительное общество» открыло в доме Кедрова на Александровской пл. (ныне Алое поле) столярную школу, куда первоначально были приняты 6 мусульманских юношей из семей мобилизованных на фронты Первой мировой войны и бедняков [*Отчет Челябинского…*, 1915, с. 1, 14–15, 31]. При содействии губернского земства «Мусульманское общество Сеитовского посада» в 1915 г. организовало школу-мастерскую для обучения сапожному ремеслу [*Доклады…*, 1915, № 180]. Осенью 1913 г. «Оренбургским обществом попечения об учащихся мусульманах» была открыта подготовительная школа для поступающих в гимназии и реальные училища, в которой на протяжении 4 лет преподавались основы ислама, русский и татарский языки, арифметика и рисование [*Учебный план…*, 1913, с. 5–8]. Наконец, при «Оренбургском мусульманском музыкально-драматическом обществе», учрежденном в январе 1916 г., действовала школа, где были организованы курсы обучения игре на фортепиано, скрипке, флейте, мандолине, курае, духовых инструментах, уроки хорового пения. В 1918 г. здесь обучались 20 детей под руководством известного в городе музыканта Р.И. Лункевича [*Народное дело*, 1918, 17 (4) мая].

Мусульманам бедного достатка благотворительные организации давали возможность получить или продолжить образование в правительственных и частных учреждениях, оказывая им разовую или постоянную финансовую поддержку. Например, в 1913 г. «Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах» выдало 10 безвозмездных пособий и 12 беспроцентных ссуд единоверцам, поступающим или уже обучающимся на различных курсах, в начальных, средних и высших учебных заведениях Санкт-Петербурга, Москвы, Акмолы, Бузулука, Казани, Кунгура, Оренбурга, Перми, Уфы, Челябинска и др. [*Отчет Оренбургского общества…*, 1914, с. 19–20]. В феврале 1917 г. в ознаменование 25-летия деятельности первой мусульманской женщины-врача Б.-Р.Т. Сулеймановой «Оренбургское мусульманское женское общество» учредило стипендию ее имени для выдачи мусульманке, пожелавшей получить медицинское образование [*Оренбургское слово*, 23.02.1917].

В своем стремлении охватить возможно более широкие круги народных масс общества организовывали различные курсы, популярные чтения, лекции, беседы и вечера. «Мусульманское общество г. Оренбурга» ежегодно с 15 мая нанимало нескольких учителей и в течение 3 месяцев обучало взрослых и детей русской грамоте: 40 беднейших бесплатно, а остальных — за плату всего 3 руб. [*Оренбургская газета*, 24.04.1908]. На своих встречах «Оренбургское мусульманское женское общество» практиковало чтения религиозно-нравственных книг, стихов и литературных переводов, исполнение духовно-религиозных песен (*мунажатов*) [*ГАОО*, ф. 10, оп. 1, д. 340, л. 32; Биктимирова, 2003, с. 147]. Летом 1911 г. «Мусульманским обществом г. Орска» были организованы краткосрочные педагогические курсы для женщин, где 15 мусульманок изучали основы вероучения, педагогику, географию, арифметику и другие предметы [Ямаева, 2002, с. 202; *В мире мусульманства*, 28.10.1911].

Манифест от 17 октября 1905 г. и последующие акты сняли необоснованные, дискриминационные ограничения, открыли возможности для развития книгопечатания на языках народов России, выпуска национальных газет и журналов. В условиях дороговизны печатной продукции, налаживания специализированной торговой сети жизненно необходимым стало открытие бесплатных библиотек, к созданию которых многие общества приступили с первых месяцев своей работы. Они были открыты в Троицке, Челябинске, Оренбурге (1906), Сеитовском посаде, Илецкой Защите (1911), д. 1-й Имангуловой Оренбургского уезда (1914).

Использовались и другие формы культурно-просветительской работы. «Оренбургское мусульманское музыкально-драматическое общество» собирало народные песни и мотивы, организовывало спектакли и музыкально-вокальные вечера, объявило конкурс театральных произведений на татарском языке, переводило пьесы, формировало театральный гардероб. Оно отстаивало интересы татарской труппы,

добившись в январе 1917 г. снижения антрепренером платы за аренду театральной сцены по пятницам с 250 до 150 руб. [*Оренбургская жизнь*, 24.01.1917]. В 1918 г. выпустило первую татарскую книгу, призванную популяризовать музыкальное искусство.

Собственно благотворительная деятельность осуществлялась в таких формах:

– организация горячего питания, бесплатных столовых, раздача хлеба, одежды и обуви в районах, пострадавших от неурожая;

– оказание денежной помощи лицам, попавшим в трудные жизненные ситуации;

– финансирование приютов для бедных и сирот;

– организация медицинского обслуживания;

– совершение похоронных обрядов и погребение неимущих, благоустройство и охрана мусульманских кладбищ.

Особенно широко дело помощи бедным и голодающим было поставлено в «Мусульманском обществе г. Оренбурга» которое в 1906–1912 гг. израсходовало на содержание бесплатных столовых, раздачу хлеба и одежды, выплату пособий нуждающимся 25 тыс. руб. [*ГАОО*, ф. 21, оп. 2, д. 618, л. 19]. Оно оказывало также финансовую поддержку станции скорой медицинской помощи, городскому родильному приюту, оплачивая содержание мест для бедных мусульманок. «Троицкое мусульманское благотворительное общество» организовало собственный мусульманский сиротский приют, где в 1913 г. получали кров, еду, одежду, медицинскую помощь 16 мальчиков и 10 девочек [*Отчет Троицкого*…, 1914, с. 8]. В годы Первой мировой войны мусульманские общества Оренбурга и Сеитовского посада открыли и содержали за свой счет лазареты для раненых воинов на 30 и 10 коек соответственно [*Оренбургская газета*, 6.09.1914; 10.02.1915].

Источниками финансирования деятельности мусульманских благотворительных организаций были: членские взносы, пожертвования, пособия от городских и земских органов местного самоуправления, доходы от собственной предпринимательской деятельности, сдачи в аренду недвижимости и продажи имущества, проценты с банковских капиталов и за пользование средствами, вложенными в торговые предприятия, поступления от организации благотворительных спектаклей, киносеансов, народных гуляний, от устройства моментальных лотерей (алегри) и др.

Для сохранения своего статуса действительным членам обычно необходимо было вносить не менее 3 руб. ежегодно (в «Мусульманском обществе г. Оренбурга» — 5 руб.) или крупную сумму единовременно. Пожертвования делались как по собственному почину, так и целенаправленно собирались на культурно-массовых мероприятиях и праздниках, на экзаменах в учебных заведениях, через установку кружек, активистами по отрывным талонным книжкам, мусульманскими священнослужителями среди прихожан, редакциями национальных

газет среди своих читателей. Например, в 1912 г. в ответ на призыв помочь голодающим от неурожая, опубликованный в татарской прессе, «Мусульманскому обществу г. Оренбурга» было передано через журнал «Дин ва магишат» 119 руб. 38 коп., а через газету «Вакыт» — 1500 руб. [*ГАОО*, ф. 21, оп. 2, д. 618, л. 19]. В мае 1913 г. на свадьбе сына купца Агафурова и дочери генерала Кочурова было собрано 500 руб. в пользу «Оренбургского общества попечения об учащихся мусульманах», что спасло нескольких учеников от отчисления за не внесение платы [*Оренбургская газета*, 28.05.1913]. В 1914 г. 48 активистов «Челябинского мусульманского благотворительного общества» собрали по отрывным талонным книжкам в общей сложности 943 руб. 80 коп. [*Отчет Челябинского*…, 1915, с. 4–11].

Организация культурно-массовых мероприятий позволяла успешно сочетать выполнение уставных задач деятельности благотворительных организаций с поиском дополнительных финансовых средств. В городах они традиционно выступали устроителями празднования Сабантуя, получая прибыль от продажи билетов, программок, цветов, предметов рукоделия, работы буфетов, взносов за право участия в скачках, собирая пожертвования. Например, в 1912 г. «Мусульманское общество г. Оренбурга» выручило от организации народных гуляний за вычетом расходов 1750 руб. 98 коп., «Мусульманское общество г. Орска» в 1913 г. — 943 руб. 5 коп., «Челябинское мусульманское благотворительное общество» в 1914 г. — 1553 руб. 9 коп. [*Отчет Оренбургского мусульманского*…, 1913, с. 10; *Отчет Челябинского*…, 1915, с. 2; *Мир ислама*, т. II, вып. VI, 1913, с. 410–411]. В 1915 г. устройство любительского спектакля участниками татарского театрального кружка под руководством Г. Бурнаева обеспечило Челябинской мусульманской библиотеке поступление в размере 113 руб. 37 коп. [*Отчет Челябинской*…, 1916, с. 14–15]. 13 января 1916 г. по предложению активистки «Оренбургского мусульманского женского общества» актрисы С.Г. Гиззатуллиной-Волжской в городском театре был дан спектакль и дивертисмент татарской труппы «Нур» («Свет»). Сборы составили более 1000 руб., которые за вычетом 10 % в пользу беженцев, поступили в распоряжение благотворительной организации [*Оренбургское слово*, 24.02.1916]. Популярным способом привлечения денежных средств стало использование кинематографа. В феврале 1913 г. «Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах» провело в кинотеатре «Фурор» серию благотворительных сеансов. При затратах в 300 руб. они принесли выручку в размере 1003 руб. 37 коп. [*Оренбургская газета*, 13.02.1913]. 27 января 1917 г. «Оренбургское мусульманское женское общество» устроило благотворительный сеанс и лотерею-алегри в кинотеатре «Люкс». За вычетом 1422 руб. 10 коп. расходов и 291 руб. в пользу раненых чистая прибыль составила 2619 руб. 10 коп. [*Оренбургское слово*, 8.03.1917].

Хотя земские органы в Оренбургской губернии были введены достаточно поздно, лишь в 1913 г., они успели наладить конструктивное

сотрудничество с мусульманскими благотворительными организациями, оказывая финансовую поддержку их культурно-образовательным учреждениям. По решениям Оренбургского губернского земского собрания ежегодно выдавались пособия: Челябинской мусульманской библиотеке-читальне (600 руб.), библиотекам «Мусульманского общества г. Оренбурга» (500 руб.), «Мусульманского общества Сеитовского посада» (300 руб.), «1-го Имангуловского благотворительного культурно-экономического общества» (300 руб.) [*ГАОО*, ф. 43, оп. 3, д. 290, л. 42об–43]. В 1915 г. помощь земства позволила реализовать проект организации в Каргале специальной школы-мастерской для обучения ремеслам детей бедных мусульман. По просьбе председателя местного общества, которому удалось собрать всего 500 руб., оно добавило недостающие 630 руб. на ее оборудование и содержание [*Оренбургская газета*, 23.011.1915]. Органы городского самоуправления также уделяли пристальное внимание нуждам мусульманского населения как важной части местного сообщества. Челябинская мусульманская библиотека-читальня ежегодно получала еще одно пособие из городского бюджета в размере 400 руб. [*Отчет Челябинской…*, 1916, с. 8]. По решениям Троицкой Думы оказывалась финансовая поддержка мусульманскому сиротскому приюту (500 руб.) и библиотеке (300 руб.) [*Отчет Троицкого…*, 1914, с. 2–3].

Отчеты мусульманских благотворительных и культурно-просветительских обществ показывают, что основу их поступлений составляли все-таки добровольные пожертвования. Например, по данным 1913 г., в структуре прихода «Оренбургского общества попечения об учащихся мусульманах» они занимали 45,4 %, «Мусульманского общества г. Оренбурга» — 56,7 %, «Оренбургского мусульманского женского общества» — 56,7 %, «Троицкого мусульманского благотворительного общества» — 59,2 % [*Отчет Оренбургского общества…*, 1914, с. 6–7; *Отчет Оренбургского мусульманского…*, 1914, с. 2, 4, 10; *Отчет Оренбургского женского…*, 1916, с. 10; *Отчет Троицкого…*, 1914, с. 1–3]. Именно ограниченность ресурсов при сложности и многообразии стоящих перед ними задач заставляла мусульманские общества постоянно изыскивать новые источники финансирования, использовать оригинальные формы привлечения денежных средств, обращаться за содействием к городским и земским органам самоуправления. Относительно прочным было финансовое положение организаций в тех городах, где имелась значительная прослойка национальной буржуазии. Например, приход «Мусульманского общества г. Оренбурга» составил в 1907 г. — 12 715 руб. 41 коп., в 1908 г. — 36 537 руб. 3 коп., в 1909 г. — 9355 руб. 12 коп., в 1910 г. — 5195 руб. 3 коп., в 1911 г. — 5892 руб., в 1912 г. — 10 220 руб. 20 коп., в 1913 г. — 13 295 руб. 20 коп. Расход: в 1907 г. — 4887 руб. 26 коп., в 1908 г. — 32 105 руб., в 1909 г. — 9113 руб., в 1910 г. — 4003 руб. 73 коп., в 1911 г. — 4242 руб. 56 коп., в 1912 г. — 4838 руб. 55 коп., в 1913 г. — 9818 руб. 23 коп. «Троицкое

мусульманское благотворительное общество» в 1913 г., аккумулировав 22 504 руб. 2 коп., потратило 5853 руб. 17 коп. В небольших населенных пунктах и особенно в сельской местности мусульманские организации испытывали острую нехватку денежных средств и были вынуждены сосредоточивать свое основное внимание на приоритетном вопросе поддержки образования. Так, в 1910 г. «Мусульманское общество г. Илецкая Защита» израсходовало всего 518 руб., из которых большая часть в размере 300 руб. пошла на школьные нужды [*ЦГИА РБ*, ф. И–187, оп. 1, д. 412, л. 409 об]. За первые два года работы из 300 руб., которые удалось собрать «Мусульманскому обществу башкир Бушман-Суун-Каракипчакской волости», 200 руб. были потрачены на выдачу пособий учителям медресе и покупку ученических книг для детей бедняков [*ГАОО*, ф. 21, оп. 2, д. 398, л. 4а].

Рассмотрение истории возникновения и деятельности мусульманских общественных организаций в Оренбургской губернии приводит нас к следующим выводам.

1. Создание мусульманских благотворительных и культурно-просветительских организаций в конце XIX — начале XX в. стало адекватным ответом на вызовы и угрозы времени, попыткой адаптации традиционных исламских институтов к новым капиталистическим условиям. Оно позволило консолидировать усилия и финансовые ресурсы, наладить систематический сбор пожертвований и их адресное перераспределение, обеспечить комплексное решение проблем социальной сферы на постоянной, регулярной и планомерной основе.

2. В отличие от некоторых соседних регионов власти Оренбургской губернии проводили более мягкую политику в отношении общественных объединений мусульман, что объясняется важной ролью, которую они традиционно играли в экономике края, его торговле и обрабатывающей промышленности.

3. В состав мусульманских благотворительных и культурно-просветительских организаций входили преимущественно представители буржуазии, а также приказчики, конторские служащие, мусульманские священнослужители, интеллигенция (педагоги, врачи, лица творческих профессий и др.). Сельские благотворительные общества объединяли духовенство, учителей, зажиточных крестьян, мелких лавочников, выборных должностных лиц органов общественного самоуправления.

4. Исходя из уставных целей, основными направлениями деятельности мусульманских общественных организаций были содействие просвещению и оказание помощи нуждающимся в широком смысле этого слова. В рамках культурно-просветительской работы практиковались такие формы, как: финансирование существующих и открытие новых учебных заведений; организация краткосрочных курсов, чтений, научно-популярных лекций, литературных вечеров и бесед; выдача стипендий и поддержка нуждающихся учеников; открытие бесплатных библиотек. Благотворительная деятельность осуществлялась в таких

формах, как: организация горячего питания, бесплатных столовых, раздача хлеба, одежды и обуви в районах, пострадавших от неурожая; оказание денежной помощи лицам, попавшим в трудные жизненные ситуации; финансирование приютов для бедных и сирот; организация медицинского обслуживания; совершение похоронных обрядов и погребение неимущих, благоустройство и охрана мусульманских кладбищ.

5. Основным источником финансирования мусульманских благотворительных и культурно-просветительских обществ были пожертвования, которые не только делались по собственному почину, но и целенаправленно собирались на культурно-массовых мероприятиях и праздниках, на экзаменах в учебных заведениях, через установку кружек, активистами по отрывным талонным книжкам, мусульманскими священнослужителями среди прихожан, редакциями национальных газет среди своих читателей. Вспомогательную роль играли: членские взносы, пособия от городских и земских органов местного самоуправления, доходы от собственной предпринимательской деятельности, сдачи в аренду недвижимости и продажи имущества, проценты с банковских капиталов и за пользование средствами, вложенными в торговые предприятия, поступления от организации благотворительных спектаклей, киносеансов, народных гуляний, от устройства моментальных лотерей и др.

Список источников и литературы

Адрес-календарь Оренбургской губернии на 1911 г. Оренбург: Оренбургская губ. типография, 1910.

Адрес-календарь и справочная книжка Оренбургской губернии на 1914 г. Оренбург: Губ. типография, 1914.

Адрес-календарь Оренбургской губернии на 1917 г. Оренбург: Типография Губ. Правления, 1917.

Биктимирова Т.А. *Ступени образования до Сорбонны*. Казань: Алма-Лит, 2003.

В мире мусульманства. 28.10.1911.

Город Троицк и его уезд: Справочник и адрес-календарь на 1912–1913 гг. Троицк: Типография «Энергия», 1912.

Государственный архив Оренбургской области (*ГАОО*). Ф. 10. Оп. 1. Д. 340; Ф. 14. Оп. 1. Д. 293; Ф. 21. Оп. 2. Д. 398, 618, 625; Ф. 43. Оп. 3. Д. 290; Ф. 47. Оп. 1. Д. 3, 5, 6; Ф. 73. Оп. 1. Д. 307.

Доклады Оренбургской Губернской Земской Управы 2-й очередной сессии Губернского Земского Собрания. Отдел Народного образования. Оренбург: Электро-типография Тургайского Обл. Правления, 1915.

Мир ислама. Издание Императорского Общества Востоковедения / Под. ред. Д. Позднеева. Т. II. Вып. VI. Спб.: Типография И.В. Леонтьева, 1913.

Народное дело. 1918. 17 (4) мая.

Оренбургская газета. 10.01.1908; 24.04.1908; 13.02.1913; 28.05.1913; 6.09.1914; 23.01.1915; 10.02.1915; 24.02.1916; 24.01.1917; 23.02.1917; 8.03.1917.

Отчет Оренбургского Мусульманского Общества за 1912 г. — Оренбург: Типография Мухамедвалия Абдулганиевича Хусаинова, 1913.

Отчет Оренбургского Мусульманского Общества за 1913 г. Оренбург: Типография «Дин ва магишет», 1914.

Отчет Оренбургского Женского Мусульманского Общества. С 18-го октября 1912 г. по 1-е января 1914 г. Оренбург: Б. и., 1916.

Отчет Оренбургского общества попечения об учащихся мусульманах за 1913 г. Оренбург: Типография газеты «Вакт», 1914.

Отчет Троицкого мусульманского благотворительного общества за 1913 г. Троицк: Электро-типография «Энергия», 1914.

Отчет Челябинского мусульманского благотворительного общества, учрежденного в память юбилея 300-летия царствования Дома Романовых за 1914 г. — Челябинск: Типография «Печатное Дело», 1915.

Отчет Челябинской Мусульманской бесплатной народной библиотеки-читальни за 1915 год. Уфа: Электро-Типография «Восточная печать», 1916.

Уральский торгово-промышленный адрес-календарь. Пермь, 1899–1917.

Устав Мусульманского Благотворительного Общества. Оренбург: Паровая типолитография Товарищества «Каримов, Хусаинов и К^{о}», 1908.

Устав Мусульманского общества башкир Бурзян-Кипчакской, 1-й и 2-й Каракипчакской и Аллабердинской волостей Оренбургского уезда. Оренбург: Типография журнала «Дуния ва Магишет», 1907.
Устав Мусульманского общества Сеитовского посада. Оренбург: Паровая типо-литография Товарищества «Каримов, Хусаинов и К^{О}», 1908.
Устав Общества башкир Семи Усерганских волостей Орского уезда Оренбургской губернии. Оренбург: Типография журнала «Дуния ва Магишет», 1907.
Учебный план, программа и таблица еженедельных уроков приготовительной школы Оренбургского общества попечения об учащихся мусульманах. Оренбург: Типография газ. «Вакт», 1913.
Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (*ЦГИА РБ*). Ф. 187. Оп. 1. Д. 412.
Ямаева Л. А. *Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний*) Уфа: Гилем, 2002.

Религиозная и социальная практика

5

С.Б. Шадманова

Свадебные церемонии в Туркестане на страницах периодической печати конца XIX — начала XX в.

Свадебная обрядность — один из наиболее устойчивых компонентов традиционно-бытовой культуры. Ее важность в общественной жизни предопределила внимание к ней ученых разных гуманитарных дисциплин, в первую очередь этнографов. В историографии проблематики брака и свадебной обрядности узбеков весьма существенной была исследовательская деятельность авторов конца XIX — начала XX в. [Арендаренко, 1889; Аничков, 1899; Лыкошин, 1916, с. 347; Остроумов, 1908].

Для авторов указанного периода свадебная обрядность не являлось специальным объектом изучения, этнографические наблюдения они вели заодно с географическими, статистическими, торгово-экономическими исследованиями соответствующих регионов.

Начиная с 20-х гг. XX в. в печати стали более регулярно появляться результаты научных этнографических исследований, однако публикуемые материалы отличались фрагментарностью [Андреев, 1924; Сухарева, 1940].

В 1960–1980 гг. этнографическое изучение свадебной обрядности Среднеазиатского региона привлекло внимание многих исследователей [Кисляков, 1959; Лобачева, 1967; Ташбаева, Савуров, 1989].

С обретением Узбекистаном государственного суверенитета появились необходимые предпосылки для кардинального обновления методологических подходов к освещению исторических процессов. С того времени начался активный рост национального самосознания, усилился интерес к народным традициям и обычаям. Вместе с тем усилилось внимание к социальным аспектам народной обрядности [Алимова, Рашидова, 1999; Донияров, 1997; Зиеев, 2003; Соатова, 1998; Қозоқов, 2000]. В частности, в публикациях отмечалось с сожалением, что при проведении свадеб допускается слишком много помпезности и излишеств.

Прогрессивная часть общества всегда выступала за модернизацию отдельных аспектов свадебных обрядов населения края. В Турке-

стане эти негативные черты традиционной обрядности стали объектом острой критики на страницах газет уже с начала XX в.

31 мая 1906 г. в «Туркистон вилоятининг газети»[1] была опубликована статья неизвестного автора под названием «Некоторые обычаи населения Ферганы». В статье автор сообщает о пагубном обычае местного населения тратить на проведение свадебных обрядов неоправданно большое количество средств. В результате трат, превышающих зачастую их возможности, люди попадали в долговую зависимость, теряя при этом все свое имущество и землю, что, конечно, не способствовало прогрессу общества. Автор приводил примеры расточительства, сообщая, что некоторые богатые люди устраивали помпезные свадебные торжества, на которых каждому из гостей дарились шелковые, суконные, сатиновые и другие типы дорогих халатов. Этими излишествами они поражали людей. Через некоторое время после таких свадеб они уже сами неприятно поражались тому, что были «разорены и опозорены» [Фарғона аҳолисининг…, 1906].

Джадиды[2], целью которых было прогрессивное развитие Туркестана, считали этот обычай вредным пережитком прошлого и подвергали резкой критике [Беҳбудий, 1997, с. 147]. К примеру, руководитель джадидского движения Туркестана, сторонник прогрессивного развития страны Махмудходжа Бехбуди[3], опубликовал в это время статью

1 | Первая газета на узбекском языке «Туркистон вилоятининг газети» была издана как приложение к «Туркестанским ведомостям» и в этом качестве издавалась с 1870 по 1883 гг. С 30 января 1883 г. она стала выходить как самостоятельная газета тиражом 500 экземпляров. Редактором газеты сначала были Шохимардон Ибрагимов и Хасан Чанышев, а затем, в период 1884–1916 гг., в качестве редактора работал Н.П. Остроумов. В период 1885–1901 гг. одна сторона газеты выходила на русском языке. Во время редакторства Н.П. Остроумова, названия статей печатались на русском языке. Газета распространялась не только в Туркестане, но и в других регионах России, в том числе в городах Гельсингфорс, Казань, Бахчисарай, Москва, Омск, Петербург, а также в Кашгаре. Несмотря на то что данная газета, как, впрочем, и предыдущая, служила интересам царского правительства, в ней также публиковались статьи и заметки, содержащие данные об истории, этнографии, географии и культурной жизни Туркестанского края. Газета издавалась до февраля 1917 г. В 2008 г. в Ташкенте на узбекском языке был издан библиографический указатель к «Туркистон вилоятининг газети».

2 | Джадиды — представители реформаторского движения, возникшего в Туркестане в конце XIX в. В начале XX в. за недолгое время это движение сумело охватить все сферы социальной жизни. Название движения связано со школой, основанной Исмаилом Гаспринским в 1884 г. Представители джадидского движения проводили большую просветительскую работу среди населения края. Прежде всего они уделяли внимание созданию новометодных школ, что было, несомненно, правильно, так как без образования широких народных масс невозможно достичь прогресса в обществе. Джадиды также проводили неустанную работу по завоеванию политических прав и распространению передовых идей, используя для этого периодическую печать как единственную возможность широкого влияния на массы. Первые частные газеты на местных языках в Туркестане появились в период Первой русской революции 1905–1907 гг., в результате которой царское правительство было вынуждено пойти на уступки во многих сферах политической жизни. В издаваемой периодической печати джадиды в Туркестане опирались на опыт русских газет, особенно тех, которые выходили на татарском языке, в частности газеты «Таржимон» («Переводчик») Исмаила Гаспринского. Первая газета джадидов в Туркестане — «Тараккий» («Прогресс») начала выходить в 1906 г. и издавалась в течение 3 месяцев. Главным редактором и издателем ее был Исмоил Обидий. Об основной своей цели редакция газеты заявила в первом же ее номере: «Газета не зря называется “Прогресс”, мы не можем смотреть на то, как наша нация движется в обратном направлении. По мере возможности мы постараемся найти пути достижения высшей степени развития нации, с тем чтобы и в предпринимательстве, и в профессиональном отношении нация смогла достичь развития (прогресса)». Однако за антиправительственную направленность, выразившуюся «в призыве коренного населения к участию в революционном движении», газета была закрыта. После февраля 1917 г. джадиды активизировали свою прогрессистскую деятельность и, воспользовавшись историческим моментом, пошли на создание политических организаций и многочисленных газет. Осуществление идей джадидов на практике привело к провозглашению в конце 1917 г. Туркестанской автономии, и это был шаг на пути становления национально-демократической государственности. В свою очередь, разгром Туркестанской автономии большевиками стал одной из основных причин зарождения вооруженного сопротивления местного населения советской власти.

3 | Махмудходжа Бехбудий (1875–1919) — один из видных деятелей и руководителей джадидского движения Туркестана. Родился Бехбудий в Самарканде в семье муллы. Обучался в медресе Самарканда и Бухары, великолепно знал арабский и персидский языки,

под названием «Снедающие нас пороки». В ней он писал в числе прочего о том, что настоящий разрушительный порок — это свадебные и другие мероприятия, которые были самыми тяжелыми во все времена, а в то время охватили города и деревни всего Туркестана и низводили народ к кризису [Беҳбудий, 1997, с. 147].

Как писал Бехбуди, «наши люди, работали по 18 часов в день, жили впроголодь, без выходных ради одной только цели — "провести свадебные торжества лучше других"» [Беҳбудий, 1997, с. 156–159]. В результате таких «соревнований» по принципу «чья свадьба богаче» многие люди в течение 1–2 дней пускали на ветер все заработанное, залезали в новые долги и в конечном счете лишались всего. Далее М. Бехбуди писал: «Слезы наворачиваются при мысли о дальнейшей участи тех бедолаг, которые женились, проведя пышную свадьбу. Страдания после проведения трехдневной свадьбы в отдельных семьях тянутся не один год, а иногда и всю жизнь, становясь причиной того, что человек остается разоренным, без средств существования, без жилья» [Беҳбудий, 1997, с. 156–159]. Описывая горькую судьбу должников, Бехбуди говорил о том, что те в целях избавления от долговых обязательств были вынуждены продавать свои земельные участки и дома. В случае сохранения такой тенденции в течение ближайших 20–30 лет становилось реальностью, что земля и дома могли оказаться в руках чужеземцев, а большая часть населения края — перейти в категорию нищих, сокрушался автор.

Автор статьи «Некоторые обычаи населения Ферганы» советовал родителям девушки, для того чтобы не попадать в столь плачевное состояние, назначать условия свадьбы, исходя из положения жениха. Чтобы из-за амбиций родителей невесты жених не попадал в долговую кабалу, автор обращался к ним: «Эй, отцы и матери, родители девушек, будьте справедливы, не хороните заживо угнетенных» [Фарғона аҳолисининг…, 1906].

Согласно информации того периода, представители бедного сословия тратили на свадьбу от 200 до 1000 рублей [Беҳбудий, 1997, с. 145–148, 156–159; Фарғона аҳолисининг…, 1906].

Богатые же расходовали на свадьбу 5–10 тыс. рублей, что было по тем временам непомерно большой суммой. К примеру, цена среднего барана составляла 2,5–3 рубля (12,5 или 15 таньга), а в мае, в период, когда бараны были наиболее дороги, цена барана-двухлетки дохо-

много путешествовал. Во время путешествий в Турцию и Египет интересовался положением в области образования, в частности ознакомился с методами преподавания в новометодных школах, а также высших учебных заведениях. Во время поездок в Петербург, Москву, Казань и Оренбург Бехбудий ознакомился с опытом работы российских новометодных школ, а также изучал работу периодической печати. По возвращении в Самарканд стал применять увиденное на практике — открыл несколько новометодных школ в Самарканде, написал учебные пособия для этих школ, стал издавать газету «Самарканд» и журнал «Ойна» («Зеркало»). До появления в Туркестане джадидской периодической печати активно участвовал в работе газеты «Туркистон вилоятининг газети», когда же она появилась, на ее страницах стали публиковаться его статьи на актуальные темы общества. После февраля 1917 г. М. Бехбудий принимал активное участие в общественно-политической жизни Туркестана. Был членом президиума Туркестанского центрального мусульманского совета. После разгрома Туркестанской автономии отошел от политической деятельности и до 1919 г., т.е. до самой своей смерти работал руководителем отдела народного образования Самаркандского совета.

дила до 7 рублей (35 таньга) [Набиев, 1973, с. 311]. Цена одного батмана[4] пшеницы варьировалась в пределах 1,5–2 рублей [Набиев, 1973, с. 261].

К примеру, жених-мясник только для проведения помолвки должен был приготовить казан плова, отправить в дом невесты 100 больших лепешек, 150 средних лепешек, сто патыров (разновидность выпекаемого хлеба), 400 маленьких лепешек, ведро нишалды, 4 халвы, корзину сушеных абрикосов, 1 шелковое платье (из 8 аршинов шелка), одни шелковые штаны (из 4 аршинов шелка), 1 платок, пару лакированных ичигов (вид обуви) вместе с калошами и 50 рублей наличными. Для проведения самой свадьбы требовалось уже 50 халатов, 25 платков, 3 мотка ситца (27, 30 и 33 аршина), 25 баранов, 4 лошади, 500 больших лепешек, 1000 средних лепешек, 2000 маленьких лепешек, 4 батмана риса, 4 батмана муки, 2 корзины сушеных абрикосов, корзину сладостей, 5 головок сахара, 1 батман моркови и 500 рублей наличными [Гаврилов, 1911].

В результате большинство людей женилось «в долг», выплата которого разоряла их окончательно и оставляла без средств к существованию и жилья, что стало одной из самых серьезных проблем общества. Передовые представители общества — джадиды — неоднократно поднимали эти вопросы для обсуждения, пытаясь тем самым довести их до сознания народа [Ҳожи Муъин, 1997, с. 151–172].

Абдурауф Фитрат[5] в своем произведении «Семья и порядок управления семьей» подчеркивал несовместимость излишеств, допускаемых на свадьбах, с законами и положениями ислама и приводил в подтверждение своего тезиса следующее предание: «И сказал пророк Мухаммед: Яства первого дня свадьбы есть истина, угощения второго дня есть долг, но менее обязательный, однако угощения третьего дня есть сведение на нет всего благодеяния». Специально для тех, кто проводит свадебные торжества по принципу «чем я хуже», А. Фитрат цитировал следующее предание: «И сказал Пророк: если двое проводят свадьбу и другие торжества с целью перещеголять другого, то не ходите ни к одному из них, не ешьте их яств». Фитрат также подчеркивал, что если люди будут объявлять все обычаи или обряды традициями, не думая об их пользе для общества, то не останется никаких отличий человека от животного [Фитрат, 2000, с. 32–33].

4 | Батман — мера веса, колебавшаяся в разных местах от 2 до 11 пудов.

5 | Абдурауф Фитрат (1886–1938) — один из видных деятелей джадидского движения Туркестана и руководитель джадидского движения Бухары. Родился в Бухаре, учился в медресе. Дальнейшее образование получил в Стамбуле. Фитрат является автором таких книг, как «Рассказы индийского путешественника (Бухара, как она есть) » (1913), «Рахбари нажот» («Руководство к освобождению») (1915), «Оила еки оила бошқариш тартиблари» («Семья или правила управления семьей») (1915), в которых выдвинуты прогрессивные идеи по переустройству общества. Принимал активное участие в работе национальной периодической печати. В 1917 г. был одним из редакторов газеты «Хуррият» («Свобода»). Является автором проекта реформы по созданию правовой государственности в Бухаре. В 1920 г. после свержения эмирской власти, Фитрат работал заведующим вакуфным управлением в правительстве Бухары, а впоследствии был назначен на должность министра иностранных дел и образования. В 1923 г., несправедливо обвиненный в злоупотреблении служебными обязанностями, он отошел от политической деятельности и всего себя отдал научно-педагогической работе. В 1938 г. А. Фитрат был репрессирован.

Джадиды-прогрессисты выступали за то, чтобы не допускать излишеств на свадебных торжествах, проводить небольшие свадьбы, а излишки денег тратить на образование детей. Они призывали использовать деньги для отправки молодых людей на обучение в университеты Мекки, Египта, Стамбула, России для овладения знаниями как религиозными, так и светскими. Предлагали обществу готовить из молодых представителей нации таких специалистов, как правоведы, инженеры, преподаватели, бизнесмены и банковские работники, которые бы работали на благо общества и прогресса. Например, М. Бехбудий предлагал открыть на такие деньги пансион для детей, говорил о необходимости создания обществ для открытия таких пансионов с тем, чтобы созданные общества занимались сбором денег и использовали деньги на обучение молодых представителей нации [Бехбудий, 1997, с. 158].

Недостойные нации пороки очень часто подвергались критике со страниц национальной печати, на которую прогрессивно настроенная часть общества возлагала большие надежды. В одной из газет писали, что если национальная пресса будет продолжать обличать такие пороки то, может быть, они со временем исчезнут [Турсун Юнус Муҳаммадий, 1914].

Острые статьи по указанной тематике публиковались, в особенности в период 1914–1915 гг., в газетах «Садои Туркистон»[6] и «Садои Фаргона»[7]. Статьи основывались на материалах, поступавших в редакции газет из разных районов Туркестана. Таким ценным материалом можно считать, например, статью, присланную из Коканда в редакцию газеты «Садои Туркистон», называвшуюся «Сожалею о нашем положении». В ней говорилось о том, что некоторые люди ставят свои личные, сиюминутные интересы выше общественных и, тратя тысячи рублей

6 | Газета «Садои Туркистон» («Эхо Туркестана») — начала публиковаться с 1 апреля 1914 г. в Ташкенте. Основной задачей газеты было направить народы Туркестана на путь просветительства и прогресса. Ее редактором был прогрессист, один из первых национальных адвокатов, получивший юридическое образование в Саратове, Убайдуллахужа Асадуллахужаев. В работе над газетой, направленной на прогресс всего туркестанского общества, редактору повсеместно помогали Мунаввар Кари Абдурашидхонов, Абдулла Авлоний, Тавалло, Саидносир Мирджалилов, Хамза Хакимзода, Холид Саид, Абдулхамид Сулаймон, Муминджон Мухаммаджонов, Абдулла Эргазиев, Нуширавон Евушев, Сиддикий, Лутфулла Олимий, Мулла Саидахмад Васлий, Фузайил Жонбоев, Муҳаммаджон (мударрис), Бадриддин Аълами, Ходжи Муин, Ш. Рахимий. Но уже вскоре газета оказалось в тяжелом финансовом положении. Бывшая изначально ежедневной, «Садои Туркистон» стала выходить раз в неделю, вместе с чем появилась опасность ее закрытия. В создавшейся ситуации редакция обратилась за помощью к тем богатым людям, которым была небезразлична судьба нации. В обращении говорилось о том, что десятимиллионному населению Туркестана должно быть стыдно, что оно не может содержать всего три издания периодической печати, в то время как татарские единоверцы, число которых составляло 4–5 миллионов, издают около 30 газет и журналов. Тем не менее с 10 апреля 1915 г. газета, именно из-за финансовых проблем, после выхода 66 номеров перестала издаваться.

7 | Газета «Садои Фаргона» («Эхо Ферганы») — первая газета, выходившая на узбекском языке в Ферганской долине (с 3 апреля 1914 г. по 26 апреля 1915). Издателем и редактором газеты был Обиджон Махмудов (писавший под псевдонимом Обид чаток), а корректором газеты был джадид Ашурали Зохирий. В первом номере газеты Обиджон Махмудов писал, что она не преследует коммерческих целей, так как имеет прочную финансовую основу, а собирается служить интересам народа. В работе газеты активно участвовали такие прогрессивные представители общества, как О. Махкамов, У. Нурий, Хамза Хакимзода Ниезий, Чулпан, Тавалло, Хамид Саид, Саидахмад Васлий, Иброхим Даврон, Мулло Абдуллабек Мусабекходжи угли, Шокирали Мухторов и другие.

Материалы газеты издавались под рубриками «Сообщения из Коканда», «Внутренние сообщения», «Вести из Туркестана и Ферганы», «Вести с войны», «Зарубежные сообщения», «Литературная дискуссия», «Объявления». На страницах газеты «Садои Фаргона» на постоянной основе публиковались статьи и сообщения, которые касались социально-экономической и культурно-литературной жизни. Помимо этого, на страницах газеты находили свое место реклама и объявления.

Газета выходила небольшим тиражом в 500–600 экземпляров, 3 раза в неделю в частной типографии Обиджана Махмудова. В настоящий момент имеется 122 номера, увидевшие свет до 10 апреля 1915 г.

на проведение свадебных торжеств, тем самым проводят вредную пропаганду этого мероприятия среди населения [Ҳўқандли Жигар кабоб, 1914]. Автор справедливо указывал, что существует материальная заинтересованность определенных групп людей в пропаганде такого рода, так как ежегодно только продавцы чапанов (халатов) получают личную выгоду в размере 300–400 рублей. Автор очень переживал по поводу того, что, что народ даже в таком деле никак не мог выйти из оков невежества. В духе джадидизма он считал устройство дорогостоящих свадеб одной из основных причин обнищания и невежества масс и предлагал деньги, предназначенные на пышные торжества, тратить на обучение детей, чтобы они могли получать знания и профессию. В другой статье, опубликованной в газете «Садои Туркистон», подвергались критике конные состязания, в частности козлодрание, проводившиеся на торжествах, посвященных обрезанию, как разорительные для простых людей и представляющие собой лишь пустую трату средств. В публикациях газеты «Садои Фаргона» вообще утверждалось, что несообразные траты на проведение свадеб и других торжеств являются следствием необразованности населения и что ни у одной другой нации такого не найдешь. В этой газете также отмечалось, что этот пагубный для народа обычай не соответствует положениям Корана и хадисам [Туркистон мусулмонларига, 1914].

А в газете «Садои Туркистон» также утверждалось, что в Коране есть суры, категорически отрицающие всякие излишества [Тўй масаласида, 1914].

Здесь приведены только немногие выдержки из огромного количества материалов туркестанской прессы начала XX в., посвященных этой теме. Их авторы на страницах перечисленных и других газет утверждали, что тысячи и тысячи рублей, потраченные на свадебные мероприятия, а также обряды обрезания, похорон и пр., можно было бы использовать во благо нации, строя на них школы, медресе и университеты [Ҳаракат ва баракат, 1914].

Однако задача, поставленная перед обществом прогрессивно настроенными людьми, была не так проста. Их призывы реформировать вредные традиции и обычаи в большинстве случаев наталкивались на неготовность местного населения к такому повороту событий, и в народе, «не слушая противников национальных торжеств» [Тўй масаласи, 1914], продолжали славословить богатеев, проводивших помпезные свадебные торжества, о чем также писалось на страницах печати. Один из неизвестных авторов, например, восторженно описывал торжества по случаю обрезания в доме очень богатого жителя Ташкента, Каримбая, который пригласил на них около 5 тыс. человек. В течение трех дней длилось пиршество, накрывались столы, подавался плов в качестве основного блюда и другие разнообразные яства, а на свадебных вечерах и женских посиделках было много танцоров, певцов и других искусных артистов.

Прогрессисты Туркестана не только на страницах периодической печати поднимали эту тему, но и на практике, своим личным примером пытались реформировать процесс проведения свадеб и других торжеств. Один из видных деятелей джадидского движения, уже упоминавшийся нами Махмудходжа Бехбуди, проводя 15 апреля 1909 г. торжества, посвященные обрезанию сына, потратил менее 1000 рублей [Самарқандда тўй, 1909]. На сэкономленные таким образом излишки средств он приобрел книги для библиотеки в Самарканде, о чем публично было сообщено на страницах газет. Сами книги были приобретены в России и Турции. 13 мая 1909 г. в «Туркистон вилоятининг газети» была дана оценка населением Самарканда торжеств, проведенных в доме Бехбуди, при этом мнения людей разделились на две противоположные друг другу точки зрения. Одна часть населения одобряла поступок Бехбуди и предлагала брать с него пример, другая же, причем немалая часть, напротив, считала, что такой богатый и уважаемый в обществе человек должен был потратить на семейное торжество не менее 2–3 тыс. рублей.

При этом Бехбуди в своем стремлении личным примером бороться с общественным злом не был одинок. Другие прогрессисты-джадиды в разных городах Туркестана также стали проводить свои семейные праздники в виде небольших торжеств [Наманганда тўйларнинг ислоҳи, 1914]. Например, Мунаввар Алифкар существенно снизил расходы на торжества, посвященные обрезанию, а на сэкономленные деньги построил школу. А Мирза Хамдам Оголиков начал новый тип ремонта школы при медресе, которое было возведено еще его покойным отцом. 3 мая 1914 г. один из наманганских богачей, Исхакжан Мирсалихбай, для проведения торжеств, посвященных обрезанию сына, собрал на совещание видных купцов. По окончании совещания он решил, что из тех денег, которые он хотел выделить на проведение мероприятия, 2000 рублей будет потрачено для разбивки плодового сада для учащихся школы и непосредственно для самой школы [Хатна тўйдаги исрофот, 1914]. Такого же рода информация публиковалась и на страницах газеты «Садои Фаргона». Так, в одном из писем, поступивших в редакцию в 1915 г., говорилось о том, что купцы города Коканда Ходжа Мухаммаджон и мулла Юсуф Аттор по случаю обрезания сыновей пригласили всего несколько человек и, накрыв небольшой стол, скромно отпраздновали это событие [Ҳаменга зарарсиз, 1915].

Туркестанские джадиды старались разнообразить методы борьбы с этим пороком общества, используя не только страницы прессы, но и театральные подмостки. Со сцены материальный и моральный вред свадебных и иных излишеств можно было донести до населения в более наглядной и доступной форме. Ярким примером такого способа влиять на умонастроения масс явилась постановка по трагедии

Ходжи Муина[8] «Свадьба», которую давали 21–24 января 1915 г. в Ташкенте и Намангане артисты самодеятельного театра. Как отмечалось в газете «Садои Фаргона», народ с большим удовольствием ходил на этот спектакль [Тараққийми, 1915].

После февраля 1917 г. прогрессисты стали активно претворять свои идеи в жизнь. В апреле 1917 г., организация туркестанских прогрессистов «Шурои Исломия»[9], принимая во внимание тяжелое экономическое положение того времени, приняла постановление о нормализации свадебных и других культовых и обрядовых мероприятий. На общем собрании организации «Шурои Исломия» 22 апреля 1917 г. была создана комиссия для практического осуществления этого решения, в которую вошли Саид Ахрархан Махсум, Мурад Ходиса Эшан, Хамид Ходиса Эшан и Абдулхамит Кори. На членов комиссии была возложена задача по доведению до населения основной идеи о недопустимости проведения помпезных свадебных, культовых и обрядовых мероприятий и исключении различных излишеств во время проведения таких мероприятий [Шўрои Исломиянинг қарорномаси, 1917].

В постановлении особенно подчеркивалась недопустимость неоправданных излишеств на свадебных торжествах. Необходимо было положить конец обилию мероприятий, связанных с проведением свадеб. В их число входили: *кичик туй* (малое свадебное торжество — помолвка), *козон кайтариш* (мероприятие, связанное с ответным угощением), *катта туй* (большая свадьба или непосредственно само свадебное торжество). Комиссия должна была довести до сознания людей основную идею о сокращении излишеств и во время непосредст-

8 | Ходжи Муин (1883–1942) родился в Самарканде в семье торговца. После смерти родителей с 12 лет воспитывался в семье дедаимама. Дед обучал его арабской грамматике и религиозным наукам. В 1900 г., после знакомства с известным интеллигентом-просветителем того времени Сайидахмадом Васлий, стал активно работать в среде просветителей. В 1901 г. начал преподавательскую деятельность работой в традиционной школе. По получении определенного опыта преподавания и под влиянием школы Абдукадыра Шакурий он открыл в 1903 г. новометодную школу. Знакомство в том же году с М. Бехбуди оказало сильнейшее влияние на формирование взглядов Х. Маина. Вместе с другими преподавателями-джадидами он составил и издал учебное пособие на персидском языке для новометодных школ, называвшееся «Рахнамои савод» («Руководство по грамоте») (1908), а в соавторстве с И. Рахматулла-зоде издал учебное пособие на узбекском языке, называвшееся «Укитувчи» («Преподаватель»). В период 1907–1937 гг. на страницах 23 газет и журналов Х. Муин опубликовал около 200 статей и 400 сообщений. Помимо этого, его перу принадлежат 1500 строк стихов, опубликованных там же на узбекском и персидском языках. Как и другие прогрессисты, Х. Муин с воодушевлением встретил февральскую революцию 1917 г. и стал одним из активнейших участников общественно-политической жизни страны. Используя страницы газеты «Хуррият», он призывал к борьбе за независимость народа. После установления советской власти Х. Муин работал в редакции газеты «Мехнаткашлар товуши» («Голос трудящихся»), журналах «Таек» («Дубина»), «Машраб» (журнал назван в честь поэта и мыслителя Бабарахима Машраба (1640–1711), который резко критиковал существующие пороки общества, высмеивал чиновничество, бюрократию и лицемерных религиозных деятелей). Несмотря на сотрудничество с советской властью, в 1929 г. Х. Муин был заключен в тюрьму, где находился до 1932 г., затем выпущен и вновь арестован в 1938 г. В 1942 г. Х. Муин умер в одном из лагерей Соликамска [см.: Хожи Муин, 2005, с. 5–17].

9 | «Шурои Исломия» — 14 марта 1917 г. состоялось первое заседание этой организации, на котором было принято решение о создании ее правления в составе 15 человек. Активистами «Шурои Исломия» стали известные лидеры джадидского движения, такие как Убайдулла Ходжаев, Мунаввар Кары Абдурашидханов, Абдулла Авлони. Основными целями «Шурои Исломии» были распространение реформаторских идей и укрепление единства мусульманского населения Туркестана. Делегаты, избранные большинством голосов на общих собраниях жителей, а также от различных комитетов, обществ, союзов и партий, составляли общее собрание этой организации. Положение, принятое этой организацией признавало необходимым создание ее структур во всех городах и кишлаках Туркестана. Все местные подотделы подчинялись центру, которым являлся Ташкентский комитет «Шурои Исломии». Создание этой организации внесло серьезные коррективы в расстановку политических сил, в строительство властных структур в Туркестанском крае. С развитием института «Шурои Исломия» была прервана наметившаяся тенденция установления двоевластия, подобного российскому. На политической арене Туркестана налицо было троевластие [см.: Туркестан в начале XX века…, 2000, с. 23–24].

венного проведения празднества, т.е. самого пиршества. Оно включало в себя много отдельных этапов, каждый из которых требовал затрат. Например, мероприятие *юз курар*, связанное с первым открыванием лица невесты в доме у жениха, резание скота при посещении невесты во время проведения *хайитов* (религиозных праздников), проведение празднеств от имени невесты и т.д. Представители «Шурои Исломия» считали показным и ненужным обычай дарить молодоженам множество цветных одеял и матрасов, дальнейшая судьба которых — гнить в сундуке, и большое количество других ненужных товаров. Они осуждали также помпезное отправление на арбах зерна и других продуктов на свадебные торжества и взятие калымов родителями невесты.

Вместо этого реформаторы традиционной свадьбы предлагали в своем постановлении упрощенный и рациональный ее сценарий. Представители жениха и невесты договариваются о действительно необходимых вещах и предметах быта для молодой семьи. В день самой свадьбы жених с друзьями и представители махалли проводят обряд бракосочетания без использования *карнаев* (больших длинных медных труб типа горна), используя только *сурнаи* (народные музыкальные духовые инструменты, несколько напоминающие флейту), а представители невесты приводят невесту в сопровождении близких родственников. Число людей, сопровождающих жениха, предлагалось ограничить до 20–40 человек, а число женщин из свиты невесты не должно было превышать 10–20 человек. *Чарлари* (праздничный визит невесты в родительский дом в новом качестве, на который родители невесты приглашают жениха и его родственников) нужно проводить только один раз, и число участников не должно превышать 10 человек с каждой стороны. Угощение во время этого визита гости должны потреблять на месте, ничего не унося в узелках с собой, чтобы не было лишних расходов. А торжества *бешик туй* (по случаю рождения ребенка) и *чилла гаразон* (отмечание первых сорока дней после рождения ребенка) прогрессисты предлагали полностью отменить.

В постановлении, принятом собранием «Шурои Исломия», также предлагалось проведение осенью небольших торжеств, связанных с обрезанием сына, непосредственно заключающихся в проведении скромного пиршества — *мавлюда* с приглашением некоторых государственных чиновников и представителей духовенства, а также трех-четырех неимущих из числа членов махалли.

«Шурои Исломия» обратилась с призывом к богатым умерить расходы на проведение мавлюдов, а деньги и зерно, ранее шедшие на торжества, отдать бедным и голодным, обездоленным, на нужды школ и медресе, а также в распоряжение благотворительных обществ. Организация разработала даже репрессивные меры по отношению к тем, кто не захочет подчиняться установленным правилам. В этом случае предлагалось останавливать свадьбы, а организаторов свадебных торжеств передавать в распоряжение судей и строго наказывать.

Следует отметить, что в указанный период некоторые богатые люди Туркестана уже сами стали иначе относиться к проведению свадебных торжеств. Например, ташкентский богатей Саидазимбай отменил проведение «фруктового празднества», представлявшего собой один из компонентов свадебных торжеств, а также запретил раздачу на свадьбе сухофруктов. Существовавший одно время обычай проводить свадьбы с использованием фейерверков, а также устройство особых «купеческих свадеб», поражавших своим размахом, к началу XX в., по свидетельству современников, сошли на нет [Лыкошин, 1916, с. 347].

Подводя итоги, подчеркну еще раз, что наиболее последовательно и продуманно подходили к вопросу о традиционной свадебной обрядности в Туркестане начала XX в. прогрессисты-джадиды. Они не только публично поднимали наболевшие вопросы на страницах печати, но и предлагали свои варианты их решения, действуя в том числе и личным примером. Об этом важно помнить, так как проблема эта не потеряла своей актуальности и по сей день [Тўй, маросим…, 1998]. И в наше время проведение роскошных свадебных торжеств, сопровождаемое ничем не оправданными, кроме желания покрасоваться, тратами, вновь стало нормой. Хотя целесообразнее было бы использовать эти средства на достойное образование для подрастающего поколения.

Список источников и литературы

Алимова Д.А., Рашидова Д.А. *Махмудходжа Бехбуди ва унинг тарихий тафаккури* (Махмудходжа Бехбудий и его исторические воззрения). Ташкент: Академия, 1999.
Андрееев М.С. *Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область. 1921 г.* (*Изв. Турк. Отделения РГО*). Т. XVII. 1924.
Аничков И. *Очерки народной жизни северного Туркестана*. Т., 1899.
Арендаренко Г.А. *Досуги в Туркестане*. СПб., 1889.
Бехбуди М. Бизни кемирувчи иллатлар (Снедающие нас пороки) / Махмудходжа Бехбуди. *Танланган асарлар*. Ташкент: Маънавият, 1997.
Бехбуди М. Аъмолимиз еинки муродимиз (Наши действия или наша цель) / Махмудходжа Бехбуди. *Танланган асарлар*. Ташкент: Маънавият, 1997.
Гаврилов М. Сартовская свадьба // *Туркестанские ведомости*. 10.07.1911.
Донияров А.Х. *История развития этнографических знаний в Узбекистане: основные направления и результаты (вторая половина XIX в. — 30 гг. XX)*. Автореф. дис. на соиск. канд. ист. наук. Ташкент, 1997;
Зиеев Ҳ.З. *Тарихнинг очилмаган саҳифалари* (Неисследованные страницы истории). Ташкент: Меҳнат, 2003.
Кисляков Н.А. *Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX — начала XX в.* М.–Л.: АН СССР. 1959.
Лобачева Н.П. О формировании новой свадебной обрядности у народов Узбекистана // *Советская этнография*. 1967. № 2.
Лыкошин Н.С. *Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения*. Пг., 1916.
Набиев Р.Н. *Из истории Кокандского ханства*. Ташкент: Фан, 1973.
Наманганда туйларнинг ислохи ва мактаб (Изменения в порядке проведения свадеб в Намангане и проблемы школы) // *Садои Фарғона*. 1914. № 6.
Остроумов Н.П. *Сарты. Этнографические материалы*. Изд. 3-е., доп. Ташкент, 1908.
Садои Фарғона. 1914. № 70.
Самаркандда туй (Свадьба в Самарканде) // *Туркистон вилоятининг газети*. 1909. № 35.
Соатова С.А. Тўйлар ҳақида ўйлар (Размышления о свадьбах) // *Фан ва турмуш*. 1998. № 6.
Сухарева О.А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // *Советская этнография*. 1940. № 3.
Тараккиймн, таназзулми (Прогресс или регресс) // *Садои Фаргона*. 1915. № 111.
Туркистон мусулмонларига (Мусульманам Туркестана) // *Садои Фарғона*. 1914. № 13.
Туй масаласида бир жавоб (Ответ на вопрос о свадьбе) // *Садои Туркистон*. 1914. № 20.
Туй масаласи (Вопросы свадьбы) // *Садои Туркистон*. 1914. № 23.
Туй, маросим, маъракаларни меъерида утказиш хақида фатволар (Фетвы о проведении свадеб, обрядов по разумным критериям) // *Оила ва жамият*. 1998. № 43
Турсун Юнус Мухаммади. Туй хакида (О свадьбе) // *Туркистон вилоятининг газетаси*. 1914. № 49.

Ташбаева Т.Х., Савуров М.Д. *Новое и традиционное в быту сельской семьи узбеков*. Ташкент, 1989.
Шурои Исломиянинг карорномаси (Постановление Шурои Исломии) // *Нажот*. 28.04.1917.
Козоков Т. Асримиз бошидаги маросимлар (Обряды начала века) // *Фан ва турмуш*. 2000. № 3.
Фаргона аҳолисининг баъзи урф-одатлари (О некоторых обычаях ферганцев) // *Туркистон вилоятининг газети*. 31.05.1906.
Фитрат А. *Оила еки оила бошқариш тартиблари* (Семья и правила управления семьей). Ташкент: Маънавият, 2000.
Хаменга зарарсиз хатна туйи (Свадьба, обрезания без вреда для кармана) // *Садои Фарғона*. 1915. № 117.
Харакат ва баракат (Работа и изобилие) // *Садои Фарғона*. 1914. № 70
Ходжа Муин. Туй (Свадьба) // Ризаев Ш. *Жадид драмаси*. Ташкент: Шарқ, 1997.
Хукандли Жигар кабоб. Афсус бизнинг ҳолимизга (Сожалея о нашем положении) // *Садои Туркистон*. 1914. № 4.

Социология, политология и экономика мусульманского мира

6

Ю.М. Почта

Политический ислам в контексте глобализации и роста фундаменталистских движений религиозного и светского характера в начале XXI века

Одной из важнейших глобальных тенденций социального развития человечества в конце XX — начале XXI в. является активное использование индивидами, народами и населением целых регионов идеи религиозно-цивилизационного единства как основы культурной идентификации. Такого рода идеи могут использоваться фундаменталистскими движениями.

При всем разнообразии фундаменталистских движений, базирующемся прежде всего на различиях в онтологических представлениях, в политическом и историческом аспектах между отдельными его видами наблюдается глубокое сходство — все они нацелены на утверждение религиозной природы современных обществ.

Почему же оказывается возможным возврат к религиозным идеологиям? Распад в конце прошлого века мировой социалистической системы привел, помимо прочего, к разрушению идеологической антиномии либерализма и социализма. Без нее значительная часть человечества, отвергающая либерализм, оказалась в ситуации, когда надежды на торжество справедливости в земной жизни кажутся утраченными. В эпоху глобализации мир стал более открытым, но не менее жестоким. Не все могут стать членами общества «золотого миллиарда» на достойных условиях: альтруизм несвойствен модерну по самой его природе. Резкие диспропорции в экономическом развитии и агрессивное проникновение западной массовой культуры практически лишили страны периферии возможности преодолеть культурно-политический разрыв, сохранить свои цивилизационные устои. В этих условиях накопился огромный негативный потенциал социальной энергии, которая не может быть реализована через модели рационального приспособления к среде в ситуации неравного партнерства. Обострилась потребность в

смене идейно-ценностных установок, как на уровне элит, так и на уровне масс. Так, социологические исследования показывают вызывающие тревогу изменения в самосознании жителей Ближневосточного региона — первостепенную роль в них начинает играть не национализм, а исламская религиозная идентичность, зачастую радикального толка.

А в западных обществах (центре мир-системы, используя терминологию И. Валлерстайна) особую актуальность приобрели призывы к преодолению разобщенности и индивидуализма, к одухотворению жизни в секуляризованном мире, возвращению к ценностям традиционной семьи, к вере в Бога. Здесь усиление религиозности проявило себя в форме усиления консервативных настроений. Сам же этот консерватизм был в основном реакцией населения на болезненно негативные последствия глобализации. Практически бесконтрольные миграции населения из Азии и Африки в США, Западную Европу привели к возникновению культурных, экономических и политических проблем и осложнению отношений между коренным и пришлым населением. В результате как те, так и другие обратились к политизированному варианту религии, увидев в ней средство защиты от чужеродных культурных влияний и социальных проблем. Организующей идеей этого поиска является формирование образа «чужого» и проповедь ненависти к нему как причине всего зла в обществе.

В связи с этим некоторые исследователи характеризуют ситуацию в Западной Европе как столкновение фундаментализмов: представители коренного христианского населения склоняются к крайне правой идеологии, а иммигранты-мусульмане — к радикальному исламизму. Это конфликт исламского фундаментализма и фундаментализма демократического. Когда журналист говорит, что свобода слова не обсуждается, это и есть фундаментализм. Если нельзя обсуждать, значит, нужно верить. А это уже нельзя назвать демократией. (Например, в демократической Франции существует закон, предусматривающий санкции в отношении тех, кто отрицает геноцид армян турками.)

Высказывается также идея о том, что в XXI в. антиисламизм становится такой же характерной особенностью крайне правой идеологии, как антисемитизм в прошедшем столетии. В США фундаментализм проявляется и во внешней политике. Так, начатая американской администрацией после 11 сентября 2001 г. война с терроризмом имеет теологическое определение войны с неким злом. Христианские фундаменталисты, поддерживавшие президента США Буша, трактуют терроризм как зло, уходящее корнями в исламский фундаментализм. Получается, что современное государство определяет свою внешнюю политику с помощью категорий религиозной парадигмы. Тем самым данное государство фактически перестает быть светским и превращается в клерикальное, объявляющее крестовый поход против иноверцев, в данном случае против мусульман. Как пишет З. Бжезинский, «акцент на терроризме был политически целесообразен в силу расплывчатости

этого понятия. После 11 сентября понятие «терроризм» было доведено до сознания каждого американца, в результате чего отпала необходимость объяснять кому бы то ни было, как ведется «глобальная война с террором» или когда закончится эта война нового типа с неуловимым врагом… «Терроризм заменил американцам советское ядерное оружие в качестве главной угрозы, а внушающие страх террористы (потенциально вездесущие и в целом отождествляемые с мусульманами) пришли на смену коммунистам» [Бжезинский, 2006]. Воспроизводящие гиперреальность средства массовой информации, делают пугающий население симулякр исламского терроризма важным средством политических манипуляций. Это приводит к тому, что важные политические и военные решения (об ограничении прав и свобод граждан, о нанесении ударов по конкретным военным базам, территориям, о создании антитеррористических коалиций) могут приниматься в качестве ответа на симулякр исламского терроризма. Объявленная бесконечная война без ограничения средств против терроризма (исламского) может вестись именно против симулякра, а не против реального явления.

Реакцией мусульманского мира на вызов буржуазного секулярного Запада явились модернизация как максимальное приспособление исламского наследия к современности с использованием западных достижений и фундаментализм как формальный возврат к первоначальному идеальному исламу и решительный отказ от чуждых заимствований. Оба эти процесса происходят в контексте традиционализма, доминирующего в мусульманском мире.

Почему исламский фундаментализм привлекает к себе особое внимание в современном мире? Этому есть историческое объяснение. С началом колониальной эпохи (XVII–XIX вв.) для народов Востока, в том числе немусульман, европейские колонизаторы стали символом агрессии, порабощения, эксплуатации. Все восточные народы и религии, затронутые нашествием колониализма, повели борьбу против него. Мусульмане же, ранее других столкнувшиеся с европейскими иноверцами дольше других испытывавшие давление с их стороны, а потому больше других накопившие обид на них на историческом пути, были особенно упорны в антиколониальном сопротивлении, в неприятии всего западного. Это наложило отпечаток на последующий характер взаимоотношений Восток–Запад, в системе которых мусульмане взяли на себя функцию наиболее последовательных защитников самобытности Востока, наиболее непримиримых противников шедших с Запада модернизации и вестернизации, наиболее твердых последователей и хранителей традиций религиозного и культурного наследия прошлого.

Со второй половины XX в. началось разочарование широких масс мусульман в идеях светского национализма и связанного с ним мусульманского социализма, что объяснялось неспособностью носителей этой идеологии, оказавшихся у власти после обретения независимости прежними колониями, решить насущные социально-экономические

проблемы. Кроме того, формальная независимость не привела к экономической самостоятельности. Молодые суверенные государства Востока продолжали играть роль отсталой периферии. Это остро ощущалось всеми народами, и прежде всего мусульманами, как национальное унижение, как подчеркнутое стремление Запада к господству и неравноправию, в том числе — в области религиозной жизни. В этих условиях и сформировался исламский фундаментализм. Он представляет собой попытку «возврата к истокам» раннего ислама. Именно в таких регионах исламский фундаментализм обрел почву под ногами.

Было бы неверно, как это иногда делается, ставить знак равенства между исламскими фундаменталистами и исламскими экстремистами. Фундаменталисты могут быть и вполне мирными людьми, уважающими закон и порядок и всецело обращенными к защите традиций ислама, руководствоваться Кораном и шариатом. Однако в ряде случаев фундаментализм политизируется и порождает радикализм. В этом случае используются насильственные способы реализации фундаментализма как идеологии или мировоззрения.

Что порождает исламизм как радикальный политический ислам? Иначе говоря, какова социальная база исламизма в мусульманском мире? По мнению Р.Г. Ланды, ее составляют маргинализированные людские массы мусульманского мира, оказавшиеся жертвами модернизации и глобализации. «В сущности, — пишет он, — прямым результатом этих процессов модернизации и глобализации явились быстрый рост обнищания Востока, высокие темпы разорения крестьянства и обильное пополнение социальных низов восточного города гигантской массой сельских маргиналов. Около половины этих лиц остаются безработными или людьми без определенных занятий. Что превращает города, прежде всего мусульманского Востока, в социальный пороховой погреб» [Ланда, 2005, с. 22]. В традиционном обществе в поисках выхода из кризисных социальных ситуаций зачастую происходит обращение к мифологеме возвращения к истокам. В таких случаях причиной неудач мусульманского общества объявляется забвение исконной традиции и провозглашается необходимость возвращения к ней. Мусульмане обращаются к социальному идеалу раннего эгалитарного ислама, который был, по мнению фундаменталистов, предан забвению в результате вмешательства иноверцев и собственных коррупционеров.

Важнейшей причиной существования исламского радикализма является неоколониалистская политика западных держав, прежде всего США, по отношению к странам мусульманского Востока. Кардинального изменения этой политики США не хотят по соображениям сохранения своего престижа и господствующего положения единственной сверхдержавы, не собирающейся соблюдать равноправие в отношениях с другими странами. Это означает, что объективно противостояние Запад–Восток будет продолжено, а мусульманская составляющая этого противостояния сохранит свое значение.

С точки зрения цивилизационного анализа исламский фундаментализм можно рассматривать как вариант современного ответа исламской цивилизации на вызов со стороны западной цивилизации. Это стремление к сохранению исламской культурной идентичности в ситуации социокультурного кризиса, а также попытка преодоления западного глобализма с помощью собственного глобального политического проекта.

Было бы заблуждением делать вывод, что фундаментализм является чистой формой архаики, пришедшей из далекого прошлого. Ориентируясь на традицию и опираясь на архаику, он тем не менее принадлежит и служит культуре модерна. Формирование его идентичности вызвано феноменом модерна, а не только богословскими спорами. Именно модерн, разрушая традицию, вызывая культурный шок, изменяя этические основания общества, — порождает фундаментализм. Вместе с тем сам фундаментализм неизбежно оказывается продуктом модернизации, обоснованной реакцией на все возрастающее значение внерелигиозных, внедуховных факторов жизни общества. Его теоретики избирательно обращаются к традиции, отталкиваясь от своих, сформированных современностью, представлений об идеале, и подкрепляют свою позицию прямым обращением к Священному писанию (Библии, Корану), создавая произвольную систему градации ценностей религии и вводя новации (например, «исламская демократия»). Как полагает Оливер Рой, исламизация является современным явлением, выражающим глобализацию и вестернизацию мусульманского мира. Исламские радикалы иллюзорно полагают, что представляют традицию, хотя в реальности они выражают негативную форму вестернизации, а фундаментализм может выступать орудием вестернизации [Roy, 2004, p. 15–29].

Получается, что антимодернизм фундаментализма неизбежно сочетается с модернистскими чертами. Они состоят в очевидной предрасположенности к формированию тоталитарной идеологии с элементами рациональности, убежденности в примате политики над религией, видении высшей цели в преобразовании центральных политических институтов, готовности использовать технологические и организационные достижения иной цивилизации. Именно здесь коренится главное отличие современного религиозного фундаментализма от его предшественников. Противоречие между религией и идеологией фундаментализм преодолевает за счет эклектического соединения веры с разумом, откровения с наукой. В этом отношении весьма характерна «третья мировая теория» М. Каддафи.

Роль фундаменталистской идеи амбивалентна: эта идея, особенно в радикальной форме, содержит как конструктивное, так и деструктивное начала. Фундаменталисты часто не разграничивают личное и общественное, рациональное и иррациональное, но они могут противопоставлять их таким образом, чтобы индивидуальное и частное не

исчезали полностью, чтобы политическое и религиозное начала сохраняли определенную автономность по отношению к друг другу. Они в состоянии эволюционировать в сторону реформаторства или даже модернизма. Это обычно происходит с появлением новых, общегосударственных масштабов ответственности, например такая эволюция происходит в современном Иране. [Кудряшова, 2003, № 2]. Результаты реализации первоначально выглядевших утопическими проектов существенно отличаются от идеала, причем подобные отступления тем выраженнее, чем больше масштаб и дольше практическая жизнь проекта. Фундаменталистская модель является не только утопией, так как она объективно влияет на поиск рационального пути социального развития, создания нормативных образцов человеческого будущего. Это позволяет нам сделать вывод о том, что легальный фундаментализм может выступать важным фактором национального развития ряда современных обществ.

При этом следует различать формы фундаментализма, свойственные модерну, и формы, которые присущи постмодерну:

– в эпоху модерна речь идет о настоящей борьбе секуляризма с традицией, поэтому фундаментализм имеет серьезный политический вес, но в то же время он более умерен и ответствен. Зачастую он сливается с консерватизмом;

– совсем иная ситуация в культуре постмодерна, в которой традиция преодолена и в таковом качестве воспринимается постмодерном более толерантно. Если традиция и способствует в этих условиях формированию культурной идентичности, то это уже посттрадиционная идентичность. Так как фундаментализм уже никак не может влиять на реальное развитие постсекулярного общества, он принимает самые крайние формы вплоть до террористических;

– постмодерн опирается на плюрализм и принцип толерантности. В культуре, как и на рынке, он стремится реализовать полный спектр возможностей, превращая фундаментализм в свой системный элемент. Фундаментализм вынужден участвовать в реализации проекта постмодерна, оказываясь лишь еще одним из существующих на рынке культуры нарративом, еще одной субкультурой, еще одной языковой игрой.

Ведь фундаментализм постмодерна обречен на дискредитацию роли традиции. По мнению А. Кырлежева, он «возрождает ее в памяти, но изгоняет из жизни» [Кырлежев, 2004]. Традиция для него целиком виртуальна: он черпает ее не из реальности, а из текстов, а затем обращает в тексты же. Беря на вооружение средства технической цивилизации для распространения своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации. Трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяют его развитие. Критикуя новую эпоху, он сам не способен продуцировать иного, кроме лозунга, митинга, веб-сайта. Он явно не способен к серьезному дискурсу модерна: к научной работе, к кон-

структивному диалогу, к консолидирующему действию [Кырлежев, 2004]. Так как традиция для него ценна в форме архаики, форме экзотической, экстравагантной и виртуальной, то было бы неверно видеть в фундаментализме защитника традиции и противника постмодернизма. Основное же его противоречие с постмодернизмом состоит в том, что последний стремится лишить любую совокупность взглядов (религию, политическую идеологию, научную концепцию) исключительных претензий на статус метанарратива, на абсолютную истинность.

Имеется несколько аспектов сближения религиозного фундаментализма и постмодернизма. Оба они обращаются к малым социальным группам и ориентируются не на рациональность, а на иррациональность. Их опорой является не универсальное, а локальное. Оба эти феномена обращаются к архаичным структурам, и в них, соответственно, доминирует коллективное бессознательное над индивидуальным сознанием. В этом аспекте сходятся две крайности, взаимно провоцируя друг друга. Проблемы, с которыми сталкивается человечество в эпоху постиндустриального общества, требуют увеличения роли разума, однако постмодернизм и противостоящий ему фундаментализм отводят разуму все меньше места.

Список источников и литературы

Бжезинский З. Последний суверен на распутье // *Россия в глобальной политике*. 2006. Январь–февраль. № 1.
Кудряшова И.В. Исламская цивилизационная доминанта и современное развитие мусульманских политий // *Политическая наука: новые направления* / 2003. № 2.
Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // *Континент*. 2004. № 120.
Ланда Р.Г. *Политический ислам: предварительные итоги*. М., 2005.
Roy O. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. L.: Hurst & Company, 2004.

Литературы мусульманского мира

7

М.В. Николаева

Место «Послания о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда в процессе становления и развития оригинальной андалусской литературы

Научная задача данной работы — исследование уникального памятника средневековой арабской литературы Андалуса «Послание о двойниках и злых духах» (*Рисалат ат-таваби‘ ва-з-заваби‘*) поэта и теоретика литературы Ибн Шухейда (992–1034) — предполагает не только определение его места в процессе становления оригинальной андалусской литературы, но и анализ ряда его существенных стилистических особенностей.

В подобном контексте под «стилем» в данной работе понимается определенный русским литературоведом А. Квятковским принцип мироотношения художника, выступающий в литературном произведении в качестве зримого и ощутимого единства всех главных моментов его художественной формы.

1-Я ЧАСТЬ. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

В среде отечественных и зарубежных, в том числе и арабских, востоковедов историю развития арабской литературы в Испании принято делить на три основных периода:

VIII — конец X в. — период упрочения и распространения на арабо-мусульманском Западе, Магрибе, восточно-арабской традиции, принесенной арабскими и берберскими завоевателями Иберийского полуострова;

XI — середина XII в. — период так называемого «обновления» или становления оригинальной андалусской литературы;

XII–XV вв. — период упадка арабо-мусульманской литературной традиции в Андалусе.

Отметим, что первый период порой называют также периодом «подражания» в отличие от следующего за ним периода «обновления»,

т.е. возникновения на арабо-мусульманском Западе оригинальной самобытной литературы.

Однако здесь следует учитывать, что «оригинальность» арабо-испанской литературы понимается не в смысле ее «отличия от остальной литературы арабов». В этом понимании арабо-испанская классика была и оставалась традиционной на всем протяжении своей истории. «Подражание» же никогда не означало слепого копирования восточных оригиналов. Напротив, оно понималось как равноправное соперничество с восточноарабской поэзией.

Таким образом, оригинальность андалусской литературы следует рассматривать в рамках классической восточноарабской литературы, которая была непосредственным источником литературного процесса в арабском Андалусе и оставалась здесь высоко авторитетной на протяжении всего периода господства мусульман в Испании.

Подобной же точки зрения придерживается большинство как арабских, так и западноевропейских востоковедов, в числе которых, например, такой авторитетный ученый, как Леви-Провансаль. Он справедливо отмечал, что было бы неразумным пытаться выявить присущие арабо-испанской культуре оригинальные черты, не указывая в то же время на то определяющее значение, которое имела в мусульманской Испании великая традиция восточного арабского классицизма.

Таким образом, можно определить указанный период «обновления» как время возникновения в андалусской литературе новых, оригинальных черт, как период становления самобытной андалусской литературы в рамках общеарабской классики.

Начало этого периода совпало с большими политическими потрясениями в Андалусе, с драматическим распадом Кордовского халифата Амиридов, с войнами и междоусобицами так называемой «берберской смуты» (араб. *фитны*), охватившей более двух десятилетий 1010–1030-х гг., и с последующим распадом страны на мелкие удельные княжества.

А.Б. Куделин в своей работе «Классическая арабо-испанская поэзия (конец X — середина XII)» отмечал, что период межарабской смуты (фитны) и последовавший за распадом Кордовского халифата режим правления мелких удельных княжений (*мулук ат-тава'иф*) привели к застою и регрессу в сферах политики и экономики. Однако, учитывая это положение, следует отметить и то, что это был не столько период политической раздробленности, сколько политического подъема андалусских городов, некоего возрождения доисламской полисной традиции.

«XI век в области науки и литературы ознаменовал новую стадию подъема и развития, обусловленную возрастанием роли… культурных центров и оживлением придворной жизни во многочисленных удельных владениях.

В это время в Испании возникла сильная “андалусская партия”, которая решительно выступала против “восточной опеки” за призна-

ние равноправия арабо-испанской литературы в рамках арабской классики» [Куделин, 1973].

Абу Амир ибн Аби Марван ибн Шухейд (992–1034) — один из первых авторов, творчество которых принадлежит периоду становления оригинальной андалусской литературы. Он получил заслуженную известность и как поэт, и как прозаик и литературный критик.

Поэзия Ибн Шухейда во многом традиционна, и это позволяет исследователям отнести ее еще в предшествующему периоду «подражания» (или укоренения восточноарабской традиции в Андалусе). Однако в его прозе уже можно отчетливо проследить новые черты, свойственные оригинальной андалусской литературе. Именно они во многом определили в дальнейшем ее самобытный характер. В этом отношении можно назвать его «Послание о двойниках и злых духах» одним из первых известных нам произведений собственно андалусской литературы.

Творчество этого автора действительно стоит у самых истоков нового периода в развитии арабской литературы Андалуса. Как отмечает А. Куделин, «он интересен даже своей судьбой, как живой участник событий, имевших громадное значение для всей мусульманской Испании» [Куделин, 1973].

Детство Ибн Шухейда прошло в атмосфере изысканной роскоши, окружавшей его отца — влиятельного везиря при блестящем дворе Амиридов. Однако судьба юноши трагически переменилась после взятия берберскими войсками Кордовы. С тех пор практически вся его сознательная жизнь проходила в скитаниях, охвативших практически весь тревожный период так называемого смутного времени — фитны. Поэт скончался вскоре после долгожданного возвращения в свой родной город Кордову — в 1034 г., в уже начавшийся период правления удельных князей — *мулук ат-тава'иф*, когда установление нового политического режима отдельных мелких правителей привело к оживлению полисных традиций.

Бурные события этой эпохи отразились, конечно, не только на личной судьбе автора, но и на всем его литературном творчестве. Поэтому по написанному им уже в конце жизни (1028) произведению «Послание о двойниках и злых духах» (*Рисалат ат-таваби' ва-з-заваби'*), несомненно, можно судить не только об общих особенностях его мировоззрения, но и о тех принципах, которыми он руководствовался в своем художественном творчестве.

2-Я ЧАСТЬ. АНАЛИЗ СОДЕРЖАНИЯ ПАМЯТНИКА

В «Послании о двойниках и злых духах» собрано множество поэтических и прозаических отрывков из произведений как самого Ибн Шухейда, так и других известных арабских поэтов и прозаиков. Мы можем

встретить здесь всех, начиная от доисламских поэтов (Имру'-л-Кайса, Тарафы), признанных классиков (Абу Таммама), и вплоть до современников самого Ибн Шухейда (вроде Ибн ал-Ифлили).

По существу, это произведение является поэтическим трактатом, облеченным в форму вымышленного путешествия в страну джиннов. В нем автор обращается к традиционному древнеарабскому преданию о шайтанах, таинственных духах поэтов. Уже в самом начале произведения он напоминает предполагаемому читателю широко распространенное среди арабов мнение о том, что литературное творчество не под силу простому смертному. Это духи, сверхъестественные силы вещают устами поэтов, когда они творят свои произведения. Да и сам автор признается, что может создавать хорошие стихи только в определенном состоянии духа.

Затем он предлагает вниманию своего друга (адресата данного послания) Абу Бакра рассказ о некоем «чуде из чудес» — о встрече со своим собственным двойником по имени Зухейр ибн Нумейр и о путешествии с ним в ту страну, где обитают духи поэтов. Там Ибн Шухейд встречается с двойниками известных поэтов и прозаиков, с джиннами-критиками и даже с джиннами-животными. Именно эти встречи и несут главную смысловую нагрузку в произведении. Они служат основной идейно-художественной цели автора — цели самоутверждения как художника слова, не уступающего в мастерстве признанным авторитетам арабского Востока.

Подобное стремление к ориентации и самоутверждению в рамках классической арабской литературной традиции, попытка дать анализ этой традиции, выработать свой собственный взгляд на нее, дать ей свое истолкование — непосредственно связывает творчество Ибн Шухейда с литературными исканиями его эпохи и последующих поколений андалусских литераторов.

Андалусская критика, одним из создателей которой стал и сам Ибн Шухейд, уже начиная и XI в. ставит своей целью доказать, что андалусская литература не менее богата, интересна и разнообразна, чем восточная. Эти цели достигаются путем сравнения при сопоставлении новой андалусской поэзии с известными образцами восточной арабской классики.

Подчеркнем, что подобная идея утверждения равноправия арабо-испанской литературы в рамках общеарабской классической традиции, стремление к переориентации, переосмыслению некоторых моментов традиционной арабской культуры, поиск критериев самостоятельности, независимости суждений и оценок лежит в основе всего процесса становления оригинальной арабо-испанской литературы Средневековья.

Именно это стремление приводит, по существу, к смещению акцентов, нетрадиционности отбора и аранжировок различных элементов восточноарабской культуры, к некоторой детрадиционализации восточной традиции.

В подобном контексте ряд моментов художественной формы «Послания о двойниках и злых духах» представляется весьма интересным для анализа.

В рамках подобного стремления андалусского автора к обновлению как возвращению к началу, «изначальности», следует рассматривать и один из основных моментов содержания трактата Ибн Шухейда, а именно, его анализ традиционных взглядов на поэтическое творчество. С этой точки зрения все «Послание о двойниках и злых духах» можно рассматривать как развернутую реализацию художественного приема, определенного отечественными структуралистами (В. Шкловским и др.) как «остраннение».

Видимо, неслучайным было уже само обращение Ибн Шухейда к легенде о двойниках, так как с ней во многом связаны традиционные представления арабов о сущности поэзии, возникшие еще в незапамятные времена доисламской джахилийи. В существование сверхъестественной, таинственной силы, которая вещает устами поэтов, верили и мусульмане. Отголоски этих представлений проникли, по-видимому, и в Европу. Именно в этом смысле можно вспомнить здесь слова Фауста у Гете: «Жду от *духов слов* и сил».

Пророк Мухаммад всячески отрицал «обвинения» в поэтическом характере своих проповедей, сопоставления его с поэтами, а подобное сопоставление легко могло возникать, поскольку сам Пророк утверждал, что проповеди диктует ему высшая сила, сам Аллах. В этом отношении интересно сравнить начало 1-й суры Священного писания мусульман Корана, предваряемой одним словом, приписываемым архангелу Гавриилу, — «Говори!» (араб. *кул*!) — со словами двойника Ибн Шухейда, который начинает диктовать поэту стихи тем же словом «Говори!» (*кул*!).

Стремясь, видимо, отмежеваться от бывших вполне обыденными представлений о поэтическом «вдохновении», которые не могли бы убедить его современников в Божественной, благостной природе его проповедей, а также в целях сохранения чистоты новой монотеистической религии, отмежевываясь от прежних культов и верований, Пророк мусульман объявил поэтов приспешниками сатаны. Он неоднократно предрекал им место в аду. Ибн Шухейд уже не мог пользоваться термином «шайтан» в безобидном положительном смысле, как это бывало в среде джахилийских арабов. И он дает свои собственные названия этим же сверхъестественным силам: «двойники», «приятели поэтов» (*тавабиʻ*, *асхаб аш-шуʻараʼ*). При этом он в своем трактате дает каждому из них свое воплощение, свой зримый образ.

Так первоначально создается впечатление, что автор приводит рассказ о путешествии в страну джиннов в подтверждение древней легенды. Однако дальнейшее развитие повествования через постепенное смещение акцентов ломает рамки традиции и приводит фактически к противоположным результатам.

Изначально реальный план повествования (обращение к другу, рассказ о детстве, воспоминания о годах учения) сменяется планом фантастическим, нереальным, причем элементы фантастики все более усиливаются по мере развития повествования. Фантастическим является уже самый момент появления двойника Ибн Шухейда (должно быть, один из наиболее ранних мотивов появления нечистой силы в ученой литературе Европы, хотя и принадлежащий восточной традиции).

Первый возглас этой нечисти:

— Дрожишь ты, о сын человеческий?

Он напоминает нам о знаменитом пушкинском вопросе «Дрожишь ты, Дон Гуан?» Но характерен и ответ Ибн Шухейда — не столь героический, сколь философский:

— Ей-богу, нет. Каждому слову свое время. Как и человеку.

К фантастическим, сказочным принадлежит и мотив заклинания, не получивший, правда, своего полного развития, а также моменты появления и исчезновения двойников, например характерное появление двойника знаменитого арабского поэта-классика ал-Бухтури:

«Разверзлись воды источника, и оттуда глянуло на нас лицо юноши, ясное, подобно молодому месяцу».

Узнаваем и волшебный мотив путешествия — полет на спине удивительного коня. (Возможно, этот мотив представляет собой развернутую метафору быстрого бега коня, который, словно «летит» вдаль.)

«…и он сказал: “Садись на спину коня”. И мы отправились на нем, и понес он нас как птица, разрезая пространство за пространством, пересекая пустыню за пустыней, покуда я не увидел землю, не похожую на нашу».

Этот мотив полета, пути-дороги с остановками выполняет в «Послании о двойниках…» связующую и обрамляющую функцию. Таким образом, это произведение принимает форму «путешествия», некоего пути с остановками.

Этот фантастический момент еще более усиливается обыденным, непринужденным тоном повествования. Автор доверительно признается своему старому другу в том, что он по своему усмотрению выбрал лишь несколько встреч из тех, которые остались у него в памяти, и что приводит лишь некоторые из них, так как ограничен размерами письма. Так создается впечатление произвольного отбора и описания встреч с двойниками тех или иных поэтов и прозаиков. В этом отношении характерны начальные диалоги, как бы зачины каждой встречи, построенные по типу:

Зухейр:

— Кого ты хочешь еще (повидать)?

Абу ʿАмр:

— Двойника Тарафы.

Далее следует описание встречи с двойником поэта Тарафы.

Однако здесь в значительной мере присутствует выборочный момент, поскольку автор лучше всего помнит те встречи, которые для него наиболее интересны. В их числе встречи с двойниками Имру'-л-Кайса, Абу Таммама, ал-Бухтури, Абу Нуваса, ал-Мутанабби, ал-Джахиза, Бади' аз-Замана и других крупнейших представителей средневековой литературной традиции арабов. Такой подбор авторов, представляющих именно восточноарабскую традицию, вряд ли является случайным. Большинство этих авторов, по свидетельствам самих андалусских исследователей той поры, пользовались наибольшей известностью в Андалусе. Так, Абу Бакр ал-Хайр (1108–1179) называет в числе наиболее авторитетных и популярных в Андалусе того времени авторов и произведений собрания муаллак, антологию и диван Абу Таммама, диваны ал-Ма'арри, ал-Мутанабби, Абу Нуваса, ал-Бухтури и других. Поэтому если на первый взгляд нам кажется, что в произведении Ибн Шухейда выбор того или иного поэта ничем особо не мотивирован, кроме произвольного желания самого автора послания, то на самом деле такой подбор, очевидно, объясняется и тем интересом, которым они пользовались в среде андалусских филологов, ученых, ценителей словесности. Все эти факты лишний раз свидетельствуют в пользу того, что сами желания и творческие интересы Ибн Шухейда находились непосредственно в области актуальных литературных исканий его современников.

Таким образом, форма вымысла наполняется в «Послании о двойниках…» исторически-конкретным содержанием. За кажущейся немотивированностью, произвольностью, спонтанностью мотивов и построений открывается особая обусловленность, вполне определенная закономерность… И при этом исчезает момент непостижимости, таинства, волшебства…

Автор, по существу, отрицает мистический, потусторонний характер поэтических сил. Та неведомая таинственная земля, где, по прежним представлениям арабов, живут двойники поэтов, оказывается отнюдь не коранической преисподней — в «Послании…» Ибн Шухейда она вполне реальна и даже очень привлекательна:

«…и я увидел землю, не похожую на нашу, с ветвистыми деревьями и душистыми цветами, и вздохнул воздух, не похожий на наш…»

Самим ее обитателям, джиннам, хорошо известны все события, которые происходят в реальном мире людей. Так, двойник Абу Нуваса, например, знает о том, что Ибн Шухейд сидел в тюрьме (возможно, что интерес его к этой стороне биографии автора «Послания…» объясним и определенными соответствиями с некоторыми не самыми приятными эпизодами жизненного пути его собственного «подопечного»).

В произведении Ибн Шухейда все духи и двойники оказываются обыденными, вполне реальными существами, не чуждыми простых человеческих слабостей. Одни из них тщеславны, другие робки или заносчивы. При этом каждый из них занят каким-либо собственным де-

лом: двойник ал-Мутанабби преследует врага, дух Абу Нуваса выходит мертвецки пьяным. Двойник Ибн ал-Ифлили увлечен литературной критикой.

Потусторонний мир оказывается отражением реального, причем довольно правдивым и точным.

Мы видим здесь, как традиционные представления о необычности поэтического творческого процесса обретают реальность, принимая фантастическую форму, переходящую в сферу некоего веселого абсурда. И тогда сама традиция начинает восприниматься читателем как фантастика, творческий вымысел. Можно увидеть, как андалусских авторов перестают удовлетворять традиционные подходы и трактовки арабскими филологами — их современниками процесса художественного творчества. Именно это характерное для андалусской культуры стремление к переосмыслению традиционных понятий, попытка дать им собственное истолкование легко прослеживается на материале «Послания о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда.

Лишая таинственные силы их сакрального характера, придавая духам и демонам человеческие черты, автор тем самым обращает внимание на способности, таланты самого человека. И прежде всего он утверждает здесь значимость своего собственного таланта и поэтического мастерства. Видимо, он делает это не только из понятного чувства тщеславия, присущего, в той или иной мере любому художнику. Автор «Послания…» стремится ненарочито противопоставить самого себя представителям классической литературной традиции, он исподволь сравнивает, сопоставляет различные поэтические тексты и дает им свои оценки, хотя и скрытые за внешней увлекательной фабулой. Действительно, в его произведении судят и оценивают стихи нашего поэта двойники и духи, но ведь сами их оценки уже заранее предугаданы и оценены Ибн Шухейдом, который в зависимости от этого и выставляет своих героев-двойников в соответственном виде — от героического до гротескного.

Момент противопоставления, состязания, который конкретизируется в эпизодах поэтических поединков, — едва ли не основное художественное средство, которым пользуется автор «Послания о двойниках и злых духах» для раскрытия своих эстетических представлений.

Сравнивая свое собственное творчество с признанными классическими образцами, утверждая приоритет таланта художника, его врожденной способности чувствовать поэзию, над схоластической ученостью книжников, над сухим, формальным подходом к оценке поэтических произведений, Ибн Шухейд разбивает традиционные представления о сущности высокой поэзии. Он проводит грань между литературным ремеслом и подлинным художественным творчеством.

Критик, считает он, должен ценить в поэзии не простое соответствие прежде одобренным эталонным образцам, но глубину мысли, оригинальность формы, ясность и изящество стиля. Овладев одним

лишь сводом традиционных правил, доказывает он своим произведением, еще нельзя стать подлинным художником. Истинным поэтом может стать, по его мнению, только одаренный, талантливый человек, обладающий тонким вкусом и глубоким поэтическим чувством прекрасного.

Эти понятия не знакомы арабским филологам — представителям традиционного направления.

Так, двойник Ибн ал-Ифлили начинает разговор с Ибн Шухейдом с традиционных вопросов:

«У кого ты учился?

Знакомы ли тебе труды Сибавейхи?»

Ответы Ибн Шухейда нарочито резки, презрительны. Он и вовсе отказывается отвечать, поскольку подобные вопросы, будучи традиционными критериями оценки средневекового арабского литератора, поэта, ничего не могут сказать ни о поэтическом мастерстве, ни о таланте художника и подлинном значении его творческого наследия. Ведь сам Ибн Шухейд убежден в том, что чувствовать и создавать подлинную поэзию могут и люди, не получившие специального классического образования и не проходившие курсов словесности у ученых-филологов. Но этого не понять традиционалисту Ибн ал-Ифлили, и поэтому в изображении Ибн Шухейда его двойник в мире джиннов выглядит смешным и жалким в своей ограниченности.

3-Я ЧАСТЬ. ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ «ПОСЛАНИЯ…»

В приведенной выше сцене встречи Ибн Шухейда с двойником филолога Ибн ал-Ифлили в качестве организующего момента используется так называемая «формула непонимания» — нарочитая у автора и вполне реальная у духа Ибн ал-Ифлили. Этот прием служит разоблачению филологических воззрений традиционалистов.

Этой же цели служат и некоторые другие художественные приемы, используемые в этом произведении.

Критический момент в «Послании…» развивается параллельно моменту **осмеяния, пародирования**. Как пародийность, так и целенаправленная и скрытая критика присутствуют в этом памятнике изначально. По мере развития повествования этот критический момент развивается от легкого сомнения к полному отрицанию и абсолютному неприятию. Соответственно этому движению усиливается и пародийное начало, переходя от мягкой иронии к гротеску и резкой, беспощадной сатире.

Так, в начальных эпизодах встреч Ибн Шухейда злобное отчаяние двойника ал-Бухтури, вынужденного признать себя побежденным в поэтическом споре *(«Чтоб ты пропал со своим спутником!»)*, вызывает лишь улыбку. Ярость двойника Ибн ал-Ифлили уже просто смеш-

на. К концу же «Послания…» исчезает даже сам смеховой момент, иллюзия словесной игры-шутки. Появляющиеся на последних страницах «Послания…» чудовищные образы животных — ослов, коров, — рассуждающих о канонах высокой литературы, — это уже жестокий сарказм. Если здесь и сохранен смеховой элемент, то это уже смех жестокого сатирика — угрюмый, злобный и мрачный.

Пародийность в этом произведении проявляется в снижении всех мотивов и основных смысловых моментов художественной формы. Чем проще и обыденнее описываются события, тем более усиливается пародийный эффект этого гротескного описания.

В основе такого гротеска лежит стремление к снижению через гиперболизацию самых простых, обычных элементов художественной структуры произведения.

Расхождения во взглядах с творческими оппонентами в конце концов приводят к взаимному непониманию, к полной невозможности найти общий язык. Разговор, словно бы ведется на разных языках: и непонимание языка противников приводит в конечном счете к полной трансформации их человеческой речи в звуки, издаваемые животными. Ибн Шухейд слышит уже какое-то блеяние овец, гогот гусей, мычание коров, ослиное рев и т.д.

Здесь уже непонимание гиперболизировано до предела, вплоть до полной трансформации самой формы.

Момент полной трансформации художественной формы в основном определяет и характерную для этого «Послания…» гиперболизацию гротескной детали. Уродливый нос, нескладная фигура, животные черты, проглядывающие в каком-либо человеке, перерастают в откровенно звериные образы, всякий человеческий облик полностью утрачивается.

Пародируется и загробный, потусторонний момент, определяющий семантику уже самого названия произведения. Заявленное путешествие в немирскую обитель, сферу джиннов и (злых?) духов снижается до формы веселого хождения по этой почти буколической «преисподней». К тому же здесь само «поэтическое вдохновение» — внематериальное понятие, персонифицированное в образе духа-двойника, подчиняется мирским законам социальной иерархии. Так, двойник Ибн Шухейда — джинн Зухейр, — прежде чем отправиться с поэтом в страну джиннов, с опаской предупреждает:

«Надо б спросить разрешения у старика-шейха…»

Таким образом, с одной стороны, автор переносит действие в высокий вневременной, внепространственный план. С другой же — он постоянно сопоставляет этот **нереальный**, фантастический план (мир духов, мир Зухейра, спутника Ибн Шухейда) — и план **реальный** (мир самого автора «Послания…», мир его адресата, жизнь Кордовы и обитателей всего Андалуса).

Обыгрывание контраста высокого и ничтожного, страшного и смешного, постоянная смена места действия, смена образов — масок

с заранее заданными чертами, смена стилей, поэтических и прозаических отрывков и пародий, живописность языка (в том смысле, в котором мы можем говорить о **скульптурности** ада у Данте), неразрывная связь глубинного смыслового момента с внешним описательным его проявлением; условно-символический контекст ситуаций при полном смещении временных границ, полном разрушении привычных понятий нормативной эстетики, вплоть до абсолютного травестированного осмеяния — таковы некоторые основополагающие моменты художественной формы «Послания о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда, определяющие его стилистическое своеобразие, обусловленное особенностями мироощущения самого автора.

4-Я ЧАСТЬ. ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПАМЯТНИКА

И, наконец, необходимо определить некоторые жанровые особенности «Послания…», его место в процессе становления повествовательной художественной литературы в Андалусе.

Послание Ибн Шухейда (1022) явилось самым ранним в Андалусии произведением этого жанра (*рисала* — араб. послание). Из восточных авторов, современников Ибн Шухейда, жанр *ат-тарсил* — литературная эпистолика — наиболее широко представлен в творчестве Абу-л-ʿАла᾽ ал-Маʿарри. Не исключено, что Ибн Шухейд обратился к жанру *ат-тарсил* под влиянием так называемых малых трактатов ал-Маʿарри (например, написанного им в 1018 г. «Послания о коне и муле»), тем более что Абу-л-ʿАла᾽ принадлежал к числу наиболее популярных и авторитетных на Западе, в Андалусе восточных авторов.

Эпистолярный жанр *ат-тарсил* явился одним из наиболее плодотворных жанров, возникших в арабской литературе в XI в. В этом отношении «Послание о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда представляет особый интерес для исследования как один из первых образцов подобных произведений.

Если следовать литературоведческой методологии, наиболее ярко проявившейся в работах М.М. Бахтина, рассматривавшего форму литературного произведения как «необходимый мост к новому… содержанию», то с этой точки зрения *рисала* («послание») является наиболее свободным от содержания жанром. Обращение к эпистолярному жанру *ат-тарсил,* по существу, является для средневековых арабских авторов лишь поводом начать повествование.

В «Послании…» Ибн Шухейда можно выделить некоторые существенные особенности, важные для становления жанров повествовательной литературы. В этом смысле большую роль играет временной момент — актуализация, перенос событий и явлений в настоящее, данное время — время непосредственного повествования.

Действительно, в «Послании…» Ибн Шухейда действуют одновременно и на равных правах как образы доисламских поэтов, так и литераторов — современников Ибн Шухейда во главе с ним самим. Все и вся здесь становится сущим, реально присутствующим.

Не меньшую роль играет и композиционный момент памятника. Собственно сюжета в этом «Послании…» Ибн Шухейда еще нет. Поэтому нам следует говорить, скорее, о некоем принципе построения трактата, о его композиционных особенностях. Единство этого произведения обеспечивается практически одним лишь единством авторского замысла, логикой последовательного развития его творческой мысли. Так, каждая отдельная сцена является как бы воплощением в художественных образах движения его мысли в данный конкретный момент времени, художественного и реального.

Если считать форму диалогических бесед героя-автора с двойниками поэтов принципом построения трактата Ибн Шухейда, то можно отметить в качестве особенности этой формы своего рода **параллелизм** композиции.

Все встречи в «Послании…» строятся по одному принципу:

– первое знакомство;

– перепалка;

– чтение стихов (или прозаических отрывков);

– их оценка литератором.

Концовки эпизодов предельно лаконичны. Это обрывистые фразы типа:

«И он скрылся в мгновение ока»;

«И мы ушли» —

и тому подобные заключения.

Можно отметить здесь и мотив **варьирования** данной формы в каждом конкретном случае-эпизоде. В роли своего рода зачина, объединяющего ряд из нескольких эпизодов, выступает некий короткий, повторяющийся (также в различных вариантах) диалог Ибн Шухейда со своим двойником Зухейром типа:

«— Кого ты еще хочешь повидать?

И мы отправились в путь».

Важную роль в плане зарождения повествовательной традиции играет появление здесь образа **автора** — он же является и главным героем данного «Послания…».

Отметим в трактате Ибн Шухейда и наличие зачатков характерной нарративной структурной формулы: детство героя — годы учения — его деяния. В качестве последних выступают непосредственно описываемые в «Послании…» события — путешествие Ибн Шухейда в мир духов и диалоги с двойниками поэтов, пронизанные литературно-критическим оценочным пафосом.

Характерна для становящихся повествовательных жанров и форма **диалогов, обрамленных рассказом**, которую мы явственно можем

наблюдать в этом «Послании…». В своей основе она имеет внутреннюю диалогичность самих образов именно повествовательной литературы.

Система образов — персонажей — также достаточно развита в «Послании о двойниках и злых духах», что заметно уже в самом его названии. Однако следует признать, что это — лишь образы-маски, ярко и достоверно играющие предписанные им роли. Поэтому их некоторая нарочитая нормативность и детерминированность не дают нам еще возможности говорить о появлении литературных характеров.

Необходимо также остановиться на той особой роли, которую выполняют в «Послании…» Ибн Шухейда изобилующие в тексте вкрапления поэтических и прозаических отрывков и пародий.

Они выполняют здесь довольно необычную для традиционной арабской средневековой литературы функцию.

«Послание о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда является первым в андалусской литературе прозаическим произведением, где стихи приводятся не для пояснения или доказательства тех или иных авторских мыслей и идей, но имеют **самостоятельное значение**. Они не выполняют вспомогательную, орнаментальную функцию, но играют самую активную роль в самой структуре этого «Послания…», являясь, по существу, основной целью и основной причиной его написания.

В «Послании…» Ибн Шухейда стихи становятся как непосредственным объектом, так и субъектом повествования, даже объектом прямого действия, поскольку они оказывают прямое и решающее влияние на его движение, развитие сюжетной линии. Так, стихи не только изображают, но и сами служат прямым предметом изображения — как посредством собственно литературной пародии, так и опосредованно, через изображение образов джиннов — двойников поэтов, носителей определенных качеств, обусловленных особенностями литературных текстов.

При этом Ибн Шухейд как бы говорит с каждым поэтом и литератором на его языке, воссоздавая особенности его литературного лица: с Абу Нувасом на языке Абу Нуваса, с ал-Джахизом — на языке ал-Джахиза. А со своим основным оппонентом Ибн ал-Ифлили у него вообще нет общего языка, и эта литературно-критическая метафора мастерски обыграна автором в эпизоде их встречи-непонимания.

Отсюда мы видим такое разнообразие стилей и красок, отсюда такая живописность и яркость языковой палитры этого уникального литературного произведения.

5-Я ЧАСТЬ.
ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

В «Послании о двойниках и злых духах» андалусского поэта рубежа X–XI вв. Ибн Шухейда отразились основные тенденции развития само-

бытной арабской литературы средневекового Андалуса периода ее активного творческого становления:

– стремление к свободной ориентации и самоутверждению в рамках общеарабской классики;

– утверждение приоритета независимых критических оценок художественного творчества, качества литературных произведений над формальными критериями, традиционным подходом к их пониманию и трактовке;

– переосмысление ряда существенных моментов восточно-арабской литературной традиции.

«Посланию о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда, несомненно, принадлежит особая, весьма значительная роль в процессе становления и развития повествовательных прозаических жанров самобытной андалусской литературы Средневековья.

Роль этого произведения тем более существенна в данном процессе, что развитие собственно андалусской литературы, в отличие от восточно-арабской классической традиции, начиналось на полуострове не с поэзии а именно с прозы. И в этом также одна из важнейших особенностей литературного процесса данного региона, обусловивших особый исторический путь и самобытное развитие его словесности как части самобытной культуры арабского Андалуса периода Средневековья.

* * *

В заключение приведем некоторые основные литературоведческие термины и понятия, использованные в данной работе в рамках определений отечественного литературоведа А. Квятковского.

Стиль — принцип мироотношения художника, который выражается в построении образа, выступающий в литературном произведении в качестве зримого и ощутимого единства всех главных моментов художественной формы.

Развернутая метафора — метафорическое выражение как образное подобие какого-то сложного жизненного явления, раскрывающееся на протяжении большого отрезка или целого произведения.

Пародия — критико-сатирическая литературная форма, основанная на комическом воспроизведении и высмеивании стилистических приемов какого-либо автора, на карикатурном подчеркивании и утрировке особенностей чьей-либо творческой манеры.

Гипербола — стилистическая фигура, образное выражение, преувеличивающее какое-либо действие, предмет или явление.

Гротеск — своеобразный стиль в искусстве и литературе, которым подчеркивается искажение или смещение норм действительности и совместимость контрастов — реального и фантастического, трагического и комического, сарказма и безобидного юмора.

Сарказм — высшая степень иронии, злая насмешка.

Композиция — закономерное, мотивированное расположение деталей в крупных частях художественного произведения и взаимное соотношение этих деталей, «внутренняя форма художественного произведения».

Параллелизм — композиционный прием, подчеркивающий структурную связь элементов стиля в художественном произведении.

Сюжет — структурная основа, костяк художественного стихотворного и прозаического повествования.

[Квятковский, 1966]

Понятие «содержание художественного произведения» использовано в данной работе в понимании М.М. Бахтина как действительность познания и этического поступка, входящая в своей осознанности и оцененности в эстетический объект и подвергающаяся здесь конкретному интуитивному объединению, индивидуализации, конкретизации, изоляции и завершению, т.е. всестороннему художественному офоормлению с помощью определенного материала.

Понятие «фантастика» использовано в рамках энциклопедического определения:

Фантастика — специфический метод отражения жизни, использующий художественную форму — образ (объект, ситуацию, мир), в котором элементы реальности сочетаются несвойственным ей в принципе способом, невероятно, «чудесно», сверхъестественно.

[*Краткая литературная энциклопедия*,
Т. 7. М.: Сов. энциклопедия, 1975]

Список источников и литературы

Андалусская поэзия / Пер. с араб.; Сост., предисл. и примеч. Б.Я. Шидфар. М., 1988.
Бахтин М.М. Слово в романе // *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Худ. лит., 1975. С. 72–73.
Бахтин М.М. «Эпос и роман» // *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Худ. лит., 1975. С. 447–483.
Бахтин М.М. Слово в поэзии и в прозе // *Вопросы литературы*. 1972. № 6, с. 76–82.
Бахтин М.М. Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура) // *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса* М: Худ. лит., 1990. С. 484–494.
Бахтин М.М. Слово в поэзии и прозе // *Вопросы литературы*. 1972, № 6, с. 54–95
Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст. Литературно-теоретические исследования, 1974, с. 203–212.
ал-Бустани Бутрус. *Предисловие к изданию Ш. Пелла Дивана Ибн Шухейда*.
ал-Бустани Фу'ад Афрам. *Предисловие к изданию «Послания о двойниках и злых духах» Ибн Шухейда*. Бейрут, б.г.
Ибн Шухейд. *Диван*. Бейрут, б.г.
Ибн Шухейд. *Рисалат ат-таваби' ва-з-заваби'*. (*Послание о двойниках и злых духах*). Бейрут, б.г.
Квятковский А. *Поэтический словарь*. / Науч. ред. И. Роднянская. — М.: Сов. Энцикл., 1966.
Нудельман Р.И. Фантастика // *Краткая литературная энциклопедия* // Под ред. А.А. Суркова. Т. 7. М.: Сов. энциклопедия, 1975.
Куделин А.Б. *Классическая арабо-испанская поэзия (конец X — середина XII)* М., Главная редакция восточной литературы, Наука 1973.
Dozy, R. P. A. *Recherches sur l'histoire et la litterature de 1'Espagne pendant le Moyen Age*. 3d ed. Leiden, 1881. 2 vols.

Диалог культур

8

Б.В. Орехов

Имплицитное содержание стихотворений Ф.И. Тютчева в переводах на арабский язык

Занимающий в русском поэтическом каноне одно из центральных мест, Ф.И. Тютчев мало известен за рубежом. Причину этого, по всей вероятности, приходится видеть в том, что наиболее значимые компоненты его писательского мифа оказываются совершенно не востребованными в других культурах. Тютчев занял свое место в пантеоне российской словесности прежде всего как автор медитативной и экспрессивной любовной лирики, однако каждая поэтическая традиция имеет в этих амплуа своих признанных мастеров и не нуждается в импорте литературной продукции такого рода. Самое известное стихотворение Тютчева «Silentium!» содержит вполне узнаваемый афоризм, эквиваленты которого созданы в том числе и на Востоке: «У поэтов Востока “молчание” — частый мотив <…> У Абу-Саида: “Лишь молчанье могуче — все же иное здесь слабость”. То же у Абая Кунанбаева, классика казахской поэзии: “Как ни прекрасна мысль, но, пройдя через уста, она бледнеет”» [Озеров, 1975, с. 82]. Кроме того, миф о Тютчеве включает известную экстравагантность отношений с женщинами, в чем также нет недостатка в любой культуре, а в Европе после эпохи Романтизма это становится едва ли не нормой поведения творческой личности. Актуализирующаяся в последнее время политическая публицистика Ф.И. Тютчева, идеи которой вращаются вокруг роли России в объединении славянских этносов, также вряд ли может сделать его творчество особенно привлекательным для зарубежного читателя.

Отчасти поэтому сама по себе тема «Тютчев и арабская поэзия» достаточно необычна. В оригинальной лирике Тютчев, в отличие от своего поэтического учителя Гете, редко обращается к восточной образности, в его словаре нет ни слова «мавр», ни «араб», ни их дериватов. Есть «восток», но это либо восточная часть видимого пространства («Восток белел. Ладья катилась»), либо восточная часть христианского ареала («День православного Востока»).

Несмотря на то, что у Тютчева так мало видимых точек пересечения с арабской культурой, переводы лирики Тютчева на арабский язык появились, и это произошло, насколько можно судить, совсем недавно. В журнале «Маджаллат ал-адаб ал-аламийя» (مجلة الآداب العالمية — «Мировая литература»), издаваемом сирийским союзом писателей, в № 124, вышедшем осенью 2005 г., было опубликовано 26 стихотворений Ф.И. Тютчева в переводе на арабский язык Аднана Джамуса. Перевод сопровождался введением и небольшими комментариями. В № 129 этого издания (зима 2007) вышли другие 25 стихотворений в переводе Ахмада Насера. Судя по всему, эти публикации являются частью последовательно осуществляемой «Маджаллат ал-адаб ал-аламийя» политики ознакомления арабского читателя со значимыми для национальных литератур авторами, так, в предыдущих и последующих номерах журнала можно ознакомиться с переводами на арабский Чехова и других.

Существует довольно полная, хотя на настоящий момент устаревшая, библиография переводов Тютчева на иностранные языки [*Библиография…*, 1966]. Переводов на арабский язык там не значится, скорее всего, по причинам, о которых было сказано выше. Даже если такие переводы существуют, вряд ли можно надеяться на их доступность, так что этой публикацией арабскому читателю предоставляется единственная возможность познакомиться с поэзией Тютчева, тем более что журнал имеет электронную версию в Интернете на сайте Союза писателей Сирии (http://www.awu-dam.org/).

В соответствии с современной традицией переводы сделаны нерифмованным верлибром. В предисловии Аднана Джамуса оговаривается, что переводчик отдает предпочтение точности, жертвуя при этом рифмой и размером: «Равноценный точный перевод — разумеется, не буквальный — не позволяет присутствия “бессознательного” или “вдохновенного”, кроме как в той степени, к которой принуждает его природа языка-мишени. Но это не означает призыва к уходу от вольной передачи поэзии, поскольку такая передача может привести к замечательным творческим произведениям, имеющим самостоятельное существование и самостоятельную ценность, независимо от ценности своего источника, несмотря на то, что были вдохновлены им, как, например, “Рубаи” Омара Хайяма в переводе Ахмада Рами». Ахмад Насер следует тому же принципу перевода.

Не нова будет мысль о том, что даже при всей ориентации на точность перевода с сопутствующим жертвованием метром, рифмой и другими внешними признаками поэтичности, достичь полноты передачи текстовой информации невозможно. «Информацию, передаваемую в процессе поэтической коммуникации, можно условно разделить на смысловую и эстетическую <…> Имплицитным содержанием или подтекстом принято называть скрытый смысл высказывания, не совпадающий с прямым, выводимый из соотношения, сравнения и противопоставления различных компонентов текста» [Серебренникова, 2002, с. 245–246].

В этой статье мы попробуем проследить, что происходит с неочевидным для поверхностного взгляда имплицитным содержанием стихотворений Тютчева в переводах на арабский язык, и сделаем это преимущественно на лингвистическом материале. Разумеется, более подробные, чем в настоящей заметке, изыскания в области собственно межкультурных несовпадений, особенностей восприятия поэтических образов в русской и арабской культурах могли бы существенно дополнить наши выводы, но все же мы оставляем систематическое описание этого аспекта за рамками данного исследования. Не претендуя на серьезные теоретические обобщения, здесь мы ставим более локальную задачу: проиллюстрировать новыми данными известный тезис о потере или искажении имплицитного содержания при переводе и сделать набросок описания тех интерференций, которые могут произойти при формировании литературного портрета Ф.И. Тютчева для арабского читателя. Невозможность сопоставить переводы на уровне строфической и ритмической организации текста обратила нас к рассмотрению менее очевидных для поверхностного взгляда лексических и стилистических аспектов текста, хотя в некоторых случаях приходилось привлекать к анализу и более широкий (текстологический, поэтический, культурологический) материал.

Начать, однако, следует не с собственно лингвистической части описания. Существенным для общего впечатления оказывается сам отбор текстов для перевода. В русской культуре существует известная двойственность в отношении к поэтическому наследию Тютчева. С одной стороны, Тютчев — автор признанных лирических шедевров, с другой — его перу принадлежит существенное число произведений маргинальных литературных жанров: стихотворений на случай, откликов на политические события, салонных миниатюр. В свое время издатель даже посчитал возможным развести эти тексты по разным томам, нарушив установившуюся в академической текстологии внеоценочную хронологическую стратегию публикации [Тютчев, 1966]. Все отобранные для перевода на арабский язык стихотворения без исключения входят в т. I этого издания и относятся к признанным лирическим шедеврам. Такой выбор совершенно закономерен и отражает желание сирийских издателей в первую очередь познакомить с вершинами поэтического мастерства зарубежного автора. В то же время это самоограничение уже задает не вполне адекватные пропорции восприятия тютчевского творчества арабским читателем.

Неотъемлемой частью связанных с тютчевским наследием коннотаций является его текстологическая неустроенность. Многие стихотворения не имеют надежной авторской версии (нет автографа, не установлена достоверная история правок при публикации и т.д.), и разные издатели принимают в качестве основной версии различные редакции. Так, ряд публикаторов исключают из текста «Певучесть есть

в морских волнах…» четвертую строфу, вычеркнутую при подготовке собрания стихотворений Тютчева 1868 г., но присутствующую в автографе. В переводе Аднана Джамуса последние четыре строки отсутствуют (очевидно, переводчик пользовался русским изданием, в котором четвертая строфа содержится только в разделе «Другие редакции и варианты»). Например, Ю.Н. Тынянов заметил по поводу разбираемого стихотворения, что в нем «три строфы “одические” кончаются <…> смешением ораторского и полемически-газетного стиля» [Тынянов, 1977, с. 46] в последней строфе (имеется в виду «полемически-газетная» строка «Души отчаянной протест»). Любопытно было бы проследить, смог бы переводчик уловить и передать описанную Тыняновым интонацию, однако уже сейчас можно сказать, что арабский читатель о ней точно ничего не узнает, хотя самим финальным четырем стихам едва ли можно отказать в почетном месте в золотом фонде русской лирики.

Целый ряд трудностей связан со стихотворением «Цицерон». Попутно заметим, что в арабской публикации приводится его устаревшая датировка — «1830», — против уточненной «1829» [см.: Динесман, 1999]. Для западного читателя это важно, так как неправильный вариант вызывает в памяти катастрофические события Июльской революции 1830 г. и создает искушение неоправданно увязать с ними содержание текста стихотворения. Случится ли что-то сходное в сознании арабского читателя, остается вопросом, хотя логичнее будет предположить, что этого не произойдет. Однако датировка является наименьшей по значимости текстологической проблемой. Разные издания предлагают несовпадающие текстологические решения для последних стихов первой и второй строфы, а также для первого стиха второй строфы. Особенные споры вызывает строка «Счастлив, кто посетил сей мир…», в ряде случаев читающаяся как «Блажен, кто посетил сей мир». А.А. Николаев, в частности, считал, что второе чтение в этом контексте маловероятно из-за очевидных религиозных коннотаций: «У Тютчева “блаженное” не подвергалось обмирщению. Тютчев не мог бы написать, как Пушкин: “блажен, кто смолоду был молод…”» [Николаев, 1979, с. 122]. Ахмад Насер передает проблемное место так:

سعيد ذاك الذي

يزور العالم

Арабское سعيد, по всей видимости, не несет религиозных коннотаций и ближе к русскому «счастлив». «Блажен», вероятно, передавалось бы словом «маджнун», хотя адекватного русскому понятию «блаженный» в арабской культуре обнаружить не представляется возможным.

Иного рода неоднозначность обнаруживает себя в последней строке первого восьмистишия «Цицерона»:

Во всем величье видел ты
Закат звезды ее кровавой!..

Хорошо известно, что в графике XIX в. окончанием — *ой* оформлялся не только gen. fem., но и acc. masc., таким образом, неясным остается, к чему относится определение *кровавая*: к звезде или к закату. Современные издатели, модернизируя орфографию, вынуждены сделать выбор между двумя чтениями, на одном из вариантов останавливается и переводчик. Он однозначно относит прилагательное *кровавый* к звезде:

أفول نجمتها الدامية

При этом довольно легко можно было добиться эффекта имеющейся в оригинале неоднозначности. Рассматриваемое словосочетание выражено идафой, при которой прилагательное как к первому члену (закат), так и ко второму (звезда) стоит после обоих существительных, и если род существительных совпадает, то невозможно определить, к какому именно субстантиву оно относится. В арабском переводе «закат» мужского рода, а «звезда» — женского. Прилагательное *кровавая* тоже стоит в форме женского рода, что прямо указывает на слово, с которым оно согласовано. Если бы для *заката* был выбран синоним женского рода или слово во множественном числе («закаты»), которое тоже согласуется по женскому роду единственного числа, то искомая неоднозначность, составляющая часть имплицитного содержания русского текста, была бы воспроизведена.

Сходная трудность, уже, однако, не связанная с диахроническими графическими эффектами, обнаруживается в строке «Из чаши их бессмертье пил!» Потенциально можно здесь рассматривать местоимение «их» как относящееся и к «чаше», и к «бессмертью». Переводчик тем не менее избирает однозначное чтение: притяжательное клитическое местоимение присоединяется к слову «чаша», исключая соотнесение местоимения и «бессмертия».

Очевидно, что практически непреодолимая трудность, встающая перед переводчиком — это тот круг литературных ассоциаций, которые возникают у читателя инокультурной поэзии. Христианские символы и смыслы («В рабском виде Царь Небесный» из «Эти бедные селенья…»), реалии природы и быта («Жарче роз благоуханье, / Резче голос стрекозы…» из «В душном воздуха молчанье…») — все это так или иначе формирует имплицитное содержание стихотворения, и переводы Тютчева дают для исследования обильный материал, который мы, однако, сознательно оставляем без внимания. Но есть в тексте точки, где ас-

социативный и лингвистический планы соотнесены особенно тесно. Например, частые в тютчевских стихотворениях эпитеты-композиты вызывают у подготовленного читателя ассоциации с античным культурным фоном, так как для фундаментального античного текста, гомеровских поэм, составные эпитеты — один из стилеобразующих факторов. Однако если бы даже ассоциации арабского читателя оказались схожи с теми, которые возникают в сознании читателя западного, точно передать грамматическую структуру композита в арабском языке оказывается невозможным. Так, в стихотворении «Люблю глаза твои, мой друг…» Аднан Джамус переводит эпитет «пламенно-чудесный» двумя самостоятельными прилагательными со значениями «пылающий» и «очаровательный»:

أحب عينيك يا صديقتي

بعبثهما الملتهب الفاتن

Но гораздо любопытнее другая особенность перевода этого текста. Стихотворение представляет собой поэтическое обращение к возлюбленной, названной в мужском роде «мой друг». В переводе же в согласии со смысловым планом для обозначения адресата употреблен женский род. Однако это решение входит в противоречие не только с формальным строем оригинала, но и с традицией арабской поэзии, в которой обращение к возлюбленной происходит как раз в мужском роде.

Даже при отсутствии таких стесняющих переводчика факторов, как ритм и рифма, неизбежно возникают колебания смысла, смещающие акценты перевода относительно оригинала. Например, обратный перевод строк «И, словно молнией небесной, / Окинешь бегло целый круг…» из того же текста будет звучать «взглядом круговым кратким ты рисуешь сверкание небесной молнии», т.е. на первый план в арабском переводе несколько неожиданно выдвигается отсутствующая в оригинале идея рисования.

Однако при всех этих переводческих решениях, которые, скорее, приходится характеризовать как упускающие имплицитное содержание исходного текста, нам удалось обнаружить в работе Ахмада Насера удивительно точное попадание. Строка стихотворения «Silentium!» «Взрывая, возмутишь ключи» описывает процесс высвобождения на поверхности подземного водного источника, где глагол, открывающий стих, будет ассоциироваться у современного читателя со взрывом, хотя в исходном тексте он, разумеется, является вполне осознаваемым дериватом от «рыть». Арабское تفجّر употребляется как раз в значении «взрывать бомбу», так что, казалось бы, уводит читателя в сторону от истинного понимания текста. Но это довольно изысканное слово имеет и второе значение — «заставлять бить ключом воду», так что оно одновременно идеально согласуется с содержательным пла-

ном текста и передает коннотации, неизбежные для современного читателя.

Но и этот текст не остался без переводческих вольностей. Например, важные для авторской концепции стихотворения строки «Есть целый мир в душе твоей / Таинственно-волшебных дум», вписывающие его в почти неуловимый для современного читателя романтический контекст, оказались переданы как «в твоей душе целый мир волшебных мыслей». Компонент «таинственный» исчез. По всей видимости, переводчик счел его плеонастическим вариантом «волшебства».

Особенно интересно обращение переводчиков с таким насыщенным имплицитными смыслами стихотворением, как «День и ночь», репрезентирующим поэтическую концепцию Тютчева в системе наиболее важных для него мотивов, ключевое место среди которых занимает мотив «бездны».

«Тютчев находится на грани классического и модернистического понимания бездны: как ситуативно усматриваемых тартарийских / божественно-апофатических глубин бытия и как постоянно актуального (внеситуативного) инобытия, в которое человек вовлечен в силу своего титанического удела» [Толстогузов, 2008, с. 22]. Поэтому представляется удачным выбор для передачи понятия «бездны» кораническое слова الهاوية, в круг значений которого входят «губящая», «падающая», «ад». Особенно значимым в свете «тартарийских» коннотаций тютчевского термина представляется последнее, представляющее в строках «Над этой бездной безымянной, / Покров наброшен златотканый» величественную картину покрова над адом.

Иная судьба у другого важного для Тютчева слова «роковой», переданного как الشقي . Тютчевский «рок», так или иначе упоминаемый в его стихах 44 раза [Атаманова, 2003, с. 56]. В любой из своих семантических эманаций это слово напрямую связано с идеей судьбы, в арабском слове отсутствующей. Круг значений «несчастный»; «бесстыдный»; «озорной»; «злодей, бандит» весьма далек от сущности тютчевского мотива, который, по всей видимости, не может быть вполне адекватно воспринят арабским читателем.

Досадным случаем поэтической глухоты стал перевод стихотворения «Два голоса» Ахмада Насера. Имплицитное содержание этого произведения, выраженное на разных уровнях организации текста, подробно проанализировано Ю.М. Лотманом [Лотман, 1996] и большей частью оставлено без внимания Насером. Переводчик не сохраняет тютчевское деление на строки, количество строк в первой строфе не совпадает с количеством строк во второй. Так, в первой части большинству строк русского стихотворения соответствуют две строки арабского перевода. Таким образом, утрачивается важный для автора параллелизм строф. Комментируя строку «Мужайтесь, о други, боритесь прилежно», Лотман пишет: «…Построение заставляет рассматривать “мужайтесь” и “боритесь” как синонимы, выделяя в них общее

семантическое ядро. Однако вне данного контекста слова эти совсем не всегда являются синонимичными… “Мужаться” совсем не обязательно связывалось в языке тютчевской эпохи с поведением в бою… “мужайся” означает: “Будь тверд в несчастьях”» [Лотман 1996, с. 174]. Обратный перевод будет выглядеть так: в первой части — «вооружайтесь храбростью, о други, / будьте настойчивы в борьбе»; во второй — «вооружайтесь мужеством, боритесь, о храбрые други». Интересно, что императив от «мужаться» в языке Пушкина употреблен именно в «Подражании Корану»: «Мужайся ж, презирай обман, / Стезею правды бодро следуй» [Пушкин, 1977, с. 188].

Проведенный обзор позволяет сделать неутешительный, но вполне ожидавшийся вывод о потере большей части имплицитного содержания даже в тех случаях, когда его можно было сохранить. Однако немногочисленные случаи внимательного отношения переводчика к неочевидным содержательным аспектам текста или «таинственно-волшебная» случайность, позволяющая воспроизвести имплицитное содержание оригинала, выглядят особенно эффектно.

В заключение хотелось бы поблагодарить В.Л. Цуканову за консультации по арабскому языку и выразить признательность судьбе за возможность услышать лекции Максима Сергеевича Киктева, без которого эта работа никогда бы не состоялась.

Список источников и литературы

Атаманова Н.В. О семантике «рока» в поэзии Ф.И. Тютчева // *Поэтическое наследие Ф.И. Тютчева: Литературоведение, лингвистика, методика*. Брянск, 2003.
Библиография иностранных переводов стихотворений Тютчева / Сост. Н.Н. Грамолина, И.А. Королева // Тютчев Ф.И. *Лирика*. В 2 т. М., 1966. Т. 2.
Динесман Т.Г. О датировках и адресатах некоторых стихотворений Тютчева // *Летопись жизни и творчества Ф.И. Тютчева*. [М.], 1999. Кн. 1: 1803–1844.
Лотман Ю.М. Ф.И. Тютчев «Два голоса». Анализ поэтического текста: Структура стиха // Лотман Ю.М. *О поэтах и поэзии*. СПб., 1996.
Николаев А. Художник–мыслитель–гражданин (читая Тютчева) // *Вопросы литературы*. 1979. № 1.
Озеров Л. *Поэзия Тютчева*. М.: Художественная литература, 1975.
Пушкин А.С. *Полное собрание сочинений*. В 10 т. Т. 2. Л., 1977.
Серебренникова Е.С. Проблемы перевода: имплицитное содержание в поэтической коммуникации // *Вавилонская башня: Слово. Текст. Культура*. М., 2002.
Толстогузов. «Бездна» как раздел концептуального словаря поэзии Тютчева // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2008. № 3.
Тынянов Ю.Н. *Поэтика. История литературы. Кино*. М., 1977.
Тютчев Ф.И. *Лирика*. В 2 т. М.: Наука, 1966. Т. 1–2 (Лит. памятники).

Архивы, библиотеки, коллекции

9

П.В. Башарин, М.С. Киктев

«Повествование о жизни и смерти Гуссейна Мансура Гелладжа» Вл. Соловьева

Публикуемая ниже рукопись на двух страницах с оборотами была обнаружена М.С. Киктевым в рукописном фонде Вл. Соловьева (Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 22. С. 2858–2869). Источник представляет собой перевод Соловьевым жития ал-Ḥаллāджа, по всей видимости, с некоего французского переложения. Работая на очерком «Магомет. Его жизнь и религиозное учение», Соловьев обратился за помощью к В.Р. Розену, который рекомендовал ему последнюю научную литературу по жизни Мухаммада, раннему исламу и истории Корана. В частности, Соловьев ознакомился с трудами К. де Персеваля, Ю. Велльхаузена, А. Мюллера, А. Шпренгера, Х. Гримме[1].

То, что наряду с Мухаммадом, жизнеописание которого он закончил, видимо, до этого, он заинтересовался ал-Ḥаллāджем, скорее всего, не случайно. Уже ко второй половине XIX в. личность известного суфия привлекла внимание ряда востоковедов. То, что исследовательская традиция заинтересовалась им довольно рано, сразу после того, как его имя было обнаружено в арабских источниках, обусловило колоссальное значение его личности в истории суфизма. Дабы очертить весь круг источников, перечислим все исследования, упоминающие жизнь ал-Ḥаллāджа, которые гипотетически мог привлекать Соловьев: Э. Покок, А. Мюллер, Б. д'Эрбело, (XVII), А. де Мариньи, И. Райске (XVIII), С. де Саси, Ж.Б. Руссо, Дж.В. Грэхэм, Дж. Малкольм, Ф.А.Д. Толук, Рампольди, Т. Хаарбрюкер, Й. Хаммер-Пургшталь, Дж.Ф. Джонс, В. Нассау-Лиз, А. де Гобино, А. фон Кремер, Й. Гарсин де Тасси, П. Лярусс, Г. Дюга, Р. Осборн (XIX)[2].

Одно из первых упоминаний об ал-Ḥаллāдже нем встречается в переводе Ферагиуса из Салерно (XIII). Его имя стало известным в среде ориенталистов XVII — начала XIX в. благодаря началу интенсивных переводов арабо-мусульманских исторических сочинений, которые часто упоминали неординарного суфия. Первым ученым, заинтересовавшимся им, был, види-

1 | Список литературы, использованный Вл. Соловьевым см.: [Соловьев, 1995, с. 136].

2 | Будем исходить из того, что свой текст он мог написать вплоть до 1879 г. — года своей смерти. Список работ см: [Massignon, 1922. 59*–65*]. Из этого списка нами исключена каталожная информация, пользоваться которой и обрабатывать ее мог только востоковед.

мо, Э. Покок. Венцом этого интереса стала статья в знаменитой *Восточной библиотеке* Б. д'Эрбело, целиком посвященная ал-Ḥаллāджу [d'Herbelot, 1726, p. 392b–394a].

Однако его «открытие» для Европы принадлежит Ф.А.Д. Толуку, протестантскому теологу. В своем опусе *Ssufismus sive theosophia persarum panteistica* (*Суфизм или пантеистическая теология персов*), трактате, вышедшем в 1821 г. в Берлине, Толук назвал ал-Ḥаллāджа самым прославленным суфием (inclytissimus) «по славе и судьбе», «публично устранившим с глаз завесу пантеизма» [Tholuck, 1821, p. 86].

Уже в мусульманской традиции харизма ал-Ḥаллāджа привлекала гораздо больше интереса, чем его оригинальные идеи. В связи с этим изначально ученые интересовались исключительно фигурой суфия и оценкой его деятельности. Так, еще И. Райске считал суфия еретиком и святотатцем [Reiske, 1753–1790, 2, p. 338f–343, 745–747].

В XIX в. востоковедение занималось в большей мере выявлением истоков суфизма, нежели изучением этого явления как такового с упором на анализ оригинальных текстов. В связи с тем, что суфизм считали продуктом христианского, либо индийского влияния, это же влияние стали приписывать ал-Ḥаллāджу. Первым о христианском влиянии заговорил еще в XVII в. Б. д'Эрбело[3].

А. фон Кремер выводил учение ал-Ḥаллāджа из индийской философии и даже считал, что знаменитое *анā-л-Ḥаḳḳ* («Я есть Истинный») связано с *ахам брахмāсми* («Я есть Брахман») *Упанишад* [Kremer, 1868, S. 70–78].

Более пристальное изучение личности и доктрины суфия началось только с конца XIX — начала XX в., эпохи, которой Соловьев уже не застал.

Ко второй половине XIX в. реальная биография ал-Ḥаллāджа, обросшая плотным массивом легенд, была плохо изучена, вследствие слабой разработки источниковедческой базы. Ко времени появления черновика Соловьева на европейские языки были переведены некоторые источники, в большей или меньшей степени упоминавшие ал-Ḥаллāджа и его учение. Среди них Закарияйа ар-Рāзӣ (лат. пер. Феррагиуса из Салерно (XIII) и пересмотр Иеронима Суриты (Зуриты) (XVI), Джирджӣс ал-Макӣн (лат. пер. Т. Эпениуса, англ. пер. с лат. С. Перчеза и франц. пер. П. Ваттье), Бар Эбрей (лат. пер. Э. Покока), Ибн Шӣḥна (франц. пер. А. Галлана), Ибн Туфайл (англ. пер. С. Оклея) Абӯ-л-Фидā (лат. пер. И. Райске), Ибн Ḥауḳал (англ. пер. В. Оузлея), Ḫӯндемӣр (Ḫванд Амӣр) (англ. пер. Д. Прайса), Ибн Ḫалликāн (англ. пер. Й. Мак Гакина, де Слэна), Ибн Ḫалдӯн (франц. пер. Й. Мак Гакина, де Слэна), Дихдар Фāнӣ (англ. пер. А. Тройера), Ḫаджжӣ Ḫалӣфы (лат. пер. Г. Флюгеля), Ḫāфиз (нем. пер. В. фон Розенцвейга Шваннау) [Massignon, 1922, p. 59*–65*]. Наибольшей известностью пользовались сведения из сочинений Бар Эбрея, Абӯ-л-Фиды, Ибн Ḥауḳаля, Ḫӯндемӣра, Ибн Ḫалликāна, Ибн Ḫалдӯна.

Однако текст Соловьева демонстрирует знакомство автора не с перечисленными источниками, являющимися в большинстве своем исторически-

3 | Позже тайным христианином его считал А. Мюллер. Концепция влияния христианства на ал-Ḥаллāджа получила признание вплоть до А. Меца и Р. Арнальдеца [d'Herbelot, 1726, p. 392b–394a; Müller, 1887, S. 242; Мец, 1996, с. 283–287; Arnaldez, 1964].

ми хрониками, а с суфийской агиографической литературой, неизвестной в то время европейскому читателю. В нем он предстает уже не как персонаж хроник, но как суфийский святой.

Структура текста такова:

1. Славословие.

2. Указание места рождения ал-Ḥаллāджа, описание наук, изученных им с детства и процесса поиска истинного знания.

3. Встреча с греческим мудрецом, ставшим его наставником.

4. Возвращение в Багдад, раздача имущества беднякам, обвинение в безбожии и изгнание в Балх.

Далее текст, к сожалению, обрывается.

Данная композиция исключает знакомство Соловьева с переводами исторических хроник, поскольку описание этого периода жизни ал-Ḥаллāджа в них выглядит совершенно иначе. Вот какие сведения можно почерпнуть из них: Абӯ-л-Муғīṯ ал-Ḥусайн б. Манṣӯр ал-Ḥаллāдж родился в 244/858 г. в селении Байḍā’ в провинции Фарс на юге Ирана. Дед его был зороастрийцем. Через несколько лет после рождения сына его отец с семьей переехал в г. Вāсиṭ на реке Тигр. Позже он перебрался в г. Тустар и стал учеником Сахля ат-Тустарī — наиболее популярного в то время суфийского шайḫа. Борясь с греховным началом, юный ал-Ḥаллāдж следовал путем бегства от мира — жил в бедности и строгом воздержании в пище. В 18 лет ал-Ḥаллāдж переехал в Басру, где стал учеником ‘Амра ал-Маккī. От него же он получил суфийское рубище — *ḫирḳу*. Тогда же он пытался встретиться с ал-Джунайдом. Однако тот не принял ал-Ḥаллāджа. В 26 лет, сразу после восстания зинджей, ал-Ḥаллāдж совершил первое паломничество в Мекку — ‘*умру*. Целый год он провел в посте, воздержании и уединении. После возвращения из Мекки ал-Ḥаллāдж в сопровождении группы сторонников приехал в Багдад и встретился с ал-Джунайдом. Но тот не стал отвечать на его вопрос, посчитав, что суфий преисполнен амбиций. К этому же периоду относят его знаменитое высказывание — *Анā-л-Ḥаḳḳ* («Я есть Истинный = Бог»). После возвращения ал-Ḥаллāдж решился на публичную проповедь, вызвавшую резкое недовольство шайḫов, опасавшихся гнева традиционалистов фаḳихов. В этот же период происходит полный разрыв с ‘Амром ал-Маккī и прочими шайḫами Басры, со стороны которых появляются обвинения в колдовстве, мошенничестве, неверии (*kufr*) и ереси (*zandaqa*). После этого ал-Ḥаллāдж на два года уехал в Тустар. Так произошел полный разрыв с официальным суфизмом. Надев простой солдатский халат (*qabā’*), он отправился в странствие по Хузистану, Хорасану и Мавераннахру. Это путешествие длилось пять лет.

То, что Соловьев опирался на агиографическую литературу, демонстрирует уже эпитет, применяемый в его тексте к ал-Ḥаллāджу, — «блаженный».

В соловьевском варианте прослеживается влияние двух протографов, во-первых *Таẕкират ал-аулийа’* Фарīд ад-Дīна ‘Аṭṭāра (513/119–627/1230). Оно включает первое сохранившееся житие ал-Ḥаллāджа, носившее законченный характер (до этого были только легенды) и построенное по всем

законам жанра. Центральной идеей жития является соположение явного и сокрытого в фигуре ал-Ḥаллāджа: с одной стороны, он произносит разъяснительные проповеди, с другой — облекает их в двусмысленную форму. Именно на его переложение и опирался Соловьев. Это подтверждает вступление к тексту, являющееся переводом стихов ʿAṭṭāра, предваряющим житие[4].

Основной мотив дошедшего до нас отрывка — попытка привязать ал-Ḥаллāджа к греческой мысли. Фигура наставника грека не встречается ни в одной из известных легенд. Однако, по крайней мере с конца XIII в., наблюдается попытка привязать суфия к античной традиции. Для оправдания ал-Ḥаллāджа и интереса к его учению необходимо было доказать принадлежность его к иной интеллектуальной традиции, противопоставив официальной, негативной точке зрения альтернативный, полновесный проект, и реабилитировать его в глазах ученой публики. Группа философов, знатоков греческой мудрости решила отнести его идеи к античной традиции. Впервые об этом заговорили на западе мусульманского мира — в Андалусии. К греческой традиции ал-Ḥаллāджа причисляли Ибн Саб‘ӣн (ум. 669/1270) и его ученик аш-Шуштарӣ (610/1212–668/1269). Была сформирована модель, согласно которой ал-Ḥаллāдж наряду с такими философами и суфиями, как Ибн Сӣнā, Ибн Рушд, ал-Ġазāлӣ, ас-Сухравардӣ, Ибн Масарра, аш-Шиблӣ и др. входил в один ряд с Гермесом, Сократом, Платоном, Аристотелем и др. Таким образом, его доктрина воплощения была признана разновидностью неоплатонических построений [Massignon, 1969, p. 419][5].

Также нигде не говорится о раздаче имущества беднякам ал-Ḥаллāджем. Для сравнения, подобная легенда существовала относительно ʿAṭṭāра, отдавшего свою лавку на разорение толпе.

Таким образом, источником для Соловьева мог стать текст, основанный на переводе или пересказе нескольких агиографических или апокрифических текстов. Несмотря на то что на данный момент вопрос об атрибуции этого текста остается открытым, интерес представляет именно его наличие, позволяющее по-новому взглянуть на представление о суфизме в Европе до XX в. В связи с отсутствием сведений о наличии переводов подобной литературы можно думать, что она получила распространение не через академические научные круги, но через круги, связанные с «религиозным традиционализмом» в формулировке Р. Генона и эзотеризмом, интересовавшимся восточной мистикой, в том числе и суфизмом, литературная продукция которых до сих пор не стала предметом критического научного изучения со стороны востоковедов.

4 | О формировании жития ал-Ḥаллāджа в мусульманской традиции см.: [Башарин, 2008].

5 | Данная парадигма могла быть сформирована и раньше в рамках альмерийской традиции, представителем которой был Ибн Масарра. Позже ас-Сухравардӣ (539/1145–632/1234) развил эту доктрину: он возвел свою философию к Гермесу, который дал начало двум ветвям. Восточную ветвь составляют легендарные первые цари Ирана (Пӣшдāдиды) — Кайумарс, Фаридӯн, Кай-Ḥусрау и пророк Заратуштра. Их идеи восприняли суфии экстатического толка: ал-Бисṭāмӣ, ал-Ḥаллāдж, ал-Ḥараḳāнӣ. Западная ветвь включает греческих мудрецов и носителей античной мудрости в исламе: Асклепия, Эмпедокла, Пифагора, Платона, Ẓӯ-н-Нӯна ал-Миṣрӣ, Сахля ат-Тустарӣ. Модификации этой парадигмы встречаются в наследии приверженцев его доктрины мудрости озарения (ḥikmat al-išrāq) [Башарин, 2008, с. 47–48].

ЖИТИЕ БЛАЖЕННОГО ГЕЛЛАДЖА

л. 1:
Повествование о жизни и смерти Гуссейна Мансура Гелладжа да благословит Всевышний драгоценную его душу

Сей умерщвленный на стезе Божией, сей лев в лесу истинного познания, сей верный и мужественный борец, сей в бездонной глубине мужества потонувший Г.М.Г. — да святится в Боге великая душа его — имел в своей жизни немало странных и удивительных приключений[6].

Родом он был из Фарсистана из деревни Беид. От первых лет юности своей изучал он с великою

л. 1 об:

ревностью геометрию, астрологию, физику и медицину, но, окрепши разумом, перестал находить удовлетворение в вещественном знании и воспылал желанием, освободившись от оков формы, проникнуть в область чистого духа. Много прославившихся своими философскими школами городов посетил он, ища достойного вождя на пути к истине, но все знаменитые шейхи казались ему заблудившимися в большом лесу путниками, которые по незнанию настоящей дороги кружатся на одном и том же месте, думая, что идут вперед. Однажды, будучи в Багдаде, вышел он в час солнечного заката за городские ворота и шел один по полю в грустном размышлении о тщетности своих исканий. Вдруг, поднявши голову, увидел он

л. 2:

пред собою человека в греческой одежде, который подойдя сказал ему: «Какую цель имеешь ты в своих исканиях на высотах знания и в долине действия?» «Цель моих стремлений, — отвечал блаженный Гелладж, — есть познание о причинах всего существующего и жизнь, сообразная законам правды». «Это все только поверхность, только поверхность», — возразил незнакомец. «Что же под нею?» — спросил Мансур. «Только полное совершенное соединение с познаваемым называю я познанием», — отвечал неизвестный и прибавил следующие строки древнего Сенаджи:

Только то предпочту я невежеству знание;
Что от уз бытия мне свободу дает[7].

Эти слова столь сильно поразили блаженного, что он провел всю ночь неподвижно

6 | Перевод вступления к житию ал-Ҳаллāджа ʿАṭṭāра:
Убиенный раб Бога на пути к Богу;
лев в чащобе поисков истины, муж отважный, бесстрашный,
искренний в море бурлящем
Хусайн Мансур Халладж,
да будет с ним милость Божия! [ʿАттар, 1998, с. 144].

7 | Видимо, стихи Санā'ӣ (437/1045–6–525/1131).

л. 2 об:

в глубоких размышлениях. Вернувшись же на другой день в Багдад, он роздал наследство отца своего бедным и, оставив мирскую жизнь и внешнюю науку, стал учить о полном воссоединении с Богом или обожествлении. Будучи же обвинен за это в безбожии и изгнан из Багдада, удалился в Балх[8].

8 | Имеются в виду обвинения в приверженности доктрине воплощения (*ḥulūl*) и притязании на Божественное господство (*rubūbiyya*). Данные обвинения прозвучали впервые, видимо, намного позже, в конце 912 г. со стороны наместника г. Суса ʻАлӣ б. Аҳмада ар-Рāсибӣ, где суфий был арестован с группой преданных учеников [Ibn al-Jawzī, 1358/1939. 6, ṣ, 112; al-Ḥamādanī, 1958, ṣ, 299; Massignon, 1922, 1, p. 229.]

Список источников и литературы

ʿАттар. *Поминание Хусайна Мансура Халладжа* / Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. «Я есьм Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе ʿАттара // *Семантика образа в литературах Востока*. М., 1998.
Башарин П.В. К проблеме оформления жития ал-Ҳаллāджа / *Рахмат-нама*. *Сборник в честь 70-летия Р.Р. Рахимова*. СПб., 2008. С. 47–49.
Мец А. *Мусульманский Ренессанс* / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д.Е. Бертельса. 3-е изд. М., 1996.
Соловьев В. Магомет. Его жизнь и религиозное учение // *Будда. Конфуций. Магомет. Франциск Ассизский. Савонарола. Биографические очерки.* (Жизнь замечательных людей. Библиографическая библиотека Ф. Павленкова). М., 1995. С. 133–210.
Arnaldez R. *Hallaj ou la religion de la croix.* P., 1964.
al-Ḥamādanī, Abū-l-Faḍl Muḥammad b. ʻAbd al-Malik b. ʾIbrāhīm. *Takmila ta'rīḫ aṭ-Ṭabarī* / Ed. by A.Y. Kana'ān. Beirut, 1958.
D'Herbelot B. *Bibl. orientale.* 3 ed. P., 1783.
Ibn al-Jawzī, Abū-l-Farāj ʻAbd ar-Raḥmān b. ʻAlī. *Al-Muntaẓam fī ta'rīḫ al-mulūk wa-l-umam*. 6. Beirut, 1358/1939.
Kremer A von. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam.* Leipz., 1868.
Massignon L. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam execute à Bagdad le 26 Mars 922*. 1–2. P., 1922.
Massignon L. *Opera minora. Textes recuelles classes avec bibl. par Y. Moubarac*. 2. P., 1969.
Müler A. *Der Islam im Morgen und Abendland.* 2. Leipz., 1887.
Reiske J.J. *Abulfedae Annales Muslemici*. 1–2. Leipz.–Copenhague, 1753–1790.
Tholuck F.A.D. *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*. B., 1821.

М.С. Киктев

О каирских старопечатных книгах в дагестанских рукописных собраниях

Подавляющее большинство материалов в арабских библиотеках Дагестана составляют рукописи, однако старопечатные книги (издания XIX — начала XX в.) встречаются повсеместно. Их доля в разных библиотеках обычно колеблется в пределах 15–17 % единиц данного собрания, иногда бывает менее 10 %, но очень редко поднимается выше 20 %. Насколько можно судить, в дагестанских собраниях печатные книги не выделялись в особый фонд, они бытовали на равных с рукописями. Как и рукописи, встречаются издания разных лет, подобранные по тематическому или иному признаку и сшитые под один переплет как своеобразный кодекс; подобно этому встречаются кодексы, в которых под одним переплетом собраны вместе рукописные и печатные материалы.

Все старопечатные книги дагестанских собраний восходят к трем издательским центрам: это, во-первых, издания стамбульские, во-вторых, каирские и, в-третьих, местные, дагестанские книги — главным образом, мавраевские издания (включая и бахчисарайские, и симферопольские книги, изданные по заказу М.М. Мавраева), а также отдельные издания Паровой Типо-Литографии А.М. Михайлова в Петровске. Книги каких-либо других издательских центров (а их на Востоке было уже немало) отсутствуют (исключение составляют лишь изредка встречающиеся казанские, наборной печати, Кораны, как правило — во фрагментах). Все зарегистрированные стамбульские книги датируются 1877–1893 гг. (1294–1310 гг. х.; не встретилось ни одной более ранней или более поздней книги); каирские (в подавляющем большинстве наборные, литографии крайне редки) — 1869–1910 гг., причем основной их массив (62,5 %) приходится на 1890-е и 1900-е гг.; мавраевские издания, как известно, датируются 1902–1914 гг. Стамбульские и мавраевские издания выделяются как два противостоящих друг другу массива, причем не только хронологически. Налицо интересная закономерность в количественном соотношении стамбульских и мавраевских изданий в разных собраниях: где больше первых, там меньше вторых, и наоборот, — тогда как уровень каирских изданий неизменно стабилен: их всегда более половины, иногда — до двух тре-

тей, в среднем — 56 % всех наличных печатных книг данного собрания. Создается впечатление, что с рубежа 1890-х — 1900-х гг. каирские и затем мавраевские издания вытесняют стамбульские книги, при этом в 1900-х гг. между каирскими и мавраевскими изданиями нет конкуренции, они отнюдь не соперничают друг с другом, а, напротив, друг друга дополняют. Это наблюдение, при необходимой последующей проверке, может существенно уточнить ориентацию издательской работы М.М. Мавраева, и дело, по-видимому, не только в том, что М.М. Мавраев публиковал в значительной степени местных авторов и издавал книги на языках народов Дагестана. Думается, в первую очередь здесь сказывался авторитет каирского университета ал-Азхар как духовного и интеллектуального (не только религиозного) центра, интенсивно развивавшегося и обновлявшегося в конце XIX в. и на рубеже веков и привлекавшего культурные силы со всех концов мусульманского мира. В целом решительное преобладание каирских книг среди старопечатных изданий в дагестанских собраниях, прерванное Первой мировой войной и последующими событиями, вполне сравнимо с тем, как в дагестанской рукописной традиции на раннем этапе (XII–XIV вв.) определяющее значение имело культурное влияние Багдада.

В дагестанских собраниях представлены книги семи каирских издательств, что немало, и круг их, не только на первый взгляд, весьма широк, но следует сразу же заметить, что до сих пор не встретилось ни одной книги таких авторитетных каирских издательств, как «ал-Матбаʿат ал-Вахбиййа» (основано Мух. Вахби в 1863 г.) и «Мактабат ал-Ханги» (основано Мух. Амином ал-Ханги (ал-Ханджи) в 1885 г.), известных новыми и текстологически новаторскими изданиями классических памятников. Изд-во «Вахбиййа» один раз представлено, так сказать, косвенно: в библиотеке Исмаила Шуланинского, собрание Аббаса Алиханова, аул Шулани, находится (№ 28) стамбульское издание «Книги определений» («Китаб ат-таʿрифат») ʿАли ал-Джурджани (1340–1413), знаменитого словаря терминов арабо-мусульманской культуры, датируемое 1883 г. и основанное, как указано в выходных данных, на тексте вахбийского издания 1866 г. Точно так же в дагестанских собраниях отсутствуют книги «Матбаʿат Вади-н-Нил» (осн. в 1866 г.) и «Джамʿиййат ал-маʿриф» (осн. в 1868 г.) — известнейших издательств, которые более непосредственно были связаны с внутренними, собственно египетскими, процессами формирования новоарабской литературы. (Подобным же образом среди стамбульских изданий до сих пор не встретилось ни одной книги знаменитого издательства «ал-Джаваʾиб», основанного в 1860 г. в Стамбуле, вместе с одноименной газетой, великим арабским просветителем А.Ф. аш-Шидйаком [1804–1887].) Уже это показывает, что подбор книг в дагестанских собраниях обусловлен не столько самим по себе объективным «предложением» книжного рынка, сколько собственными интересами и «спросом» местной дагестанской культурной среды.

Около половины всех встретившихся каирских книг восходит к издательской деятельности семьи ал-Халаби и датируется 1890–1900 гг. Существующее до настоящего времени и до 1970-х гг. остававшееся едва ли не главным в Египте издательским центром традиционного (но отнюдь не в фундаменталистском смысле!) направления, изд-во Халаби было основано в Каире в 1856 г. как «ал-Матбаʿат ал-Майманиййа» Ахмадом ал-Баби ал-Халаби, по-видимому, одним из беженцев-бабидов, перебравшихся из Ирана в Египет через Сирию (о них вспоминает И.Ю. Крачковский в работе «Над арабскими рукописями»). В 1859 г. на базе этой типографии было основано издательство и книготорговый дом «Дар ал-кутуб ал-ʿарабиййа ал-кубра» («Самое большое книгоиздательство на Востоке», — аттестовало оно себя в своих изданиях). Материалы дагестанских собраний позволяют проследить историю этого книгоиздательского дома весьма подробно, чуть ли не шаг за шагом. Уже с 1900-х гг. оно фигурирует как издательство Мустафы ал-Баби ал-Халаби «и его братьев Бакри и ʻИсы» (впоследствии, уже к середине XX в., наследники братьев Мустафы и ʻИсы разделили семейное дело на две отдельные издательские фирмы). При том что самое позднее известное мне издание, осуществленное самим Ахмадом ал-Халаби, датируется 1891 г., уже на 1890 г. приходится самое раннее известное издание, самостоятельно выполненное его будущим преемником Мустафой, — оно встретилось (№ 16) в собрании Магомеда Анасова, аул Гоцатль. При этом семья Халаби не ограничивалась в своей деятельности только собственной типографской базой. Так, в упомянутой уже библиотеке Исмаила Шуланинского находится (№ 29) указатель айатов Корана по их начальным словам («Далил ал-хайран фи-л-кашф ʿан ай ал-Кур'ан»), составленный Салихом Назымом и изданный Мустафой ал-Баби ал-Халаби в издательстве «ал-Матбаʿат ал-Хумайдиййа» в 1904 г.

При исключительной популярности в Дагестане сочинения Ибн Хаджара ал-Хайтами (ум. 1565 г.) «Тухфат ал-мухтадж», комментария к «Минхадж» Абу Закариййа ан-Навави (ум. 1278 г.), служившего основным пособием для изучавших шафиʿитский фикх, интересно отметить, что в изданиях Халаби здесь встречаются другие, менее известные сочинения Ибн Хаджара. Это прежде всего его «Опровержение ересей и еретиков» («ас-Сава'ик ал-мухаррика фи-р-радд ʿала ахл ал-бидʿа ва-з-зандака» — только что упомянутый № 16 в собрании М. Анасова, Гоцатль) и «Фатх ал-мубин» (№ 60, там же).

В целом в дагестанских собраниях примечателен общий интерес к печатным изданиям не самых известных и распространенных произведений наиболее чтимых здесь авторов (основные сочинения которых издавна бытовали здесь в рукописях). Такова малоизвестная работа по истории медицины и философии Дж.-Д. ас-Суйути (ум. 1505 г.) в издании каирского издательства «ал-Матбаʿат аш-шаркиййа» 1311 г.х. — 1893/4 г. (№ 17 в библиотеке Исмаила Шуланинского)

или суфийские маргиналии к «Тафсир ал-Джалалайн» (то же изд-во, 1302 г.х. — 1884/5 г. — № 12 в собрании Магомедмирзы Садыкова, аул Ругуджа).

На этом фоне в дагестанских собраниях сравнительно мало представлены издания старейшей в Египте Булакской типографии («Эмирской [т. е. государственной. — *М. К.*] типографии в Булаке [район Большого Каира. — *М. К.*]», выпускавшей книги с 1820-х гг.). До сих пор из булакских изданий в разных собраниях встречались лишь разрозненные тома «Тухфат ал-мухтадж» Ибн Хаджара ал-Хайтами (например, №№ 43 и 46 в собрании М. Садыкова, Ругуджа), соседствующие с многочисленными рукописями этого же сочинения. (Но об одном необычном булакском издании, представляющем особый интерес, будет специально сказано ниже.)

Попутно нельзя не затронуть здесь очень интересный и перспективный для последующих исследований вопрос о сочетаемости рукописных и печатных материалов в дагестанских собраниях. Как совершенно естественно соседство рукописных и печатных материалов по религиозному правоведению, также едва ли случайно и то, что выполненные изд-вом Халаби издания таких литературных произведений вполне светского характера, как новеллистические сборники «Навадир» («Рассказы», изд. 1906 г.) популярнейшего автора позднего Средневековья Калйуби (ум. 1658/9 г.) и «Нузхат ал-маджалис» (изд. 1910 г., т. 1–2) Абд ар-Рахмана ас-Сафури, встретились, причем именно вместе, в том же собрании (№№ 23 и 31 биб-ки М. Анасова в Гоцатле), где были найдены новые списки исторических работ М.Т. Карахи и Н. Дургили.

Вероятно, самой замечательной находкой сезона 2004 г. из старопечатных каирских книг является выпущенный Булакской типографией в 1887 г. отдельный оттиск доклада «Об особенностях наречий арабов» («Мумаййизат лугат ал-ʿараб…»), с которым на Всемирном конгрессе востоковедов в Вене 29 сентября 1886 г. выступил «секретарь египетской делегации», как он называет себя, известный египетский поэт и филолог Мухаммад Хифни Насиф (1856–1919), один из первых в новоарабской литературе исследователей истории арабского языка и арабской исторической диалектологии. Это издание встретилось в упоминавшейся уже библиотеке Исмаʻила Шуланинского (№ 21), где оно переплетено в один том со сборником текстов основных произведений средневековых арабских филологов по теории языка («Китаб ал-маджмуʿ…», изд-во «Хумайдиййа», 1905 г.). Исмаʻил Шуланинский («Абакаров Исмаил Шулани» — так он помечал свои книги по-русски, над арабским экслибрисом) умер, как известно, в 1912 г.; примерно в это же время в далеком Петербурге, как вспоминал И.Ю. Крачковский, работами Мухаммада Хифни Насифа начал серьезно заниматься Н.В. Юшманов.

И.В. Зайцев

Арабские, персидские и тюркские рукописи в Хаджи-Тархане / Астрахани

РУССКАЯ АСТРАХАНЬ КАК ЦЕНТР ПЕРЕПИСКИ РУКОПИСЕЙ

Деятельность астраханских мусульман по распространению богатейшего исламского письменного наследия (осуществлявшемуся путем переписки) как в эпоху существования Астраханского ханства (1502–1556), так в период после русского завоевания, известна нам пока еще не достаточно. Между тем репертуар и тематика переписывавшихся сочинений, количество списков и их полнота могут многое сказать о степени образованности представителей местной мусульманской общины и их специфических книжных интересах. Безусловно, в период независимости мусульманское духовенство города весьма активно вело миссионерскую деятельность в землях к востоку от Астрахани, распространяя и укрепляя ислам, например, среди казахов. Как писал Фазлаллах б. Рузбихан Исфахани, в начале XVI в. улемы из Хаджи-Тархана ездили к казахам искоренять язычество [Фазлаллах б. Рузбихан Исфахани, 1976, с. 106]. Очевидно, что в их арсенале были и рукописи трудов по исламу. Однако ни один достоверный манускрипт ханского периода нам неизвестен.

Возможно, одному из астраханских ханов (Касиму) принадлежал, переписанный в конце XV в. или начале XVI в. в Мавераннахре или в Хорасане единственный сохранившийся до наших дней манускрипт «Шу'аб-и панджгана» («Пять родословий») третьего тома «Собрания летописей» Рашид ад-Дина, составленного между 1306/7 и 1310/11 гг. Сочинение посвящено генеалогии царствующих династий «пяти народов»: тюрок и монголов, мусульман (арабов), евреев, франков и китайцев. А.З.В. Тоган предположил, что рукопись могла быть подарена Касиму его другом — ханом Мухаммадом Шайбани — после завоевания последним Бухары и Самарканда в самом начале XVI в. [Togan, 1946, S. 370–371; Togan, 1962, p. 68; Стори, 1972, с. 306–308]. Рукопись ныне хранится в Музее-дворце Топкапы в Стамбуле (№ 2937) и, к сожалению, мне недоступна.

Вероятно, именно из Астрахани происходит сборник (СПб., Институт восточных рукописей РАН, шифр С 2311) [Волин, 1939, с. 79–86; *Арабские рукописи…*, ч. 1, 1986, с. 208, № 4334, илл. 47 на с. 286][1], переписанный в Хорезме в 754/55–1353/54 г. ʻАли ал-Ауди с автографа автора и включающий несколько произведений: **قنية المنية لتتميم الغنية** («Приобретение желанного для пополнения достаточного») хорезмийского законоведа Надж ад-Дина ал-Газмини (ум. в 658/1260), заметку о хорезмийской монетной системе и три небольших произведения Джалал ад-Дина б. Мухаммада ал-ʻИмади (первая половина XIV в.; объяснение хорезмийских слов в трактате ал-Газмини, сочинение о разделе имущества и трактат об эпитетах, прилагаемых к ученым). Но попал этот сборник в Астрахань, скорее всего, уже в русскую эпоху.

Возможно, что в Астрахани в 1656–1657 гг. был выполнен и экземпляр арабско-персидского словаря в стихах для детей «Основы [для] детей» (**نصاب الصبيان**) автора XIII в. Абу Насра Фарахи [Баевский, 1968, с. 15–16, № 61]. Это, однако, не бесспорно.

Знаменитый Эвлия Челеби упоминает о нескольких сочинениях, которые были в ходу среди астраханских *хешдеков* и даже будто бы переводились ими на «московский язык» [Эвлия Челеби, 1979, с. 133].

Три названных Эвлией произведения являются сборниками фетв — классическими трудами по фикху ханифитского мазхаба, а еще две книги — доступным изложением основ ислама. Несмотря на то, что это свидетельство Эвлии Челеби позднее, можно предполагать, что хаджитарханские улемы, вероятно, были знакомы с этими произведениями и до прихода русских [подробнее см.: Зайцев, 2006, с. 183]. Знали в Астрахани и другие классические труды по мусульманскому законоведению (фикху). Так, в «Зафер-наме вилайет-и Казан» Хаджитархани (1550) упоминаются три произведения Хафиз ад-Дина Несефи (скончался в 1310 или 1320) [подробнее см.: Зайцев, 2006, с. 185; Kurat, 1972, S. 368; Кол Шәриф, 1997, б. 88].

От времени существования русской Астрахани дошло несколько рукописей. Их можно условно разделить на две группы: манускрипты, изготовленные по собственной инициативе членами мусульманской общины города внутри нее; списки, выполненные астраханскими мусульманами по заказу христиан-миссионеров. Перечень, предложенный ниже, не претендует на полноту и, скорее всего, является первым приближением к теме. Мне удалось отождествить как безусловно астраханские две арабские, четыре персидские и две тюркские рукописи.

1. Трактат на арабском языке об отменяющих и отмененных айатах и сурах Корана (**الناسخ و المنسوخ فى القرآن**) Аби ʻАбдаллаха б. Мухамма-

1 | Стоит упомянуть о том, что еще один (среднеазиатский) список «Кунйат ал-мунйа ли-татмим ал-гунйа» ал-Газмини, датируемый 1319 г., происходит из Касимова [Усманов, 1972, с. 54]. Таким образом, это сочинение было читаемо и популярно в постзолотоордынских государствах.

да ал-Исфара'ини (Санкт-Петербург, Институт восточных рукописей РАН, шифр B 4224 [*Арабские рукописи…*, ч. 1, 1986, с. 47, № 202]). Мулла Ша'бан б. Йахйа (شعبان بن يحيى) переписал этот список объемом 50 листов в мечети деревни Кулаков (нынешняя Кулаковка) и в городе Хаджитархан (فى مسجد قرية قولاقاو و بلده حاجى ترخان). Дата списка 1246/1830 г.

2. قصيدة عبيد الله بن محسن علوى السقاف (СПб., Институт восточных рукописей РАН, шифр A 1567) [там же, с. 387, № 8798]. *Касыда* переписана в Астрахани (فى اچترخان) в рамазане 1225 г.х. (октябрь 1810) неким Мухаммадом Нуром б. Абу ал-Гани.

3. «История Надира» (تاريخ جهانگشاى نادرى) Мирзы Мехди-хана Астарабади; на фарси (Рукопись Матенадарана им. Месропа Маштоца (Ереван). Каталог арабских, персидских и тюркских рукописей, № 567). Формат 15,5×25 см. Переплет красной кожи, оклеенной по картону. На крышках *турундж* со спутниками. Место для *'унвана* не заполнено. Текст в цветной рамке 10×18,5 см. Почерк *шикасте*, 19 строк, чернила черные, заголовки красным, *хафизы*. Согласно колофону (л. 238): переписчик Мухаммед Ибрахим б. мерхум Мухаммед Бакыр; место переписки Хаджи-Тархан (حاجى ترخان در بلده), дата окончания списка *раби'* II 1242 г.х. (ноябрь 1846).

4. Сборник на фарси (Институт восточных рукописей НАН Азербайджана, Баку, шифр D–8/ 11222). Состав: сочинение по этике كتاب خزان و بهار («Осень и весна»). Автор — Мухаммад-Шариф б. Шамс ад-Дин Мухаммад Кашиф Ширази (писал под псевдонимом بكاشف كميت), законченное им в 1060 г.х. (1650). Это трактат об основах нравственности (терпение, умеренность, щедрость, благородство и проч.), содержащий в качестве иллюстраций положений автора большое число рассказов. В сборнике представлен также Диван (собрание стихотворений) Надима Мирзы Мухаммеда Зеки. Переписчик — Хаджи 'Абдулла Мухаммед Джа'фар Ширвани. Почерк — *шикасте* — *насталик*. Рукопись выполнена в Астрахани (حاجى ترخان), дата окончания по колофону (л. 133) — 1209 г.х. (1794/95).

5. كنز اللغات تآ محمد بن عبد الخالق بن معروف. Трактат по лексикографии, на фарси, фрагмент (л. 2б–368а) (СПб., Институт восточных рукописей РАН, шифр C 297) [*Персидские и таджикские рукописи…*, ч. I, 1964, с. 461, № 3506]. Переписан в Астрахани в 1243 г.х. (1827/28).

6. Возможно, там же в 1282 г.х. (1865/66) был переписан и полный список второго тома сборника писем суфийского содержания, составителем которого являлся 'Абд ал-Хайй ибн хваджа Чакир Хисари (СПб., Институт восточных рукописей РАН, шифр B 4441) [там же, с. 565, № 4233].

7. Две астраханские рукописи сохранились в коллекции библиотеки Нью Колледж (New College) в Эдинбурге. Миссионеры в Астрахани — члены Эдинбургского миссионерского общества (The Edinborough Missionary Society) — проявляли повышенный инте-

рес к рукописям. Члены миссии — преподобный Джон Диксон (John Dickson)[2] и его друг Мелвилл (Melville) в 1819–1825 гг. собрали там большое количество тюркских манускриптов, которые составили основу коллекции рукописей библиотеки Нью Колледж (New College) в Эдинбурге (Edinburgh). В коллекции сохранился список «Йусуф и Зулайха» ʻАли (неоднократно издавалось в Казани), который переписал 11 *джумада I* 1238 г.х. (23 февраля 1823) некий ʻАбд ар-Рахман б. Мулла ʻАбд ал-Ваххаб в «деревне Хаджи-Тархан, в казанском квартале» (**فی قریه حاجی ترحان فی محله قزانلی**).

8. Этот же переписчик выполнил 6 шаʻбана 1240 г.х. (26 марта 1825) и список «Дастан-и насл-и Чингиз-хан»: в том же томе, где содержится «Дастан», имеется и список «Шаджара-и турки», датированный 11 декабря 1825 г.[3].

* * *

Конечно, представленные восемь рукописей — слишком скромный материал для того, чтобы делать какие-либо выводы, например — о статистическом распределении языков и жанров в астраханских манускриптах. Однако даже это их число в силу случайности выборки позволяет сделать некоторые предварительные замечания. Среди книжной продукции астраханских мусульман встречаются, как показал даже этот скромный перечень, и списки сугубо прикладного религиозного содержания (трактат об отменяющих и отмененных сурах Корана), и рукописи «светского» содержания (поэтические диваны и отдельные поэтические тексты, «Йусуф и Зулайха» ʻАли), среди которых преобладает история («Дастан-и насл-и Чингиз-хан», «Шаджара-и турки», «Тарих-и Надири»). Наблюдается классическая картина: коранические науки представлены исключительно на арабском; на фарси выполнены рукописи большей жанровой широты (этика, поэзия, история, лексикография, сборники писем); тюркский вытеснен в «светскую» сферу поэзии и истории.

Если сравнить это соотношение с каким-либо другим периферийным мусульманским регионом Европы, современным Астрахани XVIII–XIX в., то увидим, что читательские интересы там схожие, хотя есть и существенные отличия. Близко распределение языков по тематике и жанрам, однако количественное соотношение рукописей на трех языках отлично. Скажем, в болгарском Самокове османского време-

2 | Именно Диксон был автором перевода Пятикнижия и Нового Завета на тюркский (оба перевода напечатаны в Астрахани в 1825). О нем известно довольно мало. Еще Дж.Р. Уолш, описавший его коллекцию, отметил, что не смог собрать о дальнейшей карьере преподобного почти никаких сведений. Рукописи Диксона как будто сначала перешли преподобному Томасу Б. Доддсу, который женился в 1845 г. на Изабель Дж. Диксон. После его смерти в 1889 г. их сын Дж. Диксон Доддс подарил коллекцию библиотеке Нью Колледж.

3 | Еще один идентичный список этого произведения в Эдинбургской коллекции переписан Муллой ʻАбд ар-Рахманом б. (Курбан-ʻАли ?) 11 сентября 1822 г. Возможно, он тоже был астраханским жителем.

ни наибольшим спросом у читателей пользовались книги как раз на арабском языке, рукописи на персидском представлены исключительно сочинениями по его грамматике, лексикографии и художественной литературе. В манускриптах на староосманском очень скромное место занимают религиозные дисциплины, в основном на этом языке создавались поэтические произведения и проза [Кендерова, 2002, с. 253–256]. Ближе всего ситуация с рукописями в Астрахани стоит к казанскому варианту (шире — к поволжско-уральскому [Дмитриева, 1987, с. 439–440; см. также: Әхмәтҗанов, 2000]), что совершенно естественно, учитывая сильное влияние Казани на Астрахань как в этническом, так и в культурном отношении. В этом контексте указание некоего ʻАбд ар-Рахмана б. Муллы ʻАбд ал-Ваххаба на место переписки поэмы «Йусуф и Зулайха» — «в деревне Хаджи-Тархан, в казанском квартале» — весьма показательно.

Список источников и литературы

Арабские рукописи Института востоковедения АН. Краткий каталог / Под ред. А.Б. Халидова. Ч. 1. М., 1986.

Баевский С.И. *Описание персидских и таджикских рукописей Института народов Азии*. Вып. 5. № 61. М., 1968.

Волин С.А. Новый источник для изучения хорезмийского языка // *Записки ИВ АН СССР*. Вып. VII. М.–Л., 1939.

Дмитриева Л.В. Тюркоязычная арабописьменная рукописная книга по ее ареалам // *Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки*. Кн. 1. М., 1987.

Әхмәтҗанов М. *Татар кулъязма китабы*. Казан, 2000.

Зайцев И.В. *Астраханское ханство*. 2-е изд., испр. М., 2006.

Кендерова Ст. *Книги, библиотеки и читателски интереси сред самоковските мюсюлмани (XVIII — първа половина на XIX век)*. София, 2002.

Кол Шәриф. И *куңел, бу дөньядыр…* Казан, 1997.

Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии Академии наук СССР (Краткий алфавитный каталог) // Под ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. Ч. I. М., 1964.

Стори Ч.А. *Персидская литература: биобиблиографический обзор*. Ч. 1–2. М., 1972.

Усманов М.А. *Татарские исторические источники XVII–XVIII вв.* Казань, 1972.

Фазлаллах б. Рузбихан Исфахани. *Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя)*. М., 1976.

Эвлия Челеби. *Книга Путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века)*. Вып. 2. *Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья*. М., 1979.

Kurat A.N. *IV — XVIII Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara, 1972.

Togan A.Z.V. The Composition of the History of the Mongols by Rashid ad-Din // *Central Asiatic Journal*. Vol. VII/1, 1962.

Togan A.Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. Cild 1: En eski devırlerden 16.asra kadar. Istanbul, 1946.

М.-А. Сулейманов

Надпись на котле XIV века

В мавзолее Ходжа Ахмеда Йасави в экспозиции находится большой бронзовый котел. По форме он представляет собой немногим более полусферы, установленной на отдельной высокой расширяющейся книзу цилиндрической ножке. Край котла слегка сужается верх и имеет широкий горизонтальный бортик с отогнутым вниз наружным краем, который украшен тремя бороздками. Декор его внешней поверхности состоит из пяти полос [Иванов, 1981, с. 68], на трех полосах имеются надписи. Здесь мы рассмотрим надпись на первой полосе и то, как переводили ее в свое время разные востоковеды. Теперь о самой полосе: она широкая, заполнена арабской надписью, почерком сулс на фоне волнистого стебля со спирально свернутыми побегами:

قال الله تبارك و تعالى أجعلتم سقاية الحاج و عمارة المسجد الحرام الآية و قال عليه السلام من بنى سقاية في سبيل الله تعالى بنى الله تعالى له حوضا في الجنة أمر بعمارة هذه السقاية الأمير الأعظم مالك رقاب الأمم المختص بعناية الملك الرحمن أمير تيمور كوركان خلد الله تعالى ملكه لأجل روضة شيخ الإسلام سلطان المشائخ في العالم شيخ أحمد اليسوي قدس الله روحه العزيز في العشرين شوال من سنة إحدى و ثمانمائة

Во многих трудах, посвященных изучению мавзолея, имеются упоминания об этой надписи и ее перевод. Хотя изучением надписи занимались такие известные ученые, как М.С. Бекчурин в 1868–1872 гг., П.И. Лерх в 1867 г., П.Н. Ахмеров в 1895 г., Н.И. Веселовский в 1905 г., А.А. Семенов в 1922 г., М.Е. Массон в 1929 г. и, намного позже, А.А. Иванов [Мұстапаева, 2008, с. 9–12], тем не менее до 1920 г. чуть ли не единственным трудом, специально посвященным разбору надписей мавзолея, в печати оставался труд П.Н. Ахмерова [Семенов, 1926, с. 126]. Его работа начинается как раз с надписей на котле. Следует указать на то, что Ахмеров разбирал надписи (не только те, что на котле, но и многие другие) с копий, сделанных в 1894 г. ташкентским казием Лютф-Улла-Ходжа-Ата-Ходжа-Казиевым и присланных в 1895 г. в распоряжение Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университе-

те [Семенов, 1926, с. 156]. По мнению А. Семенова, из-за недостаточно критического подхода Ахмерова к записке Лютфуллы Ходжи, а также по причине недостаточного знания им арабского и персидского языков в приведенные им тексты арабских надписей попали тюркские выражения, которых нет в оригинале. Также имеются дополнения и пропуски некоторых слов.

Так, например, в статье П.Н. Ахмерова надпись:

قال الله تبارك و تعالى أجعلتم سقاية الحاج و عمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله و اليوم الآخر و جاهد في سبيل الله

переводится так:

«Бог (да возвеличится и да возвысится Он!) сказал: “Ставите ли вы напоение путешествующих (в Мекку) и построение Запретной мечети равными с тем, кто верует в Бога и в Последний день, и кто ревностно воюет на пути Божьем?”».

На полосе котла этот аят обрывается на слове المسجد الحرام, т.е. на «запретной мечети». А у П.Н. Ахмерова, как это видно, аят приведен с продолжением, хоть и не до конца. Затем он приводит изречение Пророка и после этого следующую надпись:

أمر بعمارة هذه السقاية الأمير الأعظم مالك رقاب الأمم المختص بعناية الملك الرحمن أمير تيمور كوركان خلد الله تعالى ملكه لأجل عمارة روضة شيخ الإسلام سلطان المشائخ في العالم شيخ أحمد اليسوي قدس الله روحه العزيز سنة ٨٠١ نجي يلده ٢٥ نجي شوال آيده اوستاسي نينك اسمي اوستا عبد العزيزابن اوستا شرف الدين

которую он переводит следующим образом:

«Повелел построить это место напоения (*сикает*) великий повелитель, владетель над выями народов, отличенный (обособленный) помощью Царя милостивого, эмир Тимур Гурган (т.е. женившийся на дочери одного из потомков Чингиз-хана), да увековечит Бог Всевышний царство его в награду за то, что (он устроил) усыпальницу для шейха Ахмеда Ясавийского, великий дух коего да освятит Бог. 801 года 25 шавваля» [Ахмеров, 1986, с. 539–540].

Как мы видим, в приведенном Ахмеровым тексте есть тюркские слова[1], которые отсутствуют в самой надписи. Об этом упоминал и А. Семенов в своей статье «Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в г. Туркестане» [Семенов, 1926, с. 126].

В переводе П.Н. Ахмерова следует обратить внимание на то, что пожелание, выраженное в словах «خلد الله تعالى ملكه», неверно связано с последующим предложением. На самом деле оно не зависит от других, и если даже его убрать, это не повредит общему смыслу, а если, как

1 | Тюркские слова это ٨٠١ نجي يلده ٢٥ نجي شوال آيده اوستاسي نينك اسمي اوستا عبد العزيزابن اوستا شرف الدين

это делает автор, связать его с другим предложением, то текст приобретает другой смысл. В переводе П.Н. Ахмерова это место звучит так: «Да увековечит Аллах Всевышний царство его — для усыпальницы…»

Также следует обратить внимание на то, что П.Н. Ахмеров оставил без перевода следующие слова надписи «شيخ الإسلام سلطان المشائخ في العالم», что значит: «шейх Ислама, глава всех шейхов в мире».

У М.Е. Массона приведен другой вариант перевода: «Сказал Бог Всемогущий и Всевышний: “Ставите ли вы подающих воду совершающим праздник при Запретной мечети”… [смотри стих Корана]. Сказал он (Пророк), да будет над ним мир: “Кто поставит сосуд для воды ради Бога Всевышнего, тому Бог Всевышний соорудит водоем в раю”. Повелел соорудить этот сосуд для воды великий эмир, повелитель народов, избранный попечением царя всемилостивого, эмир Тимур Гураган — да продлит Бог его царствование — для могилы шейх-ул-ислама, главы всех шейхов в мире, шейха Ахмеда, уроженца Ясы — да осветит Бог его достойную душу. Двадцатого шавваля 801 года» [Масон, 1930, с. 22].

М.Е. Массон перевел аят неверно. В данном аяте слово «праздник» отсутствует. Пожелание «قدس الله روحه العزيز», которое переводится: «Да освятит Аллах дух его великий», он перевел как: «Да осветит Бог его достойную душу».

Известный востоковед А.А. Иванов перевел надпись следующим образом: «Сказал Аллах, да будет он благословен и да возвысится: “Неужели поение паломника и оживление Священной мечети вы считаете откровением?”. И сказал [Пророк], да будет над ним мир: “Тот, кто возводит место для питья на пути Аллаха, да возвысится он, тому Аллах соорудит в раю водоем”. Приказал построить это место для питья эмир величайший, владетель над выями народов, избранный (отличенный) помощью Царя милостивого, амир Тимур Гурган, да освятит Аллах Всевышний царство его, для усыпальницы шейха ислама, султана шейхов в мире, шейха Ахмеда ал-Ясави, да освятит Аллах дух его великий. 20 шавваля года 801-го (25 июня 1399)» [Иванов, 1981, с. 68].

Слово «الآية», имеющееся в выражении «عمارة المسجد الحرام الآية أجعلتم سقاية الحاج و» и означающее «аят», А.А. Иванов перевел как «откровение», видимо посчитав, что это слово из коранического текста. Таким образом, благодаря его переводу стих приобрел совсем иное значение, которое вообще не подразумевается в данном аяте.

На самом деле в данном аяте сказано следующее:

أجعلتم سقاية الحاج و عمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله و اليوم الآخر و جاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله و الله لا يهدي القوم الظالمين,

«Неужели же поение паломника и оживление Священной мечети вы считаете таким же, как если кто уверовал в Аллаха и в Последний день и боролся на пути Аллаха? Не равны они пред Аллахом. Аллах не ведет людей несправедливых!» [*Коран 9:12*, пер. И.Л. Крачковского.]

Даже если предположить, что слово «الآية» из этого стиха, то все равно оно не может быть переведено как «откровение». В арабско-русском словаре Х. Баранова даются значения этого слова: الآية — 1) знак; знамение; 2) чудо; 3) стих Корана [Баранов, 1989, с. 51].

Наличие слова «الآية» в надписи означает, что предыдущий ее фрагмент является аятом (стихом) из Корана.

Следующую неточность, допущенную А.А. Ивановым при переводе надписи, мы видим в фразе-пожелании «خلد الله تعالى ملكه», которую он перевел как «да освятит Аллах Всевышний царство его». В арабском языке глагол «خلّد» имеет значения: 1) делать вечным; увековечивать; 2) пребывать (если глагол используется с предлогом ب). Следовательно, это предложение следует переводить: «Да увековечит Аллах Всевышний царство его».

Таким образом, внимательно изучив прочтение надписи на бронзовом котле, произведенное П.Н. Ахмеровым, М.Е. Массоном и А.А. Ивановым, и обнаружив в их переводах определенные упущения, приводим правильный на наш взгляд вариант перевода этой надписи: «Сказал Аллах, да будет Он благословен и да возвысится: “Неужели же поение паломника и оживление Священной мечети вы считаете таким же..?” аят. Сказал [Пророк], да будет мир над ним: “Тот, кто возведет место для питья на пути Аллаха Всевышнего, тому Аллах Всевышний соорудит в раю водоем”. Повелел построить это место для питья эмир величайший, владетель над выями народов, обособленный попечением Царя Милостивого, амир Тимур Гурган[2] — да увековечит Аллах Всевышний царство его — для усыпальницы шейха Ислама, султана шейхов в мире, шейха Ахмада ал-Ясавий — да освятит Аллах дух его великий. 20 шавваля, года 801-го».

2 | Имеются разночтения: М.Е. Массон прочел как Гураган.

Список источников и литературы

Ахмеров П.Н. Надписи мечети Ахмеда Ясеви // *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете*. Т. 13. Вып. 6. Казань, 1896. С. 538–551.
Иванов А.А. О бронзовых изделиях конца XVI в. из мавзолея Ходжа Ахмеда Ясеви // *Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье*. М.: Наука, 1981.
Коран / Пер. с араб. яз. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990.
Массон М.Е. *Мавзолей ходжа Ахмеда Ясеви*. Ташкент, 1930.
Мұстапаева Д. «Асыл мұра — қасиетті тайқазан». Алматы, 2008.
Семенов А.А. Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в г. Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. // *Известия Средне-Азиатского комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис)*. Вып. 1. Ташкент, 1926.

Рецензии

10

С.Н. Абашин

Рецензия на книгу: **Adeeb Khalid. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia.** University of California Press, 2007. 241 pp.

1805 г., июнь 1865 г., февраль 1917 г., 1984 г., ноябрь 1991 г., февраль 1999 г. Что объединяет эти даты? Какая связь между ними и темой, которую американский историк Адиб Халид вынес в заглавие своей книги — «Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии»?

Сразу бросается в глаза, что большинство упомянутых дат относятся к эпохам «до коммунизма» и «при коммунизме». Это один из парадоксов, который позволяет нам понять замысел и концепцию рецензируемой книги. Не буду мучить читателя загадками — с этих дат начинаются главы, которых всего в книге — 7, из них 5 рассказывают об истории ислама в политической и культурной жизни в Центральной Азии до 1991 г. и 2 главы — после. Чтобы правильно подойти к теме ислама после коммунизма, сначала нужно осознать, чем был ислам до коммунизма и особенно — при коммунизме. «История имеет значение» — таково объяснение парадокса, которое может скорее радовать читателя, чем огорчать, поскольку дает возможность вслед за автором проследить историю центральноазиатского общества за последние полтора столетия и попытаться выяснить, какую роль играл ислам в трансформациях, переживаемых этим обществом.

Адиб Халид — автор, любящий не только саму историю, но и теоретические концепции, и яркие обобщения, помогающие разобраться с конкретными фактами. Поэтому неудивительно, что «Введение» (p. 1–18) представляет собой своеобразный, в духе Эдварда Саида, памфлет, в котором Халид дает свое общее видение, свою методологию изучения ислама. По его мнению, в научных и околонаучных дебатах сегодня преобладает эссенциалистская точка зрения, подразумевающая существование некой неизменной сущности ислама, которая не подвергается никакой исторической трансформации и существует за рамками конкретных общественных отношений. Тот или иной исследователь или политик лишь выставляет, в зависимости от предпочтений,

свою оценку исламу — «хороший» или «плохой». Эссенциалистские аргументы переживают сегодня расцвет — с их помощью пытаются объяснить все конфликты и противоречия в современном мире.

Во «Введении» к своей книге Халид вспоминает и критикует правых американских экспертов С. Хантингтона и Б. Льюиса, которые в свое время были также объектом яростной критики Саида. Эссенциализму своих оппонентов автор противопоставляет убеждение, что ислам внутренне разнообразен, как и другие религии, он даже более разнообразен, чем христианство, основные направления которого кристаллизуются вокруг иерархически выстроенных церквей, тогда как ислам имеет гораздо больше источников авторитета и мусульманин гораздо более гибок в выборе этих источников. Поэтому о исламе невозможно говорить как о гомогенном явлении. Ислам никогда, пишет Халид, не существовал сам по себе, мусульмане активно взаимодействовали с людьми других религий, впитывали современные европейские культуры и испытали сильное влияние идей прогресса, наций, новых форм организации общества и государства. Поэтому, чтобы понять нынешнее мусульманское общество, надо изучать сегодняшние социальные и политические процессы[1], а не старые богословские тексты. При этом Халид разделяет исламистов и джихадистов и объясняет разницу между ними. Первые пытаются исламизировать современность, понять и освоить современность с помощью ислама, цель вторых — сугубо политическая, а сторонники этого течения появились в специфических условиях войны в Афганистане, когда американцы рассматривали ислам в качестве противовеса коммунизму.

В первой главе «Ислам в Центральной Азии» (p. 19–33) автор кратко обозначает основные вехи истории ислама в регионе и формулирует несколько вопросов или тем, важных для понимания реалий того времени. Халид описывает мусульманскую традицию до прихода русских как смесь локальных практик, в основном коллективистских, и представлений, в основном мифологических, с исламской легитимностью. Происходил процесс локализации ислама и исламизации локальности, что было характерно, конечно, далеко не для одной Центральной Азии. Многим исламоведам, однако, это дает повод говорить о том, что ислам в этом регионе — не настоящий, испорченный, неправильный, не замечая сложную внутреннюю динамику внутри мусульманского мира и дискуссию между разными, в том числе локальными и групповыми, пониманиями ислама, возникавшими в разных политических и культурных контекстах.

Второй вопрос — о соотношении политики и ислама. Автор указывает, что помимо мусульманской легитимности продолжали существовать другие виды легитимности, например, монгольские традиции

1 | Правда, как уточняет Халид, современность — это не то же самое, что модернизация, которая предполагает заданную схему развития по «западному» образцу. Современность (modernity) — это новые формы освоения мира, классификации, технологии, способы коммуникации, организации государства и т.д., все это влияло и продолжает влиять на ислам и мусульман.

наследования власти. Отношения правителей и богословов, среди которых большую роль играли суфии, были неоднозначными и часто конфликтными. При этом в центре внимания Халида находится в основном Бухара, и только в одном абзаце он упоминает практики кочевых народов, у которых были популярны обычные нормы, а роль ислама была более противоречивой.

Вторая глава «Империя и вызов современности» (p. 34–49) рассказывает о динамике интеллектуальной жизни колонизированных обществ, о том, как они отреагировали на приход новой империи, принесшей с собой новые формы управления и знания. Адиб Халид напоминает об исламской политике Екатерины II и войне на Северном Кавказе, говорит о различных способах адаптации и интеграции исламских институтов в систему российского государственного управления. Несмотря на случаи неприятия и сопротивления, мусульманское общество сохранило легитимные институты самоуправления и религиозной жизни, и эти институты даже развивались и процветали в составе Российской империи. Автор подробно говорит о *джадидах*[2], об их попытках исламизировать и включить в местное самосознание идеи прогресса, нации, внедрить новые методы образования и модернизированные стандарты жизни. Джадиды, как показывает Халид, критиковали старые практики, используя при этом нормативные мусульманские тексты, и в этом смысле они принадлежали к мусульманской традиции обновления веры. Призыв вернуться к источникам был в данном случае совершенно модернистским. Хотя, конечно, некоторыми сторонниками возвращения к текстам такая реформа ислама, несмотря на ее модернистские черты, воспринималась как жесткий контроль за поведением мусульман, как в случае с ваххабитами[3]. Джадиды, по мнению автора, не были секуляристами, но они пытались дать свое понимание ислама, против чего возражали консервативные *улама*, торговцы и городская знать. Заканчивается глава рассказом о восстании 1916 г., при этом автор отмечает, что ислам не был знаменем этого движения.

Название третьей главы «Советская атака на ислам» (p. 50–83) опять вводит читателя в заблуждение, поскольку на самом деле глава посвящена не столько противостоянию советской власти и мусульман, сколько взаимодействию между ними. Автор подробно говорит о событиях 1917 г., о которых он уже писал в отдельной работе[4], и напоминает о том, как джадиды пытались воспользоваться плодами революции в Петрограде и смены власти в Ташкенте, что привело к обострению конфликта между джадидами и их консервативными противниками. Это был конфликт, вызванный различными пониманиями ислама и того, что значит быть мусульманином. Целью улама, как пишет Халид, было

2 | О них Адиб Халид написал целую книгу: Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia.* Berkeley: University of California Press, 1998.

3 | Автор обращает внимание на то, что в английской и российской практике «ваххабизмом» называли любые радикальные или оппозиционные исламские группы.

4 | См.: Khalid A. Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan // *Slavic Review*. Vol. 55. 1996. № 2.

сохранение границ их сообщества и защита его от эрозии в новом универсалистском порядке, для этого они даже вступили союз с «консервативными русскими»; им было важно решать все вопросы по шариату и иметь, следовательно, контроль над этим процессом. Джадиды были за равенство всех граждан России независимо от религии и национальности, за автономию в экономике, но они также были за шариатскую администрацию (*махкама-йи шариййа*) в областях, ставя, правда, условием, чтобы там были образованные люди и понимающие «современные нужды», за реформу мусульманской школы. В Бухаре этот конфликт был еще более острым и закончился гонениями на джадидов.

Здесь я бы позволил себе критическую нотку в рецензии. На мой взгляд, если идеи джадидов нам более или менее понятны, то идеи их противников или оппонентов для нас внятны не вполне. Неужели у них не было своей версии «прогресса» и своих попыток осмыслить меняющийся мир? Мне представляется, что мы еще пока недостаточно знаем о взглядах этой группы и порой слишком беззаботно навешиваем на них ярлык «консерватизма».

Охарактеризовав басмачество как главным образом крестьянское, а не религиозное движение, Халид вспоминает о том, что многие левые, или радикальные джадиды перешли на сторону большевиков, приняли их риторику, в том числе даже критику религии. Особенно сильными были бухарские джадиды (*младобухарцы*), получившие возможность реализовывать свои планы после свержения эмира с помощью Красной армии. В Туркестане к власти пришли образованные казахи, для которых религия не играла большой роли. В это время осуществлялись попытки создать «национальный язык», «национальную культуру», реформировать алфавит на основе латиницы и провести реформу школы. Большевики сохранили вакфы и шариатские суды, были созданы областные шариатские администрации.

Большевистская программа была эволюционистской, утопичной и репрессивной. В какой-то момент их желание изменить общество совпало с интересами джадидов, большевики провели коренизацию советских кадров, создали национальные республики и помогли созданию национальных культур. Однако постепенно политика большевиков менялась, они сформировали новый политический класс, который был более «советский», чем джадиды. В результате многие джадиды были репрессированы. С середины 1920-х гг. начались гонения на религию: были запрещены многие обряды и обычаи, закрыты школы, суд, отменены вакфы, закрыты мечети, проведены массовые репрессии против улама и джадидов. Вторая мировая война заставила Сталина создать централизованное духовное управление в Центральной Азии и частично восстановить религиозную жизнь под контролем власти. И хотя кампании против религии возобновлялись время от времени, они никогда больше не принимали тех жестких форм, которые были в конце 1920-х — 1930-е гг. Тем не менее результатом такой политики

стало исчезновение ислама из публичной жизни, полная секуляризация последней, прекращение связей с остальным исламским миром, локализация ислама в частной жизни, превращение его в синоним «обычая» и «традиции». В каком-то смысле, заключает автор, советская модернизация привела к тому, что исламские практики демодернизировались и законсервировались в таком виде, какими они были до появления джадидов.

Четвертая глава «Ислам как национальное наследие» (p. 84–115) продолжает анализ советской эпохи. Автор пишет, что жизненная реальность в Центральной Азии отличалась от официальной картины, ислам продолжал существовать в частной жизни, в повседневной ритуальной практике и, по сути, превратился в «маркер этнической идентичности» и «аспект национальной культуры».

В послесталинское время в обществе происходят глубокие изменения — индустриализация, урбанизация, распространение общего образования, которые задают новые стандарты жизни: возможность делать карьеру, зарабатывать, улучшать качество своего быта, лечиться, иметь социальные гарантии в случае болезни и старости, а также готовность людей обменять стабильность и комфорт на политическую лояльность. Лидеры национальных республик тоже были гарантированы от вмешательства и репрессий, их отношения с Москвой представляли собой сложную систему формальных и неформальных обязательств внутри политической системы и всего общества. Здесь Адиб Халид ссылается на пример узбекского лидера Шарафа Рашидова, хотя — и это я отношу к недостаткам книги — следовало бы привести больше фактов и наблюдений из жизни других республик региона, а не только Узбекистана.

В послевоенное время в центральноазиатском обществе формируются и распространяются представления о нации, этногенезе, национальной культуре, национальной территории, национальном языке — все это становится частью советского самосознания. Мусульманская идентичность при этом не исчезает, а включается в этническую (национальную). Многие локальные практики, легитимированные исламом, интегрируются в советскую систему патернализма, распределения дефицита, коллективистских ценностей и социальных форм. Автор не забывает сказать также о САДУМе и о сохранении богословской традиции, например в лице Мухаммаджона Рустамова.

В целом, говоря о специфичности советской политики в отношении ислама, Халид указывает на то, что схожие процессы шли и в других обществах (Турция, Иран, Албания, Китай и пр.), поэтому о советском случае надо говорить только как об одном из вариантов общих тенденций развития мусульманских обществ в XX столетии.

Пятую главу «Возрождение ислама» (p. 116–139) автор начинает с известного, но полузабытого ныне факта, что США спонсировали исламских радикалов в Афганистане против советских войск и планиро-

вали активизировать исламистские организации в Центральной Азии, рассматривая их как «антидот» коммунизму. Однако мусульманского восстания внутри СССР не произошло, а СССР распался без участия мусульман. Халид делает вывод, что Центральная Азия сегодня больше похожа на другие страны Евразии, нежели на Средней Восток.

Возрождение ислама началось еще при Горбачеве, когда открылись многие мечети и медресе, стали публично справляться религиозные обряды и праздники. Однако это возрождение, по мнению Адиба Халида, было глубоко национальным феноменом и в каждой стране имело свои формы, протекало по своему сценарию, включающему поиск местных мусульманских героев, которые превращались в национальных, реконструкцию местной религиозной традиции, местных исторических событий, восстановление святых мест. Конечно, при этом страны Центральной Азии открылись внешнему миру, что дало возможность некоторым мусульманским организациям (Таблиги-Джамаат, последователи Фетхулла Гулена и т.д.) пропагандировать здесь свои идеи. Однако все это не привело к кардинальным изменениям политической системы. Публичная риторика и правовая система остались секуляризированными и авторитарными (патерналистскими) в советском стиле. Новые режимы в этом контексте приветствовали «исламское культурное наследие региона» как часть национального наследия, с другой стороны — попытались взять под жесткий контроль религиозную деятельность, чтобы не допустить мусульманской политической мобилизации и активности.

В шестой главе «Ислам в оппозиции» (p. 140–167) Халид кратко рассказывает историю исламских оппозиционных политических течений в Узбекистане и Таджикистане (Адолат, Хизб-ут-Тахрир, Партия исламского возрождения Таджикистана, Исламское движение Узбекистана), рассматривает их программы, идеологию, социальный состав, деятельность. Он отмечает, что эти группировки не похожи одна на другую, имеют разные цели и по-разному себя позиционируют, ни одна из них не имеет массовой поддержки, но в любом случае все они — результат публичности современного центральноазиатского ислама, его открытости миру, результат появления большого разнообразия в мусульманской мысли, попыток осмыслить современность с исламской точки зрения и попыток реформировать местные локальные практики. Это также следствие политической борьбы в каждой стране между различными группами элиты, социальных протестов в условиях бедности. Автор не отрицает радикализацию многих мусульманских движений в Центральной Азии, но связывает ее с событиями в Афганистане времен «холодной войны».

В седьмой, последней, главе «Политика антитерроризма» (p. 168–191) американский исследователь пишет о том, что сегодняшняя «антифундаменталистская» риторика стала частью риторики политических элит многих, в том числе мусульманских, государств. После 11 сентяб-

ря эта риторика усилиями США превратилась в общемировую, ее охотно используют разные страны и политически силы для обоснования самых различных действий во внутренних или внешних делах. Халид подробно рассказывает о политике узбекского руководства в отношении ислама. Эта политика характеризуется, с одной стороны, стремлением поддержать и сконструировать лояльную власти мусульманскую мысли, для чего созданы управление мусульманами Узбекистана, Ташкентский исламский университет. С другой стороны, местная власть делает более жестким контроль за любой религиозной активностью, преследует мусульманских лидеров, не вписывающихся в то понимание ислама, которое установлено сверху. Похожая политика проводится, как считает Адиб Халид, и в других странах Центральной Азии, хотя, на мой взгляд, это поспешный вывод, нуждающийся в более развернутой аргументации.

Заключение книги имеет свое название — «По ту сторону Андижана» (p. 192–203). Видимо, автор уже дописал основной текст, когда произошли волнения в узбекском Андижане в мае 2005 г., и решил включить информацию об этом событии в заключительный раздел. По мнению Халида, андижанские события — это пример той ситуации, когда социальный протест был объявлен властью исламистским, чтобы легитимно расправиться с ним. Возможно, это так, хотя существующей информации, даже спустя 4 года, явно недостаточно для определенных выводов[5]. Но другой вывод автора мне кажется бесспорным: Центральная Азия — экономически и политически нестабильный регион, что провоцирует возмущения людей и вспышки насилия, ислам не остается неизменным в этой ситуации и может превратиться в доминирующий язык политического протеста, хотя предпосылок для этого, уходящих корнями в советское прошлое, пока очень мало. Приведу и другой отрывок из книги, с которым я не могу не согласиться: «Ислам вовсе не простой набор раз и навсегда данных правил и представлений. Скорее, наоборот — в нем скрываются бесконечные возможности для развития, продолжающегося пока мусульмане живо интересуются вопросами своей религии и спорят о ней» (p. 203).

В завершение своей рецензии я хочу сказать, что, конечно же, книга Адиба Халида «Ислам после коммунизма» — это скорее научно-популярное, нежели строго научное издание. В ней нет развернутого ссылочного аппарата, строго подобранной библиографии, ее структура и стиль изложения довольны свободны. Автору, который рискнул говорить о большом регионе и довольно длительном отрезке времени, можно было бы легко указать, что он не вспомнил такие-то даты, события, имена, не учел такие-то работы и мнения. На мой вкус, в книге присутствует некоторый «узбекоцентризм» и многие закономерности рассматриваются, глядя как бы из Ташкента, специфика других стран

5 | См., например: Бабаджанов Б. Кто по ту сторону баррикад? (О секте Акрамия и ей подобных) // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы.* Вып. 32 / Отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. М., 2006.

и регионов (даже внутри Узбекистана) учтена и отражена не в полной мере. Я, например, очень жалею, что внятно не сказано о памирском исмаилизме. В результате этих упущений разнообразие проявлений ислама в Центральной Азии, о котором убедительно говорит Халид, для читателя становится не столь очевидным.

Но, как всегда, недостатки являются продолжением достоинств. Адиб Халид — достаточно грамотный и известный ученый, хорошо знающий академические стандарты, которому более вольный жанр позволил быть свободнее в оценках, отслеживать, не углубляясь в детали, общие тенденции и закономерности и рассуждать на актуальные темы. Я уверен, что российскому и вообще русскоязычному читателю, которого, я надеюсь, ждет знакомство с русским переводом этой книги, будет интересно узнать мнение одного из ведущих американских специалистов об исламе в Центральной Азии.

П.В. Башарин

Рецензия на книгу: **аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. *Ихйа᾽ ʿулум ад-дин* (*Возрождение религиозных наук о вере*). Т. I. *Первая четверть о видах поклонения*. Часть I** / Пер. с арабск. И.Р. Насырова, А.С. Ацаева. М.: Изд. дом Нуруль Иршад, 2007. 580 с. (Суфийская классика)

Впервые с текстом основополагающего сочинения ал-Газали «Ихйа᾽ ʿулум ад-дин» советский тогда еще читатель познакомился в 1980 г. В знаменитой академической серии «Памятники письменности Востока» (ППВ) В.В. Наумкиным был опубликован перевод избранных мест из трактата. Изданная в лучших академических традициях советского востоковедения, снабженная фундаментальным введением и подробным комментарием книга сразу привлекла внимание читателя, интересующегося исламом, став знаковым явлением в отечественном исламоведении. Единственный перевод избранных мест ключевого трактата ал-Газали произвел настоящий фурор среди мусульман СССР в 1980-е — начале 1990-х гг. Верующие не только впервые получили доступ к одному из самых знаменитых в истории ислама текстов. В период обретения во многом утраченного религиозного самосознания книга выступила в качестве популярных пролегоменов для многих новообращенных мусульман. Шли годы, в России возрастала популярность ал-Газали. На рубеже тысячелетий стали появляться русские переводы его трудов, в массе своей, к сожалению, не выдерживающие никакой критики вплоть до того, что переводились не с языка оригинала. Одновременно в отечественном исламоведении предпринимались попытки перевода фундаментального *Ихйа᾽*. Однако по различным причинам, не зависящим от иссле-

дователей и переводчиков, ни один из этих проектов, к сожалению, не был доведен до публикации.

С 2002 г. вышло уже два тома сочинения, представляющего сжатый вариант *Ихйа'*, — персидского *Кимийа-йи саʿадат* («Алхимия счастья») в переводе петербургского исламоведа А.А. Хисматулина.

В Москве в 2007 г. вышла книга перевода первого руб'а *Ихйа'* в переводе И.Р. Насырова и А.С. Ацаева.

Первый рубʿ (четверть) «О видах поклонения» (*Руб' ал-'ибадат*) состоит из десяти книг. В рецензируемый том вошли переводы «Книги о знании» (*Китаб ал-'илм*) и «Книги об основах вероучения» (*Китаб ал-кава'ид ал-'ака'ид*).

В основе четвероякой классификации ал-Газали лежат четыре человеческих занятия: принесение пользу знанием, наставление в нормах религиозного поведения, очищение душ от порочных качеств и спасение, механизмы которого сообщены пророчеством. «Книга знания», выполняя одновременно пропедевтическую роль, открывается описанием достоинств знания как фундаментальной характеристики мусульманского мировоззрения. Ал-Газали разделяет знания на практическое (*'илм ал-му'амала*), общедоступное, внешнее (*захир*) и теоретическое (*'илм ал-мукашафа*), носящее эзотерический характер (*батин*). С практической точки зрения оно разделяется на общеобязательное (*фард 'айн*) и обязательное для общины (*фард кифайа*). Первое зиждется на вероубеждении (*и'тикад*), деянии (*фи'л*) и отвержении (*тарк*). Знания второго рода делятся на религиозные и не относящиеся к области религиозного закона (*шари'ат*). Последние подразделяются на похвальные (приносящие пользу, но необязательные, как арифметика и медицина), порицаемые (колдовство, магия, обман зрения и плутовство) и дозволенные (поэзия, история и прочее творчество, не занимающееся искажением истины). Они относятся к знаниям, обязательным для общины, поскольку обладание ими необязательно для отдельной личности, но необходимо для коллектива. Похвальные знания содержат основы (*усул*), ответвления (*фуру'*), пролегомены (*мукаддимат*) и завершающие науки (*мутаммимат*). Основы включают Коран, Сунну, единодушное мнение (*иджма'*) и сообщения (*асар*). Ответвления содержат знания, относящиеся не к буквальному значению, но к истинному смыслу. Пролегомены необходимы для усвоения наук. Завершающие науки — комплекс экзегетических дисциплин, не вошедших в первые три группы (науки о произношении, чтении, основы *фикха* и т.д.)

В этой книге дается, в частности, знаменитый анализ суфийских шатхов (экспрессивных экстатических речений) и их разделение на две группы.

«Книга об основах вероучения» включает истолкование суннитского принципа утверждения Божественного единства (*таухид*), выраженный в двух частях *шахады*. Ал-Газали приводит перечисление и

истолкование принципов суннитского вероучения (*ʿакида*). Раздел о доказательствах мусульманского вероучения подразделяется на столпы: веру (где приводится рациональное доказательство бытия Бога), Божественные атрибуты, действия, суть учения, переданная через Мухаммада, непостижимая с помощью разума (эсхатология и проблема преемственности руководства общиной). Раздел о соотношении веры (*иман*) и ислама, обретший доминирующее значение ко времени ал-Газали завершает рецензируемый том.

Рецензируемый перевод отличает хороший язык, свойственный всем переводам И.Р. Насырова. Это тем более существенно, что издание адресовано не только узким специалистам-исламоведам, а, в первую очередь, широкому кругу читателей.

В конце тома даются списки терминов и персоналий, к сожалению, без отсылок на страницы, совершенно необходимых для работы с подобным текстом, насыщенным терминологией и многочисленными упоминаниями различных персоналий.

Однако при всех достоинствах перевода данное издание содержит и ряд недостатков. Ориентация преимущественно на мусульманскую аудиторию подчас приводит к досадным казусам, когда ряд терминов не получает адекватного перевода и комментария, что делает их непонятными читателю-немусульманину, так как дается лишь их чисто экзегетическое объяснение. Например, термин *ʿарш* (“престол”) не только дается без перевода, но в сносках (с. 85, 399) и в терминологическом аппарате приводится довольно туманное определение: «самое большое создание Аллаха, сотворенное из *нура* (света)». Данное определение явно недостаточно, в том числе и для мусульманского читателя. В сноске на с. 401 приводится традиционное богословское объяснение: «…слово, которым обозначают трон, на котором восседают земные (sic!) цари, и все, что превышает тебя и покрывает тебя своей тенью». Далее составитель комментария пишет, что слово остается без перевода, поскольку оба значения не подходят под описание Божественных реалий, поскольку являются атрибутами физического мира. На основе экзегетической экспликации, *ʿарш* понимается как «тело, объемлющее все тела». Однако в таком случае стоит отказаться от перевода всей коранической богословской терминологии как феноменов, не имеющих аналогов в природе.

Для термина *раʾй* по тексту (с. 319) и в указателе дается следующее объяснение: «букв. “рассмотрение воочию и сердцем”», хотя буквальный смысл такого экзегетического объяснения не содержит.

Весьма тенденциозным выглядит следующее определение, примененное к *муʿтазилитам*: «представители одного из еретических направлений в каламе» (с. 442 и Указатель) или *мурджиʾитам*: «последователи одной из еретических школ в каламе» (с. 518 и Указатель). Подобное же определение дано *батинитам* — «общее название людей, фактически стоявших на позиции атеизма».

Сознательный отказ поиска эквивалентов в русском языке подчас приводит к парадоксальным казусам. Например, отказ переводить термин *шари'ат*, как (религиозный) закон применительно к немусульманской традиции послужил причиной появления пассажа о «Шариатах иудеев, христиан и сабейцев» (с. 496).

После каждого упоминания Мухаммада приводится традиционное славословие, даже когда оно отсутствует в оригинале, что не только утяжеляет текст, но и противоречит традиционным нормам текстологии. Особенно странно оно смотрится инкорпорированным в текст *шахады*.

По тексту наблюдаются колебания в передаче оригинальных терминов, то отображающих, то не отображающих мягкость арабского звука *л* мягким знаком. Иногда встречаются оба варианта: *'илм — 'ильм, хал — халь / ахваль*, *'амаль* и т.д.

Несмотря на перечисленные недостатки, рецензируемое издание, несомненно, по уровню стоит несоизмеримо выше прочих современных переводов ал-Газали (за исключением переводов А.А. Хисматулина, представляющего академическую текстологическую традицию). Данная книга призвана стать первым шагом на пути к подробному знакомству с *Ихйа'* как читателей, интересующихся исламом, так и русскоязычных мусульман в России и на постсоветском пространстве. Хочется надеяться, что данный проект будет успешно продолжен и на русском языке наконец появится полный текст этого сочинения, востребованного столь многочисленной аудиторией.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абашин Сергей Николаевич — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН

Аверьянов Юрий Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, заведующий Кабинетом иранистики РГГУ, руководитель программы «Классическое исламское наследие» Фонда Марджани, Москва

Вяткин Анатолий Рудольфович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН

Денисов Денис Николаевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник кафедры государственного и муниципального управления Института управления Оренбургского государственного аграрного университета, Оренбург

Зайцев Илья Владимирович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН

Николаева Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения, Москва

Орехов Борис Валерьевич — кандидат филологических наук, старший преподаватель Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, Уфа

Почта Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), Москва

Сулейманов Мухаммед-Али — научный сотрудник музея «Азрет Султан», Туркестан, Казахстан

Шадманова Санобар Базарбаевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории АН РУз

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, заведующий Отделом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН

PAX ISLAMICA 2(3)/2009

IN MEMORIAM
Maxim Kiktev (1943–2005)
MONUMENTS OF MUSLIM CULTURES
Sufi Sheikh Shujaʿ el-Din Veli and his Biography "Wilayat-nameh", introduced, translated and commented by Yuriy Averyanov
STUDIES OF ISLAMIC HERITAGE
Pavel Basharin, "Sacred Wars" in the Field of Muslim Demonology
Shamil Shikhaliev, Dagestani Sufi Literature in the Nineteenth and the Beginning of the Twentieth Century: A Historical Outline
HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES
Anatoly Vyatkin, Muslim Crimea in the Beginning of the 20th Century Between Obscurity, Pan-Turkism and Sovereignty
Denis Denisov, Muslim Charitable and Educational Societies in the Orenburg Province
RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES
Sanobar Shadmanova, Wedding Ceremonies of Turkestan in Periodical Press in the end of the 19th and the beginning of the 20th Centuries
Yuri Pochta, "Political Islam" in the Context of Globalization and Growing Clerical and Secular Fundamentalist Movements in the Beginning of the 21st Century
DIALOGUE OF CULTURES
Maria Nikolaeva, Ibn Shuhaydʾs "Epistle on Doubles and Evil Spirits" and its Role in the Formation and Development of Original Andalusian Literature
Boris Orekhov, Implicit Contents of Fedor Tyutchevʾs Poetry in Its Arabic Translation
ARCHIVES, LIBRARIES, COLLECTIONS
Pavel Basharin, Maxim Kiktev, "Narrative on Life and Death of Gusseyn Mansur Gellaj" by Vladimir Solovyov
Maxim Kiktev, On the Old — Printed Books from Cairo in Dagestani Manuscript Collectins
Ilya Zaytsev, Arabic, Persian and Turkic Manuscripts from Hajji-Tarkhan (Astrakhan)
Muhammad-Ali Suleymanov, Inscripton on 14th century Bronze Copper
BOOK REWIEWS
Sergei Abashin, Rewieved work: Adeeb Khalid. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. University of California Press, 2007, 241 p.
Pavel Basharin, Rewieved work: al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad at-Tusi. *Ihya' 'ulum ad-din (Revival of Religious Sciences)*. *First Quarter: Acts of Worship, Book I. Vol. 1 /* transl. by I.R. Nasyrov, A.S. Atsayev. Moscow: Publishing House Nurul Irshad, 2007, 580 p.
PERSONALIA

ABSTRACTS

This number of *Pax Islamica* is dedicated to the memory of eminent specialist in Arabic philology and Islamic studies Maxim Kiktev (1943–2005). His *in memoriam* opens this issue.

Yuriy Averyanov presents translation of the important monument of Beqtashiyya order *Vilayet-nameh* by Shujaʿ ed-Din Veli. Its author, who seemed to have been contemporary of Timur (1370–1405), was a popular representative of Turkish "national religion" considered powerful *evliya*. References to Shujaʿ ed-Dinʾs name are very popular due to numerous spiritual verses of Beqtashiyya and ʿAleviyya in them.

Pavel Basharin's article touches on changing demonology of Muslim Iran as it concerns beliefs on the wars that happen between supernatural creatures. Such wars are mentioned so in Arabic as in Persian literature. Their general principles concerning battles of jinns and ghuls against diws, peris against fravashis and jinns can be reconstructed on the ground of a number of literary stories about the wars between supernatural creatures from Iranian (Sogdian text about Rustam, *Shah-nama*) and Arabian epic stories to fairy tales from the *1001 Nights*. These wars represented struggle of two eternal principles of Good and Evil. Their fighters, who pursuit the same high aims, personify a cosmic principle of the world in the battle with their enemy. The author stresses a basic difference dividing Arabian and Persian folk tradition in the matter. While the latter insists on social hierarchy in both human and supernatural world, the former does not believe supernatural creatures including ghuls, jinns, shaytans a kind of social beings.

Sufi literature appears in Dagestan in the 11th and 12th centuries as Sufi encyclopaedia by Abu Bakr ad-Darbandi *Rayhan al haqa'iq* witnesses. In the later period no local Sufi authors were known until the 19th century. Shamil Shikhaliev found about 30 such works that date back mostly to the 19th and the first half of the twentieth centuries. The most popular among them are works by Naqshbandi sheiks Muhammad al-Yaraghi, Jamal ad-Din al-Ghazi-Ghumuqi, ʿAbd al-Rahman as-Suguri, Muhammad al-ʿUbudi, Ilyas al-Tsudakhari, Shuʿayb al-Bagini, Sayf Allah-qadi al-Nitsubkri, Hasan al-Qahi, Sharaf ad-Din al-Kikuni. Some of their authors also belonged to the Shadhili tradition introduced in Dagestan in the beginning of the 20th century. These works touched chiefly upon Sufi ritual practices and technique of mystical path.

In his article Anatoly Vyatkin distinguishes three main trends in the history of Muslim society in Russia's Crimea corresponding to three subsequent stages in the history of Crimean Tatar Muslim community under the tsarist rule and after its break-up. The initial period might be defined as that of non-existence or obscurity in the late 18th through the late 19th centuries. The second one related to Pan-Turkism and *jadid* activities of Ismail Bey Gasprinskii in the 1890s and the beginning of the 20th century between the two Russian revolutions. The third period was that of sovereignty after 1917. Vyatkin concentrates on origins of Crimean Tatar nationalism and its political implications after the 1917 revolution and then under the German occupation. Weakness of liberal national movement, as Vyatkin argues, resulted in growth of radical nationalism of the Crimean Tatars who had failed to oppose to the Bolsheviks unity of all anti-Bolshevik forces. On the other hand, the end of German occupation made the problem of Crimean separatism as such irrelevant to any Russian political regime.

Basing on archival data gathered in Orenburg Denis Denisov's paper investigates history of Muslim charitable and educational societies that acted in a traditional Islamic region of central Russia. The author argues that their emergence seemed to be an adequate response to challenges of the epoch at the turn of the 19th and the 20th centuries. These organizations much helped in consolidation of growing financial resources of new Muslim bourgeoisie of region and their redistribution into social aid sphere. They united different social strata of the regional Muslim society. On the other hand, tsarist authorities treated them much more liberally than they did in other regions of Russia due to an important role the local Muslims played in regional economy.

Sanobar Shandmanova's article discusses criticism of Muslim wedding rites by Turkestani *djadids* after publications appeared in local press in the late 19th and the early

20th centuries. The author shows that in their progressist discourse followers of the *jadid* movement explicitly opposed local tradition of excessive costs of wedding ceremonies they believed too heavy to pay as it concerned ordinary people whose income was insufficient for such a purpose. Shadmanova emphasizes actuality of this modernist and rational argumentation remaining until now, when the tradition of expensive wedding festivals is coming back.

Yuri Pochta's article gives a philosophical analysis of different types of fundamentalism, both religious and secular in their nature. Its focus is made on so-called "Islamic fundamentalism" the author explores in changing context of the post-modern era. Taking fundamentalism as something modern as such, the author argues that it often merges with modern conservatism. In the post-modern culture, which overcame tradition, fundamentalism can take extreme forms sometimes close to terrorism. On the other hand, while post-modernism is based on the principle of pluralism and tolerance, fundamentalism has to follow rules of the game and becomes an additional narrative, one more sub-culture and linguistic game. Post-modern fundamentalism, Pochta thinks, is doomed to discredit tradition, reviving it in the memory, but excluding it from the real life. Seeking for tradition in texts, not in real life, fundamentalism converts it into the text too. Its development is determined by translation and form, but not idea and contents. Criticizing modern era, fundamentalism is unable to produce anything except slogans, meetings and web-sites. Taking tradition as virtual it can not play as defender of the later against post-modernism. Both fundamentalism and post-modernism address to reduced social groups and lead their followers to irrational and local, not rational and universal.

Maria Nikolaeva's paper takes Ibn Shuhayd's treatise as a sample of original Andalusian literature in the 10th — 11th centuries and attempts to explain some peculiarities in the genesis and the early development of this literary tradition. In addition, this study allows to rethink a number of points concerning medieval Muslim literary traditions as they were discussed in lectures given Professor Kiktev at the Institute of Asian and African Studies of the Moscow Lomonosov University.

Though not well-known abroad, poetry by Fyodor Tyutchev exists in a number of Arabic translations appeared in the beginning of the 21st century. Boris Orekhov analyzes their contents and poetic form arguing that implicit meaning of these verses is mostly lost in translation. In other words, the paper is about ways classical Russian poetry enters in the modern Arabic linguistic and cultural paradigm. It is devoted to the memory of Maxim Kiktev's whose lectures the author attended when a student at the Moscow State University. The author discusses the He takes an example of Fyodor Tyutchev translations from Russian into Arabic.

Some years ago Maxim Kiktev found in the archive of the famous Russian philosopher Vladimir Solovyov a typescript. It has appeared to be biography of famous mystic al-Hallaj's translated by the philosopher's from its late French version. The work had not been published yet. It shows well that Solovyov worked not only under biography of the prophet Muhammad but also prepared that of al-Hallaj whom he treated as a "saint". Sources of the unpublished Solovyov's study seemed to originate from non-academic esoteric circles close to R. Guenon. Solovyov's manuscript is published here with necessary comments by Pavel Basharin.

The second work by Maxim Kiktev is an analytical overview of old-printed books from Cairo in Dagestani manuscript collections made after data gathered during the

archeographic expedition in 2004. These works were spread in Dagestan equally with manuscripts though their number was not so high and usually did not exceed 20 percents of books in private and mosque collections. Besides of local lithographic editions published by Muhammad Mirza Mavrayev in Temir-Khan-Shura and A. Mihaylov in Petrovsk, there were samples of seven Cairo publishing houses among them, mostly those published by al-Halabi family (c. 1890–1900).

Muhammad-Ali Suleymanov's paper is a comment to the well-known inscription made on 14th-century bronze copper from the mausoleum of Khwaja Ahmad Yasawi. The author discusses different readings proposed by M. Bekchurin, P. Lerh, P. Akhmerov, N. Veselovskiy, M. Masson, A. Ivanov, and gives his own translation of the inscription.

In his paper Ilya Zaytsev gives a paleographic description of eight Arabic, Persian and Turkic manuscripts originating from Astrakhan in the very end of the eighteenth through the mid-nineteenth centuries. Their repertoire falls in line with other areas in Muslim borderlands of Europe as it concerns division of religious and secular disciplines, and language usage. The Arabic language dominates in Qur'anic and other religious sciences, Farsi prevails in works of a wide thematic range from ethics to epistolary genre, while Turkic is used in secular poetry and history. Thematically Astrakhan's collections seemed to be closer to those of Kazan.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала.

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 150р., за два номера — 300р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ

Получатель: Форма № пд-4
ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629
В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский»
г. Москва, БИК 044552218
Расчетный счет № 40702810700000003047
Кор. счет № 30101810400000000218

Фамилия И., О., адрес плательщика

Вид платежа	Дата	Сумма
Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

ИЗВЕЩЕНИЕ

Получатель:
ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629
В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский»
г. Москва, БИК 044552218
Расчетный счет № 40702810700000003047
Кор. счет № 30101810400000000218

Фамилия И., О., адрес плательщика

Вид платежа	Дата	Сумма
Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Адрес редакции: 117997, Москва, ул. Вавилова, 69. Тел./факс (495) 234-0479
Электронная почта: idm@mardjani.ru Страница в Интернет: www. paxislamica.ru

Подписной купон журнала «Pax islamica» на № 1 2008, № 1 2009, № 2 2009

Фамилия _____

Имя _____

Отчество _____

Желаю подписаться на получение:
В количестве _____ экз.

1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)

Номера(ов) журнала (выбранные зачеркнуть)

Мой адрес:

Индекс: _____

Страна: _____

Город: _____

Область: _____

Улица: _____

Дом: _____ **корп.** _____ **кв.** _____

(Заполните печатными буквами)

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Pax Islamica» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения. Объем статьи не должен превышать 1 а.л. (40 тыс. знаков), публикации — 1,5 а.л., обзора — 1 а.л., рецензии — 1/2 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке — 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала — подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую — год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с. 15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979, с. 234–235; Волкова, 1989, с. 14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2)].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ или СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

В случае, если в тексте используются нестандартные шрифты, они должны быть предоставлены вместе с электронным вариантом рукописи.

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Статья должна сопровождаться краткой аннотацией на русском и/или английском языках и указанием сведений об авторе (авторах), включающих его (их) полное имя, ученую степень и место работы (если есть), а также контактную информацию (почтовый и электронный адреса, телефон и т. п.)

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.

ТЕМА СЛЕДУЮЩЕГО НОМЕРА PAX ISLAMICA:

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

На протяжении четырнадцати веков своего существования мусульманские общества пережили множество изменений, вызванных различными сочетаниями внутренних и внешних факторов, ролью выдающихся личностей. Собственно, само возникновение ислама проходило в контексте фундаментальной трансформации раннесредневекового аравийского общества.

Стереотип «косности» ислама, давно отвергнутый серьезными исследователями, но продолжающий оказывать влияние на взгляды политиков и публицистов, сохраняется в общественном дискурсе еще и потому, что ни исламоведы, ни собственно мусульманские интеллектуалы пока не сформировали вполне ясное представление о характере, динамике и векторах трансформационных процессов в мусульманском мире.

Поискам ответов на эти вопросы мы и хотим посвятить следующий номер журнала. Мы предполагаем рассмотреть самые разнообразные аспекты этих процессов. Нас интересует динамика изменений в сферах государственности, правовой и политической и культуры, письменности, литературных жанров. Отдельно должен быть поставлен вопрос о характере трансформации самой исламской религиозной доктрины: что на протяжении веков в ней менялось, а что оставалось неизменным и, главное, — какова связь между трансформацией религии и общества, и может ли эта связь быть сведена лишь к вопросу о том, как исламская мысль реагировала на «обективные» изменения социально-экономических и внешних условий.

Важнейшим трансформационным процессом эпохи модерна является переход от преимущественно аграрного, к современному индустриальному, а местами и постиндустриальному обществу. Этот процесс вызвал важнейшие изменения во всем мусульманском мире, затронув практически все сферы жизни общества, государственные и правовые институты, экономику. Ввиду того, что эта трансформация зачастую не сводилась к западной модели модернизации, а сопровождалась весьма выборочным заимствованием государственных и социально-правовых институтов, ее результаты оказываются весьма своеобразными, а их описание в рамках классических вестернистских теорий перестает быть удовлетворительным.

Мусульманские государства добивались высоких результатов в технологической и научной сфере, однако этот прогресс касается преимущественно средневекового мусульманского мира. Поэтому столь важным является анализ как тех изменений, которые привели к его относительной отсталости, так и тех перемен, которые способствовали прогрессу дар аль-ислам, особенно в последние десятилетия.

Трансформации в мусульманском мире не были оторваны от общего хода развития мировой цивилизации. С самого начала ислам как цивилизация находился в тесном взаимовлиянии с развитыми культурами. Это взаимовлияние охватывало различные сферы — государственность и право, религию и науку, экономику и культуру. Особую проблему представляет вопрос взаимовлияния исламской культуры и культурных логик, основанных на религиях единобожия «авраамической традиции» — христианстве и иудаизме.

Одним из крупных вопросов соотношения традиции и модернизации является проблема соотношения этнического и конфессионального в национализмах и сверхнациональных проектах эпохи модерна. Так, османская система миллетов оказалась акту-

альным институтом не только для мусульманских государств, но и оказала влияние на последующее развитие религиозной и национально-культурной автономии в странах мира.

Процессы трансформации в мусульманском мире начиная с XVIII века зачастую осуществлялись вдогонку за миром западным. Здесь важно проанализировать причины успехов и неудач. Насколько адекватны были европейские политические институты и технологии для мусульманского мира и насколько введение западных новшеств способствовало деградации и усилению конфликтов внутри мусульманских сообществ, росту отчуждения от европейской цивилизации? В ответ зачастую поднимается на щит лозунг возрождения первых веков хиджры, но насколько традиционны эти новые традиции? Сегодняшняя мусульманская цивилизация немыслима без Корана и без Интернета, но к чему приводит такое сочетание? В разные эпохи и в различных уголках Земли между мусульманами существовали весомые различия, но мы говорим и о единстве мусульманской цивилизации. И это общее, как и эти различия, требует изучения.

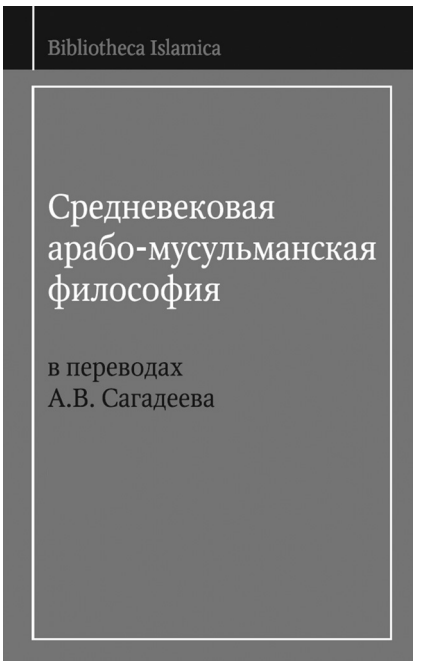
Пожалуй, наиболее неожиданные трансформации современных мусульманских обществ происходят в связи с развитием сферы добычи углеводородов. Развитие нефтегазовой промышленности изменило облик мусульманских регионов от Алжира на западе до Брунея и Индонезии на востоке, от Нигерии и Судана на юге до российского Поволжья, Приуралья и Сибири на севере. Особенно важна нефтегазовая тематика для мусульманских регионов России и СНГ. Чечня и Дагестан, Астрахань и Саратов, Самара и Оренбург, Татарстан и Башкортостан, Пермь и Югра (Ханты-Мансийский округ) — все эти регионы многие века, или уже более тысячи лет, связаны с дар аль-ислам, и везде численность мусульман измеряется шести- или семизначными цифрами. Здесь российские процессы все более тесно сплетаются с мусульманскими при растущей активности членов российской уммы. Мусульманские страны СНГ — Казахстан, Узбекистан, Туркменистан и Азербайджан — играют все более важную роль как центры добычи и транзита нефти и газа на Евразийском пространстве. Как влияет быстрый экономический рост нефтеносных регионов на трансформацию социальных институтов, религиозно-политических идей и самого характера социально-политической активности их населения?

Мы надеемся, что изучение проблемы трансформации в мусульманском мире привлечет внимание коллег и будет способствовать заинтересованному научному диалогу.

Редколлегия

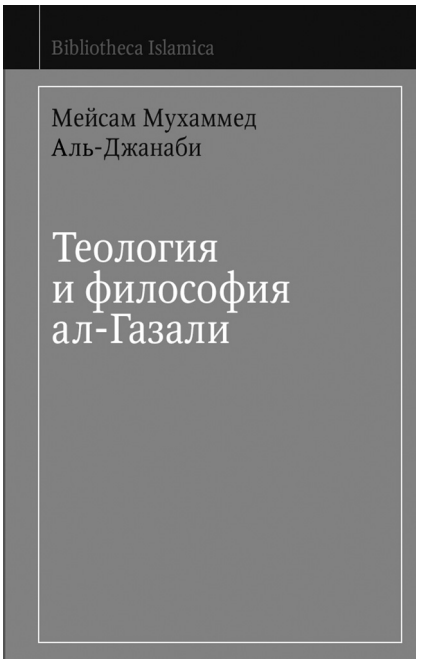
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ МАРДЖАНИ ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 2010 Г. СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 2. БАХМАНЙАР. Т. 3. ИБН-БАДЖЖА. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2010.



В представленной работе даны переводы сочинений известных арабо-мусульманских философов эпохи Средневековья, осуществленные профессором А.В. Сагадеевым, который известен не только как крупный историк-философ, но и как авторитетнейший переводчик. Изучению проблем арабо-мусульманской философии он посвятил около 50 лет своей творческой жизни, и все это наиболее широко и полно представлено в данной работе. Данная книга будет полезна не только специалистам в области арабо-мусульманской философии, но и всем интересующимся историей восточной мысли. Составитель и автор вступительной статьи — доктор философских наук, профессор Н.С. Кирабаев.

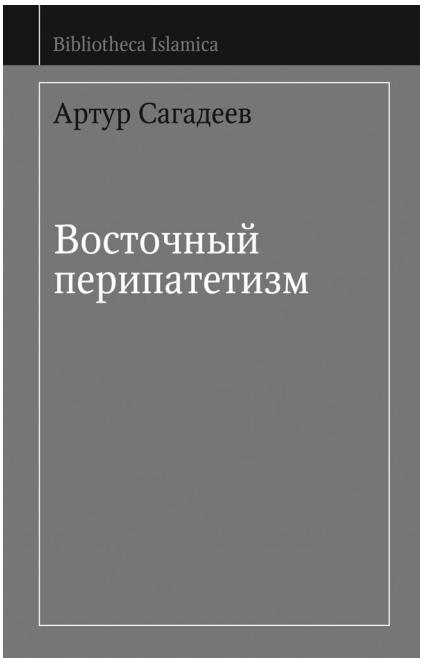
МЕЙСАМ МУХАММЕД АЛЬ-ДЖАНАБИ.
ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ АЛ-ГАЗАЛИ. ИЗД. 2-Е. М., 2010.



Труды Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), которого благодарные современники называли «оживителем веры» и «доводом ислама», представляют собой не только неотъемлемую часть духовного наследия мира ислама, но и одну из основ, один из источников самосознания человечества. В процессе эволюции личности ал-Газали и его идей отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной им всеохватной идейной системе. Автор предлагаемого читателю исследования удачно совмещает в своей работе академическую фундированность и погруженность в изучаемую им культурную традицию.

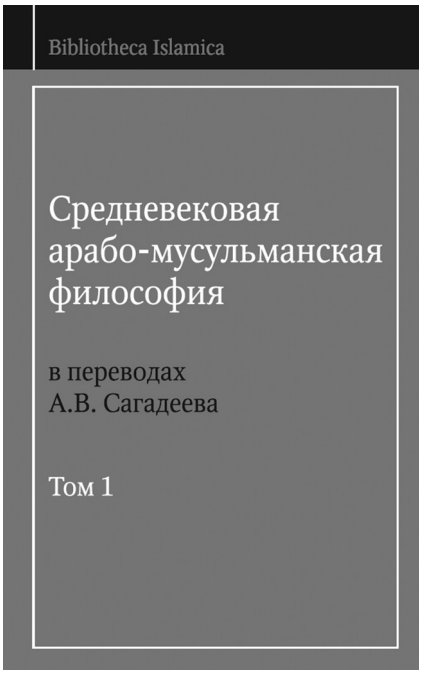
ВЫПУЩЕНЫ СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

А.В. САГАДЕЕВ. ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



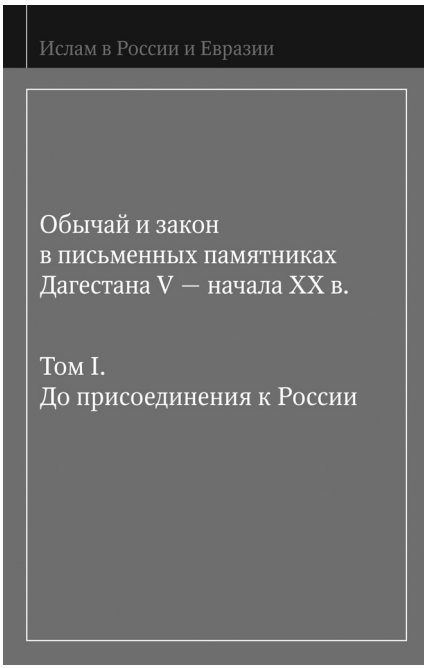
Читателю предлагается фундаментальное исследование выдающегося российского арабиста, философа и историка Артура Владимировича Сагадеева (1931–1996). Эта работа стала итогом многолетних авторских изысканий в области средневековой арабской философии (фалсафа). Перед читателем открывается многоплановая, четко детализированная картина взаимодействия различных культур Средиземноморья и Ближнего Востока — арабской, иранской, эллинистической, древневосточных культур. Ислам смог объединить все эти культуры, не уничтожая их самобытности. Он открыл широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, но и для рационалистической философии, представленной прежде всего именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и прочими менее известными авторами.
Именно это направление восприняло колоссальное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от Античности, но и от современных ей западноевропейской и византийской традиций.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 1. АЛ-КИНДИ. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2009.



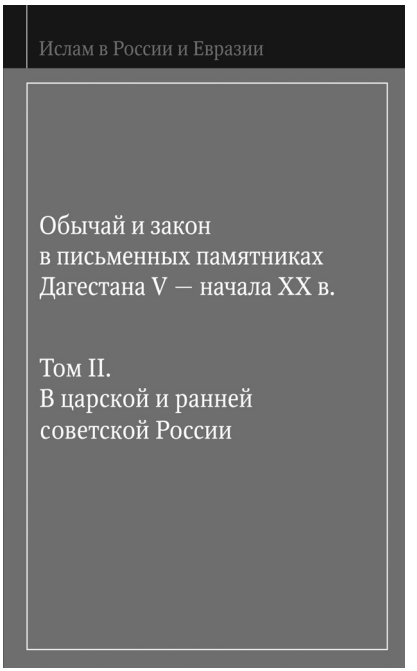
В первый том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1996) вошли наиболее значимые философские произведения представителей восточного перипатетизма: ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн-Сины, а также Послание «Братьев чистоты» о музыке. Работа включает библиографию, комментарий, указатели имен, терминов и этнонимов и географических названий.

ОБЫЧАЙ И ЗАКОН В ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ ДАГЕСТАНА V — НАЧАЛА XX В. Т. 1: ДО ПРИСОЕДИНЕНИЯ К РОССИИ / СОСТ. И ОТВ. РЕД. В.О. БОБРОВНИКОВ. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



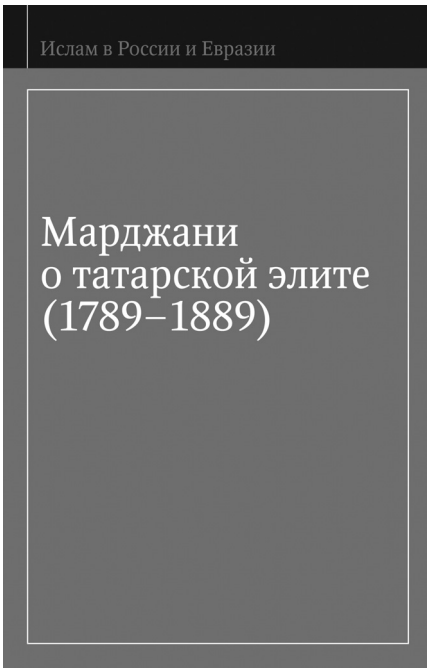
Книга представляет сборник переводов с арабского, тюркских и кавказских языков важнейших памятников обычного права Северо-Восточного Кавказа V–XX вв. В первый том вошли договоры и нормативные акты от эпохи раннего Средневековья до Нового времени, сохранившиеся в эпиграфике, хрониках и памятных записях из Дагестана. Среди них каноны царя Кавказской Албании Вачагана Благочестивого (488), «Завещание Андуника» (1485), соглашения и судебники XVII–XIX вв. общин и конфедераций горцев Гидатля, Андалал и проч. Все переводы, включая работы классика дагестанской арабистики М.Д. Саидова, публикуются в уточненном и дополненном виде, снабжены историко-этнографическим и комментариями. Тексты источников предваряет теоретический раздел, в котором собраны исследования по истории правового обычая на Кавказе и в Дагестане с V по середину XIX в. В книге воспроизведены факсимиле оригиналов важнейших восточных источников, карты и аннотированная библиография по дагестанскому адату.

ОБЫЧАЙ И ЗАКОН В ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ ДАГЕСТАНА V — НАЧАЛА XX В. Т. 2: В ЦАРСКОЙ И РАННЕЙ СОВЕТСКОЙ РОССИИ / СОСТ. И ОТВ. РЕД. В.О. БОБРОВНИКОВ. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



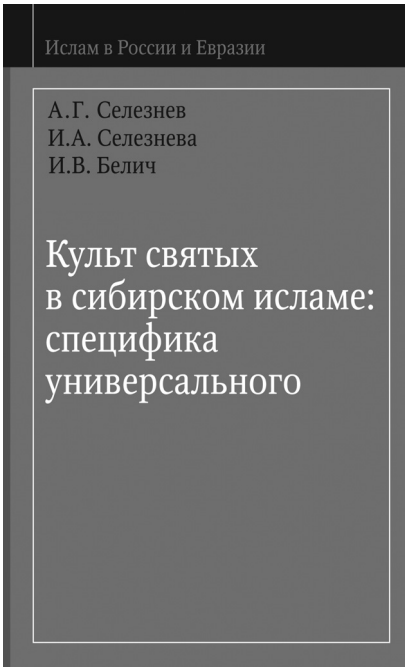
Книга завершает публикацию переводов классических памятников обычного права Дагестана. Она подготовлена коллективом востоковедов и этнографов из Махачкалы и Москвы. В издание вошли нормативные тексты и этнографические описания XVIII — первой трети XX в., рисующие новую и новейшую историю адата на Российском Кавказе под властью Российской империи и ранней Советской России. Наряду с соглашениями и судебниками, составленными в традиционной для дагестанских мусульман форме, в эту эпоху началась запись неправовых — социальных и бытовых, — обычаев горцев и жителей равнины. Эти первые этнографические описания дагестанского адата во многом определили подходы к нему властей и ученых XX в. По структуре работа следует принципам подачи материала, выработанным в первом томе. Публикацию правовых и этнографических источников во второй части книги предваряет первый теоретический раздел, в котором собраны исследования по истории правового обычая в Дагестане XVIII–XX вв.

МАРДЖАНИ О ТАТАРСКОЙ ЭЛИТЕ (1789–1889) / ПРЕД. И ВСТУП. СТ. ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК А.Н. ЮЗЕЕВА. ПЕР. А.Н. ЮЗЕЕВА, И.Ф. ГИМАДЕЕВА. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



Издание включает научную биографию известного татарского мыслителя Шихабаддина Марджани (1818–1889), выборку переводов из его сочинения «Мустафад ал-ахбар» (автобиография Марджани, биографии первых татарских муфтиев, кади Оренбургского духовного собрания мусульман, глав Казанской татарской ратуши) и перевод «Рихлат ал-Марджани» — путевых заметок о хаджже Марджани.
Книга адресована историкам, востоковедам и широкому кругу читателей, всем кто интересуется вопросами истории и культуры российских мусульман.

А.Г. СЕЛЕЗНЕВ, И.А. СЕЛЕЗНЕВА, И.В. БЕЛИЧ.
КУЛЬТ СВЯТЫХ В СИБИРСКОМ ИСЛАМЕ:
СПЕЦИФИКА УНИВЕРСАЛЬНОГО.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.

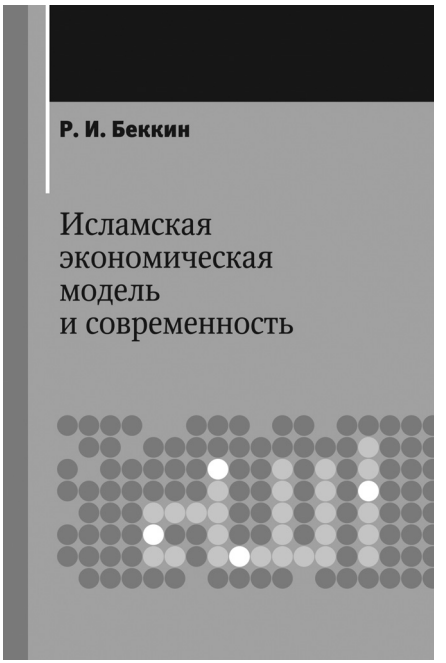


В работе как объект этнологического изучения рассматривается культ святых в сибирском исламе, прежде всего у тоболо-иртышских татар. Проанализированы основные составляющие данного культа: почитание святых исламских подвижников, институт мусульманских святилищ, представления об общеисламских персонажах, органично включенных в локальную религиозную традицию. Выявляются общие и особенные черты в функционировании культа, диалектическое взаимодействие универсальных и регионально-специфических его элементов. Прослеживается влияние суфизма на формирование религиозного комплекса сибирских мусульман. В научный оборот вводится полевой этнографический и фольклорный материал.
Книга рассчитана на историков, этнографов, культурологов, религиоведов и всех интересующихся данной проблематикой.

ИСЛАМ В ЕВРОПЕ И В РОССИИ: СБ. СТ. / СОСТ. И ОТВ. РЕД. Е.Б. ДЕМИНЦЕВА. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.

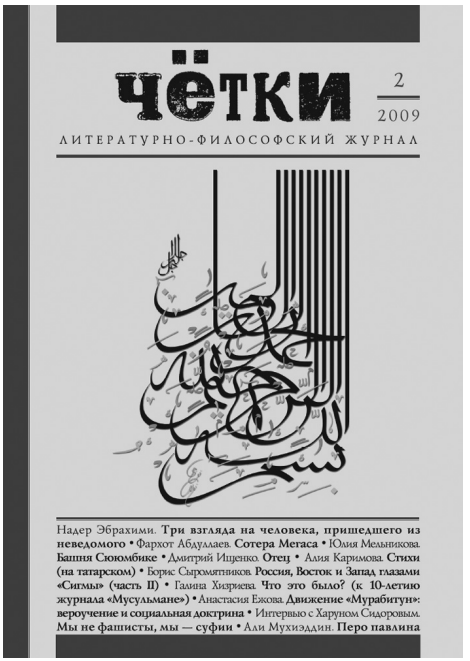
Исследования, посвященные появлению, распространению и сегодняшнему состоянию ислама как на территории стран Западной Европы, так и на всем пространстве России, представляют интерес не только для специалистов, занимающихся данной тематикой, но и для всех тех, кто интересуется политическими, социальными, культурологическими процессами, происходящими в мире на сегодняшний день. Несмотря на разницу подходов европейских и российских авторов к представленной теме, сборник отвечает поставленной задаче — с разных ракурсов осветить процессы, связанные с мусульманскими сообществами, происходящие в странах, где проживает немусульманское большинство.
Статьи, составляющие эту книгу, знакомят читателя не только с проблемами мусульманских сообществ, актуальными на сегодняшний день, но и с теми научными методами, которые используют авторы при их анализе.

Р.И. БЕККИН. ИСЛАМСКАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



В монографии представлен детальный анализ исламской экономики и ее отдельных институтов на современном этапе.
Книга адресована ученым, преподавателям, студентам, представителям бизнес-сообщества, а также всем, кто интересуется экономической проблематикой. Книга вносит серьезные коррективы в представления о том, что существующей мировой финансовой системе нет альтернативы.

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ «ЧЁТКИ»

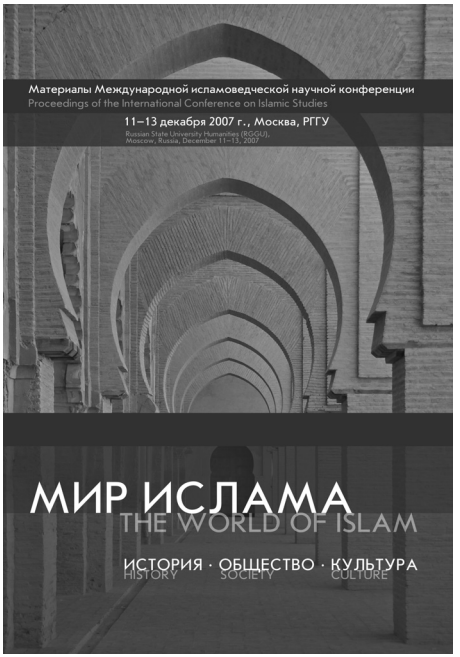


Новое издание продолжает традицию дореволюционных толстых журналов, богатых красивыми иллюстрациями, — в отличие от издаваемых на плохой бумаге, без художественного оформления «толстяков» советской и постсоветской эпох. К числу находок журнала следует отнести названия рубрик, которые соответствуют названиям классических произведений мусульманской художественной и научной литературы: «Ожерелье голубки», «Беседы птиц», «Привалы путников», «Базилик разумных» и другие. Четки — один из символов духовности, который присутствует во всех религиях.

Журнал выходит 4 раза в год.
Главный редактор — Р.И. Беккин.

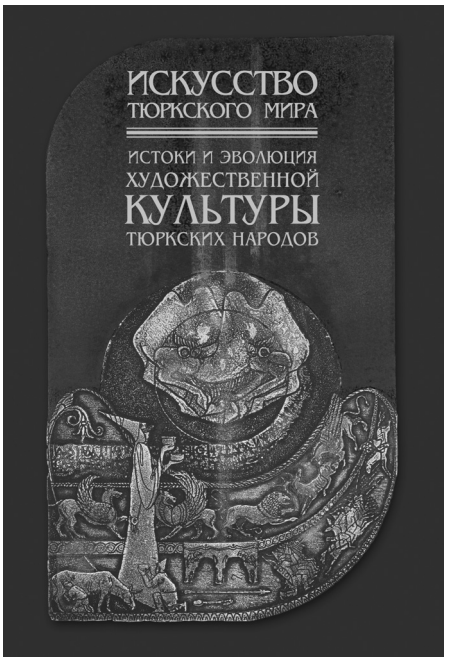
Электронный адрес журнала: www.chetky.ru
e-mail: chetky@mardjani.ru

МИР ИСЛАМА: ИСТОРИЯ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ ИСЛАМОВЕДЧЕСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ 11–13 ДЕКАБРЯ 2007 Г., МОСКВА, РГГУ. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.



Сборник включает в себя материалы докладов международной конференции «Мир ислама: история, общество, культура» (Москва, 11–13 декабря 2007 г.). Тематика статей охватывает широкий круг проблем, связанных с различными аспектами истории, культуры и современного социально-политического развития мусульманских обществ. Издание адресовано специалистам — историкам, этнографам, политологам, востоковедам, а также широкому кругу читателей, интересующихся исламом, прошлым и настоящим мусульманского мира.

ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ: СЕРИЯ «ИСКУССТВО ТЮРКСКОГО МИРА». ВЫП. 1. КАЗАНЬ, 2009.



В сборник «Истоки и эволюция художественной культуры тюркских народов», который открывает серию «Искусство тюркского мира», вошли материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения педагога-просветителя, художника Ш.А. Тагирова (1858–1918), которая стала первым научным форумом по проблемам искусствознания в тюркском мире на современном этапе.
Конференция была проведена 17–18 апреля 2008 г. в Казани Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ.
В материалах рассмотрены следующие аспекты художественной культуры тюрок: изобразительное и декоративно-прикладное искусство, архитектура, театрально-музыкальное искусство, перспективы художественного образования и эстетического воспитания.

ТАТАРСКИЙ ШАМАИЛЬ:
СЛОВО И ОБРАЗ. КАТАЛОГ ВЫСТАВКИ.

ТАТАРСКИЙ ШАМАИЛЬ: СЛОВО И ОБРАЗ

Аннотированный каталог к выставке «Татарский шамаиль: слово и образ. Искусство каллиграфии» (Москва, 24 апреля — 15 июня 2009) представляет основные вехи истории искусства татарского шамаиля. Он включает старинные шамаили, выполненные на оборотной стороне стекла, печатные шамаили, получившие распространение в Казани на рубеже XIX–XX вв., а также работы профессиональных художников, обратившихся к этому традиционному искусству в наши дни. Каталог сопровождает статья, посвященная происхождению, типологии, символике и месту этого вида искусства в культуре народов Поволжья. Представляет интерес как для искусствоведов, так и для широкого круга читателей.