

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

2(5)/2010

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов**Редакционная коллегия:** С.Н. Абашин

И.Л. Алексеев

Д.Ю. Арапов

П.В. Башарин

Р.И. Беккин

В.О. Бобровников

И.Ф. Гимадеев

Н.Н. Дьяков

И.В. Зайцев

А.В. Коротаев

А.Н. Юзеев

Редактор: И.Ф. Гимадеев**Корректор:** А.А. Конькова**Дизайн:** Э.М. Кагаров**Верстка:** К.А. Крылов**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. Заказ № ?

Цена свободная

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

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс»

420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.

E-mail: idelpress@mail.ru

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

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

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

Содержание

- 5 **От редакции**
- 7 **Памятники мусульманской культуры**
- 8 Ю.А.Аверьянов. Жанр вилайет-наме в османской суфийской литературе и его герой на примере «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»
- 38 **Исследования исламского наследия**
- 39 И.В. Белич, А.К. Бустанов. Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири
- 59 **История мусульманских сообществ**
- 60 И.Л. Алексеев. *Khalīfat Allāh* — Халиф [волею] Бога?
- 75 А.Р. Шихсаидов, Ш.Ш. Шихалиев. Арабский период исламизации Дагестана (VII–IX вв.)
- 91 П.С. Шаблей. Социальный облик мусульманских служащих в Казахской степи (конец XVIII — середина XIX в.)
- 108 **Религиозная и социальная практика**
- 109 А.Г. Юрченко. Оплакивание джиннов: суеверие или ритуальные практики выхода из трудных ситуаций?
- 114 А. Джумаев. Традиция *ашуро* у иранцев Бухары: источники и историко-культурный контекст
- 137 В.О. Бобровников, А.Р. Наврузов, Ш.Ш. Шихалиев. Исламское образование в Дагестане от «Перестройки» до наших дней
- 159 **Социология, политология и экономика исламского мира**
- 160 А.Ю. Хабутдинов. Три формы автономии мусульман Волго-Уральского региона: религиозная, национально-культурная, территориальная (конец XVIII — начало XXI вв.)
- 177 А.Р. Аюпова. Мусульмане Великобритании: динамика численности и трансформация общины

184 Рецензии и обзоры

- 185 *П.В. Башарин*. Рец. на кн.: *Akbari S.C. Idols in the East: European Representation of Islam and the Orient 1100-1450*. Ithaca, London : Cornell University Press, 2009, 323 p.
П.В. Башарин. Рец. на кн.: *An Anthology of Ismaili Literature. A Shi'i Vision of Islam /*
Ed. by H. Landolt, S. Sheikh, K. Kassam. London, New York: IB Tauris Publishers
in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008. 348 p.

191 Сведения об авторах**193 Abstracts****198 Памятка автору**

От редакции

Данный номер посвящен феномену власти в мусульманских сообществах.

На протяжении четырнадцати веков в мусульманских государствах вырабатывались и осуществлялись на практике различные концепции власти. Особым случаем являются общины правоверных, оказавшиеся на территориях, управляемых немусульманскими режимами. При этом возможны случаи как включения территорий государств дар уль-Ислам в состав преимущественно христианских государств, так и появления общин мусульман-переселенцев на новых для них территориях. В каждом конкретном случае зачастую вырабатывалась своя собственная модель власти, выстраивались концепции разделения полномочий между мусульманской общиной и светской властью на общегосударственном и региональном уровнях.

В статье И.Л. Алексеева «Khalīfat Allāh — Халиф [волею] Бога» анализируется проблема религиозной легитимации верховной политической власти в халифате в период правления ранних Омейядов в VII в. Автор показывает важность исламской аргументации для обеспечения стабильности власти династии в государстве.

А.Р. Шихсаидов и Ш.Ш. Шихалиев в статье «Арабский период исламизации Дагестана (VII–IX вв.)» изучают процесс распространения религии в этом регионе в период раннего Средневековья. При этом власть халифата устанавливалась как мирным, так и военным путем. А.Ю. Хабутдинов в статье «Три формы автономии мусульман Волго-Уральского региона: религиозная, национально-культурная, территориальная (конец XVIII — начало XXI в.)» концентрирует внимание на концепциях и моделях власти среди мусульман региона от эпохи Екатерины II до современности. Наиболее стабильным по времени и широким по охвату органом являлось Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС, 1788–1917). П.С. Шаблей в статье «Социальный облик мусульманских служащих в Казахской степи (конец XVIII — середина XIX в.)» рассматривает период вхождения казахов в округ ОМДС. Он показывает многофакторный характер взаимоотношений между различными акторами имперской власти в Степи, включая чиновников, указных мулл ОМДС и казахский нобилитет.

В.О. Бобровников, А.Р. Наврузов, Ш.Ш. Шихалиев в своей статье «Исламское образование в Дагестане от «Перестройки» до наших дней» анализируют роль институтов образования на республиканском, районном и местном уровнях. В них произошло слияние элементов советской общеобразовательной и высшей школы с традиционным курсом дисциплин и методик обучения дагестанского медресе. Поэтому будущее исламского образования в республике может определяться соединением элементов светской и религиозной школы, борьбой местных, общероссийских и зарубежных влияний. И.В. Белич, А.К. Бустанов в статье «Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири» показывают важность влияния тарикатов в распространении и сохранении исламских традиций в регионе.

А.Р. Аюпова в статье «Мусульмане Великобритании: динамика численности и трансформация общины» приходит к выводу, что от умма Соединенного Королевства

прошла путь от организации временных поселений и попыток банального выживания до появления крупной общины со своими институтами и выстроенной иерархией социальных отношений

Вместе с тем не все статьи номера посвящены его основной теме. А. Джумаев в статье «Традиция ашуру у иранцев Бухары: источники и историко-культурный контекст» рассматривает эволюция этого ритуала от Средневековья до современности.

Ю.А. Аверьянов в статье «Жанр вилайет-наме в османской суфийской литературе и его герой на примере «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»» сконцентрировался на суфийской историографии периода покорения монголами Средней Азии и Ближнего Востока в XIII в. А.Г. Юрченко в статье «Оплакивание джиннов: суеверие или ритуальные практики выхода из трудных ситуаций?» указывает, что данный ритуал выполнял глубоко терапевтическую функцию, снимая напряжение в ожидании катастроф и восстанавливая хрупкий баланс между духовным и телесным мирами.

Памятники мусульманской культуры

1

Ю.А. Аверьянов

Жанр вилайет-наме в османской суфийской литературе и его герой на примере «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»

Параллельно с возникновением суфийских учений (с начала IX в.) появились и короткие предания и рассказы о жизни суфийских подвижников, которые получили наименование *манкаба* (тур. *менкабе*). Эти рассказы уже в эпоху «классического» суфизма стали включаться в сборники жизнеописаний суфиев, известные как *табакат* и *тазкира*, объединявшие краткие биографии многих десятков суфиев. Следующий этап, который примерно совпал с эпохой монгольского завоевания, — это появление сводов преданий, героем которых являлся какой-либо один выдающийся суфий (чаще всего — основатель суфийского братства или суфийской общины). Такие произведения служили своего рода сакральными текстами того или иного суфийского сообщества и обосновывали с помощью повествования о чудесных деяниях святость (*вилайат*) — буквально, «близость» к Богу, «дружбу» с Богом — того или иного суфийского наставника. Они носили различные названия (*манакиб*, *макамат*, *малфузат*) и составлялись на различных языках мусульманского мира (арабском, персидском, тюркских, индийских; позднее также — на языках Кавказа, Юго-Восточной Азии и Африки). На территории нынешней Турции (Малая Азия) подобные сочинения стали создаваться в XIV–XV вв. представителями различных суфийских братств (*мевлевийа*, *бекташийа*, *каландары*, *халватийа*, *байракийа*, *рифаййа*), чьи адепты переселялись на земли Анатолии из разных концов исламской ойкумены.

Жизнеописания святых-вели (*вали*) братства бекташийа (вместе с примыкавшими к нему группами странствующих дервишей, таких как *абдалан-и Рум*) получили название *вилайет-наме* («книга святости»), хотя к ним применялось иногда и другое, более общее название — *менакиб-наме* («книга подвигов», «книга достойных деяний»), которыми именовались также и агиографические сочинения других братств. Эти произведения складывались на основе устной традиции, окружавшей имена вели ореолом легенд и наделявшей их необычно-

венными способностями. Такие сказания могли возникать еще при жизни того или иного суфия и передаваться из уст в уста, как его последователями, так и простыми «мирянами». Очевидно, имелись и профессиональные сказители (*рави, гуйанде*), хранившие в своей памяти циклы преданий, связанных с верховными наставниками (*пир*) тех или иных суфийских сообществ. Возможно, уже в устной традиции формировались циклы легенд, рассказывавшихся в определенной последовательности (от рождения святого персонажа до периода его зрелости и расцвета его деятельности и, наконец, до его смерти или «сокрытия» от людских глаз).

Первые записи легендарных биографий вели могли быть осуществлены после создания и укрепления в Малой Азии суфийских общин (*завийе, текке, астане, ханака*), насельники которых и принимали решение в целях сохранения наследия пиров зафиксировать на письме предания, бытовавшие как в их кругу, так и среди населения прилегающих областей. Записанные грамотными дервишами легенды являются источником первостепенной важности для изучения народной религии того времени (XIV–XV вв.), народной культуры, фольклора и средневекового мировоззрения в целом. Отраженные в вилайет-наме взгляды на жизнь привлекают исследователя прежде всего тем, что они в значительной мере свободны от влияния официальной идеологии мусульманского государства (к тому времени «канонические» устои османской цивилизации, по-видимому, еще не сложились окончательно и не оказывали «тотального» воздействия на жизнь подданных, особенно в удаленных от столицы, Стамбула, провинциях). Вилайет-наме были в какой-то степени «символом веры» тех общин, в которых они создавались, и в них находили отражение не только пережитки доисламских верований и культов, которыми было пронизано сознание их творцов, но и духовные устремления того «безмолвствующего большинства», основной массы населения Малой Азии, коему эти произведения адресовались и жизнь коего они отображали. Народ верил, что все, о чем рассказывалось в этих произведениях, случилось на самом деле, что это не праздные выдумки, а «знаки», «знамения» (*ремз, румуз, нишан*), метки духовного пути, определяющие направление исканий адепта в согласии с его внутренним душевным складом, обозначающие этапы его духовного развития. Текст этих «творений духа» бережно сохранялся на протяжении веков и дошел до наших дней в почти неизменном виде.

Самым известным из суфийских жизнеописаний в жанре вилайет-наме по праву считается «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», в котором повествуется о деяниях основателя (*пира*) братства бекташийя — Хаджи Бекташа Вели аль-Хорасани (XIII в.). Это произведение сохранилось в большом количестве рукописей; далеко не все из них в настоящее время исследованы учеными. Оно написано в двух вариантах — прозаическом и стихотворном. Существует по крайней мере четыре публика-

ции различных рукописей прозаического варианта «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» [Gross, 1927; Aytekin, 1956; Gölpınarlı, 1958; Duran, 2007]. Все имеющиеся в наличии рукописи созданы на средневековом турецком (османско-турецком) языке, хотя турецкий ученый Э. Джошан обнаружил в сочинении «Макалят-и Хаджи Бекташ» (рукопись 977 г. хиджры (1569 г.)), хранящемся в библиотеке Сулейманийе в Стамбуле¹, отсылку к житию Хаджи Бекташа Вели на персидском языке. Существование в середине XVI в. персидского перевода (или оригинала?) «Вилайет-наме» теоретически возможно, учитывая тот факт, что Османская империя в ту пору находилась в открытом военно-политическом противостоянии с сефевидским Ираном, и в борьбе за сферы влияния на Ближнем Востоке текст «Вилайет-наме» мог быть использован как своего рода идеологическое орудие. К тому же возможность существования персидского перевода подкрепляет и тот факт, что названия глав в стихотворном варианте «Вилайет-наме» приведены на персидском языке, а сам текст его содержит немало персидских заимствований (гораздо больше, чем прозаические версии того же памятника). Однако пока персидский текст «Вилайет-наме» никому обнаружить не удалось. Среди копий «Вилайет-наме» имеются и такие, где стихотворный и прозаический текст перемежаются один с другим (к их числу можно отнести и рукопись, изданную не так давно Х. Дуран). Трудно сказать, был ли первоначальный вариант «Вилайет-наме» стихотворным или прозаическим. Как правило, жизнеописания святых-вели создавались все же в прозе (в пользу этого говорит и сравнение с другими литературами, в первую очередь — с персидско-таджикской). Стихотворных биографий, посвященных одному конкретному суфийскому святому, в литературах мусульманских народов насчитывается не так много, и есть основание думать, что они, по большей части, — продукт более позднего времени. Легенда в прозе обладает сравнительно большей исторической достоверностью, тогда как условность поэтического повествования придает событиям, о которых рассказывается в стихах, налет «литературности» и «романтизма».

Проблема авторства в отношении подобных текстов, которые были продуктом коллективного творчества последователей святого, может быть поставлена лишь весьма условно. Речь может идти о человеке, который записал тот или иной вариант преданий о Хаджи Бекташе Вели (но который не был автором самих этих преданий) и расположил их в определенной последовательности (иногда снабдив при этом заголовками и авторскими ремарками в начале и в конце той или иной легенды). Разумеется, такой человек мог обладать известной свободой в выборе языковых средств для изложения существующих уже в устной традиции преданий, то есть вполне вероятно, что он (или они — «авторы») занимался их литературной обработкой в духе тог-

1 | Библиотека Сулейманийе, фонд Lâleli, рукопись № 1500.

дашних литературных вкусов и предпочтений. Он мог также редактировать рассказы о Хаджи Бекташе с точки зрения их идеологической направленности, убирая или ретушируя то, что слишком резко расходилось с господствующими религиозными представлениями или было чересчур «антигосударственным», «анархическим». Все редакции данного памятника пока не выявлены, и работа в этом направлении еще только предстоит.

В качестве «условного автора» «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» турецкий исследователь суфизма А. Гёльпынарлы предложил Мусу ибн Али, по прозвищу Суфли Дервиш [Gölpınarlı, 1953, s. 207, 294], который, по его мнению, может считаться творцом прозаической версии (но сам Муса ибн Али — это всего лишь имя, за которым очень трудно различить реального человека). Для стихотворной версии А. Гёльпынарлы выдвинул на роль автора поэта XV в. Хызра ибн Ильяс, известного под псевдонимом Узун Фирдевси [Gölpınarlı, 1958, s. XX–XXIII]. Профессор Э. Джошан поддерживал эту гипотезу классика турецкого суфиеведения и полагал, в свою очередь, что все версии «Вилайет-наме» были созданы Узун Фирдевси [Coşan, 1971, s. V]. Такого же мнения придерживается и другой известный специалист по османскому суфизму — Ахмет Яшар Оджак [Osak, 1983, s. 6]. Эту идею разделял и покойный верховный наставник-дедебаба бекташи Б. Нойан.

Поэту Узун Фирдевси принадлежит обширная энциклопедическая поэма «Сулейман-наме», отрывки из которой хранятся ныне в библиотеке дворца Топкапы в Стамбуле. Но османские библиографические своды, посвященные поэтам того времени и содержащие сведения о Фирдевси, ничего не говорят о принадлежности ему «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» [Aşık Çelebi, 1971, p. 188a; Lâtîfî, 1341, s. 261; Babinger, 1983, s. 35–37.]. Кандидатура Фирдевси на роль суфийского проповедника, «дервиша-миссионера», распространявшего идеи бекташи, кажется весьма малоубедительной, учитывая, что он все-таки был придворным поэтом султана Баязида II и разделял взгляды и образ жизни османского двора.

А.Я. Оджак выделяет в тексте «Вилайет-наме» следующие совокупности рассказов (которые, по всей вероятности, когда-то были самостоятельными произведениями или циклами):

- 1) менакыб Ходжи Ахмеда Йасави;
- 2) менакыб Локмана Паранде;
- 3) отрывки «повести» об Абу Муслиме Хорасани;
- 4) вилайет-наме Хаджима Султана;
- 5) менакыб Сейида Баттала Гази;
- 6) цикл о Сары Салтуке («Салтук-наме»);
- 7) цикл об Ахи Эврене;
- 8) менакыб Сейида Махмуда Хайрани;
- 9) менакыб Мевляны Джалал ад-Дина Руми;
- 10) менакыб Садр ад-Дина Коневы (Конави).

В повествовании «Вилайет-наме» можно выделить и обрывки или какие-то части других суфийских циклов (о Молле Сад эд-Дине, о Юнусе Эмре, о заместителях-халифе Хаджи Бекташа, о Шамсе Тебризи, о Кадынджык Ана и «сыновьях дыхания» Бекташа и др.). Не совсем ясно, были ли все эти циклы записаны порознь и лишь затем соединены каким-то составителем, или (что более вероятно) они существовали в большинстве своем только в памяти людей и в устной передаче и были сведены в единое целое каким-то человеком, которого можно с большими основаниями признать в таком случае автором (*муэллиф*) «Вилайет-наме».

Действие в «Вилайет-наме» происходит сначала на территории Ирана (Хорасан), Средней Азии (Туркестан) и Афганистана (Бадахшан, возможно, Кафиристан); затем переносится вместе с главным героем в центральные районы Малой Азии — *вилайеты* Кыршехир, Кайсери, Анкара, Бозок; в конце текста памятника рассказывается о деятельности халифе Хаджи Бекташа за пределами этого ареала — в Западной Анатолии и частично на Балканах и в Грузии (поход Сары Салтука).

К «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» примыкают другие памятники этого жанра, описывающие «подвиги» лиц, так или иначе связанных с пиrom — основателем бекташизма. В числе этих произведений в первую очередь должно быть упомянуто «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», которое довольно рано стало известно европейским исследователям (ранее, чем «жизние» Хаджи Бекташа). По сравнению с жизнеописанием пира «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» носит явно вторичный характер. Мы знаем о личности Хаджима Султана в основном только по этим двум вилайет-наме. Текст «Вилайет-наме» был издан в Берлине Р. Чуди [Tschudi, 1914]. Согласно легендам, изложенным в этом тексте, Хаджим Султан прибыл в Малую Азию (Рум) вместе с Хаджи Бекташем мистическим образом (в виде двухголового голубя), долго и преданно служил пиру, затем был отправлен им в район городов Ушак и Кютахья (бывшее княжество Гермиян). Он собрал вокруг себя большое количество мюридов, основав *текке* в местечке Сусуз. Автор жизнеописания не счел нужным упомянуть свое имя в тексте, но, исходя из косвенных данных, можно предположить, что автором был халифе Хаджима по имени Дервиш Бурхан. Действие жизнеописания происходит в Западной Анатолии (Карахисар, Сандыклы, Ушак, Сейидгази). Создается впечатление, что Хаджим Султан, как и его учитель Хаджи Бекташ, был странствующим дервишем, постоянно передвигавшимся с места на место. Османские историки о Хаджиме Султане практически не упоминают (по-видимому, он не был столь значительной фигурой, как Хаджи Бекташ).

Хаджи Бекташ признается образцом для подражания и в другом небольшом памятнике того же жанра — «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса», написанном в Юго-Западной Анатолии (предположительно в обители Абдала Мусы в долине Эльмалы, область Теке). Абдал

Муса считался, судя по тексту, воплощением духа Хаджи Бекташа Вели и его духовным преемником, что, однако, не подтверждается данными «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». И в других отношениях указанный памятник расходится с традицией, что, вероятно, можно объяснить ранней датой его составления (но точных сведений о времени написания текста нет). Об Абдале Мусе кратко рассказывают османские историки Ашикпашазаде и Нешири [Aşıkpaşazade, 1332, s. 200; Neşîrî, 1951, s. 232.]. Однако их данные никак не пересекаются с теми, что приведены в самом «Вилайет-наме», что показывает «маргинальный» характер этого памятника, не имевшего прямой связи и с османской официальной традицией (в тексте Османское государство вообще не упоминается, его существование как будто бы игнорируется). Однако позднее, в XVI в., Абдал Муса уже вошел в официальный «пантеон» Османской империи, как это видно из сочинения «Шакайик-и нуманийе» Ташкёпрюлюзаде.

Мы не знаем ни имени автора «Вилайет-наме-и Абдал Муса», ни даты написания этого произведения. Сохранилось очень мало рукописей этого жизнеописания. Научного издания текста до сих пор не существует. Два имеющихся издания неудовлетворительны [Ergun, cilt I, 1936, s. 166–169; Atalay, 1978]. Вслед за А.Я. Оджакком остается предположить, что это «Вилайет-наме» было записано в XV в. (возможно, еще до включения Южной Анатолии в состав Османского государства). В тексте не сообщается о смерти Абдала Мусы (рассказ обрывается на том, что Абдал Муса раздает мистические уделы своим халифе).

С Абдалом Мусой связан еще один персонаж, прославленный в веках благодаря своему поэтическому и философскому наследию, — Кайгусуз Абдал (Сейид Ала эд-Дин Гайби), бывший одним из халифе Абдала Мусы. Сохранилось агиографическое сочинение, повествующее о его деяниях, — «Менакыб-и Кайгусуз Баба»². Кайгусуз Абдал жил в конце XIV — начале XV в. По некоторым сведениям, он был сыном правителя Алайи (Аланьи) Хусам эд-Дина Махмуда. В юности он был посвящен в дервиши Абдалом Мусой. Долгое время Кайгусуз Абдал странствовал в различных областях Анатолии, в Сирии и Египте, в Ираке и, возможно, на Балканах. Стихотворения и трактаты Кайгусуза Абдала проникнуты мировоззрением бродячих дервишей-каландаров. Сам поэт не был напрямую связан с обителью Хаджи Бекташа, но в дальнейшем османская традиция рассматривала его как одного из «столпов» братства бекташийя. «Менакыб-и Кайгусуз Баба» было написано, по всей видимости, в 1517–1520 гг. (поскольку в нем упоминается завоевание Египта османами в 1516 г., с другой стороны, об османском султани Селиме I говорится как о здравствующем повелителе, а он скончался в 1520 г.). Рукопись сочинения, происходящая из Эльмалы, хранится в личной библиотеке профессора А. Гюзеля. Текст «Менакыб»

2 | О Кайгусузе Абдале см.: [Daglı, 1941]; [Gölpınarlı, 1953]; [Güzel, 2004]. В последнем труде приводится список рукописных копий произведений Кайгусуза Абдала и указано, где они хранятся в настоящее время.

до сих пор не издан. Безымянный автор этого произведения принадлежал к числу дервишей-бекташи и был хорошо знаком с жизнью обители Абдала Мусы в Эльмалы и обители Кайгусуза Абдала в Каире. Особых пересечений с традицией бекташи, нашедшей отражение в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», в этом тексте не наблюдается.

Еще одно произведение в жанре вилайет-наме отличается от предыдущих тем, что его действие происходит уже в Европе — на территории Балканского полуострова. Это «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан». Оно служит единственным источником, сколько-нибудь подробно повествующим о двух воинственных подвижниках, которых звали Сейид Али Султан (он же известен как Кызыл Дели) и Сейид Рустем Гази. Они жили в конце XIV — начале XV в., причем, согласно жизнеописанию, были выходцами из Хорасана (впрочем, как и Хаджи Бекташ, Хаджим Султан и, по одной версии, Абдал Муса). Их подвиги — борьба с неверными и завоевание их земель — описаны в духе османской героической прозы. Современные исследователи склонны признать Сейида Али Султана историческим лицом [Beldiceanu-Steinherr, 1971, p. 275–276.] (как и героев других вилайет-наме бекташи). Обитель Сейида Али Султана в Диметокке стала одной из четырех ведущих текке братства бекташийя (ныне на территории Греции). В поэзии бекташи Сейид Али Султан чаще поминается под прозвищем Кызыл Дели («Красный безумец»). Автором «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» иногда считают поэта Джезби (это прозвище-махлас встречается в одном из включенных в текст жизнеописания стихотворений). Поэт Ибрахим Джезби, сын Башмакчи (Башмакчизаде), известен составителям османских поэтических антологий Али Гюфти, Селиму Мирзазаде и Рамизу Хусейну, но этот поэт жил в конце XVII — начале XVIII в. и, следовательно, не может считаться «первым» автором «Вилайет-наме», в лучшем случае — одним из последующих «редакторов» [Осак, 1983, s. 13]. Язык и манера, в которой написано это произведение, свидетельствуют, что оно было создано, скорее всего, в первой половине XVI в., то есть еще в «героическую» эпоху Османской державы. Рукописи текста чрезвычайно редки. По стилю это «Вилайет-наме» больше напоминает эпические произведения вроде «Баттал-наме», «Данишменд-наме» и «Салтык-наме». Воинским подвигам в нем отводится гораздо больше места, чем суфийским чудесам. На страницах жизнеописания встречаются названия балканских городов от Мраморного моря до Дуная — Гелиболу, Болайыр, Эдирне, Диметокка, Шумен, Рушук, Силистрия. В легендарной форме нашли отражение действительно имевшие место походы османских войск в XIV в.

В пределах Анатолии происходит действие небольшого по объему, но разнообразного по содержанию «жития» Султана Шуджи — «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин». В других османских источниках Султан Шуджа практически не упоминается. Он жил, по всей видимости, в первой половине XV в., что следует из описания его взаи-

моотношений с некоторыми лицами из окружения османских султанов Мехмеда I (1413–1421) и Мурада II (1421–1451). Османские власти, по-видимому, не слишком интересовались Султаном Шуджой, бродившим вместе с двумя сотнями странствующих дервишей-абдалов по степям к югу от Эскишехира. Все произведение пронизано местным колоритом, его автора совсем не интересовали события, происходившие за пределами его кругозора, включавшего анатолийские земли примерно от Бурсы до Халеба. В жизнеописании не говорится ни о рождении, ни о смерти Султана Шуджи, хотя упоминается его могила. Судя по тексту «Вилайет-наме», Шуджа был современником поэтов Кайгусуза Абдала и Имад эд-Дина Несими. Он являлся основателем сообщества дервишей (*урьян шуджаилер* — «нагие шуджаиты»), которое потом слилось с братством бекташийя. В народе Шуджа эд-Дин до сих пор почитается как святой-вели, и его могила, расположенная в деревне Арсланбейли к западу от Сейидгази является объектом поклонения. Известны две рукописные копии «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин». Язык памятника довольно архаичен. Один из вариантов «Вилайет-наме» опубликован О. Кёпрюлю [Köprülü, 1972, s. 177–184]. Часть произведения написана в стихотворной форме. Предполагаемый автор стихотворной части — некий Эсири, который сам называет свое имя в одной из строк. В османских *тезкире* встречается автор XVI в. под псевдонимом Эсири, который долгое время был пленником (*эсир*) у христиан и потому избрал для себя такое прозвище. Этот поэт проживал на острове Агрыбоз в Эгейском море и скончался в 1591 г. (о нем сообщают авторы антологий Ашик Челеби и Хасан Челеби Кыналызаде) [Осак, 1983, s. 15]. Если принять, что именно этот Эсири дополнил текст «Вилайет-наме», то из этого следует, что произведение получило свой современный вид во второй половине XVI в. Как и в других вилайет-наме, в этом сочинении мы не сталкиваемся ни с явными прошиитскими симпатиями, ни с осуждением власти султана, что и позволило братству бекташийя безболезненно включить его в свой «канон».

Наконец, последнее из рассматриваемых произведений в жанре вилайет-наме было создано на Балканском полуострове (как и «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан») — это «Вилайет-наме-и Отман Баба». Отман Баба, герой этого жизнеописания, жил в XV в. Он переселился в Анатолию вместе с воинами Тимура (то есть ок. 1402 г.). О рождении и происхождении его ничего не сообщается, кроме того, что он, вероятно, был не турком, а туркменом (огузом). Какое-то время Отман Баба бродил по разным областям Малой Азии (от горы Арарат до Манисы), затем переправился через Босфор и проследовал мимо Константинополя вглубь европейских владений Османов. Будучи странствующим дервишем, Отман Баба предпочитал для своих передвижений территорию Болгарии. Он называл самого себя Хусам Шахом. Несколько раз Отман Баба встречался с султаном Мехмедом II, причем вел себя в его присутствии весьма дерзко. По-видимому, Отмана можно отнести к числу

каландаров (он сам не считал Хаджи Бекташа своим пиром). И он, и его мюриды сбрасывали волосы на голове, брови, усы и бороду. О явных симпатиях к шиизму Отмана Баба данных в его «Вилайет-наме» нет, но он, как и многие другие «гетеродоксные» дервиши (Абдал Муса, Кайгусуз Абдал, Султан Шуджа), скорее всего, разделял веру в переселение душ (*танасух, девир*). Имя Отмана Баба вошло в духовные стихи (*нефес*) братства бекташийя. Судя по данным «Вилайет-наме», Отман Баба переселился в мир иной в 1478 г. Он похоронен вблизи болгарского города Хасково (Хаскей), и его усыпальница стала центром значительной общины приверженцев, которая влилась впоследствии в братство бекташийя. «Вилайет-наме» было написано вскоре после смерти Отмана Баба его халифе Кючюк Абдалом (888 г.х./ 1483 г.). Единственная рукопись данного памятника, известная ученым, хранится в «народной провинциальной библиотеке» Джебебджи³. Из турецких ученых об этом памятнике впервые написал Х. Фехми [Fehmi, 1927, s. 239–244]. В тексте часто встречаются названия болгарских городов (Тырново, Янболу, Загра, Вардар, Видин, Филибе). Вместе с этим жизнеописанием традиция бекташи вышла из анатолийского «мирка» и перебралась на балканскую почву, где в последующее время было создано еще несколько подобных сочинений (самое известное из них — «Вилайет-наме-и Демир Баба Султан», исследованием которого в настоящее время занимается болгарский османист Н. Граматикова [Граматикова, 1998, с. 400–435]). Но эти произведения, написанные на территории Болгарии, во многом уже утрачивали типичный «малоазиатский» колорит, характерный для классических памятников жанра, и потому здесь нами не рассматриваются.

В сочинениях турецких историков, таких как М.Ф. Кёпрюлю, А. Инан, О. Туран, неоднократно обращалось внимание на то, что в средневековом мышлении тюркских племен и народностей наряду с исламскими верованиями значительное место продолжали занимать различные доисламские представления и образы, принесенные ими из глубин Азии и связанные с традиционной религией — шаманизмом [Köprülüzade, 1972, s. 95; İnan, 1968, s. 463–464.]. Изучение различных мотивов в средневековых сочинениях, в первую очередь в вилайет-наме бекташи, показало, что эти мотивы восходят не только к шаманистским культам, но также и к наследию таких религий, как буддизм, маздаизм, манихейство и христианство, каждая из которых в свое время имела определенное число адептов среди тюркских народов. Недостаток источников по ранним периодам истории тюрков делает задачу исследования доисламских корней тех или других мотивов чрезвычайно сложной, и выводы здесь остаются во многом гадательными.

Источником культа суфийских святых-эвлийя большинство ученых справедливо считает культ предков (*ата*). Поминальные празд-

нества и паломничества к могилам предков действительно в какой-то степени стали прообразом для ритуалов почитания суфийских святых. Сами почтительные прозвища дервишей — ата, баба, деде («предок», «отец», «дед») — обнаруживают отношение к ним как к «отцам» народа, посредникам между миром живых и миром мертвых. У древних тюрок (как и у монголов) существовали изображения «славных» предков (статуи, истуканы, возможно, куклы). Культ «отцов» был связан и с почитанием природных объектов, наделенных особой святостью, — гор, холмов, камней, деревьев, ручьев, рек, источников. Образы богов и духов у древних тюрок были лишены специфической индивидуальности. По всей видимости, у них, как и в исконной религии отдаленно родственных им японцев (синто), боги скорее «прорастали» из природной среды, возникали сами собой и «более ничего не совершали, а немедленно скрывались [в природных объектах]» [Кияченко, 2004, с. 6.]. Горы, реки, моря, «священные места» — это «тело» божества, символом которого может служить какой-либо предмет, иногда просто пустая площадка, запретная для посещений людей [там же, с. 93–94]⁴. Вход для людей в местопребывание, «дом» божества табуирован. Они могут совершать свои обряды лишь на прилегающей территории, вступая в контакт с животворной энергией божества. С сакральными местностями было соединено представление об особой их красоте, «природный эстетизм». Боги древних алтайцев были земными, они не стояли над миром, а словно бы «становились» вместе с миром. Некоторые из них были «буйными» и носились по миру, как ветер и облака [там же, с. 99] («Кодзики»; ср. схожее воззрение Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» на природу ветра [Gölpınarlı, 1958, s. 36]). Ритуалы почитания этих божеств также во многом были стихийными, неупорядоченными. Они сводились главным образом к ритуальным играм и пляскам (и в современном турецком языке «игра» и «пляска» обозначаются одним словом *oʻyun*; тем же термином якуты называют шамана). В алтайском мире существовало весьма стойкое убеждение, что излюбленным местом природных богов являются вершины гор, с которых стекают водные потоки и которые связаны также и с культом «ушедших» на горы предков.

«Тело» бога могло «изображаться» с помощью таких предметов, как высокие шесты, деревянные столбы, округлые камни, факелы и т.д. [Кияченко, 2004, с. 105]. По окончании народных празднеств такие «тела» могли просто сжигаться или бросаться в реку (когда божество как бы препровождалось туда, откуда оно пришло)⁵. Камни-символы, с которыми «спаян» в «Вилайет-наме» образ Хаджи Бекташа и о которых говорится, что на них он сидел, лежал, ездил верхом или совершал с ними какие-то манипуляции, также могут быть рассмотрены в дан-

4 | Форма и стиль деревянных домов-святилищ у японцев сложились, видимо, позднее, так как у других алтайских народов они не зафиксированы, и сама их архитектура несет отпечаток «морской», австронезийской цивилизации.

5 | Аналогичные ритуалы существовали и в славянском язычестве, вплоть до современного празднования Масленицы.

ном контексте как образы или «следы» божества. То же самое касается и священных деревьев (можжевельник, тут), с которыми «сливается» святой персонаж, восседающий под их кроной, и которые являются «залогом» его святости. Можно сделать предположение, что древнейший обряд погребения у алтайских народов, когда покойников относили в горы и оставляли там в сидячем положении, прислоненными к деревьям и скалам, также отразился в более поздних легендах о тюркских святых-эвлиях (в особенности о святых братства бекташийя) [Gölpınarlı, 1958, s. 26].

В любом случае при переселении западно-тюркских народов в Западную Азию их ранние верования и само их мировосприятие должны были подвергнуться существенной трансформации. Родовые общины и родовые культы, объединявшие потомков и предков с помощью магии ритуала, в ходе переселений (возможно, еще до их начала) стали разрушаться. На смену родовым связям приходили иные, воинские связи дружинного типа. Этот процесс слабо документирован источниками, как и сами миграции. Во времена, в которые складывались предания о Хаджи Бекташе, тюркское население Анатолии уже привыкло к своей новой родине и плохо помнило (если вообще помнило) о том, что оно здесь пришло. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» «мигрантом» предстает, по сути дела, только сам Хаджи Бекташ и приходившие навещать его «хорасанские эрены». Отголоски рассказов о переселении с востока должны были сохраняться в родовых преданиях, которые, как правило, не записывались и очень редко попадали в письменную литературу⁶.

Более подробно сообщается в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» о монгольском («татарском») нашествии и о размещении кочевников в центральной части Малой Азии. Эти события закрепились в памяти народа, тем более что монголы, в отличие от тюрков, видимо, не проявляли большого желания смешиваться с местным оседло-земледельческим населением и долго сохраняли свой этнический тип и особенности культуры. Разница между двумя этими группами переселенцев (тюрками и монголами) состояла в том, что тюрки пришли в Малую Азию, уже будучи (хотя бы формально) мусульманами и в качестве борцов за дело ислама (о чем говорится и в «Вилайет-наме»), в то время как монголы вторглись в Анатолию будучи не то язычниками, не то христианами («Вилайет-наме» считает их христианами, поскольку правитель их был христианином). Религиозный фактор должен был обострить извечное тюрко-монгольское противостояние, но автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» подчеркивает исключительно доброжелательное отношение своего героя к новообращенным монго-

6 | Как исключение можно привести обрывки родового предания племени *чепни*, проживавшего в Карагююке до прихода Хаджи Бекташа, сохранившиеся в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Показательно, что сам святой — герой жизнеописания — стоит выше всех родоплеменных делений, и о его родословной в первоначальном предании скорее всего не сообщалось (легенда о детстве Хаджи Бекташа явно создана в более позднее время, может быть, в эпоху Тимуридов).

лам, которые якобы все стали мюридами Хаджи Бекташа и превратили его обитель в свой культовый центр, где они устраивали ритуальные пиршества. Преданность и любовь монгольских кочевников к Хаджи Бекташу могли объясняться разными причинами. Возможно, они увидели в его образе архетип «святого человека», восходящий еще к периоду тюрко-монгольской общности на территории Центральной Азии.

Интересно, что автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» воспринимает тюркский и монгольский этносы не просто как сборище разных племен, но как военно-политическое образование, «войско-государство», подчиненное безоговорочным приказам одного повелителя, стоящего во главе всех племенных предводителей-бегов. Племенные различия отступают на задний план перед государственной и религиозной принадлежностью, которые оказываются решающими факторами в идентификации того или другого народа. Таким образом, «Вилайет-наме» отражает не некие гипотетические племенные верования, а мировоззрение подданных Османского государства, не племенные конфликты, а взаимоотношения различных этносов⁷.

Деление богов в алтайской религии на «светлых» и «темных», как и идея о двух творцах мира (Ульгене и Эрлике) отражает дуализм иранского происхождения (сходного по типу с тем, что существовал в маздаизме), и, скорее всего, речь идет о заимствовании. Шаманы могли получать свой бубен и от Ульгена и от Эрлика. Для простых («непосвященных») алтайцев на первом месте в их религиозной жизни стояли не эти главные боги, а «хозяева местности» (*ээлер*), покровители (*тес*) отдельных родов, обитавшие вместе с людьми в среднем мире [Функ, Томилов, 2006, с. 430–431]. Кстати, здесь стоит вспомнить о том, как полукочевники-огузы с берегов реки Кызыл-Ырмак именовали Хаджи Бекташа при обращении к нему — *эдже* (или *иче*) [Gölpınarlı, 1958, s. 41]. Вполне возможно, что Хаджи Бекташ воспринимался ими именно в таком качестве — как дух-«хозяин» определенной «землицы», не равнозначный небесным силам («ульгениям»), но достаточно могущественный в земных делах. Интересно, что у южно-сибирских народов шаманизм благополучно сосуществовал с христианством (сильный удар по нему нанесла только советская власть), так же как в Средней Азии он сосуществовал с исламом. «Шаманисты ходят в православные церкви, целуют крест, соблюдают церковные праздники. На Пасху они

7 | В «Вилайет-наме» совсем не упоминаются армяне (давно потерявшие к XV в. собственную государственность и потому «неинтересные» для феодального сознания). По отношению к христианам-грекам Малой Азии также наблюдается двусмысленность: автор «Вилайет-наме» словно бы колеблется, не знает, как их можно назвать. Живущих на территории мусульманского государства христиан он в одном месте называет *зиммиями*, но как быть с теми, которые покорены только что или пока еще не покорены? Эти «византийцы», потерявшие к тому времени свою государственность и оказавшиеся во власти мелких правителей («Вилайет-наме» и их называет бегам), действительно, вроде бы стали «никем» (точно так же потеряло смысл понятие «советские люди» после распада Советского Союза). Любопытно также, что в «Вилайет-наме» рассказывается о завоевательных походах «обобщенного» героя-падишаха Ала эд-Дина только на территории Малой Азии и совершенно не просматривается стремление распространить агрессию на другие земли [Gölpınarlı, 1958, s. 43–44]. Даже в присоединенном к основному повествованию позднее рассказе о благословении Хаджи Бекташем Османа I, основателя Османского государства, говорится лишь о том, что османское войско не терпело и не будет терпеть поражений в битвах (но ни слова о том, скажем, что оно возьмет Константинополь) [там же, s. 73–77].

целуются по русскому обычаю», — писал крупнейший исследователь алтайского шаманизма Л.П. Потапов со ссылкой на А.В. Анохина [Потапов, 1986, с. 146.]. Духов местности ээлер или ээзи алтайцы связывают и со священными реками, протекающими по их территории, и с нагромождениями камней (*ёле*), которые складывают люди, путешествующие по какому-либо важному делу и возле которых просят благословения у ээлер. В этих же местах оставляют монеты, пищу, напитки, привязывают лоскутки светлого цвета (*жалама*) к стоящим рядом лиственницам. Ээлер обладают определенными характеристиками (пол, возраст, этническая принадлежность), но в то же время — способностью к превращениям, показываясь людям в разных обличьях [Функ, Томилов, 2006, с. 523–524]. По сути, ээзи — это не человек, а некая сила, энергия.

Воззрения алтайских народностей на ээлер очень близки описанным в «Вилайет-наме» взглядам огузских племен на святых-вели. Интересно, что образ Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме» приближается скорее к образу духа-«хозяина», чем к типу «духовного человека» (алтайск. *билер киж*) — шамана. Возможно, это объясняется тем, что шаманизм у тюркских народов — не столь древнее явление. Синкретичность алтайских верований бросается в глаза. Документальные свидетельства об алтайских шаманах относятся к XVII–XVIII вв., то есть к периоду джунгарского господства, когда буддийские власти начали вести ожесточенную борьбу с шаманами, сжигая их на кострах [там же, с. 429, прим. 2.]. Мы не можем утверждать, как это делают некоторые турецкие ученые, что Хаджи Бекташ или его дервиши были «шаманами».

В «Вилайет-наме» описываются некоторые действия Хаджи Бекташа Вели, которые при желании могут быть расценены как шаманские (он возвращает жизнь убитому мальчику-монголу; насылет болезни; дает женщинам магическое средство от бесплодия — камешки; умерщвляет с помощью своей «силы» противников; мгновенно перемещается на большие расстояния; принимает вид птиц (сокола, голубя); разговаривает с животными и с неодушевленными предметами (с коровами, с рыбами, с лягушками, с деревьями, с камнями, с источником, со стеной); осуществляет посвящение/ инициацию в свои «тайны»: вводит людей в транс, извлекает из груди мюрида сердце через рот, «показывает» всевозможные видения, изменяет ход времени, помещает ученика в котел на сорок (или сто двадцать) дней и проч. [Gölpınarlı, 1958, s. 67–69, 34–35, 37–38, 29–31 и др.]). В некоторых рассказах Хаджи Бекташ выступает как магический целитель (в истории о яблоках, выросших зимой); в других случаях — как носитель магии плодородия (умножение пищи, увеличение урожая, власть над природными недрами, ускорение созревания и придание чудесных свойств плодам, дарование потомства людям); в третьих — как предсказатель (он предвещает будущее и друзьям, и врагам). Как известно,

алтайцы называли шаманов «двуязычными» (*еки тилду*), так как те могли общаться как с живыми людьми, так и с умершими (ср. общение Хаджи Бекташа с духом Сейида Гази и с «вечно живущим» Хызром), а также со зверями, птицами, насекомыми, растениями, духами, многие из которых становились их «помощниками», «союзниками» [Функ, Томилов, 2006, с. 434]⁸. Шаманы не имели права отказать ни одному человеку, обратившемуся к ним за помощью (Хаджи Бекташ же отказывал только врагам, которые были прокляты им самим в «измененном состоянии сознания», — исполнение этих проклятий он и сам не в силах был отвратить [Gölpınarlı, 1958, s. 33, 35]⁹).

Несомненно, какие-то черты образа «святого человека», «знающего человека» тюркских племен перешли и в изображение суфийских святых-эвлий, хотя отдельные мотивы при этом могли быть заметно трансформированы, а их языческое происхождение полностью забылось. Хаджи Бекташ восседает под можжевельным деревом (*ардыч*) и пляшет вокруг костра на вершине горы, использует в качестве ритуального угощения мед со сливками (*бал каймак*), воскрешает принесенных в его честь в жертву овец из обглоданных костей; насылает в качестве наказания наследственные болезни [Gölpınarlı, 1958, s. 25, 35, 36, 72, 33 и др.]. Шаман отправляется к божествам в верхний или в нижний мир; Хаджи Бекташ то голубем возносится к престолу Аллаха, то погружается в пучины морские и пирует там вместе с Хызром, то летит соколом в Бадахшан спасать Кутб ад-Дина Хайдара. У Бекташа есть и свои «союзники» и «помощники» — семиглавый дракон, демон, подаренный Ходжой Ахмедом Йасави, змей — Ахи Эврен (сюда можно отнести и огромный камень в форме птицы, на котором Бекташ выезжает «по Божьму соизволению» навстречу дервишам-соперникам [там же, s. 49–50]). Бекташ обладает невероятной мощью взгляда (гипнотическими способностями), «благим дыханием», способностью «читать в сердцах» людей их самые сокровенные желания, исключительной физической силой и выносливостью. Он отращивает ногти и усы до непомерной длины, носит странное одеяние («красную *карраку*») и необычный высокий головной убор (*элифи тадж*) [там же, s. 27]¹⁰. Наконец, Бекташу дано «видеть» невидимых святых (*гайб эренлери*) и общаться с ними, поднимаясь на вершины гор (где он проводил, если верить «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», значительную часть своего времени) [там же, s. 66].

Современные турецкие интеллектуалы, следуя заветам М.Ф. Кёпрюлю, пытаются восстановить исторический облик Хаджи Бекташа и изначальные особенности его «пути» и приходят к выводу,

8 | Наиболее впечатляющее литературное воплощение образ шамана-мага нашел в часто критикуемых романах К. Кастанеды о Доне Хуане.

9 | Хаджи Бекташ говорит своим врагам: «Стрела эра пущена, и вернуть ее назад нельзя». Образ невидимой колдовской стрелы также восходит к первобытным верованиям.

10 | Ничего не сказано о том, были ли у Бекташа четки, чаша для подаяния, бубен и другие атрибуты, но в «Вилайет-наме» подчеркивается благодать, исходящая от его одежды и обуви (*пашпармак*) [Gölpınarlı, 1958, s. 72].

что и в его облике, и в его пути было много «домусульманского». В первую очередь здесь подразумевается отказ от «намаза в сообществе» и от ритуального омовения (*абдест*). Некоторые писатели и деятели культуры считают Хаджи Бекташа основателем или одним из основоположников национальной «турецкой» (или «анатолийской») религии. Однако все «нововведения» Хаджи Бекташа хорошо укладываются в существовавшую в его время традицию «экстатического» суфизма, к которой и он сам и его спутники-каландары и возводили передачу своего учения и свою власяницу-хырку (через Локмана Паранде к Баязиду Бистами). Эта духовная связь, судя по всему, не является плодом вымысла источников в отличие от другой более поздней и более «литературной» генеалогии, которая объявляла святыми предками Бекташа семерых шиитских «непогрешимых» имамов. Вообще в образе Хаджи Бекташа «исторические» черты, запечатленные в «Вилайет-наме» и в османских хрониках, настолько тесно переплетены с «литературными» (причем относящимися к разным литературным традициям — и к библейской, и к индо-буддийской, и к иранской), что создание сугубо историчного портрета Бекташа — задача вряд ли выполнимая.

Как показывает «Вилайет-наме», учение и «путь» Хаджи Бекташа, по сути, являли собой скорее не «возрождение» старых племенных верований, а их «преодоление», «переосмысление» в новых условиях, когда тюркские племена оказались в культурном ареале Ближнего Востока, в окружении греков, картвелов, иранцев, арабов, «франков»-крестоносцев. Община Хаджи Бекташа была религиозным, духовным сообществом, склонным к миссионерству, а отнюдь не узкородовым коллективом, спаянным общими магическими ритуалами, который не стремится к расширению. Бекташи «понимали» шаманистов, с которыми они, вероятно, могли общаться (те же монголо-татары), но не одобряли их и не стремились сделать шаманизм господствующим мировоззрением Анатолии. И все же благодаря наследию бекташи многие архаические представления и символы зажили новой жизнью в османской культуре, так как бекташи удалось синтезировать их с мусульманским мировидением.

Относительно иранского влияния на мировоззрение и обряды братства бекташийя и связанной с ним по происхождению секты алевитов (*кызылбашей*) можно утверждать, что поиски этого влияния начали еще османские чиновники и богословы в XVI в., в эпоху обострения так называемой «кызылбашской проблемы». Известно, что турки, проживавшие на территории Ирана и Средней Азии, участвовали в восстаниях Абу Муслима (749–750 гг.) и других иранских «магов» и «пророков», направленных как против власти арабских завоевателей, так и против насаждения исламской религии (движения Синдбада Мага в 755 г., Исхака Турка в 757 г., Устада Сиса в 767 г., Муканны в 770–782 гг., Бабека в 819–838 гг. и др.). Очевидно, часть тюрок к тому времени исповедовала либо зороастризм, либо религиозное учение Маздака (мазда-

кизм), ставшие знаменем указанных выступлений. Представители этих учений вели религиозную пропаганду среди воинственных кочевников [Sadeghi, 1938]. Тюркские племена, проживавшие к тому времени в пределах Мавераннахра (гузы, токузогузы, халаджи, карлуки) оказались в немалой степени втянутыми в еретические движения. К иранским верованиям примыкали и другие ближневосточные религии (манихейство и несторианство), которые, исходя с территории Месопотамии, входившей в III–VII вв. в империю Сасанидов, получили возможность распространить свою проповедь далеко на восток [Reuch, 1949].

В века, предшествующие турецкому завоеванию, в Малой Азии большой популярностью пользовались секты павликиан и тондракитов (последняя — армянская). На юго-восточных рубежах Малой Азии среди курдского населения примерно в тот же период происходило формирование йезидизма и крайних шиитских сект, также испытывавших влияние древнеиранских религий (как и христианские ереси) [Cahen, 1968]. В VII–XI вв. Анатолия была своеобразным пограничьем между империями христиан и мусульман, что способствовало особому накалу религиозной борьбы в этих краях.

После турецкого завоевания христианское население оставалось в большом количестве в крупных городах Румийского султаната (Конья, Кайсери, Сивас) и в сельской местности, о чем свидетельствует и «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в отношении Каппадокии (но на правом берегу р. Кызыл-Ырмак к тому времени турки, вероятно, преобладали, поэтому Хаджи Бекташ решил поселиться там — в Сулуджа Карагююке) [Vrionis, 1971]. В городах христиане и мусульмане проживали в разных кварталах, но, несомненно, общались друг с другом и даже заключали браки, примером чему служат и сами члены правящей династии Сельджукидов. Массового перехода в ислам среди местного населения в ту пору не наблюдалось. Суфии особенно часто входили в контакт с христианским населением [Eflâkî, cilt I, 1959, s. 137, 273, 274]. Адепты еретических учений, которые в византийское время подвергались притеснениям со стороны официальной церкви, по-видимому, должны были воспринимать мусульман как своих избавителей и с большей легкостью идти на сотрудничество с ними, чем православные христиане. В свою очередь они сближались, скорее всего, не с представителями строгого исламского правоверия, а с членами суфийских сообществ и «гетеродоксных» полусектантских образований, что в конце концов приводило к их слиянию. Некоторые турки в силу разных причин переходили на сторону византийцев и принимали христианство, сохраняя при этом свои обычаи и традиции. Не будем забывать, что Малая Азия была для Византии не столичной областью, а провинцией, причем отдельные ее части можно было назвать даже «глухой» провинцией.

Народная культура христиан Малой Азии сохранялась почти в неизменном виде и до, и после турецкого завоевания. Многие местные

легенды были постепенно усвоены завоевателями, перенявшими и некоторые архетипы туземного сознания [Önder, 1966; Önder, cilt I, 1972; Sakaoglu, 1976]. Восприняты были и обычаи, и традиции местного населения (о чем говорит хотя бы принятие дня св. Георгия — праздника Хыдрэллез). Это касается народных костюмов, техники ремесел, архитектуры жилища, земледельческих навыков, музыки и танцев и, конечно же, устного народного творчества (традиция *озанов*). В некоторых случаях трудно понять, является ли тот или иной культ исконно местным, анатолийским, или он был занесен переселенцами (как в случае с почитанием холма Арафат, на котором некогда Хаджи Бекташ занимался подвижничеством) [Тапуц, 1973, s. 63]. Халифе Хаджи Бекташа — Хаджим Султан, — по преданию, также избрал местом своего подвижничества вершину холма Кызылбурун и в течение сорока дней стоял в том месте на одной ноге [Tschudi, 1914, p. 82–83]. Мотив стояния на одной ноге, казалось бы, был занесен из среднеазиатских религиозных легенд (ср. предания узбеков и таджиков о Девона Бурхе) [Снесарев, 1969, с. 292; Басилов, 1963]. Исследователи предполагали буддийский источник этого образа (Бурх — Будда) [Рахимов, 2009]. Но в тексте «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» говорится о конкретном топониме на земле Малой Азии, который местные жители почитали, судя по всему, еще до прихода тюркских переселенцев из Средней Азии.

Во всех вилайет-наме подчеркивается особая роль вершин гор и холмов как места подвижничества духовных наставников и богопоклонения. Причем это является характерной чертой лишь традиции бекташи; в «городских» тюркских суфийских братствах такой тип подвижничества не сакрализуется [Осак, 1983, s. 72]. Следует отметить, что среди бекташи эти священные горы и холмы почитаются уже не сами по себе как таковые (как могло быть в языческие времена), а как места, связанные с пребыванием святых людей, чья благодать распространяется и на гору, и на все, что на ней находится.

В древнетюркской космологии встречался образ «космической» Горы богов, белой как молоко, сохранившийся у якутов [Harva, 1959, s. 44–46.]. В Малой Азии земным аналогом такой горы могла послужить одиноко стоящая снегоголовая гора Эрджияс, о которой упоминается в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в связи с чудесным появлением перед Хаджи Бекташем Белого источника (Ак-пынар) ¹¹. Тюркские эрены приходили на вершины гор для того, чтобы получить поддержку сверхъестественных, таинственных сил, обитающих там. Погребения неких «святых мужей», которые обнаруживаются на некоторых почитаемых холмах, как правило, безымянны, либо прозвище «святого мертвеца» совпадает с названием холма — Нохутлу («Гороховый»), Чамлык («Сосновый») и т.д. Быть может, эти погребения были лишь маркерами святости самой горы или это просто условные имена духов соответствующих гор? Народные певцы-ашики и герои их сказаний зывали к горам как к живым сущностям. Согласно эпосу «Данишменд-наме», сложившемуся в

11 | Кызылбашами-курдами почиталась также другая высокая гора — Кашкар, на вершине которой каждое лето проводились обрядовые церемонии.

XIV в., турки хоронили своих героев, павших в бою с «неверными», на вершинах холмов (что может быть отголоском традиции возведения курганов) [Mélikoff, v.II., 1960, p. 163].

Камни так же, как и горы, сопряжены с именами святых людей, но не сливаются с ними полностью, сохраняя в традиции бекташи свои собственные названия — Беш-Таш, Хамур-кая, Текке-кая, Кызылджа-Халвет. Перед камнями зажигают свечи, загадывают желания, проходят очистительные обряды. Огромным камням приписывалась особая колдовская сила, могущая причинить человеку либо добро, либо зло [Castagné, 1923, p. 250–251]. В сознании адептов суфийских братств (в особенности бекташи) тайная сила камней связывалась именно с воздействием святого-эвлии. Ф. Хаслук разделил почитаемые камни Анатолии на три разряда: имеющие отверстия; имеющие отпечатки следов (рук, ног, спины святого) и не имеющие никаких особых отличий [Hasluc, v. I, 1929, p. 179–207]. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» чудесные истории с камнями встречаются в большом количестве. Хаджи Бекташ, судя по этим легендам, обладал некой магической властью над камнями.

Культ деревьев прослеживается в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в истории о можжевелевом дереве, склонившем свои ветви перед Хаджи Бекташем и получившем в дальнейшем имя Девчик («Маленький дев», «Бесенок»). В «Вилайет-наме-и Султан Шуджа» рассказывается, что святой — герой этого произведения постоянно сидел у подножия огромной сосны. У него была целая священная сосновая роща (*чамлык*). По его желанию на этих соснах созревали яблоки или распускались розы [Аверьянов, 2009, с. 27, 38]. В ближневосточном регионе те или иные деревья издревле связывались в народном сознании с различными божествами (ср. с шумеро-аккадским хранителем кедрового леса Хумбабой из «Эпоса о Гильгамеше»).

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» отражен еще один мотив, подчеркивающий волшебную силу деревьев, — мотив вырастания дерева из сухой палки, что символизировало вечное возрождение и воскрешение из мертвых. Эвлии Челеби называл туркменов *каракоюнлу* на северо-западе Ирана «поклонниками деревьев» [Evliya Çelebi, cilt VII, 1928, s. 740–742], поскольку они зажигали множество свечей вокруг священных деревьев, подвешивали на их ветки железные предметы (мужчины) и букеты цветов (женщины), подносили им жертвы. Как представляется, культ деревьев в Анатолии и прилегающих землях в большей степени был распространен не среди суннитов, а среди «гетеродоксных» сообществ (бекташи, тахтаджи, кызылбаши, али илахи).

Известны представления о том, что дух святого после его смерти переселяется в дерево, растущее рядом с его могилой. Похожие верования, по-видимому, окружали черный тут, выросший рядом с гробницей Хаджи Бекташа (считалось, что он вырос из обгорелой головни, брошенной мистическим образом одним эреном из Хорасана в Анатолию,

чтобы возвестить о приходе Хаджи Бекташа; поэтому верх этого дерева якобы был обгоревшим). Как и в случае с камнями, не всегда бывает ясным, что первично — культ святого или культ священного дерева, дух которого лишь позднее мог быть отождествлен с тем или иным святым персонажем. В любом случае оказывается, что дерево сопряжено и с посмертной судьбой святого и, возможно, служит «образом» не только его души, но и его тела. После падения дерева его могут заменить новым (нынешний «черный тут» (*кара дут*) в обители Хаджи Бекташа едва ли старше двухсот лет, следовательно, он заменил собой прежде существовавшее дерево, которое, вероятно, еще видел своими глазами автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели») [Roux, 1966, p. 208–213].

Сравнивая описания шаманской практики с рассказами «Вилайет-наме» о Хаджи Бекташе, мы можем прийти к выводу, что Бекташ в некоторых случаях выступает скорее как патрон кама, «хозяин зверей», чем как собственно кам. Так, описание Хаджи Бекташа, держащего в каждой руке по льву, прямо отсылает к образу божества диких зверей, культ которого был распространен на древнем Ближнем Востоке (в Месопотамии этот персонаж смешивался с героем Гильгамешем; в Греции и на Крите он носил имя Загрей и впоследствии слился с Дионисом) [Кереньи, 2007, с. 67, илл. 25]. Этот Великий Охотник изображался иногда стоящим на голове быка (олицетворения Земли) и разрывающим льва, приподняв его руками над своей головой [там же, с. 68]. Почитание Великого Охотника было развито среди членов культовых мужских союзов Греции и Малой Азии (одной из его ипостасей был и охотник Орион, сын бога моря, охотившийся на зайцев и воплотившийся в созвездие Орион на небе, под ногами у которого — созвездие Зайца [там же, с. 70]¹²). Деревом Вакха (Диониса) считалась сосна (хвоей украшались священные жезлы — тирсы), почитаемая впоследствии также и анатолийскими суфиями. В жертву Дионису нередко приносили быков (ср. описания жертвоприношений быков в «Вилайет-наме»). Символом этого бога был двойной топор (*лабрис*), который в Средние века стал непрямым атрибутом дервишей-бекташи [Иванов, 2000, с. 125]. Связь двойного топора с оргиастическими культами древней Малой Азии также отмечается рядом исследователей [там же, с. 278].

Предсказание будущего — типичное свойство Хаджи Бекташа и других вели братства бекташийя (Абдал Муса, Отман Баба, Шуджа эд-Дин). Хаджи Бекташ предсказывает печальную судьбу своим врагам (брату Идриса Сару, Черному Факиху, Нур эд-Дину Ходже, бею Кайсери и т.д.). Дар предвидения будущего считался Божьим знамением и у древних народов Ближнего Востока (ср. вещие сны и дар толкования снов Иосифа Прекрасного в Библии, предсказания пророков Израиля и

12 | Ср. отношение бекташи к зайцу как к табуированному животному.

Иисуса Христа). Это явление никак не может быть признано чисто «шаманским». Что же до покидания душой тела во время состояния транса, то такие случаи в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» не отмечены¹³. В «Вилайет-наме-и Отман Баба» описывается, что во время намаза Отман Баба «уходил» из своего тела и спустя час возвращался обратно и простирался ниц. Он поднимался в «возвышенный мир» (*алем-и ульвийет*), однако от разъяснений о том, что с ним происходило там, воздерживался. Этот рассказ, таким образом, отличается от шаманских историй, так как там в уста шамана непременно вкладывается повествование о том, что с ним приключилось в пути.

Некоторые «маргинальные» суфии старались создать у своих приверженцев впечатление, что они способны лично вступать в контакт с Богом. Хаджи Бекташ ни в одной легенде, окружающей его имя, не претендует на прямой контакт с Творцом (хотя, как воплощение эзотерического образа имама Али, он мог восприниматься своими наиболее преданными мюридами в качестве «живой иконы» Бога). Не было у него никаких претензий и на светскую власть. В Хаджи Бекташе не было ничего ни от жреца, ни от земного правителя-хана. Попытки представить его вождем некоего тюркского племени *бекташлу*, вторгшегося в Карагююк, заранее обречены на неудачу.

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» персонажи «высшей» мифологии представлены только тремя лицами — Мухаммадом, Али и Хызром. О вмешательстве Бога в дела людей по молитве святых-эвлийа в тексте говорится неоднократно, но сам Бог на земной арене не появляется, позволяя действовать вместо себя «Божьим людям» — зренам. Так, Хаджиму Султану и Отману Баба в соответствующих вилайет-наме приписывается способность повелевать дождями, бурями и молниями [Tschudi, 1914, p. 81]. Хаджим Султан поразил молнией своего противника Кара Ибрахима, настоятеля текке Сейида Гази. Отман Баба вызвал молнию на ипподроме в Стамбуле и направил ее на возвышавшийся посреди ипподрома камень, в котором образовалась дыра. В другой раз Отман Баба, ударив посохом о землю, вызвал настоящий ураган в Стамбуле, который разрушил часть стены султанского дворца. Кроме того, Отман Баба летал верхом на облаках, погоняя молнией как плетью [Осак, 1983, s. 139].

С властью над воздухом и водной стихией тесно сопряжено и повелевание огнем, которое становится предметом «полуязыческих» рассказов «Вилайет-наме» о Джан Баба и Хуй Ата (все эти рассказы

13 | В «Менакыб аль-кудсийей» (жизнеописании мятежного суфия Баба Ильяса, приписываемом его правнуку Эльвану Челеби) о Яхья-паше, сыне Баба Ильяса, сказано (лл. 416–42а Конийской рукописи):

Удивительный облик дал ему

Царь Всемогущий, Вечно Живущий [Аллах].

Например, сколько раз он покидал тело;

Так, словно всадник спрыгивает с коня;

Иногда на сорок дней, иногда — на два месяца

Оставалось [тело] как дворец без царя.

Цит. по: [Осак, 1983, s. 130].

посвящены обращению «язычников» в ислам). Танец мюридов вокруг огня описывается в «Вилайет-наме» в истории о горé Хырка-дагы; еще раньше там рассказывается о большом костре, горевшем посреди двора обители Йасави и также имевшем ритуальное значение¹⁴. Абдал Муса со своими дервишами танцует прямо в огне, затапывая огромный костер, разложенный его врагами [Аверьянов, 2001, с. 14]. Хаджим Султан посылает вместо себя в раскаленную печь дервиша Бурхана Абдала, который также совершает в огне радение-сама. Схожие по типу испытания в котле с кипятком выпадают на долю Джан Баба в «Вилайет-наме» и Сары Салтука (в «Салтук-наме») [Осак, 1983, s. 155]. Сюжет этих легенд отчасти восходит к христианской агиографии (так, св. Георгия его враги помещают внутрь медного быка и сжигают на костре, но он выходит из этого испытания невредимым). В суфийской «мифологии» эта тема используется как раз с противоположным знаком — чтобы показать превосходство дервиша-мусульманина над монахом-христианином.

К пережиткам воззрений пастушеских племен относится в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» чудо с воскрешением стада овец из костей. Этот мотив в том или ином виде известен у многих народов мира, и связывать его исключительно с шаманизмом нет особых оснований. Сходное видение описывается в Библии и приписывается пророку Иезекиилю (Иез. 37: 1–8). Подобные представления были укоренены в иранской религии, а также и в тибетском буддизме, где похоронный обряд базировался как раз на идее воскрешения человека из костей. В Индии чудо воскрешения умерших из костей приписывается учителю мистической секты йогического типа *канпхата*, Горакхнатху [Briggs, 1938, p. 189–190]. М. Элиаде писал, что «архаические традиции идентификации жизненного начала в костях, по-видимому, не исчезли полностью с азиатского духовного горизонта» [Элиаде, 2000, с. 159]. Но в индо-иранских верованиях речь идет о воскрешении из костей человека, а в «Вилайет-наме» — о воскрешении животных, что ближе к среднеазиатским представлениям.

Практика совместного участия в обрядах бекташи мужчин и женщин лишь косвенно отражена в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», как и в других памятниках данной традиции (например, в «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин») [Köprülü, 1966, s. 33–34].

Происхождение важного мистического атрибута первых дервишей-бекташи — деревянного меча — также не до конца выяснено. Символизм деревянного меча в «Вилайет-наме» не поясняется, однако ясно, что его цель — борьба со злыми силами, имеющими не вполне земную природу. Сары Салтук отрубает деревянным мечом, данным ему Хаджи Бекташем, семь голов дракона в крепости Калигра. Непонятно, можно ли было отрубить ему головы обычным (не дере-

14 | Ср. с описанием пристанища каландаров — *каландар-хона* — в Хорезме, сделанным в свое время известным русским этнографом и религиоведом Г.П. Снесаревым: [Снесарев, 1983, с. 152].

вянным и не заговоренным) мечом или нет? О других функциях этого меча в «Вилайет-наме» ничего не говорится. Ясно, что мы имеем дело с каким-то давним пережитком¹⁵. В «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» шейх Абдал Муса опоясывает деревянным мечом дервиша Кызыл Дели, отправляя его в поход вместе с воинством эмира Айдына Гази Умур-бея (1333–1348 гг.) [Аверьянов, 2001, с. 17]. В традиции бекташи деревянным мечом наделяются, как правило, дервиши, которые отправляются для поселения во враждебные края (будь то Балканы, христианские районы Анатолии или пастбища «татар»). Судя по легендам кызылбашей, деревянный меч воспринимался не столько как символ воинственности бекташи, сколько как знак достоинства мюрида. Рядовые мюриды, скорее всего, никогда не носили подобный отличительный знак (поэтому он и не сохранился в османское время как атрибут бекташи). В среднеазиатских суфийских братствах легенды о деревянных мечах не получили особого распространения. Исключение составляют предания о «человеке-мече» (Бурхан ад-Дин Кылыч) восходящие, быть может, к древним представлениям о божестве грома и молнии, «боге-мече» [Абашин, 2003, с. 217].

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в истории детства героя Хаджи Бекташ признается не только потомком шиитского имама и верховного святого Али, но и воплощением «тайны Али» (*Али сырры*), однако в последующем повествовании такое наименование Бекташа встречается крайне редко. В большинстве рассказов о его жизни в Карагююке он действует совсем не как богочеловек, хотя в его земном облике иногда проглядывают некоторые «нездешние» черты. Так, во лбу Хаджи Бекташа горит зеленая звезда (*нишан*), что сближает его образ с древнеегипетским царем-богом Гором (Хором). Такие же две зеленые точки (на ладони и на лбу) были и у самого Шаха (Али)¹⁶. В начале «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» Хаджи Бекташ обещает возродиться вновь «как молодой месяц» в городе Генджели под именем Абдала Мусы. Таинственным образом Абдалу Мусе было известно местонахождение регалий Хаджи Бекташа (желтого знамени, светильника, зеленого фирмана), хотя из текста «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» мы не можем установить, бывал ли он сам в обители Хаджи Бекташа [Аверьянов, 2001, с. 20–21].

Рассказы о «предыдущих воплощениях» встречаются нам в «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин». Со слов самого старца Шуджи мы узнаем, что он прежде приходил в этот мир в облике («в одежде» — *дон*) Сейида Гази (которого Шуджа и его последователи считали, судя по всему, своим пиром) и оставил на память о себе клады — золотую печать (*алтун сикке кюнк*), золотой ковш (*машраба*) и золотое стремя

15 | В случае с Хаджим Султаном он желает испытать силу меча, которым Хункар опоясал его, сомневаясь в его способности сечь, и убивает мула, на котором возили воду в обитель, рассекая его надвое. Смысл этой истории в том, что мистический меч сильнее реального меча из металла. См.: [Tschudi, 1914, p. 24–25].

16 | В «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» говорится о трех «царских знаках»: черной точке на лбу, зеленой — на ладони и еще одной точке на плече «Шаха»: [Tschudi, 1914, p. 11].

(*узенги*). Эти предметы были затем выкопаны из земли дервишами Шуджи в том месте, которое он указал им [Аверьянов, 2009, с. 32]. Еще больше случаев, связанных с «припоминанием» прошлых перерождений в «Вилайет-наме-и Отман Баба», герой которого прибывает в Османское государство из Средней Азии. Он считал себя воплощением Мухаммада, Иисуса, Моисея и Адама, утверждая, что приходил в этот мир «сто раз в течение ста тысяч лет» [Осак, 1983, с. 173]. Как и Хаджи Бекташ, Отман Баба заявлял о том, что он является «тайной» (только не Али, а Мухаммада), но говорил он это не избранным эренам, а простым горожанам, что выглядит как известная «профанация» мистического призвания.

Прототипом главного героя в жанре вилайет-наме обычно служит «святой святых» — имам Али, с которым герой отождествляется посредством видений или вещих снов. Более поздние по времени жизни святые-вели часто считали себя воплощениями более ранних (так, Отман Баба полагал, что он приходил ранее в мир в облике Сары Салтыка (Салтука), и приписывал себе подвиги, совершенные этим героем-дервишем, современником Хаджи Бекташа Вели). В жизнеописаниях, напрямую связанных с традицией Хаджи Бекташа и в ряде духовных гимнов-нефес говорится, что «переселяющийся» дух — это имам Али, который заново приходит в мир в разных обликах (в облике святых-вели братства бекташийя) и так будет продолжаться и в будущем вплоть до Судного дня. Духовная сущность, которая вселяется в тело новорожденного, носит наименование «сырр» («тайна»). Само перерождение в «житиях» иногда уподобляется рождению нового месяца (*генч ай*), т.е. связывается с повторением фаз лунного цикла. Луна была символом вечной жизни духа, проходящего последовательно фазы рождения, достижения максимальной полноты (совершенства) и умирания, но никогда не умирающего совсем.

В различных памятниках бекташи души святых (как живых, так и уже умерших) являются в образе зверей (обычно оленей, косуль, ланей) или птиц (сокола, голубя, журавля). В «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» душа почившего много веков назад Сейида Баттала Гази выходит встречать Хаджим Султана и его дервишей посреди степи в виде косули (*сыгын*) [Tschudi, 1914, р. 78]. В «Менакыб-наме-и Баба Кайгусуз» рассказывается о том, как шейх Абдал Муса обратил на суфийский путь молодого охотника — принца Гайби, явившись ему в облике лани (*аху*) и приведя его в свою обитель. Метаморфоза шейха производит неизгладимое впечатление на чувствительного юношу и заставляет его «уйти от всего мирского». Султан Шуджа эд-Дин в «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» также принимает облик «усталого оленя», с тем чтобы наставить на путь иранского суфия Баба Хаки и его спутников (и в буквальном смысле указывает им путь в безводной пустыне и спасает им жизнь) [Аверьянов, 2009, с. 30–31]. В двух последних историях важная роль отводится предметам, с помощью которых посвящаемые пытаются поймать волшебную лань (стрелы, кушак) и которые затем становятся доказательствами подлинности происшедшего.

В христианском окружении анатолийских турок сюжет о лани, указывающей принцу путь к обители монаха-подвижника Мар-Маттая, встречается

ся в сирийской литературе [Barhebraeus, 1945, s. 55]. В Западной Европе легенду на схожий сюжет передавали о св. Хуберте Льежском (покровителе охотников). Малоазийские греки рассказывали ту же самую легенду в связи с обращением св. Евстафия, которому явился чудесный олень, несущий крест между рогов и разговаривавший человеческим голосом [Hasluck, 1928, p. 63]. Некоторые исследователи (Ф. Хаслук, Ж.-П. Ру) полагали, что сам сюжет имеет нехристианское происхождение, связан с шаманизмом и занесен в Малую Азию тюркскими племенами из глубин Азии. Тюркские шаманы, как известно, представляли в глазах верящих в них людей как своего рода «зверолюди» (териоантропы). Турецкий фольклорист С. Чагатай, напротив, считал более вероятным в этом предании «буддийский след».

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» Хаджи Бекташ благословляет головной убор пастуха Ибрахима Хаджи — шапку из оленьей шкуры (на право ношения этого убора претендовали также и дервиши Гаркына Деде) [Gölpınarlı, 1958, s. 21–22]. С этой шапкой связывался и обретенный Ибрахимом дар творения чудес. Тахтаджи и юрюки запрещали охотиться на оленей, ибо считалось, что смерть оленя заставляет содрогаться горы, как при землетрясении. Ворование о переселении душ святых-эренов в оленей нашло отражение в приводимом ниже нефесе Шаха Исмаила Хатаи, также строго воспрещающем убийство оленей:

Тебе говорю я, тебе, что олени — это эрены;
Они дают нам любовь, тебе же — искушение (*далга*);
Я прошу у Владыки, да не оправдает Он стреляющих [в оленей];
Не беги от меня, не убегай, я — не охотник!
[Gölpınarlı, 1963, s. 244]

Возвращаясь к образу Хаджи Бекташа, необходимо подчеркнуть, что этот святой сам никогда не отождествлялся с оленем. Зато весьма многочисленны рассказы о принятии Хаджи Бекташем птичьего облика (в виде сокола, голубя) [Gölpınarlı, 1958, s. 10, 13, 18, 19]. Правда, они относятся лишь к эпохе прибытия Хаджи Бекташа в Малую Азию, а не к последующему времени, когда он уже обосновался там. Хаджи Бекташ, будучи в Анатолии, предстает своим противникам (Нур эд-Дину Джаджа и Молле Сад эд-Дину) в грозном облике — с отросшими длинными усами и ногтями — и сравнивает сам себя с соколом (но в этих историях настоящего превращения в птицу уже не происходит) [там же, s. 29–31, 56–57].

Представление об отделении духовной сущности от человека и ее воплощении в каком-либо живом существе, вероятно, очень архаичны, и их сохранение в мифологии бекташи еще раз указывает на тесную символическую связь с древностью, характерную для этого братства.

Легенды о взаимоотношениях Хаджи Бекташа со змеем — Ахи Эвреном образуют параллель со вставным сказанием о походе Хаджи

Бекташа против кафиров Бадахшана¹⁷. Помощником и защитником Хаджи Бекташа в этом рассказе является семиглавый дракон, охраняющий пещеру, в которой герой предается подвижничеству. На наш взгляд, повествование о покорении Бадахшана несет следы явных заимствований из буддийской традиции, и в основе его лежал некий буддийский прототип, возможно, имевший хождение среди хорасанских тюрок. Буддийские паломники разносили по миру легенды о хтонических существах (божествах), покоренных Буддой, в том числе и о змееподобных нагах, обитавших в озерах, пещерах, родниках и т.п. В таких преданиях образ Будды мог замещаться образом святого подвижника-архата или идеального царя-буддиста — *чакравартина* («вращающего колесо учения») [Александрова, 2008, с. 45–68].

Буддийские параллели в образе Хаджи Бекташа не ограничиваются указанными чертами. Детали описания облика Хаджи Бекташа и некоторые его чудесные деяния также перекликаются с буддийской агиографией. Сюда относится прежде всего сообщение о мистическом прилете Хаджи Бекташа в Анатолию в облике голубя и об оставленных им следах на камнях¹⁸. Мотив превращения посоха в цветущее, зеленеющее дерево, трижды повторяющийся на страницах «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» (в эпизоде об указании туркестанскими эренами места будущей обители Хаджи Бекташа, в рассказе об Ахи Эврене и в истории о раскаявшемся разбойнике Бостанджи), широко представлен и в буддийских легендах, где он имеет более прочные корни, так как посох буддийского монаха постоянно напоминает этому последнему о просветлении, снизошедшем на Будду под священным деревом бодхи, и символизирует связь странствующего монаха с «верхним миром» [там же, с. 99–100].

Представления дервишей-бекташи о «летающем» Хаджи Бекташе становятся более понятными при сравнении с постоянно присутствующим в буддийской традиции образом «летающего Татхагаты», оставляющего следы на камнях в тех местах, где он опускался на землю¹⁹. О встрече Хаджи Бекташа и Ибрахима Хаджи, одетого в шапку из оленьей шкуры, и о благословении, данном Ибрахиму Хаджи Бекташем, уже говорилось выше. Эта история весьма близко напоминает буддийское предание из Индии, излагаемое Сюань Цзаном: «Здесь бодхисаттва Шакья повстречал Будду Дипанкару [«Несущего свет»]. Сбросив накидку из оленьей шкуры и расстелив свои волосы, он закрыл таким образом грязную землю перед Буддой и получил предсказание [что сам станет Буддой]» [там же, с. 104]. Другие «буддийские» мотивы в

17 | В прозаическом варианте «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», изданном Х. Дуран в 2007 г. в Анкаре, это сказание приводится в стихотворной форме на лл. 156–266.

18 | «Здесь ступа высотой 100 чл. Рядом — большой квадратный камень. На нем — следы ног Татхагаты. Будда ступил на этот камень в то время, когда, излучая бесчисленные лучи света, осветившие монастырь Махавана, он рассказывал людям и богам историю своих прежних рождений». — [Там же, с. 105].

19 | «Татхагата средь бела дня летал по воздуху над Индией и обращал [людей]. Следы, где он опускался, остались и в этой стране. В порыве благодарности и восхищения люди построили эти священные стены». [Там же, с. 105].

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» также заслуживают пристального внимания (восседание святого на коврике под священным деревом как символ «отвоевания» страны и приобщения ее к Учению [Gölpınarlı, 1958, s. 25]; мотив о запрещении лягушкам квакать, чтобы они не мешали собранию суфиев [Gölpınarlı, 1958, s. 55]²⁰; острижение волос как обряд «отречения от мира» и принятия в общину [там же, s. 53, 56, 61, 71]; рубка дров как путь служения общине, послушания адепта перед получением им прозрения [там же, s. 49]²¹; распространение тела святого/Будды и наполнение всего мира его образом [Gölpınarlı, 1958, s. 61]²² и т.д.

Буддийские сюжеты могли проникнуть в Анатолию благодаря деятельности странствующих буддийских монахов-бахши, чье присутствие засвидетельствовано средневековыми источниками в Иране в эпоху монгольского завоевания. Бахши несли с собой «народный буддизм», одновременно выполняя некоторые шаманские функции. Сообщество, к которому принадлежал Хаджи Бекташ Вели по данным Ашикпашазаде (Баджийан-и Рум), гипотетически также могло быть связанным с этими бахши эпохи династии ильханов Хулагуидов (1256–1335 гг.). У монголов бахши были и жрецами, и целителями в одном лице [Roux, 1984, p. 75].

В «Вилайет-наме-и Отман Баба» рассказывается, что святой Отман Баба собрал своих абдалов и заранее предупредил их о времени своей кончины, сказав, что он «вознесется на небо верхом на лошади». В тот день и час, которые он предсказал, с небес спустились некие юноши, босоногие, с непокрытой головой, ведущие под уздцы гнедую лошадь с зелеными крыльями. Отман Баба сел верхом на эту лошадь и исчез. Все это его дервиши наблюдали словно бы во сне (*алем-и хабда*) [Осак, 1983, s. 185]. Нежелание мюридов-послушников верить в смерть любимого наставника и стремление всегда думать о нем как о живом, психологически вполне оправданны.

Вознесение верхом на лошади, вероятно, можно возвести к архетипическому образу некоего божества-всадника (например, Сиявуша в среднеазиатской традиции; в исламский период этот образ воплотился в таких персонажах как имам Али и Хызр-Ильяс). Таким божеством-всадником становится (или сливается с ним) и сам Хаджи Бекташ после своей физической смерти²³. В какой-то мере здесь можно предположить и влияние библейского рассказа об Илии-пророке, вознесшемся на небеса на огненной колеснице. С Илией и его учеником Елисеем

20 | Ср.: [Ахметшин, 2007, с. 114] (приводится легенда народа бай о бодхисаттве Гуаньинь и злом волшебнике Ло Ша и о том, как Гуаньинь приказал лягушкам перестать квакать).

21 | Ср. с прозрением будущего шестого патриарха чань-буддизма Хуэйньэна: [Маслов, 2000, с. 151, 345].

22 | Для сравнения «тело дхармы» (дхармакая) Будды охватывает собой три мира: мир богов, хтонических демонов и «средний мир», в котором обитают люди. В «Вилайет-наме» мотив разделения после смерти тела Сары Салтыка на 40 (или на 7) тел, показавшихся в разных гробах и похороненных в разных странах, отражает похожее понимание «разрастания» тела святого.

23 | См. [Gölpınarlı, 1958, s. 55]: «В руке этого человека, как и говорил Хункар, было копье (*мызрак*), лицо было закрыто зеленым покрывалом, под ним был серый конь». Отличие этого персонажа от Хызра [там же, с. 77] только в том, что лицо Хызра открыто и «прекрасно».

Хаджи Бекташа связывает целый набор общих мотивов, которые, вероятно, были заимствованы составителями «жития» Хаджи Бекташа не напрямую из Библии, а через посредство устной традиции.

Библейские «корни» имеют и эпизоды с превращением воды для омовения в кровь, совершаемым Хаджи Бекташем дважды на глазах своих противников — наместника ильханов Нур эд-Дина Джаджа и Моллы Сад эд-Дина [там же, с. 29–30, 60]. В Библии похожее чудо совершают Моисей и его брат Аарон на глазах египетского фараона (Исход, 7: 20–21). Однако общий мотив в обоих случаях употреблен в совершенно несходном контексте. Хаджи Бекташ творит чудо с превращением воды в кровь для того, чтобы показать, что ему нет необходимости в обряде омовения. Между тем для большинства семитских народностей обряд омовения имел принципиальное значение, а некоторые группы гностического толка (мандеи) старались практиковать его как можно чаще. Неприятие Хаджи Бекташем обряда омовения пока не нашло в науке убедительного объяснения (возможно, оно было связано с традициями кочевых огузов, почитавших воду священной и отказывавшихся по этой причине от купания в ней).

Понятие «сын дыхания» (*нефес эвляды*) и смутные представления о непорочном зачатии, отраженные в рассказе «Вилайет-наме» о рождении детей Кадынджык Ана, видимо, тоже появились в традиции бекташи под воздействием христианства (вероятно, через посредство коранической традиции о дуновении ангела Джебраила на Марию (Марйам)). В предании бекташи зачатие у Кадынджык происходит от капель крови из носа Хаджи Бекташа, капнувших в сосуд с водой для омовения (воду из которого Кадынджык выпила, дабы получить *бараку* святого-вели) [Eflâkî, 1959, cilt I, s. 169, 343]. И здесь, как и в рассказе о превращении воды в кровь, вода для омовения как бы загрязняется кровью, но это становится не причиной осквернения Кадынджык, как следовало бы по шариату, а, наоборот, дает начало новому рождению. Однако «дети дыхания» Хаджи Бекташа, хотя и продолжили его род и стали его наследниками-*челеби*, были наделены меньшей святостью, чем он сам (кроме третьего сына, Махмуда, почти сравнявшегося с отцом в мистической силе и умерщвленного им как соперника [Gölpınarlı, 1958, s. 64–65]).

Почему при составлении «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» избирались именно перечисленные выше сюжеты, а не другие библейские, коранические, апокрифические рассказы, остается до конца не выясненным. Илия и Елисей послужили прообразами для создания литературного облика Хаджи Бекташа, вероятно, в силу того что это, пожалуй, самые загадочные персонажи Ветхого Завета. В какой-то мере творцы легенд «Вилайет-наме» имели перед глазами и образы доисламских пророков Мусы, Исы и, может быть, Джирджиса (т.е. св. Георгия).

Чудеса с хождением по воде чаще всего приписывались Отману Баба, который таким способом пересек однажды реку, а в другой раз —

озеро. Стремившиеся повторить его подвиг мюриды каждый раз начинали тонуть. Хаджи Бекташ и его мюриды прославились больше переплыванием реки или моря на молитвенном коврике [там же, s. 24, 45–46]. Это чудо имеет, по-видимому, другой источник (здесь скорее выходит на первый план чудесное средство передвижения, а не чудесные способности самого святого персонажа, хотя и коврик движется благодаря святости его обладателя).

Христианские и библейские мотивы нашли отражение почти во всех произведениях в жанре вилайет-наме, исключая, может быть, только «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин». А.Я. Оджак связывает наличие этих мотивов с пропагандистскими задачами бекташи [Осак, 1983, s. 219]. Больше всего христианских заимствований в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и в «Вилайет-наме-и Хаджим Султан». Природные культы и верования, родственные шаманистским, чаще всего бросаются в глаза в жизнеописании Хаджи Бекташа (хотя они присутствуют и в «Вилайет-наме-и Отман Баба» и в «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин»). «Менакыб-и Кайгусуз Баба» и «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» содержат некоторое количество буддийских и дальневосточных мотивов. Наличие отдельных групп мотивов в одних жизнеописаниях и отсутствие их в других можно объяснить запросами тех общин, к которым обращались авторы или составители агиографий. При сравнительном изобилии буддийских и христианских мотивов заслуживает внимания незначительный удельный вес в традиции жизнеописаний бекташи собственно шиитских легенд. Однако это соотношение верно только для прозаических памятников (и стихотворных вилайет-наме), но не для обширного и разнородного по составу корпуса духовных стихов бекташи и кызылбашей.

Список источников и литературы

- Абашин, 2003 — Абашин С.Н. Бурханиддин-Кылыч: учёный, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.
- Аверьянов, 2001 — Аверьянов Ю.А. «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» — легендарное житие анатолийского суфия XIV в. (Введение, перевод и комментарии) // *Orientalistica invenire*, II. М., 2001.
- Аверьянов, 2009, С. 30–31 — Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме» / Введение, перевод и комментарии Ю.А. Аверьянова // *Pax Islamica*, 2(3). М., 2009.
- Александрова, 2008 — Александрова Н.В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М., 2008.
- Ахметшин, 2007 — Ахметшин Н.Х. Врата Шамбалы. М., 2007.
- Басилов, 1963 — Басилов В.Н. О туркменском пире дождя Буркут-баба//СЭ, 1963, № 3.
- Граматинова, 1998 — Граматинова Н. Житието на Демир Баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България// Мюсюлманската култура по българските земи. Изследования. София, 1998.
- Иванов, 2000 — Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.
- Кереньи, 2007 — Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007.
- Кияченко, 2004 — Кияченко Н.В. Актиния и лотос. Протохрам синтоизма и буддийский храмовый комплекс. В книге: Храм земной и небесный / Сост. и автор предисл. Ш.М. Шукуров. М., 2004.
- Маслов, 2000 — Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А. Маслова. М., 2000.
- Потапов, 1986 — Потапов Л.П. Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986.
- Рахимов, 2009 — Рахимов Р.Р. Одинокий мазар в отрогах гор // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб., 2009.
- Снесарев, 1969 — Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев, 1983 — Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Функ, Томилов, 2006 — Тюркские народы Южной Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ и Н.А. Томилов. М., 2006.
- Элиаде, 2000 — Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.
- Aşık Çelebi, 1971 — Aşık Çelebi. Meşâiru's-Şuarâ. Ed. by E. Meredith-Owens. L., 1971.
- Aşıkpaşazade, 1332 — Aşıkpaşazade tarihi. Nşr. Alî Beğ. İstanbul, 1332 H.
- Atalay, 1978 — Atalay, A.A. Abdal Musa Sultan ve vilâyetnâmesi. İstanbul, 1978.
- Aytekin, 1956 — Aytekin S. Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli. Ankara, 1956. T. I–II.
- Babinger, 1983 — Babinger F. Osmanlı tarih yazarları ve eserleri. Ankara, 1983.
- Barhebraeus, 1945 — Barhebraeus. Abu-l-Farac tarihi. Ankara, 1945.

- Beldiceanu-Steinherr, 1971 — Beldiceanu-Steinherr, I. La Vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs // Proceedings of the XXVII-th International Congress of orientalistes (Ann Arbor 1967). Wiesbaden, 1971.
- Briggs, 1938 — Briggs, G.W. Gorakhnath and the Kanphata Yogis. Oxford, 1938.
- Cahen, 1968 — Cahen, C. Pre-ottoman Turkey. L., 1968.
- Castagné, 1923 — Castagné, J. Survivances d'anciens cultes et rites en Asie Centrale // Revue d'ethnologie, XV (1923).
- Coşan, 1971 — Coşan, E. Hacı Bektaş-ı Velî. Makalât. (дисс., Анкара, 1971).
- Dağlı, 1941 — Dağlı, M.Y. Kaygusuz Abdal. İstanbul, 1941.
- Duran, 2007 — Duran H. Velâyetnâme Hacı Bektâş-ı Velî. Ankara, 2007.
- Eflâkî, 1959 — Eflâkî Ahmed. Manâkib al-Arifin. Ankara, 1959. T. I–II.
- Ergun, 1936 — Ergun, S.N. Türk şairleri. İstanbul, 1936. T. I.
- Evliya Çelebi, 1928 — Evliya Çelebi. Seyâhatnâme. Cilt VII. İstanbul, 1928.
- Fehmi, 1927 — Fehmi, H. Otman Baba Vilâyetnâmesi. Türk Yurdu, V (1927).
- Gölpınarlı, 1953 — Gölpınarlı, A. Kaygusuz Abdal– Kul Himmet — Hatayî. İstanbul, 1953.
- Gölpınarlı, 1953a — Gölpınarlı A. Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik. İstanbul, 1953.
- Gölpınarlı, 1958 — Gölpınarlı A. Manâkib-i Hacı Bektaş-ı Velî. İstanbul, 1958.
- Gölpınarlı, 1963 — Gölpınarlı A. Alevî-Bektaşî nefesleri. İstanbul, 1963.
- Gross, 1927 — Gross E. Das Vilayet-name des Hağgi Bektasch. Leipzig, 1927.
- Güzel, 2004 — Güzel, A. Kaygusuz Abdal. Ankara, 2004.
- Harva, 1959 — Harva, U. Les representations religieuses chez les peuples altaïques. P., 1959.
- Hasluck, 1928 — Hasluck F.W. Bektaşîlik tedkikleri. İstanbul, 1928.
- Hasluck, 1929 — Hasluck F.W. Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929. T. I–II.
- İnan, 1968 — İnan A. Müslüman Türklerde Şamanizm kalıntıları // Makaleler ve incelemeler. Ankara, 1968.
- Köprülü, 1966 — Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1966.
- Köprülü, 1972 — Köprülü, M.F. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu. Ankara, 1972.
- Köprülü, 1972 — Köprülü, O. Vilâyetnâme-i Sultan Şucâ'u'd-Dîn. Türkiyat Mecmuası (İstanbul Üniversitesi), XVII (1972).
- Lâtîfî, 1341 — Lâtîfî. Tezkire-i Lâtîfî. İstanbul, 1341H.
- Mélikoff, 1960 — Mélikoff, I. La geste de Melik Danişmend. P., 1960. T. I–II.
- Neşrî, 1951 — Neşrî. Kitab-i cihannüma. Hergst. b. F. Taeschner. B. I. Leipzig, 1951.
- Ocak, 1981 — Ocak, A.Y. Bazı menâkıbnâmelerine göre XIII.-XV. yüzyıllardaki ihtidâlarda heterodoks şeyh ve dervişlerin rolü. Osmanlı Araştırmaları, II (1981).
- Ocak, 1983 — Ocak, A.Y. Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri. İstanbul, 1983.
- Önder, 1972 — Önder, M. Anadolu efsaneleri. Ankara, 1966; Он же. Şehirden şehire. T. I–II. İstanbul, 1972.
- Peuch, 1949 — Peuch, H.-Ch. Le manichéisme. P., 1949.
- Roux, 1966 — Roux, J.-P. Le chaman // Le monde du sorcier (Sources orientales; 7). P., 1966.
- Roux, 1984 — Roux, J.-P. La religion des Turcs et des Mongols. P., 1984.
- Sadeghi, 1938 — Sadeghi, G.H. Les mouvements religieux iraniens au II-e et III-e siècles de l'Hégire. P., 1938.
- Sakaoğlu, 1976 — Sakaoğlu, S. 101 Anadolu efsânesi. İstanbul, 1976.
- Tanyu, 1973 — Tanyu, H. Dinler tarihi araştırmaları. Ankara, 1973.
- Tschudi, 1914, p. 81 — Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan. Hergst. bei R. Tschudi. Berlin, 1914.
- Vrionis, 1971 — Vrionis, S. The decline of medieval Hellenism in Asia Minor. Berkley, 1971.

Исследования исламского наследия

2

И.В. Белич, А.К. Бустанов

Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири*

Интенсификация исследований ислама в Западной Сибири в последнее десятилетие позволила сформулировать достаточно очевидный и весьма важный тезис о значимости суфийских традиций (обрядов, институтов, связей и пр.) в распространении правоверия в этом регионе [Zarcone, 2000, р. 279–296]. Однако конкретные вопросы функционирования здесь мистических братств («орденов») остаются до сих пор без ответа. Это обусловлено в первую очередь проблемами источниковедческого порядка: отсутствием источников или их неадекватной интерпретацией разными исследователями. В связи с этим текстологическое изучение рукописей, составленных самими носителями тех или иных суфийских традиций, приобретает особую актуальность. Авторы этих строк не первый год занимаются исследованиями в этом направлении и в данной статье представляют в виде заметок, не претендующих, стало быть, на исчерпывающий и всесторонний анализ, некоторые итоги полевых и камеральных работ.

I

В очередной поездке в аул Большой Карагай Вагайского района Тюменской области в 2005 году совместно с профессором Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета Ф.З. Яхиным нами была обнаружена рукописная книга, написанная почерком *насах* на *тюрки* XVIII века с обильными персидскими и арабскими вставками. Она сохранилась, к сожалению, без начала и конца и состоит из 153 листов, размером 20,5×12 см, сшитых в плотный, по-видимому, когда-то кожаный переплет, позднее обтянутый разноцветной ситцевой тканью. Этот фолиант хранился у местного муллы Р.Х. Батинова, передавшего его нам для дальнейшего изучения.

* | Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект 10–01–67102 а/Т.

Книга датируется по водяным знакам 1784 годом и представляет собой сборник (хрестоматию), включающий разнообразные тексты, написанные черными чернилами (разделы «баб», «фадрл» выделены красными чернилами). В составе текстов сборника содержатся: *силсила* братств накшбандийа и кадирийа, практика, стадии и формулы *зикра* и прочих, в том числе лечебно-магических ритуалов, нормы взаимоотношений учителя и ученика, а также отрывки невыясненного пока прозаического произведения дидактического характера, мистические стихотворения отдельных поэтов и многое другое.

В число стихов, обозначим это особо, входят отрывки поэтических произведений в жанре *рубай* и *маснави* известного поэта-мистика Джамии, которого большинство исследователей считают последним классиком средневековой персидской литературы [Бартольд, 1966, с. 196–197]. Причем многие тексты этих стихотворений написаны (воспроизведены письменно) не на персидском, а на литературном тюркском языке. Это обстоятельство, по мнению Ф.З. Яхина и А.М. Шарипова, изложенному одному из авторов данной статьи в Тобольске (декабрь 2007 г.), крайне редко встречается в татарской литературе. Нур ад-Дин ‘Абд ар-Рахман Джамии (1414–1492) популярен и как автор крупного агиографического свода «*Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс*», который содержит жизнеописания более 600 суфиев, а также многих научных трудов и комментариев к трудам по суфизму других ученых-богословов эпохи Средневековья. В хивинском анонимном сочинении «*Халват-и суфиha*» (1813) есть эпизод, где на собрании суфиев после обряда *сукут* («молчание» — практика глубокой внутренней концентрации в накшбандийа) присутствующие «стали читать “Нафахат” в переводе хадрат Мир [‘Али-Шер Навои]. Многие плакали (от возбуждения) и потом разошлись» [Khalvat-i Sufiha, 2000, p. 154]. Речь здесь идет о накшбандийском кружке, участники которого использовали перевод персидского «Нафахат ал-унс» Джамии на тюрки, выполненный Навои и озаглавленный «Наса’им ал-мухаббат» («Дуновения любви»).

Уместно заметить, что Джамии, не являясь шайхом с правом посвящать в братство, изложил теософию мистического пути накшбандийа Мир ‘Али-Шеру Навои, когда тот в 1476 г. встал на стезю духовного очищения [Тримингэм, 1989, с. 84; Эркинов, Бабаджанов, 2001, с. 74–75]. Хорошо известно, что ‘Али-Шер Навои прославился как покровитель искусств, выдающийся поэт и прозаик, первым писавший в свое время на чагатайском языке. Но мало кому ныне знакомо сообщение В.В. Радлова, относящееся к 1860-м гг. и касающееся такого наблюдаемого им среди татар Сибири культурного явления: «нынешнее поколение поет Магоммедию, Гикметы Ахмеда Есеви¹ и Мир Али Шира, хотя содержание их для большинства совершенно непонятно» [Радлов, 1872, с. XIII].

Впрочем, здесь речь идет скорее не столько о синтезе нормативного ислама с суфийской доктриной и ритуалом, тем более не о повальном увлечении мусульманским мистицизмом как таковым, сколько о «поэтической моде»: молодое поколение сибирских татар отдавало предпочтение восточной лирике, в том числе суфийской [Белич, 2004а, с. 65, 89–90]. Сошлемся в этом положении на мнение В.В. Бартольда: «Всех своих предшественников затмил Мир ‘Али-Шир, писавший и персидские стихи, но больше всего прославившийся как турецкий (тюркский. — И. Б., А. Б.) поэт, произведения которого сделались классическими для всех турок (тюрков. — И. Б., А. Б.) от Константинополя до Тобольска» [Бартольд, 1966, с. 197].

Однако по этим веским, но кратким замечаниям весьма сложно говорить о том, как воспринималась татарами Сибири изобилующая мистическими метафорами любовная лирика этих ярких мусульманских поэтов Средневековья. В.Н. Басилов отмечал, что, при исцелении бесплодной женщины или импотента у туркменских *порханов* (шаманов) «особое значение придавалось мелодии «Новайы» (т.е. мелодиям песен на слова ‘Али-Шера Навои). Одни шаманы как будто требовали, чтобы исполнялась только музыка «Новайы», другим же эти мелодии были нужны лишь в особо ответственные моменты ритуала». А Амандурды-порхан, практиковавший среди населения долин Сумбара и Чендыра, во время сеанса обычно и сам пел «Новайы» [Басилов, 1992, с. 156]. Возможно, нечто подобное исполнялось тогда в схожей ситуации в междуречье Тобола и Иртыша.

К сожалению, обнаруженный нами манускрипт абсолютно лишен каких-либо владельческих маргиналий, которые позволили бы пролить свет как на личность переписчика, так и поздних владельцев компендиума. Тем не менее само присутствие такого рода учебного пособия — «краткого курса» обучения теософии и ритуальной практике исламского мистицизма, на наш взгляд, подразумевает существование в юртах Карагайских в XVIII столетии по меньшей мере суфийской обители (*хангах*) с надлежащей данному сообществу или группе структурой и статусом местной группы (*та’ифа*) суфийского братства. Причем *силсила* этого братства включает в себя и накшбандийа, и кадирийа. Судя по всему, мы имеем дело с тем процессом, о котором пишет американский исламовед Девин ДеВис: «В XVIII веке в Средней Азии появились группы накшбандийа, связанные с линиями преемственности кадирийа и практиковавшие громкий зикр» [DeWeese, 2008, с. 11]. Возможно, присутствие соединенной накшбандийско-кадирийской «цепи» в компендиуме из аула Большой Карагай осталось бы без внимания, если бы не обнаруженные нами позднее дополнительные источники, явственно указывающие на бытование в указанном селении на рубеже XVIII–XIX веков кадирийских практик, которые мы рассмотрим во второй части данной статьи.

Очевидно, что Карагайские юрты с XVIII века были средоточием мусульманского просвещения в крае². Наиболее вероятно, что здесь должна была существовать суфийская обитель, основоположники и представители которой имели непосредственное и тесное отношение к братству накшбандийа, связанному «духовным родством» с цепочками преемственности кадирийа. Татарские ученые-богословы, получавшие образование в крупных городах Средней Азии (Бухара, Ташкент, Самарканд), попадали под влияние различных религиозных течений своего времени. И, становясь адептами одного из них, привозили соответствующие нормы теософии и обрядности в родные селения.

В Западной Сибири подобный процесс инфильтрации сторонников «громкого зикра» в XVIII веке не мог не вызвать противодействия среди деятелей религиозной общины. Поэтому не случайно, что в обнаруженном в ауле Большой Карагай т.н. «Карагайском свитке», являющемся протографом списка *шаджара* Тобольского музея [См.: Белич, Селезнев, Яхин, 2005, с. 211; Селезнев, Селезнева, Белич, 2009, с. 42–47], изданного Катановым, дано указание на практику проведения «тайного поминания [Бога]», т.е. *тихого зикра*, проповедовавшегося основными группами братства накшбандийа [Бустанов, 2009а, с. 219]. Нелишне заметить, что и «Карагайский свиток», и содержащаяся в нем легенда, были составлены в середине — второй половине XVIII века [Бустанов, 2009а, с. 221], т.е. сразу с появлением суфийских групп, близких к братствам кадирийа и накшбандийа.

Основной частью практики конгрегации накшбандийа, как упоминалось выше, является т.н. «тихий зикр» (*хафи*) — «мысленное (сердцем) поминание имени Бога, в отличие от «громкого зикра» (*джахр*, *джали*), произносимого вслух, которому отдается предпочтение в подавляющем большинстве братств» [Акимускин, 2006, с. 307], в том числе и в кадирийа. По характеру исполнения зикра первый и получил в Средней Азии в прошлом наименование *хуфийа*, т.е. тайный, ввиду того, что суфии выполняют зикр про себя, без движений; второй — *джахрийа*.

Вполне уверенно можно говорить о том, что к XVIII веку в Карагайских юртах и близлежащих населенных пунктах для обучения неопитов и наставничества местного сообщества правоверных имелись как соответствующая социальная среда (группа мистиков с ее лидером во главе), так и культурная и культовая совокупность (манускрипты и мавзолеи святых — *астана*) [Селезнев, Селезнева, Белич, 2009, с. 42–47, 123–124]. Подобная форма обучения мюридов существовала в XVIII–XIX вв. в Туркестанском крае повсеместно. В подтверждение этого процитируем отрывок из авторитетного сборника того времени: «В существующих постоянных общинах мюрид проходит

2 | Тут уместно напомнить заметку Н.Л. Скалозубова в «Хронике» Тобольского музея за 1900 г. Именно его стараниями в музей был привезен тогда же из Карагайских юрт список с *шаджара* местных мусульманских святых, вошедший в историографию благодаря его публикации Н.Ф. Катановым [Белич, 2005, с. 153–171]. Заметка датируется «18 августа 1900 г.», и в ней четко сказано: «Дер. Карагайская Тобольского уезда. Карагайская волость является, по-видимому, центром мусульманского района; здесь то и дело приходится слышать о могилах святых» [Хроника, 1905, с. 10].

коротенький курс, усваивая лишь важнейшие формальности уставных требований, путешествуя для сбора добродетельных деяний (*назир*) ишану, сначала с более опытным мюридом, потом один. Через пятьдесят лет такого обучения он получает *иршад* и выходит из учения совершенно подготовленный для практической деятельности ишана. Однако иршады выдаются и мюридам второй категории, конечно, не безвозмездно» [Сборник, 1899, с. 25]. Под «второй категорией» подразумеваются поборники ишана, ведущие мирскую жизнь, но являющиеся его мюридами, изредка совершавшие с ним зикр, чаще выслушивая наставления. Мюриды первой категории, в отличие от второй, составляли небольшую группу и постоянно проживали в общине (на добровольные пожертвования вторых) при «самых знаменитых ишанах» в период постижения всего курса [Сборник, 1899, с. 25].

Данный вопрос применительно к мусульманам Западной Сибири в целом недостаточно изучен, однако можно предварительно полагать, что карагайский шайх также имел право выписывать и выдавать своим мюридам обеих категорий (и, думается, тоже не даром) не только положенные по статусу его обители *иджаза* и *иршад*. Он составлял, вероятнее всего, и родословные записи местных мусульманских святых для такой категории своих приверженцев, как смотрители *астана*, а также правила и потребные молитвы для визита правоверных к мавзолеям, удостоверяя их авторитетом своей печати. Он же, по всей вероятности, делал выписки необходимых молитвенных формул зикра, лечебно-магические «рецепты» для обширного числа верующих, талисманы-обереги (*тумар*) и т.п. Возможно, и стихи, содержащиеся в компендиуме из аула Большой Карагай, очевидно, имеющие мистический контекст, аллегорические оттенки смысла и символичность «таинственных» слов, применялись и в религиозной практике. Они могли использоваться не только в процессе суфийско-дидактического обучения, но и в распевных рецитациях *хафизов* во время проведения совместных ритуалов: при радениях, женских церемониях, семейных торжествах, празднике (по случаю *окончания Рамадана*, например). Хотя «содержание их для большинства» сибирско-татарского населения края, конечно, было «совершенно непонятно» не только в 1860-е гг., но и, видимо, в XVIII столетии.

Говоря, о суфийских институтах, к которым имели прямое отношение подобные компендиумы, необходимо указать и на мавзолей святого, расположенный на кладбище с. Б. Карагай. В «Карагайском свитке», перечисляющем мавзолей святых в регионе, сказано по этому поводу: «В Карагае — Ходжай-шайх... из потомков Бахти-Ата. Из потомков Худжай-шайха сейчас смотритель (*муджавир*) Тырай-шайх». К предложению позднее было приписано: «Шихман-шайх б. 'Абд ас-Салам-шайх б. Тырай-шайх»³. По нашим подсчетам, первые смотрители *астана*

3 | Факсимиле рукописи см.: Селезнев, Селезнева, Белич, 2009. Цветная вклейка, л. 9–10. Перевод Ф.З. Яхина содержит неточность: он указывает дополнительно на отца Тырай-шайха, Карымшак-шайха, но в тексте тот не назван [Там же, с. 205]. Карымшак-шайх фигурирует в другом списке шаджара, составленном Кашшафом б. Абу Саидом [Катанов, 1904, с. 25].

Ходжай-шайха жили во второй половине XVIII в., когда, видимо, и было «открыто» само место почитания и возведен мавзолей «святого» (*аулийа, авлия*) [Белич, 2004б, с. 486–496; Бустанов, 2009а, с. 220–221].

По полевым материалам И.В. Белича середины 1980-х гг., на кладбище при ауле Б. Карагай располагается астана *Султан-шайха* авлия. Имя этого святого представляет собой титул — «султан». Таким почетным прозвищем, «Хазрет-султан», как известно, верующие нарекли видного суфия XII — начала XIII в. Ахмада Йасави, считающегося основателем тюркской традиции исламского мистицизма, и его мазар в г. Туркестане [Гордлевский, 1962, с. 361–368; Массон, 1999, с. 9–28]. В ранних источниках Ахмад Йасави обычно именуется просто «шайх», позже к его имени добавляется титул «ходжа» и, наверное, при Тимуридах — «султан», ибо в это время его также называют «хазрат-и Туркестан». Источники конца XV века утверждают, что среди тюрков его звали «Йасави-ата» и он был «главой тюркских шайхов» [Лыкошин, 1916, с. 218–219; Гордлевский, 1962, с. 363, 276; Тримингэм, 1989, с. 59]. Хотя для суфизма употребление титула «султан» не имело ничего общего с каким-либо официальным статусом его носителя, султанами часто стали именовать «великих суфийских шайхов» [Большаков, 1991, с. 213; Гафуров, 1971, с. 131–134]. На Северном Кавказе в эпоху Сельджукидов возникла традиция почетно титуловать султанами «воителей за веру», или *газиев* и павших мученической смертью *шахидов* [Аликберов, 2001, с. 62]. Поэтому мы полагаем, что в глазах сибирско-татарского населения карагайский святой обладал очень высоким рангом. На это неоднократно указывали и другие наши информаторы, признававшие за астаной в Б. Карагае могилу «их (шайхов. — И. Б.) начальника»⁴, или, иначе, «наставника» — *муришида* (ходжа). На это же указывает и иное его титулярное имя, указанное выше — «Ходжай-шайх».

II

Приведенные в первой части статьи размышления, хотя и были основаны на первоисточниках, могли остаться рабочими гипотезами, если бы не нашли подтверждение во вновь выявленных манускриптах [Бустанов, Белич, 2009]. Так, нам удалось конкретизировать некоторые элементы функционирования наکشбандийской «ячейки» в районе аула Большой Карагай на рубеже XVIII–XIX вв. и наполнить новым содержанием меткое выражение губернского агронома и краеведа Н.Л. Скалозубова, назвавшего дер. Карагай и Карагайскую волость «центром мусульманского района»⁵.

4 | Хакимов Маняп, 1900 г.р., д. Одиныры Вагайского района Тюменской области. Записи И.В. Белича, 1985 г.

5 | Карагайская волость Тобольского уезда, включавшая курдакско-саркатскую группу татар, размещалась в левобережье Иртыша вверх по Ишиму и граничила с Тарским округом. В середине XIX — начале XX в. Карагайская волость включала 2 сельских общества и 16 селений, в 1911 г. — 6 сельских обществ и 15 селений. В волости числилось 464 двора (5392 чел. м.п.) и 14 мечетей. Волостное управление находилось в юртах Карагайских [Бакиева, 2003, с. 47, 51–60, 220, 228, 231, 240–241, 244].

В течение 4–14 июля 2009 года нами были проведены археографические работы в г. Тобольске и его окрестностях — исторически известных сибирско-татарских и сибирско-бухарских поселений: в дд. Иртышацкие, Сабанакровские и Нижние Аремзяны. Основная цель изысканий сводилась к выявлению, цифровой фиксации и описанию для дальнейшего изучения арабографических рукописей. Помимо того, собирались отдельные генеалогические сведения и этнографические материалы, связанные с культом местных мусульманских «святых» — *авлия* (сиб.-тат. вариант *яқшилар*).

В г. Тобольске была обработана библиотека 'Абдулмачита Шихабуддиновича Алиева (1953 г. рождения) — директора Тобольского медресе, уроженца д. Кайнаул Усть-Ишимского района Омской области, потомка смотрителей астаны мусульманских святых Кумуш-'Али и Кафаш-'Али в д. Еланская (неоф. название Көмешле [Алишина, Ниязова, 2004, с. 29–30]) Вагайского района Тюменской области.

Его личную коллекцию можно условно разбить на две части. Первая — рукописи XVIII–XIX вв., передававшиеся в роду хранителей астаны Кумуш-'Али. Особое место среди них по праву занимает рукописный свиток «родословного древа» — *шаджара* (сиб.-тат. *сәчәрә*), накрученный на деревянную катушку-жест и являющийся своеобразным документом «смотрителя астаны» — *муджавира* (сиб.-тат. *астана караучи, шық*). Свиток содержится в самодельном тряпичном мешочке (из цветной ткани /сатин/ с растительным орнаментом), сшитом по одному продольному и поперечному краям светлыми нитками простым стежком. Его верхний край обрублен и загнут внутрь без стежка, а в левом углу закреплена тесемка из хлопчатобумажной ткани, длиной 57,5 см, с голубым растительным орнаментом. Катушка-жест со свитком, в свою очередь, завернута в два куска ткани: первый — сложенный вдвое светлый ситец, размером 56,5×20 см (в развороте), с геометрическим орнаментом в виде зон мелких светло-зеленых точек. Ткань фабричная, ветхая, загрязнена, с темными пятнами-разводами. Второй кусок размером 91×13,5 см — предположительно часть полотнища савана (сиб.-тат. *кәфин, кәбен*) из хлопчатобумажной белой ткани⁶, обмотан поверх первого. Сама рукопись в форме свитка плотно накручена на деревянную основу (*уклау*), крепилась к ней клеем с одного края узкой бумажной лентой длиной 2 см (на момент осмотра скрепа разошлась). Катушка-жест размером 18×2 см, включая цилиндрические ручки с обеих сторон длиной по 3,5 см. Изготовлена предположительно из березы (липы?), причем выточена, очевидно, на токарном станке: на торцах в центре видны следы — наколы от крепежа. Поверхность жеста (как, впрочем, и внешняя сторона скрученного свитка)

6 | Имеются сведения, что среди тобольско-иртышских татар использовалась материя, оставшаяся от шитья савана для умершего старшего человека. Так, ее разрывали на тонкие ленты, которыми близкие покойного повязывали запястье левой руки с целью «обеспечить» себе долгую жизнь. Снимать такую повязку строго запрещалось, носилась она до тех пор «пока сама не отпадала» [Белич, Богомолов, 1991, с. 167–168].

темно- и светло-коричневого цвета, местами отполирована руками от долгого использования, местами выщерблена из-за естественного разрушения структуры дерева. Размер свитка, склеенного внахлест из трех листов бумаги: общая длина 92 см при ширине 11 см. Длина листов колеблется: л. 1–30 см, л. 2–17,5 см, л. 3–35,5 см. Размер текста — 91 × 11 см, т.е. по формату свитка. Текст написан черными чернилами почерком *насх* и состоит из 119 строк. Текст с дефектом — нет начала, свиток поврежден: в некоторых местах текста и по краям бумага надорвана. Рукопись по палеографическим признакам можно датировать первой половиной XIX века.

Уже первое знакомство с содержанием рукописи привело к мысли, что мы имеем дело с копией (если не сказать точнее — калькой) обнаруженного немногим ранее, в 2004 г., «Карагайского свитка» [Селезнев, Селезнева, 2009, с. 341–344]. Хотя оба текста выполнены почерком *насх*, однако второй написан плотным письмом, и нередко окончания слов пишутся надстрочно. Главным же его текстуальным отличием является подпись переписчика-копииста. Установить ее удалось не сразу, прибегнув даже к помощи соответствующих экспертных служб⁷, так как по каким-то неизвестным нам причинам автограф преднамеренно был замазан тушью, причем произошло это, по-видимому, еще в дореволюционный период. Вероятно, перед нами свидетельство некоего соперничества и/или противоборства, имевшего место вокруг статуса хранителя астаны и обладания такой реликвией, как шаджара [Белич, 2005, с. 153–171; 2008, с. 33–44]. Процесс «противоборства документированных генеалогий» происходил в XIX веке и в Среднеазиатском регионе, например среди казахов группы *ходжа* (*қожа*) но и там он требует дальнейших исследований [Генеалогические грамоты, 2008, с. 49]. Между тем, как представляет американский исламовед Девин ДеВис и как свидетельствуют материалы по истории сибирских *ходжей*, генеалогические легенды и их противостояние связаны с финансовыми интересами различных кланов, добивавшихся у властей привилегий, как в форме *вакфов*, так и в праве распоряжаться пожертвованиями, поступающими от прихожан и паломников [DeWeese, 1999, р. 507–530; Бустанов, Корусенко, 2010]. Размеры их земельных угодий и финансов были порой настолько велики, что оправдывали потребность обоснования родословной⁸. Недаром в генеалогии потомков Абдал-шайха, первого смотрителя астаны в Тюрмityках, подчеркнуто верноподданство государю императору [Бустанов, 2009а, с. 207–211].

Изучение замазанного автографа шаджара дало уверенное чтение колофона: «*переписал это...*», а под двумя пятнами туши удалось разобрать: «*Суўнч... сын (такого-то) ...тари*». Финалия «...тари»,

7 | Авторы выражают признательность начальнику отдела криминалистики УВД города Тобольска майору милиции Андрею Николаевичу Сазонову за помощь в проведении экспертизы автографа списка.

8 | Хотя в основном это касалось старой татарской аристократии — *мирз*, которые, оставаясь мусульманами, могли быть причислены к дворянскому сословию с 1784 г., подтвердив при этом документально свое «дворянское происхождение» [Кемпер, 2008, с. 67 и сл.; Белич, 2009, с. 184].

видимо, принадлежит *нисбе* переписчика (вероятно, «Тарский»). Реконструировать остальные части предложения на основании одного текста оказывается невозможным. Среди сибирских богословов имя Суйунч не было редким. В частности, известен ученый-богослов Хваджам-Берди б. Суйунч-Баки из д. Саускан (умер в 1857).

К вышеописанному рукописному свитку тематически и содержательно примыкают пять разновременных арабографических манускриптов. Примечательно, что в основном они являются так называемыми «лицензиями» (*иджаза*, *иршад*) накшбандийского братства и представляют собой большеформатные листы, отдельные из которых заверены хорошо читаемыми печатями. Рукописи написаны частично на персидском и узбекском, отчасти на татарском языках с редкими арабскими вставками.

Ранее науке была известна всего лишь одна *иджаза* сибирских суфиев — это документ, выданный Хваджам-Шукуру б. 'Авваз-Баки в 1694 г. [Риза ад-Дин, л. 12а], оригинал которого пока не обнаружен. Выявленные в ходе наших работ рукописи позволяют проследить, какие цепи преемственности имелись в среде сибирских суфиев.

Краткое кодикологическое описание рукописей выглядит следующим образом:

1. *Иджаза* на накшбандийский *зикр*, выданная Суйунч-Баки. Содержит сокращенную *силсила тариката*. От Мухаммада Накшбанди нисходят следующие преемники: хазрат Сайид Бархами, хазрат мавлана Шамс ад-Дин, хазрат шайх Амир Хусайн, хазрат хваджа Йусуф, хазрат хваджа Мухаммад-Хафиз, хазрат шариф хваджа-йи Мухаммад Парса, хазрат хваджа Мухаммади Хвазмуси, хазрат Хусайн, Суйунч-Баки. Сложенный вчетверо лист бумаги формата 54×31 см, почерк *наسخ*. Слева внизу расположена печать черного цвета 2,5×3 см.: «Туранхан сын 'Азим-хана». Почерк *наسخ*. Документ даты не имеет. Бумага без филиграней и штемпелей, типична для XIX века. Переписал «из изначальной *силсила-йи* Хваджаган» некий Хафиз⁹.

2. *Силсила* накшбандийского тариката, содержащая апологетику публичного *зикра* (*зикр-и 'аланийа*)¹⁰. Два сложенных вдвое листа формата 22,5×34,5 см. Почерк *наسخ*. Текст не датирован. Переписчик тот же: «факих Мухаммад Хафиз». Очевидно, рукопись является приложением к предыдущему документу.

3. Письмо шайха Ильяс б. Рахим-Баки с апологетикой громкого *зикра* (*зикр-и джахр*) преподавателю в деревне Тайлак, ишану Суйунч-

9 | Оказалось, что эта рукопись уже переведена С.М. Гилязутдиновым и обрела странное название «Силсила хранителя Еланской Астаны» в статье краеведа Р.Х. Рахимова [2009, с. 291–297]. Однако научной характеристики, атрибуции и привязки к сибирским материалам источник не получил. Между тем упоминаемые в рукописях Суйунч-Баки и Мухаммад Хафиз в числе муджавиров «Еланской Астаны» не значатся [Катанов, 1904, с. 28]. Поэтому название рукописи поспешно и вводит читателя в заблуждение. Имя держателя грамоты прочитано С.М. Гилязутдиновым неверно: вместо Суйунч-Баки — Сайид Наджар Бакый.

10 | При переводе рукописи С.М. Гилязутдиновым был выпущен существенный фрагмент текста на л. 2а–2б, обозначенный как «не связанный с предыдущими частями», но содержащий при этом полное имя переписчика — факиха Мухаммада Хафиза, которое затем повторено в колофоне [Рахимов, 2009, с. 297].

Бакы-хазрату. Документ представляет собой сложенный вдвое лист формата 35 × 22 см. Имя адресата указано в форме «мулла Суйунч-Бакы-ишан». Письмо начинается по-татарски с обсуждения молитв (*манаджат*), читанных в мечети деревни Карагай. Затем следует цепь нахшбандийских шайхов, будто бы практиковавших громкий зикр (на фарси). Дата: «Год 1281 по хиджре, год 1860 по милади, в благословенный месяц Рамадан, в понедельник, 18 день».

4. Иршад нахшбандийского тариката. Лист формата 41 × 23 см был сложен втрое и порвался на 8 фрагментов. В левом нижнем углу оттиснута черная печать размером 2 × 3 см: «Ибрахим б. Мухаммад». Черная тушь. Текст не датирован. Языки татарский и арабский. Право на совершение зикра передано Суйунч-Бакы б. Карымшаку от шайха хаджи Ибрахима б. Мухаммада Самарканди.

5. Письмо на староузбекском языке ишану Суйунч-Бакы-халифа от хаджи Ибрахима б. Мухаммада Самарканди. Сложенный вдвое лист тонкой просвечивающей бумаги формата 23,5 × 18,5 см. Черная печать адресанта размером 2 × 3 см: «Ибрахим б. Мухаммад», идентичная предыдущему документу. Содержит утверждение об отсутствии воздаяния (*саваб*) за громкий зикр. Дата — 1271 год хиджры (1854–1855). Адрес: «В деревню Вагай Тобольского города, к ишану халифе Суйунч-Бакы б. Карымшаку».

Итак, перед нами предстает комплекс документов, принадлежавших ишану Суйунч-Бакы б. Карымшаку. Судя по его титулам, он и являлся местным главой нахшбандийского тариката, вероятно, с резиденцией в Карагае. Тексты указывают на несколько соседних деревень, в которых действовали суфии: Тайлак, Вагай и Карагай. Заметим, что д. Кумушле (или Еланка) не фигурирует здесь вовсе, несмотря на заверения нынешнего владельца рукописей А.Ш. Алиева о принадлежности манускриптов его предкам, т.е. зрителям астаны в Кумушле. Более того, чтение замазанного имени переписчика в колофоне шаджара, которое прочитано выше, как «Суйунч», позволяет нам отождествить этого переписчика с держателем иджаза и датировать переписку свитка шаджара серединой XIX века. Кашшаф б. Абу Са'ид, изготовивший в начале XX в. копию двух рукописей (Хилката Йарканди и Са'д Ваккаса), указывает имя первого зрителя могилы святого в д. Карагай — Карымшак-шайх [АПИ ТГИАМЗ, л. 4а]. Возможно, последний был отцом халифы Суйунч-Бакы, однако в известных перечнях зрителей разных мавзолеев (в Карагае, Кумушле / Еланка, Улуг-Бурган / Тюрмитяки) имя самого Суйунч-Бакы не значится, таким образом, пока неизвестно, являлся ли он сам зрителем мавзолея.

Из этих документов мы узнаем о спорах вокруг форм зикра, причем важную роль в этом по-прежнему играли среднеазиатские шайхи (в частности, мнение Ибрахима б. Мухаммада Самарканди, призывав-

шего своих сибирских братьев по религии отказаться от громкого зикра). Суть этих дебатов сводилась к следующему.

«Классической» формой зикра (Богопоминания) у суфиев накшбандийа является *зикр-и хафи*, т.е. тихий зикр, заключающийся в многократном повторении молитвенных формул про себя, шепотом. Некоторые наблюдатели из Российской империи называли адептов накшбандийи в Бухаре «шептунами». Именно такая форма зикра была закреплена во второй редакции легенды об исламизации Сибири, составленной, по нашему мнению, в середине XVIII в. [Бустанов, 2009а, с. 221]. Другие же суфийские братства, такие как йасавийа и некоторые группы накшбандийа, практикуют разновидности *зикр-и джахр* — громкого зикра, произносимого в голос. Диспут о правомерности последнего, возникший в XVIII в., обострился на рубеже XVIII–XIX вв., когда в Среднюю Азию проникли суфийские круги индийского происхождения (кадирийа и накшбандийа-муджаддийа). В итоге появились группы накшбандийа, практиковавшие громкий зикр. Это породило в то время немало полемической литературы, осуждавшей или, напротив, легитимировавшей такую форму поминания Аллаха [Собрание фетв, 2008; Paul, 2000, р. 5–42]. Особое негодование у ученых-традиционалистов вызывал публичный зикр (*зикр-и ‘аланийа*), проводившийся при большом стечении народа и использовавшийся часто для сбора подаяний и привлечения адептов. И именно публичный зикр упоминается во 2-м документе в качестве ритуала, предназначенного для особо «чистых сердцем» аскетов. Видимо, неслучайно компендиум из библиотеки муллы Р.Х. Батинова, разбиравшийся нами в начале статьи, содержит копию «лицензии» (*иджазат-наме*) братства кадирийа, в котором, как уже говорилось, был принят громкий зикр.

Пока рано делать какие-либо заключения о ходе этих дебатов в Западной Сибири, поскольку выявленная библиотека хазрата Алиева нуждается в отдельной филологической публикации избранных текстов, большинство из которых написано на фарси и касается различных аспектов ритуальной практики в братстве накшбандийа. Тем не менее явное противоречие установленной сакральными текстами нормы (тихий зикр) появлявшимся новым практикам вызвало активное обсуждение в среде местных суфиев.

Вторую группу манускриптов, ныне хранящихся у ‘Абдулмачита-хаджи, составляют рукописные компендиумы на арабском языке и тюрки по различным отраслям знания — арабской грамматике, медицине, основам ислама, книги по Единобожию, а также персоязычный трактат о тарикате накшбандийа, написанный в XIX веке в Сибири неким Мухаммад-‘Ариф-ишаном. Обработка последнего сочинения, как и других, еще потребует времени. Владельцем одной из рукописей мистического характера с персидскими стихами (жанра *маснави*), обозначен ишан Башир б. Нийаз, преподававший в первой половине

XIX века в мечети Карагайских юрт вместе с упоминавшимся ранее Хваджем-Берди б. Суйунч-Бақы (1797–1857) [АВ РАН, л. 111]. Кстати, устойчивая связь последнего с аулом Карагай может предполагать, что он имеет отношение (родство?) с Суйунч-Бақы б. Карымшаком — владельцем персоязычных лицензий братства накшбандийа.

III

Среди «живых» функционирующих объектов наследия суфийских традиций в Сибири нами была визуально обследована астана шайха Дауда б. Искандара Кандагари в д. Нижние Аремзяны Тобольского района Тюменской области. Это давнее поселение, упомянутое уже в сибирских летописях как «городок». По Ремезовской летописи, засевших в том городке татар, отряд «пятидесятника Богдана Брязги» из дружины Ермака взял штурмом, «многих лучших» из них частью «повесил за ногу», частью «розстрелял», «и положил на стол кровавую [саблю], и велел верно целовати за государя царя, чтоб им служить и ясак платить по вся годы» [Сибирские, 1907, с. 333]. Вряд ли такой факт (если он имел место) отразился лишь на страницах летописи, не войдя в фольклорную память сибирских татар, благодаря которой, по всей вероятности, он и был зафиксирован С.У. Ремезовым. А на данный способ принятия присяги обратил внимание еще Г.Ф. Миллер [1937, с. 241], придя к выводу, «что эти татары тогда еще (при Кучуме. — И. Б., А. Б.) не приняли магометанской веры». Вполне возможно, так как клятва на Коране являлась нормативной для мусульман [Резван, 2001, с. 385–387], а это здесь и не прослеживается. Между тем с начала XVIII века Коран становится неизменным атрибутом как административной (для должностных лиц общины), так и судебной присяги у сибирских татар [Бакиева, 2003, с. 72–74; Белич, 2009, с. 183].

Обозначим три общих момента, типичных для изучения феномена астана в целом.

Феноменологический. В полевой практике попадают порой сведения об урочищах, которые жители считают местами якобы массовой гибели и/или захоронении *йахшилар*. За этим словом в диалекте сибирских татар закрепилось понятие «святые» [Тумашева, 1992, с. 73]. А в их состав «вошли» также и давние обитатели — предки, причем язычники¹¹. Перед нами реплика легенд о погребенных в одном месте 40 воинах, павших в «битве за веру», о безымянных сокрытых и «невидимых святых» (*гайиб*) — *крык-чильтан* (вариант *крык-кыз* — «сорок девушек») и т.п. Древние воззрения через исламскую редакцию слились с суфизмом и культом святых, где «любят помещать в одном общем погребении 40 святых или мучеников» [Гольдциэр, 1938,

11 | «Раньше жили *йахшилар* — хорошие люди, у них были куколки (*курчақ*) ... молились им». Гадельчин Газис, 1927 г.р., д. Бергамак Омской обл. Записи И.В. Белича, 1988 г.

с. 115], а также с популярным в Средней Азии образом «семи святых братьев» — *етти-огайны*, где каждому определено свое святое место [Абашин, 2001, с. 118–120]. Мазары с *шахидами* обычно расположены недалеко от воды, ритуалы сопряжены с водной стихией и связаны с культами предков, плодородия и др., а также шаманством, инкорпорированными в культ святых в исламе [Аликберов, 2001, с. 63; Башилов, 1992, с. 246–265; Каландаров, 2002, с. 218–239; и др.].

Историко-культурный. Согласно В.Н. Башилову [1992, с. 247–248], нет надежных данных о том, «известен ли образ чильтанов за пределами Средней Азии и Казахстана»¹². Но, несомненно, эти представления связаны «лишь с одним регионом мусульманского мира (с мифологией и верованиями ираноязычного населения этого региона. — И. Б., А. Б.) и, следовательно, усвоены здесь исламом из местных религиозных традиций». Как видим, такие воззрения проникли и в Сибирь, очевидно с исламом, вместе с тем попав здесь во в чем-то однородную и культивированную среду. За этими «исламизированными» местами культа в регионе часто скрываются поселения, некрополи (в т.ч. курганные) и святилища X–XVII вв., оставленные различным в этнокультурном отношении населением, отчасти вошедшим в состав сибирских татар [Белич, 2006, с. 15; Соболев, 2008, с. 258–291; Ислам, 2007, с. 76–79, 245–246; Данченко, 2008, с. 221–224]. Большинство памятников не известно и археологически не изучено. Так, «Аремзянское городище» не обнаружено (хотя память о перенесении праха святого с прежнего местонахождения этого поселения сохранилась). А состояние изученности известных объектов таково, что имеющиеся материалы не могут служить полноценным источником [Беликова, 2002, с. 22; Могильников, 2002, с. 78–82].

Семиотический. «Место памяти предполагает стыковку двух порядков реальности, — пишет П. Нора, — реальности осязаемой и уловимой, иногда материальной, и реальности чисто символической, носительницы истории» [Цит. по: Ислам, 2007, с. 249]. Наряду с дихотомией «материальное–идеальное», понятие «реальность» включает и мир идей, поддающихся объективизации и отраженных во вне — книгах и т.п. [Соломоник, 1995, с. 18]. В том числе в таких символах — носителях истории в нашем контексте, как *астана*. Вместе с тем следует все же разделять объекты реальной истории — городища и некрополи от их астана-символов, которые не отражали историческую реальность, а были выражением символической/семиотической реальности, сакральной истории. Поясним это положение на конкретных примерах.

Из письменных источников и литературы XVII–XVIII вв. известно несколько фактов нахождения астана рядом или прямо на городищах позднего Средневековья и некрополях разного време-

12 | Хотя он сам приводит литературные и фольклорные сведения по Турции, Хорасану, Крыму и др.

ни, в т.ч. принадлежащих предкам сибирских татар. Например, «Искер астана» — памятник, фиксируемый с 1675 г. возле городища Искер [Спафарий, 1882, с. 45; Фальк, 1824, с. 394]; «Астаня городище», отмеченное в межевой книге 1681 г. около Ялуторовской слободы [Курлаев, 2002, с. 68]; упомянутое С.У. Ремезовым в «Хорографической книге» (1697–1711) святилище неподалеку от устья р. Ишим [The Atlas, 1958. L. 107], которое вероятно идентифицируется как астана Бигач-Ата близ д. Тюрмитяки в Усть-Ишимском районе Омской обл. [Селезнев, Селезнева, Белич, 2009, с. 20–21, 118–121; Бустанов, 2009а, с. 207–212]; зафиксированная Миллером [Сибирь, 1996, с. 80] в 1734 г. «*Astuna...*, где погребен татарский святой» при «[Баиш-ауле]» — известная в крае «астана Хаким-Ата» на кладбище д. Баишево Вагайского района Тюменской области [Белич, 2002, с. 405–412; 2006, с. 20–22; и др.]. Вопрос в том, насколько данные мавзолеи соотносятся с исторической реальностью — действительными захоронениями указанных лиц. Решая его, мы и сталкиваемся с семиотическим моментом. Известно например, что Сулейман Бакыргани, известный как Хаким Сулейман и Хаким-Ата, историческая фигура — духовный преемник Ахмада Йасави, умер в 1186 г. в Хорезме и, естественно, не мог быть захоронен в Сибири [Белич, 2004а, с. 83–84]. Раскопки, проведенные в 2007 г. на предполагаемом местонахождении «Искер астаны», где в начале XXI в. по инициативе местного исламского духовенства был укреплен памятный знак и возрождены ритуальные поминовения, дали «отрицательный ответ на возможность существования в этом месте поминального комплекса — астаны». Вместе с тем здесь было «обнаружено поселение с выраженным культурным слоем», оно датируется «XV–XVI вв. и относится к сибирским татарам» [Отчет, 2007, Л. 2]. Что касается «астаны Бигач-Ата» в виде построенной в 1995 году 4-угольной могильной оградки из штакетника со столбом внутри, стоящей в цепочке курганов, то и она едва ли соотносится с культурным слоем этого некрополя и близлежащего средневекового городища [Данченко, 2008, с. 223]¹³. В таком же положении, как представляется, могут оказаться и большинство менее значимых астана сибирских татар. Получается, мы имеем дело с псевдомогилами «святых», с мистификацией? В известной степени так. Исламские мистики принесли в Сибирь в XV–XVII вв. в основном из Средней Азии ислам и традиции суфизма и остались здесь навечно. «Кодификация» связанных с ними мест захоронений явилась следствием формирования культа подвижников ислама, оформившегося в манускриптах шаджара, скорее всего, в период между серединой — второй половиной XVII в. (первая редакция) и серединой XVIII в. (вторая редакция).

13 | Раскопки курганов не велись, но в окрестностях д. Тюрмитяки располагаются несколько археологических памятников разных эпох (бронзы, железного века до пределов IV–VI — XIV–XV вв.) и культур (саргатской, усть-ишимской, бакальской) [Симонов, 1978, с. 277; Данченко, 2008, с. 223–224].

Для сибирских правоверных астана — не мистификация, а выражение духовной связи, воплощенной помимо текстов непосредственно в объекте почитания. Это то самое место «стыковки двух порядков реальности»: материальной и символической. Мы не пытаемся как-то дезавуировать культ исламских святых в регионе. Отнюдь — он очевиден, равно как и свято чтимы астана у мусульман Сибири. Мы ведем здесь разговор об источниковедческих проблемах верификации этих святилищ и неоднозначности подхода к анализу данного явления культуры.

В качестве иллюстрации изложим данные по Аремзянской астане. Культовое место — небольшая рощица смешанного леса (в диаметре около 25 м), по периметру огороженная штакетником, с входом-калиткой (с южной стороны) — расположено на невысокой (около 0,5 м) округлой возвышенности близ берега реки Иртыш почти в центре населенного пункта. Учитывая обыкновенное нахождение таких культовых объектов на кладбищах, само местоположение Аремзянской астаны является редким исключением. Любопытно, что неподалеку от него в 1995 г. была воздвигнута новая деревянная мечеть — прежняя, располагавшаяся совсем в другом месте селения, в свое время сгорела. Современное состояние собственно *астаны*, как и «строения, возведенного на могиле» [Тумашева, 1992, с. 29], локализованного в густых зарослях в середине рощи, весьма плачевно: сохранились остатки от двух и трех полуразрушенных венцов рубленного в лапу прямоугольного сруба, размером 285x183x35 см. Явных следов могильной насыпи или впадины не наблюдается. Напротив южной стенки сруба и в 0,4 м от него в землю врыт столб — *баган*, высотой 165 см и диаметром 15 см с прибитым к его затесанному и крашенному белой краской навершию металлическим полумесяцем.

Нынешний смотритель мавзолея — мулла мечети д. Нижние Аремзяны, Абу-Бакир Шакирович Авняков (1936 г.р.), уроженец д. Комароу Тобольского района Тюменской области. По его словам, предыдущие хранители никаких рукописей ему не передали, но он точно знает имя похороненного тут святого, являвшегося младшим братом Хаким-Ата, чья астана находится в д. Баишево Вагайского района Тюменской обл. Он также сообщил, что это погребение было перенесено (очевидно, давно) на современное место с мыса берега р. Иртыш, подмываемого его водами.

В связи со сказанным выше вполне допустимо, что старое святилище размещалось на месте Аремзянского городища — летописного «городка», но скорее все-таки где-то на древнем некрополе, находившемся возле него. Так, по данным В.В. Храмовой 1949 г.: «Недалеко от Нижних Аремзян есть ханское кладбище (это не то, что в районе городища Искер. — И. Б., А. Б.) ... астана. В татарские праздники татары-старички ходили сюда молиться. Вниз по Иртышу (д. Надцы? — И. Б., А. Б.) есть мыс, где, по преданиям, тоже схоронен хан и, проезжая

мимо, татары бросают в воду деньги, кольца и пр. Ханское кладбище — *астана*; кладбище вообще — *масарга* (перс. мазра‘а. — И. Б., А. Б.)»¹⁴.

В связи с этим стоит заметить, что в известных нам на сегодня сибирско-татарских шаджара усыпальница авлия Дауд-шайха Кандагари упоминается в их ранней / первой редакции, оформившейся, как уже было сказано, в середине — второй половине XVII века. Однако фиксируется она совершенно в другом населенном пункте — *Бурбар* (современная д. Варвара Ярковского района Тюменской области), а сам шайх предстает в ней как «*потомок Джа‘фара*». Астана в Аремзянских юртах появляется в текстах только с середины XVIII века с именем покоящегося там «*авлия Дауд-шайх-‘азиз из потомства Хусайна*» [Ранняя редакция шаджара: АВ РАН. Л. 1а; Поздняя: АПИ ТГИАМЗ. Л. 2а]. Чтобы объяснить эту двойственную информацию или, возможно, случившуюся в данном случае контаминацию, потребуются дополнительные изыскания.

Вместе с тем для осмысления феномена «астана» заслуживает внимания часть легенды, касающейся возникновения астаны при д. Варвара: «Давным-давно один такой *пигамбар* (т.е. пророк. — И. Б., А. Б.) как великан был, он воевал за исламскую веру. В том месте он из своих сапог вытряхнул землю, и потому-то вышло как два холма (кур-гана?) на этом месте и получилась астана. Там тоже хорошие люди захоронены»¹⁵. Здесь еще нет имени у этого персонажа — *альпа*-богатыря эпического времени, но зачин легенды и смысл деяний героя уже передан в мусульманском духе. От другого рассказчика — «смотрителя» Варваринской астаны узнаем, что то «был *пигамбар* по имени Сулейман, он был человек-великан и воевал за ислам. В наши места когда пришел, он сел и из сапог вытряс землю, и получилось два холма. На этом месте и стала астана, где потом был похоронен авлия Азис Даут-шаих, который пришел сюда с другими шайхами, 360 их было, из Бухары и Ташкента распространять мусульманскую религию. Мы, Машариповы, — *шық-туғум*, ему родня (т.е. потомки Дауд-шайха. — И. Б., А. Б.), и поэтому так за его могилой смотрим: ухаживаем и поминаем молитвами. Там еще хорошие (*яқшилар*) люди лежат»¹⁶.

Популярность астаны при д. Варвары и соответственно *барака* упокоившегося в ней «святого», несмотря на разницу его имени в разных редакциях шаджара, была довольно высока среди правоверных Ярковского района. Нам неоднократно доводилось слышать от информаторов о посылаемых туда из разных мест пожертвованиях в виде денег (*садака*) или жертвенных животных (*ниятлик*) ради избавления от несчастий, болезней.

Вот характерный образец: «Возле астаны была *ошхона* (столовая). Машариповы — семья, которая из поколения в поколение смотрит за

14 | Дневник экспедиции В.В. Храмовой 1949 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2, № 30. Л. 52–53.

15 | Шигабутдинов Ахметкала, 1910 г.р., д. Тарханы (Кала) Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

16 | Машарипов Абдулла, 1908 г.р., д. Варвара Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

ней, по-татарски *шык* — тот, который смотрит за могилой, — распоряжались там. Астана — это священное место: туда приходили даже из других деревень и приводили барана. Эта семья кололи его там, готовили (когда варится мясо, нельзя пробовать), ели там и молились с богомольными людьми за тех, у кого горе какое случилось, или чтобы человек выздоровел, или чтобы долго жить. К нашей астана приходили и бездетные женщины, чтобы иметь ребенка (забеременеть)...»¹⁷

В воззрениях местного татарского населения соционормативные функции Варваринской астаны не ограничивались соответствующими ритуалами и молитвами, обращенными к святому, астана (и авлия) выступали также в роли третейского судьи в обычном праве (*адат*). Причем относительно недавно, еще в прошлом веке: «Например, если у меня лошадь украл кто-нибудь и я того человека в этом обвиняю, то посылаю *садака* туда на *астану*. И если тот человек действительно не украл, тогда на меня эта ложь переходит — я могу заболеть, а если тот украл, то он может заболеть — его накажет Бог»¹⁸. Независимо от веры (вор мог оказаться и немусульманином), сама традиция обращения к астана служила, таким образом, высшим арбитром, а садака — формой присяги.

И последний заслуживающий внимания сюжет, который есть смысл здесь отметить, связан с перезахоронением праха святого в астане д. Нижние Аремзяны. По рассказу имам-хатыба А.Ш. Авнякова, который он запомнил со слов здешних аксакалов, когда выкапывали останки святого, чтобы похоронить на новом месте, то «никаких костей не нашли, даже землю руками перебирали, кроме одной косточки от пальца (фаланги) руки». Но, по его мнению, «это был копчик, потому что копчик остается» и «в нем заключен дух святого». Аналогичный сюжет встречается и в других группах тоболо-иртышских татар, в частности у «заболотных» татар.

Таким образом, внимательное изучение нарративных источников наряду с полевой этнографической работой выдвигает на «повестку дня» вопрос о необходимости дальнейших исламоведческих исследований в Западной Сибири. Причем не только в контексте «исламско-языческого синкретизма» или же «доисламских верований», не замечающих ислам как универсальное явление (конечно, адаптировавшего многие элементы прежних воззрений, в особенности на периферии), подменяя его народными традициями. Исследование богословских споров, трактатов по конкретным вопросам религиозной практики в рамках функционирования мусульманских институтов (могил святых, вакфов, мечетей) неизменно требует поворота к богословским ученым и суфиям как основным действующим лицам истории ислама в регионе.

17 | Ахметова Зулейха, 1928 г.р., д. Варвара Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

18 | Шигабутдинов Ахметкала, 1910 г.р., д. Тарханы (Кала) Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

Список источников и литературы

- Абашин, 2001 — Абашин С.Н. Чилтан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 118–129.
- Акимушкин, 1991 — Акимушкин О.Ф. ал-Кадирийа // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 126–127.
- Акимушкин, 2006 — Акимушкин О.Ф. Накшбандийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Вост. лит., 2006. Т. I. С. 306–308.
- Аликберов, 2001. — Аликберов А.К. Кырхляр // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 62–63.
- Алишина, 2004 — Алишина Х.Ч., Ниязова Г.М. Названия селений сибирских татар (на материале Тюменской области). Тюмень: «Экспресс», 2004.
- АВ РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (г. С-Петербург). Фонд 131.
- Риза ад-Дин б. Фахр ад-Дин. Опись 1. Дело № 5: “Асар: формулярные списки, некрологи, тексты надгробных надписей... списки разных лиц с биографическими сведениями. 1808–1917 гг.”.
- АПИ ТГИАМЗ — Архив письменных источников Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. Шифр КП 12890 (прежний № 30796).
- Бакиева, 2003 — Бакиева Г.Т. Сельская община тоболо-иртышских татар (XVIII — начало XX в.). Тюмень, 2003.
- Бартольд, 1966 — Бартольд В.В. Культура мусульманства // Собр. соч. Т. VI. М., 1966. С. 196–197.
- Басилов, 1992 — Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
- Бахрушин, 1916 — Бахрушин С.В. Туземные легенды в «Сибирской истории» Ремезова // Исторические известия. М., 1916, № 3–4. С. 3–28.
- Беликова, 2002 — Беликова О.Б. Проблема источников для реконструкции истории Таежного Причулымья X–XVII вв. // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 21–28.
- Белич, 1995 — Белич И.В. Легенда о «Ташатканском камне» // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск, 1995. Т. II. С. 80–83.
- Белич, 2002 — Белич И.В. Легенда о Хаким-Ата // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 405–412.
- Белич, 2004а — Белич И.В. «Всемирная сказка» в фольклоре сибирских татар (опыт историко-этнографического анализа) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2004. С. 63–96.
- Белич, 2004б — Белич И.В. О религиозных войнах учеников шайха Багауддина против инородцев Западной Сибири (К 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Проблемы истории Казани: современный взгляд. Казань ИИ АН РТ, 2004. С. 480–502.
- Белич, 2005 — Белич И.В. О религиозных войнах учеников шайха Багауддина против инородцев Западной Сибири (К 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 6. Тюмень: ИПСО СО РАН, 2005. С. 153–171.
- Белич, 2006 — Белич И.В. Астана сибирских татар // Исламская цивилизация в Сибири: история, традиции, современность. Тобольск; Тюмень, 2006. С. 14–23.

- Белич, 2008 — Белич И.В. В поисках легенды одной тобольской рукописи // *Провинция в русской культуре. II Ремезовские чтения 2005: Сб. науч. ст. / Отв. ред. Е.И. Деркачева-Скоп и В.Н. Алексеев. Новосибирск, 2008. С. 33–44.*
- Белич, 2009 — Белич И.В. Письменные источники 80-х гг. XVIII — первой четверти XIX в. о правовых традициях сибирских татар // *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2009. С. 170–195.*
- Белич, Богомолов, 1991 — Белич И.В., Богомолов В.Б. Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // *Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск: ТГПИ, 1991. С. 158–178.*
- Белич, Селезнев, Яхин, 2005 — Белич И.В., Селезнев А.Г., Яхин Ф.З. Письменные источники по исламизации Сибири // VI конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 211.
- Белич, Бустанов, 2009 — Белич И.В., Бустанов А.К. К источниковедческим мотивам Р.Х. Рахимова // XII Сулеймановские чтения. Тобольск, 2009. С. 153–157.
- Большаков, 1991 — Большаков О.Г. Султан // *Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 213.*
- Бустанов, 2008 — Бустанов А.К. Проблема источника рукописи муллы Хилката Йарканди («Карагайского свитка») // *Культурологические исследования в Сибири. Вып. 6. Омск, 2008. С. 15–19.*
- Бустанов, 2009а — Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегу Иртыша // *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2009. С. 195–230.*
- Бустанов, 2009б — Бустанов А.К. Рукопись в контексте сибирского ислама // Селезнев А.Г., Селезнева И.Г., Белич И.В. *Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. С. 156–192.*
- Бустанов, Белич, 2009 — Бустанов А.К. Белич И.В. К наследию сибирских суфиев // *Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. Кишинеу; Омск, 2009 (в печати).*
- Бустанов, Корусенко, 2010 — Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев. Статья первая: Имяминовы // *Археология, этнография и антропология Евразии. 2 (42) Новосибирск, 2010. С. 97–105.*
- Валеев, 1965 — Валеев Ф.Т. Сибирские бухарцы во второй половине XIX — начале XX в. (Историко-этнографический очерк): Дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1965.
- Валеев, 1993 — Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань: Татарское кн. изд-во, 1993.
- Гафуров, 1971 — Гафуров А.Г. Лев и Кипарис (о восточных именах). М.: Наука, 1971. 240 с.
- Генеалогические грамоты, 2008 — Генеалогические грамоты и сакральные семейства: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Баба в XIX–XXI веках / Отв. ред. А. Муминов, А. фон Кюгельген, Д. ДиУис, М. Кемпер. — Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
- Гольдциэр, 1938 — Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
- Гордлевский, 1962 — Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясефи // *Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962. С. 361–368.*
- Данченко, 2008 — Данченко Е.М. К изучению Кызыл-Туры // *Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. Новосибирск; Омск, 2008. С. 221–224.*
- Каландаров, 2002 — Каландаров Т.С. Святилища Западного Памира // *ПИИЭА РАН. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 218–239.*
- Катанов, 1904 — Катанов Н.Ф. О религиозный войнах учеников шайха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского музея). Казань, 1904.
- Кемпер, 2008 — Кемпер Михаэль. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Казань: РИУ, 2008.
- Курлаев, 2002 — Курлаев Е.А. Тюркские памятники археологии Урала и Западной Сибири в исторических источниках XVII–XVIII вв. // *Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 67–69.*
- Лыкошин, 1916 — Лыкошин Н.С. Мечеть Хазрет-султана в Туркестане и связанные с нею суеверия киргиз // *Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. I. Пг., 1916. С. 218–219.*
- Масон, 1999 — Массон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви // *Города Туркестана: Сб. науч. статей. Алматы, 1999. С. 9–28.*
- Миллер, 1937 — Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 1. М.; Л. 1937.
- Отчет, 2007 — Отчет о выполнении историко-археологических изысканий памятника «Искер-Астана» (мавзолея шайха Айкани) в районе городища Искер на территории архитектурно-ланд-

- шафтного заказника «Абалакский природно-исторический комплекс». Тобольск: ЗАО «Градопроект», 2007.
- Сибирь, 1996 — Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. Издание подготовил А.Х.Элерт / Отв. ред. акад. РАН Н.Н.Покровский. Вып. VI Сибирский хронограф. Новосибирск, 1996.
- Могильников, 2002 — Могильников В.А. Археологические памятники сибирских татар XIV–XVI вв. в Тобольском Прииртышье // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 74–77.
- Окладников, 1981 — Окладников А.П. Туземные легенды о Ермаке // Сибирские огни. 1981. № 12. С. 126–133.
- Радлов, 1872 — Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872.
- Рахимов, 2009 — Рахимов Р.Х. Новые документальные источники по истории ислама в Сибири // Национальная история татар: теоретико-методологическое введение. Казань, 2009. С. 291–297.
- Риза ад-Дин — Риза ад-Дин б. Фахр ад-Дин. Асар. Т. 3. Л. 12а // Научный архив Уфимского научного центра РАН. Ф. 7. Оп. 1. № 3 новый акт.
- Резван, 2001 — Резван Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Селезнев, Селезнева, Белич, 2009 — Селезнев А.Г., Селезнева И.Г., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: Изд. дом Марджани, 2009.
- Симонов, 1978 — Симонов В.В. Работы в Таежном Прииртышье // Археологические открытия 1977 года. М.: Наука, 1978. С. 277.
- Соболев, 2008 — Соболев В.И. История сибирских ханств (по археологическим материалам). Новосибирск: Наука, 2008.
- Соломоник, 1995 — Соломоник А. Семиотика и лингвистика. М.: «Молодая гвардия», 1995.
- Спафарий, 1882 — Спафарий Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. // Записки Русского географического общества по отд. этнографии. Т. X. Вып. 1. СПб., 1882.
- Тримингэм, 1989 — Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф. Акимовской. М.: Наука, 1989.
- Тумашева, 1992 — Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 1992.
- Фальк, 1824 — Фальк И.А. Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. СПб., 1824. Т. VI.
- Уразалеев, 2002 — Уразалеев Р.Г. Святыни астана в фольклорных сведениях курдакско-саргатских татар // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 494–495.
- Хроника, 1905 — Хроника музея за 1900 г. (По сведениям консерватора музея Н.Л. Скалозубова) // ЕТГМ. Вып. XIV. Тобольск, 1905.
- Эркинов, Бабаджанов, 2001 — Эркинов А.С., Бабаджанов Б.М. Наваи // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 74–75.
- DeWeese, 1999 — DeWeese D. “The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters.” *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 31. No. 4 (Nov., 1999): 507–530.
- DeWeese, 2008 — DeWeese D. “Foreword”, Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама / Сост. Бабаджанов Б.М., Мухаммадинов С.А. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
- Paul, 2000 — Paul J. “Muhammad Parsa: Sendschreibungen ueber das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme”. *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Berlin, 2000. P. 5–42.
- Khalvat-i Sufiha, 2000 — Khalvat-i Sufiha. Ed. Original text, Introduction, translation (in Russian), cementers B. Babadjanov. — In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). Ed. by Anke von Kügelgen, Ashirbek Muminov, Michael Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000. S. 114–217.
- Zarcone, 2000 — Zarcone T. “Les Confreries soufies en Sibirie (XIXe siècle et debut du XXe siecle)” // *Cahiers du Monde russe*. 41/ 2–3, Avril-septembre 2000, pp. 279–296.

История мусульманских сообществ

3

И.Л. Алексеев

Khalīfat Allāh — Халиф [волею] Бога?* К проблеме легитимации политической власти в халифате в эпоху Омеййадов

В данной статье будет предпринята попытка осветить некоторые проблемы, связанные с религиозно-идеологическим оформлением верховной политической власти в халифате во время правления династии Омеййадов (661–750 гг.). Данный вопрос, казалось бы хорошо изученный в отечественной и мировой литературе [основную библиографию вопроса см.: Бартольд, 1966; Петрушевский, 1966; Большаков, 1998; Crone & Hinds, 1986], продолжает вызывать серьезные дискуссии. Вместе с тем очевидно, что этот вопрос имеет огромное значение как для изучения проблем религиозной легитимации власти в раннем исламе, так и для более адекватного понимания классической политической теории в исламе, а вслед за этим и всей арабо-исламской политической культуры в целом.

Предварительно необходимо обрисовать тот исторический и социально-политический контекст, в котором осуществлялось правление Омеййадов.

На 21 раби‘ ал-аууал 41 г. от хиджры / 25 июля 661 г. Р.Х., когда Хасан, сын четвертого праведного халифа ‘Али, отказался от халифской власти в пользу основателя династии Омеййадов Му‘авии, рассматриваемая полития контролировала следующие территории: Аравию, Сирию, Палестину, Египет, часть Северной Африки (при этом за годы гражданской войны 656–661 гг. большая часть североафриканских территорий [за пределами Египта] подчиненных при праведном халифе Усмани [644–656 гг.], вышла из-под контроля мусульман), Ирак, часть Закавказья, Иран и часть Средней Азии.

За период правления династии Омеййадов территория, контролируемая халифатом, значительно увеличилась, — были завоеваны вся Северная Африка, почти весь Иберийский полуостров (а в течение пары десятилетий под контролем халифата находился и Юг Франции), определенная часть Малой Азии, все Закавказье, вся Средняя Азия, часть Афганистана и долины Инда (Синд).

* | Автор считает своим долгом выразить глубокую признательность А.В. Коротаеву, оказавшему непосредственное влияние на ход и результаты данного исследования.

Уже в начале правления Омеййадов халифат имел ярко выраженную полиэтническую композицию. Арабы составляли в нем доминирующую этническую группу, но уже к 661 г. число неарабских подданных халифата многократно превышало число арабов. К 750 г. этот разрыв, естественно, еще более увеличился. Наряду с арабами, в подавляющем большинстве принявшими к этому времени ислам, другими крупными этноконфессиональными группами халифата были персы, изначально исповедовавшие зороастризм, но все больше и больше переходившие в ислам (так что число мусульман-персов вскоре оказалось сопоставимым с числом мусульман-арабов), христианское арамеоязычное население сиро-палестинского региона и верхней Месопотамии, в значительно меньшей степени подвергавшееся исламизации, копты Египта, лишь небольшая часть которых в рассматриваемый период приняла ислам, берберы Северной Африки, среди которых исламизация имела несравненно больший успех, слабо исламизированное романоязычное население Иберийского полуострова, устойчиво противостоявшие исламизации армяне и грузины, в значительно большей степени исламизированное население Азербайджана и т.д. Отметим, что часть населения халифата подверглась не только полной исламизации, но и значительной арабизации. Речь идет прежде всего о Йемене. В Верхней Месопотамии сохранился даже мощный очаг политеизма в районе города Харран, обитателям которого удалось добиться их отождествления с упоминаемыми в Коране сабиями.¹

Следует подчеркнуть, что в рассматриваемый период для заметной части населения региона прослеживается явно выраженное этническое (отличное от конфессионального) самосознание, что совсем не было характерно для того же самого региона через тысячу лет, когда конфессиональное сознание почти полностью подавило этническое. Стоит также подчеркнуть, что арабы в Омеййадском халифате выступали именно в качестве доминирующего этноса. При этом принятие ислама неарабами еще не давало им полного социального статуса. Дискриминация неарабов прекращается лишь после «аббасидской революции» 749–751 гг.

Несмотря на то, что классическая мусульманская историческая традиция склонна рассматривать эпоху Омеййадов как период отхода от исламского социально-политического идеала, именно при Омеййадах начинает формироваться в собственном смысле слова государственный аппарат халифата.

Мединская община, часто выдвигаемая многими авторами (как мусульманами, так и немусульманскими исследователями) как образец исламского **государства**, государством в строгом смысле слова названа быть не может. В.В. Бартольд отмечал: «Как и другие арабские

1 | Как было показано британским исследователем де Блуа [de Blois, 1995], на самом деле под сабиями в Коране подразумеваются манихеи, однако манихеи, по всей видимости, даже не пытались добиться своего отождествления с сабиями (и таким образом своей “легализации”), вследствие чего подвергались самым жестким преследованиям при Аббасидах.

города, Медина до Мухаммада не имела правильной политической организации <...>. Мухаммад своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «Божью общину», включив в нее, однако, и тех граждан, которые сохранили верность древнеарабскому язычеству или иудейству <...>. Община Мухаммада первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз под властью одного лица казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности» [Бартольд, 1966: 304].

Государственный аппарат халифата начинает формироваться лишь в период правления Му'авии.

«Был Му'авия первым в исламе, кто завел стражу (*harath*), и полицию (*shurtah*), и привратников (*bawwābūn*), и опустил завесы, и стал использовать в качестве секретарей христиан, и перед кем шли с копьями. Он стал брать *zakāt* с жалованья и сидеть на троне, а люди — ниже него. Он ввел диван печати²...» [Ya'qūbī, 1883, II: 276. Цит. по: Большаков, 1998, р. 166; см. также, например: Nuart, 1987, р. 1979].

Омеййады не имели регулярной армии. Военно-политическая организация мусульманской империи представляла, по существу, федерацию «армий», контролировавших завоеванные территории и осуществлявших управление ими (Crone, 1999). Политическая система в начале Омеййадской эпохи характеризовалась высокой степенью децентрализации (см., например: Kennedy, 1986, р. 82–89). Только при 'Абд ал-Малике (685–705 гг.) стандартные арабские монеты пришли на смену имитациям византийских и сасанидских монет (см., например: Dixon, 1971; Kennedy, 1986, р. 98–99). При нем же стала развиваться и общехалифатская почтовая сеть (*barīd*) (см., например: Hartmann, 1987). Можно вполне уверенно сказать, что в раннеомейядскую эпоху государственный аппарат халифата находился в рудиментарном состоянии, хотя вместе с тем и наблюдался устойчивый процесс его усложнения и укрепления. Исламская государственность находилась в процессе своего становления, и этот процесс нуждался в определенном идеологическом осмыслении.

Наиболее распространенное и общепринятое представление о генезисе идеи верховной власти в раннем исламе сводится к следующему.

В раннеисламский период вплоть до смерти пророка Мухаммада, который был одновременно религиозным и политическим главой общины (*ummah*), его власть напрямую легитимизировалась Откровением. Признание пророческого статуса Мухаммада автоматически означало признание его политической власти. Поскольку Коран однозначно исключает возможность появления новых пророков после Мухаммада,

проблема легитимации политической власти возникла практически сразу после смерти Пророка, когда в мусульманской общине возникли разногласия о характере и принципах ее передачи.

В результате этих разногласий сформировались три основные концепции верховной власти в мусульманской политике — суннитская, шиитская и хариджитская. Сунниты отстаивали принцип выборности главы (*al-imām*) общины из числа курайшитов путем консенсуса мусульманской общины (*al-jamā'ah*) в лице ее элиты. На раннем этапе в качестве этой элиты рассматривались, прежде всего, *мухаджир*ы (совершившие вместе с Мухаммадом *хиджру* — переселение из Мекки в Медину в 622 г.). Шииты опирались на идею передачи власти в роду потомков Пророка по линии 'Али и Фатимы (*ahl al-bait*). Впоследствии эта идея дополнительно аргументировалась с помощью концепции имамата (*al-imāmah*), подразумевавшей передачу в роду Пророка особого эзотерического знания, которое придавало *ahl al-bait* особый, сакральный статус. Хариджиты отстаивали идею абсолютной выборности власти, при которой *имамом* мог стать любой мусульманин, признанный общиной достойным этого.

Вставший во главе мусульманской общины после смерти Мухаммада Абу Бакр носил, как принято считать, титул *khalīfat rasūl Allāh* — халиф Посланника Божьего. Традиционно термин *khalīfah* ('халиф') переводится в отечественной (и западной) исламоведческой литературе как «преемник», «заместитель». Таким образом, наиболее часто предлагаемый вариант перевода титула *khalīfat rasūl Allāh* на русский язык выглядит как «заместитель Посланника Аллаха» [см., напр. Большаков, 1998; Беляев, 1965; Петрушевский, 1966, и др.]. Однако проблема перевода термина *khalīfah* в реальности не столь однозначна и имеет существенное значение для понимания эволюции концепций власти в раннем и классическом исламе. Насколько нам известно, впервые на эту проблему обратил внимание У. Монтгомери Уотт [Watt, 1968; Watt, 1971; Watt, 1973].

Слово «халиф» дважды встречается в Коране в форме единственного числа (*khalīfah*), где так названы Адам и Дауд (библейский Давид) (2:28; 38:25), которые описываются как наместники Божии на земле, но ни в одном из этих контекстов речь, конечно, не идет о главе исламской политике. Также встречается употребление двух форм множественного числа этого слова (*khulafā'*, *khalā'if*). Среди мусульманских комментаторов Корана существовала дискуссия о точном смысле, в котором употребляется данное слово в каждом из этих случаев, однако окончательный консенсус так и не был достигнут. Основным источником затруднений, с которыми пришлось столкнуться комментаторам, было то, что корень *KHLF*, к которому восходит слово *khalīfah*, обладает крайне широким семантическим полем [О семантике корня *KHLF* в Коране см. Paret, 1970; подробный разбор позиций основных комментаторов см. Watt, 1971, p. 565–566].

Считается, что базовым значением *khalīfah* является «преемник», или, согласно ат-Табари, «тот, кто занимает чье-либо место после кого-либо в определенном отношении» [al-Tabarī, 1321/1903, note on 2:28 (30)]. Такой перевод, по мнению У.М. Уотта, можно считать вполне адекватным и исчерпывающим в тех случаях, когда употребляются формы множественного числа (*khulafāʾ*, *khalāʾif*). Однако в единственном числе *khalīfah* употребляется также в значении «лицо, осуществляющее властные полномочия в подчиненной форме», то есть, по существу, «наместник» [Watt, 1968, p. 32–33]. Так, в суфийской традиции термином *khalīfah* обозначается наставник среднего звена, подчиненный руководителю братства [Ислам, 1991: халифа]. Известный мухаддис X в. Ибн Муджахид имел 84 ассистента, помогавших ему в процессе преподавания, которые также именовались *khalīfah* [Watt, 1971, p. 568].

Таким образом, термин *khalīfah* с самого начала имел как минимум два основных значения — «преемник» и «наместник». Косвенным подтверждением этому может также служить употребление производной корня *KHLF* в одной из южноаравийских надписей. Подобное словоупотребление, по мнению У.М. Уотта, могло повлиять и на арабское его значение, особенно в период, когда халифы стали обладать значительной политической властью [Watt, 1968: 33; Blachère, 1949, p. 241].

Однако, как представляется, изначально в арабо-мусульманской политической традиции термин *khalīfah* не имел значения «наместник». Как указывает У.М. Уотт, применительно к Абу Бакру термин *khalīfah* использовался не в кораническом значении этого слова. Поскольку Абу Бакр не был назначен Мухаммадом в качестве наместника, титул «халиф Посланника Божьего» не мог использоваться в таком значении. Первоначальным значением термина *khalīfah* в этом контексте должно было бы быть «преемник». Однако многозначность самого слова в арабском языке создавала широкий простор для интерпретаций данного термина [Watt, 1968, p. 32].

Классическая суннитская традиция признает первых четырех преемников Мухаммада (Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али), принадлежавших к ближайшим сподвижникам Пророка и выбранных на основе консенсуса общины, «праведными халифами» (*al-khulafāʾ al-rashīdūn*). Шииты не признавали первых трех халифов, считая их узурпаторами. Хариджиты признавали законными Абу Бакра и 'Умара, отвергая легитимность 'Усмана и 'Али. Согласно классической суннитской концепции, халиф не являлся носителем особого сакрального статуса. Он не мог вносить изменения в Божественный закон (*sharīʿah*), а был призван лишь обеспечивать его соблюдение.

Однако существует множество указаний, что в эпоху Омеййядов может быть замечена определенная тенденция изменения характера халифата, когда вместо титула *khalīfat rasūl Allāh* начинает употреб-

ляться титул *khalīfat Allāh* [см., например, Goldziher, 1967–71, p. 61; Arnold, 1924, p. 44, 51; Tyan, 1954; Abel, 1957, p. 29–45; Watt, 1968; Watt, 1971; Watt, 1973; Crone & Hinds, 1986].

Эти указания были суммированы и приведены в некоторую систему У.М. Уоттом [Watt, 1968; Watt, 1971; Watt, 1973]. Им была предпринята попытка показать, что не более чем через 30 лет после смерти Пророка Омеййады стали использовать титул *khalīfat Allāh* в значении ‘наместник Божий’, с целью повышения собственного статуса [Watt, 1971]. Помимо прочего, согласно Уотту, для обоснования своей интерпретации данного титула, подразумевавшего Божественное назначения халифа, Омеййады апеллировали к 25-му (26) аяту 38-й суры Корана, где Бог говорит Давиду:

«Мы поставили тебя наместником (*khalīfatan*) на земле, суди же людей по справедливости»³.

Другой коранический аят [2:28 (30)], где Бог говорит ангелам:

«Я поставлю на земле наместника»⁴,

имея в виду человека, а впоследствии повелевает ангелам поклониться ему [2:30 (34)], интерпретировался в том смысле, что статус халифа выше статуса ангелов и пророков [Watt, 1968, p. 33–34].

Анализ употребления данного титула дал основание предположить, что Омеййадами была предпринята попытка искусственной сакрализации власти правителя, что стало одной из причин возникновения устойчивой антиомейядской оппозиции, приведшей в итоге к свержению династии в 750–751 гг. [Watt, 1971, p. 572].

Концепция Уотта была развита П. Кроун и М. Хайндсом (Crone & Hinds, 1986). Во-первых, эти исследователи обращают внимание на случаи прямого употребления титула *khalīfat Allāh* применительно ко всем Омеййадам (исключая Марвана I, но включая ‘Усмана [Р. 6–11]). Во-вторых, указанные авторы отмечают, что наместники и судьи обращались к халифам за разъяснениями по спорным вопросам шариата, например по сложным проблемам наследственного права. (Р. 46–47), что абсолютно не укладывается в классическую концепцию халифата, так как с точки зрения классического исламского права (*al-fiqh*) закон (*al-shar‘*, *al-sharī‘ah*) является богоданным и не подлежит изменению. На основании анализа самых разных источников (от панегириков ал-Фараздака и Джарира до писем омеййадского наместника в Ираке ал-Хаджаджа и халифов ал-Валида II и Йазида III) Кроун и Хайндс приходят к выводу, что при Омеййадах термин халиф понимался однозначно как *khalīfat Allāh* = «наместник Бога». Такое пони-

3 | Innā ja‘alnāka fi-l-‘ardi khalīfatan fa-hkum baina-n-nāsi bi-l-haqq

4 | Innī ji‘ilun fi-l-‘ardi khalīfatan

мание было настолько распространенным и не выглядело необычным для сторонников Омеййадов, что даже «антихалиф» Ибн аз-Зубайр характеризовался в поэзии как *khalīfat al-Rahmān*, с явной аллюзией на основного оппонента Мухаммада ал-Мусайлиму, принадлежавшего к южноаравийской («рахманистской»⁵) ветви автохтонной аравийской монотеистической традиции [Wakī, 1947–50, IV, p. 400, Цит. по: Crone, 1986, p. 12]. Более того, указанные авторы приходят к выводу, что сама по себе классическая доктрина *халифата* сформировалась, по сути, как реакция ‘улама’ на стихийную сакрализацию власти *халифа* при Омеййадах, которая рассматривалась «людьми религии» как угроза их собственной функции хранителей исламской традиции [Crone, 1986, p. 12–23, 43–59].

Большая часть исследователей исходила и исходит при оценке способов легитимации власти *халифа* в эпоху Омеййадов из более поздних источников ‘аббасидской эпохи, имеющих ярко выраженный антиомеййадский характер. Значительная часть проомеййадского материала практически не принимается во внимание [см., напр. Большаков, 1998: 169–170]. Особенно богатый материал в этом отношении дают произведения омеййадских панегиристов — прежде всего ал-Фараздака и Джарира. Эти авторы, например, не только напрямую называют омеййадских халифов *khalīfat Allāh*, но и в целом пользуются эпитетами, устанавливающими некоторую связь между родом Омеййадов и сферой сакрального. Так, матери Валида I и Йазида II сравниваются, соответственно, с солнцем и Девой Марией [al-Farazdaq, 1960, I, p. 70, 144]. Халиф Сулайман именуется титулом *mahdī* [al-Farazdaq, 1960, I, p. 264]. В некоторых случаях *халиф* вообще приравнивается к пророку [al-Farazdaq, 1960, I, p. 124, II, p. 282]. В целом ряде случаев прямо утверждается, что *халифат* был дарован Омеййадам непосредственно Богом:

«Земля принадлежит Богу, и Он заповедал ее (*wallā-ha*) своему *халифу*» [al-Farazdaq, 1960, I, p. 24].

«Бог облагодетельствовал тебя *халифатом* (*khilafāh*) и праведным руководством (*al-hudā*), и не может быть изменено Божественное предначертание» [Jarīr, 1960, p. 380].

По мнению Уотта [Watt, 1971, p. 570], подобные характеристики представляют собой нечто большее, чем просто слова восхваления, так как халифу приписываются и важные религиозные функции:

«Если бы не *халиф* и не Коран, читаемый им, не было бы у людей ни суда, установленного для них, ни совместной молитвы» [Jarīr, 1960, p. 278].

5 | Об автохтонном аравийском монотеизме см., напр.: Пиотровский, 1984; Коротаев, 2003; Korotayev, A., Klimenko, V., & Prussakov, D. 1999.

Во всех этих случаях необходимо выяснить, что из этих панегириков можно считать отражением исторических реалий, и сформировать некоторое представление о том, какими аргументами пользовались Омеййады, чтобы оправдать свое притязание на власть. Этот вопрос до сих пор остается крайне дискуссионным.

Так, У.М. Уотт, поддержанный П. Кроун и М. Хайндсом, приходит к следующему выводу:

«В свете этого материала, в особенности имея в виду фразу, что Бог заповедал землю Своему халифу, перестает удивлять тот факт, что Джарир, как и целый ряд других авторов употребляют титул *khalīfat Allāh*» [Watt, 1971, p. 571. Подробную ссылку на употребление данного титула см. там же, прим. 27, детальный разбор случаев употребления *khalīfat Allāh* в различных контекстах см. Crone & Hinds, 1986, p. 4–24].

Исходя из этого, указанный автор считает необходимым пересмотреть устойчивое мнение, высказанное еще в одной из ранних работ И. Гольдциера [Goldziher, 1897, p. 331–338], о принципиальном различии в способах легитимации власти между Омеййадами и 'Аббасидами. Согласно этой точке зрения, Омеййады практически не использовали религиозной аргументации для утверждения своего статуса, превратившись, таким образом, в сугубо светских правителей. 'Аббасиды же, напротив, активно использовали весь потенциал исламской религиозно-правовой доктрины для обоснования своего права на руководство уммой. Исходя из этого общего представления, предполагается, что *khalīfat Allāh* должно пониматься как «преемник [Пророка], назначенный Богом». Уотт же, наоборот доказывает (а Кроун и Хайндс принимают эти доказательства), что контекст употребления титула *khalīfat Allāh* в проомеййадских источниках заставляет понимать его однозначно как «наместник Бога».

Позиция Кроун и Хайндса, восходящая к разработкам Уотта, была, например, решительно оспорена О.Г. Большаковым, фактически разделяющим точку зрения Гольдциера [Большаков, 1998, с. 169–170]. Прежде всего он подвергает сомнению документальность поэтических панегириков, считая, по-видимому, характеристику халифов, как «наместников Божьих», лишь риторической фигурой. Эта точка зрения подкрепляется тем, что, действительно, нет прямых свидетельств официального употребления титула *khalīfat Allāh* ни в каких других источниках, кроме поэзии, а ссылки на панегирики, по его выражению, «столь же мало документальны, как уподобление правителей солнцу» [Большаков, 1998, с. 169]. Однако основной аргумент Большакова состоит в том, что претензии Омеййадов на статус сакральных правителей, минуя легитимацию их власти волей общины, выраженные в употреблении титула *khalīfat Allāh*, должны были бы быть непременно замечены их оппонен-

тами. Однако, как указывает упомянутый автор, Омеййадов обвиняют в чем угодно, кроме претензий на божественный характер их власти⁶. Таким образом, Большаков считает, что *khalīfat Allāh* означало не «наместник Бога», а «халиф [волею] Бога» [Большаков, 1998, с. 170].

Этот аргумент требует более подробного рассмотрения. В действительности, точка зрения, высказанная О.Г. Большаковым, полностью отвечает классическим представлениям арабо-мусульманской исторической традиции, сформировавшейся в основном в эпоху 'Аббасидов. Данная традиция, во многом основанная на более ранней антиомеййадской пропаганде, резко противопоставляла Омеййадов, отошедших от нормативного ислама и идеалов мединской общины, 'Аббасидам, вернувшим умму на праведный путь. В этом ракурсе основным лейтмотивом антиомеййадских высказываний становилось подчеркивание всяческого отсутствия какой бы то ни было связи омеййадской власти с божественными установлениями и отсутствия не только божественной санкции их власти, но даже и претензии на нее.

Действительно, упоминание претензий Омеййадов на сакральный статус, тем более обосновываемый с помощью коранической интерпретации, никак не могло быть выгодным для их противников, даже с целью доказательства несостоятельности этих претензий. В первую очередь это связано с характером исламской религиозно-политической доктрины и особенностями ее эволюции в VII — первой половине VIII в., а также с эволюцией мусульманского права (*al-fiqh*) в целом. Как известно, классическая суннитская доктрина власти оформилась как более или менее разработанная концепция только в конце VII — первой половине IX в., когда сложились основные суннитские богословско-правовые школы (*мазхабы*). Значительную роль в закреплении основных принципов этой доктрины сыграла так называемая *Михна*, начавшаяся в период правления аббасидского халифа ал-Мамуна, которая будет рассмотрена ниже. Именно в период *Михны* со всей ясностью проявились выработанные к тому времени представления 'улама' о статусе халифа и пределах его полномочий. Стоит отметить, что значительная часть 'улама', первоначально оказывавших серьезную поддержку Аббасидам в бытность их оппозиционным антиомеййадским движением, к моменту начала *Михны* находились в довольно жесткой, хотя и пассивной, оппозиции к правящей династии, пытавшейся навязать му'тазилитскую богословскую доктрину в качестве официальной ортодоксии. В период же правления Омеййадов вполне четкое представление о халифате, его сущности и предназначении, а также о пределах полномочий халифа, с которым были бы согласны если не все, то

6 | Однако, полемизируя со сторонниками интерпретации титула *khalīfat Allāh* как средства непосредственной легитимации власти халифа через апелляцию к прямой воле Бога, О.Г. Большаков пишет буквально следующее: «Не слишком достоверны и ссылки на собственные слова Му'авии, приводимые некоторыми историками» (Большаков, 1998, с. 169), указывая на шиитское происхождение источников, где приводятся эти слова. Не берясь решить вопрос о достоверности передачи автохарактеристики Му'авии упомянутыми источниками, мы лишь смеем заметить, что сам факт наличия подобного упоминания говорит, как минимум, о наличии таких обвинений в адрес Омеййадов, по крайней мере в шиитской среде.

хотя бы большинство суннитских ‘улама’, попросту отсутствовало. Во многом это связано с фактической незрелостью самой корпорации ‘улама’ и с недостаточной отрефлексированностью практических норм приложения исламской доктрины в сфере политической власти.

По существу, можно говорить о существовании по крайней мере двух магистральных тенденций развития представлений о соотношении политической власти и божественной воли в арабо-мусульманском обществе VII–VIII вв., или о двух основных позициях по этому вопросу.

Во-первых, это позиция Омеййадов и их сторонников, стремившихся доказать легитимность своей власти всеми возможными способами, от обращения к традициям доисламской арабской политической культуры до специфической и местами явно тенденциозной интерпретации коранических аятов о наместничестве (*khilāfah*) Адама и Давида.

Во-вторых, это позиция противников Омеййадов, которые в этой ситуации должны были доказывать полную нелегитимность династии, в том числе и религиозную. Ввиду этого представляется достаточно логичным почти полное умолчание антиомеййадских источников о претензиях Омеййадов на сакральный статус. Такое умолчание может свидетельствовать не о том, что подобные претензии остались незамеченными или выглядели несущественными, а скорее о том, что акцентирование этих претензий и их аргументации оппонентами представляло непосредственную угрозу доказательной теоретически-богословской базе самих этих оппонентов.

Стоит заметить, что легитимность Омеййадов даже в глазах их сторонников не могла выглядеть достаточно полной без богословской составляющей, именно по причине того, что их реальная власть носила характер *mulka*. Слово *tulk* в арабском языке означает одновременно «власть» и «собственность». В арабской политической культуре данным термином обозначается власть, передаваемая по наследству, подобно собственности, таким образом, общепринятый перевод этого термина — «царство», а производного от него *mālik* — «царь» [Watt, 1968, p. 35; Watt, 1971, p. 569–570].

Действительно, основным тезисом, высказывавшимся сторонниками Омеййадов (в особенности Марванидов), в поддержку легитимности их правления было утверждение, что они унаследовали халифат от ‘Усмана в качестве *mulka*:

Они (Омеййады. — И. А.) — хранители наследия (*turāth*) ‘Усмана, да не будет с них сорвано одеяние *mulka*. [al-Farazdaq, 1960, I, p. 25] Унаследовали Вы *tulk* не иначе как будучи близкими родичами, от двоих сыновей Манафа — ‘Абд Шамса и Хашима [al-Farazdaq, 1960, II, p. 309, Цит. по: Watt, 1971, p. 569–570]⁷.

7 | Вполне возможно, что упоминание здесь Хашима наряду с Манафом и ‘Абд Шамсом может быть интерпретировано как ответ на шиитскую пропаганду, то есть в том смысле, что благодать или харизма (*barakah*) распространяется не только на хашимитов, к которым принадлежали ‘Алиды, но и на более широкую семейно-родственную группу.

Халифат был возложен на вас за ваши благие дела, и обладание (*mulk*) им не может быть отнято от вас [Jaṭīr, 1960, p. 380].

Подобные утверждения были призваны опровергнуть упреки противников в том, что власть Омеййадов незаконна, так как захвачена силой. Объявление собственной власти *mulkom*, унаследованным от ‘Усмана, автоматически легитимизировало Омеййадов, так как ‘Усман получил ее законным способом, будучи утвержден на совете (*shūrā*):

Mulk сыновей Марвана был утвержден праведным советом (*shūrā*), в котором был их предок (т.е. ‘Усман. — И. А.) [al-Farazdaq, 1960, I, p. 62].

Халифат вырос без принуждения из совета (*shūrā*), основания которого были заложены Всемиловитым и Милосердным [al-Farazdaq, 1960, II, p. 210].

Эта идея была важна прежде всего для оправдания Му‘авии, объявившего себя мстителем за убитого ‘Усмана. Одновременно она не оставляла места для признания законными претензий на власть сторонников ‘Али, которого Омеййады, видимо, так никогда и не признавали *халифом* [Watt, 1971, p. 569–570; Бартольд, 1966a].

Однако в арабской среде того времени восприятие идеи *mulka* как способа легитимации власти не могло быть однозначным. В арабском политическом сознании идея *mulka* была практически полностью дискредитирована, видимо, в период социоэкологического кризиса в Аравии VI в., когда «цари» (*mulūk*) потеряли свою эффективность, а их содержание стало накладным и бессмысленным для общества. Войны *ридды* также во многом строились на «антицарском» этосе бедуинских племен Аравии. [См., напр.: Korotayev A., Klimenko V., & Proussakov D. 1999; Коротаев, 2003]. Хорошо известно, что основным обвинением в адрес Омеййадов со стороны их противников было то же самое утверждение, что они превратили *халифат* в *mulk*, то есть род семейной собственности, передаваемой по наследству. [Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. II, p. 31; Watt, 1971, p. 569–570; Бартольд, 1966; Бартольд, 1966b; Бартольд, 1966с; Большаков, 1998 и др.].

В этой ситуации закрепление власти омеййадских халифов в качестве *mulka* в рамках одной семейно-родственной группы не могло быть хоть сколько-нибудь успешным без обоснования божественной санкции этой власти. При понимании *khalīfat Allāh* как «халиф (т.е. преемник Пророка) волею Божьей» такое обоснование также не могло быть достаточным, поскольку не обеспечивало стабильной преемственности власти и ее сохранения в пределах династии. Именно утверждение о том, что Омеййады являются непосредственными наместниками Бога, в чем проявляется благодать (*barakah*), дарованная семейно-родственной группе в целом, могло быть достаточным

обоснованием для легитимации власти династии в качестве *mulka*, что и подтверждается нашими источниками.

Следует учесть, что в самой по себе идее непосредственной связи правителя и его семьи с Богом не было, по сути, ничего, что могло бы шокировать общественное сознание того времени. Идея проявления благодати (*barakah*) в рамках семейно-родственной группы известна уже в раннем шиизме (или, по терминологии Уотта, «прото-шиизме»). Именно эта идея служила обоснованием необходимости сохранения халифата/имамата в «доме Пророка» (*ahl al-bait*), под которым подразумевались 'Алиды. Эта же идея нашла отражение в главном лозунге 'аббасидской революции «К богоугодному из дома Пророка» и в последующей легитимации власти 'Аббасидов (а не 'Алидов), также принадлежавших к *ahl al-bait*⁸.

Кроме того, утверждение, что Омеййады являются непосредственными наместниками Бога (*khulafā' Allāh*), давало им дополнительную возможность для инноваций в законодательной сфере через приоритетное право толкования Откровения, которым до них обладали «праведные халифы» (*al-khulafā' al-rashīdūn*). Для того чтобы выглядеть легитимными преемниками последних, Омеййады должны были иметь аналогичные полномочия. Отдельным вопросом, требующим специального исследования, является проблема возможности неарабских, прежде всего византийских, влияний на омеййадскую концепцию власти.

Наконец, необходимо заметить, что отсутствие претензий к Омеййадам по поводу искусственной сакрализации их власти, на которое указывает О.Г. Большаков, не было тотальным. Помимо невольно отмеченных самим Большаковым антиомеййадских выпадов в шиитских источниках (см. прим. 6) известно предание (*athar*) о том, что Абу Бакр отверг предложение называть его *khalīfat Allāh*, сказав, что он лишь *khalīfat rasūl Allāh*. В своей наиболее ранней версии эта история приводится в *Муснаде* Ибн Ханбаля, при этом наиболее ранним звеном в *иснаде* этого предания называется Ибн Аби Мулайка, который был судьей (*qadi*) в Мекке при 'Абд-Аллахе б. аз-Зубайре во время его антиомеййадского восстания в Хиджазе [Watt, 1971, p. 572; al-Dhahabi, 1955, I, p. 101]. Этот факт позволил, например, Уотту предположить, что данная история впервые появилась в Мекке в это время и представляет собой один из фрагментов антиомеййадской полемики [Watt, 1971, p. 572].

Таким образом, складывается впечатление, что основной причиной упадка династии Омеййадов послужило не отсутствие религиозной легитимации их власти, а, наоборот, попытка провести такую

8 | Если, согласно Корану, «власть принадлежит Богу», то, принимая во внимание религиозно-политическую ситуацию в халифате того времени, складывается впечатление, что споры могли идти не о наличии или отсутствии связи главы исламской политики с Богом, а лишь о степени этой связи. Пожалуй, представления о полной десакрализованности политической власти, для легитимации которой достаточно воли мусульманской общины и личных качеств *имам*а, последовательно придерживались лишь хариджиты.

легитимацию с опорой на идею *mulka*, потребовавшую, в свою очередь, завышенной сакрализации их статуса. По существу, Омеййадам не удалось найти оптимальную точку равновесия между хорошо знакомыми им традициями арабской политической культуры и собственно исламскими идеями, исходящими из Корана. Идея легитимации *mulka* как бы «задним числом» через реинтерпретацию отдельных аятов Корана не могла не войти в противоречие с формировавшейся тогда тенденцией развития мусульманской религиозно-политической мысли, причем как суннитской, так и шиитской. Однако наиболее существенным фактором падения Омеййадов было несоответствие сугубо арабских социальных институтов, которые они пытались легитимизировать в рамках ислама, нуждам управления обширной империей со значительным процентом неарабского мусульманского населения.

Список источников и литературы

- Бартольд, 1966 — Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Бартольд, 1966a. — Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Бартольд, 1966b — Бартольд В.В. Ислам // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Бартольд, 1966c — Бартольд В.В. Культура мусульманства // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: «Наука», 1966.
- Большаков, 1998 — Большаков О.Г. История Халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн (656–696). М., 1998.
- Беляев, 1965 — Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский халифат. М., 1965.
- Коротаев, 2003 — Коротаев А.В. Происхождение ислама: социально-экологический и политико-антропологический контекст. М., 2003.
- Мец, 1996. — Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1996.
- Петрушевский, 1966 — Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV вв: Курс лекций. Л., 1966.
- Пиотровский, 1984 — Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984.
- Abel, 1957 — Abel A. 'Le Khalife, présence sacrée' // *Studia Islamica*, VII (1957).
- Arnold, 1924 — Arnold T.W. The Califate. Oxford, 1924.
- Bishai, 1968 — Bishai W.B. Islamic History of the Middle East: Backgrounds, Development, and Fall of the Arab Empire. Boston: Allyn and Bacon, 1968.
- Blachère, 1949 — Blachère R. Le Coran. Paris, 1949.
- de Blois, 1995 — de Blois F. The «Sabians» (Sābiʿūn) in pre-Islamic Arabia // *Acta Orientalia*. 1995, 56: 39–61.
- Crone & Hinds, 1986 — Crone P., & Hinds M. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge: Cambridge University Press (University of Cambridge Oriental Publications, 37), 1986.
- Crone, 1999 — Crone P. The Early Islamic World // *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, The Mediterranean, Europe, and Mesoamerica* / Ed. by K. Raaflaub & N. Rosenstein. Cambridge, MA — London, UK: Harvard University Press, 1999. P. 309–332.
- al-Dhahabi, 1955 — al-Dhahabi. Tadhkirat al-huffadh. Hyderabad, 1995.
- Dixon, 1971 — Dixon A.A. The Umayyad Caliphate 65–86/684–705 (A Political Study). London: Luzac, 1955.
- al-Farazdaq, 1960 — al-Farazdaq, Tammām b. Ghālib. Dīwān, Beirut.
- Goitein, 1942 — Goitein S.D. The Origin of the Vizierate and its True Character // *Islamic Culture* 16: 255–262.
- Goitein, 1961 — Goitein S.D. Appendix to «The Origin of the Vizierate and its True Character» // *Journal of the American Oriental Society* 81: 425–426.

- Goitein, 1966 — Goitein S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E.J.Brill, 1966.
- Goldziher, 1897 — Goldziher I. Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l'Islam // *Revue de l'Histoire des Religions*. 35.
- Goldziher, *Muhammedanische Studien* — Goldziher I. *Muslim Studies*. Vol. II. London, 1967–71.
- Hartmann, 1987 — Hartmann R. *Barīd* // *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. 1st ed. Vol. 1. Leiden etc.: E.J. Brill, 1987. P. 658–659.
- Hawting, 1986 — Hawting G.R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. London–Sydney: Croom Helm, 1986.
- Huart, 1987 — Huart C. *Diwan* // *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. 1st ed. Vol.2. Leiden etc.: E.J. Brill, 1987. P. 979.
- Jarīr, 1960 — Jarīr b. 'Atiyya b. al-Khatafā. *Dīwān*. Beirut, 1960.
- Kennedy, 1986 — Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London–New York: Longman, 1986.
- Korotayev, Klimenko, Proussakov, 1999 — Korotayev A., Klimenko V., & Proussakov D. *Origins of Islam: Political-Anthropological and Environmental Context* // *Acta Orientalia Hung.*, 52, 243–276
- Mottahedeh, 1980 — Mottahedeh R.P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- Paret, 1970 — Paret R. Signification coranique de Ḥalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḥalafa // *Studia Islamica* 31.
- al-Tabarī, 1312/1903 — al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr. *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Cairo, 1312/1903.
- Tyan, 1954 — Tyan E. *Institutions du droit musulmane*, Vol. I, 'Le Califat', Paris, 1954.
- Wakī', 1947–50 — Wakī', Abū Bakr Muhammad b. Khalaf. *Akhbār al-qudāh*. Ed. A.A. al-Maraghi. Cairo, 1947–50.
- Watt, 1968 — Watt W. Montgomery. *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Watt, 1971 — Watt W. Montgomery. *God's Caliph. Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims* // C.E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam. In Memory of the late Vladimir Minorsky*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Watt, W. Montgomery, 1973. *The Formative Period of Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ya'qūbī, 1883 — al-Ya'qūbī, Ahmad b. Abī Ya'qūb. *Ta'rikh*. Vol. I–II. Ed. M.Th. Houtsma. *Lugduni Batavorum*: Brill, 1883.
- Zettersteen, 1987 — Zettersteen K.V. Shurta. *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by M.Th. Houtsma et al. 1st ed. Vol.7. Leiden etc.: E.J.Brill, 1987. P. 393.

А.Р. Шихсаидов, Ш.Ш. Шихалиев **Арабский период исламизации Дагестана (VII–IX вв.)**

Арабский халифат сыграл важную роль в развитии многих народов. Распространение ислама связано с началом арабских завоеваний, проходивших в форме «войны за веру» (*джихад*). За относительно короткое время арабам удалось подчинить своей власти огромные территории от Испании на западе, до Индии на востоке. Такой успех арабов обусловлен тем, что на начальном этапе для завоеванного населения арабы допускали более мягкие формы эксплуатации, чем те, которые существовали в этих регионах до прихода арабов. Однако нельзя сказать, что арабская экспансия протекала безболезненно и успешно во всех регионах. Во многих из них, в частности в Закавказье, Испании и Средней Азии, арабы встречали ожесточенное сопротивление местного населения, и даже после подчинения в этих провинциях халифата неоднократно вспыхивали восстания. Подобная ситуация наблюдалась и на Северо-Восточном Кавказе, где арабы столкнулись с мощным сопротивлением Хазарского каганата.

Арабы не случайно акцентировали свое внимание на Кавказе. Этот важный геополитический регион являлся центром международных торговых путей, и овладение этим стратегическим пунктом давало возможность арабам контролировать пути, соединяющие Восточную Европу со странами Ближнего и Среднего Востока. Здесь следует отметить, что горцы Дагестана с появлением угрозы быть завоеванными арабами превратились в естественных союзников хазар в борьбе с более мощной волной военной и идеологической экспансии.

Ряд средневековых арабских и местных источников указывает на то, что средневековые владения Дагестана без боя принимали арабов и заключали с ними мирные договоры. Этот факт нельзя считать бесспорным, учитывая тенденциозность данной категории источников. Более того, сами мусульманские источники содержат сведения об ожесточенном сопротивлении местных жителей арабским завоевателям. К примеру, в хронике «Тарих Дагистан» говорится, что ислам в

крае был установлен «частью — пленением, частью исламом (букв: «замирением»), поселением [мусульман] и хорошим обращением» [Шихсаидов, 1993, с. 102].

Арабский период исламизации Дагестана условно можно разделить на две части, отличающиеся друг от друга целями и результатами.

В 636 году арабские войска вторглись в Иран и нанесли сокрушительный удар сасанидской армии. Были завоеваны Сирия, Палестина, Ирак. Византийской империи был нанесен тяжелый материальный ущерб. Началась эпоха арабских завоеваний на Кавказе. После завоевания Армении и Азербайджана арабским войскам открылась дорога на Дагестан.

Первый поход арабских войск в Дагестан датируется 643 годом. Во главе арабского отряда стоял Абд ар-Рахман ибн Рабиа, назначенный халифом Умаром. Распорядителем добычи был назначен Салман ибн Рабиа [Шихсаидов, 1986, с. 72]. Абд ар-Рахман осадил Баб-ал-абваб (Дербент), правителем которого был Шахрияр. Положение осажденного гарнизона было трудным, так как с севера Баб-ал-абвабу угрожали хазары, тогда Шахрияр решил заключить с арабами мир. Он обратился с письмом к Абд ар-Рахману и попросил гарантий, чтобы он мог прибыть к нему. По прибытии Шахрияр сказал: «Я нахожусь вблизи свирепого врага... Вы одержали победу над моей страной и моим народом. Теперь я — один из вас, рука моя вместе с вашей рукой... Не унижайте нас посредством *джизьи*, иначе вы обессилите нас на пользу врагам вашим» [Шихсаидов, 1986, с. 72]. Абд ар-Рахман отправил Шахрияра к Сураке ибн Амру (арабскому полководцу, назначенному халифом Умаром руководить арабскими войсками на Кавказе), а он, в свою очередь, сообщил об этом халифу Умару, который удовлетворил эту просьбу.

Жители Дербента получили охранную грамоту, в которой были оговорены следующие условия: «Он (Сурака ибн Амр) предоставляет им (жителям Баб-ал-абваба) безопасность их жизни, имущества, религиозной общины, если они не будут совершать вредных поступков и не выступают против (арабов), они будут участвовать во всех походах и выполнять всякое дело, которое правитель сочтет благим. Кто согласен на это, тот освобождается от всех повинностей, кроме призыва в войско» [Шихсаидов, 1986, с. 73].

Такая политика заключения мира с местными правителями в борьбе за укрепление власти в захваченных землях была традиционной для мусульманских завоевателей. Подобного рода договоры заключались по несколько раз, практически после каждого крупного похода арабов в Дагестане. Наличие договора с мусульманами давало покоренному населению статус зиммиев, иноверцев, на которых распространялось покровительство мусульманской общины. Стать зиммием означало сохранить личную свободу, избежать участи иноверцев, подчиненных «силой оружия», часть которых истреблялась во время захва-

та территории, а остальные уводились в плен и обращались в рабов. Необходимо отметить, что в начале своих завоеваний арабы терпимо относились к христианам и иудеям. Это объясняется тем, что обе вышеуказанные категории относились к «людям Писания», а также тем, что «в VII веке находились на такой стадии развития, когда религиозная исключительность еще чужда народу» [Петрушевский, 1966, с. 95]. Кроме того, арабам приходилось сохранять такую веротерпимость, так как в некоторых завоеванных странах — Сирии, Палестине, Египте христиане и иудеи относились к большинству населения.

Заклучив договор, местные правители чаще всего сохраняли за собой власть, они осуществляли от имени арабских правителей и наместников административную и финансовую политику, они же организовывали доставку ежегодных налогов арабским властям. Налоговая политика заключалась во взимании поземельного налога (*харадж*) и подушного (*джизья*), а также многочисленных натуральных повинностей. *Джизья* взималась исключительно с иноверцев, и принятие ислама освобождало от этого налога. Таким образом, главная цель арабов в начальный период завоеваний заключалась в номинальном подчинении завоеванных территорий халифату, и самое главное, во взимании большого объема налогов. Для того чтобы население не относилось к арабам враждебно, халиф Абу Бакр (632–634 гг.) предписывал: «Всякий город и народ, который примет вас, заключайте с ними договор, будьте верны в обещаниях им. Пусть они живут по своим законам, бывшим у них до нашего времени. Установите подать как границу, которая есть между вами, чтобы они оставались в своей религии и на своей земле» [Буниятов, 1965, с. 79].

Следующий поход арабов в Дагестан состоялся в конце правления халифа Усмана в 653 году. Сведения арабских источников об этом походе расходятся. По данным арабского автора ал-Балазури, арабский отряд во главе с Салманом ибн Рабиа двинулся в Арран, где занял города Байлакан и Бердаа. Затем, переправившись через Куру, занял Кабалу. Здесь Салман заключил мир с правителями средневековых политических образований: Ширвана, Маската, Шабирана, ал-Баба, локализуемых современными учеными в районах Северного Азербайджана и Южного Дагестана. Хакан встретил его за рекой Беленджер, здесь Салман погиб с 4 тысячами мусульман [Баладзори, 1927, с. 14].

Аналогичный маршрут похода Салмана называет и Якуби: «Салман занял Ширван и заключил мир с ним; далее он пришел в Маскат и также заключил мир. Также поступил царь лакзов, жители Шабирана и жители Филана. А хакан встретил Салмана во главе многочисленной армии за рекой Беленджером и убил его и тех, кто был с ним, а их было четыре тысячи» [Якуби, 1927, с. 5].

Подробнее этот поход описан у Ахмада ибн Асама ал-Куфи: «Салман занял Байлакан и заключил мир, затем напал на крепость

Барду и заключил мир с условием выплаты контрибуции. Потом он со своей конницей направился в Джурзан (Грузия), жители которой заключили с ним перемирие с условием выплаты контрибуции. Затем Салман повернул назад, переправился через Куру, расположился лагерьом около Ширвана, владетель его заключил перемирие на условиях выплаты контрибуции. Затем он достиг Шабирана и Маската. После этого он направил послов к владыкам гор и пригласил их прибыть к нему. К нему прибыли владыка ал-Лакза, владыка Филана и владыка Табаристана. Все они согласились ежегодно вносить контрибуцию. После этого Салман двинулся к ал-Бабу, где находился владыка хазар. Но, услышав о походе арабов к городу, хакан ушел из него. Салман вступил в ал-Баб и оставался там три дня, пока не отдохнули его воины. Потом он вышел из города с целью преследования хакана. Салман достиг хазарского города Йаргу и двинулся дальше, чтобы достичь Баланджар. Но хакан встретил Салмана и сражался, пока все мусульмане не были перебиты. Был убит и Салман» [ал-Куфи, 1981, с. 9–10].

Интересные данные о сражении мусульман под Баланджаром приводит ат-Табари, однако он не дает никаких сведений о маршруте этого похода, а командующим арабским войском называет Абд ар-Рахмана: «Абд ар-Рахман совершил походы и достиг Баланджара. Мусульмане осадили его, поставили перед ним тяжелые и легкие метательные машины. Но тюрки сговорились выступить. Вышли жители Баланджара, и присоединились к ним тюрки. Мусульмане обратились в бегство и разделились на несколько отрядов. Кто пошел по пути Салмана ибн Рабиа, тех он спас. А те, кто взял дорогу хазар и их страны, то они вышли к Джурджану» [Шихсаидов, 1986, с. 76]. То же самое сообщает и Ибн ал-Асир. По его сведениям, во главе арабского войска стоял Абд ар-Рахман, который погиб, а тюрки объединились с хазарами и выступили против арабов [Ибн ал-Асир, 1940, с. 20].

Таким образом, сведения арабских источников о маршруте похода Салмана существенно расходятся. Наиболее достоверные сведения можно найти у ранних арабских авторов (Балазури, Якуби, ал-Куфи). Более поздние арабские авторы всячески стремились преуменьшить значение неудачного похода Салмана. Табари приписывает руководство арабским войском Абд ар-Рахману, а не Салману, то же самое делает и Ибн ал-Асир. Балами вообще умалчивает об этом походе. А по утверждению Масуди, поход Салмана завершился даже завоеванием Самандара, то есть был вполне успешным.

В результате первых походов (Абд ар-Рахмана в 643 году и Салмана ибн Рабиа в 653 году) арабы достигли Дербента. Но неудачное сражение Салмана с хазарами не позволило им закрепиться здесь, и арабские войска вынуждены были уйти из этого района. Неустойчивое положение арабов в регионе объяснялось активностью хазар, которые играли в VII в. доминирующую роль на Северном Кавказе. После двух неудачных походов арабам пришлось до конца VII в. оставить устрем-

ление завоевать Дагестан. В Арабском халифате началась междоусобная борьба за власть, в ранее завоеванных странах участились выступления народных масс. Победу в этой борьбе одержал омеййад Муавия I, опиравшийся на сирийские войска, однако лишь к концу VII в. Омеййады устранили своих соперников и, объединив халифат, приступили к дальнейшей экспансии на всех границах.

Таким образом, как показывают источники, первые походы арабов были неудачными, что было связано с настроением жителей завоеванных территорий. Несмотря на то, что местные правители использовались арабами в борьбе за укрепление власти в захваченных землях, а также для захвата новых земель, складывающиеся отношения между покоренными и завоевателями были не в пользу последних.

Первоначально халифат не ставил перед собой цель прочно закрепиться на Кавказе. И вплоть до начала VIII века арабские походы носили разведывательный характер. Политика установления своего господства на Кавказе была более характерна для поздних походов — в конце правления династии Омеййадов и вплоть до конца VIII — начала IX века.

Начало VIII века характеризуется усилением арабской экспансии на западном побережье Каспийского моря. Этот этап, отмеченный кровавыми войнами, длился почти 100 лет. Борьба за Восточный Кавказ принимает ожесточенный характер: наиболее интенсивно ведется Арабо-хазарская война, почти ежегодно арабские войска вторгаются как на просторы Северного Кавказа, так и в глубинные районы Дагестана. В этот период окончательно укрепляются позиции халифата в Дербенте, растет значение каспийской торговли. Это в первую очередь было связано с завоеванием арабами Ирака и Ирана, с прекращением торговых отношений халифата с Византией, а также монетной реформой Абд ал-Малика (685–705 гг.) — введением единой арабской монеты вместо византийского золота и иранских серебряных монет [Беляев, 1966, с. 188].

В начале VIII в. арабы возобновили свои походы на Дагестан. По сведениям ат-Табари, в 708 году арабский полководец Маслама б 'Абд ал-Малик, брат халифов ал-Валида I и Хишама, до этого в течение трех лет возглавлявший военные операции арабов против Византии, был направлен против «тюрок» и «достиг ал-Баба» [Шихсаидов, 1986, с. 77], то есть Дербента. Судя по всему, удержать город он не смог, и в 90 г.х. (708–709 гг.) Маслама снова возглавил операции против Византии. По данным ат-Табари и Ибн ал-Асира, в следующем, 91 г.х. (709–710 гг.) Маслама совершил новый поход к Дербенту [Шихсаидов, 1986, с. 78], а по словам Халифы ибн Хаййата, подчинил некоторые области к северу от этого города [Бейлис, 2000, с. 36]. Судя по всему, успех Масламы был кратковременным, и кагану удалось вернуть Дербент под свой контроль. Таким образом, Маслама захватил Дербент и даже прошел дальше до крепости Таргу. Но дальнейшее его продвижение было оста-

новлено превосходящими силами хазар. После этой неудачи арабам пришлось покинуть и Дербент. По сообщению Халифы ибн Хаййата, в 95 г.х. (713–714 гг.) Маслама совершил еще один поход на Восточный Кавказ. Он занял албанские округа Ширван, Хизан, Лайзан и город Сулл, а затем захватил Дербент. Городская часть Дербента (*мадина*) была превращена в развалины [Бейлис, 2000, с. 36]. О разрушении дербентских стен рассказывается и в хронике «Дербенд-наме». При обсуждении вопроса о Дербенте Маслама сказал: «Если мы здесь оставим людей, кафиры осадят его и в любой день захватят эту крепость. Будет лучше, если я уйду, разрушив крепость. Все военачальники согласились с Масламой. Они ушли, повалив и разрушив обе стены» [Дербенд-наме, 1992, с. 54–55]. Правда, Асам ал-Куфи уточняет: «Маслама приказал разрушить часть стен с правой стороны» [Ал-Куфи, 1981, с. 15].

Последующие несколько лет силы Арабского халифата были скованы войнами на других направлениях арабской экспансии, и, в частности, против Византии. По данным некоторых арабских источников, в 99 году хиджры (717–718 гг.) 20-тысячное войско хазар вторглось в Армению и Азербайджан [Бейлис, 2000, с. 37; Шихсаидов, 1986, с. 79]. По сведениям Халифы, «тюрки погубили много людей», но выступивший против них наместник Абд ал-Азиз ибн Хатим ибн ан-Нуман ал-Бахили нанес им поражение [Бейлис, 2000, с. 37]. Вскоре Маслама был отстранен от управления Северным наместничеством. Наместником Армении и Азербайджана в 104 г.х. (722–723 гг.) был назначен Джаррах ибн Абдаллах ал-Хаками. В том же году Джаррах с армией направился к Берда'а, хазары же отступили к Дербенту [Ал-Куфи, 1981, с. 16; Ибн ал-Асир, 1940, с. 23]. Из Берда'а ал-Джаррах с 20-тысячной армией вышел к реке Рубас и стал рассылать гонцов к горским владетелям, призывая их на борьбу против хазар. Часть из них примкнула к арабской армии, но другие приняли сторону хазар. Среди союзников хазар был Сабас, «владыка страны ал-Лакз», который предупредил кагана о приближении арабов к Дербенту. Ал-Джаррах распустил слух, что собирается ночевать со своей армией у Рубаса, а сам ночью выступил к Дербенту и внезапным ударом выбил оттуда хазар [Ал-Куфи, 1981, с. 16–17]. Став лагерем полукилометре к северу от Дербента, он отправил один отряд в Каракайтаг, а другой в Табасаран для захвата добычи. Через сутки, собрав все свое войско, ал-Джаррах направился к реке ар-Ран (по мнению А.П. Новосельцева, река ар-Ран может соответствовать Улучаю или Артозеню [Новосельцев, 1990, с. 180]), в шести *фарсах* (30 км) к северу от Дербента [Ал-Куфи, 1981, с. 18; Бейлис, 2000, с. 38]. Там его уже поджидала 40-тысячная хазарская армия во главе с Барсбеком, сыном кагана. Ал-Джарраху удалось разбить хазар, после чего он вышел в местность Хасин (ал-Хусаин), жители которого сдались и обязались платить ежегодную подать. Далее ал-Джаррах направился к городу, название которого ал-Куфи передает как Баруфа

[Ал-Куфи, 1981, с. 18–19], а Ибн ал-Асир как Йаргу [Ибн ал-Асир, 1940, с. 23–24]. Затем арабы двинулись к Баланджару. По сведениям ал-Куфи и Ибн ал-Асира, хазары соорудили вокруг Баланджара ограду из 300 повозок. Несколько десятков арабов преодолели это сооружение и развязали веревки, связывавшие повозки между собой. В итоге все сооружение распалось, и ал-Джаррах бросил в атаку все свое войско. Арабы одержали победу и захватили огромную добычу и множество пленных. Правитель (сахиб) Баланджара бежал в Самандар, но его жена и дети были захвачены арабами. Но их выкупил сам ал-Джаррах и отпустил к отцу семейства [Ал-Куфи, 1981, с. 18–20; Ибн ал-Асир, 1940, с. 24–25]. Взамен правитель Баланджара стал передавать ал-Джарраха сведения о действиях хазар [Дорн, 1844, с. 23–24; Ибн ал-Асир, 1940, с. 24–25].

Далее ал-Джаррах намеревался идти на Самандар, но, вероятно, получив от правителя Баланджара сообщение о том, что против арабов направляется большая хазарская армия, решил отступить в Закавказье, город Шакки (совр. Шеки) [Ал-Куфи, 1981, с. 20; Ибн ал-Асир, 1940, с. 24–25; Дорн, 1844, с. 23]. Здесь армия ал-Джарраха провела зиму. В 107 г.х. (725–726 гг.) ал-Джаррах был отстранен от управления Арменией и Азербайджаном, и вместо него на этот пост снова был назначен Маслама. В 108 г.х. (726–727 гг.) хазары вторглись в Азербайджан. Направившийся против них ал-Харис ибн Амр ат-Тайй, замещавший Масламу на Кавказе, нанес им поражение и, преследуя их, перешел Аракс [Ибн ал-Асир, 1940, с. 25–26]. Халифа рассказывает, что это вторжение хазар возглавлял Мартик, сын кагана. Не вызывает сомнений, что «Мартик» — это искаженное Барсбек, армия которого в 104 г.х. была разбита ал-Джаррахом у реки ар-Ран. По сведениям Халифы, сын кагана вышел к городу Варсану и стал обстреливать его из катапульт. Ал-Харис же, переправившись через Аракс выше по течению, ударил по хазарам в тыл и обратил их в бегство [Бейлис, 2000, с. 39].

По всей видимости, рейд 726–727 гг. был предпринят хазарами для того, чтобы отвлечь основные силы арабов от византийского участка фронта, и не дать им развить успех на этом направлении. Это было более чем серьезное мероприятие, о чем свидетельствует глубина проникновения хазарской армии во владения халифата — до реки Аракс [Новосельцев, 1990, с. 181].

В 110 г.х. (728–729 гг.) Маслама уже лично включился в действия против хазар. Он прошел через Дарьяльское ущелье и направился навстречу хазарской армии, которую возглавлял сам каган. По данным ат-Табари, «...сражались они, и настиг их сильный дождь. Аллах помог победить хакана, который отступил», после этого Маслама вернулся в Закавказье вдоль берега Каспийского моря. В 111 г.х. (729–730 гг.) Маслама был отстранен с поста наместника Армении и Азербайджана, и на эту должность снова был назначен ал-Джаррах. В том же году ал-Джаррах направился против хазар «со стороны Тбилиси», то есть через

Дарьял, и достиг хазарского города ал-Байда. Город был захвачен, после чего арабская армия вернулась в Закавказье [Шихсаидов, 1986, с. 78; Бейлис, 2000, с. 40; Ибн ал-Асир, 1940, с. 26]. В ответ на это в следующем, 112 г.х. (730–731 гг.) хазары во главе с сыном кагана Барсбеком совершили ответный поход. Прорвавшись через Дарьял, они направились к Шакки, где находился ал-Джаррах, и тому пришлось отступить через Байлакан и Варсан к Ардебилу [Ал-Куфи, 1981, с. 24]. Варсан и еще несколько городов в Азербайджане были осаждены хазарами, а вслед за этим в сражении, состоявшемся в декабре 730 г. близ Ардебил, 25-тысячная арабская армия была полностью разбита, ал-Джаррах убит. Хазары заняли Ардебиль и совершали свои набеги до окрестностей Мосула [Шихсаидов, 1986, с. 79].

Между тем управление Арменией и Азербайджаном снова было поручено Масламе [Ал-Куфи, 1981, с. 42–43]. Но до его прибытия на Кавказ туда был направлен Саид ибн Амр ал-Хараши. Уже в середине декабря он со свежей 30-тысячной армией прошел через Армению в Азербайджан и стал истреблять небольшие хазарские отряды, рассыпавшиеся для грабежа по всему Закавказью. Саиду ал-Хараши удалось также отбить у хазар пленных, находившихся недалеко от Варсана. Вслед за этим на Кавказ прибыл Маслама и лично возглавил военные действия против хазар. По данным ат-Табари, Маслама ограничился лишь взятием Дербента [Шихсаидов, 1986, с. 79], а по сообщению Халифы, Маслама в месяце *шаввале* (17 декабря 730 г. — 14 января 731 г.) при сильном дожде и снеге «прошел ал-Баба, и следовал примеру [ал-Хариса ибн Амра] в строительстве ал-Баба и его укреплений, и поэтому прекратил посылать вперед отряды. Но затем он двинул вперед войска и завоевал города и крепости. А враги Аллаха сжигали сами себя огнем в своих городах» [Бейлис, 2000, с. 41].

Маслама принял важные меры к тому, чтобы закрепиться в Дербенте и таким образом обезопасить халифат от новых вторжений хазарской армии — отремонтировал крепостные сооружения Дербента, построил в городе амбар для провизии и зерна, а также арсенал. Из Сирии в Дербент было переселено 24 тысячи мусульман, в обязанность которых входила охрана городских укреплений [Ал-Куфи, 1981, с. 47–48]. Вот как описывает хроника «Дербенд-наме» события, связанные с гражданскими и военными мероприятиями в Дагестане: «Абу Муслим¹, придя в Дербент, сначала восстановил и привел его в порядок, установил железные ворота... реставрировал башни Дербента. Для хранения казны и оружия он восстановил один огромный оружейный склад ... и благоустроил его» [Дербенд-наме, 1992, с. 32]. Затем Маслама разделил город на семь кварталов по числу

1 | Здесь необходимо отметить, что политический деятель Абу Муслим, который поднял восстание в Хорасане и сыграл крупную роль в приходе к власти династии Аббасидов, на самом деле не имеет отношения к этим событиям и даже никогда не был в Дагестане. Речь идет действительно о Масламе, которого дагестанская мусульманская письменная традиция возводит к Абу Муслиму [Шихсаидов, 1969, с. 91; Бобровников, 2006, с. 18; Алкадари, 1994]

стран, из которых прибыли арабские войска, построил семь мечетей для каждого квартала и построил одну большую Соборную мечеть. После этого он пошел с войной на Кумух, захватил его. Правителем Кумуха Маслама назначил своего *сипахсалара* (военачальника) ибн Абдаллаха ибн Абд ал-Муталиб ал-Курайши... Затем [Маслама] пошел на владение Хайдак... большую часть обратил в ислам, назначил с них ежегодный *харадж*. Маслама назначил правителем [Хайдака] одного человека по имени Амир Хамза из числа своих людей, а при нем поставил других лиц и отряд из арабов. И вошло в обыкновение присваивать прозвище Усми каждому из потомков упомянутого Амир Хамзы. Оттуда [Маслама] пошел на Табасаран, весь его народ обратил в ислам. Правителем [Табасарана] он назначил одного умеренного и набожного человека по имени Мухаммад Ма'сум, и каждого, кто из его рода становился правителем там, вошло в обыкновение называть прозвищем Ма'сум. [Кроме того, Маслама] назначил в Табасаран двух ученых кади, чтобы Мухаммад Ма'сум находил решение в совете с ними, если случится какое-либо большое дело» [Дербенд-наме, 1992, с. 33–34].

Следующая активная фаза арабских походов в Дагестан связана с именем арабского полководца и впоследствии халифа Марвана ибн Мухаммада. В 735 году Маслама отбыл в Дамаск, а Марван ибн Мухаммад был назначен наместником областей Армении и Азербайджана. Узнав об отъезде Масламы из Баб-ал-Абваба, хазары вернулись в свои города. Тогда Марван, собрав более 40 тысяч человек, выступил походом на Баланджар. Этот поход получил название «грязного похода» из-за обилия дождей и грязи, Марван даже приказал отрезать хвосты лошадям из-за того, что они постоянно пачкались и мокли. Во время этого рейда Марван взял Баланджар и уничтожил поселения, расположенные к северу от него. «Марван сражался с хазарами, перебил их множество, угнал их скот и благополучно возвратился в город ал-Баб, где провел зиму» [Ал-Куфи, 1981, с. 48]. По данным Ибн ал-Асира, Марван тогда же установил свою власть над Сариром, Зерихгераном и Туманом. Все эти, а также и последующие действия Марвана на Кавказе свидетельствуют о том, что у него был хорошо продуманный план по подготовке решающей военной операции против хазар. В 117 г.х. (735 г.) Марван направил войска в Аланию. По данным ат-Табари и Ибн ал-Асира, там были захвачены три крепости. По всей видимости, эти крепости контролировали подходы к Дарьяльскому ущелью с севера. Таким образом, Марван провел основательную подготовку к решающей схватке с Хазарским каганатом: подступы к нему со стороны Дербента и со стороны Алании были обеспечены, а тылы — надежно закреплены. Все эти подготовительные мероприятия не требовали значительных войск. Марван в этот период и не мог располагать на Кавказе крупными военными силами, так как основная часть арабских войск в течение нескольких предыдущих лет действо-

вала на византийском участке фронта, где арабам сопутствовал успех [Новосельцев, 1990, с. 183].

К началу 737 года Марван с согласия халифа собрал в Сирии 120-тысячную армию и выдвинулся оттуда в Армению [Новосельцев, 1990, с. 49]. Там к нему присоединились войска армянских нахараров во главе с Ашотом Багратуни. Далее Марван разделил свою армию на две части. Одна из них во главе с Йазидом ас-Сулами была направлена против хазар через Дербент. По пути к Йазиду присоединились отряды «царей гор» [Баладзори, 1927, с. 17–18]. Сам Марван с другой частью армии направился в Аланию через Дарьяльское ущелье [Ал-Куфи, 1981, с. 49; Дорн, 1844, с. 87]. Обе части арабской армии вышли к Самандару. По рассказу Гевонда, арабы взяли штурмом город — его жители пытались спастись в море, но тонули в его безднах, а в руки победителей попала большая добыча [Гевонд, 1862, с. 80–81].

По сведениям ал-Куфи, из Самандара Марван направился к городу ал-Байда, где находился каган. Каган стал отступать на север, а Марван пустился в преследование, пока не дошел до гор [Ал-Куфи, 1981, с. 49]. Таким образом, Марван достиг областей, расположенных «за страной хазар», то есть за пределами собственно Хазарии [Новосельцев, 1990, с. 184–186]. По всей видимости, под горами подразумевается Волго-Донской кряж в районе современного Волгограда. Там Марван напал на славян (*ас-сакалиба*) и «соседних с ними язычников». В плен было захвачено 20 тысяч семей. Оттуда Марван направился к Славянской реке (*нахр ас-сакалиба*) [Дорн, 1844, с. 87], за которой арабы разбили хазарскую армию. Кагану пришлось просить мира. В ответ на это Марван предложил ему принять ислам. По прошествии трех дней каган согласился и прибыл в арабский лагерь. Марван торжественно принял его, обнял и назвал братом [Ал-Куфи, 1981, с. 51; Дорн, 1844, с. 87–88].

Ход военных действий Марвана против хазар М.И. Артамонов реконструирует следующим образом: Марван вышел к Самандару, а оттуда направился к городу ал-Байда; каган эвакуировался на противоположный берег Волги и начал отходить на север, оставив на оборону города хазар-тархана с 40-тысячной армией; Марван не стал терять время на штурм города и направился вслед за каганом по правому берегу Волги; хазар-тархан же направился по левому берегу реки — параллельно движению армии Марвана. По всей видимости, А.П. Новосельцев был прав, полагая, что каган намеревался собрать подкрепление не во враждебном Заволжье, а в западных областях каганата. В таком случае следует полагать, что Марван, продвигаясь вдоль Волги, пытался отрезать кагану путь на запад. Кроме того, Марван, дабы лишить кагана поддержки донских славян и соседних с ними народов, нанес по ним упреждающий удар. Смысл же действий хазар-тархана заключался в том, чтобы прикрыть отход кагана. Однако небольшой арабский отряд, переправившись через Волгу, устроил

засаду хазар-тархану, охотившемуся в лесу, убил самого тархана и разгромил его отряд. Вслед за этим на левый берег Волги переправилась вся арабская армия и ночью внезапно напала на хазарский лагерь. Десять тысяч хазар было убито, семь тысяч взято в плен, остальные бежали [Артамонов, 1962, с. 304].

В 120 г.х. (737–738 гг.), после решающего разгрома хазарской армии, арабы приступили к подчинению горских владетелей Дагестана. Маршрут похода Марвана, растянувшегося на несколько лет, охватил степи Северо-Западного Прикаспия, центральную (Сарир, Туман, Зерихгеран) и южную (Лакз, Табасаран, Филан) части Дагестана. Только в результате этого похода арабам впервые удалось покорить на некоторое время раннесредневековые владения Дагестана. По мнению А.П. Новосельцева, война Марвана с дагестанскими владетелями продолжалась непрерывно, вплоть до 744 года [Новосельцев, 1990, с. 188].

В 750 г. в халифате произошли существенные изменения политического характера — власть перешла в руки династии Аббасидов (750–1258). В этот период повсюду в халифате начинается движение народных масс, измученных непосильными налогами [Беляев, 1966, с. 251]. В Дагестане выступления против арабов принимают широкий размах (особенно в конце VIII — начале IX в.). Даже в самом Дербенте отмечается рост недовольства арабским правителем. Для усиления своих северных границ халиф Ал-Мансур (754–775 гг.) выслал из Сирии, Месопотамии и Мосульского округа семь тысяч мусульман с семьями и велел правителю Дербента Язиду ибн Асаду поселить их в окрестностях города. Переселенцы построили крепости Рукель, Кала-Сувар, Митаги, Мугатыр, Мараг, Бильгади и обосновались в них [Алкадари, 1994, с. 47]. Эти крепости стали опорными пунктами для мусульманских воинов. Здесь необходимо отметить, что еще при Сасанидах был построен мощный оборонительный комплекс — Дарпуш, который впоследствии перешел под власть Арабского халифата. Он представлял собой мощную дербентскую крепость, 40-километровую горную стену от Дербента до Табасаранских гор и разветвленную сеть укреплений с военными гарнизонами в виде пограничных крепостей (*рибаты*) по всей протяженности горной стены. Этот комплекс строился Сасанидами, а затем арабами и сельджуками при активном участии местного населения и был призван усилить оборонительные возможности Дербентской крепости и горной стены [Аликберов, 2006а; Аликберов, 2006б]. В этих гарнизонах жили арабские воины с семьями, «...в Табасаране основали двенадцать групп (*фырка*). Двенадцать племен (*таифа*) были приведены из Аравии, Химса, Шама, Мосула и поселены сюда на жительство» [Дербенд-наме, 1992, с. 34]. Таким образом, наряду с Баб ал-Абвабом ранние центры распространения ислама формируются и в других населенных пунктах Северо-Восточного Кавказа, где переселившиеся арабы составляли наиболее активную часть населения. А.К. Аликберов отмечает, что

если раньше Дербент являлся основным стратегическим пунктом халифата на Кавказе, то к X веку город стал центральным звеном пограничного военно-оборонительного комплекса Дарпуш [Аликберов, 2003, с. 45].

Этот краткий экскурс в историю арабских завоеваний облегчает, на наш взгляд, понимание причин, обусловивших политику арабской колонизации завоеванных территорий, направленную на укрепление позиций халифата на его северной границе. Заселение Дагестана арабами являлось неотъемлемой частью политики халифата, правители которого пытались ослабить социальные противоречия на завоеванной территории путем переселения недовольного населения в разные области халифата. Такая политика проводилась во всех покоренных странах.

Первые шаги к реальной исламизации Дагестана сделали именно мусульманские переселенцы, вытеснившие потомков сасанидских колонистов из Дербента и пограничных опорных пунктов — рибатов [Аликберов, 2003, с. 474]. Источники свидетельствуют о том, что строительству крепостей в Дербенте и его окрестностях халифат придавал особое значение. Арабские халифы не жалели средств для поддержания фортификаций города в образцовом порядке. Эти крепости играли и роль очагов распространения ислама в немусульманском окружении, их обитатели становились активными пропагандистами мусульманского вероучения [Аликберов, 2006б]. Арабские и местные источники свидетельствуют о том, что, обосновавшись в построенных специально для них лагерях в Дербенте и других населенных пунктах, арабские переселенцы продолжали жить компактно на землях Южного Дагестана многие поколения. В середине X в. ал-Мас'уди писал, что между Хайдаком и Баб ал-абвабом жили арабы, которые «не говорят хорошо ни на каком языке, кроме арабского. Они живут в лесах, зарослях, долинах и вдоль больших рек, в селениях, в которых они поселились в то время, когда эти места были завоеваны теми, кто устремился сюда из арабских пустынь» [Минорский, 1963, с. 203]. На арабские поселения указывает «История Маййафарикина» Ибн ал-Азрака. Он подробно рассказывает, как встретился с местными арабами, которым принадлежали «два города среди гор, близ Дербента. Один из арабов рассказал, что их предки живут здесь около пятисот лет» [Минорский, 1963, с. 223].

Таким образом, Дербент, вместе с сетью оборонительных крепостей и укреплений, попав в зависимость к арабам, стал крепким заслоном на северных границах халифата и в то же время опорным пунктом для распространения мусульманского влияния на другие районы Северо-Восточного Кавказа. В начале IX в. наступает мирная полоса — о походах арабов нет никаких известий. Все области Дагестана, за исключением Дербента, приобретают независимость от арабской власти и проводят самостоятельную внутреннюю и внешнюю политику.

Смена религий — грандиозная ломка общественного сознания населения, тем более когда речь идет о многочисленных этнических группах Дагестана с устоявшимися традициями культуры и быта. Тем не менее история показала, что смена языческих культов мировыми религиями — повсеместный процесс, хотя детали его различны. В Дагестане процесс исламизации был особенно длительным, потому что проповедь ислама встречала сопротивление не только местных языческих религиозных представлений о духах гор, родников и деревьев, но и зороастризма, христианства и иудаизма, претендующих на преобладающее место в дагестанской культуре, поскольку они проникли на Северо-Восточный Кавказ гораздо раньше ислама. Это соперничество проявлялось не только в религиозных диспутах, но и в прямых военных столкновениях. Не сумев вытеснить многие местные верования и культы, ислам наполнял их новым, мусульманским содержанием. Исламские обряды в той или иной форме синтезировались с местными традициями.

Известно, что любой завоеватель в первую очередь преследует геополитическую или материальную выгоду, поэтому на начальном этапе исламизации Дагестана арабские завоеватели были заинтересованы в захвате территории, принадлежавшей Хазарскому каганату, поскольку эти земли имели важное стратегическое значение. Кроме того, арабы в некотором роде были заинтересованы в том, чтобы часть населения Дагестана была немусульманской, так как в таком случае это население облагалось дополнительным налогом — *джизьей*. Несмотря на ряд сокрушительных ударов, нанесенных арабами хазарам, преимущество последних состояло в их мобильности, что практически сводило на нет победы арабского войска. Поэтому, чтобы удерживать захваченные территории, арабы были вынуждены переселить в Дагестан многочисленные арабские семьи, которые со временем ассимилировались с местным населением, передав ему свою религию и культуру. Таким образом, арабский период исламизации Дагестана завершился установлением новой религии в Дербенте и близлежащих крепостях, населенных преимущественно арабским гарнизоном.

Здесь следует отметить, что переселенческая политика не явилась новым шагом в истории Дагестана. Процесс широкого переселения этнически единого населения на Северо-Восточный Кавказ еще до арабов практиковала Сасанидская империя. Еще одной важной чертой процесса исламизации региона явилось то, что Дагестан не представлял собой единого политического образования. В Дагестане существовало большое количество феодальных владений и союзов сельских общин, поэтому возведение ислама в господствующую религию приходилось проводить поэтапно в десятках самостоятельных политических образований. Кроме того, следует отметить еще и естественно-географический фактор (гористый, труднодоступный ландшафт), также затормозивший процесс исламизации региона. Арабский период исла-

мизации Дагестана практически завершился к IX веку и в связи с тем, что арабам приходилось рассредоточивать свои войска на несколько фронтов: восток, запад, изнурительная война с Византией, подавление многочисленных восстаний внутри самого халифата. Кроме того, поскольку империя халифов в эпоху своего наибольшего распространения простиралась от Атлантического океана до Инда и от Каспийского моря до Нильских порогов, то, естественно, единство такого обширного государства не могло сохраниться. В VII–IX веках в самом халифате начались сепаратистские волнения, которые привели к распаду единого государства. Наместники халифа в разных регионах фактически стали независимыми. Их потомки, выделившиеся в отдельные династии Идрисидов, Саффаридов, Саманидов, Газневидов и т.д., признавая халифов своими духовными владыками, держали в своих руках всю власть и все доходы в провинциях Андалусии, Северной Африки, Египта, Сирии и Персии.

Почти двухсотлетний период господства арабов в Дагестане не принес халифату ощутимых результатов в этом регионе. Как уже отмечалось выше, причиной этого явилось то, что на Северо-Восточном Кавказе Арабскому халифату пришлось столкнуться с ожесточенным сопротивлением могущественного Хазарского каганата, который в некотором роде подорвал силу арабского оружия в Дагестане. Письменные источники показывают, что симпатии политических образований на Северо-Восточном Кавказе всецело были на стороне Хазарского каганата. Правители феодальных образований заключали мир с арабами только в безвыходной ситуации, и как только вслед за этим наступала череда походов хазар, народы Дагестана выступали против арабов. Только после того, как арабы использовали Дербент в качестве форпоста на Кавказе, переселили тысячи арабских семей и поселили их как в самом Дербенте, так и в близлежащих населенных пунктах и крепостях, арабам удалось закрепиться в южном регионе Дагестана. Источники показывают, что к середине X века ислам утвердился лишь в Дербенте и в ближайших к Дербенту населенных пунктах. «Характерным для этого периода является тот факт, что ислам принимали в первую очередь правители «царств» Дагестана. Так, например, правители Табасарана, Хайзана (Кайтага), Джидана в середине X века уже исповедовали ислам, а царь Серира, христианин, предпринял шаги к установлению родственных связей с мусульманским правителем Закавказья» [Шихсаидов, 1959, с. 128].

Следующий этап исламизации — вторая половина X–XVI вв. существенно отличается от первого этапа не только формами, но и самими проповедниками новой религии. С этого периода активная роль в исламизации Дагестана перешла к тюркскому элементу — сельджукам, а затем к Тимуру. Огромную роль в дальнейшей исламизации Дагестана играло и местное население в лице газиев, часто формировавшихся из числа деклассированных элементов [Шихсаидов, 2001, с.

10]. Необходимо также подчеркнуть, что если на первом этапе шло насильственное распространение ислама, то второй этап существенно отличается тем, что наряду с военными походами в исламизации Дагестана широко применялись культурно-политические методы, которые оказались более эффективными. Еще одним фактором, обусловившим проникновение ислама во многие политические образования, являлось то, что развивавшиеся в Дагестане раннефеодальные отношения и интересы государства нашли в исламе идеологическую опору, значение которой быстро было осознано всеми слоями общества [Шихсаидов, 2001, с. 6].

Необходимо также отметить, что «арабский» период исламизации Дагестана оказал огромное влияние на дальнейшее развитие науки и культуры в Дагестане. Движущие силы арабо-мусульманской культуры — арабский язык и ислам — стали составной частью культуры дагестанских народов, сыграли огромную роль в формировании письменного литературного наследия, образования, нравственных критериев.

Список источников и литературы

- Аликберов, 2003 — Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе (Абу Бакр ад-Дарбан-ди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-кака'ик» XI–XII вв.). М., 2003.
- Аликберов, 2006а — Аликберов А.К. Дарпуш // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Вып. 1. С. 130.
- Аликберов, 2006б — Аликберов А.К. Северный Кавказ // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Вып. 1. С. 354.
- Алкадари, 1994 — Алкадари Г.-Э. Асари Дагестан (Исторические сведения о Дагестане) / Пер. и прим. Али Гасанова. Махачкала, 1994.
- Ал-Куфи, 1981 — Ахмад ибн Асам ал-Куфи. Книга завоеваний / Пер. с араб. яз. и коммент. З. Буниятова. Баку, 1981.
- Артамонов, 1962 — Артамонов М.И. История хазар / Под ред. и с прим. Л.Н. Гумилева. Л., 1962.
- Баладзори, 1927 — Баладзори. Книга завоеваний стран / Пер. с араб. яз. П.К. Жузе. Баку, 1927.
- Бейлис, 2000 — Бейлис В.М. Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-Усфури об арабо-хазарских войнах в VII — первой половине VIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 2000.
- Беляев, 1966 — Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1966.
- Бобровников, 2006 — Бобровников В.О. Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Вып. 1. С. 18.
- Буниятов, 1965 — Буниятов З.М. Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965.
- Гевонд, 1862 — Гевонд В. История халифов / Пер. с армян. Патканова. СПб., 1862.
- Дербенд-наме, 1992 — Акташи Мухаммед Аваби. Дербенд-наме / Пер. с тюрк. и араб. списков Г.М.-Р. Оразаева и А.Р. Шихсаидова, коммент. Г.М.-Р. Оразаева. Махачкала, 1992.
- Дорн, 1844 — Дорн Б. Известия о хазарах восточного историка Табари // Оттиск из журнала «Министерство народного просвещения». СПб., 1844.
- Ибн ал-Асир, 1940 — Ибн ал-Асир. ал-Камил фи-Тарих («Полный свод по истории») / Перевод с арабского языка П.К.Жузе. Баку, 1940.
- Минорский, 1963 — Минорский Ф.В. История Ширвана и Дербента. М., 1963.
- Новосельцев, 1990 — Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- Петрушевский, 1966 — Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966.
- Шихсаидов, 1959 — Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Южном Дагестане в X–XV вв. // УЗ ИИЯЛ ДФ АН СССР. Т. 6. Махачкала, 1959.
- Шихсаидов, 1986 — Шихсаидов А.Р. Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986.
- Шихсаидов, 1993 — Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.
- Шихсаидов, 2001 — Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.
- Якуби, 1927 — Якуби. История / Перевод с араб. яз. П.К. Жузе. Баку, 1927.

П.С. Шаблей

Социальный облик мусульманских служащих в Казахской степи (конец XVIII — середина XIX в.)

Мусульманские служащие в Казахской степи — это представители татарского, башкирского, казахского, а также других народов, которые были привлечены в органы местного управления, задействованы в сфере образования и конфессионального благоустройства в качестве чиновников низших рангов, письмоводителей, переводчиков, учителей, указных мулл и приходского духовенства. Социальный облик этих лиц (образование, происхождение, доходы, карьерный рост, социальные представления и репрезентации) отражал как общее состояние российской бюрократической системы, так и особенности развития административного, социального и конфессионального устройства в Казахской степи.

В конце XVIII в. Российская империя столкнулась на казахско-российском пограничье с несколькими стратегическими задачами: было необходимо обсудить и апробировать разнообразные подходы к распространению компетенции российских государственных учреждений и правовых постановлений на территории Казахской степи; требовалось умиротворить казахский народ и не допустить социальных волнений; следовало произвести оценку действительного положения ислама в Степи. Из-за обширного пространства Казахского края и высокой социальной напряженности российские власти понимали, что пограничные управления не в состоянии адекватно оценивать складывающуюся политическую обстановку, осуществлять эффективное взаимодействие с казахской кочевой элитой и каким-то образом воздействовать на внутренние патриархально-родовые отношения. С другой стороны, регулярное использование войска для противодействия различным социальным движениям в Казахской степи вызывало серьезные геополитические опасения [Архив Государственного Совета, 1869, с. 836–837]. Поэтому, отчасти намеренно, в правительственных верхах зарождалась идея о слабом развитии мусульманской религиозности у казахов, с целью использования в Казахской степи

больших контингентов татарских и башкирских служащих. Они в период подготовки и проведения новых административно-политических реформ по упразднению прежней системы управления у казахов, должны были влиться в сферу функционально значимых видов деятельности и, таким образом, сформировать первоначальный корпус благонадежных кадров и чиновников, которые бы облегчили решение первых бюрократических сложностей в сфере управления и судопроизводства, а также способствовали легитимации новшеств социально-политического благоустройства. Первыми социальными ролями, освоенными мусульманскими служащими, были должности советников при ханах и султанах (фактически тайных осведомителей правительства. — П. III.), переводчиков и письмоводителей, и просто мулл для выполнения духовных обязанностей и обучения «татарской грамоте».

Представление правительства о социально-политических перспективах использования мусульманских служащих в Казахской степи опиралось на компетентные мнения и донесения некоторых губернских руководителей. Однако не вся информация о жизни в казахской глубинке совпадала с действительностью. По наблюдениям большинства российских служащих низших рангов и путешественников, побывавших в Казахской степи в конце XVIII в., казахи практически не имели своих мулл и для обрядов пользовались услугами духовных лиц из Средней Азии. Те из них, кто состоял на службе у ханов и султанов, отличались низким уровнем грамотности и профессиональной компетентности, что существенно ослабляло тенденции централизации в системе управления. Религиозные суеверия и индифферентизм, господствовавшие в общественном сознании, были факторами, сдерживавшими развитие общей правовой культуры и социальных институтов, отдавая преимущество местным адатам, имеющим региональные различия в Казахской степи [Прошлое Казахстана, 1999, с. 245–246; Рычков, 1772, с. 26]¹. Существенно иное представление о религиозной обстановке в Казахской степи имел глава Уфимского и Симбирского наместничества барон О.А. Игельстром. Религиозная ситуация у казахов была предметом его интереса не столько с точки зрения глубины религиозных чувств, а скорее как возможность сделать ислам более регулируемой системой. О.А. Игельстром в текущей политической ситуации представлял себе выгоды огосударствления мусульманских институтов и практики социальных отношений.

1 | Такие взгляды во многом опирались на социальный опыт прежних государственно-исламских отношений во внутренней России и поэтому воспринимали не столько дескриптивно, сколько оценочно не свойственные другим мусульманам традиции и образ жизни. Вместе с этим некоторые исследователи вполне убедительно доказывают, что представления о религиозном индифферентизме и о «ненастоящем» исламе у казахов также могли быть продуктом татарской интеллектуальной мысли. Татары не только оказали огромное влияние на упрочение традиций мусульманских ритуалов, образования и культуры, но и были главными соперниками. российского просвещения и культуры в Казахской степи в XIX в. Миссионерская деятельность татар в южных регионах Сибири и в Казахстане нашла отражение в мифах и более поздних аульных хрониках. Ссылаюсь с разрешения автора на любезно предложенную мне, но еще не опубликованную работу А. Франка. «Volga Tatars and the «Islamization» of Muslim nomads: a reverse angle on Russia's «civilization mission». [см. также: Франк, 2001, с. 58–63].

В частности, обстановка в Казахской степи в конце XVIII в. (сильно выраженная патриархально-родовая сегментация, отсутствие профессионального слоя государственных служащих, прочная связь синкретической религиозной культуры с повседневной жизнью) благоприятствовала формированию сфер институциональных привязанностей. Такой подход реализовывался через различные процедуры протекторатно-вассальных отношений с казахской знатью: раздача должностей и почетных званий, отправка в Казахскую степь мулл как выражение доверия и особой благосклонности со стороны властей, применение приемлемых для традиционного восприятия норм социальных отношений в улаживании конфликтных ситуаций², использование параллельных и взаимодействующих норм права, языка, национальной и государственной символики, что формировало более интегрированный образ верховной власти и толерантный курс на вовлечение в сферу государственной службы различных национальных и конфессиональных групп [Касымбаев, 2001, с. 56–57; Султангалиева, 2002, с. 51–52]. Поэтому в первое время для правительственных верхов было очень важно связать процесс формирования новых государственных и социальных структур у казахов с процессом исламизации и его антиподом — религиозным индифферентизмом³. В реальности же административные руководители сами указывали на отсутствие резких контрастов между исламом и повседневным мировосприятием казахов. В 1789 г. буквально сразу же после образования Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) О.А. Игельстром на заседании Совета при Екатерине II докладывал, что «старшины и большая часть народа (казахского. — П. Ш.) довольно показали уже опытов своего к вере ревнования». По его мнению, свою привязанность к исламу они доказали просьбами о построении мечетей, наличием мулл как среднеазиатских, так и своих собственных. В качестве аргументов О.А. Игельстром приводил факты приезда к нему в Уфу не менее сорока казахских мулл с различными прошениями, что было обычной практикой для этого периода казахско-русских отношений [Архив Государственного Совета, 1869, с. 840–841]. В конце XVIII века в канцеляриях пограничных властей скопилось множество прошений казахской знати о назначении к ним мулл в качестве письмоводителей, религиозных наставников и учителей грамоты [ГАОО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 2373, 1916]. Российские административные институты использовали этот процесс сотрудничества с кочевыми элитами, пытаясь добиться социально-политического расположения, а также внедряя своих людей в аппараты управления Казахской степью, но речь не шла, по всей видимости, о покрови-

2 | Например, в период восстания под руководством батыра Сырыма Датова для переговоров в качестве посредника привлекался муфтий ОМДС Мухаммаджан Хусаинов.

3 | Преувеличение роли России в исламизации кочевников продукт более позднего времени. И эта идея скорее является социальной рефлексией заинтересованных авторов, например, в работах о распространении христианства, миссионерской деятельности, и у чиновников во второй половине XIX в. [Чернавский, 1900, с. 123; Бабков, 1869, с. 44]

тельстве исламу как таковому⁴. Уже в 1789 г. контингент командированных мулл составил более 20 человек. Многие из них должны были войти в органы временного управления Казахской степью и в планируемые О.А. Игельстромом расправы (суды) для Младшего жуза [Архив Государственного Совета, 1869, с. 840]. Отбор кандидатов в конце XVIII в. был очень щепетильным. Занималась этим вопросом в основном Оренбургская пограничная комиссия. Личные качества и служебные заслуги были главными критериями для кандидатов, и казанские татары, уже неплохо зарекомендовавшие себя на службе империи как лица верные и благонадежные, были главными претендентами. Из их числа назначались заседатели ОМДС, и они же по указу от 27 ноября 1784 г. командировались в Казахскую степь [Материалы, 1960, с. 42]. Однако этот выбор не в полной мере себя оправдывал. На первые предложения, разосланные в Казанском наместничестве, откликнулись не многие. 10 сентября 1789 г. казанский и вятский генерал-губернатор Мещерский докладывал Совету при Екатерине II, что «охотчиков не явилось кроме одного служивого татарина Хасана Сейфуллина» [Архив Государственного Совета, 1869, с. 914]. По всей видимости, жители отдаленного казанского наместничества имели смутные представления о характере предстоящей деятельности и местных нравах. Да и сами чиновничьи донесения, рисовавшие приграничных казахов как «диких», «злонамеренных» людей, которые совершают многочисленные набеги на границы, не вселяли оптимизма. Отсутствовал и сильный материальный стимул, поскольку власти первоначально не обещали существенных компенсаций за такую, как могли подумать многие, рискованную службу.

Так как в первые годы желающих было немного, российское правительство расширило социальные и этнические критерии для кандидатов. Именные списки мулл, командированных в 1800–1820 гг. в Казахскую степь, информируют о таком этническом составе: мишарей (1, 2, 3, 5 мишарских кантонов) — 19 человек, башкир (5, 7 и 9 башкирских кантонов) — 14 человек, татар из Казанской губернии всего 6 человек [Султангалиева, 2002, с. 232–233]. Более поздние источники, донесения об определении толмачей в волости Аягузского окружного приказа в 1835 г., сообщают нам о следующем: 5 русских, 3 бухарца и 1 татарин [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 883. Л. 52]. Все они представляли различные социальные категории. Среди них были разорившиеся торговцы, крестьяне, стремящиеся приобрести духовное звание и таким

4 | В конце XVIII — начале XIX в. процесс отправки мулл в Казахскую степь определялся характером протекторатно-вассальных отношений. Отправляли изначально только к тем, кто заслуживал доверия и расположения [ГАО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 1916. Л. 3]. Многие просьбы об открытии мечетей в степи в начале XIX в. у казахов были отклонены под различными предлогами. Примечательно и то, что мечети в этот период в основном концентрировались в пунктах казахско-русского пограничья, вынуждая казахов чаще их посещать [Памятная..., 1881, с. 88, 97; Султангалиева, 2002, с. 58]. Характерными тенденциями такой политики были и другие моменты: запрещение браков между казахами и башкирами (с 1747 по 1846 гг.), периодические запреты на увольнение башкир в Казахскую степь для отправления религиозных обрядов и обучения грамоте (1853 г.) [Навеки..., 2007, с. 342]. Несмотря на то, что легализация мусульманских институтов и правовых норм, характерных для ведомства ОМДС, в Казахской степи произошла, она была ограничена административным регулированием еще значительно, чем во внутренней России.

образом избежать воинской службы, или муллы податного состояния, которые в Казахской степи временно освобождались от повинностей⁵. Желание отстраниться от тягот воинской службы также побуждало казаков башкиро-мещеряцкого войска просить свое начальство об увольнении в Казахскую степь для исполнения служебных обязанностей в качестве переводчиков и письмоводителей. Учитывая большую потребность в профессиональных кадрах, административные власти неоднократно удовлетворяли такие прошения [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 184]. В 1837 г. командующий Башкиро-мещеряцким войском сообщал, что «уже значительное число башкир и мещеряков во избежание службы приняли духовные должности» [Султангалиева, 2000, с. 55]. Одним из наиболее легких путей осесть в Казахской степи были распространённые браки татар и башкир с казахами⁶ [ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12474. Л. 195; Отан тарихы (Отечественная история), 2008 (№3), с. 100]. Постепенное увеличение спроса на мусульманских служащих привело к тому, что в начале XIX в. процедура утверждения мулл была упрощена, но не стала неограниченной⁷. В 1820 г. оренбургский генерал-губернатор П.К. Эссен требовал от Оренбургской пограничной комиссии разобраться с вопросом: деятельность каких мулл «может быть полезной» [Султангалиева, 2000, с. 55]. Вплоть до ликвидации ханской власти в Казахской степи и образования округов с 1822 г. отправка мусульманских служащих проходила в русле отмеченного нами стремления продемонстрировать особую милость пограничных властей к степной аристократии, т.е. как необходимый элемент протекторатно-вассальных отношений. Поэтому лица, не вызывавшие доверия и расположения, не заслуживали подобной благосклонности. Так, Пограничная комиссия в 1811 г. отказала старшине Младшего жуза Кульчакабаеву определить к нему мулл 9-го башкирского кантона по причине неоказания «никаких услуг пограничному начальству, которые бы побуждали иметь к нему уважение» [ГАОО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 1916. Л. 3].

Социальный облик первых мусульманских служащих в Казахской степи лишь отчасти соответствовал традиционным типам чиновника российской провинции. Выполняя функции переводчиков, письмоводителей, учителей и мулл при казахской знати, мусульмане, тем не менее, не являлись профессиональными служащими со штатным распорядком и относительно однообразными служебными обязательствами. Кроме своих основных обязанностей мулла, например, мог быть переводчиком, письмоводителем и др. Решение о служебных перемещениях часто принимались на основе частного соглашения.

5 | Ш. Ибрагимов в 1874 г. писал, что на свой вопрос, откуда родом мулла, он почти всегда получал ответ: «Был торгующий татарин Казанской губернии» [Отан тарихы (Отечественная история), 2008 (№3), с. 100].

6 | Казахи освобождались от рекрутского набора. С 1808 г. тем из них, кто перешел на оседлый образ жизни, гарантировалась десятилетняя льгота от уплаты налогов и освобождение от всякой службы [Памятная..., 1881, с. 90]

7 | За небольшой период от учреждения ОМДС до 1800 г. в духовном звании был утвержден уже 1921 человек [Материалы по истории Башкирской АССР, 1960, с. 684].

Распространенным способом занятия канцелярских должностей также стало заключение вольнонаемного договора [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 396. Л. 19, 21]. Вместе с этим низкий престиж, скудное вознаграждение, удаленность от центров культурной и политической жизни лишали человека представления о своей службе как о достойной и бескорыстной деятельности. Многие из мусульманских служащих, попадая в Казахскую степь, вынуждены были существовать и за счет вспомогательных неслужебных доходов, например, занимаясь торговлей, разведением скота [Отан тарихы (Отечественная история), 2008 (№3), с. 100]. Выбор переводчиков из татарской или даже среднеазиатской среды был оправдан тем, что они знали обычаи казахского народа, понимали отчасти его язык, поэтому можно было «ручаться и за успех дел и за самое спокойствие народа» [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 883. Л. 53]. Они же стали носителями новой письменной культуры в Казахской степи. Уже в начале XIX в. понятие «письмо» стало неотъемлемым символом нового административного порядка, весомым аргументом, принимаемым на веру, что в немалой степени способствовало укреплению системы протекторатно-вассальных отношений. Казахский этнограф середины XIX в. М.С. Бабаджанов писал, что «письмо и бумага делали очень много в народе шуму и толков. Все, даже сам всемогущественный хан, не могли не повиноваться письму. Это доказывало киргизам силу грамотности». По мнению М.С. Бабаджанова, первые татарские муллы и письмоводители фактически стали для казахов олицетворением учености и грамотности [Бабаджанов, 2007, с. 78–79], что, по всей видимости, должно было обеспечить необходимый уровень доверия к системе делопроизводства, в которое они были вовлечены, и к административным распоряжениям российских властей. Муллы, объясняя смысл указов и даже правила ислама, часто ссылались на письмо в подтверждение истины своих слов [Бабаджанов, 2007, с. 79].

Ограниченная возможность широкого профессионального отбора кандидатов на места канцелярских служащих делала многие чиновничьи должности практически общедоступными даже для малопригодных людей. В связи с этим образ мусульманского служащего накладывался на социальный контекст Казахской степи и на типичное недоверчивое отношение к инородцам на русской службе, что демонстрировало существенные отличия двух уровней восприятия: местного и российского. В 30-е годы XIX в. пограничное начальство объясняло вступление на государственную службу мусульман несколькими причинами. Среди них были и такие: «будучи купцами или приказчиками татары и бухарцы, потеряв кредит или лошадь по неоплате долга, ищут всех средств быть на службе письмоводителями», чтобы «не потерять своих выгод в стяжании и уплате долгов, а служба очень далека от него, он же еще и дальше от нее» [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 883. Л. 52]. Однако и сами мусульмане по некоторым причинам могли быть заинтересованы в службе, как по материальным интересам, так и по перспективам

карьерного продвижения. Казахская степь в конце XVIII — начале XIX в. была одним из пограничных и малоизученных регионов Российской империи, поэтому активная и результативная деятельность в этом регионе мусульманских служащих могла стать началом или важным элементом развития карьеры. Указ Екатерины II от 27 ноября 1784 г. «... об определении мулл в казахские роды» гарантировал, что «по мере верности и тщания в исполнении на них возлагаемого по службе нашей обнадёжить и большим награждением» [Материалы, 1960, с. 42]. За усердие и заслуги в делах по умиротворению Казахского края первый ахун Казахской степи Мухаммеджан Хусаинов уже в 1786 г. получал жалованье из казны в размере 500 рублей [Материалы, 1940, с. 76], а в 1788 г., как известно, он стал первым оренбургским муфтием [Хабутдинов, 2006], судья Уфимской второй нижней расправы коллежский асессор Мендияр Бекчурин был произведен в 1786 г. в надворные советники [Материалы, 1940, с. 76]. Вместе с этим, рассматривая мусульманское образование на территории Российской империи в начале XIX в. как важную часть «приобщения молодого поколения казахской знати к основам российской жизни», административные власти всячески поощряли просветительскую деятельность некоторых мусульман в казахской среде. В 1822 г. оренбургский генерал-губернатор П.К. Эссен предлагал канцлеру Министерства иностранных дел К.В. Нессельроде за проявленное усердие в отношениях с правителями Степного края освободить муллу А.М. Шарипова от государственных податей и повинностей [Косач, 2008, с. 37].

С введением новой системы управления в Казахстане в 1822–1824 гг. потребность в обеспечении административно-политической системы профессиональными служащими возросла. По положению 1822 г. не только каждый окружной приказ должен был иметь своих переводчиков и толмачей, но и все волостные управления обязаны были обзавестись письмоводителями, знающими русский и татарский языки [Материалы, 1960, с. 94]. Отчеты окружных приказов за 30-е гг. XIX в. свидетельствуют, что они были обеспечены необходимым штатом чиновников лишь отчасти. В донесении Аягузского округа от 23 апреля 1835 г. указывалось на отсутствие в пяти волостях толмачей и выражалась надежда получить хотя бы по одному переводчику на волость [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 883, Л. 52]. Местные власти, стремясь каким-то образом восполнить нужду в необходимых кадрах, ходатайствовали о введении мулл в штатное положение. По мнению омского областного начальника С.В. Броневского, мулла был необходим при каждом приказе, поскольку, «где власть гражданских мест не может простираться, духовная (власть) может приводить в послушание простыми увещаниями» [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 396. Л. 9]. Призыв сделать мулл канцелярскими служащими, тем не менее, не повлиял на улучшение их социального положения. Вплоть до 1836 г. они так и не были переведены в штатные должности с казенным содержанием.

Поэтому, отвечая на ходатайство о закреплении штатных обязательств и преимуществ за муллами в 1835 г., генерал-губернатор Западной Сибири вынужден был признать силу прежних законов, по которым содержание духовенства полностью возлагалось на попечение казахских султанов или на усмотрение окружных приказов [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 184. Л. 2]. В бюджете органов местного управления не было даже предусмотрено отдельных целевых расходов на содержание мулл. В определенных случаях средства на обеспечение мулл предполагалось брать из расходов на благотворительные заведения [Материалы, 1960, с. 147]. Должность муллы при административных учреждениях сама по себе не имела собственного социального престижа. Многие духовные лица, находившиеся при мусульманских приходах, с неохотой соглашались служить в окружных приказах. Так, Акмолинский окружной приказ доносил в 1824 г. в Омское областное правление, что татарин Сагит Усманов отказался занимать должность муллы без жалованья [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 340. Л. 36]. Ряд округов ставили в известность вышестоящее руководство о совершенном отсутствии каких-либо мулл [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 184. Л. 4–5]. Выход власти пытались найти несколькими способами. Анализ формулярных списков мулл бывшего Среднего жуза показывает, что к несению службы допускались кокандские подданные, временно проживавшие в Казахской степи, уволенные казаки башкиро-мещеряцкого войска, лица, не утвержденные ОМДС [ГУОО ИАОО. Ф. 3. Оп. 12. Д. 7683. Л. 27–29]. В Акмолинском приказе, к примеру, в 1837 г. должность толмача и указного муллы одновременно занимал татарин А. Чалышев, а в Каркаралинском к обязанностям муллы был привлечен султанский письмоводитель Салих Сагитов. Становясь толмачом или письмоводителем, мулла, таким образом, приобретал, в отличие от своих обычных доходов, фиксированный оклад в размере 200 рублей в год [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 184. Л. 4–5].

Многие из мулл, привлеченных к служебной деятельности в казахские округа, работали без официальной легализации. Если для духовных лиц, попадавших в Казахскую степь в конце XVIII — начале XIX в., требовалось специальное разрешение Оренбургской пограничной комиссии и кантонных начальников, то с 1834 г. по распоряжению генерал-губернатора В.А. Перовского эта функция перешла к Оренбургскому магометанскому духовному собранию и губернскому правлению [Азаматов, 1999, с. 105]. Большинство документов этого времени показывают, что многие лица, исполнявшие обязанности муллы, не имели специальных разрешений. Разбирая эти случаи, административные власти пытались временно отстранять от исполнения обязанностей служащих, у которых отсутствовал акт ОМДС [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 184. Л. 1, 3, 8]. Однако результативность таких действий была противоречива. Дополнительные бюрократические преграды, необходимость за свой счет добираться до далекой Уфы уменьшали поток желающих легализовать свою деятельность и обрести

духовный чин. Несмотря на существующие правила, в окружные приказы стали приниматься лица, которые не имели официальных указов и актов губернского правления и ОМДС [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 396. Л. 19, 36–37]. Таким образом, российские институты изначально не создали определенных условий для служебной деятельности в Казахстане. Поэтому дальнейшие расхождения с установленными в нормативных актах правилами лишь усиливали непонимание и новые бюрократические проблемы.

Источником сомнений в эффективности работы административных учреждений могла стать и достаточно широкая доступность искомой должности. Хотя экзамен в ОМДС не был обычной формальностью, но возникшие представления о нем, судя по литературе и данным источников, ставили под сомнение прозрачность и обоснованность указов ОМДС⁸. Во время испытания Духовное собрание проверяло знание шариата и грамотность человека в соответствии с должностным назначением, но в ходе службы многие не подтверждали свою компетентность. Конечно, кроме обычных проблем, характерных для российских провинциальных учреждений, Духовное собрание сталкивалось и с отсутствием у себя специального образовательного центра, не была разработана унифицированная программа экзаменов [Набиев, 2002, с. 40]. Да и в последующем Духовное собрание имело слабое влияние на деятельность подконтрольных ему духовных лиц. Многие инструкции ОМДС не исполнялись в казахских округах, и это являлось характерным примером неупорядоченности механизмов взаимодействия между различными учреждениями и нарушения административной субординации. Так, в 1853 г. ОМДС ставило в известность Пограничное управление, что Баян-Аульский окружной приказ не обращает внимания на правила, установленные оренбургским муфтием Г. Сулеймановым для браков, и продолжает покровительствовать прежним формам семейно-брачных отношений [ЦГИА РБ. Ф. 292. Оп. 3. Д. 5746. Л. 15]. Из этих дел рождались внутренние конфликты, порождавшие череду недоверия к некоторым мусульманским служащим как представителям Духовного собрания, которые представлялись противниками норм адата и интересов казахского общества. В доносах населения на имя военного губернатора или других административных инстанций фигурировали обстоятельства о некомпетентности мулл, их неосведомленности в казахских обычаях. Один из ответчиков, имам Кокчетавского округа Г. Хабибуллин, в свое оправдание заявлял, что «онные (казахи. — П. Ш.) составили приговор по научению самого Чингиза Валиханова (главы округа. — П. Ш.) за то, чтобы сохранить права свои против мер по шариату» [ЦГИА РБ. Ф. 292. Оп. 3. Д. 5481. Л. 1–2]. Образ муллы был помещен в глубокий социальный контекст сложных отношений как между институтами, так

8 | В середине XIX в. российский журнал «Современник» поместил рассказ одного башкира, которому для получения должности в ОМДС приходилось задабривать всех служащих [Нургалиева, 2005, с. 35]. Подобные же оценки давали Ш. Марджани, Ч. Валиханов. А вот Р. Фахретдинов свой экзамен описал иначе: с ним долго беседовали и достаточно глубоко опрашивали [Гарипов, Система...].

и между отдельными социальными категориями. Поэтому в середины XIX в. сложились противоречивые представления о мулле. Для одних, например части национальной интеллигенции, он мог быть религиозным догматиком и приверженцем схоластических методов в образовании, для других, испытывающих социальные трудности категорий населения, мulla мог иметь облик алчного и злоупотребляющего своим служебным положением человека. Если мulla демонстрировал свою компетентность в вопросах шариата и образования, а также внушал уважение своим образом жизни, тогда он становился примером для окружающих и сохранял высокий авторитет в обществе. Доверие к религиозным служителям также могло определяться фактом их официального назначения государством, но расположение народа они приобретали не сразу, его нужно было заслужить. Так, в 1824 г. в ответ на жалобу указного мulla М. Абдрахимова о малом почтении к нему казахов, Омское областное правление заявило, что он должен сам «приобрести к себе уважение и любовь добрыми правилами, духовною кротостью и усердием к вере» [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 383. Л. 4]. Российское государство понимало и то, что поддерживать привычный для казахов образ мulla — значит укреплять уверенность народа, чутко реагирующего на малейшие изменения, в мирных намерениях правительства по отношению к широким пластам местной культуры и быта⁹.

С точки зрения материального достатка положение мусульманских духовных лиц, определяемых к приходам, было менее стабильным, чем чиновников при местном управлении. Они, за исключением высших разрядов (ахунов), не получали из казны никакого содержания и жили на средства прихожан. Ведомость о числе мечетей в округах Области сибирских казахов за 1860 г. свидетельствует, что все приходские духовные лица либо получали добровольные пожертвования от прихожан, либо ничего не получали [ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 1557]. Тем не менее материальное состояние прихода было важным условием для открытия новой мечети и назначения при ней духовных лиц. Как правило, губернское начальство просило окружные приказы и ОМДС выяснить, изъявит ли согласие население предоставить средства на содержание предполагаемой мечети и нужного при ней духовенства. Это одна из причин небольшого количества мечетей в Казахской степи и мulla при них, поскольку местному населению было сложно содержать все это за свой счет. Несколько мечетей могли себе позволить только более обеспеченные мусульманские общества. Например, в 1860 г. в Кокчетавском округе была открыта мечеть на условиях принятия ее содержания и нужного при ней духовенства на средства бия Сасынова [ГУОО ИАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4320. Л. 25]. В Семипалатинске,

9 | То, что многие новшества в Казахской степи вводились с осторожностью, доказывает верность нашего предположения. Например, в 1850 г. Временный совет по управлению Внутренней (Букеевской) ордой доносил в Оренбургскую пограничную комиссию, что введение метрических книг «может послужить поводом ко многим недоразумениям и ложным толкам» в народе, встречающем «с предубеждением и недоверчивостью всякое нововведение» [История..., 2002, с. 775–776].

где проживало одно из самых обеспеченных мусульманских обществ, было во второй половине XIX в. семь мечетей [ГУОО ИАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4141. Л. 954.].

Муллы, находившиеся в Казахской степи, имели низкий социальный статус и юридически относились к категории государственных крестьян с выплатой необходимых налогов. Закон от 1 декабря 1826 г. подчеркивал, что «духовенство магометанское никаких особенных привилегий по сану своему не имеет, и, состоя в подушном окладе или служебной по кантонам обязанности, отправляет все повинности, и по делам уголовным судится и наказывается наравне с прочими поселянами» [ПСЗ РИ (II, т. 1), 1830, с. 1265]. Однако льготы тоже были. Высшие духовные лица (муфтии и ахуны) были свободны от рекрутских повинностей. Муллы, имам-хатыпы также освобождались от армейской службы, если они получили свои звания до введения мусульманского духовенства в штатное положение (23 января 1836 г.). Кроме того, население приходов добровольно могло взять на себя выплату за своих мулл повинностей [Азаматов, 1999, с. 104]. Например, в Букеевском ханстве муллы были освобождены от уплаты налогов со скота и избавлены от телесных наказаний [Бабаджанов, 2007, с. 85].

У казахов муллы в основном концентрировались в городах и крупных населенных пунктах, так как размеры мусульманских приходов в казахских селениях были значительно меньше, чем в других регионах Российской империи (по норме не менее 200 душ мужского пола, во многих населенных пунктах у казахов не набиралось и 50 человек. — П.Ш.) [Загидуллин, 2007, с. 386]. Кочевой образ жизни препятствовал полноценному функционированию мусульманских институтов в Казахской степи. Распространенным явлением были жалобы в ОМДС о том, что «повсеместно духовные лица ездят за свой счет или спорящиеся, потеряв последнюю надежду, сами приезжали к духовному лицу». Вероятно, считает Д.Д. Азаматов, мусульманские судьи возмещали дорожные расходы за счет заявителей [Азаматов, 1999, с. 104]. Такое обременительное существование побуждало приходских мулл искать дополнительные источники дохода. Часто они обращались с просьбами в губернские правления и ОДМС разрешить кочевать вместе с казахами. О таких муллах Б.Н. Юзefович во второй половине XIX в. писал, что они «получают жалованье от хозяина аула, в котором они проживают, большей частью они просто живут на положении нахлебников — едят, пьют за счет хозяина аула и пользуются помещением в какой-нибудь из его кибиток». Главная их обязанность — совершение мусульманского богослужения, обучение детей татарской грамоте и чтение Корана. Некоторые из них могли заниматься ремеслами и мелочной торговлей (хотя с 1826 по 1863 гг. мусульманским духовным лицам была воспрещена торговая деятельность. — П. Ш.) [Артыкбаев, 1993, с. 232]. Многие из мулл были также татарскими учителями, окончившими определенные курсы медресе

или мактаба¹⁰. Среди учителей были и простые крестьяне, которые в поисках какого-нибудь заработка часто отправлялись в Казахскую степь. Их социальный облик сам по себе не вызывал у правительства серьезных политических опасений, так как в представлениях государственных чиновников они были бедными, малообразованными людьми, неспособными вести в Степи какую-либо религиозную пропаганду. Больше беспокоила другая проблема — угроза распространения татарской грамотности, что в целом противоречило видам правительства на русификацию образовательной и языковой сферы в Казахстане¹¹. Поэтому очевидно, что образ татарского муллы приобрел наибольшие негативные оттенки в период подготовки и проведения новых административно-политических и просветительских преобразований в Казахстане в 60–70-е гг. XIX в. Фактически созданное властью представление о «фанатичном» мулле стало элементом борьбы с застойностью и иррациональностью в прагматичной логике социально-политических изменений.

Актуализация в середине XIX в. татарского вопроса в Казахской степи должна была стать также и мерилом отношения к деятельности определенных мусульманских институтов. Острой критике в 50–60 гг. XIX в. подвергалась деятельность ОМДС. Оренбургский генерал-губернатор Н.А. Крыжановский обвинял Духовное собрание в том, что оно «продолжает производить в мулл людей алчных, не сведущих и не знающих ни русского языка, ни русской грамоты». Таким образом, он пытался не допустить к занятию чиновничьих должностей татар и башкир, обвинял их в фанатизме, а в реальности искал способы ограничения их влияния на народное образование и пути русификации институтов управления [ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 14045/7–8. Л. 53]. Близкую оценку деятельности ОМДС дали известный татарский общественный деятель Ш. Марджани и казахский ученый Ч. Валиханов. Первый видел ОМДС, которое сыграло значительную роль в отстранении его от должности имама, как типичное провинциальное учреждение, погрязшее в мелких проволочках и безрезультативных бюрократических разбирательствах. Заседателей ОМДС он считал невежественными чиновниками, которые превратили этот орган «в орудие мести и занимались травлей смелых и независимых людей» [Юсупов, 2005, с. 56]. Для Ш. Марджани основным принципом в оценке высших мусульманских служащих был высокий уровень религиозных знаний¹². Должность муфтия, по его представлениям, должен был занимать авторитетный

10 | Например, известные деятели башкирской и татарской культуры М. Гафури, Акулла во время учебы в троичком медресе «Расулия» неоднократно в поисках заработка отправлялись в Казахскую степь. Там они обучали казахских детей грамоте. В таком качестве они легко могли прослыть за муллу.

11 | Важно заметить, что процент грамотности у татар в середине и в конце XIX в. был выше, чем у многих народов Казахской степи. В межэтническом сравнении, например, грамотных среди русских и татар, живущих среди казахов, в 1897 г. было примерно одинаковое число (34,97 и 34,56%). Тогда как у казахов всего 4, 71 % [Отечественная история, 1998 (№5), с. 155].

12 | В его работе «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») содержатся описания первых российских муфтиев [Марджани, 2009, с. 10].

религиозный деятель, который мог бы стать духовным лидером российских мусульман. Первые муфтии, считал Ш. Марджани, не отвечали таким требованиям. Например, муфтия С. Тевкелева этот выдающийся татарский историк описывал как типичного руководителя поднадзорного учреждения, лишенного личной воли. Ш. Марджани писал: «Хотя он был человеком миролюбивым, но из-за своей невежественности и нерешительности обыкновенно прислушивался к чужому мнению и, будучи человеком беспринципным, не мог совершить ничего достойного» [Юсупов, 2005, с. 55]. Подобная оценка С. Тевкелева хотя и показывает тип провинциального руководителя, но содержит сама по себе много личных обид Ш. Марджани. С другой стороны, Ч. Валиханов, будучи офицером и российским служащим, рассматривал ОМДС как «загнивающий» неэффективный административный институт. По его мнению, получение должности в Духовном собрании зависело от денежного пешпека (подношения, подарка), а само учреждение не могло справляться с большим потоком дел, оставляя многие из них без внимания [Валиханов, 2007, с. 115–116]. Конечно, ОМДС, приравненное к средним судебным местам, фактически стало судом первой инстанции для мусульман. Оно взаимодействовало со всеми основными административными и судебными учреждениями и одновременно следило за деятельностью подведомственных ему духовных лиц. Широкий спектр деятельности Духовного собрания не соответствовал профессиональному и качественному уровню его кадрового обеспечения. В 1836 г. в штате ОМДС состояло всего 17 человек. При этом, за исключением муфтия и 3 членов-заседателей, чины остальных штатных служащих были не выше 12 класса. Если столоначальник получал годовой оклад в размере 600 рублей, то канцелярские служащие низшего разряда только 190 рублей [Ислам..., 2001, с. 117]. На протяжении многих лет ОМДС боролось за улучшение своего штатного благоустройства. Например, в 1843 г. ему удалось добиться прибавки к штату еще одного столоначальника и двух канцелярских служащих, а также увеличить социальный престиж должности секретаря. По расписанию должностей она была включена в 9 класс [ПСЗ РИ (II, т. 18), 1845, с. 617]. Тем не менее эти небольшие меры не решали вопросов эффективной работы ОМДС. Из 751 дела, рассмотренного в муфтияте в 1865–1868 гг., окончательное решение получили только 12, и то только в результате двухлетнего разбирательства [Азаматов, 1999, с. 140]. Фактически это была проблема не только ОМДС, но и ряда других административных и судебных учреждений Российской империи. Слабая обеспеченность профессиональными кадрами и многообразие нормативных расхождений вели не только к злоупотреблениям, но и к излишней бюрократизации. Многие дела неоднократно пересматривались, что сопровождалось долгой перепиской между различными инстанциями. Сами чиновники не имели полного представления о пределах своей власти и беспрерывно по самым даже мелким вопросам

обращались к вышестоящим институтам. По всей видимости, изъятие казахов из ведения Духовного собрания, как и в целом попытки его реформирования, имели кроме политических также и глубокие административные, социальные мотивы. Современник Ч. Валиханова казахский этнограф М.С. Бабаджанов, также состоявший на службе империи, по-своему актуализировал значение татарского вопроса в свете реформ 60-х гг. XIX в. Он подчеркивал, что «они (татарские служащие. — П. III.) вместе с правилами ислама... приучают ордынцев к кляузам и мошенничеству» [Бабаджанов, 2008, с. 85]. Оренбургский генерал-губернатор Н.А. Крыжановский в 1867 г. со всей очевидностью заявлял министру внутренних дел П.А. Валуеву, что нужно поставить мусульманское духовенство «в более правильные отношения с правительством». Он хотел провести реформу, которая не только бы изменила отношение к службе многих мусульманских чиновников, но и представления о них среди населения. По мнению Н.А. Крыжановского, всех духовных лиц следовало «определять к должности не по выбору, а по назначению правительства» (что было в 1868 г. сделано в Казахстане. — П. III.). Он предлагал назначить им казенный оклад и таким образом прекратить их существование за счет населения. Если жалованье сделать значительным, то муллы будут дорожить своим местом, а народ в связи с сокращением материальных издержек станет более равнодушным к своим муллам [Дякин, 1998, с. 813–814]. Тот же Н.А. Крыжановский, объехав Уральскую область в 1869 г., сделал важные наблюдения. По его мнению, желание рядовых казахов иметь собственного муфтия было заманчивой идеей, которая, однако, становилась призрачной при упоминании о типичных чертах бюрократической природы этого учреждения. «Лишь только я разъяснил, — писал Н.А. Крыжановский министру внутренних дел А.Г. Тимашеву, — что при муфтии должно быть целое большое управление, содержание которого будет стоить дорого и что все расходы по содержанию муфтия с его управлением падет на киргиз же, что муфтий, кроме того, будет брать с них же страшные наборы, ибо захочет и жить, и нажиться на их счет; то они немедленно отказались сами от этой идеи» [Каратаев, 2006, с. 225]. Хотя, конечно же, в глазах казахской интеллигенции, лидеров национального и общественного движения в конце XIX — начале XX в. ОМДС было символом духовного единения мусульман, показателем их гражданского равноправия. Поэтому на фоне событий общественно-политической жизни мусульман Российской империи казахская сторона заняла активную позицию по распространению компетенции ОМДС.

Устойчивое стремление к русификации делопроизводства и повышению образовательного ценза чиновников в середине XIX в. беспудно очерчивало новые линии недоверия к типичным мусульманским служащим, и не только к муллам и татарским учителям, но и к толмачам. В первую очередь под сомнение стала ставиться благона-

дежность и исполнительность мусульманских переводчиков. По наблюдениям поручика В.К. фон Герна «сплошь и рядом бывало, что казах заявляет или отвечает одно, а переводчик переводит совсем другое». Точно так же, полагал он, переводчики и толмачи поступали с ответами и приказами начальства, не знакомого с казахским языком. Таким образом, местное управление, не имея возможности проверить правильность перевода, становилось часто зависимым в своих действиях от переводчика [Герн, 2007, с. 13]. Многие из таких суждений были достаточно стереотипными. Масштабные планы административно-политических и социальных преобразований в Казахской степи не сопровождались адекватной оценкой ситуации. Поэтому желание форсировать внедрение новых бюрократических подходов в систему управления обострило социально-политические трудноразрешимые противоречия.

Привлечение на государственную службу в Казахскую степь мусульман в конце XVIII — середине XIX в. было связано с желанием правительства формировать различные сферы административного и правового регулирования в регионе, где первоначально сложно было задействовать русскоязычное и коренное население. Однако социальный статус мусульманских служащих и приходских мулл был существенно ниже статуса провинциальных российских чиновников. Органы казахского управления постоянно испытывали недостаток в профессиональных кадрах и поэтому вынуждены были принимать на должности переводчиков, письмоводителей и мулл при приказах вольнонаемных и малообразованных лиц. Служба для многих из них не была главным родом деятельности, хотя некоторые из них сделали достаточно значительную карьеру. Бюрократические проволочки, мелкие тяжбы между инстанциями порождали у местного населения недоверчивое отношение к институтам управления и его чиновникам. В середине XIX в. реформы центрального и местного управления в Российской империи должны были изменить образ чиновника. В Казахской степи стал пропагандироваться облик нового государственного служащего (знающего русскую грамоту, законопослушного и компетентного чиновника). Новый образ утверждался на фоне критики сдерживающих факторов (татарское просвещение и культура), которые были главными конкурентами российских преобразований в Казахской степи.

Сокращения

ГУОО ИАОО — Государственное учреждение Омской области «Исторический архив Омской области».

ГАОО — Государственный архив Оренбургской области.

Список источников и литературы

Азаматов, 1999 — Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII — XIX в. Уфа, 1999.

Артыкбаев, 1993 — Артыкбаев Ж.О. Казахское общество в XIX в.: традиции и инновации. Караганда, 1993.

Архив Государственного Совета. Т.1. Ч. 2. СПб., 1869.

Бабаджанов, 2007 — Бабаджанов М.С. Заметки киргиза о киргизах // М.С. Бабаджанов. Этнография казахов Букеевской Орды. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т. 19. Астана, 2007.

Бабков, 1912 — Бабков И.О. Воспоминания о моей службе в Западной Сибири (1859–1875). СПб., 1912.

Валиханов, 2007 — Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи // Ч.Ч. Валиханов. Избранные произведения. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т. 1. Астана, 2007.

Гарипов, Система... — Гарипов Н.К. Система религиозной иерархии у российских мусульман начала XX в. Доступно на: <http://www.tataroved.ru/institut/islamoved/publ/5/>

Герн, 2007 — Герн фон В.К. Характер и нравы казахов. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т. 18. Астана, 2007.

Дякин, 1998 — Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб., 1998.

Загидуллин, 2007 — Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007.

Ислам..., 2001 — Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / Сост. и авт. вступ. статьи Арапов Д.Ю. М., 2001.

Коротаев, 2006 — Коротаев Б. Обзор материалов из истории колонизации казахского края в связи с восстанием казахов Оренбургского края в 1869 г. и в начале 1870-х гг. Алматы, 2006.

Касымбаев, 2001 — Касымбаев Ж.К. Государственные деятели казахских ханств в XVIII — первой четверти XIX вв. Хан Жанторе (1759 — 1809). Т. 3. Алматы, 2001.

Косач, 2008 — Косач Г.Г. Ислам в Оренбургской области. М., 2008.

Марджани, 2009 — Марджани Ш. О первых российских муфтиях (фрагмент из сочинения Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») / Пер. со старотатарского и публикация А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева, вступ. ст. А.Н. Юзеева. // Pax Islamica (Мир ислама). 2009. № 1.

Материалы, 1960 — Материалы по истории Башкирской АССР. Т.5. М., 1960.

Материалы, 1940 — Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Т. 4. М.–Л., 1940.

Материалы, 1960 — Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. А.-А., 1960.

Набиев, 2002 — Набиев Р.А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань, 2002.

Навеки..., 2007 — Навеки с Россией: Сб. документов и материалов: В 2 ч. Ч.1. Уфа, 2007.

- Ноак, 1998 — Ноак К. Некоторые особенности социальной структуры поволжских татар в эпоху формирования нации (конец XIX — начало XX в.) // Отечественная история. 1998. № 5.
- Нурбаев, 2008 — Нурбаев Ж.Е. Факторы и особенности развития ислама в Северном Казахстане // Отан тарихы (Отечественная история). 2008. № 3.
- Нургалиева, 2005 — Нургалиева А.М. Очерки по истории ислама в Казахстане. Алматы, 2005.
- Памятная..., 1881 — Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1881.
- ПСЗ РИ — Полное собрание законов Российской империи. 2-е собрание. Т.1, 18. СПб., 1830, 1845.
- Прошлое Казахстана, 1999 — Прошлое Казахстана в источниках и материалах: Сборник / Под ред. С.Д. Асфендиярова, П.А. Кунте. Алматы, 1997.
- Рычков, 1772 — Рычков Н. Дневные записки путешествия в Киргиз-Кайсацкую степь в 1771 г. СПб., 1772.
- Султангалиева, 2002 — Султангалиева Г.С. Западный Казахстан в системе этнокультурных контактов. Уфа, 2002.
- Хабутдинов, 2006 — Хабутдинов А.Ю. Российские муфтии от екатерининских орлов до ядерной эпохи. Нижний Новгород, 2006.
- ЦГА РК — Центральный государственный архив Республики Казахстан.
- ЦГИА РБ — Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан.
- Чернавский, 1900 — Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. Ч.1. Оренбург, 1900.
- Юсупов, 2005 — Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань, 2005.
- Франк, 2001 — Allen J. Frank. Muslim Religion Institutions in Imperial Russia: The Islam World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden–Boston–Koln, 2001.

Религиозная и социальная практика

4

А.Г. Юрченко

Оплакивание джиннов: суеверие или ритуальные практики выхода из трудных ситуаций?

Явление ярких болидов (полет огненных шаров в небе) событие редкое. Оно вызывается вторжением в плотные слои атмосферы метеорных тел массой от килограмма до нескольких тонн. Болид — это яркий метеор, который по своей яркости превосходит Венеру. Иногда наблюдаются болиды, сравнимые по яркости с Луной в полнолуние. Очень редко регистрируются болиды по яркости равные или даже превосходящие Солнце. Во время полета болида, местность освещается ярким мигающим светом. Зачастую эти тела дробятся и в большинстве случаев полностью испаряются в атмосфере. В ночном небе обычно видны оболочка и хвост болида. После полета огненного шара остается след, состоящий из ионизированных газов и пыли. Этот след под действием стратосферных ветров принимает извилистую форму и виден от нескольких минут до часа. При проникновении болида на высоту менее 50 км его полет может сопровождаться различными звуковыми эффектами. Сначала слышен резкий одиночный или многократный звук взрыва. Затем доносится раскатистый грохочущий звук, похожий на раскаты грома [Угроза, 1999, с. 89–90].

Так видят ситуацию современные астрономы, а вот как описываются болиды в многотомной хронике арабского историка Ибн ал-Асира (1160–1233).

1121 г. «В раби' II 515 года появилась вечерняя звезда, от которой шел ярчайший свет. Когда она падала, то от нее отделялись ее части и при этом, как во время землетрясения, раздавался страшный гул»;

1177 г. «В этом же году упала звезда, свет которой озарил землю. Во время ее падения был страшный гром. Ее след оставался в небе в течение часа, после чего исчез»;

1193 г. «В 589 году упали две огромные звезды, и был слышен ужасный грохот. Это произошло сразу после рассвета. Свет этих звезд был ярче лунного и дневного» [Стихийные бедствия, 1990, с. 74, 88, 91].

В ситуации эпидемий, военных поражений, стихийных бедствий, нарушавших социальное равновесие, космические явления, в частности болиды, указывали на возможную причину дисгармонии. Как правило, это была причина высшего порядка. Осознание включенности человеческого сообщества в универсум влекло признание влияния космических сил на земные дела. На страницах книги звезд читалась книга бытия.

Абу Хамид ал-Газали дает ключ к пониманию чудес мироздания. «Знай, что мир состоит из двух миров — духовного и телесного, или, если тебе угодно, мира чувств и мира разума, или, если тебе угодно, мира верхнего и мира нижнего. Все это близко друг к другу, и разница в них заключается только в описании. Когда ты описываешь их с точки зрения их сущности, то ты называешь их духовным и телесным мирами, когда ты описываешь их с точки зрения „глаза“, который постигает их, ты называешь их миром чувств и миром разума, а если с точки зрения их отношения друг к другу — миром высшим и низшим. Ты можешь также называть один из этих миров миром владычества и свидетельства, а другой — миром скрытого и Горним Царством» [Газали, 2004]. В нашей короткой заметке речь пойдет о происшествиях «в мире свидетельств», на первый взгляд имеющих социальную природу, однако наделенных особым значением в мире сокрытого.

О.Г. Большаков, исследуя случаи оплакивания джиннов жителями средневекового Багдада, видит в них проявление массовых суеверий [Большаков, 1984, с. 146]. Один из таких случаев связан с эпидемией 1248 г. По словам Ибн ал-Фувати, в 646 г.х. «у большинства багдадцев болели нос и горло, и умерло от этого много народу. И сказала одна женщина, что видела во сне женщину-джиннку по прозванию Умм 'Ункуд, которая сказала ей: „Вот, мой сын умер в этом колодце, — и указала ей на колодец внутри Сук ас-султан, — и никто не соболезнует мне в этом, из-за этого-то я вас и душу“. Это произвело впечатление на людей, и устремились люди к колодцу — толпы простонародья, женщины и дети; поставили около этого колодца палатку и устроили там оплакивание. <...> Люди бросали в колодец одежды и украшения, дирхемы, хлеб, вареное мясо и кур и разные сладости и зажигали возле колодца свечи. Когда дело зашло слишком далеко, стало стыдно и противно, то умные и большие люди указали на это халифу, и он приказал запретить это народу. Туда прибыл комендант города (*шихна*) и сказал: „Правительство (*диван*) устроило для Умм 'Ункуд траурную церемонию“. А затем приказал закрыть колодец, и люди разошлись». По мнению О.Г. Большакова, случай интересен тем, что власти Багдада «не решились прямо осудить нелепую с точки зрения правоверного ислама церемонию, а успокоили народ ложным сообщением о проведении официального оплакивания» [Большаков, 1984, с. 146].

Итак, вернемся к вопросу, вынесенному в заголовок заметки: оплакивание джиннов — это суеверие или ритуальные практики выхо-

да из трудных ситуаций? В терминах ал-Газали вопрос прозвучит так: был ли в мире чувств проявлен знак из мира сокрытого? Настаивая на суеверии, мы резко сужаем обзор ситуации областью социального. Из поля зрения исчезает первопричина социальной тревоги — эпидемия. Мы полагаем, дело вовсе не в хитрости властей или наивности простолюдинов. Церемония оплакивания джинна открывала возможность влиять на ситуацию, иным способом неподвластную воле человека. Ответ пришел из мира сокрытого некой женщине во сне. Она медиатор, сообщивший истинную причину бедствий. Определить причину эпидемии означало найти выход. Причина была найдена, оказалось, что болезнь вызвана местью озлобленной Умм ‘Ункуд. Религиозных лидеров Багдада смущала не сама церемония траура по умершему джинну, а доведение ее до крайних форм. Для нас же важно выявить причинно-следственную триаду: социум, охваченный тревогой, — знак свыше — ритуал оплакивания джиннов.

Иногда события обретали особую драматичность. Речь идет о коллективном оплакивании джиннов в марте 1064 г. Абд ар-Рахман ибн ал-Джаузи в сочинении «Талбис Иблис» («Наущения дьявола») сообщает о том, как в раби’ I 456 г.х. по Багдаду распространился слух, «что отряд курдов выехал в степь на охоту, и они увидели черную палатку, из которой доносились вопли и шлепки по щекам, затем некий голос сказал: «Умер Сайдук, царь джиннов, и в каком городе не будут бить себя по щекам, оплакивая его, и не устроят для него все, как надо, тот город будет разрушен и жители его погибнут». Тогда вышли женщины и проститутки из Харима Багдада¹ на кладбища, били себя по щекам три дня, рвали на себе одежды и распускали волосы. И вышли мужчины из недоумков (*сафсаф*) и делали то же самое. А в провинциях то же делали в Васите и Хузистане. О глупости, подобной этой, нет даже упоминаний [в книгах]» [Большаков, 1984, с. 145–146].

В сообщении Абд ар-Рахмана ибн ал-Джаузи говорится только о массовом помешательстве, которое легко принять за проявление суеверия, и ни слова не сказано о каком-либо внешнем знаке или о причинах, породивших социальное напряжение. Однако ничто не мешает нам восстановить полноту ситуации. За коллективным оплакиванием гибели царя джиннов стоят серьезные причины.

Согласно хронике арабского историка Ибн ал-Асира, «в 456 году появилась огромная комета, излучавшая свет, который был ярче света Луны. Был слышен ее страшный гул. Затем она исчезла» [Стихийные бедствия, 1990, с. 74.]. По двум показателям — яркости и шуму — очевидно, что речь идет о болиде, а не о комете. С известной вероятностью можно полагать, что массовое помешательство было спровоцировано явлением яркого болида. Дело в том, что вспышки пламени в сфере эфира рассматривались как сожжение непокорных джиннов [Ибн ал-

1 | Центральная часть восточной половины Багдада с резиденцией халифа.

Араби, 1995, с. 155–156]. Полет огромного огненного шара (болида), вероятно, мог быть воспринят как гибель царя джиннов. В таком контексте поведение багдадцев, вопреки оценке ал-Джаузи, не было глупостью.

Обратим внимание на прогноз-предупреждение о разрушении городов, чьи обитатели не совершат плач по смерти царя джиннов. Получив знак из мира сокрытого, простолюдины воспользовались известным ритуалом и спасли свои города от гибели. Оплакивание джиннов выполняло глубоко терапевтическую функцию, снимая напряжение в ожидании катастроф и восстанавливая хрупкий баланс между духовным и телесным мирами.

Список источников и литературы

- Большаков, 1984 — Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XII–XIII вв. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984.
- Газали, 2004 — Абу Хамид ал-Газали. Наставление правителям и другие сочинения. М., 2004.
- Ибн ал-Араби, 1995 — Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / Введ., пер. с араб., прим. и библиограф. А.Д. Кныша. СПб., 1995.
- Стихийные бедствия, 1990 — Стихийные бедствия и экстремальные явления на Ближнем и Среднем Востоке (VII–XVII вв.) / Составитель З.М. Буниятов. Баку, 1990.
- Угроза, 1999 — Угроза с неба: рок или случайность? Опасность столкновения Земли с астероидами, кометами и метеороидами / Науч. ред. А.М. Микиша и М.А. Смирнов. М., 1999.

А. Джумаев

Традиция *ашуро* у иранцев Бухары: источники и историко-культурный контекст

Религиозная жизнь среднеазиатских иранцев-шиитов (ирони, форсы) — яркое и своеобразное духовное и культурное явление¹. В конце XIX — начале XX века она включала в себя различные обряды и церемонии, объединенные в единый цикл, — *маджлис*, *шахсей-вахсей*, *ашуро* (*ашури*), *хусайнихони*, *шоми гарибон* и т.д.² В настоящее время продолжают бытовать лишь отдельные из них. Самыми значимыми остаются обряды, известные под общим названием *ашуро* (буквально: десять; десятидневье; другие названия — *навхахони*, *равзахони* и т.д.) в память о мученической смерти (в 680 г.) в пустыне Кербела Имама Хусайна, его родных и сторонников. Траурные церемонии интенсивно отмечаются в местах компактного проживания иранцев (в городах и сельской местности) в первые десять дней (*ашуро*) месяца *Мухаррам*, и продолжаются затем в течение всего месяца, достигая сорока дней. В Узбекистане эта традиция локализуется в Бухаре и ее округе (ряд поселков и кишлаков) у «бухарских иранцев» (*ирониени Бухоро*), в Самарканде и некоторых других городах и населенных пунктах. С одной стороны, это явление связано с Ираном, Хорасаном и Азербайджаном, откуда происходят его основные истоки. С другой — в нем наблюдается влияние культур соседних народов — таджиков, узбеков, так как на протяжении нескольких столетий оно развивалось в полиэтнокультурном окружении и «по соседству» с иным (суннитским) вероучением. В свою очередь, *ашуро* также оказывало «встречное» влияние на культуры названных народов. Взаимовлияния проявлялись многосторонне, в разных сферах и элементах обрядовой традиции, включая музыкально-поэтическую составляющую обряда.

1 | Об иранцах в Средней Азии, Узбекистане и Бухаре см. [Алиева, 2002, с. 101–105].

2 | Термины, бытующие среди бухарских ирони, передаются в соответствии с произносительными нормами и принятым в Узбекистане национальным написанием. Термины из средневековых источников — в упрощенной научной транслитерации (без дополнительных знаков). Из известных в Бухаре вариантов — *ашури* и *ашуро* — мы следуем последнему, как более правильному [см.: Нурджанов, 2001, с. 226].

Церемонии *ашуро* у бухарских иранцев — не прямое копирование аналогичного явления в Иране или Азербайджане, хотя они имеют с ним много общего и в разные исторические периоды между ними поддерживались прямые связи. Некоторые данные позволяют говорить о своеобразии среднеазиатских шиитских церемоний *ашуро* (*равзахони*). Это особенно заметно в традициях населения Бухары и ее округи, которые и легли в основу настоящего исследования.

Исследование среднеазиатского *ашуро* целесообразно выстраивать на сочетании трех различных подходов: историко-религиоведческого, этнографического и музыковедческого (хотя они не исчерпывают комплексного изучения). Мы обратимся преимущественно к первым двум, а третий затронем отчасти. В первом случае внимание будет уделено истории взаимодействия суннитской и шиитской традиций, отношения к шиитским ценностям внутри среднеазиатской суннитской общины, народного ислама и суфизма (культы Али, Хасана, Фатимы и в особенности Хусайна и других мучеников Кербелы, *ашуро* и *равзахони*). Во втором — месту традиции *ашуро* в духовной и культурной жизни иранской общины и в более широком этнокультурном окружении Бухары.

Наше исследование опирается на различные письменные и полевые источники и материалы. Письменные — сведения из средневековых сочинений на персидско-таджикском и тюркских языках; этнографические и востоковедные исследования. Полевые материалы собирались автором с 2004 года во время поездок в Бухару для наблюдения за проведением обрядов *ашуро* (в различных шиитских мечетях-хусайнийхона, в частных домах горожан, в сельских условиях). Проводились фотографирование и аудиозапись обрядов, беседы с участниками *ашуро*, с певцами-навхахонами. В исследовании использованы материалы, собранные и другими участниками *ашуро*.

Мой главный консультант по отдельным вопросам исторического характера и в особенности по современной практике *ашуро* в Бухаре — Нишонджон Атамурадов (р. в 1956 г. в Шофирканском районе Бухарской области), известный потомственный певец-манкабатхон и навхахон Бухары³. Первое знакомство с традиционной музыкой Бухары, искусством *мавриги*, с духовной традицией *манкабат* и *навха* он получил от своего деда Абдулахада ибн Забиулла (Забиев Ахад, 1904–1989). Вместе с ним Нишонджон уже в детстве посещал проводимые на *ашуро маджлисы*. Позже продолжил обучение у своего отчима Косимджона Акбарова (Косимджон Булбул, ум. в 1983 г.), известного *мавригихона*, работавшего в Бухарском областном театре музыкальной драмы, а затем таксистом. Школу *манкабатхона* и *навхахона* Нишонджон перенял у крупного бухарского *равзахона*, одного из духовных лидеров бухарских иранцев Мухаммада Иброхима Косимова

3 | О Нишонджоне Атамурадове — певце и музыканте, создателе ансамбля песни и танца «Гиех» см.: [Тураев, 2008, с. 280–283; Мирзарахимов, 2007, с. 102–104].

(известного в Бухаре как Косим-бобо, ум. в 1997 г., см. о нем далее), а также у известного *равзахона* Сайида Махмуда (ум. в 2001). На протяжении многих лет Нишонджон участвует в ежегодных обрядах *ашуро* как *манкабатхон* и *навхахон*. Другой консультант — потомственный житель Бухары, знаток быта и обрядов различных этнических групп города, профессиональный фотограф Шавкат Болтаев (р. в 1957 г.), собравший по моей просьбе разнообразную информацию, фото-, аудио- и видеоматериал по проведению *ашуро*. Я также пользовался консультациями жителей Бухары — журналиста Асатилло Кудратова (р. в 1958 г.), профессионального фотографа Зилолы Саидовой (р. в 1972 г.), некоторых музыкантов — певцов и инструменталистов. Всем им выражаю свою искреннюю благодарность.

Особое место среди материалов занимают старые рукописные сборники («песенники») бухарских *равзахонов* в стихах и прозе для проведения траурных шиитских церемоний. Четыре таких сборника были обнаружены и приобретены автором статьи в одном из антикварных магазинов Бухары в 2000 г. Сборники имели практическое назначение, о чем свидетельствует их небольшой горизонтальный формат, удобный для ношения и чтения во время службы. Аналогичный формат рукописных сборников довелось наблюдать у некоторых современных бухарских *равзахонов* во время проведения *ашуро*. Приобретенные сборники имеют различный состав поэтических текстов: в одном они смешанные (на тюрки и на персидско-таджикском языках); в других однородные — или на тюрки, или на персидско-таджикском. В дальнейшем предполагается их исследование в плане сопоставления с современными текстами *ашуро*. Ценный источник для сравнения — тексты для обрядов *ашуро* упомянутого *равзахона* Ибрахима Косими, собранные им в Бухаре в 1978 г. и изданные в книге «Шахидан-и дашт-и Карбала» («Мученики пустыни Кербела»), опубликованной по инициативе и под редакцией Хаджи Аллахшукура Пашазаде в Баку [Naza kitabul-muntexebatil-ehadis, 2007]⁴.

Среднеазиатские иранцы (ирони, форсы) как объект историко-этнографического исследования давно привлекают к себе внимание русских и советских ученых. Сведения о шиитской догматике и обрядах, их проведении суннитами и шиитами Средней Азии, о культах шиитских святых (Али, Хасана, Хусайна, Фатимы) содержатся в работах С.П. Толстова, А.А. Семенова, О.А. Сухаревой, А.Л. Троицкой, В.Н. Басилова, Г.П. Снесарева и других. Особый интерес представляют для нас исследования О.А. Сухаревой, содержащие богатый и ценный историко-этнографический материал непосредственно по ареалу Бухары и шиитской обрядовой практике [Сухарева, 1958; Сухарева, 1962; Сухарева, 1966; Сухарева, 1976; см. также: Сухарева, 1950; Сухарева, 1960]. Ею приведены сведения о проведении иранцами

4 | Данная публикация нам стала известна благодаря содействию Н. Агамуродова.

Бухары *ашуро* (с приложением фотографии обряда), о молитвенном доме — *хусайнияхона*, различиях в *ашуро* у суннитов и шиитов, взаимопосещениях суннитов и шиитов; факты о миграции ирони из Мерва и городов Ирана, расселении по кварталам Бухары, профессиональных занятиях и положении в обществе, наличии *хусайнияхона*, проведении *ашуро* и других обрядов и т.д. Труды О.А. Сухаревой позволяют составить представление об обрядах *ашуро* в Бухаре в досоветское время и провести сравнение с их современным бытованием. Сухаревой высказана мысль о родстве обрядов *ашуро* и *шахсей-вахсей* и их восхождении к местному среднеазиатскому древнему культу умирающего (убиваемого) божества, а культов Хасана и Хусайна — к среднеазиатскому мифу о Сийавуше⁵; а также предположение о связи Мешхеда, одного из крупнейших религиозных центров шиизма, «с теми же древними культурами „страдающих божеств“, которые породили отмеченные выше черты культа Хасана и Хусейна и посвященные им обряды шахсей-вахсей и ашури» [Сухарева, 1950, с. 166–167; Сухарева, 1960, с. 28, 34].

Косвенное отношение к исследованию обрядов *ашуро* имеют публикации о суннитско-шиитском противостоянии в 1910 году в Бухаре. В них отмечается повод, послуживший началом розни, — публичное проведение шиитами Бухары в месяце *Мухаррам* церемонии *шахсей-вахсей*; некоторые ее детали [Хотамов, 1980, с. 26–27]⁶.

Большое подспорье в изучении *ашуро* в Бухаре — публикации русских и советских ученых о шиитских траурных обрядах (*та'зийя*, *шахсей-вахсей*, *ашуро* и др.) в Иране, Азербайджане и Туркмении, многие из которых основаны на личных наблюдениях [см., например: Горький, 1939, с. 240–246; Бертельс, 1988, с. 470–517; Кримский, 1925; Марр, 1970, с. 313–366; Николаичева, 1970, с. 367–383; Стеблин-Каменский, 1992, с. 170–181; Пелевин, 1995, с. 119–126; Гордлевский, 1929, с. 153–160; Гордлевский, 1962, с. 417–421; Гусейнова, 2004, с. 158–183; Гусейнова, 2009, с. 335–338]. Немало фактических сведений можно почерпнуть из публикаций атеистической направленности 1920-х и последующих годов о *шахсей-вахсей* в различных регионах СССР.

Значительное количество работ об обрядах *та'зийе* и *ашуро* издано в Иране, где данная традиция является важной частью национального культурного наследия и государственной идеологии. Время показало, что она, в зависимости от политической ситуации в стране, способна уходить в тень, но затем неизбежно возрождаться. Показателен один из призывов лидера Исламской революции имама Хомейни в его «Религиозном и политическом завещании»: «Никогда не пренебрегайте также обрядами оплакивания Пречистейших Имамов и особенно траурными церемониями по покровителю всех угнетенных и приняв-

5 | Позже мысль о восхождении церемоний та'зийе в Иране к древнему среднеазиатскому культу Сийавуша развита в статье Эхсана Йаршатера, без указания на публикации О.А. Сухаревой [Yarshater, 1979, p. 88–94].

6 | Библиография и архивные материалы по этой теме [Germanov, 2007, p. 117–140].

ших мученическую смерть за веру, имаму Хусайну (да благословит его Господь!)» [Имам Хомейни, 2003, с. 21]. Обзор иранских публикаций не входит в задачи нашей статьи, хотя отдельные из них представляют интерес с точки зрения возможного сопоставления с традицией в Бухаре (к примеру, об истории *та'зийи* при Сафавидах, традициях оплакивания *хусайни*, *манкабатхани* в других странах [Вилайати, 1384/2005, с. 340–341, 355–371]) ⁷.

Давнюю историю имеет европейский опыт изучения различных шиитских траурных церемоний. Здесь и многочисленные свидетельства путешественников по Ирану начиная с позднего Средневековья, и современные исследования. Обзор европейской литературы с XVI в. и до конца 1970-х годов дан в статье Петера Челковского [Chelkowski, 1979, p. 255–268] в сборнике материалов Международного симпозиума в Ширазе (1976 г.), посвященного *та'зийе* [Ta'ziyeh, 1979]. Отметим некоторые, на наш взгляд, важные статьи этого сборника [Shahidi, 1979, p. 40–63; Baktash, 1979, p. 95–120; Yarshater, 1979, p. 88–94]. В статье «Та'зийе и доисламские траурные обряды в Иране» Эхсан Йаршатер обращается к среднеазиатскому материалу — культу Сийавуша в Трансоксиане (Бухаре, Согде), приводя хорошо известные в советской литературе сведения из «Истории Бухары» Наршахи о Сийавуше и связанных с ним песнопениях; а также — к археологическим материалам из Пенджикента, Ток-Калы, Мерва. Самую близкую параллель к *та'зийе* в Иране он обнаруживает в трагедии Сийавуша, принадлежащей, как и другие древние верования, к языческим традициям Восточного Ирана. Кроме названного сборника отметим ряд специальных работ, опубликованных в Европе [Neubauer, 1972; Gaffary, 1984; Vivier-Muresan, 2006, p. 63–79; Ayoub, 1978].

Таким образом, мы видим, что традиция *ашуро* у иранцев Средней Азии еще недостаточно изучена в работах зарубежных авторов. В то же время исследования, проведенные в отношении шиитских церемоний в Иране и других странах за пределами Средней Азии, могут быть полезными для сравнительного изучения среднеазиатских (суннитской и шиитской) «ветвей» традиции *ашуро*.

Шиитская религиозная тематика (*ашуро*) в суннитском контексте

Особенность историко-культурного феномена *ашуро* среднеазиатских ирони объясняется его нахождением в суннитском окружении и давним сосуществованием с аналогичной традицией собственно суннитского происхождения. Проблема взаимодействия, взаимовлияния этих разных традиций должна стать предметом специального исследования. Здесь же, предваряя рассмотрение собственно шиитских обрядов

7 | Иранские публикации по *ашуро* и *та'зийе* отражены, в частности, в Encyclopaedia Iranica и в выпусках серийного библиографического указателя Abstracta Iranica (Teheran-Paris).

в Бухаре, рассмотрим аналогичное явление (*ашуро*) в среднеазиатской суннитской среде. Такое разграничение необходимо для выяснения различий и общностей между двумя традициями.

Среднеазиатскому суннизму ханафитского *мазхаба* была присуща устойчивая и давняя тенденция интегрирования шиитских духовных ценностей. «Шиитское наследие» в Средней Азии — в ряде случаев органичная часть более широкой суннитской доктрины. Это хорошо заметно по трудам среднеазиатских суннитских авторов, посвященным практическим основам исламского вероучения. Суфи Аллах Йар, рассматривая вопрос о хадже, рекомендует после посещения Медины отправиться в Кербелу, где похоронен Хусайн [Суфи Аллах Йар, 1308/1890–91, с. 179]. Посетить могилы Фатимы, Хасана и Хусайна, чтобы «всех их приветствовать в равной мере» (*Хаммасига баробар кил саломи*), призывает автор сочинения в стихах «Хадж-нама-йи турки» [Дамулла Мухаммад Салих Халифа Афанди, б.г., с. 42]. В книжке анонимного автора «Ми'радж-наме» в несвойственной для канонического ислама традиции описывается смерть Мухаммада и Фатимы, когда сподвижники (*сахобалар*), оплакивали их, нанося себе удары (*Узин уруб навха фаред килардилар*) [Ми'радж-наме, 1335/1916, с. 26, 27]. Здесь просматривается явная параллель с шиитскими церемониями оплакивания *равзахони* (*ашуро*). Траурные дни *ашуро* нередко рассматривались как обязательные для мусульман-суннитов праздники. Соответствующие указания имеются в изложениях практического учения об исламе для широкого круга мусульман. Брошюры, написанные татарскими авторами и распространявшиеся в Средней Азии, содержат специальные главы под названием «День ашура», в которых, однако, отсутствуют предписания по проведению обрядов *шахсей-вахсей* или *равзахони* [Ахмад Хади Максуди, 1905, с. 10; Ахмад Фазил Ахмад Карим угли, 1914, с. 198–199]. Посещение могил в Бухаре (*зийарат-и кубур*) рекомендовалось осуществлять «в благословенные времена, подобно дням *ашура* и в день *арафа*» (*дар авкат-и мутабарака чун руз-и ашура ва дар руз-и арафа*). [Китаб-и Мулла-заде, 1322/1904, с. 9].

В десятках сочинений в стихах и прозе на таджикском и узбекском языках, созданных в русле так называемого народного ислама и в большинстве случаев анонимных, излагался круг тем и сюжетов, связанных с почитанием Али, Хусайна, Хасана и других шиитских мучеников. Это различного рода рассказы, повествования, траурные элегии (*кисса*, *хикаййат*, *нама*, *марсийа*), типа «Кисса-йи Имам Хасан ва Имам Хусайн», «Кисса-йи Имам Хусайн», «Мактал-нама-йи Имам Хасан ва Имам Хусайн» («Книга об убиении Имама Хасана и Имама Хусайна»), «Шахадат-и Имам Хасан, Имам Хусайн», «Шахзадаларни мухаммаслари» и др. Эти тексты составляли огромный свод «исполняемой» и слушаемой народной литературы, которая рецитировалась, декламировалась и распевалась на различного рода собраниях, во время зикров, других религиозных событий и праздников. Аналогичные тексты фоль-

кlorного типа и ныне входят в репертуар носителей духовной традиции в Узбекистане и Таджикистане, в частности у женщин — *отин-ойи*. Представление об этих песнопениях можно составить, например, по образцам из репертуара *отин-ойи* (узбекские тексты и нотная запись песен «Дедие», «Сер малак», «Ашур ой киссалари»), зафиксированным в 1991–92 гг. в Ферганской долине [Султанова, 1994, с. 70–73, 80–81]. В женской ритуальной практике Ферганской долины (у *отин-ойи* в церемониях *мавлуд* и *ашуро*) большой популярностью пользуются сочинения агиографического характера кокандских поэтесс Айим-Ниса (1879–1966) и Хани (Марйам-Хан, 1884–1967), связанные с образами шиитских мучеников, и, в частности, поэма Айим-Ниса «Вафат-нама-йи имам Хасан ва имам Хусайн» [Eshanova, 2007, p. 264–290]⁸.

Образы и предания о речениях и деяниях Али, Хасана и Хусайна вошли составной частью в «генеалогию» (устные и письменные истории и уставы) ряда цеховых организаций ремесленников в городах Средней Азии. Так, с пророком Али связывал свое происхождение цех дорвозов («бродячих циркачей», канатоходцев), что отражено в их уставе (*рисоля*) [Боровков, 1928, с. 6, 19]. Нередко Хазрат Али вместе с другими праведными халифами именуется в уставах «пиром тариката». Это подтверждается в уставе музыкантов [Рисала-йи мехтарлик, № 1272, л. 3]. Ряд других цехов упоминал в своих уставах Хусайна и Хасана. Примером может служить «Рисоля содержателей чайных», опубликованная М.Ф. Гавриловым, который отмечал, что здесь на первом плане жажда Хусайна, отношение к нему его врагов Язидов, смерть имама и т.п. Те, кто занимался ремеслом продавцов чая, должны были каждый раз при наливаннии чашки горячей воды вспоминать имама Хусайна [Гаврилов, 1912, с. 9]. С Али неразрывно связан образ покровителя музыкантов и певцов, изобретателя струнных музыкальных инструментов Камбара (Гамбара, Баба-Гамбара, Камбар-ата и т.п.), служившего у Хазрата простым конюхом. Легенды о Гамбаре и Али, связанные с музыкой, неоднократно фиксировались и исследовались учеными среди туркмен и других народов Средней Азии [Успенский, Беляев, 1979, с. 112; Басилов, 1970, с. 55–68, 131; Джумаев, 2004, с. 9–12].

Некоторые данные позволяют предположить, что внимание к шиитскому наследию возросло в конце XIX — начале XX века и в особенности после событий 1910 г. в Бухаре. Оно могло быть вызвано осознанием мусульманскими интеллектуалами опасности раскола мусульманского сообщества Мавераннахра. В 1912 году ташкентский идеолог реформирования ислама, просветитель и путешественник ‘Абд ар-Рахман Ташканди ибн ал-Хадж Мухаммад Садик Саййах публикует свой поэтический перевод на персидско-таджикский язык изречений Хазрата Али [Саййах, 1330/1912, с. 159–163 — приложение к сочине-

8 | В статье С. Эшановой наряду с анализом творчества кокандских поэтесс кратко прослежено развитие темы мученичества Али, Хусайна, Хасана в связи с эволюцией отдельных жанров в литературно-поэтическом творчестве (*мавлуд ан-Наби*, *вафат-нама* и др.) и в контексте церемоний *ашуро* и *мавлуд*, с привлечением исследований и средневековых источников.

нию «Миййар ал-ахлак»]. Неслучайным кажется в этой связи и появление статей о взаимоотношениях суннитов и шиитов и, в частности, статьи «Шиизм и суннизм» Муллы Хакира на узбекском языке в известном джадидском журнале «Ойина». Автор напоминает, что при пророке Мухаммаде и праведных халифах не было ни суннитов, ни шиитов и других партий, а были только люди ислама (*ахл-и ислам*). Рассмотрев примеры современных автору отношений людей торговли — купцов (*таджирлар*), Мулла Хакира приходит к выводу, что каждый мусульманин должен быть и шиитом и суннитом, а тот, кто не объединяет их в себе, не будет «совершенным мусульманином» (*мусулман-и камил*) [Муллы Хакира, 1332/1913, № 10, с. 231–233].

В различных регионах Средней Азии выявлено существование устойчивых культов Али, Хасана, Хусайна, Фатимы, которые в «пантеоне» среднеазиатских святых были самыми популярными [Сухарева, 1950, с. 161–178; Сухарева, 1960, с. 25–29; Снесарев, 1983, с. 52–66, 69; Абашин, 1999, с. 109–111]. В восприятии мусульман-суннитов они представлялись правоверными мусульманами, а их могилы помещались на территории Средней Азии (например, гробницы Али, имама Хасана и имама Хусайна в районе Нур-Ата) [Салимбек, 2009, с. 109–110]. А.А. Семенов, характеризуя один из персидских текстов, сделал важное наблюдение, которое может иметь обобщающий смысл: «Известная шиитская тенденция, проглядывающая в этих стихах, отнюдь не указывает на то, что мастер этого блюда был шиит. Если местное духовенство не было терпимо настроено ко всему шиитскому и не превозносило патрона шиитского Ирана Алиа, то широким народным массам Средней Азии было свойственно преклонение перед Алием и всем, что связывалось с ним; достаточно хотя бы указать на то, что, по поверию местного оседлого населения, особенно женщин, троекратное призвание Алиа (Йа Али, йа Али, йа Али) обладает 14 тысячами чудотворных свойств, предохраняющих каждого мусульманина от всяких житейских бед и несчастий. В этом, впрочем, нет ничего удивительного, так как местный дервишский орден кубравийя был пронизан крайними шиитскими воззрениями, и истоки проникновения и укрепления здесь в массах таких воззрений, по-видимому, относятся к очень отдаленным временам ислама» [Семенов, 1980, с. 22].

Использование шиитских символов и образов усиливало в культуре суннитской Средней Азии особое мироощущение — переживание причастности к пути мученичества. Эти психо-эмоциональные состояния были частью практики суфийских орденов — накшбандийя, кубравийя, йасавийя и других. Большое место эта тема занимала также в персоязычной и тюркоязычной поэзии, в художественной прозе и даже в среднеазиатской историографии. Обычным было, например, сообщение о насильственной смерти какого-либо лица (и, по-видимому, не только шиита) с использованием соответствующих эпитетов и характеристик. Типичный пример — хронограмма (*та'рих*) Мавлана

Кавкаби о том, что в 948 /1541–42 г. «в достославной Бухаре достиг степени мученичества и присоединился к мученикам Кербелы Мир Абу-л-Бака', [принадлежавший] к потомкам Хусайна» (*ба дараджа-йи шахадат расид ва бо шахидан-и Карбала васил гардид*)» [Та'рих-и Сайид Рахим, № 2381. Л. 966]. Примером использования шиитской мученической символики может служить историческая хроника бухарского астролога Абдуррахмана Тали' «История Абулфейз-хана», посвященная династии Аштарханидов в Бухарском ханстве первой трети XVII в. В ней при описании эпизодов насильственной смерти в яркой поэтической форме вводятся различные шиитские символы и образы — мученик Хусайн, пустыня Кербела, жажда [Абдуррахман-и Тали', 1959, с. 25, 29, 31, 35].

В поэзии суфийского характера и в целом в средневековой мусульманской поэзии образы Хасана и Хусайна нередко фигурируют как «звенья» в цепи мучеников на пути к постижению Бога. В одном из хикматов Ходжа Ахмад Йассави говорит о том, что он дал обет душе быть странником на пути истины, и подобно Шаху Хусайну забрел в пустыню Кербела, испытал жажду, испив «напиток истины» (*хакк шарабин ичар*) [Ахмад Йассави, 1311/1893, с. 214]. Перечисление среднеазиатских (и бухарских) поэтов, использовавших аналогичные темы, заняло бы много места. Ограничимся указанием на примеры в поэзии Отойи, Боборахима Машраба и бухарского поэта XIX в. Толиба Толиби [Отойи, 1958, с. 24, 45; Машраб, 1990, с. 339; Толибий, 1983, с. 73]. Эти же образы проникли в старые поэтические тексты Бухарского Шашмакома [Шашмаком, 1973, с. 198], в традиционную бухарскую музыку, в том числе в искусство *мавриги* [Нурчонов, 2008, с. 261–262, 480], появившееся в Бухаре вместе с иранцами и освоенное со временем таджикскими и узбекскими исполнителями Бухары.

Внутри суннитского обрядового цикла сложилась собственная традиция соблюдения шиитских праздников, событий и обрядов. Наряду с почитанием Али, Хусайна, Хасана и соответствующих святых мест (зийаратгохов, кадамджоев и т.п.) сунниты в городах и сельской глубинке Средней Азии в прошлом всегда отмечали основные события шиитского календаря, и прежде всего обряды *ашуро* в месяце *Мухаррам*. «Самое существо шиизма — культ Алиа и его сыновей, особенно Хусейна, так же и шиитский обряд ашури не были чужды суннитскому населению Средней Азии вообще и бухарцам в особенности» [Суهارева, 1966, с. 162]. Хранителями этой традиции среди суннитов были каландары, маддахи, дервиши, суфии из различных орденов, *отин-ойи*, *фолбин*, мюридки, бехалфа и даже бахши-шаманы (см. упоминание в шаманских призываниях Хусайна и других шиитских святых [Муродов, 1975, с. 101, 103]).

Описание обычая проведения *ашуро* каландарами Ташкента сохранилось в полевых записях А.Л. Троицкой 1945 г. (местонахождение сделанных музыковедом Е.Е. Романовской нотных записей к пес-

нопениям осталось нам неизвестным), и оно дает достаточно полное представление об этой традиции: «В первые десять дней месяца мухаррама мусульманского лунного года, посвященные памяти мученической кончины Хусейна и Хасана, внуков Мухаммеда, каландары устраивали *худаи* — общественную трапезу. Для подготовки такой трапезы они ходили по городу группами в 6–10 человек. Каждая группа намечала квартал, который она будет обходить с молениями и собирать пожертвования. Жители квартала оповещались об этом заранее. В назначенный день каландары шли по улицам и пели стихи, называвшиеся «Мученичество за веру имама Хасана, имама Хусейна» (*Шаходати имом Хасан, имом Хусайн*), попутно собирая пожертвования. Подойдя к дому состоятельного хозяина, запевала начинал петь на улице первый стих, ударяя гвоздем в медный таз. Услышав пение каландаров, хозяин спешил впустить их в дом. Войдя во двор, запевала (старший каландар группы) спрашивал у хозяина год его рождения по двенадцатилетнему животному циклу. Если год рождения (*мучаль*) совпадал с данным годом, то хозяин обязан был подарить каландарам комплект одежды. Во дворе каландары исполняли полностью песнопение о кончине Хасана и Хусейна, сопровождая его возгласами «ху» (араб. *хува* — он, т.е. Аллах), мерными ударами гвоздя в медный таз и танцем само. Во двор собиралась большая толпа, состоящая из жителей квартала, в основном женщин. Песнопение заканчивалось чтением траурных стихов о смерти Хусейна, исполнявшихся молещиком. По окончании моления собирали пожертвования» [Троицкая, 1975, с. 197–198].

Отмеченное А.Л. Троицкой и ранее О.А. Сухаревой особое внимание женщин к этому обряду находило свое отражение в специальных женских зикрах. Опираясь на исследования этнографов, в них можно выявить две формы обращения к образам Али, Хасана и Хусайна: в обычных зикрах, и в зикре, посвященном памяти Хасана и Хусайна. В обычных женских зикрах (проводились раз в неделю) шиитские образы появляются эпизодически и не выделяются особо в ряду священных имен подвижников ислама [см.: Троицкая, 1928, с. 181]. Иначе в специальном зикре, посвященном памяти Хасана и Хусайна, который женщины проводили в первые десять дней месяца *Мухаррам*. Описание этого зикра (под названием «ашр оші») приводит А.Л. Троицкая по личным наблюдениям в Старом Ташкенте [Троицкая, 1928, с. 189–192]. Этот же обряд (под названием *ашури*) отмечен О.А. Сухаревой у женщин в Фергане, где в прошлом он имел характер массового явления [Сухарева, 1950, с. 166–167]. А.Л. Троицкая приводит одну важную (в контексте проблематики нашей статьи) эмоционально-психологическую особенность этого события: «Так как «ашр оші» посвящен памяти Хасана и Хусейна, то во время зикра и после него поется много песнопений, посвященных Хасану и Хусейну. Особых слез они не вызывают, всех увлекает праздничная сума-

тоха [выделено мной. — А. Дж.]. Каждая женщина-ишан непременно ежегодно устраивает „ашр ошӣ“, устраивает его и хальфа. Устраиваются обычно в разные дни, так что женщины в течение всего месяца посещают несколько таких праздников-молений» [Троицкая, 1928, с. 192]. Это наблюдение дополняется еще одним, более общего плана: «Вообще я наблюдала, что часто в обыденной жизни зикр является своего рода развлечением» [Троицкая, 1928, с. 192]. Садриддин Айни, очевидец трагических событий суннитско-шиитского противостояния в Бухаре в 1910 г., зафиксировал примечательный факт отношения приезжих ферганцев и ташкентцев, студентов-суннитов мадраса, а также суннитского населения — таджиков Бухары к проведению иранцами *шахсей-вахсей* как к «тамаша» (*тамаша учун; ба тарик-и тамаша*) — зрелищу с целью развлечения [Айни, 1926, с. 58–62; Айни, 14, 2005, с. 75–90; Айни, 1381/2003, с. 45–53].

Эти свидетельства позволяют сделать следующие выводы.

Одно из заметных отличий женского суннитского зикра от обрядов *ашуро* у среднеазиатских шиитов, и в частности, шиитов Бухары, состояло в том, что он не вызывал особого, трагического эмоционального состояния при оплакивании Хусайна и других шиитских мучеников. Можно сказать, что в нем отсутствовала основная цель шиитского *ашуро* — достижение состояния глубокой скорби и покаяния, и преобладал элемент развлечения либо иное прагматическое назначение. Этот вывод, разумеется, не распространяется на все виды зикров у суннитов Средней Азии.

В Средней Азии существовали фактически две независимые друг от друга традиции проведения *ашуро* — суннитская и шиитская. Несмотря на наличие у них общего культурно-исторического основания, они достаточно четко различались. Возникновение суннитской традиции *ашуро* уходит в глубь веков и, по-видимому, значительно древнее появившихся здесь в период Средневековья (по-видимому, начиная с XVI века) церемоний иранских шиитов. Суннитские *ашуро* и другие аналогичные «обряды оплакивания» имеют собственную древнюю историю формирования и развития, они связаны с местными доисламскими традициями. Этот фактор мог препятствовать их прямому взаимодействию с шиитскими *ашуро*.

Традиция *ашуро* в общине ирони и этнокультурном окружении Бухары

Сложение иранской общины в Бухаре и округе происходило на протяжении нескольких столетий преимущественно за счет принудительных переселений из Мерва, а также переезда в Бухару иранцев из Мешхеда, Герата и других городов Хорасана и Ирана [Сухарева, 1966, с. 154–159]. Ранние факты переселений жителей Мерва исследователи

относят ко времени правления Шайбанида Убайдаллах-хана (первая треть XVI в.), а затем — Абдаллах-хана; позже этим занимались Шах-Мурад (XVIII в.) и другие бухарские правители. Практика переселения (своего рода «ссылка неблагонадежных») была обычным делом и применялась не только по отношению к иранцам. Некоторая часть иранцев попадала в Бухару в качестве рабов из Ирана и затем здесь оседала. До революции, в 1920-е и даже 30-е годы значительная часть бухарских ирони поддерживала разными способами связи с сородичами и с духовными лидерами в Иране, в особенности в г. Мешхеде. Существовала определенная миграция в обоих направлениях. Так, например, дед Н. Атамурадова Ахад Забиев в 1933 г. смог уехать с семьей в Иран, а в 1935 г. вернулся обратно в Бухару. Некоторые из духовных лидеров, *кори*, *равзахонов* старшего поколения получили образование в Мешхеде. Среди них был знаток традиции, *мулло* и *кори* Ого Абул Хусайн, окончивший высшее духовное заведение в Мешхеде до 1930-х гг. (сведения Н. Атамурадова).

В самой Бухаре иранцы проживали в разных кварталах, наиболее представительно — в юго-западной части Бухары, в районе Джуйбара, а за пределами города в окружающих поселках — в махалле (ныне поселке) Тор-Тор Бухарского района (у О.А. Сухаревой — пригородный кишлак Тоттор-махалля [Сухарева, 1958, с. 83]), поселках Зиробод, Давлатобод, в Кагане и др. И в наши дни в названных местностях сохраняется компактное проживание иранцев и, соответственно, наличие молитвенных домов *хусайнияхона*, которые выполняют функции действующих шиитских мечетей, а в дни *Мухаррама* в них проводятся общинные *ашуро*. По данным О.А. Сухаревой, в прошлом в Бухаре имелось порядка десяти *хусайнияхона*. Одна из сохранившихся *хусайнияхона*, расположенных в Джуйбаре, была построена, по некоторым сведениям, азербайджанцами из Баку в 80-х годах XIX в. В настоящее время в бухарском ареале насчитывается порядка шести действующих *хусайнияхона*. В самой Бухаре действует одна *хусайнияхона*, которая соединяет в себе два разных исторических здания: старое (известно как мечеть Ходжи Мир Али), построенное в начале XX века тогдашним духовным лидером бухарских шиитов Сайидом Ходжи Мир Алибеком, и расположенное рядом с ним новое — большая современная *хусайнияхона*. Вторую начали строить в 2001 году за счет добровольных пожертвований прихожан и других форм помощи. Еще до завершения строительства в ней уже проходили пятничные молитвы и обряды *ашуро* в дни *Мухаррама*. В праздники в мечети собирается от 700 до 1000 человек, а по пятницам до 300 человек (данные Н. Атамурадова). Обряды *ашуро* у женщин и мужчин проходят одновременно: в старом здании их проводят женщины, а в новом — мужчины. В прошлом в некоторых *хусайнияхона* обряды *ашуро* проводились по очереди мужчинами и женщинами, как, например, в *хусайнияхона* квартала Хаузи баланд, которая находилась при доме шейха

Абдулхолика [Сухарева, 1976, с. 123]. В больших *хусайнияхона* имелись женская и мужская половины. В *хусайнияхона* при доме главы шиитской общины квартала Таи чорбог шейха Мад-Косима женскими молениями на женской половине «руководила жена Мад-Косима, почтительно именовавшаяся Оя-муллоджон» [Сухарева, 1976, с. 121].

Хотя обряды *ашуро* и *шахсей-вахсей* принадлежат к одному типу, в нынешнем своем бытовании в Бухаре *ашуро* по целому ряду признаков нельзя уподобить *шахсей-вахсей*. Как церемония-процессия на открытом воздухе *шахсей-вахсей* уже давно не практикуется, а *ашуро*, претерпев различные изменения, проводится исключительно внутри помещений — либо в *хусайнияхона*, либо в частном доме. Если *ашуро* проводится в *хусайнияхона*, то обычно спрашивают: «Чароги Имом Хусайнро ки равшан мекунад?» («Кто сегодня зажигает свечу имама Хусайна?»). В случае проведения *ашуро* в семье спрашивают иначе: «Хони ки ба мажлис?» («У кого дома сегодня *мажлис*?») (информация Н. Атамурадова, 12 сентября 2008 г.). Каждый частный дом при наличии традиционной «комнаты для гостей» — *мехмонхона* — может стать местом проведения *ашуро*. Неизвестно, с какого именно времени стали практиковаться две формы проведения *ашуро* — в *хусайнияхона* и в частных домах. По мнению Н.Х. Нурджанова, следовали определенному порядку: «Вначале десять дней ашури проходило в мечети иранцев „хусайнихона“, затем в домах. Каждый, имевший доброе намерение, выполнял обряд дома (либо в мужском, либо в женском составе), беря на себя все расходы. Созывали много гостей из числа родственников и очень близких друзей и знакомых» [Нурджанов, 2001, с. 226]. Вероятно, практика проведения *ашуро* в домашних условиях стала расширяться после 1910 г. Она закрепилась в советский период, когда не было возможности проводить обряды в *хусайнияхона*, а на проведение *ашуро* в частных домах власть закрывала глаза. Эти две формы связаны между собой, дополняют друг друга, образуя целую серию представлений *ашуро* в течение месяца *Мухаррам*. Постепенно между ними стали складываться различия. Они наблюдаются в общей драматургии, последовательности частей и композиционном строении обряда, а также в его музыкальном оформлении.

Проведение *ашуро* в *хусайнияхона*, как правило, совпадает со временем вечернего намаза (*намози шом*), включая в свою структуру азан и молитву, либо проводится сразу после *намози шом*. Общая продолжительность *ашуро* в мечети (как и количество участвующих) всегда больше, чем в частном доме, — порядка двух с половиной — трех часов. К «чистому» времени обряда добавляется еще и обязательная заключительная часть — общая трапеза. В частном доме церемония может проводиться и днем, и вечером и длится обычно в пределах двух часов.

Есть, по-видимому, свои заметные отличия и в составе участников. В мечети могут присутствовать самые различные люди, состав их

произвольный, сюда приходят без специального приглашения, как говорится, «по зову сердца». В частном доме состав участников может быть более организованным и однородным — родственники, друзья хозяина (хозяйки) и т.п.

Состав аудитории может непосредственным образом влиять на содержательную, музыкально-поэтическую часть, так как «певцы смотрят, кто присутствует на *ашуро*: если много суннитов, то соответственно меняется текст проповедей; больше говорится о том, что Хусайна, Али и других убили арабы, враги ислама в борьбе за власть. А иначе думают, что шииты сами их убили, а теперь оплакивают» (Н. Атамурадов, 12 сентября 2008 г.; ср. вышеприведенное свидетельство О.А. Сухаревой о бытовании подобных представлений среди бухарцев-суннитов [Сухарева, 1958, с. 85]). Присутствие на *ашуро* суннитов — таджиков и узбеков — правило для Бухары, неписаный закон добрососедства и взаимного уважения. Сунниты верят в духовную силу *хусайнияхона* и, приходя на *ашуро*, завязывают платочек на столбе с *панджа*, выражая таким способом свои сокровенные искренние желания (*ниййат*), например, рождения ребенка, и обещая, в случае их исполнения, сделать что-нибудь для *хусайнияхона*. Нередки случаи, когда на *ашуро*, кроме суунитов, приходят и люди других национальностей и конфессий — корейки, татарки и др. (информация Н. Атамурадова, 12 сентября 2008 г.). Однако уместнее говорить о взаимопосещениях, так как, по рассказам самих иранцев, они также всегда посещают все мероприятия суннитов, ходят в их мечети и т.п.

В обоих случаях (в *хусайнияхона* и в частном доме) проведение *ашуро* обычно принимает на себя кто-либо из соображений богоугодного дела (*савоб*) или по заявленному ранее обету. Организатор несет материальные расходы, основная часть которых уходит на приготовление общей трапезы. Поводом может быть: благополучное возвращение из хаджа, завершение какого-либо строительства (например, дома), либо (чаще всего) — *ашуро* в память об ушедших родителях и близких родственниках. «Мы оплакиваем Хусайна, но в то же время оплакиваем своих родных» (Н. Атамурадов, 12 сентября 2008 г.). Богоугодными соображениями (*савоб*) объясняется и участие в «озвучивании» церемоний *ашуро* в качестве «певцов» людей, не умеющих петь и даже не имеющих голоса. Хотя они, как показывают наблюдения, не занимают решающего места среди певцов-*навхахонов* или *равзахонов*. Деятельность *навхахонов* в период *ашуро* также не рассматривается как профессия, приносящая доход, и не оплачивается. Каждый *наввахон* и *равзахон* имеет «в миру» определенную профессию.

В Бухаре существовали самые различные обозначения для траурных обрядов шиитов: *хусайнихони*, *ашуроихони*, *равзахони*, *ашуро*, *даха* и т.д. Применялось название *маджлис* (буквально «собрание»). Термин *ашуро* (или *ашури*) имеет широкое и узкое значения. В широком смысле под ним понимается первая декада (десятидневье), первые десять

самых траурных дней месяца *Мухаррам* с различными обрядами и церемониями, которые к ним приурочены. В узком смысле *ашуро* — это определенный вид траурных обрядов оплакивания Хусайна, других мучеников Кербелы, а также Али и Хасана. В последние десятилетия бухарцы обычно говорят об *ашуро*, *даха* или более конкретно — *равзахони*. О существовании в Бухаре шиитских театрализованных представлений *та'зийа*, связанных с мучениками Кербелы, неизвестно (О.Л. Сухарева упоминает термин «*таазия*» как равнозначный *шахсей-вахсей* [Сухарева, 1976, с. 121]). По-видимому, *та'зийа* как театрализованное искусство не получило здесь своего развития в силу строгого отношения суннитских ученых к зрелищным представлениям и отсутствия близкой традиции в суннитском окружении.

Свидетельства, собранные О.А. Сухаревой, подтверждают давнее бытование в Бухаре традиции открытого проведения церемоний *шахсей-вахсей* и *ашуро*⁹: «В конце XIX — начале XX в., когда среди фарсов появилось много знатных и влиятельных людей, приближенных эмира, этот обряд стали совершать не только в молитвенных домах, но и под открытым небом, за Самаркандскими и Шергиронскими воротами. Там проходили процессии самоистязателей, несли гроб с изображением Хусейна и происходило его публичное оплакивание. По словам пожилого бухарца-суннита из квартала Пустиндузон, лично наблюдавшего этот обряд за воротами Шергирон, было „в одной стороне — много людей, бьющих себя цепями (*занджирзан*), в другой стороне — люди, ударяющие себя саблями (*шофзан*); некоторые ударяли себя в грудь кулаками, а некоторые, плача, тихонько восклицали „О, Хусейн“. В процессии вели лошадь с навьюченными на нее двумя корзинами (*каджова*), в которых сидели красивые дети, мальчики и девочки, изображавшие Хасана, Хусейна и их сестер“» [Сухарева, 1966, с. 160].

О.А. Сухарева же засвидетельствовала присутствие на церемониях *шахсей-вахсей* бухарцев-суннитов. Отметив, что проведение «шиитских обрядов ашури не только не вызывало у исповедовавших суннизм жителей Бухары отрицательного отношения и насмешек, но, напротив, пользовалось их полным сочувствием» [Сухарева, 1966, с. 162], исследователь пояснила данную ситуацию: «Многие бухарцы-сунниты в дни траурных мистерий шли в молитвенные дома шиитов, а в особенности — на происходившие под открытым небом (за Самаркандскими воротами) процессии» [Сухарева, 1958, с. 85]. «При этом бухарцы-сунниты считали, что шииты доводят проявление своей скорби до неистовства, терзаемые раскаянием (*тауба карда*), так как, по мнению бухарцев, шииты и были теми, кто убил Хусейна. В этом бухарцы находили некоторое оправдание допускаемым шиитами излишествам, хоть и не одобряли их. Бухарцы-сунниты принимали участие в общей скорби, выражаемой в шиитском обряде ашури, проявляя ее, как, впрочем,

9 | Существует и иная точка зрения: *шахсей-вахсей*, или *ашуро*, в открытой форме впервые было проведено в 1910 г., и это послужило поводом для столкновений [см., например: Гертапов, 2007, р. 126].

и многие шииты-фарсы, в слезах и тихих горестных возгласах. Как выразился рассказывавший об этом кори, «наши сунниты ходили на их ашури, чтобы поплакать и тем облегчить свое сердце» [Сухарева, 1966, с. 162].

В советский период открытое проведение обрядов *шахсей-вахсей* (*ашуро*) в виде процессий с самоистязаниями было запрещено законодательно [Климович, 1976, с. 145]; оно не разрешалось, либо ограничивалось. Эти меры ужесточались в периоды обострения борьбы с религиозным влиянием в обществе — в конце 1920-х — 1930-е годы. Некоторые иранцы-шииты, служители культа, не избежали и репрессий. В докладе полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии за 1927 год приводятся сведения о «шиитском духовенстве» в Бухаре. Здесь сообщается, что «в Бухаре во главе всего шиитского духовенства стоял муджтахид Шейх Мир Али. В его руках были все вакуфы, он же бесконтрольно использовал доходы от этих вакуфов, и влияние его на персколонию (персидскую колонию. — Д. А.) было, пожалуй, значительнее, чем влияние всех советских и партийных организаций. После его изъятия из Бухары произошел некоторый раскол внутри шиитского духовенства колонии, но этот раскол не уменьшил влияние духовенства на колонию, так как обе группы духовенства еще с большей энергией стали вербовать себе сторонников» [Арапов, 2006, с. 329]. Далее рекомендуется «не допускать зикров (радений), даха (радение во время поста Рамадана), сбора ишанами с населения назра и выезда ишана по району в целях вербовки мюридов и сбора с них назра» [Арапов, 2006, с. 337]. Запреты на проведение *маджлисов ашуро* отмечались и в 1960-е годы (сообщение Н. Атамурадова, 12.09.2008).

Упомянутый в докладе полномочного представителя ОГПУ Шейх Мир Али идентифицируется с названным выше Сайидом Ходжи Мир Алибеком, построившим на собственные средства (либо на вакуфные средства) ныне действующую *хусайнияхона* в Джуйбаре (на идентификацию этих двух имен мое внимание обратил Асатилло Кудратов).

О музыкально-поэтическом компоненте *ашуро*

Единственной музыковедческой работой о музыкально-поэтической стороне обрядов, проводимых в настоящее время иранцами Бухары, остается небольшой раздел об *ашуро* в исследовании Н.Х. Нурджанова. Здесь приведено краткое описание условий его проведения, поэтический текст траурной элегии на таджикском языке (*марсия аз ашури*), ее перевод на русский язык, нотная расшифровка и анализ музыки [Нурджанов, 2001, с. 226–231]. Автор опирается на собственные полевые материалы, полученные в Бухаре во время экспедиций в 1950–60-е годы. В приведенной *марсия* отсутствует авторство стихов и мелодии, скорее всего, это пример фольклорной традиции. Некоторые

факты говорят о возможном существовании в Бухаре и традиции профессионального сочинительства шиитских *марсия*.

В настоящее время церемонии *ашуро* проходят в Бухаре на таджикском языке (бухарского диалекта), который нередко в процессе «службы» сочетается с персидским языком в его литературной форме. На выбор языка «исполнителями» и ведущими влияют разные факторы: возрастные различия *равзахонов*, *мулло* и других участников церемонии, их обучение и образование, отношение к предшествующей традиции и ее текстам. Так, один из нынешних имамов иранской общины в Бухаре Сайид Хусайн, который является известным *равзахоном* старшего поколения, произносит свои проповеди на простом народном языке. Несколько иначе, более сложно и на книжном персидском языке, выступает имам Ходжи Ибрагим. Есть и молодые *равзахоны*, которые стремятся передать стиль современных иранских проповедей и церемоний. Эти две тенденции сосуществуют и переплетаются внутри традиции, что осознается самими участниками *ашуро*. Еще в недалеком прошлом в Бухаре наряду с таджикским практиковалось применение и тюркских (азербайджанского, узбекского) языков. По словам Н. Атамурадова, на тюрки пел в церемониях *ашуро* его дед; на тюркском говорили иранцы и за пределами Бухары, что отражалось в проводимых церемониях. Об этом свидетельствуют и находящиеся в нашем распоряжении рукописные сборники текстов для траурных церемоний. На узбекском в основном проходят *ашуро* в Самарканде, в чем состоит, по мнению бухарцев, одно из отличий самаркандской традиции от бухарской.

Одна из заметных линий в нынешней музыкально-поэтической части традиции *ашуро* в Бухаре идет от старейшего бухарского имама, *кори*, *равзахона* и одного из духовных лидеров бухарских иранцев Мухаммада Иброхима Косими (ум. в 1997), которого в народе звали также Косим Персиен (так было принято называть азербайджанцев иранского происхождения). В кругу ценителей поэзии он известен как большой поэт. Его стараниями в начале 1990-х годов было получено разрешение на открытие в Бухаре *хусайнияхона*. Иброхим Косими воспитывал учеников и создал свою собственную школу «исполнителей» *ашуро*. Среди них и Нишонджон Атамурадов, который начал посещать Косими с 1977 года, постепенно усваивая созданный им духовный «репертуар». В результате Атамурадов поет в настоящее время около двадцати его песен, а к некоторым его текстам он сочинил собственную музыку для светского исполнения. Другая часть репертуара (большое количество *манкабатов*) была получена им от Сайида Махмуда, представлявшего одно из современных направлений в *ашуро*.

Ашуро в нынешнем своем виде в Бухаре представляет сложную многочастную композицию со своей внутренней драматургией, логикой развития и использованием различных средств художественного выражения. В ее традиции существует специализация исполнителей,

и она отражает в обобщенном виде структуру всей церемонии. По словам Н. Атамурадова, известны три категории исполнителей *ашуро*, которые соответствуют разным уровням знания и статусу «исполнителя-певца»: *манкабатхон*, *навхахон* и *равзахон*. Первый уровень — искусство речитации и простого пения речитативно-декламационного типа, характерного преимущественно для начальной, своего рода, подготовительной части *ашуро*, которая имеет одноименное название *манкабат*. *Манкабату* предшествует небольшая часть, именуемая *дебоча* (букв. вступление), когда происходят молитвы и чтение Корана; ими же завершается и вся церемония. *Манкабатхоны* рассказывают о трагедии, произошедшей в Кербеле, о мучениях Хусайна и его сторонников, о жестокостях по отношению к родным Хусайна (в частности, его сыну). Следующий уровень — *навхахон*, условно соответствует части *навха* (букв.: плач, стенание), имеющей значение кульминации. *Навхахоны* должны обладать хорошим певческим голосом, так как именно в *навха* начинается собственно пение на стихи куплетного строения. В основе *навха* могут лежать тексты различной формы, но обычно (в классическом виде) — это поэтическое сочинение, состоящее из нескольких четверостиший. Из такого рода четверостиший состоит один из рукописных сборников нашей коллекции. Каждая *навха* представляет собой законченное произведение со своей собственной мелодией. Однако обязательных мелодий, зафиксированного музыкального канона или репертуара для *навха* и в целом *ашуро* в современном ее бытовании в Бухаре не существует. Каждый исполнитель выбирает сам, и выбор зависит от его музыкальных способностей и предпочтений.

Часть *навха* сопровождается *синазани* (букв. нанесение ударов по спине). В современной Бухаре оно проводится в виде хлопанья открытыми ладонями по коленям, а некоторыми участниками — также по корпусу тела, груди и плечам. Постепенное драматическое нагнетание (с использованием активного диалога между *навхахон*ом и хором участников *ашуро*) приводит к высокой эмоциональной кульминации. После нее движение замедляется, начинается своего рода «второй круг» развития с прозаической проповеди, которую обычно произносят на память, без помощи записей. В проповеди поднимаются религиозно-этические и нравственные вопросы современной жизни, нередко с проведением исторических аналогий времени Али и Хусайна. Эта часть — *равза* (или *равзахони*) — наиболее сложная по своему содержанию. Как правило, ее проводят *равзахоны* — проповедники, грамотные и образованные люди (*мулло*), которые занимают высший уровень среди названной триады (*манкабатхон*, *навхахон*, *равзахон*).

Однако между уровнем *равзахона* и предшествующими ступенями не обязательно наличие преемственности и прямой связи. Хотя не исключено, что *равзахон* может совмещать в себе профессиональные навыки *манкабатхона* и *навхахона*. *Равзахоны* — это люди иного скла-

да, проповедники, те, кому дано право подниматься на кафедру (*минбар*) и вести проповедь перед общиной. Это право они получают в результате достаточно длительного служения. *Равзахоны* — глубоко верующие люди, соблюдающие все религиозные предписания (начиная с пятикратного намаза) и обладающие разнообразными религиозными знаниями, в первую очередь знанием *кори* — хранителя в памяти и чтеца Корана. Они нередко могут и не иметь достаточно хороших музыкальных (певческих) данных, не быть певцами. А те из них, кто достиг статуса *равзахона* из артистической среды, вынуждены расставаться со светской профессиональной музыкальной деятельностью. Посвящение в *равзахоны* происходит поэтапно: сначала разрешают читать и петь *равза*, стоя возле *минбара*, потом занять одну из ступенек на минбаре, и лишь в конце — проповедовать с *минбара*.

Из наблюдений над музыкальным искусством Бухары складывается представление о наличии глубокого синтеза различных этномusикальных традиций. Этот многосторонний синтез представлен слиянием таджикских, иранских, тюркских, узбекских и бухарско-еврейских элементов. Переплетение взаимовлияний наблюдается и внутри религиозных обрядов и ритуалов, и между религиозным (собственно говоря, прикладным) и классическим (по существу светским) искусством, в первую очередь — искусством *макомата*. На влияние иранских мелодий на интонации Бухарского Шашмакома обратил в свое время внимание знаток бухарского музыкального искусства музыковед Махмуд Ахмедов [Ахмедов, 1974, № 4, с. 158]. Проблема этого влияния ждет своего внимательного изучения, которое возможно, в частности, на путях обращения к трем источникам и их сравнительному анализу — песнопениям обрядов *ашуро*, искусству *мавриги* (вкупе с бухарским фольклором «бухорча») и Бухарскому Шашмакому. Феноменальность ситуации в том, что носителем всех (как минимум) трех названных традиций может быть в настоящее время в Бухаре один исполнитель. Искусство *манкабатхона-навхахона*, как известно, имеет строго определенный временной период своей реализации, ограниченный только лишь месяцем *Мухаррам* или несколько больше. В это время резко возрастает количество выступлений. По словам Н. Атамурадова: «Даха — это как сезон для музыкантов, отчитают в одном месте, идут в другое. Бывает, что в день раз по десять приходится выступать» (запись 12 сентября 2008 г.). Все остальное время года вплоть до следующего *Мухаррама навхахон* остается обычным музыкантом-певцом (за исключением отдельных типов «певцов» *ашури*, не принадлежащих к профессиональным музыкантам). Большей частью *навхахоны* были прекрасными исполнителями *мавриги*, а также и других видов и жанров музыкального искусства Бухары, включая и Шашмаком. Таким исполнителем *мавриги* был, например, Хабибджан Кори (Кори Хабиб Неъматов, 1910–1985). Эту традицию продолжает и Нишонждон Атамурадов, органично совмещая в своем творчестве самые различ-

ные виды и жанры вокальной музыки, включая современную эстраду. Из молодого поколения *навхахонов* ярким дарованием обладает Фозил Шарипов, который также и исполнитель *мавриги*. Естественно, что они привносили в свое исполнение различные элементы других традиций. Так складывался некий новый синтетический стиль, порождение полиэтнической Бухары. Очевидно, что данная проблема должна быть отнесена (наряду с другими) к числу важных при исследовании феномена *ашуро*.

В заключение необходимо подчеркнуть, что традиция *ашуро* обладает очень большой силой воздействия не только на адептов шиитского вероучения, но и на любого человека, даже если он представитель иной культурной традиции и конфессии. Это воздействие достигается глубинным синтезом слова, музыки, жеста, движений, ритма, драматического действия, подчиненных и объединенных целостной и глубокой духовной этической концепцией.

Список источников и литературы

- Абашин, 1999 — Абашин С. Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999.
- Абдуррахман-и Тали¹, 1959 — Абдуррахман-и Тали¹. История Абулфейз-хана. Перевод с таджикского, предисловие, примечания и указатель профессора А.А.Семенова. Ташкент, 1959.
- Саййах, 1330/1912 — ‘Абд ар-Рахман Ташканди ибн ал-Хадж Мухаммад Садик Саййах. Миййар ал-ахлак. Таб¹-и аввал. Ташкент, 1330/1912.
- Айни, 1926 — Айни Садриддин. Бухоро инклоби тарихи учун материяллари. Назир Туракул Углининг сузбошиси билан. М., 1926.
- Айни, 14, 2005 — Айни Садриддин. Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро // Айни С. Куллийет. Чилди 14. Тахияи чилди 14 тахти назар, бо кушиш ва мукаддимаи К.С. Айни. Тахиякунандаи матн, мураттиби вожанома ва мухаррири масъул М. Умаров. Душанбе, 2005.
- Айни, 1381/2003 — Айни Садриддин. Тарих-и Инкилаб-и фикри дар Бухара. Ба мукаддимаи аз: Камаладдин Садриддин-Заде Айни. Тегеран, 1381/2003.
- Акимускин, 2004 — Акимускин О.Ф. О функциях поэтических сборников и альбомов в средневековой персидской и таджикской словесности // Акимускин О.Ф. Средневековый Иран: Культура, история, филология. СПб., 2004.
- Алиева, 2002 — Алиева Ф. Иранцы // Этнический атлас Узбекистана. / Отв. ред. Алишер Илхамов. Ташкент, 2002
- Арапов, 2006 — Арапов Д. Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 году (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник. Вып. 32/2006 / [Отв.ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков]. М., 2006.
- Ахмад Хади Максуди, 1905 — Ахмад Хади Максуди. Хилал. (Ахкам шар‘ийа) маджму‘асининг (6) нчи джаз‘идир. Диний байрамлар ва тарихий кунлар хусусинда. Казань, 1905.
- Ахмад Фазил Ахмад Карим угли, 1914 — Ахкам-и Ислам. Мураттиби: Уфада «Мадраса-йи Хакимийа» муаллимлардан Ахмад Фазил Ахмад Карим угли. Казань, 1914.
- Ахмедов, 1974 — Ахмедов М. Юнус Ражабий ва узбек музика фольклори // Шарк юлдузи, 1974, № 4.
- Басилов, 1970 — Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
- Бертельс, 1988 — Бертельс Е.Э. Персидский театр // Бертельс Е.Э. Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. М., 1988.
- Машраб, 1990 — Боборахим Машраб. Мехрибоним кайдасан: Газаллар, мухаммаслар... // Нашрга тайёрловчи ва сунгсуз муаллифи Ж.Юсупов; Сузбоши муаллифлари Г. Саломов, Н. Комилов; Масъул мухаррир В. Рахмонов. Тошкент, 1990.
- Боровков, 1928 — Боровков А. Дорвоз. Бродячий цирк в Средней Азии. Ташкент, 1928.
- Вилайати, 1384/2005 — Вилайати, Али Акбар. Пуйайи фарханг ва тамаддун-и Ислам ва Иран (Аз рукуд та хизаш дубара). [Бараи Вазарати Амур-и Харидже]. Джилд-и сиввум. Тегеран, 1384/2005.
- Гаврилов, 1912 — Гаврилов М. Рисоля сартовских ремесленников: Исследование преданий мусульманских цехов / Собрал и перевел М. Гаврилов. Ташкент, 1912.

- Гордлевский, 1929 — Гордлевский В.А. Тарикат Мысри Ниязи // Доклады академии наук СССР — В. Л., 1929, № 9.
- Гордлевский, 1962 — Гордлевский В.А. Дни мохаррема в Константинополе // Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Том III. История и культура. М., 1962.
- Горький, 1939 — Горький А.М. Праздник шиитов // Новый мир, 1939, № 6.
- Гусейнова, 2004 — Гусейнова Д.А. О феномене художественного в мистерии «та'зие» (Предварительные рассуждения) // Искусство Востока. Художественная форма и традиция: Сборник статей. СПб., 2004.
- Гусейнова, 2009 — Гусейнова Д.А. Мистерия «та'зие» в контексте культуры Азербайджана // Искусство тюркского мира: Истоки и эволюция художественной культуры тюркских народов: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения педагога-просветителя, художника Ш.А.Тагирова (Казань, 17–18 апреля 2008 г.). Казань, 2009.
- Дамулла Мухаммад Салих Халифа Афанди, б.г. — Дамулла Мухаммад Салих Халифа Афанди. Хадж-наме-йи турки ма' Сийяхат-наме ва ма' Хадж амаллари ва Адаб-и хуррамин-и шарифдин. Ба ихтимам-и Кари Шакир Дамулла Закир мархум углилари. Ташкент, [Б.г.].
- Джумаев, 2004 — Джумаев А. Камбар-Ата (Камбар, Баба-Гамбар) и музыкальные традиции народов Средней Азии // Курак, Бишкек, 2004, № 6.
- Имам Хомейни, 2003 — Имам Хомейни. Религиозное и политическое завещание. Тегеран, 2003.
- Ахмад Йассави, 1311/1893 — Хазрат Султан ал-'арифин Ходжа Ахмад бин Ибрахим бин Махмуд бин Ифтихар Йассави. Диван-и хикмат. Учинчи мартаба. Казань, 1311/1893.
- Китаб-и Мулла-заде, 1322/1904 — Китаб-и Мулла-заде ва Та'рих-и Наршахи. Новая Бухара, 1322/1904.
- Климович, 1976 — Климович Л.И. Шахсей-Вахсей // Советская историческая энциклопедия / Гл. редактор Е.М. Жуков. Том 16. М., 1976.
- Кримський, 1925 — Кримський А.Ю. Перський театр, звідки він узявся і як розвивавсь. Київ, 1925.
- Марр, 1970 — Марр С.М. Мохаррам (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии / Сборник Музея антропологии и этнографии, том XXVI. Л., 1970.
- Ми'радж-наме, 1335/1916 — Ми'радж-наме. Ба ихтимам-и Шариф Х^Раджа Ишан. Ташкент, 1335/1916.
- Мирзарахимов, 2007 — Мирзарахимов Абдор. Мавриги // Jannat Makon, Ташкент, Mart, 2007.
- Мулла Хакира, 1332/1913 — Мулла Хакира. Шийа ва сунний // Оина, Самарканд. 1332/1913, № 10.
- Муродов, 1975 — Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Ответственные редакторы Г.П. Несарев, В.Н. Басилов. М., 1975.
- Низамов, 2000 — Низамов А. Суфизм в контексте музыкальной культуры народов Центральной Азии. /Под общей редакцией Ф.Кароматова; Предисловие доктора искусствоведения Н. Янов-Яновской. Душанбе, 2000.
- Николаичева, 1970 — Николаичева Е.П. Описание коллекционных предметов по шиитскому культу // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии / Сборник Музея антропологии и этнографии, том XXVI. Л., 1970.
- Нурджанов, 2001 — Нурджанов Н.Х. Театральная и музыкальная жизнь столицы государства Саманидов (XIX–XX вв.). Душанбе, 2001.
- Нурчинов, 2008 — Нурчинов Н., Кобилова Б. Мавриги (Мустики анъанави эронии Бухоро). Душанбе, 2008.
- Отой, 1958 — Отой. Танланган асарлар. Нашрга тайёрловчи Эргаш Рустамов. Тошкент, 1958.
- Пелевин, 1995 — Пелевин М.С. Народная драма тазийе в современном Иране // Кунсткамера. Этнографические тетради. Выпуск 8–9. СПб., 1995.
- Рисала-йи мехтарлик — Рисала-йи мехтарлик. Рукопись. Российский этнографический Музей, инв. № 1272.
- Салимбек, 2009 — Салимбек Мирза. Тарих-и Салими (источник по истории Бухарского эмирата). Перевод с персидского, вводная статья и примечания Н.К. Норкулова. Редактор перевода А.К. Арендс. Предисловие, редактор введения и примечаний А.С. Сагдуллаев. Ташкент, 2009.
- Семенов, 1980 — Семенов А.А. Некоторые материалы по персидско-таджикской эпиграфике бытового характера XVI — XX вв. // Памяти Александра Александровича Семенова: Сборник статей по истории, археологии и искусству Средней Азии. Душанбе, 1980.

- Снесарев, 1983 — Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Стеблин-Каменский, 1992 — Стеблин-Каменский И.М. Пардэ «Кербела» // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. Сборник статей. М., 1992.
- Султанова, 1994 — Султанова Р. Поющее слово узбекских обрядов (опыт лирического исследования). Ташкент, 1994.
- Суфи Аллах Йар, 1308/1890–91 — Суфи Аллах Йар. Сабат ал-аджизин. Ба сай'и ва ихтимам-и Мулла 'Абд ал-Кадир Саххаф Хуканди ва ба китабат-и Мулла 'Абд Аллах. Дар таб'-и Хаджи 'Азим Джан Афанди матбу' шуд. [Б.м.], 1308/1890–91.
- Сухарева, 1950 — Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии. Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. Том II. Ташкент, 1950.
- Сухарева, 1958 — Сухарева О.А. К истории городов Бухарского ханства (Историко-этнографические очерки) / Отв. редактор М.Г.Вахабов. Ташкент, 1958.
- Сухарева, 1960 — Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
- Сухарева, 1962 — Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX — начала XX века. Ремесленная промышленность. Ташкент, 1962.
- Сухарева, 1966 — Сухарева О.А. Бухара. XIX — начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.
- Сухарева, 1976 — Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М., 1976.
- Толибий, 1983 — Толибий. Мураттабнома. Нашрга тайёрловчи ва сузбоши муаллифи Т. Норов. Тошкент, 1983.
- Троицкая, 1928 — Троицкая А.Л. Женский зикр в Старом Ташкенте // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР, том VII, Л., 1928.
- Троицкая, 1975 — Троицкая А.Л. Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. редакторы Г.П.Снесарев, В.Н.Басилов. М., 1975.
- Тураев, 2008 — Тураев Файзулла. Бухоро муганнийлари (Бухоро хонанда, созанда, бастакор ва мусикашунослари хаёти ва ижоди хакида мухтасар маълумотнома). Тошкент, 2008.
- Успенский, Беляев, 1979 — Успенский В.А. и Беляев В. Туркменская музыка. Том I. Издание 2-е. Статьи и 115 пьес туркменской музыки. Под общей редакцией В.Беляева. Редакция, предисловие и комментарии Э.Е.Алексеева. Ашхабад, 1979.
- Хотамов, 1980 — Хотамов Намоз. Инъикоси Революцияи Халкии Советии Бухоро дар асарҳои Садриддин Айни. Душанбе, 1980.
- Та'рих-и Сайид Рахим — Шараф ад-Дин 'Алам ибн Нур ад-Дин ахунд мулла Фархад. Та'рих-и Сайид Рахим. Рукопись Института востоковедения им. Беруни АН Республики Узбекистан, инв. № 2381.
- Шашмаком, 1973 — Шашмаком. Запись Ю.Раджаби. Под редакцией Ф.М.Кароматова. Том V. Серох. Ташкент, 1973.
- Ayoub, 1978 — Ayoub M. Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of "Ashura" in twelvers shi'ism. The Hague, 1978.
- Baktash, 1979 — Baktash, Mayel. Ta'ziyeh and its Philosophy // Ta'ziyeh: ritual and drama in Iran / Ed. By Peter J. Chelkowski. N.Y., 1979.
- Chelkowski, 1979 — Chelkowski, Peter J. Bibliographical Spectrum [about Ta'ziyeh] // Ta'ziyeh: ritual and drama in Iran. / Ed. by Peter J. Chelkowski. N.Y., 1979.
- Eshanova, 2007 — Eshanova Salima. Nisa et Khani, deax poetesses mystiques de Kokand (fin du XIXe siecle-debut du XXe) // Cahiers d'Asie centrale No 15–16. Les Islamistes d'Asie centrale: Un defi aux etats independents? Paris, 2007.
- Gaffary, 1984 — Gaffary F. Evolution of rituals and theater in Iran // Iranian Studies. 1984, vol. 17, No. 4.
- Germanov, 2007 — Germanov, Valery A. Shiite-Sunni Conflict of 1910 in the Bukhara Khanate // Oriente Moderno. Nuova serie, Anno XXVI (LXXXVII). Studies on Central Asia. Edited by Bahodir Pasilov. In collaboration with Roberto Tottoli, 1, 2007.
- Haza kitabul-muntexebatil-ehadis, 2007 — Haza kitabul-muntexebatil-ehadis vel-mesaibi-sehidani-desti-Kerbela / Meslehetci redaktorlar: Tarih elmleri doktoru, professor Haci Allahsukur Pasazade. Baki, 2007.

- Jaffri, 1979 — Jaffri, Syed Husain Ali. Muharram Ceremonies in India // Ta'ziyeh: ritual and drama in Iran / Ed. by Peter J. Chelkowski. N.Y., 1979.
- Neubauer, 1972 — Neubauer Eckhard. Muharram-Brauche im heutigen Persien // Der Islam, 1972, XLIX [49], Heft 2.
- Shahidi, 1979 — Shahidi, Anayatullah. Literary and Musical Development in the Ta'ziyeh // Ta'ziyeh: ritual and drama in Iran. / Ed. by Peter J. Chelkowski. N.Y., 1979.
- Ta'ziyeh, 1979 — Ta'ziyeh: ritual and drama in Iran. Edited by Peter J. Chelkowski. New York: New York University Press and Soroush Press, 1979. (Proceedings of an International Symposium on Ta'ziyeh held in Aug. 1976 at the Shiraz Festival of Arts).
- Vivier-Muresan, 2006 — Vivier-Muresan, Anne-Sophie. Les rites d'ashura dans un village de l'Iran contemporain: revelateur privilegie d'un monde rural en mutation // Anthropology of the Middle East. A Berghahn Journal. Volume 1, Issue 1, Spring 2006.
- Yarshater, 1979 — Yarshater, Ehsan. Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran // Ta'ziyeh: ritual and drama in Iran. / Ed. by Peter J. Chelkowski. N.Y., 1979.

*В.О. Бобровников, А.Р. Наврузов,
Ш.Ш. Шихалиев*

Исламское образование в Дагестане от «перестройки» до наших дней

Легализация религии, произошедшая в России в последние годы существования Советского Союза, и последующий исламский бум вызвали восстановление открытого преподавания исламских дисциплин на Северном Кавказе и в других мусульманских регионах страны. Исламское образование вступило в новый этап своей истории. Довольно своеобразно его судьба сложилась в Дагестане, одном из важных исламских центров постсоветской России. Постсоветская мусульманская школа в целом еще не была предметом специального исламоведческого исследования на русском языке. Интерес к ней среди историков, социологов, востоковедов растет. Отдельные вопросы исламского образования в Дагестане XX в. затрагивались в работах Г.Ш. Каймаразова, Г.И. Какагасанова, Д.В. Макарова, А.А. Ярлыкапова, авторов настоящей статьи [Каймаразов, 2001; Какагасанов, 2001; Макаров, 2000; Bobrovnikov, 2001; Ярлыкапов, 2003; Наврузов, 2010; Islamic education, 2010]. Появился ряд небольших, но информативных работ К.М. Ханбабаева. Он написал также несколько обзорных работ о шейхах и *вирдах* в постсоветском Дагестане [Религии и религиозные организации, 2001; Ханбабаев, 2002 (1); Ханбабаев, 2010]. Большинство имеющихся публикаций касалось, однако, не системы исламского образования как такового, а его политического использования и социальной составляющей. Плохо изучен сложный вопрос об отношении постсоветского исламского образования к суфизму. Вместе с тем накоплен немалый и пока мало исследованный комплекс источников. Опираясь на результаты наших полевых исследований первой половины 2000-х годов по проекту Фонда Фольксвагена «Исламское образование в Советском Союзе и на постсоветском пространстве»¹,

1 | Проект 2002–2004 гг. под руководством профессора Рауля Мотики (Университет Гамбурга). Авторы выражают искреннюю признательность руководителю проекта за любезное разрешение опубликовать расширенную русскую версию очерка, изданного недавно в книге *Islamic Education in the Soviet Union and the Commonwealth of Independent States* / Ed. by M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth. L., Routledge, 2010. Настоящая публикация завершает цикл статей о мусульманской школе в Дагестане XX в., опубликованных в журнале «Мир ислама» (2009, № 1, с. 126–144; 2010, № 1, с. 72–94).

мы представляем в данной работе обзор истории развития мусульманской школы в современном Дагестане на протяжении последней четверти века, прежде всего в лучше документированный период середины 1980-х — 1990-х годов.

Легализация мусульманской школы в «перестройку» (1985–1991)

Политика государства по отношению к исламскому образованию и вообще религии резко изменилась уже в первые годы после того, как в марте 1985 г. первым секретарем ЦК КПСС стал М.С. Горбачев. Был взят новый курс — на перестройку и демократизацию политического режима. Общая либерализация конфессиональной политики государства сказалась сначала в отношении к Русской православной церкви (далее — РПЦ). В 1988 г. в Москве и в целом по стране широко отмечались юбилейные торжества 1000-летия крещения Руси. Представители РПЦ и других конфессий наряду со всеми гражданами получили возможность участвовать в общественной жизни страны. Были зарегистрированы новые приходы, открылась часть закрытых храмов, появились новые духовные учебные заведения. Резко выросли тиражи религиозной литературы. К 1990 г. перестройка докатилась до Дагестана. Решающую роль здесь сыграла подготовка нового общесоюзного закона «О свободе совести и религиозных организациях». Он был принят Верховным Советом СССР 2 октября 1990 г.

Закон отменил запрет на религиозную пропаганду, разрешил обучение религии частным образом, в том числе в специальных учебных заведениях. Впервые в истории советского общества религиозные организации получили полные права юридического лица. Были значительно расширены права религиозных организаций и граждан, связанные со свободой совести. По существу, впервые после 1917 г. свобода совести для граждан СССР не только провозглашалась, но и получала реальные политические, юридические, материальные гарантии. При этом в нем сохранялись основные демократические положения декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918): запрет дискриминации граждан по религиозному признаку, равенство прав перед законом всех вероисповеданий, светский характер государства, отделение церкви от государства и государственной школы от церкви.

Те же свободы даровали верующим закон РСФСР «О свободе вероисповедания» от 25 октября 1990 г. и дагестанский закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый Верховным Советом ДАССР 5 мая 1991 г. [подробный сравнительный анализ федерального и дагестанского законодательства о свободе совести см.: Бобровников, 2001, с. 232–266]. По ст. 5, «все религии и вероисповедания равны перед законом... Государство не финансирует... деятель-

ность по пропаганде атеизма». Граждане республики могли получать «религиозное образование на языке по своему выбору индивидуально или совместно с другими» (ст. 6), а религиозные управления — создавать духовные школы (ст. 15). Льготы светских вузов распространялись на духовные (отсрочка от призыва в армию, налоги, трудовой стаж, ст. 15). За религиозными организациями признавались права юридических лиц (ст. 17). Они могли иметь собственность (ст. 23), заниматься производственной деятельностью (ст. 24). Им дозволялось иметь, производить, импортировать и экспортировать религиозную литературу (ст. 27), выезды за границу для паломничества и посылать туда граждан «для обучения в духовных учебных заведениях» (ст. 29). Закон позволял вести в Дагестане миссионерскую деятельность (ст. 11, 29) [Дагестан, 1994, с. 107–116].

Признание свободы вероисповедания сопровождалось исламским подъемом. Им были охвачены в основном Средний и Северный Дагестан — города Махачкала, Хасавюрт, Кизилюрт, а также аварские (включая андо-цезские), даргинские и кумыкские селения в горах и на равнине (в том числе переселенческие поселки горцев). Переломным стал 1990 г. Массовыми тиражами стали распространяться Коран и миссионерская исламская литература (*да'ва*). Началось стихийное строительство мечетей и молельных домов. По весьма примерным оценкам, число открытых мечетей за 1990 г. выросло до 200, а к концу 1991 г. их стало более 600. При мечетях и в домах отдельных *'алимов* открывались исламские школы и курсы. Только в Хасавюрте в сентябре 1992 г. работало около 80 кружков по изучению начал ислама и арабского языка. Шейхи суфийских братств, освободившись от контроля со стороны КГБ, значительно расширили область своего влияния. Особенно сильно распространились *вирды* ветви накшбандиййа-махмудиййа — шазилиййа. С 1990 г. возобновился массовый *хаджж* (345 чел.). В следующем году в *хаджж* выехали уже 889 дагестанцев (746 мужчин и 143 женщины, в том числе 404 аварца, 270 даргинцев, 180 кумыков и 35 лиц других национальностей) [Дагестан, 1994, с. 312].

Рубеж 1980–1990-х годов оказался переломным для существования советской власти. По договору между Россией, Украиной и Белоруссией от 8 декабря 1991 г. СССР был распущен, уступив место Содружеству независимых государств (СНГ). Дагестан остался в составе Российской Федерации (РФ). Вместе с Союзом исчезли единые органы государственного управления религиозными объединениями, в первую очередь Совет по делам религий (1991). Духовное управление мусульман Северного Кавказа (далее: ДУМСК) и три других региональных муфтията распались. 13 мая 1989 г. в джума-мечети г. Буйнакск состоялась конференция, созванная группой оппозиционных мусульманских активистов из Дагестана и Чечни во главе с Зайдуллой Алибековым из Махачкалы. Последний, четвертый *муфтий* ДУМСК балкарец Махмуд Геккиев, занимавший этот пост с 1978 г., был низло-

жен. С 15 мая по 10 июля 1989 г. исполняющим обязанности *муфтия* был имам мечети с. Тарки кумык Мухаммед-Мухтар Бабатов. Его сменил даргинский *‘алим* Абдулла-хаджжи Алигаджиев, внук известного накшбандийского шейха *‘Али-Хаджжи* Акушинского (ум. 1930), а в конце октября 1989 г. — председатель кооператива по переработке сельскохозяйственной продукции «Дары земли», в прошлом один из руководящих работников производственных объединений «Дагвино» и «Дагнефть» А.М. Магомедов (нынешний глава Управления по делам религий при Министерстве по делам религий и внешних связей РД, далее: УДР). На съезде мусульман Северного Кавказа 27 января 1990 г. *муфтием* был избран имам Центральной мечети г. Махачкала (на ул. Малыгина) кумык Багаутдин Исаев. Но уже в начале 1992 г. он был низложен, и Внеочередной съезд мусульман Северного Кавказа избрал 2 марта 1992 г. *муфтием* Дагестана аварца Саид-Ахмеда Дарбигаджиева [Абхаликов, б.г. Л. 1–7]. Уже к 1990 г. из ДУМСК выделились республиканские Духовные управления мусульман (ДУМ) Чечено-Ингушетии (1989, *муфтий* Шахид-гаджи Газабаев), Кабардино-Балкарии (1989, *муфтий* Шафик Пшихачев), Северной Осетии-Алании (1990, *муфтий* Дзанхот-гаджи Хакилаев), Карачаево-Черкесии и Ставропольского края (1990, *муфтий* Исмаил Бердиев) ².

Реисламизация республики

Создание собственного муфтията в Дагестане шло одновременно с формированием постсоветской государственности. 26 июля 1994 г. была принята новая Конституция Дагестана. Она подтвердила светский характер власти, равенство религий и свободу совести (ст. 16, 30), уже декларированные законом «О свободе совести и религиозных организациях» (1991). В том же году Верховный Совет республики был заменен новым парламентом — Народным Собранием (с 2010 г. его возглавляет М. Магомедсултанов). Последнее формирует коллегиальный руководящий орган — Государственный Совет (распущен весной 2006 г. после введения в Дагестане поста президента республики). 23 декабря 1993 г. при Правительстве РД было создано Управление по делам религий, некоторое время называвшееся затем Комитетом по делам религий). В его обязанности входит консультирование правительства по религиозным вопросам, разработка и совершенствование законодательства о культах, налаживание отношений с религиозными объединениями, координация работы органов по делам религий при правительствах РД, РФ и администрации Президента РФ [Дагестанская правда, 27.01.1994; Религии и религиозные организации, 2001, с. 89–93].

2 | В начале 90-х годов большинство из этих муфтиев лишились своих постов, а часть республиканских ДУ распалась далее на муфтияты, образованные по этническому и территориальному признаку. Историю создания муфтиятов постсоветского Северного Кавказа см.: Кудрявцев, 1995, с. 154–175; Мусульманские духовные организации, 1999, с. 18–23, 30–31, 83–84.

Духовное управление мусульман Дагестана (далее: ДУМД) возникло после упомянутого выше второго съезда мусульман Северного Кавказа. Оно зарегистрировано в Махачкале (ул. Алиева, 2) 26 марта 1992 г. Возглавил его ректор Исламского института в Кизилюрте аварец Саид-Ахмед Дарбишгаджиев. Ключевые посты в муфтияте заняли аварцы, в основном *муриды* накшбандийского и шазилийского шейха Саида-афанди (Ацаева) из с. Чиркей. Тогда же от ДУМД откололись «национальные» Кумыкское духовное управление (КДУМ) в Махачкале во главе с бывшим и.о. муфтия ДУМСК Б. Исаевым и Духовное возрождение лакского народа во главе с Гасаном Гасаном в Буйнакске. КДУМ было образовано 25 апреля 1992 г. на съезде мусульман кумыкского народа (зарегистрировано 16 июля 1992), а второе еще раньше, 12 марта 1992 г. 3 апреля 1993 г. на съезде мусульман даргинского народа в Махачкале учредили даргинский Казият под руководством А. Алигаджиева (г. Избербаш). В том же году на съезде мусульман Южного Дагестана был избран еще один *муфтий* — имам мечети г. Дагестанские Огни Мавледин Латиков [Абхаликов, б.г. Л. 6–7]. Последний, шестой муфтият появился в 1999 г. в с. Терекли-Мектеб. Это Духовное управление мусульман Ногайского района РД (председатель А. Арсланов) [Бобровников, 2006, с. 122].

Но еще раньше, при энергичном муфтии Саид-Мухаммеде Абубакарове «аварскому» ДУМД удалось нейтрализовать соперничающие ДУ, которые не прошли перерегистрацию 1994 г. «Ногайский» муфтият пока никак себя не проявил. В этих условиях ДУМД вернуло себе республиканский статус.

Оно имеет иерархическую структуру. Его центральный аппарат (Махачкала, ул. Алиева, 2) включает *муфтия*, восемь его заместителей (в том числе четырех — по каноническим вопросам), помощника, пресс-секретаря и шесть отделов: учебный, исламского призыва (*да'ва*), *хаджжа*, международный, компьютерный и хозяйственный [Религии и религиозные организации, 2001, с. 94–95]. По уставу, муфтия раз в три года избирает съезд мусульман Дагестана, но так как с 1993 г. съезды не созывались, эта функция *de facto* давно перешла к Совету *алимов* ДУМД (председатель шейх Арсланали Гамзатов). После гибели С.-М. Абубакарова (в ходе теракта 21 августа 1998 г.) обязанности муфтия Дагестана выполняет Ахмед-хаджи Абдуллаев. Через трехступенчатые Советы *алимов* (*шура*) муфтият поддерживает связи с сельскими и городскими мечетными общинами и их представителями в районах. Главной функцией муфтията является организация ежегодного *хаджжа* и *'умра*. Это приносит ему немалый и постоянный доход от дагестанских паломников, которые составляют большинство *хаджжи* из РФ. Уже в 1995 г. их было 9398 человек, в 1996-м — 12525, в 1997-м — 12208, в 1998-м — 13268. В начале 2000-х годов количество паломников сократилось вдвое, но имеет устойчивую тенденцию к повышению. В 2009 г. квота паломников из Дагестана равнялась 6000, в 2010 г.

она выросла до 8000 человек из 20 500 мест, выделенных для российских *хаджжи* властями Саудовской Аравии. Это самая большая в России квота на *хаджж*. По данным Министерства по национальной политике, делам религий и внешним связям РД, число дагестанских паломников в 2009 г. в реальности достигло 16 тысяч [Кавказский узел, 09.06.2010, 03.09.2010].

Большое внимание ДУМД уделяет работе со СМИ. Издания муфтията выдержали проверку временем. Если в первой половине 90-х годов в республике выходил целый ряд газет и журналов, печатавшихся в Махачкале, Хасавюрте, Кизилюрте, Москве («Исламские новости», «Путь ислама», «Знамя ислама», «Халиф», «Мусульмане» и др.), то к 2003 г. из них сохранилось только три газеты — «Ас-салам» (гл. редактор П. Гамзатова, 7500–11 000 экз.), «Нур-ул-ислам» (с 1997, редактор М. Гаджиев, 5900 экз.), и «Исламский вестник» (редактор М. Гамзатов, 15 000 экз.). Первая представляет собой официальный орган муфтията, а вторая очень близка к нему по ориентации. Обе они выходят на аварском (основной тираж) и на русском, а «Ас-салам» также на даргинском, кумыкском и лезгинском языках. Электронные версии обеих газет регулярно издаются в Интернете (www.assalam.dgu.ru; www.nur-islam.ru), где ДУМД также представлена на двух сайтах (www.islam.ru; www.sufism.chat.ru)³. Передачи ДУМД на русском языке в программе «Мир вашему дому» дважды в неделю транслируются по дагестанскому телевидению на исламском канале «ТВ-Махачкала». Есть и программы исламского радиовещания.

Учебный отдел муфтията (заведующий А. Магомедов) контролирует целый ряд исламских учебных заведений, от *мактабов* до исламских вузов, выпускники которых становятся чтецами Корана, *му'аззинами*, имамами мечетей, *кади* и *мударрисами*. Кроме того, ДУМД занимается миссионерской деятельностью, в основном среди переселенческого русскоязычного населения республики. Ею занимается Отдел исламского призыва (заведующий Хасмухаммед Абубакаров, отец покойного муфтия и председатель Совета алимов Центральной мечети г. Махачкалы). При муфтияте действует Союз новообращенных мусульман (председатель Магомедали/Дмитрий Тверитинов). Интересно, что для членов союза обращение в ислам, как правило, связывается с принятием шазилийского *вирда* тариката, шейхом которого является Саид-афанди Чиркейский. Наконец, важное значение ДУМД придает регистрации мечетей и налаживанию связей с мечетными общинами.

По числу последних постсоветский Дагестан намного превосходит другие субъекты РФ. Процесс их возникновения носил здесь стихийный лавинообразный характер. В его потоке исчезли остатки цент-

3 | Islam.ru — независимый исламский информационный канал, выпускаемый Фондами им. Сайидмухаммада Абубакарова и «Ансар» при попечительстве ДУМД. Считается самым популярным исламским сайтом русскоязычного Интернета. Статистика посещений, по данным Рамблера: заглавной страницы в день 200–300, весь сайт 400–500 в день, около 11 тыс. посещений в месяц. Это единственный исламский сайт Рунета, попавший в рейтинг популярности Рамблера. Второй сайт специализируется по суфийской тематике.

рализованных советских учреждений, ведавших контролем мусульманских организаций. Цифры говорят за себя. За один 1992 г. в РД появилось около 200 новых мечетей. К началу 1998 г. было зарегистрировано уже 1557 мусульманских общин (*джама'атов*), к лету 1999 г. их число в РД выросло до 1700, пятничных мечетей стало 965, а квартальных — 464. Особенно активное строительство мечетей шло в 1996–1998 гг., когда строилось по 100–200 мечетей в год. Тогда же при помощи архитекторов и строителей из Турции была построена крупнейшая на Северном Кавказе новая Центральная мечеть Махачкалы вместимостью 7,5 тыс. человек. К концу 90-х годов темпы строительства несколько упали. В 2000–2002 гг. в Дагестане было построено только 53 мечети. Только в одной Махачкале насчитывается ныне 74 мечети, из которых 34 — джума. На 1 января 2007 г. в республике было зарегистрировано 1910 религиозных объединений, в том числе 1891 община мусульман-суннитов, 1107 суннитских джума-мечетей, 642 квартальные мечети, 162 молитвенных дома, которые обслуживали более 2500 имамов, *му'аззинов* и других представителей мусульманской духовной элиты [Общие сведения о количестве религиозных объединений, 01.01.2007⁴]. Кроме того, в селах и городах республики открылось несколько тысяч заново построенных моленных домов (*кул'а*).

Наряду с суннитскими общинами в постсоветское время росли и шиитские. До 1988 г. в республике была зарегистрирована всего одна мечетная община шиитов-иснаашаритов при джума-мечети г. Дербента. На 1 января 2007 г. в республике действовало уже 20 шиитских религиозных обществ (в том числе 7 пятничных и 6 квартальных мечетей, 7 молитвенных домов). Большинство из них сосредоточено в Дербенте (10 общин), по одному — в Махачкале, Кизляре, Буйнакске и Хасавюрте. Шиитских учебных заведений в постсоветском Дагестане не зафиксировано [Общие сведения о количестве религиозных объединений, 01.01.2007]. К концу 2010 г. эти показатели существенно не изменились.

Быстрый рост мечетных общин остро поставил вопрос о подготовке кадров мусульманской духовной элиты. В республике до сих пор ощущается острая нехватка грамотных имамов, *кади* и даже квалифицированных *му'аззинов*. Используя самые разные каналы — направления ДУМД, российских политических движений (Союза мусульман России, *Нур* и других), гранты исламских фондов (ВАМИ, ал-Харамайн и прочие), даже туристические путевки, — молодежь начала выезжать учиться за рубеж. По оценкам УДР, примерно 1000–1200 дагестанцев учились в конце 1990-х годов в исламских учебных заведениях Ближнего и Переднего Востока. В начале 2000-х годов распределение дагестанских *мута'аллимов*, по подсчетам социолога К.М. Ханбабаева, было следующим. Из них 220 училось в Сирии, 120 — в Турции (по

4 | Авторы выражают благодарность заместителю министра по делам религий и внешних связей К.М. Ханбабаеву, сотрудникам Управления Правительства РД по делам религий Якубову и И.Р. Шихзадаевой за любезно предоставленные статистические данные.

направлениям ДУМД), 200 — в Пакистане, 160 — в Египте (в основном в университете ал-Азхар), 60 — в Саудовской Аравии (университет Медины и другие), 50 — в Малайзии, 35 — в Иране, 20 — в Тунисе (университет аз-Зайтун), 10 — в Иордании, 8 — в Кувейте, 10 — в Ливии, 5 — в ОАЭ и по одному человеку в вузах Судана, Ирака и Катара [Ханбабаев, 2002 (1), с. 119]⁵. Точной статистики дагестанских студентов за рубежом нет. Кроме того, в первой половине 1990-х годов в Дагестане возникла сеть курсов, школ, «центров знания», созданных зарубежными миссионерскими организациями. Летом 1997 г. Дагестан посетил накшбандийский шейх Мухаммед Назим Киприотский. К 2003 г. в республике появилось два его *халифа*.

В этих условиях у ДУМД появилось немало соперников, как среди зарубежных миссионеров, так и в самом Дагестане. Сложные отношения сложились между *муридами* Саида-афанди Чиркейского и последователями других суфийских шейхов, которые открыто возобновили свою деятельность в постсоветское время. Сегодня в Дагестане существует две ветви братства накшбандийца: 1) махмудийца (с которой соединяется и тарикат шазилийца), идущая от Исмаила Кюрдамирского через Мухаммед Салиха Ширванского — Махмуда ал-Алмали до Саида-афанди (шазилийская *силсила* сливается с ней, начиная с Сайпулы-кади Башларова и Хасана Кахибского); 2) накшбандийца-халидийца, которая восходит к Абд ар-Рахману Согратлинскому, затем к Мухаммаду ал-Яраги, а от него — опять к Исмаилу Кюрдамирскому. Уже в конце XIX в. шейхи двух этих ветвей соперничали друг с другом. Между ними есть несогласия по вопросам вступления в *тарикат*, совершения *зикра*, *рабита* и других суфийских практик и обрядов. На северо-западе Дагестана распространены последователи кадирийца.

В Дагестане действуют 19 шейхов. Особенностью местных форм суфизма остается переплетение линий накшбандийского и шазилийского *тарикатов*. Некоторые шейхи линии махмудийца-шазилийца учат своих последователей сразу по двум тарикатам. При этом учение и практики шазилийца рассматриваются ими как подготовительный этап, после которого отдельные *муриды* могут продолжить постижение накшбандийского *тариката*. По степени влияния наиболее активных в постсоветское время дагестанских шейхов можно расположить в следующем порядке:

Шейхи ветви накшбандийца-махмудийца-шазилийца:

Саид-афанди (Ацаев) Чиркейский, 1937 года рождения, аварец. Проживает в с. Новый Чиркей Буйнакского района. *Иджазу* получил в 1985 г. от Месеясул Мухаммеда Хучадинского из с. Нечаевка

5 | В развитии отношений с зарубежными исламскими центрами ДУМД традиционно ориентируется на Турцию и Сирию. В Сирии заканчивал свое обучение покойный муфтий республики С.-М. Абубакаров. В 1996–2001 гг. при финансовой поддержке ДУМД и лично С.-М. Абубакарова были изданы труды накшбандийского и шазилийского шейха Хасана Хилми ал-Кахи и ряд других арабских сочинений дагестанских *алимов* советского времени.

Кизилюртовского района. Многие из его многочисленных *муридов* работают имамами мечетей, *мударрисами мактабов*, *мадраса* и исламских вузов РД в разных районах и городах республики.

Бадрудин (Кадыров) Ботлихский, аварец (1919–2003). Шейх по братствам накшбандиййа и шазилиййа, имевший несколько тысяч последователей в его родном Ботлихском, а также в других аварских районах — Ахвахском и Хунзахском.

Мансурил Мухаммед (Курбанов), 1943 года рождения, аварец. Проживает в с. Инхело Ботлихского района. *Иджазу* накшбандийского тариката получил от Бадрудина Ботлихского (1919–2003). Имеет несколько тысяч *муридов* в Горном Дагестане, прежде входивших в *вирд* назад Бадрудина Ботлихского.

Арсланали-афанди (Гамзатов) Параульский, 1954 года рождения, кумык из с. Параул Карабудахкентского района. *Иджазу* шазилийского тариката получил в 1991 г. от Саида-афанди Чиркейского. Не является шейхом накшбандийского тариката. Проживает в г. Буйнакске. Председатель Совета алимов ДУМД, ректор Исламского университета им. Сайпулы-Кади (Буйнакс). Имеет более тысячи *муридов*.

Абдулвахид-афанди Какамахинский, 1933 года рождения, даргинец. Проживает в с. Какамахи Левашинского района. *Иджазу* шазилийского тариката получил в 1995 г. от Саида-афанди Чиркейского. Не является шейхом накшбандийского тариката.

Гази-Мухаммед (Рамазанов) Гимринский, (1948–2009), аварец из с. Гимры Унцукульского района. *Иджазу* получил от Мухаммеда Абдуразакова из с. Гоор Гунибского района и Ибрагимхалила Тидибского. Бывший председатель Совета алимов Унцукульского района.

Тажудин (Рамазанов) Хасавюртовский, аварец (1919–2001). Родом из с. Ашали. *Иджазу* получил в 1964 г. Имел несколько тысяч *муридов* в г. Хасавюрте, Хасавюртовском, Ахвахском и Цумадинском районах, а также среди переселенцев из этих мест, проживающих в Кизилюртовском районе.

Мухаммед Рабаданов, 1958 года рождения, даргинец из с. Новокостек Хасавюртовского района. *Иджазу* получил в сентябре 2001 г. от Тажудина Хасавюртовского. Имам пятничной мечети села. Имеет около нескольких тысяч *муридов*.

Гамбулат (Тагиров) Муцалаульский, 1944 года рождения, аварец. Проживает в с. Муцалаул Хасавюртовского района. *Иджазу* получил в сентябре 2001 г. от Тажудина Хасавюртовского. Имам пятничной мечети селения.

Шейхи ветви накшбандиййа-халидиййа:

Серажутдин-афанди (Исрафилов) Хурикий, 1956 года рождения, табасаранец. Родился и проживает в с. Хурик Табасаранского района. *Иджазу* получил в 1989 г. от Абдуллы Курихского (ум. в конце 90-х годов XX в.). Имеет немало *муридов* в разных районах и городах Южного Дагестана.

Мухаммед-Мухтар Бабатов, 1954 года рождения, кумык из г. Махачкала. Проживает в пос. Кяхулай, где работает имамом пятничной мечети селения. *Иджазу* получил в 1997 г. от Мухаммеда-Амина (Гаджиева). Имеет несколько тысяч *муридов*.

Мухаммед-Хаджжи (Гаджиев) Каякентский, 1956 года рождения, даргинец из с. Каякент Каякентского района. Проживает в с. Параул Карабудахкентского района. *Иджазу* получил от своего отца Мухаммеда-Амина (Гаджиева, ум. 1999). Проректор Исламского Университета им. имама аш-Шафи'и. Имеет несколько тысяч *муридов*.

Абдулвахид (Магомедов) Апшинский, 1950 года рождения, аварец из с. Апши Буйнакского района. Проживает в г. Махачкале. *Иджазу* получил в 1997 г. от Мухаммеда Назима Киприотского.

Ильяс-хаджжи Ильясов, 1947 года рождения, кумык из с. Аданак Карабудахкентского района. Проживает в г. Махачкале. *Иджазу* получил в 1998 г. от Мухаммеда-Амина.

Пата-Мухаммед Доргелинский, кумык из с. Доргели Карабудахкентского района, преемник Мухаджира Акаева из Доргели (1933–2008). *Иджазу* получил в 1997 г. от Мухаммеда Назима Киприотского.

Муртазали (Карачаев) Таркинский, 1949 года рождения, кумык. Родился и проживает в пос. Тарки. *Иджазу* получил 18 февраля 2001 г. от Мухаммеда Назима Киприотского. Ректор Исламского Университета им. имама аш-Шафи'и.

Шейх братства кадириййа:

Мухаммед-Хабиб (Рамазанов) Ботлихский, 1947 года рождения, аварец из с. Ботлих Ботлихского района. Проживает в г. Хасавюрт. *Иджазу* получил от Хабибулы Рацили. Проректор Исламского Университета им. Саидбега Даитова.

Кроме последователей ныне здравствующих шейхов в республике существует немало обособленных друг от друга *вирдов*, члены которых по семейным и иным традициям почитают своими *муридами* умерших или погибших шейхов XIX–XX вв. Наиболее крупные из них общины группируются вокруг известных шейхов времен Кавказской войны и советских антиисламских гонений. Это кадирийские шейхи Кунта-Хаджи Кишиев (ум. 1867?) в Хасавюртовском и Вис-Хаджи Зангиев (ум. 1973) в Новолакском районах; накшбандийские шейхи Мухаммед из с. Обода (1828–1889/90) в Хунзахском районе, Мухаммеда из с. Балахани (ум. 1921) — в Унцукульском и Хунзахском районах, 'Али-Хаджжи Акушинский (ум. 1930) — в Акушинском районе и г. Избербаш, Амай Хидирлезов (ум. в конце 30-х годов XX в.) в Буйнакском, Бабаюртовском и Карабудахкентском районах, Мухаммед-Амин Гаджиев (1916–1999) в Карабудахкентском районе и г. Махачкала.

Накшбандийский *тарикат* (ветвь халидиййа) распространен среди аварцев (включая андо-цезские народы), даргинцев, кумыков,

лезгин, лакцев и табасаранцев. К шазилийя (включая ее ответвление джазулийя) принадлежат опять же аварцы, кумыки и даргинцы. Кадирийского тариката придерживаются в основном чеченцы и андийцы. Никакой статистики суфийских групп и общин нет. Сами суфии склонны преувеличивать число своих последователей⁶. По столь же сомнительным примерным оценкам УДР, в РД более 30 тысяч членов суфийских братств, из них к ветви накшбандийя-шазилийя относится около 20 тысяч, около 10 тысяч — к накшбандийя-халидийя и примерно 1 тысяча — к кадирийя [Ханбабаев, 2002 (2), с. 31]. Более 85 % дагестанцев, вовлеченных в суфийские *вирды*, проживают на севере и западе Дагестана, т.е. на территориях, охваченных исламским бумом 90-х годов. Характерная для суфиев изоляция от общества, еще возросшая после советских гонений, препятствует их сближению и объединению. Некоторые из них считают своих оппонентов за «лже-шейхов» (*муташаййихун*). Подобные обвинения против шейхов других *вирдов* и ветвей братств особенно часто встречаются среди сторонников Саида-афанди.

Еще более опасными противниками муфтията стали исламские радикалы, получившие кличку *ваххабитов* (по имени известного арабского реформатора XVIII в. Мухаммеда б. Абд ал-Ваххаба). Их движение оформилось в начале 1990-х годов на почве борьбы за власть в ДУМД. По оценкам экспертов, его поддержали 5–10 % дагестанцев [Макаров, 2000, с. 26, 30]. Выступая за очищение ислама, они обвиняли ДУМД в почитании шейхов, могил, других недозволенных новшествах (*бида'*), а позднее за отказ от *джихада*. Главным идеологом движения стал один из имамов и *мударрисов* г. Кизилюрта Багаутдин Мухаммад (Магомедов). Он руководил *мадраса* ал-Хикма (1990–1999, около 700 учащихся и более десятка преподавателей), где изучались арабский язык, основы шариата (правила совершения молитвы-намаза, омовений и проч.), *таухид*, *'акида*, Коран, *хадисы*, *усул ад-дин*, *усул ал-фикх*. Упор делался на подготовке к *да'ва* и обучение кругу дисциплин, связанных с шариатом. *Мадраса* финансировалась сначала местной мечетной общиной, а затем также международной благотворительной организацией ал-Харамайн. *Ваххабиты* создали ряд общин (*джама'атов*) и школ (в с. Кудали, Кадар, г. Астрахань и др.).

До 1997 г. имамы (*амиры*) *ваххабитов* делали ставку на исламском призыве. При помощи ВАМИ, ал-Харамайн, Тайба, ал-Игаса ал-Исламийя, других международных исламских организаций и частных пожертвований они создали свои газеты («Знамя ислама», *Халиф*, *ал-Каф*), издательства (Сантлада, Бадр), партии и культурные центры (ал-Исламийя, Исламский центр «Кавказ»). Выходили аудио- и видеозаписи проповедей Багаутдина и других активистов движения.

6 | Например, согласно ничем не подтвержденным данным газеты *Нур-ул-ислам*, в шазилийских *вирдах* состоит двести тысяч *муридов* (Нур-ул-ислам, март 1997, № 3).

Ахмед-кади Ахтаев из с. Кудали (1942–1998), возглавлявший умеренное крыло *ваххабитов*, главной задачей движения видел подъем разрушенной при советской власти исламской культуры Дагестана. В 1997–1998 гг. они втянулись в вооруженную борьбу России с Чечней, в которой движение было разгромлено федеральными войсками (сентябрь 1999 г.), вставшими на сторону ДУМД в этом конфликте. В Дагестане были закрыты все *мадраса*, газеты, организации *ваххабитов* [Подробнее об истории возникновения и развития движения ваххабитов на Северном Кавказе см.: Ярлыкапов, Бобровников, 2006, с. 84–91]. Выпускавшиеся ими видео-, аудио- и печатная продукция была изъята из продажи и уничтожена. Были закрыты и все зарубежные миссии в РД.

На почве борьбы с *ваххабитами* ДУМД сблизилось с правительством РД. Начался обратный процесс восстановления связей между религиозными и светскими властями. Правительство оказывает ДУМД финансовую помощь. Только в октябре 1998 г. ему было выделено из республиканского бюджета 250 тыс. руб. [Мусульманские духовные организации, 1999, с. 31]. Между муфтиятом, УДР, Государственным Советом и Народным Собранием РД установились постоянные контакты. В августе 1998 г. по инициативе ДУМД в Назрани создан Координационный центр мусульман Северного Кавказа (далее: КЦМСК). Его цель — борьба с «ваххабизмом» и религиозным экстремизмом, силами, «пытающимся отделить Северный Кавказ от России». Кроме ДУМД в нем объединились Духовные управления мусульман Чеченской Республики, Республики Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Адыгеи, Северной Осетии-Алании. Председателем КЦМСК стал муфтий Ингушетии Магомед Албогачев. 17 апреля 2003 г. его сменил муфтий Карачаево-Черкесской Республики и Ставрополя Исмаил-хаджи Бердиев, в третий раз переизбранный на эту должность 22 мая 2009 г. [Кавказский узел, 22.05.2009]. КЦМСК и его члены представлены в Совете муфтиев России — высшем исполнительном органе мусульман РФ (создан 21.08.1996).

Ужесточение контроля государства за религиозными общинами отразилось в новом религиозном законодательстве. 26 сентября 1997 г. президент Б.Н. Ельцин подписал новый федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» [Собрание законодательства Российской Федерации, 1997, № 26, 28, 39]. Основные положения закона 1990 г. сохранили силу, но права РПЦ в нем были расширены в ущерб «нетрадиционным» религиозным объединениям, т.е. тем, что появились в стране за последние 15 (перестроечных и постсоветских) лет. Теперь они должны проходить ежегодную регистрацию (ст. 11; 27.3). Они не имеют права на материальную и иную поддержку со стороны федеральных и республиканских властей, их священнослужители не освобождаются от военной службы,

им запрещено открывать религиозные школы и давать религиозное образование детям, проводить религиозные обряды в лечебных и исправительных учреждениях, издавать и распространять религиозную литературу, иметь при себе иностранные религиозные представительства и приглашать из-за рубежа проповедников и других религиозных деятелей (ст. 27.3; 3.4; 5. 3 и 4; 13.5; 16.3; 17. 1 и 2; 18.2; 19; 20.2).

Аналогичный закон «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» принят Народным Собранием РД 27 декабря 1997 г. [Дагестанская правда, 30.12.1997]. Если федеральный закон лоббировала РПЦ, то его дагестанский вариант — ДУМД. Дагестанский закон не копирует текст федерального. В нем нет 15-летнего «ценза», перешагнуть который кроме РПЦ не может ни одна дагестанская религиозная организация, в том числе и ДУМД. Исламское образование разрешается только при условии получения государственной лицензии (ст. 9, п. 2). Мусульманским общинам, не зарегистрированным в ДУМД, запрещается иметь свои мечети и религиозные школы, издавать и распространять исламскую литературу, поддерживать связи с миссионерами (гл. I, ст. 4, 7; гл. III, ст. 12; гл. IV, ст. 15, 22). Не допускается регистрация более одной республиканской организации одного вероисповедания (ст. 10, п. 4), создание республиканских религиозных организаций (т.е. муфтиятов. — В. Б., А. Н., Ш. Ш.) по национальному признаку (ст. 10, п. 6). Для получения религиозного образования за рубежом требуется регистрация контракта об учебе в Минюсте РД (ст. 9, п. 5). Получить религиозное образование можно лишь на условии учебы в общеобразовательной школе (ст. 7, п. 4).

После нападения отрядов *ваххабитов* на север Дагестана был принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» (16 сентября 1999 г.) [Религии и религиозные организации, 2001, с. 87–89]. Он конкретизировал ряд положений закона «О свободе вероисповедания и религиозных организациях» (1997) против «нетрадиционных» религиозных общин, отнеся к их числу *ваххабитов* (ст. 1). Запрещалась деятельность в Дагестане экстремистских миссий, создание «ваххабитских» школ, военизированных лагерей, распространение и хранение печатных изданий, аудио- и видеоматериалов, вышедших из лагеря «ваххабитов» (ст. 1). Все религиозные организации на территории республики должны были пройти перерегистрацию в трехмесячный срок с момента ввода закона в силу (ст. 4). Закон обязывал проводить обучение в религиозных школах «по учебным программам, утвержденным органом управления республиканской религиозной организации» (т.е. ДУМД. — В. Б., А. Н., Ш. Ш.) (ст. 3). Отправляясь учиться в религиозные вузы за рубежом, нужно получать направление ДУМД по согласованию с УДР (ст. 2).

Современные институты исламского образования

Система негосударственного исламского образования, воссозданная в Дагестане за последние десятилетия, представляет собой соединение традиционной досоветской мусульманской школы и советской светской образовательной системы. Она включает четыре ступени: краткосрочные курсы по изучению основ веры и арабского языка; примечательные *мактабы*; *мадраса*; исламские вузы (институты, университеты).

На 1 января 2007 г. в Дагестане было учтено 94 *мактаба* с более 700 учеников, 113 *мадраса* (около 3000 *мута‘аллимов*), 19 исламских вузов (около 2300 студентов и 14 филиалов вузов (около 250 чел). Всего в этих учреждениях училось примерно 6250 человек. Количество *мута‘аллимов* примерно поровну распределено между тремя высшими ступенями: соответственно 27,7 %, 39,5 % и 32, 8%. Начальные курсы не регистрируются, и подсчитать их число нельзя. На протяжении года, с 2005 по 2006-й, исламских вузов стало больше на 3, число филиалов при них сократилось на 19, медресе — на 38, мактабов — на 184. Общее количество обучающихся в исламских учебных заведениях в 2006 г. по сравнению с 2005 г. сократилось на 7750 человек [Исламские учебные заведения, 2007]. 9 исламских вузов из 19 имели действующие лицензии от Министерства образования РФ. Но ни один исламский вуз не имел государственной аккредитации. Общая тенденция к постепенному сокращению среднего и низшего звена исламского образования при разрастании его высшего звена наблюдается поныне, до осени 2010 г.

Исламские учебные заведения⁷ есть в 40 из 42 сельских районов, в 9 из 10 городов, причем большинство, как и мечетей, действуют в Среднем и Северном Дагестане. Вузы и *мадраса* сосредоточены в городах. Из сельских районов больше всего мусульманских школ в высокогорном (аварском) Хунзахском (40). Финансирование учебных заведений нерегулярное и разнообразное: частные пожертвования (*назр*), благотворительность (включая *садака*), отчисления от *заката* и *вакф*-ных сборов, *de facto* возродившихся в 90-е годы, банковские кредиты, частичная оплата обучения, подсобные хозяйства. Во многих *мадраса* и вузах принята интернатная система обучения. Приехавшие из дальних селений и городов живут в общежитиях.

Основной контингент студентов школ всех четырех ступеней — подростки и молодежь (в основном юноши) от 12 до 23 лет. В вузах и *мадраса* городов и поселков городского типа девушки часто составляют от 25 до 50 % учащихся. В большинстве горных школ (особенно в

7 | Речь идет о суннитских исламских учебных заведениях. Исламских школ шиитского толка в Дагестане нет. Почти все местные шиитские лидеры — самоучки, получили домашнее образование. Шиитские религиозные организации находятся в городах Дербент и Махачкала (ориентация на Баку), Буйнакс (нейтральное направление, ближе к Баку, чем к Тегерану), а также в городах Кизляр и Хасавюрт (ориентация на Иран). В последнее время усиливается влияние Ирана — финансирование, направление на учебу в Иран. *Мударрисы* и власти Азербайджана почти не участвуют в этом процессе.

аварских и даргинских районах) их нет [ср.: Ханбабаев, 2002 (1), с. 118–119]. Преподаватели в исламских учебных заведениях — их выпускники или учились в нелегальных мусульманских школах советского времени, реже — за рубежом в 1990-е годы. Нигде нет единой программы обучения. За редкими исключениями не составляются учебные планы. Большинству *мадраса* и вузов не хватает учебного инвентаря и учебной литературы. Ни в одном из учебных заведений всех четырех уровней пока почти не используются современные технические формы обучения (Интернет, компьютеры, учебное телевидение, лингафонные кабинеты) [подробнее о проблемах современных исламских учебных заведений см.: Наврузов, 2010, с. 150–164]. Сроки обучения твердо не установлены. На начальных курсах при мечетях оно занимает в среднем от нескольких недель до нескольких месяцев (осенне-зимний семестр), в *мактабах* — 2–3 года, в *мадраса* — 4–5, в вузах — 4–7 лет. Обучение в вузах может затягиваться и на более долгие сроки.

На начальных курсах учат грамотно читать и писать по-арабски, правильно совершать молитву (*салат*), другие основные обряды ислама. Программа *мактабов* включает основы арабской грамматики (*сарф*, *нахв*), *таджвид*, *усул ад-дин*. Подготовка кадров имамов мечетей, *кади* и *мударрисов* осуществляется в *мадраса* и вузах. Основным циклом дисциплин на обеих ступенях остается традиционный круг исламских гуманитарных дисциплин, включающий в себя *нахв* и *сарф*, *таджвид*, *таухид*, *тафсир*, хадисоведение. Кроме того, в некоторых *мадраса* и большинстве вузов изучается ряд предметов категории *манкулат* — мусульманское право (*фикх* шафиитского толка), догматика (*калам*), суфизм (*масаввуф*). Особенностью постсоветских исламских вузов является соединение в них традиционных исламских рациональных дисциплин (*ма'кулат*) со светскими гуманитарными предметами (история, международные отношения, экономика, страноведение), которые учат по учебникам светских вузов. В некоторых вузах преподают точные и естественные науки (математика, информатика, проч.). Выпускники одних и тех же *мадраса* и исламских вузов в зависимости от прослушанных ими курсов и ступени обучения, на которой они остановились, получают одну из трех специализаций: чтец Корана (*кари*); имам-хатиб, умеющий читать и переводить на родной язык исламскую литературу; *алим* — «специалист в арабо-мусульманских науках». Учебные заведения, связанные с ДУМД, имеют возможность трудоустройства своих выпускников в мечетных общинах, признающих власть муфтията.

Наиболее крупные исламские образовательные центры — Университет им. Сайпулы-Кади в Буйнакске, Северо-Кавказский Исламский Университет им. Мухаммеда 'Арипа в Махачкале, Исламский институт им. имама Навави в с. Новосеребряковка Кизлярского района. Большинство исламских вузов находится под патронажем совре-

менных шейхов. Многие из них носят имена известных суфиев. Отмеченные выше различия между двумя ветвями братства накшбандиййа отражаются на программе и методике образования. В *мадраса* и исламских вузах, придерживающихся ветви накшбандиййа-халидиййа (через 'Абд ар-Рахмана Согратлинского), ограничиваются кратким разбором произведений Ал-Газали. В учебных заведениях, связанных с шейхами махмудиййа-шазилиййа, *тасаввуф* выделяется в отдельную дисциплину. Среди учебных пособий важное место отводится сочинениям Хасана Кахибского, Шу'айба ал-Багини. Обучение часто связывается с введением (*талкин*) в шазилийский тарикат, который рассматривается как подготовительная ступень к накшбандиййа [Мактубат Халид Сайфуллах. 1998]. В отличие от принятого в накшбандиййа-халидиййа взгляда на *тарикат* как следующую за *шариатом* высшую ступень знания [Шихалиев, 2006, с. 27], здесь полагают, что каждому мусульманину желательно иметь наставника-*мурида*.

* * *

Какие выводы можно сделать из приведенных выше описаний? Какое место занимает мусульманская школа в современном дагестанском обществе? Что можно сказать о ее отношении к зарубежным исламским влияниям постсоветской эпохи и наследию дореволюционного и советского Дагестана? Прежде такой формы формального исламского образования, как мусульманский вуз, не существовало. Название (университет, институт) и русский язык преподавания, классно-поурочная система и пятилетний срок обучения, экзамены и дипломы, возрастной ценз заимствованы из багажа светской (и советской по происхождению) государственной школы второй половины XX в. Вместе с тем, как уже отмечалось, программа исламских вузов сохранила приоритеты медресе дореволюционного и раннего советского Дагестана, ряд их предметов и учебников. По свидетельству зятя имама Шамиля 'Абд ар-Рахмана Казикумухского и его секретаря Хаджжи-Али Чохского, в первой трети XIX в. в медресе изучали те же предметы, что и в исламских вузах сегодня, причем по тем же авторам и учебным комментариям [Гаджи-Али, 1990, с. 80; Абдурахман из Газикумуха, 1997, с. 85].

Вместе с тем сегодня система исламского образования стала более дробной и формальной. Если до 30-х годов XX в. в ней было два-три основных уровня — домашние коранические классы (1), начальные школы по обучению грамоте (*мактаб*, 2) и небольшие специализированные колледжи-*мадраса* (3), то сегодня их пять. Это (1) краткосрочные начальные курсы по изучению основ веры и арабского языка, (2) примечетные или начальные школы (*мактаб*), (3) уподобившиеся средним государственным школам медресе, (4) исламские университеты и институты и, наконец, (5) их сельские филиалы. Первые две сту-

пени исламского образования носят временный характер. Состав их учеников часто меняется. Курсы по задачам и характеру преподавания напоминают ликбез раннего советского времени. Программа *мактабов* включает основы арабской грамматики (*ас-сарф*) и обрядовой практики ислама (*усул ад-дин*), правил чтения Корана. Медресе работают в основном при крупных пятничных (*джума*) и квартальных мечетях республики. Здесь преподают их имамы и служители (*му'аззины/будуны*). В отличие от начальных курсов и *мактабов* в медресе учат основательнее и дольше, как правило, 3–5 лет. Филиалы исламских вузов по уровню преподавания можно сравнить со средними медресе. Большинство филиалов имеет к головным организациям формальное отношение, не получают из вузов ни денег, ни учебной литературы, ни преподавателей. В первой половине 2000-х годов рост численности исламских учебных заведений в Дагестане замедлился, а мактабов и исламских вузов стало даже меньше. Количество первых упало за последние 10 лет с 670 до 278. Это, похоже, говорит о стабилизации всей системы.

Если учащиеся и выпускники исламских учебных заведений принадлежат к постсоветскому поколению, то две трети (58 %) их преподавателей сложились еще в позднюю советскую, так называемую застойную, эпоху. Судя по данным, собранным в Управлении по делам религий, 42 % из них составляют мужчины 30 лет и моложе, 41 % — 30–45 лет, 14 % — 45–60 лет, 3 % — старше 60 лет. 93 % преподавателей медресе и исламских вузов имеют светское среднее и неполное среднее образование, 7% окончили светские вузы. Подавляющее большинство из них (78 %) получили законченное высшее местное исламское образование либо в нелегальных коранических кружках и у *'алимов* позднего советского времени, либо в постсоветских медресе и исламских институтах и университетах (последних довольно много — 45 из общего числа 178 преподавателей). 22 % охарактеризовали свое духовное образование как «среднее» [Исламские учебные заведения, 2007]. Преобладание среди мусульманской духовной элиты Дагестана людей, выросших в эпоху «холодной войны» и получивших местное неформальное исламское образование, предопределяет сохраняющееся среди *'алимов* предубеждение против «зарубежного ислама». Большинство из них считает, что в наиболее «чистой» форме исламское знание и обычаи сохранились в XX в. в Дагестане. Преподаватели всех обследованных вузов находят учебные программы современных дагестанских медресе и вузов более совершенными и «исламскими», чем в арабских странах Ближнего Востока и Северной Африки. Дагестанские мударрисы принципиально не приемлют нововведений в содержании и методике религиозного преподавания.

Однако молодежь не разделяет приверженности старшего поколения к родной старине. Ведь реально уровень большинства исламских учебных заведений Дагестана сегодня низок. Профессор А.Р. Шихса-

идов совершенно верно назвал их лишь тенью знаменитых медресе, работавших тут в XVII — первой трети XX в. [Шихсаидов, 1999, с. 110]. Как учащиеся, так и мударрисы жалуются на несовершенство программ вузов. После советских гонений средний уровень дагестанских медресе был уничтожен. Кругозор и студентов, и преподавателей сузился. Сегодня они изучают лишь отдельные произведения шафиитских правоведов. Выпускники исламских вузов не в силах разобраться в основных школах *фихха*, им не известны крупнейшие мусульманские правоведы XX в. Нехватка эрудиции и общей подготовки привели к частым поражениям *‘алимов-традиционалистов* в диспутах с идеологами ваххабитов в середине 1990-х годов. Все это сильно подорвало престиж традиционной местной школы исламского знания среди мусульманской молодежи Дагестана. С падением в 90-е годы XX в. «железного занавеса» несколько сотен дагестанских юношей и девушек выехали для обучения в исламских университетах Египта, Саудовской Аравии, Кувейта, Ливии, Ирака, Катара, Иордании, Сирии, Туниса, а также Турции, Ирана, Судана, Малайзии и Пакистана. Стимулом к получению исламского образования за рубежом стало стремление овладеть современным разговорным арабским, обучение которому в большинстве дагестанских исламских вузов поставлено плохо.

По прошествии более 15 лет оказалось, что для подавляющего большинства мусульманских студентов учеба за рубежом не принесла ожидаемых результатов. Не имея предварительной договоренности с арабскими вузами, дагестанцы, выехавшие на Ближний Восток самостоятельно, вынуждены были вне зависимости от уровня владения арабским языком и знаниями по основам ислама окончить перед поступлением в вузы четырехгодичные подготовительные курсы. Тем самым срок обучения автоматически вырастал до 9 лет и более. Многие дагестанцы за рубежом учились на одном курсе по нескольку лет. Не имея средств и хорошей подготовки, дагестанцы в странах Востока либо занялись бизнесом, в том числе работой с туристами из России, либо вернулись домой. Причиной возвращения нередко оказывались материальные и языковые трудности. Проблема трудоустройства серьезно беспокоит и выпускников исламских вузов Дагестана, в части которых уже состоялось до 5–7 выпусков. Однако даже выпускникам контролирующихся ДУМД университетов им. Мухаммеда ‘Арипа в Махачкале и им. Сайпулы-кади в Буйнаксе нелегко устроиться по специальности. Дело в том, что большинство мусульманских общин республики, в особенности на ее юге и севере, не признает власти муфтията. Поэтому для окончивших исламские вузы сегодня более реально стать мударрисом в их филиалах и связанных с ними сельских медресе. Многие молодые выпускники, не сумев найти работу, вынуждены вновь поступать на учебу, но уже в светские вузы республики.

Не следует, конечно, думать, что исламское образование не востребовано в постсоветском обществе. Его престиж сегодня, как уже

отмечалось, весьма высок. Даже безработные выпускники исламских вузов и медресе, с которыми нам довелось беседовать, гордятся, что учились в них. Похоже, многие социальные проблемы исламских вузов происходят оттого, что их руководство тщетно пытается вернуться к дореволюционному прошлому и плохо учитывает специфику секуляризованного дагестанского общества, несмотря на то, что в самих вузах есть немало следов советских преобразований. По сути дела, они представляют собой слепок с советской высшей школы, соединенной с элементами традиционного медресе. Как следствие национальных реформ XX в., обучение в исламских вузах ведется на национальных языках Дагестана, а в университетах им. Имама аш-Шафи'и, Сайпулы Кади и Мухаммада 'Арипа — по-русски, что было просто немыслимо еще в советских довоенных медресе.

Отличительной чертой исламского образования в Дагестане стала его более тесная, чем прежде, связь с суфизмом. Не случайно многие вузы названы именами дагестанских суфиев XIX–XX вв. Суфийская составляющая высшей мусульманской школы, с одной стороны, создает тенденцию к монополизации исламского образования в руках сторонников наиболее влиятельного на севере и в центре республики Чиркейского шейха. С другой — она служит источником конфликтов. Постсоветское мусульманское общество раздирают споры между держателями исламской власти и знания. Если во второй половине 90-х годов они шли между сторонниками местной суфийской традиции и диссидентами-ваххабитами, пытавшимися очистить дагестанский ислам от недопустимых в исламе новшеств (*бида'*) суфиев, то сегодня не менее напряженными стали отношения между разными суфийскими шейхами. Не признавая друг друга, они объявляют своих соперников «лжешейхами» (*муташаййихун*) или самозванцами.

Разобранный в работе пример исламских учебных заведений постсоветского Дагестана — странного слияния элементов советской общеобразовательной и высшей школы с традиционным курсом дисциплин и методик обучения дагестанского медресе — показывает, как сложно проходит тут сегодня производство и передача исламского знания. Он позволяет сделать ряд общих выводов. Не похоже, чтобы в ближайшем будущем мусульманская школа потеснила государственную. Будущее исламского образования может определяться соединением элементов светской и религиозной школы, борьбой местных, общероссийских и зарубежных влияний.

Список источников и литературы

- Абдурахман из Газикумуха, 1997 — Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний / Факсимиле араб. текста и пер. на рус. яз. М.-С. Саидова под ред. А.Р. Шихсаидова, Х.А. Омарова. Махачкала, 1997.
- Абхаликов, б.г. — Рукопись воспоминаний А.А. Абхаликова, ведущего специалиста Управления по делам религий // Личный архив А.А. Абхаликова (Махачкала).
- Бобровников, 2001 — Бобровников В.О. Исламофобия и религиозное законодательство в постсоветском Дагестане // Этнический национализм и государственное строительство / Сб. ст. под ред. Ю.Г. Александрова. М., 2001.
- Бобровников, 2006 — Бобровников В.О. Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Т. I.
- Гаджи-Али, 1980 — Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле / Под ред. В.Г. Гаджиева. Махачкала, 1990.
- Дагестан, 1993 — Дагестан: Этнополитический портрет. Очерки. Документы. Хроника / Сост. В.Ф. Грызлов. Т. 1. М., 1993.
- Дагестанская правда — Дагестанская правда, Махачкала.
- Исламские учебные заведения, 2007 — Исламские учебные заведения на 01.01.2007 // Архив Управления по делам религий при Министерстве по делам национальностей, религий и внешним связям. Махачкала.
- Кавказский узел — Кавказский узел: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/154465/>, <http://chechnya.kavkaz-uzel.ru/articles/169928/>, <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/173747/>, последнее посещение 11.09.2010.
- Каймаразов, 2001 — Каймаразов Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане / Отв. ред. и сост. А.Р. Шихсаидов. М., 2001.
- Какагасанов, 2001 — Какагасанов Г.И. Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана // Ислам и исламская культура в Дагестане / Отв. ред. и сост. А.Р. Шихсаидов. М., 2001.
- Кудрявцев, 1995 — Кудрявцев А.В. Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: религия, политика, идеология / Сб. ст. под ред. В.В. Наумкина. М., 1995.
- Макаров, 2000 — Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000.
- Мактубат Халид Сайфуллах, 1998 — Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахл Аллах. Дамаск, 1998 (на араб. яз.).
- Мусульманские духовные организации, 1999 — Мусульманские духовные организации и объединения Российской Федерации. Справочник. М., 1999.
- Наврузов, 2010 — Наврузов А.Р. «Зияющие высоты»: проблемы исламской высшей школы в постсоветском Дагестане // Дагестан и мусульманский Восток / Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М., 2010.
- Нур-ул-ислам — Нур-ул-ислам, Махачкала.
- Общие сведения о количестве религиозных объединений, 2007 — Общие сведения о количестве религиозных объединений на 01.01.2007 // Архив Управления по делам религий при Министерстве по делам национальностей, религий и внешним связям. Махачкала.

- Религии и религиозные организации, 2001 — Религии и религиозные организации в Дагестане: Справочник / Сост. под ред. К.М. Ханбабаева. Махачкала, 2001.
- Собрание законодательства Российской Федерации, 1997, № 26, 28, 39 — Собрание законодательства Российской Федерации. 1997, № 26. Ст. 3009, № 28. Ст. 3382 и 3357, № 39, ст. 4515.
- Ас-Салам — Ас-Салам, Махачкала.
- Ханбабаев, 2002(1) — Ханбабаев К.М. Религиозное образование в Дагестане // Проблемы поликультурного образования в Дагестане / Под ред. К.М. Ханбабаева. Махачкала, 2002.
- Ханбабаев, 2002(2) — Ханбабаев К.М. Суфизм в Дагестане: история и традиции // Дагестан — перекресток религий, культур и цивилизаций: Материалы международного семинара для российских и зарубежных журналистов 9–13 апреля 2002 года. Махачкала, 2002.
- Ханбабаев, 2010 — Ханбабаев К.М. Суфийские шейхи и их последователи в современном Дагестане // Дагестан и мусульманский Восток / Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М., 2010.
- Шихалиев, 2006 — Шихалиев Ш.Ш. Суфийский шейх сегодня // Этнографическое обозрение. 2006, № 2.
- Шихсаидов, 1999 — Шихсаидов А.Р. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 4.
- Ярлыкапов, 2003 — Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе: история и современность // Вестник Евразии. 2003, № 2.
- Ярлыкапов, Бобровников, 2006 — Ярлыкапов А.А., Бобровников В.О. Ваххабиты (Северного Кавказа) // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М., 2006. Т. I.
- Bobrovnikov, 2001 — Bobrovnikov V. Al-Azhar and Shari'a Courts in Twentieth-Century Caucasus // Middle Eastern Studies. October 2001. Vol. 37. No. 4.
- Islamic Education, 2010 — Islamic Education in the Soviet Union and the Commonwealth of Independent States / Ed. by M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth. L., Routledge, 2010.

Социология, политология и экономика мусульманского мира

5

А.Ю. Хабутдинов

Три формы автономии мусульман Волго-Уральского региона: религиозная, национально-культурная, территориальная (конец XVIII — начало XXI в.)

Рамадан 2010 года формально показал усилившуюся исламизацию общества. Причем в Татарстане речь идет о достаточно демонстративном соблюдении поста среди чиновников, студенческой молодежи, сотрудников телекомпании «Татарстан-Новый век». [Гордеев, 2010]. В Башкортостане наибольшее внимание привлекла операция по уничтожению пятерых боевиков, прошедшая в Архангельском районе 17 августа. [Стругов, 2010]. При этом следует отметить, что в целом обстановка в данных республиках является достаточно стабильной.

В 2010 году закончилось правление многолетних президентов Татарстана (март) и Башкортостана (июнь), бывших лидерами этих республик еще с советской эпохи и принадлежавших преимущественно к хозяйственной части номенклатуры. Минтимер Шаймиев и Муртаза Рахимов возглавляли эти республики всю сознательную жизнь постсоветского поколения, а для студенчества последних лет — просто всю жизнь. В настоящее время выдвинуты идеи ликвидации многих преобразований периода начала 1990-х гг., называемых эпохой «парада суверенитетов». Это относится к указанию на наличие «ограниченного» или «разделенного» суверенитета в Конституциях республик, существованию поста президента в российских республиках¹, действию Договоров о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти республик (в настоящее время существует только между органами госвласти РФ и Республики Татарстан), преподаванию обоих государственных языков (русского и титульного) в школах и вузах республик. Происходит массовый переход национальных школ к преподаванию на русском языке (особенно вне соответствующих республик) в результате ликвидации

1 | В ответ на данную инициативу президентов всех северокавказских открыто выступил против только экс-президент Татарстана М. Шаймиев. Замглавы администрации президента Башкортостана Ростислав Мурзагулов указал: «Если соответствующие структуры, федеральные и республиканские, примут решение о переименовании и унификации должности глав субъектов Федерации, Р. Хамитов возражать не будет». [Татарстан..., 2010].

национально-регионального компонента (НРК). В данной статье мы не собираемся давать оценку этим процессам централизации, а стараемся показать возможные и уже местами полученные результаты, исходя из традиции наличия трех форм автономии у мусульман Волго-Уральского региона: религиозной, национально-культурной, территориальной [Хабутдинов, 1998 (1), с. 40–42; Хабутдинов, 1998 (2), с. 56–57; Хабутдинов, 1998 (3), с. 40–41]. В 1996 г. мы отмечали, что даже в 1900–1920-х гг. (за исключением частично 1905–1907 гг. и 1917–1924 гг.) именно духовенство ОМДС-ЦДУМ играло основную роль среди элиты мусульман Волго-Уральского региона [Хабутдинов, 1996, с. 27–35, 41–42, 65–66, 69, 74–77, 86, 165–201, 204–208]. В 2000 г. мы пришли к выводу: «постановка вопроса о ситуации в РТ в чисто светском русле начинает исчерпывать себя... Исламское движение в Татарстане обладает своими учебными заведениями, кадрами, финансами, прессой, привлекает молодежь, издает литературу и имеет свои организационные структуры. Все это говорит о том, что у него большие возможности и самые широкие перспективы [Хабутдинов, 2000 (2), с. 127].

Мы избрали в статье хронологический, а не тематический порядок, так как в результате революций прошлого века неоднократно нарушался естественный ход развития общества.

Старейшей по времени является ограниченная религиозная автономия, которая существовала в форме Оренбургского магометанского духовного собрания (1788–1917) как государственно-религиозное учреждение. ОМДС было единственным органом, объединявшим всех мусульман Внутренней России и Сибири. 22 сентября 1788 г. был принят именной указ императрицы Екатерины II «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими». При этом основное внимание уделялось их лояльности Российскому государству («люди, в верности надежные...»). В этот же день по именному указу Сенату ахун Каргалы (мусульманской торговой слободы под Оренбургом) М. Хусаинов стал муфтием всех мусульман России, «исключая Таврическую область».

ОМДС было учреждено с целью контроля над мусульманским духовенством, кадровый состав которого полностью определялся государством. ОМДС функционировало как коллегиальный орган, деятельностью которого руководили председатель (муфтий) и три заседателя (казыи/кади).

На протяжении XIX века правительство решало вопрос об избрании или назначении муфтия. В 1817 г. Александр I подписал указ об образовании Министерства духовных дел, в котором было определено, что муфтий должен избираться мусульманским обществом. Первой попыткой воспользоваться этим законодательным актом стало предложение в сентябре 1825 г. казанскими имамами и

купцами кандидатуры старшего ахуна Казани, имама 5-й мечети Габдесаттара б. Ахмета (Сагитова) на должность муфтия. Однако эта инициатива была отклонена. Данное положение вошло и в утвержденный Николаем I в 1836 г. Устав Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Однако эти законодательные акты не исполнялись и муфтии назначались на должность императором пожизненно по представлению министра внутренних дел. Только в сентябре 1889 г. Государственный совет внес соответствующие изменения в законодательство, и обычная практика обрела силу закона. Казьи ОМДС избирались мусульманским духовенством Казанской губернии на три года; после 1889 г. — назначались Министерством внутренних дел по представлению муфтия.

ОМДС было высшей инстанцией духовного суда с распорядительными (назначение духовного лица для разбирательства) и контролирующими (отмена решения духовного лица и вынесение окончательного постановления) функциями. Под давлением властей ОМДС принимало постановления, запрещавшие религиозным служителям применение тех положений шариата, которые противоречили законам Российского государства. ОМДС были поручены следующие вопросы: «давать мусульманам подчиненного им округа фетвы о верности или ошибочности деяний в религиозных делах; принятие экзаменов у лиц, назначаемых на должности выполняющих обязанности по Шариату, ахунов, мухтасибов, мударрисов, хатыбов, имамов и муэдзинов в вопросах науки, практики и морали; выдача разрешений на строительство и ремонт мечетей; раздел имущества мусульман, заключение браков и разводов по Шариату». В конце XIX — начале XX в. при ОМДС начали проводиться совещания по проблемам образования. В 1912 г. в ведении ОМДС находилось более 4,5 млн прихожан, проживавших в 32 губерниях, 5771 приход и 12 341 духовное лицо.

ОМДС не имело четкой структуры и отделений на местах. Проекты создания органов среднего звена — губернских мухтасибатов, были отвергнуты властями. ОМДС стремилось выйти из-под опеки Оренбургского, а затем и Уфимского губернских правлений, превратиться в автономную общероссийскую организацию. В 1860-е гг. проект реформ Ш. Марджани, направленный на создание местных отделений и централизованной системы мусульманского образования, был отвергнут. Правительство выступило против всех реформаторских инициатив, и в начале XX в. появились проекты закрытия ОМДС или создания на его месте нескольких духовных управлений. Поддержка ОМДС различных действий правительства зачастую, особенно после революции 1905–1907 гг., приводила к стремлению национальной элиты взять ОМДС под свой контроль путем выборов муфтия. Это стремление усилилось после назначения в 1915 г. муфтием М.-С. Баязитова, подвергнутого бойкоту татарской элитой [Хабутдинов, 2010, с. 97–111].

В итоге к 1917 г. татарская светская элита поддержала концепцию культурно-национальной автономии. Казанские съезды июля 1917 г. (мусульманский, военный и духовенства) создали правительство этой автономии (Милли Идарэ), провозгласив ее от имени нации «тюрко-татар мусульман Внутренней России и Сибири». Если в мае–июле 1917 г. религиозные и светские структуры сосуществовали параллельно, то в июле 1917 г. муфтият стал одним из назаратов (министерств) в правительстве автономии, что поставило духовную власть под контроль светской. Реальными органами власти стали Вақытлы Милли Идарэ (Временное Национальное Правительство) и Милли Шуро (Национальные Советы) губерний и местные комитеты.

Три будущих министерства автономии, образовавшие Вақытлы Милли Идарэ представляли собой три наиболее могущественные профессиональные корпорации татарского мира. Милли Идарэ формируется в составе 3 назаратов (министерств): Мағариф (Просвещения), Малия (Финансового) и Диния (Религиозного). Диния Назараты полностью сохраняет свою структуру. Мағариф назараты комплектуется из членов «Всероссийского общества учителей», Малия Назараты — из буржуазии, представлявшей местные национальные фонды. 3 татарских центра: Казань, Уфа, Оренбург–Троицк имеют своих представителей в каждом из назаратов. Милли Идарэ было запрещено советскими властями в апреле 1918 г., хотя действовало в Приуралье и особенно в Сибири вплоть до конца 1919 г. [Хабутдинов, 2000 (1), с. 103–111].

Летом 1917 г. возникают планы как единой территориальной автономии мусульман Волго-Уральского региона, так и башкирской национальной автономии в предгорьях Юго-Восточного Урала. Первая идея формируется в 1917 г. уфимскими эсерами, выходцами из семей новой крестьянской буржуазии и сельских мулл, определившимися как группа Галимджана Ибрагимова. В вопросе территориального устройства они планировали провозглашение отдельной республики-штата «Татарстан» со столицей в Уфе. Эти же идеи содержались в решении Миллет Меджлисе об Идель–Урал Штате 7 января 1918 г. и «Положении о Татаро-Башкирской Советской Республике (ТБСР) РСФСР» 23 марта 1918 г. Впервые идею о создании столицы территориальной автономии в Казани выдвинули лидеры Харби Шуро в январе 1918 г. Во всех этих планах в автономию включались Казань, Уфа и Оренбург, которые не входили в состав провозглашенной в ноябре 1917 г. Башкирской автономии.

В проекте Центрального бюро коммунистических организаций народов Востока (ЦБ КОНВ) в начале 1920 г. также не указывалась будущая столица АТССР, но отмечалось, что в ее состав должны были войти большая часть Казанской и Уфимской губерний. Половину площади нынешнего Татарстана составляет Казанская губерния, а около четверти его площади составляет бывший Мензелинский уезд Уфимской губернии. К тому же в Декрете о создании Татарской Республики указы-

валось, что вопрос о принадлежности Бирского и Белебеевского уездов Уфимской губернии будет решен путем плебисцита. Вопрос о провозглашении Казани столицей Татарстана был окончательно решен В.И. Лениным. Декрет о создании АТССР от 27 мая 1920 г. явился компромиссом между сторонниками территориальной автономии (в границах Идель–Урала) и сторонниками национальной автономии (без контроля над конкретной территорией). Республика получила только пятую часть территории Идель–Урала и треть его населения.

Наиболее четко соотношение контроля над различными сторонами жизни Казани в условиях однопартийной диктатуры видно по разделению постов между татарами и нетатарами. После провозглашения АТССР деление постов по национальному признаку происходит в зависимости от подчиненности наркоматов: татары возглавляют ведомства, подконтрольные съезду Советов АТССР. Для начала 1920-х годов характерно следующее распределение высших должностей в республике: татарам принадлежат посты председателей Центрального исполнительного комитета (ЦИК) и Совета народных комиссаров (СНК) и шести наркомов (внутренних дел, здравоохранения, социального обеспечения, просвещения, земледелия и юстиции). Нетатары возглавляют наркоматы рабоче-крестьянской инспекции, продовольствия, финансов, труда; они же занимают посты первых заместителей председателей ЦИКа и СНК, председателя Совета народного хозяйства (СНХ) и Казгорсовета, являются начальниками Татотдела ГПУ, ЭКОСО (Экономического совещания) и представителями всех центральных ведомств [Хабутдинов, 1999, с. 70–71].

В начале 1920-х гг. действовали три формы автономии мусульман Волго-Уральского региона: религиозная (в лице Центрального духовного управления мусульман), национально-культурная (в лице Милли Идарэ), территориальная (в лице АТССР). При чтении протоколов Татарского обкома ВКП (б) начала 1920-х гг. периодически встречаются опасения властей по поводу трех параллельных советскому центров власти:

1. Сенной базар Казани как конгломерат НЭПовской городской и сельской буржуазии Заказанья, имамов во главе с мухтасибом Ш. Шарафом, татарских преподавателей и интеллигентов (братья Шарафы, Ф. Амирхан, Дж. Валиди, Г. Губайдуллин, А. Рахим, Ф. Мухамедьяров). Дж. Валиди поддерживает контакты со своим соучениками по медресе Буби — главой агитпропотдела обкома ВКП(б) и зампредсовнаркома АТССР Г. Мансуровым, наркомом земледелия РТ Ю. Валиди и главой Академцентра при Наркомпросе РТ Г. Максудовым. На самом деле практически все они были тесно связаны с Милли Идарэ и Казанским губернским Милли Шуро в 1917–1918 гг.

2. Эмиграция в Берлине и Париже, так как лидеры Милли Идарэ во главе С. Максуди и Г. Исхаки считали себя законными лидерами нации.

Два первых центра фактически деструктурируются в 1924 г. Тогда же отправляется в отставку правительство Кашшафа Мухтарова — единственное относительно автономное правительство советского Татарстана.

3. Центральное духовное управление мусульман (официально называющее себя по-татарски Диния Назараты). [ЦГА ИПД РТ. Ф. 15. Оп. 1ю Д. 1113. Л. 66–66 об.].

Таким образом, после разгрома Милли Идарэ в апреле 1918 г. ЦДУМ вновь превращается в единственную общенациональную структуру. Духовное собрание и его органы оказались центром национальной самоидентификации, естественным центром сплочения буржуазии, большей части интеллигенции, крестьянства и рабочих. Судя по заявлениям даже самых рьяных противников ислама, народные массы продолжали видеть в Духовном собрании свой национальный и религиозный орган. Муфтий, казыи и члены Голямалар Шурасы являлись также высокопрофессиональным и гибким центром ЦДУМ. Только насильственное закрытие мечетей, физическое уничтожение и ссылки духовенства, концентрация всех средств в руках государства и огосударствленных колхозов нанесли решительный удар по структурам Духовного собрания. Вместе с тем массовые поминальные молитвы по муфтию Ризе Фахретдину в 1936 г. и аресты членов ЦДУМ в 1937 г. подтверждают высокий статус и авторитет духовенства у татарской нации.

Начиная с весны 1917 г. Духовное собрание действует как автономная духовная организация. Несмотря на неблагоприятные условия, муфтият продолжает сохранять свое влияние на нацию, свои органы в центре и на местах. Национальные коммунисты, в большинстве своем воспитанные в рамках исламской традиции, проводят постоянный диалог с духовенством. В отсутствие условий для легального политического развития мечеть превращается в центр интеграции сторонников национальной общественной традиции. Само руководство Татарстана рассматривало влияние ислама как стабильный, объективно существующий и развивающийся фактор. При этом мусульманская умма стремилась к реформам в соответствии с развитием татарской нации.

В 1923 г. Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) окончательно восстанавливает свои структуры, частично распавшиеся в годы Гражданской войны, и получает признание центрального правительства. Помимо самого управления, являющегося единым центром утверждения кадров и руководства ими (ЦДУМ), это еще и аналитический и теоретический центр (Голямалар Шурасы), региональные контрольные учреждения (мухтасибаты), местные органы религиозного контроля над мусульманским населением (махалли), всеобщая религиозная школа (мектеб), центры подготовки и переподготовки кадров (курсы и медресе до конца 1920-х гг.), официаль-

ный и теоретический орган (журнал «Ислам мэджэллэсе»), а также молитвенные здания, возможность участия в гражданской жизни светских лидеров приходов и светского обучения для детей духовенства. ЦДУМ сохраняет контроль над молитвенными зданиями, возможность участвовать в гражданской жизни приходов, влиять на общенациональных и местных советских лидеров. ЦДУМ сохранил до конца 1920-х гг. свои институты на всей территории татарского мира и диаспоры, единую структуру с казахским духовенством и связи с духовенством всех мусульманских регионов СССР. [Хабутдинов, 1996, с. 207–208].

С уничтожением в Москве в конце 1930-х гг. Центрального издательства народов СССР и роспуском бюро татаро-башкирских коммунистов (большинство работников обоих структур были репрессировано) только власти Татарстана могли оказывать поддержку национальным школам вне республики (единственным исключением являлся Башкортостан, где до конца 1970-х гг. татарский оставался языком обучения во многих школах). Даже в городах Татарстана практически отсутствовали татарские школы, а татарский язык не преподавался в абсолютном большинстве городских школ даже в качестве факультативов. В результате к началу 1980-х гг. большая часть нового поколения городских татар владела в лучшем случае бытовым языком. Сама ТАССР контролировала 2 % своей экономики.

К концу 1980-х гг. все три формы автономии находились в крайне тяжелом состоянии. В 1948 г. на съезде мусульманского духовенства ЦДУМ было преобразовано в Духовное управление мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС) и принят новый Устав, по которому из его ведения были изъяты такие полномочия как создание медресе и мектебов, организация курсов для подготовки служителей культа, образование мухтасибатов, ведение метрических книг. ЦДУМ сохранило чисто богословские функции, контроль за назначением духовенства, учет мечетей и молитвенных домов. К 1988 г. в составе ДУМЕС находилось 142 общины.

23 сентября 1989 г. Татарский обком возглавил М. Шаймиев, начав 20-летний путь во главе Татарстана. 12 апреля 1990 года новый созыв Верховного Совета Татарской АССР провел альтернативные выборы Председателя, которым стал первый секретарь Татарского обкома КПСС М. Шаймиев, поддержанный пленумом обкома [Республика Татарстан: Новейшая история, 2000, с. 130]. 28 августа 1990 года Верховный Совет Татарской АССР принял Регламент, согласно которому Высшим органом государственной власти в Татарской ССР объявлялся Верховный Совет, который избирался на 5 лет и являлся постоянно действующим законодательным, распорядительным и контрольным органом государственной власти Татарской ССР [Регламент Верховного Совета Татарской ССР, 1990]. 30 августа 1990 года Верховный Совет ТАССР принимает Декларацию о государственном

суверенитете Татарской Советской Социалистической Республики и преобразует Татарскую Автономную Советскую Социалистическую Республику в Татарскую Советскую Социалистическую Республику — Республику Татарстан. Высшим органом власти становится Верховный Совет ТССР [Республика Татарстан: Новейшая история, 2000, с. 145]. 13 мая 1991 года Верховный Совет Татарской ССР принимает Закон Татарской ССР «О выборах Президента Татарской ССР», согласно которому «Президент Татарской ССР избирается гражданами Татарской ССР на основе всеобщего, равного и прямого избирательного права при тайном голосовании сроком на 5 лет» [Закон Татарской ССР «О выборах Президента Татарской ССР», 1991]. 12 июня 1991 года проводились первые всеобщие выборы Президента ТССР. По итогам голосования им стал М. Шаймиев. В 1990-е гг. именно территориальная автономия и ее лидер стали основным актором в Республике Татарстан.

В годы перестройки и первые годы новой России мусульманский фактор имел незначительное влияние на национальное движение и на правящую элиту Татарстана. Несмотря на то, что в 1989 г. прошли массовые торжества, посвященные 1100 годовщине принятия Ислама на государственном уровне в Волжской Булгарии, они рассматривались скорее как дань уважения предкам и их государственности. Программные документы татарского общественного движения конца 1980-х — начала 1990-х гг., во многом скроенные по прибалтийским лекалам, также практически не указывали на религиозный фактор. Никакая религиозная аргументация не использовалась официальными властями. Понятие об особости пути Татарстана увязывалось с провозглашением общегражданского суверенитета и возрождением национальной культуры и языка, а после распада СССР в 1991 г. — восстановлением независимости [Хабутдинов, 2005 (2), с. 41–43]. Рассмотрим роль религии в первых программах двух ключевых общественных организаций — Всетатарского общественного центра (ВТОЦ), уделявшего основное внимание политическому объединению всех татар, и комитета «Суверенитет», деятельность которого была направлена на обеспечение государственного суверенитета Татарстана. В первой программе (платформе) ВТОЦ (1988) и материалах Учредительного съезда комитета «Суверенитет» понятие «ислам» просто отсутствует [Материалы Учредительного съезда, 1990; Суверенный Татарстан, 1998].

Во второй программе ВТОЦ, принятой в 1991 г., появляется специальный раздел «Ислам в татарском обществе», но здесь речь идет об использовании религиозного фактора национальным движением. В программе провозглашается, что «огромные достижения татарского общества, связанные с джадидизмом, оказались во многом утерянными, нам угрожает неприемлемый для цивилизованной жизни мусульман фундаментализм. ТОЦ рассматривает в качестве своей задачи

возрождение благородных традиций джадидизма» [цит. по: Мухаметшин, 2003, с. 222]².

В докладе М. Мулюкова на V съезде ВТОЦ в феврале 1996 г. ислам упоминается только в связи с возрождением государственности и доказательством необходимости равенства государственного статуса Татарстана и России:

«1. В древности у нас были собственные государства. Империя татар, Великий Булгар, Золотая Орда, Астраханское, Крымское, Казанское, Сибирское, Касимовское ханства....

2. Мы живем во втором тысячелетии после принятия религии ислама. Мы приняли свою религию раньше, чем русские». [Миллят, №1 (30), февраль 1996]

Характерно, что уже тогда делегаты из-за пределов Татарстана ставили вопрос о роли ислама. Так, глава отделения ВТОЦ в Чувашии Арифилла Хабибуллин указал, что в республике на 20 татарских аулов имеется 28 мечетей и еще 3 строятся. Он заявил о необходимости параллельного развития национального светского и религиозного образования и предложил ввести преподавание ислама и мусульманской культуры в учебных заведениях [Миллят, №1 (30), февраль 1996].

Лидеры национального движения уже в 1990 г. планировали перевести Духовное управление мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС) в Казань для закрепления роли столицы Татарстана, как национальной и религиозной столицы татар. При этом делались ссылки на заявления татарского историка и богослова Ш. Марджани и муфтия Центрального духовного управления мусульман Г. Баруди о непригодности Уфы для пребывания в ней муфтията. После отказа муфтия ДУМЕС Т. Таджутдина от такого предложения ВТОЦ, фактически приступил к созданию собственного духовного управления мусульман Татарстана, сразу же заявив о возможности включения в него мусульман-татар из других регионов [Баруди, 2000, с. 48–49; Мухаметшин, 2003, с. 176–177].

Таким образом, созданное в 1992 г. Духовное управление мусульман Республики Татарстан во главе с Габдуллой Галиуллой оказалось тесно связанным с национальным движением во главе с ВТОЦ и в то же время противостояло ДУМЕС (которое в 1994 г. вновь переименовало себя в ЦДУМ). Муфтий ДУМ РТ в 1996 г. прямо увязывал возникновение новых муфтиятов с принятием деклараций о суверенитете бывшими автономиями и появлением в них постов президентов, ведущих собственную политику и обладавших собственными интересами.

2 | Следует отметить, что понятие «джадидизм», особенно в трактовке различных политических деятелей, имеет абсолютно различное содержание: от реформы образования, включающей введение светских дисциплин, до подрывной шпионской деятельности в пользу враждебных России (СССР) государств. С точки зрения тогдашнего лидера ВТОЦ преподавателя истории КПСС Казанского университета Марата Мулюкова, под джадидизмом имеется в виду движение за государственный суверенитет Татарстана. Разумеется, здесь идет речь о политической, а не о научной трактовке. Определения джадидизма см.: [Малашенко, 2004, с. 78–80; Хабутдинов, 2001, с. 27–33].

Т. Таджутдин же в этой ситуации «продолжал проводить жесткую линию Москвы». [Мухаметшин, 2003, с. 178–179].

Лидеры ВТОЦ откровенно подчеркивали необходимость подчинения религии и духовенства общенациональным задачам и светским лидерам. Так, один из лидеров ВТОЦ подполковник в отставке Рашат Сафин в программной статье «Национальное движение и религия» указывал: «Вкратце, нация (миллят) по сравнению с религией — это более широкое понятие... Нации жили, сменив религию, а без народа, без нации не может быть религии. Поэтому нация первична, а религия — вторична» [Сафин, 1997, с. 94].

В начале 1990-х гг., когда ВТОЦ оказывал значительное влияние на органы власти в РТ, для лидеров ДУМ РТ была инструментально важна его поддержка. По мере ослабления со 2-й половины 1990-х гг. роли ВТОЦ и понимания населением невозможности достижения его главной цели — независимости Татарстана — неизбежно должна была укрепляться связь муфтия ДУМ РТ с президентом РТ. На встрече президента РФ В.В. Путина и президента РТ М.Ш. Шаймиева с представителями Третьего съезда Всемирного конгресса татар 30 августа 2002 г. М. Шаймиев заявил: «Когда у нас пошел раскол внутри республики, несколько муфтиятов в Татарстане появилось несколько лет тому назад, и пошла между ними довольно таки острая борьба. Тогда мы действительно собрали у меня всех и договорились: давай мы проведем объединительный съезд. Провели очень хорошо и избрали Гусманхазрата, и вот уже второй съезд прошел после этого» [Материалы III съезда, 2002, с. 593]. Таким образом, в 1998 г. было создано единое ДУМ РТ. На выборах в Государственный совет в декабре 1999 г. в парламент РТ не прошел ни один из кандидатов ВТОЦ

К концу 1990-х гг. по мере усиления позиций федерального центра ДУМ РТ начал использоваться для легитимации абсолютно светской политики. Поэтому не случайно, что исламское движение «Рефах» в лице муфтия ДУМ РТ Г. Исакова подписало обращение к мусульманам с призывом отдать голоса за блок «Единство» на выборах в Государственную думу в декабре 1999 г. Тогда же центр мусульманской молодежи «Иман» провел свой десятый курултай (съезд), посвященный девятилетию центра. На основном заседании была зачитана политическая резолюция, призывавшая мусульман Татарстана не участвовать в выборах Государственной думы России, а мусульман вне Татарстана проголосовать за блок Отечество — Вся Россия, чьим сопредседателем был тогда М. Шаймиев. Когда 26 января 2001 г. М. Шаймиев заявил о выдвижении на третий срок, муфтий Г. Исаков прямо выступил в его поддержку [Хабутдинов, 2005 (1), с. 203–209].

Особую актуальность приобрел исламский фактор в период предвыборной кампании в Государственную думу РФ в 2003 г. В глазах мусульман М. Шаймиев, бывший одним из сопредседателей и четырех лидеров федерального списка «Единой России» олицетворял уваже-

ние партии к последователям ислама в России. Татарстан на сессии Организация исламская конференция (ОИК) в Путраджайе (Малайзия) представлял председатель Госсовета Ф. Мухаметшин. По возвращении он указал, что вся российская делегация (включая лидеров Чечни, Кабардино-Балкарии и Башкортостана) поддерживает заявление президента РФ В.В. Путина о России как евразийском государстве, которое «выстраивает свою внешнюю политику... с учетом интересов более 20 млн мусульман» РФ. Ф. Мухаметшин выступил за участие России в ОИК, хотя бы в качестве наблюдателя [Щербакова, 2003].

Следует отметить, что начало предвыборной думской кампании почти совпало с началом священного месяца Рамадан. Соответственно Указ президента РТ «Об установлении даты проведения в 2004 году праздничного дня Курбан-байрам» (от 20.10.2003), подписанный им до ухода в отпуск, опубликовали в начале Рамадана [Минтимер Шаймиев, 2003(1)]. В первый день месяца Рамадан при мечети «Марджани» прошло празднование официального открытия Казанского исламского колледжа, где муфтий РТ Г. Исаков поблагодарил руководство РТ, особенно М. Шаймиева, за открытие новых учебных заведений, мирное сосуществование представителей различных религий [Гарай, 2003]. 25 октября 2003 г. М. Шаймиев принял руководство ДУМ РТ в честь начала Рамадана. На встрече он выступил за вступление РФ в ОИК в качестве наблюдателя и заявил, что: «у нас в России имеется прекрасный опыт многовековой дружбы двух доминирующих конфессий — православия и ислама» [Минтимер Шаймиев, 2003(2)].

Исламская тематика была озвучена президентом РТ М.Ш. Шаймиевым и на Третьем съезде Всемирного конгресса татар. 29 августа 2002 г. он заявил: «Повсюду, где живут татары, появились мечети и медресе» [Материалы III съезда, 2002, с. 339–340]. Вместе с тем даже в чисто татарских населенных пунктах вне Татарстана национальный компонент ограничивается несколькими часами в неделю. Так в Башкортостане, где татарская общественность постоянно борется за обучение на родном языке в 2003/2004 учебном году «из 190 854 детей татарской национальности, обучающихся в школах республики, лишь 8,5 %, или 16 272 школьника, обучаются на родном языке» [Вестник, январь–март 2004 г., с. 44]. Это приводит к усилению роли мечети и религиозного образования. Классическим примером здесь является село Средняя Елюзань (Алазань) Пензенской области. Глава национально-культурной автономии татар в Пензенской области К.Ш. Дебердиев указал, что из 1800 школьников «охвачено по изучению шариата более 400 детей различного возраста». В селе, где имеются 2 средние и 1 начальная школа, действуют «7 мечетей, 1 исламский колледж и женское медресе». Следует отметить, что выходцы из села обучаются и в профессиональных религиозных учебных заведениях РТ. Дебердиев особо отмечает, что «жизненный уровень у елюзанцев и положительное демографическое положение в 2–3 раза выше, чем в других

населенных пунктах... В среднем за год строится и реконструируется более 100 домов. Имеется и используется в бизнесе 1700 КамАЗов, более 3330 автомашин и тракторов других марок, около 3,5 тысячи единиц легкового транспорта. Такие примеры имеются в Мордовии, Белозерье, Яковлевке Саратовской губернии» [Вестник, 2004 г, с. 108–109].

Председатель Всетатарской ассоциации женщин «Ак калфак», директор национальной гимназии № 2 г. Казани К.З. Хамидулина с прискорбием отмечает отсутствие национальных школ в трети райцентров Татарстана при параллельном бурном развитии сети мечетей: «Есть татарские баи, активно строящие мечети. Спасибо им. Однако не понятно, почему они не видят расположенную по соседству татарскую школу, куда ходят 100 детей. Мы просим нас правильно понять: национальная школа для ребенка — это та же мечеть. При строительстве мечети одновременно нужно беспокоиться о школе» [Вестник, 2004, с. 28]. Однако магистральным направлением, особенно в 2000-е гг., стало массовое открытие мечетей, мектебов и медресе, а не национальных школ, особенно вне РТ.

В 2004 г. в рамках политики централизации в России институт региональных выборов был отменен. 25 марта 2005 г. Государственный Совет РТ по представлению Президента Российской Федерации В.В. Путина наделил полномочиями Президента Республики Татарстан М.Ш. Шаймиева [Абдрахманов, 2005, с. 749]. 25 марта 2010 г. в должность Президента Республики Татарстан вступил Рустам Минниханов, который с 1998 года был премьер-министром РТ. Р. Минниханов не имеет собственно политического опыта. Он фактически никогда не делал и не делает заявлений идеологического и политического плана, даже по вопросу о наименовании своего поста. Впрочем, преимущественно хозяйственный опыт был характерен и для всей деятельности М. Шаймиева до избрания его первым секретарем Татарского обкома КПСС в сентябре 1989 г. Однако в 1983–1985 гг. он уже был секретарем Татарского обкома КПСС и трижды выигрывал всенародные президентские выборы (1991, 1996, 2001). [Биография, 2010].

В 2010 г. власти Татарстана проявили особое внимание к наследию Волжской Булгарии как первого мусульманского государства в Волго-Уральском регионе. 25 мая 2010 г. председатель Госсовета Республики Татарстан Фарид Мухаметшин указал, что считает целесообразным наряду с Днем крещения Руси установить в качестве памятной даты в России День принятия ислама. Данное предложение глава парламента Татарстана озвучил 25 мая в Москве на заседании Объединенной комиссии по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений при Совете Федерации, заместителем председателя которой он является. Он указал на то, что значительная часть населения страны — около 20 миллионов человек — исповедует ислам. «Поэтому было бы целесообразно отразить в

календаре памятных дат России не только принятие православия, но и другое историческое событие — принятие ислама» [Фарид Мухаметшин, 2010]. По его мнению, дата должна основываться на принятии ислама в Волжской Булгарии на государственном уровне в 922 г. Эту идею наряду с Духовным управлением мусульман Республики Татарстан поддержали Центральное духовное управление мусульман и Совет муфтиев России. 19 июня 2010 г. лидеры ЦДУМ Талгат Таджутдин и СМР Равиль Гайнутдин наряду с президентом Республики Татарстан Рустамом Миннихановым и экс-президентом, ныне госсоветником РТ Минтимером Шаймиевым присутствовали на торжествах по случаю годовщины принятия ислама в г. Булгар Татарстана. Начиная с первого легального празднования в 1989 г. такой уровень представительства властных структур был беспрецедентным³.

В августе 2010 г. президентом Татарстана была подвергнута критике и не была принята программа Министерства образования и науки РТ «Килечек» (Будущее), ориентированная на развитие татарской национальной школы и продолжение преподавания татарского языка для всех школьников республики. Параллельно идет процесс расширения сети мектебов и медресе. В настоящее время в Татарстане действует официально 10 (4 в Казани) мусульманских профессиональных учебных заведений, охватывающих все регионы⁴. По данным Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), на 20 ноября 2008 г. насчитывалось 25 непрофессиональных медресе, количество воскресных курсов — 511 [Совет ректоров, 2008]. С учетом летних школ и краткосрочных курсов можно согласиться с оценками (ДУМ РТ) о примерно 30 000 учащихся в 2009–2010 учебном году. При этом в ряде сельских районов мектебы существуют уже в большинстве аулов.

Президент Республики Татарстан в 1991–2010 гг. Минтимер Шаймиев выступал категорически против преподавания основ религии в светской школе. Однако вероятно, что с 2011 г. фактическое преподавание основ религии хотя бы частично начнется в Татарстане. 11 февраля 2010 г. состоялось заседание комитета по культуре, науке, образованию и национальным вопросам Госсовета РТ, посвященное обсуждению преподавания основ религиозных культур в школе. На заседании выступил главный казый (кади) ДУМ РТ Джалиль Фазлыев, который сообщил, что время обсуждений и протестов по поводу преподавания этого предмета прошло и что необходимо использовать возникшие возможности для донесения информации об исламе в школах. Он утверждал, что необходимо обучать только тех, кто этого сам хочет. По его мнению, не существует проблемы кадров — есть достаточно учителей, способных преподавать этот предмет, ведь для этого нет необходимости оканчивать духовные учебные заведения, а у учителей

3 | См. офиц. позицию: [В Болгаре, 2010]; позицию, сконцентрированную на спорных моментах: [Бойко, 2010].

4 | См. сайт ДУМ РТ: [Мусульманское образование, 2010], 545 по данным (из них 52 в Казани) на 30 августа 2010 г. см.: [Имам-Мухтасыбы Республики Татарстан, 2010] <http://www.e-islam.ru/dumrt/muhtasibs/>

есть возможность проходить обучение по данному курсу в исламских учебных заведениях. Стоит отметить, что в конце 2009 года увидел свет учебник Джагиля Фазлыева «Основы исламской культуры», по которому уже свыше десяти лет в родном ему Балтасинском районе Татарстана преподается предмет «Нравственность» (Эхлак) [В Госсовете Татарстана, 2010]. Летом в татароязычной прессе появились публикации, призывающие к введению в школах основ религиозной нравственности (эхлак)⁵. Можно предположить, что в сложном положении окажутся родители, находящиеся в смешанном браке, которым придется определять религиозную принадлежность детей.

С приходом нового президента Татарстан выстраивает преимущественно экономические отношения с мусульманским миром. При президенте Рустаме Минниханове первым соглашением стал Договор о создании Татарстанской международной инвестиционной компании (ТМИК), подписанный в Казани 26 марта 2010 г. Это произошло в присутствии президента Республики Татарстан Рустама Минниханова и президента группы Исламского банка развития (ИБР) Ахмада Мухаммада Али. Со стороны Исламского банка развития договор подписали представители группы компаний ИБР, со стороны Республики Татарстан — Инвестиционно-венчурный фонд РТ и «Дирекция внебюджетных программ города Казани». 11 мая 2010 г. в составе официальной российской делегации, которую возглавлял президент Российской Федерации Дмитрий Медведев, Рустам Минниханов находился в Турецкой Республике, являясь в ней единственным региональным лидером. Рустам Минниханов 25 мая в ходе встречи с послом Государства Катар в Российской Федерации Ахмедом Сайфом Аль-Мидади указал, что сейчас РТ поддерживает связи с Организацией Исламская Конференция (ОИК) и ее подразделениями, с Исламским банком развития (ИБР), с научными институтами исламского мира, с молодежным форумом ОИК и другими. 28–29 июня 2010 г. в Казани прошел международный саммит исламского бизнеса и финансов. В его рамках президент Республики Татарстан встретился 28 июня с Чрезвычайными и Полномочными Послами Государства Кувейт в России и Королевства Саудовской Аравии в России, а также с временным поверенным в делах посольства Бахрейна в России. 25 августа президент Казахстана Нурсултан Назарбаев и президент Татарстана Рустам Минниханов встретились в Астане. Рустам Минниханов также встретился с премьер-министром Республики Казахстан Каримом Масимовым. Основной акцент в ходе встречи был сделан на вопросах поставки фуражного зерна из

5 | См. письмо в рубрике «2010 — укытучы елы» (2010 — год учителя) в наиболее тиражной газете РТ «Татарстан яшьляре» (Молодежь Татарстана). Письмо А. Мухамеджановой из аула Югары Шубан Балтасинского района озаглавлено «Не будем искать во всем плохое». [Татарстан яшьляре. 11.06.2010.]. В нем рассказывается об опыте преподавания исламской нравственности в школах Балтасинского района с участием представителей администрации района, районного отдела народного образования (РОНО) и главного казья ДУМ РТ Джагиля Фазлыева.

Казахстана в Республику Татарстан. [Президент Татарстана Рустам Минниханов совершил, 2010].

С начала 2000-х гг. федеральные власти активно способствовали закрытию турецких лицеев и высылке преподавателей-иностранцев, получивших образование в Саудовской Аравии. Теперь с Турцией и Саудовской Аравией Татарстан активно развивает внешнеэкономические связи.

Вернемся к вопросу о трех формах автономии мусульман Волго-Уральского региона: религиозная, национально-культурная, территориальная на сегодняшний день. Единая религиозная автономия отсутствует, и большинство муфтиятов Волго-Уральского региона ограничены пределами отдельных субъектов Российской Федерации. ЦДУМ не имеет отделений на территории РТ, а в Башкортостане существует примерно равное по численности ДУМ РБ. Федеральная национально-культурная автономия татар, существующая юридически, не обладает ни собственными финансами, ни системой образования, ни тем более контролем над религиозными учреждениями. Территориальная автономия в рамках реформ централизации превращается юридически в обычный субъект Федерации с определенной религиозной и национально-культурной спецификой. В России уже не выбирают глав субъектов Федерации на всеобщих выборах, а в региональных парламентах присутствуют только федеральные партии при абсолютном доминировании «Единой России». Вырастет ли какая-то структура над национальным субъектом Федерации и его муфтиятом? Данное исследование носит исторический, а не политологический характер, поэтому прогнозы здесь неуместны.

Сокращения

ЦГАИПД РТ — Центральный Государственный Архив Историко-Политической Документации Республики Татарстан

Список источников и литературы

Абдрахманов, 2005 — Абдрахманов Р. Татарстан в начале XXI века // *Tartarica: история татар и народов Евразии*. Республика Татарстан вчера и сегодня: Атлас. Казань, 2005.

Баруди, 2000 — Баруди Г. Памятная книжка. Казань, 2000.

Биография, 2010 — Биография М.Ш.Шаймиева [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://shaimiev.tatar.ru/biography.htm>].

Бойко, 2010 — Бойко В., Коробов П. День на день не приходится. // Мусульмане спорят о том, когда в Россию пришел ислам [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1390059>].

В Болгаре, 2010. — В Болгаре обсудили актуальные для российских мусульман вопросы. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://president.tatar.ru/news/view/81013>].

В Госсовете Татарстана, 2010 — В Госсовете Татарстана обсудили вопросы преподавания предмета основ религии. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.e-islam.ru/newsall/news/?ID=2150>].

Вестник, 2004. — Вестник Международного Союза общественных объединений «Всемирный конгресс татар» (январь-март 2004 г.). Казань, 2004.

Гарай, 2003. — Гарай Х. Рамазаннын изге коненде // *Шэхри Казан*. 30.10.2003.

Гордеев, 2010. — Гордеев Я. Межведомственный праздник Рамадан. Священный для мусульман месяц в Татарстане отмечают все более активно // *Независимая газета*. 24.08.2010.

Закон Татарской ССР «О выборах Президента Татарской ССР», 1991 — Закон Татарской ССР «О выборах Президента Татарской ССР» от 13.05.1991 №916-XII // Справочно-правовая система «Консультант Плюс». Версия Проф.

Имам-мухтасибы Республики Татарстан, 2010. — Имам-мухтасибы Республики Татарстан. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.e-islam.ru/dumrt/muhtasibs/>].

Малашенко, 2004 — Малашенко А., Набиев Р., Хабутдинов А. Джадидизм // *Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004.

Материалы III съезда, 2002 — Материалы III съезда Всемирного конгресса татар. Казань, 2002.

Материалы Учредительного съезда, 1990 — Материалы Учредительного съезда комитета «Суверенитет» Татарстана. Казань, 1990.

Минтимер Шаймиев, 2003(1). — Минтимер Шаймиев: «Диалог России с исламским миром очень важен» // *Время и деньги*. 28.10.2003(1).

Минтимер Шаймиев. — Минтимер Шаймиев. Указ президента РТ об установлении даты проведения в 2004 году праздничного дня Курбан-байрам (от 20.10.2003) // Республика Татарстан. 31.10.2003.

Мусульманское образование, 2010. — Мусульманское образование [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.e-islam.ru/islamtat/mus_ed/].

Мухаметшин, 2003. — Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003.

Регламент Верховного Совета Татарской ССР, 1990 — Регламент Верховного Совета Татарской ССР от 28.08.1990 // Справочно-правовая система «Консультант Плюс». Версия Проф.

- Республика Татарстан: Новейшая история, 2000 — Республика Татарстан: Новейшая история. События. Комментарии. Оценки. Т.1. 1988–1992 годы. Казань, 2000.
- Сафин, 1997. — Сафин Р. Милли хэрэкэт хэм дин // Татарская нация: прошлое, настоящее, будущее. Панорама-Форум, 1997. Спец. Выпуск № 13.
- Совет ректоров, 2008. — Совет ректоров Исламских учебных заведений РТ [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.islamrt.ru/html/news/news_arhiv0708-1108.htm].
- Стругов, 2010 — Стругов М. Башкирские боевики не вернулись из рейда // Спецназ ФСБ уничтожил подозреваемых в нападении на милиционеров и минировании газопровода // Коммерсантъ. 24.08.2010.
- Суверенный Татарстан, 1998. — Суверенный Татарстан. Т.2. М., 1998.
- Татарстан, 2010. — Татарстан вряд ли отменит пост Президента республики. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://shaimiev.tatar.ru/pub/view/10002>].
- Хабутдинов, 1996 — Хабутдинов А. Ю. Татарское общественное-политическое движение в первой четверти XX века. — Дис. канд. истор. наук. — Казань, 1996.
- Хабутдинов, 1998 (1) — Хабутдинов А. Механизмы власти: Религиозная автономия // Идель. 1998, № 2.
- Хабутдинов, 1998 (2) — Хабутдинов А. Механизмы власти: Национально-культурная автономия // Идель. 1998, № 3–4.
- Хабутдинов, 1998 (3) — Хабутдинов А. Механизмы власти: Территориальная автономия // Идель. 1998, № 5.
- Хабутдинов, 1999 — Хабутдинов А. Начальные этапы формирования татарского управленческого аппарата // Вестник Евразии. 1999.
- Хабутдинов, 2000 (1) — Хабутдинов А. Милли Идарэ как первое татарское правительство // Актуальные проблемы истории государственности татарского народа: Материалы республиканской научной конференции. — Казань, 2000.
- Хабутдинов, 2000 (2) — Хабутдинов А. Современный Татарстан: между национализмом и исламизмом // Конфликт — Диалог — Сотрудничество. 2000, Бюллетень № 2.
- Хабутдинов, 2001 — Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX веков. Казань, 2001.
- Хабутдинов, 2005 (1) — Хабутдинов А. Ислам в Татарстане на пороге тысячелетия: Тенденции и варианты // Казанский федералист. № 1 (13). Зима. 2005. Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве.
- Хабутдинов, 2005 (2) — Хабутдинов А. Ю. Ислам в Татарстане в первые годы нового тысячелетия // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2005, № 1.
- Хабутдинов, 2010 — Хабутдинов А.Ю. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание как основополагающий общенациональный институт в 1788–1917 гг. // Pax Islamica. 2010, № 1 (4).
- Щербакова, 2003 — Щербакова Р. Наводя мосты между Востоком и Западом // Республика Татарстан. 21.10.2003.

А.Р. Аюпова

Мусульмане Великобритании: динамика численности и трансформация общины

Современный мир, в том числе и мусульманский, претерпевает серьезные трансформации в социально-экономической сфере, культуре и религии. Как никогда ранее приобретает актуальность проблема увеличения численности последователей ислама в Европе, образования мусульманских диаспор и их адаптации к европейским ценностям. Во все большем числе регионов мира мусульмане сосуществуют с представителями других религий.

Практически безоговорочно сегодня признается постулат о том, что культурный и религиозный плюрализм является устойчивым атрибутом современных государств. Не последняя роль в этом принадлежит феномену массовой иммиграции мусульман, с которым столкнулись бывшие колониальные державы Европы, в том числе и Великобритания¹.

На современный облик мусульманских диаспор Соединенного Королевства значительное влияние оказало колониальное прошлое империи. Несмотря на то, что Британия и исламский мир взаимодействовали на протяжении нескольких веков, относительно устойчивые мусульманские сообщества утвердились на территории Великобритании с середины XIX века. Однако лишь после окончания Второй мировой войны можно говорить о массовом притоке иммигрантов-мусульман на Британские острова, главным образом — из Южной Азии (Пакистан, Бангладеш), частично Ближнего Востока и стран Африки [Ansari, 2002, p. 8].

Распад Британской империи, наступивший после Второй мировой войны, стал еще одним катализатором миграционных потоков, которые, впрочем, имели как подъемы, так и спады. Поток послевоенной иммиграции до сих пор определяет демографическую и социальную ситуацию в Великобритании. Непосредственно после окончания Второй мировой войны мусульманские поселения на территории стра-

1 | Более подробно на эту тему см.: [Аюпова, 2010]

ны были все еще небольшими. И хотя нет точных данных, все же, по одним оценкам, к концу 1940-х гг. на территории Британии находилось около восьми тысяч индийцев, из которых значительная часть исповедовала ислам [Hiro, 1992, p. 111]. По другим оценкам, от двух до трех тысяч мусульман (в основном пакистанцы, а также незначительное число выходцев из Восточной Африки и сомалийцы) проживали в одном лишь Ист-Лондоне [Banton, 1955, p. 68].

В свою очередь, переписью 1951 г. были зафиксированы 30 тыс. пакистанцев, что, по мнению Бантона, преувеличение, хотя в то же время все цветное население Британии он оценивал приблизительно в 80 тыс. человек. Отдельные исследователи на период окончания войны называют цифру 30 тыс. только индийских мусульман [Hunter, 1962, p. 17].

Возникновение феномена массовой миграции было вызвано прежде всего экономическими причинами — “мусульманская карта” Британии отражает карту промышленных районов середины XX в.

С 1980-х гг. XX в. по настоящий момент в суммарном миграционном приросте значительно возрастает доля политических беженцев в связи с многочисленными конфликтами и нестабильной обстановкой в странах Ближнего Востока и некоторых государствах Азии и Африки. По некоторым оценкам, в 1990-е гг. около 68 тыс. человек прибыли в Британию с целью получить убежище. Большая часть из них — выходцы из Сомали, Македонии, Шри-Ланки, Афганистана, Пакистана, Турции, Китая, Колумбии, Албании, Хорватии и Ирака [Aspinall, 2000, p. 114].

Таким образом, на протяжении всего XX века, мусульманская община Великобритании постоянно эволюционирует как внутренне, обнаруживая значительные дифференциации по этничности, культуре и расе, так и внешне под воздействием социальных и политических процессов.

На сегодняшний день точную численность мусульман в Великобритании определить достаточно сложно, так как британская перепись не фиксирует религиозную принадлежность [Lewis, 2002, p. 13]. Однако у граждан страны с 2001 года существует возможность в факультативном порядке указать свое вероисповедание. Приблизительный расчет числа мусульман производится с учетом страны выхода индивида и главы его семьи, а также с помощью анализа информации о самоидентификации субъекта с одной из следующих категорий: «белый», «черный-карибец», «черный-африканец», «черный-другой», «индиец», «пакистанец», «бангладешец», «китаец», «другой “азиат”», «другой-другой» [Котин, 2008, с. 94]. Кроме того, впервые в опросные листы переписи 2001 года была введена категория смешанного происхождения, что подразумевает наличие у гражданина родителей различных рас или/и этнических групп. Соответственно, список пополнился следующими категориями: «белый / «черный-карибец», «белый / «черный-африканец», «белый / азиат» и «другой-другой».

Включение в перепись стандартов, касающихся как религиозных убеждений, так и этнических корней населения, недвусмысленно указывает на потребность правительства в признании и учете факта явной неоднородности представителей этнических меньшинств на государственном уровне.

Таблица 1

Мусульмане Британии по этническим группам

Этническая группа	Число мусульман	Доля мусульман в данной этнической группе	Этническая группа в процентном соотношении к мусульманам
«Белые»	179,733	0,4	11,6
Британцы	63,042	0,1	4,1
Ирландцы	890	0,1	0,1
Другие «белые»	115,841	8,6	7,5
Смешанное (mixed) происхождение	64,262	9,7	4,2
«Белые»/«Черные» выходцы из Карибского региона	1,385	0,6	0,1
«Белые»/«Черные» африканцы	10,523	13,3	0,7
«Белые»/Азиаты	30,397	16,1	2,0
Другие	21,957	14,1	1,4
Выходцы из Южной Азии	1,139,065	50,1	73,7
Индийцы	131,662	12,7	8,5
Пакистанцы	657,680	92,0	42,5
Бангладешцы	259,710	92,5	16,8
Другие	90,013	37,3	5,8
«Черные»	106,345	9,3	6,9
Выходцы из стран Карибского региона	4,477	0,8	0,3
Африканцы	96,136	20,0	6,2
Другие	5,732	6,0	0,4
Китайцы	752	0,3	0,1
Другие этнические группы	56,429	25,7	3,7
Всего	1,546,626	3,0	100

Источник: Census. Office for National Statistics. 2001.

Разные источники сходятся на том, что мусульман в Британии — от полутора до двух миллионов, и это составляет от трех до четырех процентов всего населения страны [Masood, 2006, p. 5]. Таким образом, Великобритания занимает шестое место в Европе по количеству проживающих в ней мусульман. В тройке стран с наибольшим процентом мусульман значатся Франция (10 %), Голландия (5,4 %) и Германия (3,7 %)².

2 | См.: European Muslim Population // http://www.islamicpopulation.com/Europe_islam.html 26. 02 2010).

Согласно последней переписи населения 2001 года, в Англии и Уэльсе зарегистрировано 1 536 015 мусульман (3 % от всего населения), в Шотландии — 42 557 (0,84%), в Северной Ирландии — 1943 последователя ислама. Таким образом, общая численность мусульман Великобритании достигала 1 591 000 (2,8 %) [См. Табл. 1].

Ислам в Великобритании по количеству своих последователей занимает второе место, уступая лишь христианству с его 41-миллионной паствой.

Объединяя поселившихся на Британских островах выходцев из разных стран общим понятием «мусульмане», необходимо учитывать, насколько разнородно это сообщество по расовым, этническим, языковым, социальным, конфессиональным и культурным показателям. Как ясно из таблицы, наиболее представительную мусульманскую общину Великобритании составляют выходцы из индийского субконтинента.

Среди южноазиатских мусульман преобладают пакистанцы (43 %), затем следуют бангладешцы (16 %) и индийцы (8 %). Однако следует отметить, что еще почти 6 % мусульман назвали себя «другими азиатами», что «позволяет отнести их к тем кашмирцам, пенджабцам, а также детям смешанных браков, которые, признавая свое южноазиатское происхождение и мусульманское вероисповедание, отказываются от лояльности по отношению к той или иной стране происхождения. Таким образом, общая доля южноазиатских мусульман приближается к 3/4 всех исповедующих эту религию в Англии» [Котин, 2008, с. 101].

Значительные мусульманские диаспоры формируют сомалийцы, йеменцы, египтяне и иракцы. Кроме того, в Британии проживают небольшие группы мусульман других национальностей: алжирцы, боснийцы, иорданцы, курды, ливанцы, палестинцы и сирийцы [Ansari, 2002, p. 7]. Мусульмане в Британии — это свыше 50 этнических групп, разговаривающих более чем на сотне языков.

По прибытии в Британию мигранты объединялись в общины на основе этнической, конфессиональной, региональной принадлежности и, что самое главное, личного родства. Их восприятие семейного уклада и родственных отношений оказалось чуждым и непонятным принимающему обществу, а адаптация к новой системе социальных связей протекала крайне сложно. По мнению российского исследователя И. Добаева, в подобной ситуации «если не единственно возможной, то вполне естественной формой социальной адаптации становится формирование замкнутых общин трайбалистского характера» [Добаев, 2009, с. 84].

Как правило, и ситуация в Соединенном Королевстве здесь не исключение, такие общины этнически однородны. Это наглядно демонстрируют области выхода иммигрантов из Южной Азии и зоны их расселения в Великобритании, которые представляют собой довольно компактные территории [Котин, 2008, с. 101]. Достаточно будет

упомануть пакистанцев Бадфордa или общину бангладешцев в одном из районов Лондона — Тауэр Хамлетс. Отдельные исследователи говорят об активном участии мигрантов в формировании «анклавных» сред своего обитания. Причём такая «сознательная» сегрегация со временем ещё более усугубляет отношения иммигрантов с принимающим обществом. Впрочем, ряд учёных высказываются против факта сознательной самосегрегации мусульманских диаспор. По мнению британского исследователя Хумаюна Ансари, истоки сегрегации религиозных и этнических общин, которая ошибочно стала пониматься как «самосегрегация», восходят к институциональному расизму [Ansari, 2002, p. 9]. Согласно одному из исследований, от половины до двух третей мусульманских организаций определяют политику властей, строительных кооперативов и собственников жилья в качестве источника предвзятого к себе отношения [Weller, Feldman, Purdam, 2001, p. 77]. Так, в 1993 году местный совет города Олдем обнародовал ошеломляющие данные о «незаконной сегрегационной политике» в вопросе распределения жилья. В исследовании Комиссии по расовому равенству отмечалось, что риэлторы придерживались так называемой практики «красной черты», заключающейся в отказе выдавать ссуды по закладной на дома в старых или трущобных районах, на деле локализуя различные национальные и этнические группы в пределах соответствующих территориальных границ. Фактически такие компактные поселения были предложены мигрантам британскими властями, поскольку в годы интенсивной иммиграции не проводилось сознательной политики по их расселению. В результате такая система мер привела к «анклавизации» белого и «цветного» населения, например, в английских городах Олдем и Барнли, где в 2001 году произошли массовые выступления. Увеличивающееся недоверие и чувство глубокой отчужденности между иммигрантами и коренным населением привело к возникновению напряженности как по религиозным, так и по этническим линиям.

Установлено, что бангладешцы демонстрируют наиболее высокую степень сегрегации, затем следуют пакистанцы. Индийцы же имеют самые низкие показатели по этой шкале [Peach, 1996]. Такой расклад, возможно, объясняется тем, что иммиграция из Бангладеш началась в среднем на 10 лет позже, чем из Пакистана, когда рынок жилья претерпел существенные изменения.

Тем не менее можно сказать, что иммигранты-мусульмане не являются абсолютно обособленной группой британского населения, хотя им свойственна концентрация в определенных районах и жилых кварталах ряда городов. По отношению к районам концентрации пакистанцев и бангладешцев вряд ли применимо слово «гетто», под которым обычно подразумеваются районы, населенные той или иной группой некоренного населения, причём эта группа составляет большинство населения данного района, и в районах, подобных данному, проживает большинство членов этой группы. Безусловно, наличие

этнически родственных общин способствует поддержанию культурных норм, смягчению многих проблем, неизбежно возникающих перед новоприбывшими, и позволяет опереться на земляков. Кроме того, «практически каждая локальная общность мигрантов располагает средствами, которые позволяют осуществлять социальную защиту своих членов», как традиционные для мусульман пожертвования садака и закят, так и закрепленные в национальных обычаях другие способы материальной поддержки [Добаев, 2009, с. 85].

Правительство страны на начальном этапе миграции не проводило последовательной политики привлечения иностранной рабочей силы и рассматривало иммиграцию как явление временное, вызванное исключительно экономическими нуждами. Однако после выхода Закона об иммиграции в 1968 году³ ситуация резко изменилась. Постепенно мигранты осознали, что получение такого же социального статуса и пусть небольшого, но стабильного заработка у себя на родине, как в стране пребывания, невозможно, по крайней мере в обозримой перспективе. Они стали вызывать в Соединенное Королевство свои семьи, многократно увеличивая размер мусульманской общины страны. Эти изменения ознаменовали переход на качественно новый уровень существования общины: стали появляться различные организации взаимопомощи, строиться мечети и культурные центры. Иными словами, запустились процессы институализации мусульманских общин.

Сейчас отношения между мусульманами и властями страны переживают не самые лучшие времена. Многие недовольны политикой мультикультурализма, проводимой государством в отношении религиозных и этнических меньшинств. Прежде всего ставится под сомнение практическая реализация антидискриминационных правовых норм и успешность механизма предоставления равных возможностей всем гражданам страны. В связи с событиями 11 сентября 2001 г. в США и взрывами бомб в лондонском метро в 2005 г. внимание правительства и парламента привлекли дебаты о необходимости изменения интеграционной политики. Отчуждение мусульманских общин стало одной из серьезных тем в повестке дня. Сейчас становится ясно, что от выбора дальнейшей стратегии интеграции во многом зависит стабильная политическая и общественная обстановка в Великобритании в частности и на европейском континенте в целом.

Таким образом, в своем развитии мусульманская диаспора прошла несколько последовательных стадий: от существования временных поселений и банального выживания самых приспособленных до появления крупной общины со своими институтами и выстроенной иерархией социальных отношений. Тем не менее трансформация общины продолжается, но пока неясно, в каком направлении она будет происходить и неизбежно ли ее размывание в принимающем обществе.

3 | Закон лишил граждан Соединенного Королевства, которые в нем не родились, либо не имели там родственников, права свободного въезда в страну.

Список источников и литературы

- Аюпова, 2010 — Аюпова А.Р. Афро-азиатские мусульманские диаспоры в Великобритании до 1980-х гг.: исторические предпосылки образования // Восток. 2010, № 1.
- Добаев, 2009 — Добаев И. П. Современный терроризм: региональное измерение. Ростов-на-Дону. 2009.
- Котин, 2008 — Котин И. Ислам в Южной Азии и Великобритании. СПб., 2008.
- Al-Rasheed, 1992 — Al-Rasheed M. Political migration and downward socio-economic mobility: the Iraqi community in London // New Community. 18 (4), 1992.
- Ansari, 2002 — Ansari H. Muslims in Britain // Minority Rights Group. L., 2002.
- Ansari, 2004 — Ansari H. The Infidel Within, the History of Muslims in Britain, 1800 to the Present. L., 2004.
- Anwar, 1979 — Anwar M. The Myth of Return: Pakistanis in Britain. L., 1979.
- Aspinall, 2000 — Aspinall P. The Challenges of Measuring the Ethno-Culcral Diversity of Britain in the New Millennium // Policy and Politics. L., 2000, № 1.
- Banton, 1955 — Banton M. The Coloured Quarter: Negro Immigrants in an English City. L., 1955.
- Hiro, 1992 — Hiro D. Black British, White British: a History of Race Relation in Britain. L., 1992.
- Hunter, 1962 — Hunter K. History of Pakistans in Britain. L., 1962.
- Masood, 2006 — Masood E. British Muslims Media Guide. L., 2006.
- Peach, 1996 — Peach C. Does Britain have ghettos? // Transactions of the Institute of British Geographers New Series. Vol. 21, No. 1. (1996).
- Weller, Feldman, Purdam, 2001 — Weller P., Feldman A. and Purdam K. Religious Discrimination in England and Wales, Home Office Research Study 220, London, Home Office, 2001.

Рецензии и обзоры

6

П.В. Башарин

Akbari S.C. Idols in the East: European Representation of Islam and the Orient 1100–1450. Ithaca, London: Cornell University Press, 2009, 323 p.

Уникальная монография С. Акбари посвящена восприятию ислама и мусульман на средневековом Западе. Этому феномену, как образу «другого», со второй половины XX в. был посвящен ряд специальных монографий и статей, особый интерес тема получила со второй половины 90-х (например, монографии и статьи Н. Дэниэла (N. Daniel), Дж.Толана (J.V. Tolan), К. Бекетт (K.S. Beckett)). В России в 2001 в Санкт-Петербурге вышла книга С.И. Лучицкой «Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов».

Мусульмане, «сарацины», по определению С. Акбари, отличались от западных христиан и телесно, и духовно. Восприятие ислама не как монотеистической религии, но как политеизма и идолопоклонства, т.е. заведомо искаженный взгляд на предмет, породило феномен, условно характеризумый автором как «средневековый ориентализм». С. Акбари подчеркивает, что во многом ее монография построена на методологии автора «Ориентализма» Э. Саида, который задает основной вектор всем подобным исследованиям с 1978 г. (исключая случаи тотального неприятия данной концепции). По мнению С. Акбари, «ориентализм», в качестве «дискурса» и «стиля мышления», как явление предшествовал колониализму. Расширение периодизации «ориентализма», как подчеркивает автор, оправдано еще самим Э. Саидом, заимствовавшим понятие «дискурс» у М. Фуко, который рассматривал «дискурс» как нововременной феномен. Сам Э. Саид указывал на два вектора развития «ориентализма» — со времен Античности (восприятие персов греками в эпоху греко-персидских войн) и с началом походов Наполеона в Египет в 1798 г.. Зависимость от идей М. Фуко проявилась у Э. Саида при определении им постколониального «ориентализма» как «корпоративной институции управления Востоком»,

т.е. физической составляющей, практики подчинения в силу технической и интеллектуальной доминанты Запада в постколониальную эпоху. Между тем как в доколониальный период превосходство сохранялось за Востоком. С. Акбари подчеркивает наряду с этим религиозную (т.е. идейную) предпосылку и датирует возникновение «ориентализма» именно Средневековьем.

Предметом монографии является анализ последствий столкновения Запада с мусульманским Востоком, как с неизвестным миром и представлений, возникших на этой почве до взятия османами Константинополя в 1453 г., т.е. до того времени, как центр внимания переместился с «сарацин» на «турок». Источниковой базой исследования послужило большое число средневековых европейских текстов. С. Акбари исключает сочинения Марко Поло, как касающиеся в основном Восточной Азии, что, на наш взгляд, не вполне оправданно, поскольку у него, равно как и в текстах направлявшихся в Орду западных миссий, можно найти большое количество отголосков укоренившихся еще в эпоху крестовых походов представлений о Ближнем Востоке, например, мест паломничества и обрядов связанных с паломничеством.

К сожалению, автором проигнорирована упомянутая монография С.И. Лучицкой, при том что книги обеих исследовательниц сближает и общая тематика, и аналогичность целого ряда выводов. Следует отметить, что невниманием к современной российской науке характеризуется большинство востоковедческих исследований, за исключением работ по археологии и материальной культуре, языкознанию, исследованиям регионов, входивших в состав Российской империи и СССР.

Монография состоит из шести глав. В первой рассматривается возникновение оппозиции Восток–Запад в XIV в. Она сформировалась на основе более ранних представлений, которые оперировали климатическими условиями в парадигме: холодный Север, населенный сильными, красивыми людьми, живущими в первую очередь разумом, а не страстями, и жаркий Юг, населенный смуглыми людьми со вспыльчивым темпераментом. Источниками для этой главы являются главным образом средневековые карты и географические сочинения: *Imago Mundi* Пьера д'Эйи, Исидора Севильского, Варфоломея Англикуса (жанр, названный вослед Э. Саиду, «изобразительной географией» (*imaginative geography*), характеризующий «латентный (*latent*) ориентализм»). Особое место уделяется *Книге Иоанна Мандевилля*, первому сочинению, в котором образ мусульман лишен негативной окраски, и подчеркивается схожесть религий мусульман и христиан, а завоевания мусульман связываются с утратой христианами благочестия, что вызывало не только непонимание по отношению к ней, но и трансформацию ряда ее мотивов в сторону негативной оценки ислама и мусульман в последующей традиции. Вторая глава анализирует процесс очертывания географического пространства «от Иерусалима до Индии» на

материале легенд об Александре Македонском в *Liber Floridus* Ламберта де Сент-Омера, *Roman de toute chevalerie* Томаса Кента а также анонимном сочинении *Kyng Alisaunder*. Особое внимание уделяется описанию его путешествия в Иерусалим, где он предстает в образе христианского короля Иерусалима. Третья глава анализирует феномен контаминации образа иудеев и мусульман как *других* в средневековых текстах. Например, в *Песне о Роланде* говорится, что мусульмане молятся в синагогах, в ходе мистериальных христианских постановок Ирод клянется именем Мухаммада.

Ощущение связи с христианством привело к оценке ислама как еретического ответвления от христианства и регресса обратно к «Ветхому Завету» иудеев. Это позволило говорить европейцам о «зако-не Магомета», следующем «закону Моисея». Сближению ислама с иудаизмом способствовала оценка его как традиции, признающей примат поклонения объекту и буквы над духом. Отсутствие достаточных знаний приводило к неверным аналогиям. Например, *ми'радж* воспринимался сквозь призму христианских представлений о рае.

Отличие образов иудеев и мусульман, по мнению С. Акбари, заключается в разнице связанных с ними географических условий. Первые не привязаны к конкретному локусу в отличие от вторых, что определяло для европейцев разницу их психологических характеристик. Следующая глава посвящена описанию тела сарацин у средневековых авторов: прекрасные мужчины исполинского роста, женщины под видимой женской крастой скрывают чудовищную силу, наконец, их отпрыски-полукровки разделяются на две категории. Пятая глава посвящена представлениям о мусульманской идолатрии, включая Мухаммада, которого ряд источников характеризует как сарацинского идола. Любопытно, что представление об идолах формировалось в ходе описания их низвержения с пьедесталов христианами во время боевых действий (такие же описания приводит в упомянутой монографии С.И. Лучицкая). Описания культа мусульманских идолов активно применялись в ходе антимусульманской полемики. В шестой главе анализируется восприятие мусульманского горнего мира через восприятие *ми'раджа*. Центральное место здесь занимает анализ *Лестничной книги* [Магомета] (*Il Libro della scala, Le Livre de l'échelle*), переведенной в Средневековье *Китаб ал-ми'радж*.

An Anthology of Ismaili Literature. A Shi'i Vision of Islam / Ed. by H. Landolt, S. Sheikh, K. Kassam. London, New York: IB Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008. 348 p.

Данное издание представляет собой опыт составления антологии исмаилитской литературы, осуществленный при участии Institute of Ismaili Studies в Лондоне, являющегося на данный момент главной институцией по выпуску книжной продукции, связанной с историей исмаилизма. В издании собраны переводы, сделанные ранее. Издание

предваряется обзорной статьей Ф. Дафтари, посвященной основным периодам формирования исмаилитской традиции. Первая часть, представляющая собой подборку исторических сочинений, включает в себя: (1) *Kitāb al-munāzarāt* Ибн Хайсама (X в.), да'и в Северной Африке (пер. В. Маделунга (W. Madelung) и П.Э. Уолкера (P.E. Walker)). Раздел, посвященный организации да'и в Северной Африке среди кутамы. (2) *Sīrat al-ḥādжиб Джа'фар*, хаджиба фатимидского халифа ал-Махди Джа'фара б. 'Али, сопровождавшего его в течение путешествия из сирийской саламиийи в Северную Африку (пер. Х. Хаджи (H. Hāji)). Отрывок повествует о некоторых случаях, произошедших с путниками по дороге. (3) *Ифтитāх ад-да'ва* ал-Кади ан-Ну'мана (пер. Х. Хаджи). О деяниях ал-Махди от его прибытия в Сиджилмаса до первых указов. Все перечисленные тексты относятся к X в., периоду установления господства Фатимидов над Северной Африкой. (4) *'Уйун ал-ахбār* Идриса 'Имад ад-Дина, главы таййибитских да'и Йемена в пер. пол. XV в. — единственная сохранившаяся история Фадимидов, написанная исмаилитским автором (пер. Ш. Дживы (Sh. Jiwa)). Отрывок об ал-Кади ан-Ну'мане и халифе ал-Му'иззе. (5) *Sīrat ал-Му'аййад* ал-Му'аййада фи-д-Дина аш-Ширази, да'и XI в. в Южном Иране (пер. Дж.Э. Лаури (J.E. Lowry)). Отрывок о бегстве автора из Шираза в Ахваз. (6) *Сафар-нāма* Насир-и Хусрау (пер. У.М. Тракстона-мл. (W.M. Thrackston Jr.)). Знаменитое описание фатимидского Каира. (7) *Мадхйа Ешийā нū асик вигато* (*Путешествие в Среднюю Азию*) Пира Сабзали Рамзана (пер. Н.Дж. и Ш.Н. Вирани (N.J. Virani, Sh.N. Virani)). Путевой дневник на гуджарати эмиссара Ага Хана III, посланного в Среднюю Азию в 1924–25. Описания Бадахшана.

Вторая часть посвящена религиозной и философской литературе. Тематически она разбита на несколько разделов. Первый затрагивает исмаилитское богословие и онтологию: (1) *ар-Рисāлат ад-дуриййа* Хамид ад-Дина ал-Кирмани (пер. Ф.М. Хунзай (F.M. Hunzai)). Исмаилитское обоснование таухида. (2) *Kitāb ал-йанāби'* Абу Йа'куба ас-Сиджистани (пер. П.Э. Уолкера). Отрывок о природе трансцендентного Творца, отрывок о разуме и душе. (3) *Гушāйиш ва рахāйиш* Насир-и Хусрау (пер. Ф.М. Хунзай). Отрывок из раздела по онтологии о бытии и небытии, о природе человеческой души, о субстанции, о связи души и тела. (3) *Каишф ал-махджуб* Абу Йа'куба ас-Сиджистани (пер. Х. Лэндольта (H. Landolt)). О красоте как духовной дефениции. (4) *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā'* (пер. Э. Гудмана и Р.Дж. МакГрэгора (T. Goodman and R.J. McGregor)). Дидактический текст из 22-го Послания об отличии природы животных от людей.

Во втором разделе собраны фрагменты, посвященные пророчеству и имамату. (1) *Каишф ал-махджуб* Абу Йа'куба ас-Сиджистани (пер. Х. Лэндольта). О феномене пророчества. Тексты 2–4 относятся к эпохе расцвета мысли Фатимидского периода (2) *ал-Маджāлис ал-Му'аййадиййа* ал-Му'аййада фи-д-Дина аш-Ширази (пер.

А. Кутбуддина (А. Qutbuddin)). Первый маджлис о роли разума в откровении. (3) *Kitāb uṣṭibāt al-имāма* Ахмада б. Ибрахима ан-Найсабури (пер. А.Р. Лалани (А. Lalani)). Отрывок о природе имамата, претерпевшего влияние аристотелевского учения о категориях. (4) *ал-Маṣābiḥ fī uṣṭibāt al-имāма* Хамид ад-Дина ал-Кирмани (пер. П.Э. Уолкера). 14 доказательств необходимости имамата и имама. (5) *ал-Фусъл ал-арба'а* Хасана ас-Саббаха (пер. М.Дж.С. Ходжсона (M.G.S. Hodgson)). Текст относится к «Аламутскому периоду» исмаилитской мысли. В хрестоматии приводится отрывок, посвященный доктрине та'виля. (6) *Рауда-йи таслīm* Насир ад-Дина ат-Туси (пер. С.Дж. Бадахшани (S.J. Badakhshani)). О качествах совершенного человека, а также о пророчестве и имамате.

Третий раздел посвящен исмаилитской инициации гносеологии. (1) *Kitāb ал-'āлим ва-л-гулām* Джа'фара б. Мансура ал-Йамана (пер. Дж.У. Морриса (J.W. Morris)). Сочинение написано в диалоговой форме. Приводимый отрывок касается инициации неопита, наставляемого мастером. Второй отрывок представляет собой диалог между Салихом и Абу Маликом посвященный познанию. (2) *Сайр ва сулūk* Насир ад-Дина ат-Туси (пер. С.Дж. Бадахшани). О постижении истины. (3) *Kitāb ал-йанāби'* Абу Йа'куба ас-Сиджистани (пер. П.Э. Уолкера). О духовной передаче знания в телесном мире. (4) *ал-Маṣābiḥ fī uṣṭibāt al-имāма* Хамид ад-Дина ал-Кирмани (пер. П.Э. Уолкера). 7 доказательств откровения. (5) *Асās ат-та'вил* ал-Кади ан-Ну'мана (пер. Ш.Н. Вирани). Та'вил на историю об Иове. (6) *Kitāb ал-йанāби'* Абу Йа'куба ас-Сиджистани (пер. П.Э. Уолкера). Об истолковании шахады и символическом понимании креста распятия, как ее подтверждения. (7) *Ваджх-и дйн* Насир-и Хусрау (пер.Ф.М. Хунзай). Несколько отрывков о сути знания, о сути духовного мира, о послушании имаму времени, та'вил на Коран 2:156–157.

Четвертый раздел посвящен вере (*имāн*) и этике. (1) *Да'ā'им ал-ислām ал-Кади* ан-Ну'мана (пер. А.А.А. Файзи, И.К. Пунавалы (A.A.A. Fyzee, I.K. Poonawala)). О соотношении между *иманом* и *исламом*. (2) *ар-Рисāлат ал-мўджāзāt ал-кāфийя фи адаб ад-ду'āt* Ахмада б. Ибрахима ан-Найсабури (пер. П.Э. Уолкера). О свойствах *да'ва* и качествах *да'и*. (3) *Рауда-йи таслīm* Насир ад-Дина ат-Туси (пер. С.Дж. Бадахшани). Об основаниях этики как очищения характеров (*тахзиб-и ахлак*). (4) *Таваллā ва табаррā* его же (пер. С.Дж. Бадахшани). О сплоченности и разобщении. (5) *Рисāла* Хайррах-и Хайрати (пер. Ш.Н. Вирани). О доктрине *та'лим* и основах исмаилитской практики.

Третья часть хрестоматии посвящена исмаилитской поэзии, феномену до сих пор мало изученному западной наукой. Она состоит из трех разделов.

Арабская поэзия представлена стихами (1) Ибн Хани ал-Андалуси: стихотворение, посвященное детям Фатимы, о единстве веры (пер. Ф.М. Хунзай); (2) ал-Му'аййада фи-д-Дина аш-Ширази: стихотворение,

посвященные детям Мустафы, друзьям Божьим, пречистому потомству Адама, о любви к Мухаммаду и 'Али (пер. Т. Кутбуддина (T. Qutbuddin), М. Адра (M. Adra), Ф.М. Хунзаи).

Персидская поэзия представлена стихами из (1) *Дīvāна* Насир-и Хусрау (Э.К. Хансбергер (A.C. Hunsberger)). (2) стихотворение об имаме времени Хасан-и Махмуд-и Кабиба (пер. С.Дж. Бадахшани, Д.М. Пур (D.M. Poor)). (3) 3 стихотворения из *Дīvāна* Низари Кухистани (пер. Л. Левисона (L. Lewisohn), Ф.М. Хунзаи). (4) стихотворения поэтов посталамутского периода: Ибн Хусама Хусфи, Хусайна, Да'и Анджудани, Дарвиша, Ходжи 'Абд Аллах-и Ансари, Хусайна б. Йа'куба Шаха б. Суфи (пер. Ш.Н. Вирани). (5) 6 стихотворений поэтов Средней Азии в форме мадхов (*маддāх*) (пер. Г. ван ден Берга (G. van den Berg)). Первый мадх содержит тахаллус Насир-и Хусрау.

Поэзия южной Азии в исмаилитском жанре гинан: (1) Пир Шамса (пер. Т.Р. Кассама (T.R. Kassam)), Пир Садр ад-Дина (пер. А. Эсмаила (A. Esmail), Ш.Н. Вирани, А.С. Асани (A.S. Asani)), Пир Хасана Кабира ад-Дина (пер. А.С. Асани, К. Шейкла (C. Shackle), З. Мойра (Z. Moir)), Нур Мухаммад Шаха (Ш.Н. Вирани).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аверьянов Юрий Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Аюпова Асия Ряхимовна — соискатель кафедры современного Востока факультета истории, политологии и права РГГУ, Москва

Алексеев Игорь Леонидович — кандидат исторических наук, директор научных программ Фонда Марджани, Москва

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, заведующий Кабинетом иранистики РГГУ, руководитель программы изучения классического исламского наследия Фонда Марджани

Белич Игорь Владимирович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории социально-исторических исследований Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН, Тюмень

Бобровников Владимир Олегович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы изучения мусульманских обществ России и постсоветского пространства Фонда Марджани, Москва

Бустанов Альфред — аспирант Амстердамского университета, Голландия

Джумаев Александр Бабаниязович — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Университета Центральной Азии, Бишкек, Киргизия

Наврозов Амир Рамазанович — кандидат исторических наук, ученый секретарь Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Хабутдинов Айдар Юрьевич — доктор исторических наук, профессор, главный редактор журнала «*Ras Islamica* — Мир ислама»

Шаблей Павел Сергеевич — магистр истории, старший преподаватель Костанайского филиала Челябинского государственного университета, Костанай, Казахстан

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, заведующий сектором восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Шихсаидов Амри Рзаевич — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Махачкала

Юрченко Александр Григорьевич — независимый историк

NOTES ON CONTRIBUTORS

Averyanov, Yuriy Anatolievich — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow

Ayupova, Asiya Ryakhimovna — Ph.D. Candidate, Department of the Modern Orient, Faculty of History, Political Science and Law, Russian State University of Humanities, Moscow

Alexeyev, Igor Leonidovich — Ph.D. in History, Director of Research Programs, Mardjani Foundation, Moscow

Basharin, Pavel Viktorovich — Ph.D. in Philosophy, Head of the Centre of Iranian Studies, Russian State University of Humanities, Director of Research Program on the Study of Classical Islamic Legacy, Mardjani Foundation, Moscow

Belich, Igor Vladimirovich — Ph.D. in History, Research Fellow, Laboratory of Social Historical Studies, Institute of Problems of the North Development, Siberian Department, Russian Academy of Sciences, Tyumen

Bobrovnikov, Vladimir Olegovich — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Director of Research Program on the Study of Muslim Societies in Russia and Post-Soviet Space, Mardjani Foundation, Moscow

Bustanov, Alfrid — Ph.D. Candidate, Amsterdam University, Holland

Dzhumaev, Alexander Babaniyazovich — Ph.D. in Art History, Senior Research Fellow, Central Asian University, Bishkek, Kyrgyzstan

Navruzov, Amir Ramazanovich — Ph.D. in History, Scientific Secretary, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences, Makhachkala

Khabutdinov, Aydar Yurievich — Dr.Sc. in History, Professor, Editor-in-Chief, Pax Islamica Journal of Islamic Studies

Shabley, Pavel Sergeevich — M.A. in History, Senior Lecturer, Kostanay Branch of Chelyabinsk State University, Kostanay, Kazakhstan

Shikhaliev, Shamil Shikhalievich — Ph.D. in History, Head of the Sector of Oriental Manuscripts, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences, Makhachkala

Shikhsaidov, Amri Rzaevich — Dr.Sc. in History, Professor, Chief Research Fellow, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences, Makhachkala

Yurchenko, Alexander Grigorievich — independent historian

PAX ISLAMICA 2 (5) /2010

CONTENTS

EDITOR'S NOTE

MONUMENTS OF MUSLIM CULTURE

Y.A. Averyanov. The genre of Wilayet-Namah and Its Hero in the Ottoman Sufi Literature on the Example of Wilayet-Namah-yi Hajji Bektash-yi Weli

STUDIES IN ISLAMIC HERITAGE

I.V. Belich, A.K. Bustanov. Notes on Sufi traditions in Western Siberia

HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES

I.L. Alexeyev. *Khalīfat Allāh* as a Caliph by the Power of God? To the problem of Legitimation of Political Power in the Caliphate under the Umayyads

A.R. Shikhsaidov, Sh.Sh. Shikhaliev. Arabic Period of Islamization in Dagestan in the Seventh-Nineteenth Centuries

P.S. Shabley. Social Make-Up of Muslim Officials in the Kazakh Steppe from the End of the Eighteenth to the Middle of the Nineteenth Centuries

RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES

A.G. Yurchenko. Mourning Jinns: Superstition or Ritual Practices of Way out of Difficult Situations?

A. Jumaev. Tradition of *'ashuro* Between the Iranians of Bukhara: Sources and Historical and Cultural Context

V.O. Bobrovnikov, A.R. Navruzov, Sh.Sh. Shikhaliev. Islamic Education in Dagestan from Perestroika to Nowadays

SOCIOLOGY, POLITICAL SCIENCE AND ECONOMS OF ISLAMIC WORLD

A. Yu. Khabutdinov. Religious, National Cultural and Territorial Forms of Autonomy for Muslims in the Volga-Ural Region from the end of the Eighteenth through the Beginning of the Twenty First Centuries

A.R. Ayupova. Muslims in Great Britain: Dynamics of Population Size and Transformation of Society

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEYS

Pavel V. Basharin. Rev.: Akbari S.C. Idols in the East: European Representation of Islam and the Orient 1100–1450. Ithaca, London: Cornell University Press, 2009, 323 p.

Pavel V. Basharin. Rev.: An Anthology of Ismaili Literature. A Shi'i Vision of Islam / Ed. by H. Landolt, S. Sheikh, K. Kassam. London, New York: IB Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008. 348 p.

ABSTRACTS

The paper of **Yuriy Averyanov** analyzes collections of stories describing miracles of eminent Sufis as a distinct genre of Wilayet-Namah appeared in Sufi hagiography following earlier *manaqaba* (*menqabe*) narratives of *tabaqat* or *tadhkira* biographies during the Mongol conquest of the Muslim Central Asia and Middle East. As a sort of sacred texts representing particular Sufi community and these works were to justify intimacy with the God of such or such Sufi master appealing to the latter's miraculous deeds. The main object of the study is the famous biography of Hajji-Bektash-Wali al-Khurasani (13th century), which reached us in numerous versions written in prose and verses. The author reveals Christian and Buddhist influences, as well as legacy of Shi'i legends in Bektashi hagiography.

Basing on their archival and field studies of Islamic practices including holy places, mosques and waqf endowments in Western Siberia **I.V. Belich and A.K. Bustanov** argue the importance of Sufi traditions in the spread of Islam in the area under study. A comparative study of narrative sources and field oral materials allows them to formulate new goals of Islamic studies in today's Siberia concentrating on biographies of ulema and Sufis as main actors in the history of Islamization of the region.

The paper of **Igor Alexeyev** deals with the problem of religious legitimization of supreme political power under the rule of the early Umayyads. Drawing on historiographical discussion on this problem, the author disproves widely recognized conception of an absolutely secular character of Umayyad politics. He finds additional arguments in support of a view formulated by W. Montgomery Watt and later developed by P. Crone and M. Hinds, who argued that the Umayyads developed an original political discourse to legitimate both of their calif status as *mulk* inherited from the third "rightly guided calif" 'Uthman b. Affan and their own voluntaristic intervention to the religious affairs and attempts to regulate a *shari'a* law by their own political decision by changing the title from *khalifat rasul Allah* (succeder of God's Messenger) to *khalifat Allah* (deputy of God). Basing on complicated combination of both Islamic and pre-Islamic Arab discourses Umayyads created extremely unstable political equilibrium which had collapsed at the period of the Abbasid revolution. Its collapse, however has not resulted in the absolute abolishments of such conceptions as *mulk* and *khalifat Allah* in the Islamic political discourse.

Dagestani Orientalists **Amri Shikhsaidov** and **Shamil Shikhaliev** study the Arab Period of Islamization in Dagestan in the seventh-ninth centuries. As is known, the spread of Islam in different frontier regions of the Arab Caliphate happened in the context of rapid Arab conquests in the form of *jihād* raids. In the North-East Caucasus the Arabs encountered serious resistance from the Khazar Khaganate and local feudal political forces. Medieval written sources show continuity of Dagestani resistance against the Arab advance in the region. By the mid-tenth century Islam was established only in the town of Derbent and neighboring lands. The process of Islamization of the region passed two distinct periods. In the first of them Islam was propagated by the Arab missionaries. In the second period from the tenth through the sixteenth centuries Islamization was carried out by succeeding waves of Turkic conquerors including the Seljuks, Timur as well as local ghazis. Gradually, Islam and Arabic language became an integral part of the culture of different Dagestani peoples.

In his article **Pavel Shabley** examines social make-up of Muslim officials of the Russian empire in the Kazakh Steppe in the historical context of Islamization of the region, protectorate and vassal relations between Russia and Kazakh nobility and their reforms happened from the end of the 18th to the middle of the 19th centuries. Basing on a wide range of archival data and first-hand narrative sources author shows ambiguity of social perceptions concerning mullahs and other representatives of Muslim spiritual elite among the native populations. This situation reflected complicated character of relationship between different actors of the imperial power in the region including the Frontier Commission, The Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, Kazakh nobles and state officials.

Examining Muslim descriptions of bright bolides after medieval chronicles, **A.G. Yurchenko** argues that rituals of jinn mourning related to them should be taken not for signs of popular superstitions but rather important religious rites whose function was to diminish psychological tension and restore balances of spiritual and corporal worlds in periods of social and natural catastrophes.

The work of **Alexander Djumaev** is about religious perceptions and practices related to the ritual of '*ashuro* (*rawzakhoni*)' in the Iranian Shi'ite community of Uzbekistan. It resulted from comparative analysis of medieval written sources, pre-revolutionary and contemporary ethnographic field data. There are three main objects of the study: Shi'ite '*ashuro*' perceptions and ceremonies ('*ashuro*') in the Sunnis historical context of Central Asia; particularities of performing '*ashuro*' in the town and district of Bukhara; musical and poetical elements of this ritual. Ceremonies of the ritual differs depending on the place where it is performed, such as memorial prayer house (*Husayniyyakhona*) or private house. Performing activity (reciter, singer, preacher) in the '*ashuro*' tradition corresponds with main phases of dramaturgical development of the '*ashuro*' ceremony, such as *manqabat* (or *manqabatkhoni*), *nawhak-honi* and *rawzakhoni*. Each of them has its own style of performing and social cultural status.

The article of **Vladimir Bobrovnikov, Amir Navruzov and Shamil Shikhaliev** gives a general survey of Islamic education as it is practiced at republican, district and village levels in contemporary Dagestan. The focus is made on curricula, methods and institutional networks of reproduction of Islamic knowledge with a special emphasis on Soviet legacy in re-Islamization of Russia's North Caucasus. The paper is based on a wide range of first-hand archival and field materials gathered in the North Caucasus during the work under the project on Islamic education in the Soviet Union and its successor states supported by Volkswagen Foundation in 2002–2004. As such the paper continues studies of the same authors published in *PI* 1 (2) 2009 and 1 (4) 2010.

In his article **Aydar Khabutdinov** gives a historical analysis of three forms of autonomous regimes set up for Muslims in the Volga-Ural region under the imperial and socialist rules. In 1788–1917 they were granted with a limited religious autonomy in the framework of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly as an official umbrella association established for all the Muslims in the region. This form was substituted with national cultural autonomy under the rule of Milli Idare government in a short period between the February Revolution of 1917 and the end of 1919. From the 1920s onward territorial autonomy became the principal form of the regional organization in Soviet Russia. Nowadays none of these forms is representative for the majority of Muslim population what leads to vacuum of power in the region.

The paper of **A.R. Ayupova** deals with answers of Muslim communities in Great Britain to challenges of the modern globalizing world. In the twentieth century Muslim diaspora in the country changed a lot. First, its identity was much influenced by colonial legacy of the British Empire. Massive immigration was caused first by reasons of economic development in England of the mid-twentieth century. From the 1980s British Muslim population increased due to political immigrant flows from the Middle East and other Asian and African countries of the Third World. In the 1990s 68,000 immigrants are estimated to have been installed in Great Britain. In diaspora they formed communities according to their ethnic, confessional and regional origin. Adherents of Islam constitute today the second largest confession after Christianity. Transformation of Muslim diaspora is going on.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 150 р., за два номера — 300 р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		
ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Адрес редакции: 117997, Москва, ул. Вавилова, 69. Тел./факс (495) 234-0479

Электронная почта: edm@mardjani.ru Страница в Интернет: www.paxislamica.ru

Подписной купон журнала «Pax islamica»**Фамилия** _____**Имя** _____**Отчество** _____**Желаю подписаться на получение:****В количестве** _____ **экз.**

1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)	2 (2010 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 – 0,1 а.л., рецензии – 1/3 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке – 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала – подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую – год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с. 15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979, с. 234–235; Волкова, 1989, с. 14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами или индексами: [Иванов, 2001 (1); Иванов, 2001 (2), Ахмедов, 2004а, Ахмедов, 2004б].

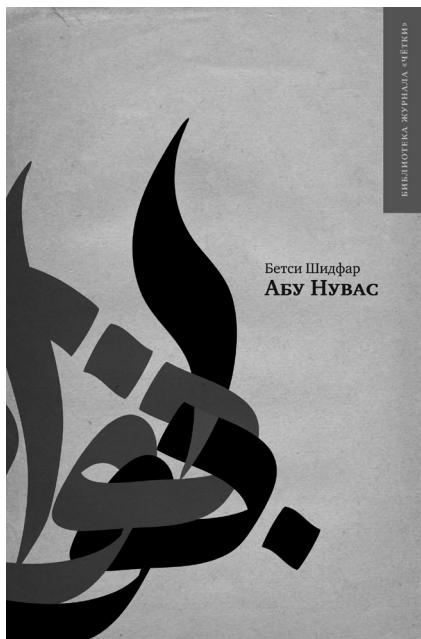
Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: ЛИТЕРАТУРА или ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.

**ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ МАРДЖАНИ ГОТОВИТ
К ВЫПУСКУ:**

Б.Я. ШИДФАР. АБУ НУВАС. РОМАН



Роман-биография «Абу Нувас» подобен искусно вытканному ковра-самолету. С его помощью мы переносимся в эпоху, хорошо знакомую нам с детства по сказкам «Тысячи и одной ночи». Читателю — счастливому обладателю этой книги — предстоит побывать на приеме у легендарного халифа Харуна ар-Рашида, послушать состязание самых прославленных поэтов, погостить в шатре гостеприимных бедуинов, побродить по улицам ночного Багдада, полным опасностей и соблазнов, вместе с главным героем романа — поэтом Абу Нувасом.

Написанный более тридцати лет назад, роман все это время хранился, дожидаясь своего часа, в архиве семьи автора — известного ученого-арабиста, переводчицы стихов Абу Нуваса и других арабских поэтов Б.Я. Шидфар (1928–1993).

Издательский дом Марджани приглашает
к сотрудничеству авторов, переводчиков
и редакторов

idm@mardjani.ru
+7-495-9358192