

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

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

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

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

Редактор: И.Ф. Гимадеев**Корректор:** А.А. Конькова**Дизайн:** Э.М. Кагаров**Верстка:** С.Н. Чеботарев**Учредитель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

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

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

Продажа по подписке

Тираж номера: 150 экз. Заказ №

Цена свободная

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

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

119361, г. Москва, ул. Озерная, 46.

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности
за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламуемые
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 **Памятники мусульманской культуры**
- 6 *Ш.Ш. Шихалиев.* «Кифайат ал-мурид» Ильяса ал-Цудакари как памятник по истории суфизма в Дагестане
- 18 *А.Р. Наврузов.* «Байан ал-хака'ик» — печатный орган ученых-арабистов Дагестана первой трети XX века
- 28 **Исследования исламского наследия**
- 29 *П.М. Алибекова.* Дибир-кади ал-Хунзахи — реформатор арабографической письменности в Дагестане
- 37 *Н.А. Тагирова.* Шейх накшбандийского тариката Джамалуддин в трудах Абдурахмана из Газикумуха
- 48 *الجنابي م.م.
الإنسان الكامل في فلسفة عبد الكريم الجيلي*
- 67 **История мусульманских сообществ**
- 68 *Д.Ю. Арапов.* Государственное регулирование ислама в Российской империи и Советском Союзе
- 88 *Д.Ю. Арапов.* Проекты создания региональных муфтиятов для Северного Кавказа
- 108 *В.О. Бобровников.* Создание мусульманского духовенства в России (кавказско-поволжские параллели)
- 126 *А.Д. Васильев.* Осmano-турецкие параллели российским муфтиятам
- 135 *А.Ю. Хабутдинов.* Лидерство у мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания в свете теории Ибн Халдуна об асабийи: опыт построения гипотезы
- 148 *М.Ю. Рошин.* Духовные управления мусульман в постсоветской Чечне: исторический обзор

- 156 *П.В. Башарин.* О статусе «махдистских» движений X в. на Ближнем Востоке и их связях с политической борьбой в халифате
- 182 **Религиозная и социальная практика**
- 183 *М.А. Мусаев, Ш.Ш. Шихалиев.* Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении Шуайба ал-Багини «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа ва садат маша'их ал-халидийа ал-махмудийа»
- 195 **Архивы, библиотеки, коллекции**
- 196 *А.Р. Шихсаидов.* Рукописная коллекция Хаджи Ибрагима из Урады (предварительное сообщение)
- 208 **Рецензии и обзоры**
- 209 *И.В. Зайцев.* Рецензия на книгу: Paić-Vukić Tatjana. The World of Mustafa Muhibbi, a Kadi from Sarajevo. Translated by Margaret Casman-Vuko, Tatjana Paić-Vukić and Miroslav Vuko. Istanbul, The Isis Press, 2011
- 213 *А.И. Галенко.* Татарская и турецкая историография Крымского ханства в свете источниковедческого изучения. Заметки о книге: *И.В.Зайцев.* Крымская историографическая традиция XV–XIX веков: Пути развития: Рукописи, тексты и источники. Москва: Восточная литература, 2009
- 224 **In memoriam**
- 225 *'Али Ашраф Садеги.* Ирадж Афшар (8.10.1925–9.03.2011), ученый с исключительными способностями
- 232 *Т.Х. Стародуб.* Олег Андреевич Грабар (3.11.1929–8.01.2011)
- 240 **Сведения об авторах**
- 242 **Abstracts**
- 248 **Памятка автору**

Памятники мусульманской культуры

1

Ш.Ш. Шихалиев **«Кифайат ал-мурид» Ильяса ал-Цудакари как памятник по истории суфизма в Дагестане***

Суфийская литература Дагестана сыграла важную роль в становлении и развитии местной литературной традиции. Девятнадцатый век, преимущественно его вторая половина, и особенно первая треть XX в. дают нам большое количество суфийских произведений дагестанских авторов. Археографическая работа в Дагестане выявила более сорока оригинальных сочинений, принадлежащих перу дагестанских шейхов XIX — первой половины XX в.¹

Жанровая и тематическая характеристика этих работ показывает существенную разницу между ними и сочинениями ближневосточных мусульманских суфиев Средневековья, которые были распространены в Дагестане. Отличительной чертой этих работ является то, что если сочинения средневековых авторов посвящены кодификации суфийских терминов, анализу основных суфийских понятий и этических норм и канонов, то в некоторых рассмотренных нами сочинениях дагестанских авторов XIX–XX вв. подробно рассматриваются вопросы ритуальной практики в рамках накшбандийского и шазилийского тарикатов. Примечательно, что ряд работ дагестанских суфийских шейхов отличались оригинальностью мысли, богатством языка и широким охватом затрагиваемых в них вопросов этики и религиозной практики.

В большинстве своем дагестанские суфийские сочинения написаны на арабском языке, хотя встречаются написанные и на некоторых дагестанских языках — кумыкском, аварском, даргинском. Значительное место среди суфийской литературы на национальных языках, как по объему, так и по широте затрагиваемых вопросов, занимает сочинение дагестанского накшбандийского шейха Ильяса ал-Цудакари.

* | Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект «Традиционные и новые формы ислама в России».

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

Ильяс ал-Цудакари (Ильяс б. Махмуд ал-Цудакари) — известный дагестанский ученый-суфий конца XIX в., который внес существенный вклад в развитие теории и практики суфизма в Дагестане.

К сожалению, творчество этого ученого и шейха все еще не изучено, а его имя популярно и известно только в узком кругу исламоведов и представителей духовенства. Весьма противоречива и его биография, которая известна больше по воспоминаниям его потомков. Ниже дается самая полная его биография, почерпнутая из различных арабоязычных источников. Об Ильясе ал-Цудакари пишет в своем биографическом труде «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа» дагестанский накшбандийский шейх Шуайб ал-Багини, отмечая: «Достойный ученый Ильяс ал-Цудакари занимался укрощением своей духовной плоти, воскрешением своего сердца и достиг той степени, до которой достиг, так что шейх ал-хаджж 'Абд ар-Рахман ас-Сугури передал ему разрешение на наставничество в тарикате (*изн*)» [ал-Багини, 2003, с. 366].

Другой дагестанский ученый Назир ад-Дургили в своей работе «Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' ад-Дагистан» («Прогулка умов по биографиям дагестанских ученых») в числе более чем двухсот биографий дагестанских ученых более подробно пишет об Ильясе ал-Цудакари: «Он был из хутора Аматахарк. Он получил образование у ученых своей эпохи, у ученого Ильаса ал-Цудахари ал-Кадани. [В целях получения образования] он посетил Акуша и другие общества. Накшбандийский тарикат он принял у известного шейха ал-хаджж 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури, да будет доволен им Аллах, от которого получил иджазу на наставление и обучение [в тарикате].

Затем старая российская власть выслала его в Самарскую губернию и поселила в городе Новоузенск. Тогда ему было 53 года. Здесь он оставался несколько лет, наставляя людей [в тарикате] и давая им разумные советы. К нему приезжали люди со всех областей: Дагестана, Казани и других мест.

У него были дружеские связи и беседы с учеными Казани, Татарии, с их шейхами. С некоторыми из них он знакомился по переписке, а с некоторыми — через (личные) встречи.

[Как-то] почтенный Исма'ил Гаспрали ал-Крими, редактор газеты «Тарджуман», послал ему письмо, в котором он спрашивал о возможности переписывания мелкими буквами Корана, размером с ладонь. Шейх ответил на это согласием и написал в его адрес стихи, выразив свою благодарность за это. После этого маленький Коран, отпечатанный в Бахчисарае, получил широкое распространение в других областях.

К тем, кто знал этого шейха, относится и достойный ученый Атауллах ат-Татари ал-Казани, бывший [в то время] имамом и кадием в городе Йенгикала². Шейх был удивительным [человеком] своей эпохи,

2 | В переводе с тюркского означает «новая крепость». Имеется в виду Нижний Новгород.

[был] любезным, добродетельным, благочестивым, богобоязненным, красноречивым, внушал большое почтение и имел белую бороду. Люди сидели при нем так, будто на головах их птица, и они были не в состоянии смотреть на его светлое лицо. Это из-за большого почтения и силы его. Он был переполнен светом божественного знания (*файд*), познавшим тонкости тариката, способ лечения больных душ и сердец. У него было много последователей из знати и простого народа. Многие из них уже скончались.

Произошло так, что он оживил практику накшбандийского тариката после ас-Сугури, да будет доволен ими Аллах.

Он был погружен в поклонение и частое поминание Аллаха, был борцом на пути Аллаха. Все дни и ночи он проводил в призыве [к Аллаху], наставлении и увещевании. Он часто мягко разговаривал с людьми, склонял их ожесточенные сердца к истине. Во время беседы он отличался тем, что часто приводил примеры. Он часто посылал в (различные) края свои наставления, в которых он призывал людей к Аллаху и к вере. Его сын Махмуд служил ему, был помощником во всех его делах. Махмуд, его мать, жена [шейха] Заза, дочь 'Али ал-Цудахари, жили вместе с ним. У него был младший сын по имени Мухаммад. У шейха имеются [собственные] сочинения: "Суллам ал-мурид" на арабском языке, изданное в типографии в Казани и "Кифайат ал-мурид" на кумыкском языке. Он автор многих касыд, аскетических поэм (*зухдийат*), хвалебных од и других. К концу своей жизни шейх стал немощным, не мог ни стоять, ни ходить из-за болезни. В таком состоянии он находился в течение семи лет в Новоузенске, где и умер в 1322 г., 15 раби ал-аввал (30 мая 1904 г.). Затем его останки были перенесены в гробу в Дагестан на поезде. Он был похоронен в селении Параул Темир-Хан-Шурина округа. (Могила его) известна и посещается (многими людьми), да будет доволен им Аллах» [ad-Durgilis, 2004, p. 234–236, 152–154].

Самую же полную биографию приводит сам Ильяс ал-Цудакари в одном из своих сочинений: «Я, нуждающийся во Всевышнем Аллахе, Илийас б. Мухаммад ал-Цудакари ал-Аматхаркмаки, изучал науки в даргинских селах Акуша, Мути, Урахи и в других селах. В 1278 (1861–62) году я изучал Махалли ал-а'ла³ у устаза Илийаса б. 'Алибека ал-Цудакари ал-Кадани. Когда мы дошли до главы "Гасб", мы прекратили чтение этой книги и вместе с Йусуфом б. Муртада 'Али ал-Цудакари и с Хаммадом ал-Бухари начали изучать Джалал ал-асфал⁴, начиная с суры "Кахф" ("Пещера"). Они уехали до завершения изучения этой книги, а когда мы с учителем завершили, то начали изучать Джалал ал-а'ла⁵, начиная с суры "ал-Бакара" ("Корова").

3 | Комментарий на «Минхадж ат-талибин» Шарафулдина ан-Навави.

4 | Комментарий Джалалуддина Махалли к Корану.

5 | Комментарий к Корану написанный учеником Джалалуддина ал-Махалли — Джалалудином ас-Суйути.

Когда мы ее закончили, я покинул с. Муках, из-за того, что там было много обучающихся и было тяжело учиться. Я приехал в с. Какашура — одно из сел равнины и жил там. Мута'алимы, которые жили при мечети этого селения, были довольны моим прибытием и брали у меня уроки. Я преподавал им с усердием. У кадия селения — Хусайна я начал изучать книгу Махалли, начиная с раздела “Гасб”. Ученики получали пользу от меня, а я также получил пользу от их кадия. Однажды, когда я сидел в комнате (*худжре*) вместе с учеником из Дургели, которого звали Умалат, я сказал ему, что не видел правителя селения [Какашура] — Алисултана, и мне было бы интересно посмотреть на него. Умалат сказал мне: “Какая тебе польза от того, что ты увидишь его? Увидеть ал-хаджж Ахмада ас-Сугури будет лучше и полезнее [для тебя], чем увидеть его (правителя. — Ш. Ш.)”. Я спросил у него: “Кто за человек этот ал-хаджж Ахмад, откуда он и где живет?” Тот ответил мне, что ал-хаджж Ахмад ас-Сугури живет в с. Дургели, в уединении, его посещают мужчины и женщины и получают благодать (*баракат*) за свое посещение (*зийарат*) его. Он их наставляет по пути Всевышнего Аллаха.

Мое сердце охватило духовное влечение к ал-хаджж Ахмаду ас-Сугури, и я попросил в мольбе Всевышнего Аллаха сделать так, чтобы мы с ним встретились. Я посетил его вместе с остальными мужчинами из с. Какашура в четверг и остался в его обществе в ночь на пятницу. Вместе с ним собралось много мужчин, он зажег светильник и начал совершать *зикр*. На следующий день, в пятницу, я пошел вместе с ним на пятничную молитву, он прочел проповедь и совершил молитву вместе с людьми. Я получил большую пользу и вернулся в Какашуру. Время от времени я посещал его вместе с какашуринцами, однако из-за своей занятости в учебе и боясь, что я не смогу регулярно совершать *вирды*, я не стал его муридом. Затем я услышал от людей, что есть еще более великий шейх, чем ал-хаджж Ахмад, которого зовут ал-хаджж ‘Абд ар-Рахман ас-Сугури и который живет в с. Согратль. Это великий шейх и совершенный наставник (*муриид*), обладающий огромной благодатью. Однажды я посетил этого шейха. При первом моем посещении, я вошел к нему без разрешения, так как я не знал (суфийскую) этику по отношению к шейхам, и я получил только небольшую пользу. Затем я посетил его во второй раз и зашел к нему с его разрешения. Меня охватила сильная любовь к нему (*джазба*). Он поручил мне совершать *зикр* 5 тысяч в сутки. Я вернулся домой и начал выполнять это его задание. Затем я посетил его еще раз, и он поручил мне выполнять дополнительные молитвы и наставлять членов своей семьи. После этого он поручил мне уединиться в своем доме сорок дней. Когда я вернулся домой, я вырыл яму у входа в дом, так, что никто не знал об этом за исключением жены и моего друга Хаджжи Хусайна б. Мамма ал-Аматхарки. Я спустился в эту яму, соблюдая пост, и пробыл там сорок дней. Когда я вышел оттуда, я посетил свое-

го шейха, сел перед ним и начал спрашивать его о некоторых вещах. Он сказал мне: “То, что ты спрашиваешь меня — это то, что ты совершил по поручению великих шейхов. Ты — преемник (*мазун*) мой и [моих предшествующих] шейхов. [И ты должен] наставлять людей в тарикате. Ты доволен этим заданием?” Я сказал: “Да. Однако я не подхожу для этого и не смогу это (задание) выполнить. У тебя есть более подготовленные и более образованные муриды”. Он сказал мне, да будет им доволен Аллах: “Тебе необходимо взять на себя это. Воистину, души шейхов довольны тобой, наставляй людей в тарикате и не бойся. Если Аллах захочет, он поможет тебе”.

Я последовал его повелению, и когда я прибыл к себе домой, то сообщил своим друзьям и близким о том, что сказал мне шейх. Они поверили мне, взяли у меня обет (*ал-ахд*) и стали моими муридами. Много людей вошли в духовную цепочку преемственности (*силсилу*) нашего тариката. Спустя несколько лет после этого события случилась война между мусульманами и неверными, и разразилась смута (*фитна*) между людьми. Неверные разрушили Согратль и повесили сына шейха — Хаджжи-Мухаммада и его родственника ‘алима хаджжи ‘Абдуллаха и других на горе Гуниб и пленили нашего шейха [держа его под домашним арестом] в селении Нижнее Казанище. [‘Абд ар-Рахман ас-Сугури] жил в доме ал-хаджж ‘Абд ал-Маджида ал-Газанищи, и много людей посещало его. Я тоже тайно посещал его, опасаясь неверных. Однажды, после пятничной молитвы, я пошел к нему домой с двумя товарищами из селения Халимбекаул — ‘Абд ар-Раззаком и Атавом. Мы посидели с ним, поговорили, а когда уходили, он сказал мне, чтобы я пришел к нему на следующий день.

На следующий день, когда я пришел к ‘Абд ар-Рахману ас-Сугури, то увидел что он совершает *вирд* так, что его тело сотрясается, как дерево в ветреный день. После того, как он закончил совершать *вирд*, он беседовал со мной до предвечерней молитвы. Он сказал мне, чтобы после его смерти я никого из мужчин и женщин не делал муридами без соответствующего испытания. Я сказал ему: “О, мой господин, если ты оставляешь мне такое важное дело, то я его приму. Но я человек немогущий, у меня нет больших знаний, в то время, когда у тебя есть муриды с большими знаниями, наделенные большим усердием в служении Аллаху. Сделай одного из них своим преемником для наставления людей и освободи меня от этого дела. Я не достоин этого”. Шейх сказал мне, да будет свята его душа: “Тебе необходимо совершать это дело. Воистину, души шейхов довольны тобой и не бойся того, что люди будут отвергать твои задания. Воистину, Всевышний Аллах научил тебя тем наукам, которые необходимы. Ты должен выполнить это после того как я покину этот мир”. Я не смог послушаться его и подчинился ему. Затем оттуда я поехал в селение Параул и прожил там десять дней или больше, так как жители этого селения просили меня пожить у них немного для чтения *мавлидов*. Оттуда я отправился в селение Утамыш

для совершения *халвата* и находился там все эти дни. Оттуда я отправился в селение Мукри и прожил там более пятнадцати дней. Там я услышал о том, что мой шейх переселился в мир вечности. Я отправился в Нижнее Казанище через села Губден и Какашуру и прожил там, в Казанище, одиннадцать дней, посещая могилу моего шейха. Он был похоронен в середине сельского кладбища. Его семья и муриды хотели построить там дом для тех, кто будет совершать паломничество на его могилу, однако ученые не разрешили строить дом на могиле [ввиду нарушения этим шариата]. Тогда его дочь Марйам купила небольшой участок сада, примыкающий к кладбищу, затем тело шейха извлекли из могилы и перезахоронили на этом купленном участке. Те, кто спустились в могилу, и тот, кто присутствовал при этом, рассказывали, что его благословенное тело было подобно спящему, оно не изменилось, хотя находилось в могиле более сорока дней. Его могила источала свет божественной сущности (*файд*) так, что его видели все люди, даже нечестивцы. После этого один из муридов шайха Шахрухан ал-Анди купил весь участок земли [примыкающий к кладбищу,] и огородил его, после того как построил дом над его благородной могилой. После этого люди приходили ко мне на *зийарат* для наставления, и они получали пользу от бараката шейха (ас-Сугури). И хвала Аллаху» [ал-Цудакари, 1904, с. 248–252].

Особый интерес представляет сочинение Ильяса ал-Цудакари «Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-тавхид» («Достаточность для мурида на пути единобожия») на кумыкском языке.

Сам автор, будучи этническим даргинцем, не случайно написал это сочинение именно на кумыкском языке, который он превосходно знал, так как продолжительное время обучался в кумыкских селах Какашура и Доргели. Дело в том, что в дореволюционном Дагестане в предгорьях и на равнине кумыкский язык служил в качестве языка межнационального общения. Этот язык знали представители других этнических групп (аварцы, даргинцы, лакцы и т.д.), которые в процессе экономической или иной деятельности были тесно связаны с кумыками, населявшими равнины и предгорья. В дореволюционном Дагестане кумыкский язык играл также важную роль не только как язык общения, но и частично как язык просвещения. К примеру, среди книг, изданных арабографическим шрифтом на языках народов Дагестана, на кумыкском языке было издано 152 сочинения, тогда как на аварском — 90, на даргинском и лакском — по 34 [Каталог..., 1989]. Таким образом, книги на кумыкском языке составляют половину от общего количества книг, изданных в дореволюционном Дагестане в арабской графике на национальных языках. Возможно, относительно небольшое количество сочинений на аварском, даргинском и лакском языках было связано с тем, что представители интеллектуальной элиты этих народов предпочитали писать больше на арабском языке, хотя число хорошо знающих арабский язык было относительно невелико, в срав-

нении с теми, кто читал на родных языках. Вероятно, для большего охвата читательской аудитории Ильяс ал-Цудакари решил написать свое сочинение «Кифайат ал-мурид» именно на кумыкском, а не на своем родном даргинском языке.

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

Следует отметить, что дореволюционная кумыкская литература не имела норм единого литературного языка. До середины XIX века практически вся кумыкская литература была написана на северо-кавказском варианте тюрки, который был также языком официальной и деловой переписки в ряде регионов Северного Кавказа. [Оразаев, 2002]. Середина XIX в. считается началом нового этапа в развитии кумыкской литературы. В этот период в кумыкской литературе наблюдается постепенный переход языковой традиции от тюрки к кумыкскому. Начиная с этого периода практически все кумыкские ученые и просветители конца XIX — начала XX в. (Магомед-Эфенди Османов, Абусуфьян Акаев, Шихаммат-кади Байболатов, Нухай Батырмурзаев и др.) писали произведения на своих диалектах (буйнакском, хасавюртовском, подгорном) и говорах (казанищенском, аксаевском, параульско-доргелинском, дженгутаевском и т.д.). Формирование же современного кумыкского литературного языка, в основу которого легли буйнакский и хасавюртовский диалекты, произошло в 30-х годах XX века, примерно в тот же период, когда вся национальная литература перешла от арабской графики к латинице, а затем к кириллице.

Таким образом, Ильяс ал-Цудакари написал свое сочинение на параульско-доргелинском говоре подгорного диалекта кумыкского языка. В настоящее время этот говор имеет хождение в пяти селах — Парул, Доргели, Гели, Аданак, Какашура. В тексте «Кифайат ал-мурид» встречаются следующие слова, написанные с нарушением сингармонизма гласных, что характерно для этого говора и подгорного диалекта в целом: «геса», вместо литературного «гесе» — «режет»; «бирча», вместо литературного «бирче» — «вместе»; «суйганлариндан», вместо «суйгенлеринден» — «из тех, которые любят»; «этаган», вместо «этеген» — «делать, совершать». Любопытно, что автор в тексте иногда использует арабские лексические и грамматические формы, адаптированные под грамматику кумыкского языка. К примеру, в тексте часто встречается слово «хасаислар» — «особенности», при разборе которого можно выделить корень «хасаис» — «особенности», являющийся арабской формой

«разбитого» множественного числа, и тюркского, в данном случае кумыкского, окончания «-лар», означающего множественное число существительного. В тексте также часто встречаются арабизмы, причем даже в том случае, когда в кумыкском языке имеются лексические эквиваленты — арабский «*накис*» вместо кумыкского «*кем*» — «недостаточный». Кроме того, вводная часть, названия глав и некоторые термины, а также автобиографическая часть написаны на арабском языке.

В Дагестане сочинение Ильяс а-л-Цудакари «Кифайат ал-мурид» известно в печатном и рукописном списках.

Печатный вариант этого сочинения был издан наборным способом в Казани в 1904 г. На первой странице книги имеется следующая запись на татарском языке: «Эта книга издана в Казани в 1904 г. в типографии наследников Чирковой на средства сыновей шейха Ильясахаджи — Махмуда и Мухаммада, их жен и с помощью усердия Махмуда-эфенди» [ал-Цудакари, 1904, с. 1].

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

Интересная запись на арабском языке содержится и в конце печатного издания этого сочинения: «Закончил переписку этой книги «Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-тавхид» шейха Ильяса б. ал-Цудакари... в ночь на пятницу 23 мухаррама 1320 / 2 мая 1902 года немощный раб Ника Мухаммад б. Курбан ад-Дургили⁶ [Оразаев, 2003, с. 294, 300], да простит Аллах его грехи и грехи всех мусульман. Я, бедный пленник, автор этой книги Ильяс б. Махмуд ад-Дагистани ал-Цудакари, арестант [,находящийся] в Сибири, в крепости Новоузенск, в одном из городов Самары, закончил просмотр этой книги от начала до конца в понедельник 3 числа месяца раби ал-аввал 1320 / 10 июня 1902 года».

Кроме печатного издания в Дагестане имеются также два рукописных списка этого сочинения, известные в единичном экземпляре. Оба этих списка хранятся в коллекции соборной мечети с. Параул Ка-рабудахкентского района.

Первая рукопись (список А), объемом 422 страницы, написана на белой, тонкой, фабричной бумаге формата 17 x 22 см. Текст рукописи написан почерком *наسخ* черными чернилами, названия отдельных глав написаны красными чернилами. В конце рукописи имеется следующий колофон на арабском языке: «Хвала Аллаху, Господу миров. Закончил [это сочинение] в четверг, без четверти двенадцать, двадцать первого числа месяца шабан 1318 / 14 декабря 1900 года. Хвала Аллаху, хвала Аллаху, хвала Аллаху за завершение с начала до конца, то, что скрыто и явно [в этой книге], за то, что Он помог мне написать эти буквы, начертать эти строки, вместе с тем, что я был немощен, без

6 | Отец известного дагестанского ученого, автора биографического сочинения «Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' ад-Дагистан» Назира ад-Дургили.

сил. Все приветствия и благословения Его посланнику Мухаммаду, его семье и сподвижникам, всем. Я, немощный пленник, Ильяс б. Махмуд ал-Цудакари, составил эту книгу, будучи больным, в постели и с помощью Всевышнего Аллаха, завершил ее. Однако я не в состоянии прочитать ее еще раз и отредактировать. И все же, если на то будет воля Аллаха, я намереваюсь отредактировать ее и надеюсь на то, что мое тело наполнится силой для того, чтобы проверить переводы с арабского на тюркский язык и исправить все ошибки. И мир [вам]». Данный колофон однозначно показывает, что этот список является автографом.

Вторая рукопись (**список Б**), объемом 453 страницы, написана на тонкой, пожелтевшей фабричной бумаге российского производства, формата 17,5 x 22,5. Текст написан почерком *насх* черными чернилами. Названия глав выделены красными и зелеными чернилами. Рукопись дефектна, отсутствуют первый и последний листы. Имя переписчика тоже отсутствует.

Очевидно, что это сочинение было написано Ильясом ал-Цудакари в городе Новоузенске Самарской губернии и было завершено 14 декабря 1900 г. (надпись в колофоне автографа).

Для того чтобы издать это сочинение в типографии, Ильяс Ал-Цудакари поручил своему муриду Ника Мухаммаду из Дургели отредактировать и переписать рукопись, подготовив ее для издания. Ника Мухаммад ад-Дургели закончил переписку 3 мая 1902 г. и выслал переписанную копию этого сочинения для ознакомления самому автору. Ильяс Ал-Цудакари, получив эту копию, ознакомился с ней 10 июня 1902 г. Затем сыновья Ильяса Цудахарского — Махмуд и Мухаммад, после получения разрешения в Петербурге 29 декабря 1903 г., доставили копию в Казань, где она и была издана в 1904 г.

Примечательно, что в центральной мечети с. Карабудахкент нами недавно было обнаружено письмо Ника Мухаммада, адресованное Джамалуддину-хаджи Карабудахкентскому, где автор пишет о том, что получил письмо своего шейха Ильяса ал-Цудакари из Сибири с просьбой посмотреть и отредактировать с точки зрения стиля и содержания фрагмент, переведенный им с арабского на кумыкский язык. То есть, сравнить адекватность фрагмента данного перевода. Таким образом, можно предположить, что автограф, с которого переписывал сочинение Ника Мухаммад, впоследствии был передан в мечеть селения Параул, где был похоронен Ильяс ал-Цудакари.

Любопытно, что в автобиографической части этого сочинения следующий фрагмент текста, имеющийся в автографе, не вошел в изданный вариант: «Затем ко мне начало приходить все больше и больше людей, в том числе и лицемеры (*мунафикун*), служащие неверным, которые желали властвовать на земле и уничтожить религию. Возвысившись, они не думали о простом народе. Наибы начали рассказывать своим правителям о тарикате, и их охватил страх того, что мы не пре-

кратим это. Затем мое дело [распространение тариката] дошло до начальника Дагестана, который очень сильно разозлился и приказал меня арестовать. Меня посадили в тюрьму Темир-хан-Шуры, где я находился три месяца. Затем меня выслали в город Новоузенск Самарской губернии». Вероятно, негативная оценка, которую автор дал представителям власти, не могла пройти цензуру перед изданием, и этот фрагмент текста удалили. Таким образом, обозначенный фрагмент текста сохранился лишь в автографе.

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

В первом разделе Ильяс ал-Цудакари рассматривает основные понятия мусульманской догматики: веру в Аллаха с описаниями Его атрибутов; веру в ангелов с описанием возложенных на некоторых из них обязанностей; в ниспосланные священные писания; в посланников Аллаха с названием тех из них, которые упоминаются в Коране; вера в Судный день и воскрешение мертвых; вера в предопределение.

Во втором разделе Ильяс ал-Цудакари поясняет сущность пяти столпов ислама: принятие свидетельства о том, что нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад Его посланник (*аш-шахада*); ежедневная пятикратная молитва (*ас-салам*); выплата налога в пользу неимущих (*аз-закат*); обязательный пост в месяц Рамадан (*ас-саум*), и совершение паломничества у кого есть на это возможности (*ал-хаджж*). В этой главе рассматриваются принципы и порядок совершения ритуальных обрядов и обязанностей мусульман, таких как совершение ритуального омовения, пятикратной обязательной, коллективной и пятничной молитв, молитвы по усопшим, условия и порядок выплаты заката — налога в пользу неимущих, соблюдение обязательного и дополнительных постов, порядок и условия паломничества в Мекку.

И, наконец, в третьем разделе автор рассматривает понятие «*ихсан*» — чистосердечие в исполнении религиозных обязанностей. Этот последний раздел начинается с упоминания и краткой биографии «золотой» цепи (*силсилы*) накшбандийского тариката, начиная традиционно с краткой биографии пророка Мухаммада и завершая краткой биографией наставника Ильяса ал-Цудакари — Абдурахмана ас-Сугури и автобиографической частью, изложенной выше. Эта же глава далее посвящена вопросам суфийской этики и практики накшбандийского тариката. В нем Ильяс ал-Цудакари рассматривает следующие вопросы: покаяние и его достоинство; предпочтение зикра другим деяниям; внушение зикра муриду его шейхом и обет, который дает мурид своему шейху; порядок совершения зикра; порядок и условия совершения му-

ракаба (самоконтроль мурида за собственными ощущениями); этика взаимоотношений мурида и шейха; этика любви муридом своего шейха; *рабита* (духовная связь) мурида со своим шейхом, когда он находится рядом, когда отсутствует или умер; этика тариката. Завершается это сочинение глоссарием суфийских терминов с подробными пояснениями на кумыкском языке.

В целом, сравнивая тексты сочинений по суфизму дагестанских шейхов XIX в., можно заметить сходство в композиционном строении этих сочинений, вплоть до одинаковых фраз и стиля изложения в некоторых работах.

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

Список источников и литературы

- ad-Durgilis, 2004 — *Nadīr ad-Durgilīs* (st. 1934). Nuzhat al-adhān fi tarāḡim ‘ulamā’ Dāgīstān / Hrsg., übersetzt und kommentiert von Michael Kemper und Amri R. Šixsaidov / Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 4: Die Islamelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Berlin, 2004.
- ал-Багини, 2003 — *Шу‘айб б. Идрис ал-Багини*. Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа ва садат ал-маша‘их ал-халидийа ал-махмудийа. Димашк, 2003.
- ал-Цудакари, 1904 — *Ильяс ал-Цудакари*. Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-тавхид. Казань, 1904.
- Каталог..., 1989 — Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период) / Сост. и автор предисловия А.А. Исаев. Махачкала, 1989.
- Оразаев, 2002 — *Оразаев Г.М.-Р.* Памятники деловой тюркоязычной переписки в Дагестане XVIII в.: (Опыт историко-филологического исследования документов фонда «Кизлярский комендант»). Махачкала, 2002.
- Оразаев, 2003 — *Оразаев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. Кн. 1. Махачкала, 2003.

А.Р. Наврузов
**«Байан ал-хака'ик» — печатный орган
ученых-арабистов Дагестана
первой трети XX века**

Журнал на арабском языке «Байан ал-хака'ик» («Разъяснение истин») издавался с сентября 1925 по август 1928 г. в г. Буйнакске в Типо-литографии Даггосиздата им. тов. Е.Г. Гоголева. Тираж 1000–1050 экземпляров. Журнал планировался как ежемесячный, но фактически издавался раз в три-четыре месяца. Всего вышло 12 номеров журнала. Ответственный редактор журнала — Абусуфйан Акаев из Нижнего Казанища, кроме него членами редколлегии были: Йусуф-кади из Дженгутая, Хаджи-кади из Казанища, Билал-Хаджи из Дженгутая, Мустафа-кади из Казанища и Хизри из Казанища.

Основные цели и задачи издания — «разъяснение достоинств ислама, выявление истины, очищение шариата от отрицательных нововведений и домыслов, просвещение умов ученых и студентов» [Байан ал-хака'ик, 1925, с. 1]. Журнал не ограничивался освещением чисто религиозных вопросов, немало статей посвящено вопросам народного образования и просвещения, по которым редакция журнала выступала с реформаторских позиций. «Байан ал-хака'ик» охватывает разнообразную тематику, волновавшую круги тогдашней мусульманской духовной элиты Дагестана. Это вопросы суфизма, чтение хутбы на арабском языке, запрет изображений человека в исламе в виде картин и памятников, шейхство и шариат, вопросы ваххабизма, существовавшего тогда главным образом в округах Хиджаз и Неджд Аравийского полуострова, вопросы фикха. Имеются разделы, касающиеся литературы и поэзии.

В журнале публиковались материалы не только дагестанских авторов, например — весьма важные и интересные статьи известных на Ближнем Востоке ученых, таких как Абд ал-Ваххаб аш-Шарани, Мухаммад Абдо. Последние приводятся в сопровождении комментариев, сделанных редакционной коллегией, по большей части главным редактором.

Общие вопросы ислама

Появление журнала на арабском языке было с радостью и восторгом воспринято дагестанцами. Так, Мухаммад сын Мухаммадхана из Чиркея писал: «Мы выражаем вам нашу огромную благодарность, о уважаемые господа, за то, что осчастливили нас этим прекрасным благодеянием, издав этот арабский журнал для тех, кто знает арабский язык.

Да поможет им Аллах Всевышний оживить знания и науку среди членов нашей нации и искоренить невежество в наших долинах и горах!» [ал-Чиркати, 1926, с. 12]. Бийарсалан-кади пишет, что дагестанские мусульмане, которые раньше не могли говорить, могли написать только небольшое простое письмо или какую-нибудь книжку религиозного характера, теперь издают литературную газету и духовный журнал [Бийарслан, 1925, с. 15–16]. Читатели в письмах, опубликованных на страницах журнала, благодарят Советское правительство за разрешение издания журнала, и пишут, что, «благодаря появлению этого духовного журнала, дагестанцы стали просыпаться от своей спячки в религиозных и светских делах. Стали хорошо различать хорошее от плохого и предпочитать истину лжи. Они начали трудиться во имя прогресса в религии и светской жизни, привлекая опыт других народов и наций» [Йусуф-кади, 1925, с. 12–13].

Авторы журнала призывают к единению и сплочению, апеллируя при этом к исламу: «Ислам велит нам отбросить все расхождения и раздор и сеять согласие. Он направляет нас по пути сотрудничества с людьми». «Коран велит нам с уважением относиться ко всему человеческому роду, оказывая уважение всем живым созданиям, уважать все сущее, в равной степени растения это или неорганические тела. Эти и другие красоты и достоинства ислама как капля в море. Самая маленькая частица всего прекрасного и есть ислам» [ал-Ихали, 1925, с. 15–16].

Вопросы ваххабизма

Исходя из целей и задач, сформулированных на титульной странице журнала «Байан ал-хака'ик», редколлегия журнала живо откликнулась на события, происходившие в мире, в частности выступления ваххабитов на Аравийском полуострове, отголоски которых дошли и до Дагестана и бурно обсуждались уже в тот период. Вот как, например, в редакционной статье описывается положение в Хиджазе в эти годы:

«...Таково положение в современном Хиджазе. Эта религиозная община состоит из ханбалитов, которые живут на юго-востоке арабского мира, недалеко от Багдада, и называются ваххабитами... Они последователи имама Ибн Таймийи, но чрезмерно грешат, запрещая молитву и ходатайства перед Всевышним Аллахом при посредничестве пророков и святых. Затем запрещают посещать могилы святых и праведников, даже посещать “благословенный сад” в Пресветлой Медине»

[Байан ал-хака'ик, 1925, с. 2]. Туда даже была делегирована группа уполномоченных от России, в числе которых был ученый Абдуррахман ал-Аштарханский (из Астрахани), для разрешения противоречий в Благословенной Мекке после того, как ваххабиты заняли территорию Хиджаза [От редакции, 1927].

Суфизм

Суфийской тематике посвящено немало статей. В этих статьях, как пишет Абусуфйан Акаев, не ставится цель порицания суфиев, а делается это «чтобы отличать хорошее от плохого» [Абусуфйан, 1925б, с. 8–12]. Авторы статей, опубликованных в журнале, дают порой нелестные характеристики суфиев Дагестана первой четверти XX века. Например, Абдураззак сын Албури (Кадиев) ал-Хураки¹ [Абдураззак, 1926, с. 6–8] в своей статье «Относительно безбожников-суфиев, которые не знают смысла слова “политика”, цитирует некоего Накис ар-Рийада, который сказал, что “некоторые из безбожников-суфиев, жившие в этот период, называли себя суфиями”. На самом деле, считает он, они не являются суфиями. Они все заблудшие сами и сводящие с прямого пути других. Они все воинство дьявола (Иблиса). Они используют мечети, построенные для моления и богослужения, для танцев и игр. Их гнилые уста изрекают слова благочестия и поклонения. Их сердца свободны от веры. Они невежественны, не владеют знанием (не знают), а утверждают, что знают. И не следуют тому, кто знает. «... Вам следует, о мои братья (по вере), сторониться их, как ягненок сторонится волка. Дружить с ними и сидеть с ними — это явный вред».

«Люди, обладающие мужеством, умерли.
Мужество — тоже. Не обольщайтесь теми,
Кто наряжается в приукрашенные одежды».

Также приводит слова имама Али, который сказал: «Остерегайтесь от обольщений покровителя Иблиса (дьявола) ...».

Далее автор статьи пишет, что наши предки отказывались от семидесяти видов разрешенного, боясь, чтобы ненароком не совершить хотя бы один их видов запретного. Они же (суфии-безбожники), считает он, любители хвастовства, гордыни и разврата.

Автор статьи пишет, что цель безбожников-суфиев этого времени не читать мавлиды пророку Мухаммаду, чтобы предстать перед Аллахом. И не любовь к благородному пророку и совершение благодеяния по отношению к бедным и несчастным. Вовсе нет, их цель — только насыщение своего нутра запретным. Он считает их «ворами, которые отклонились от прямого пути, отступили от веры. Они воруют имущество

1 | Хураки — село Урахи ныне Сергокалинского района Республики Дагестан.

людей, особенно скотину у людей, забивают ее и требуют чтения мавлида, читают его и едят это ворованное мясо. Суть в том, что они знают об этом, и нет разницы между ними и лающими собаками».

Тарикат и шариат

Абусуфьян Акаев обнаружил у Хаджи Джамалутдина Карабудахкентского интересное письмо шейха аш-Шарани, написанное им специально в возражение лжешейхам и названное «Предостережение обольстившимся» [Абусуфьян, 1925а, с. 8–12], где он показал истинное лицо некоторых суфиев, их пороки и недостатки.

В частности, аш-Шарани писал: «Шейхство и суфизм свидетельствуют о том, что непременно должны быть среди шейхов в наше время болтающие ложь, не меньшая часть из которых была и в прошлые времена. Они перестали зарабатывать дозволенное и направили свои ненасытные устремления к обладанию имуществом, которым владеют другие люди. Бывает так, что один из них призывает собрать муридов и др. для работы на него (например, сельхозработы и др.), а сам всю свою жизнь ест то, что зарабатывают другие, не то, что заработал сам; и берет подношения, если бы даже даритель более нуждался в подаренном. Простые люди быстро попадают на религиозный обман и не жалеют то, что есть у них есть под рукой, чтобы отдать тому, кто открывает им религию, если бы даже он был настоящим лицемером».

Аш-Шарани писал в некоторых своих книгах: «Я не беру ничего из того, что дают мне люди, так как мое положение может соответствовать их правилам или нет. Если не будет соответствовать, то я не возьму запретное, и буду делать это до Судного дня. А если будет соответствовать, то тогда я буду в числе тех, кто зарабатывает на религии».

Не секрет, что шейхство и муридизм в шариате не есть явления, которые исполняются по приказанию, ибо нет ни в Коране, ни в хадисах никакого текста, свидетельствующего об их необходимости, и нет текста, рекомендующего их. Однако шариат не отвергает их, если они (шейхство и муридизм) соответствуют ему. То, в отношении чего нет указания в Коране и хадисе, то это приемлемо в религии, если только зиждется на положениях шариата и соответствует ему [Абусуфьян, 1925а, с. 11–12]. Шейхство приемлемо в шариате, если оно имеет целью поклонение, незапятнанное лицемерием, закалку духа, отказ от порочных качеств, таких как высокомерие, алчность, стремление к руководству, стяжательство; обладание похвальными качествами, такими как смиренность, отказ от алчности, ненасытного желания к тому, что есть в руках людей из их имущества. Шейхство неприемлемо в шариате, даже порицаемо, если оно направлено на приобретение мирских благ, увеличение последователей; имеет целью отказ от приобретения дозволенного, разрешенного, ненасытное стремление к тому, что есть у людей из дозволенного; если оно связано только с желанием носить

чалму, плащ (*аба*), четки, посох и зубочистку (*сивак*). И не следует шейхам вмешиваться в мирские дела, так как это не их функция, и они (миряне) не из их круга. Ведение мирских дел — это функция политиков, правителей, занятых светскими делами.

Автор другого письма Мухаммад Хаджийав ал-Авари [ал-Авари, 1927, с. 12] цитирует ал-Газали, который считал, что шейх должен быть ученым, сведующим в слабостях души, ее недугах, знать лекарства от них (для их исцеления); знать науки шариата и тариката; отказаться от любви к земному миру и его регалиям. Также он приводит слова Ибн Субки, который писал: «Эти люди используют богадельни для демонстрации ложного могущества и всецело поражены благами земного мира. Не защитит их Аллах Всевышний и опозорит на виду у всех». Таким образом, Мухаммад Хаджийав ал-Авари делает вывод об отсутствии истинного шейха в Дагестане на тот период (т.е. в первой трети XX в.). Он считает, что все шейхи Дагестана всецело погружены в приобретение мирских благ. «Откуда взяться шейхам и арифам, — восклицает он, если исчезли рабы (божьи) и добропорядочные мужи, а остались из них только обманщики (мошенники) — подражатели шейхам». Автор предостерегает от следования таким шейхам и рекомендует следовать прямым путем Господина Посланников. «И достаточно будет, если они будут при этом придерживаться Корана» [Хаджийав ал-Авари, 1927, с. 12–13].

Шейх ал-Хаджи Титакай ал-Казаниши написал письмо на «аджаме» с просьбой перевести его на арабский язык и напечатать в журнале [Титакай-хаджи, 1928, с. 11–12]. Автор пишет, что вступившие на путь тариката в Дагестане, с учетом того, что у них с давних пор не было шариатского правителя, жили здесь и совершали греховные проступки, не соответствующие шариату, не говоря уже о тарикате. Он делит эти неблагоприятные проступки на три вида.

1. Они прекратили зарабатывать разрешенное, законное (*халал*), и обогащаются при помощи *заката* людей и их жертвований (*садака*). Ситуация такова, что благочестивые предшественники не были таковыми, а зарабатывали дозволенное (*халал*) и обходились без подношений людей. Бывало так, что некоторые из них каждый день приносили дрова из пустыни и продавали их для своего содержания и для содержания своей семьи.

2. Они используют своих муридов в качестве слуг, как рабов на таких работах, как строительство домов и их охрана, сбор помидоров и др. Дело в том, что они не нуждаются в этих работах, имея подношения людей и их *садака*. Вне всякого сомнения, что они делают это для увеличения своего состояния, чтобы стать богатыми людьми. И действительно, мы совсем не видели того, кто бы стал бедным после того, как стал шейхом. А зачастую мы видим тех, кто становится богатым, после того как был бедняком до своего шейхства. И это один из признаков искажения пути среди тех, кто стал на путь шейхства.

3. Они не различают тех, кто зарабатывает разрешенное от тех, кто зарабатывает запретным или сомнительным. И также не отличают тех, у кого есть подготовленность ко вступлению в тарикат от тех у кого ее нет. Каждый, кто приходит к подобному шейху, чтобы дать обет, становится его муридом. И им не отказывают, даже тем из них, кто явно не подготовлен к этому, ради расширения сферы своего влияния и увеличения числа своих последователей. С тем чтобы число последователей достигло многих тысяч.

Этими тремя характерными качествами, по мнению шейха ал-Хаджи Титакая ал-Казанищи, обладает большинство претендующих на шейхство сегодня в Дагестане.

Лжешейхство в тарикате

Как пишет Абусуфьян Акаев [Абусуфьян, 1926а, с. 8], в первый год издания этого журнала не было ни одного номера, где не было бы разговора о тех, кто называет себя «шейхами», которые не занимаются ничем иным, кроме как приобретением мирских благ при помощи религии, накапливая имущество, достояние, обирая при этом всех других.

Абусуфьян Акаев напоминает, что об этом уже давно писали многие ученые, такие как Абд ал-Ваххаб аш-Шарани и ему подобные. Но разве они (лжешейхи) будут справедливыми и беспристрастными, разве они откажутся от своих заблуждений и ошибок?! Нет, отвечает Абусуфьян Акаев. Они к тому же стремятся расширить свою среду и не унимаются в этом. Некоторые из людей знают о своей неспособности наставлять, но ими овладели злые чувства просто из-за любви к руководству и к накопыванию преходящих мирских благ.

Один из соредакторов журнала Хизри ал-Газанищи пишет в своей статье «Обращение к лжешейхам и их последователям из числа ученых» [ал-Газанищи, 1927, с. 13–15], что редакция журнала обещала очищать шариат от отрицательных новшеств (*бид'а*) и т.д. «Мы говорим, — пишет Хизри ал-Газанищи, что шейхство в Дагестане в эти дни не соответствует шариату, не получает от этого пользы никто из мусульман. Более того, оно вредит исламу из-за присутствия вражды между муридами и последователями шариата. А в итоге лжешейхи используют религию для достижения мирских благ».

«Известно, что нет в Дагестане шейха, который не берет подарки от невежественных людей и запрещает брать их у бедняков. Напротив, они стяжают их под предлогом помощи школам, на содержание учащихся в них. Разве есть среди лжешейхов тот, кто был бы беден? Где есть шейх, который бы готовил и воспитывал муридов не иначе как врагами для других муридов? А каждый, кто избрал шейха, становится врагом того, кто избрал себе шейхом другого. Разве это руководство на

правильный путь, а не заблуждение из-за обмана?» — резонно спрашивает Хизри ал-Газаници.

О чтении хутбы на арабском языке

На каком языке должна читаться пятничная проповедь (*хутба*): на арабском или на языке собравшихся? Этот вопрос актуален и сегодня среди мусульман Дагестана. Как пишется в ответе редакции, основное и самое наилучшее — это то, чтобы наставление во время проповеди было на языке собравшихся людей. С тем, чтобы была всеобщая польза и увеличилось бы воздействие на сердца людей [ал-Халимбекаули, 1927, с.13–15]. И пусть читающий проповедь читает составные части проповеди на арабском языке и переводит часть с наставлениями из них на аджаме (местном языке) сам, или пусть это делает тот, кто рядом с ним и сможет это сделать.

Мусульманская община со времен пророка Мухаммада единогласно решила относительно чтения хутбы (проповеди) на арабском языке, как в арабских, так и в неарабских странах. И поэтому высказывание о чтении наставления (*хутбы*) на неарабском языке — есть высказывание, свидетельствующее о невежестве общины, что ей предписано делать или свидетельствующее о том, что ей следует отказаться от своей обязанности в силу своего (невежества) незнания [ал-Халимбекаули, 1927].

О чтении мавлида на арабском языке

Авторы журнала касаются и вопроса чтения мавлида, который являлся предметом противоречий и конфликтов в Дагестане между суфиями и салафитами уже в начале XX века. Мавлид — празднование дня рождения Пророка.

Мухаммад Салих из Халимбек-аула пишет, что ученые велят простым, невежественным людям читать мавлид Пророку и слушать его в месяц раби ал-аввал и другие месяцы. Эти ученые заняты чтением мавлида пророку Мухаммаду на арабском языке, который непонятен большинству слушающих. В итоге собравшиеся не узнают ничего о Пророке, но ведь они явились, чтобы узнать и понять. «Удивительные поступки совершают эти повелевающие ученые!» — восклицает автор письма.

Редакция журнала отвечает ему, что воздаяние человеку от чтения мавлида или слушания его, не зависит от того, понял он услышанное, или нет. Ведь он и так знает, что именно читается на мавлиде, даже если не понимает подробностей. Однако лучше читать мавлид на языке собравшихся.

Вопросы фикха

О законности назначения цены и приданого (калым, махр) за женщину и практики превышения его

В статьях на эту тему говорится, что богатые люди непомерно увеличивают цену за приданое, так что кадии устали защищать права мусульман, и поэтому, по единогласному решению ученых, нашли выход только в установлении цены. О разрешенности этого приводятся в пример такие ученые, как имам Малик, имам Ахмад, сподвижники Абу Ханифы и другие. Обращаясь к этой теме Мухаммад сын Нурмагомеда ал-Аракани писал, что превышение в махре (приданое, калым) за женщину запрещено.

Мухаммад ал-Аракани пишет далее, что это отвратительное нововведение и великая беда размножилась по стране. И по этой причине большинство людей не могут жениться и выйти замуж. Бедняк сватается к женщине, которую он любит и она тоже его любит. Он посылает сватов к ней, а ее родители просят у него много денег. А этот бедняк не может жениться с таким большим калымом. И думает большинство людей, что так и положено по шариату и что не будет действительным брак без него. Вовсе нет, считает автор статьи. Часто бедняк, доведенный до крайней нищеты, лишен возможности жениться из-за этого адата превышения в махре [ал-Аракани, 1928, с. 16].

О запрете изображения человека в исламе в виде картин и памятников

Этой проблеме посвящена статья шейха Мухаммада Абдо [Абдо, 1928, с. 2–5]. По мнению автора, исламский шариат далек от того, чтобы запретить изображения человека в виде рисунков, портретов, памятников, поскольку это одно из наилучших средств познания, и нет в них никакой опасности для мусульманской религии (веры) ни с точки зрения теории, ни с точки зрения практики.

Главный редактор журнала Абусуфйан Акаев разделяет точку зрения Мухаммада Абдо в этом вопросе и в знак солидарности помещает свою фотографию в начале статьи.

Вопрос развода

В статье, специально посвященной этому вопросу, автор Йусуф ал-Джункути [ал-Джункути, 1926, с. 13–15] приводит его краткую историю со времен Пророка до наших дней. Он считает что «талак», как и многие другие религиозные заповеди, направлен во благо мусульман и в установлении его количества (произнесение формулы развода один раз, два раза или три раза) есть тонкая мудрость. Так как душа челове-

ческая обманчива, и, быть может, формула произнесена, когда терпение иссякло, но затем человек стал переживать, пришло раскаяние.

Дагестанские же салафиты считают, что трехкратное произнесение надо считать за один раз.

Посещение могил святых и праведников

Одним из пунктов противостояния суфиев и «ваххабитов» на современном этапе является вопрос посещения могил. Он также нашел свое отражение на страницах «Байан ал-хакаик». В редакционной статье первого номера журнала за 1925 год отмечалось: «...Затем они запрещают могилы святых и праведников, даже посещать “благословенный сад” в Пресветлой Медине» [Положение..., 1925]. Большая часть аргументов противников посещения основывается на высказывании Пророка: «Люди отправляются только в три мечети: Заповедную мечеть, мечеть ал-Акса и мою мечеть». Автор другой статьи пишет, что посещение могил разрешено по шариату и рекомендовано по сунне [ал-Мухухи, 1927, с. 13–15]. В подтверждение своих слов он приводит хадис: «Пророк говорил: Я запрещал [ранее] посещать могилы. [Теперь] Посещайте их!» Там же он говорит: «Посещайте могилы, они напоминают вам о будущей жизни».

Цель посещения могил, по мнению автора статьи, в следующем: Напоминание о будущей жизни (ахират).

Благодаяние, милость по отношению к покойному посредством обращения с молитвой к нему.

Благодаяние, милость посещающего по отношению к самому себе балгодаря следованию сунне и знакомству с тем, что разрешил Пророк.

Празднества на могилах святого

В одной из статей на эту тему редактор пишет, что люди расточают огромные суммы на эти зрелища, визиты и празднества, о которых нет упоминания в сунне. Если бы они тратили их на общее благо — строительство школ, приютов, обучение наукам, необходимым для улучшения положения простых людей, тем самым совершали бы великое дело, которое заслуживает у Аллаха великого воздаяния.

Все вышеуказанные вопросы имеют чисто религиозный характер и продолжают оставаться актуальными и сегодня, по прошествии более восьмидесяти лет.

Список источников и литературы

- Абдо, 1928 — *Шайх Мухаммад 'Абдӯх*. Ас-сувар ва-т-тамасил ва-фава'идуа ва-хикамуа (Картины и памятники: их польза и смысл) // *Байан ал-хака'ик*. 1928. № 11.
- Абдураззак, 1926 — *'Абд ар-Раззак б. ал-Бури ал-Хураки*. Ал-баб ал-аввал фи хакк малахидат ас-суфийин ал-лазин ла й'аламун ма'на ас-сийаса ма хува (О безбожниках суфиях, не знающих смысла слова «политика». Первая часть статьи) // *Байан ал-хака'ик*. 1926. № 3.
- Абу Мухаммад — *Абу Мухаммад Мас'уд ал-Мухухи* Зийарат ал-кубур (Посещение могил) // *Байан ал-хака'ик*. 1927. № 6.
- Абусуфйан, 1925а — *Абу Суфйан ал-Газаници*. Рисалат аш-шайх 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани (Послание шейха 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани) // *Байан ал-хака'ик*. 1925. № 2.
- Абусуфйан, 1925б — *Абу Суфйан ал-Газаници*. Ат-ташайух фи аш-шари'а (Шейхство согласно шариату) // *Байан ал-хака'ик*. 1925. № 1.
- Абусуфйан, 1926а — *Абу Суфйан ал-Газаници*. Фи хакк ал-муташайихин (О лжешейхах) // *Байан ал-хака'ик*. 1926. № 5.
- Абусуфйан, 1926б — *Абу Суфйан ал-Газаници*. Мас'алат ал-иджтихад (Вопрос иджтихада) // *Байан ал-хака'ик*. 1926. № 3.
- Абусуфйан, 1928 — [*Абу Суфйан ал-Газаници*]. Бакийат аш-Ша'рани (Окончание статьи об аш-Ша'рани) // *Байан ал-хака'ик*. 1928. № 11.
- ал-Авари, 1927 — *Хаджийав ал-Авари*. Фи ат-ташайух (О шейхстве) // *Байан ал-хака'ик*. 1927. № 10.
- ал-Аракани, 1928 — *Мухаммад б. Нурмухаммад ал-Аракани*. Ал-мугалат фи ал-махр (Чрезмерный махр) // *Байан ал-хака'ик*. 1928. № 11.
- Бийарслан, 1925 — *Бийарслан-кади*. Ал-ислам ва ал-муслимун (Ислам и мусульмане) // *Байан ал-хака'ик*. 1925. № 2.
- ал-Газаници, 1927 — *Хизри ал-Газаници*. Хитаб ила ал-муташайихин ва атба'ихим мин ал-'улама'(Увещевание лжешейхов и их последователей из числа ученых) // *Байан ал-хака'ик*. 1927. № 7.
- ал-Джункути, 1926 — *Йусуф ал-Джункути*. Фи мас'алат ат-талак (О проблеме развода-талак) // *Байан ал-хака'ик*. 1926. № 5.
- ал-Ихали, 1925 — *Фарайусуф ал-Авари ал-Ихали*. Ал-ислам ма ал-ислам ва ма идрак ма ал-ислам (Ислам: что это такое и как его понимать) // *Байан ал-хака'ик*. 1925. № 1.
- Йусуф-кади, 1925 — *Йусуф-кади*. Ат-табшир би-л-маджаллат (Почтение при помощи журнала) // *Байан ал-хака'ик*. 1925. № 1.
- От редакции, 1927 — Ал-идара: Фи хакк сафар ал-хаджж (От редакции. О поездке в хаджж) // *Байан ал-хака'ик*. 1927. № 10.
- Положение..., 1925 — Ахвал ал-Хиджаз ва га'илат ал-ваххабийа (Положение Хиджаза и напасть ваххабизма) // *Байан ал-хака'ик*. 1925. № 1.
- Титакай-хаджи, 1928 — *Титакай-хаджи*. Ал-мактуб ила ал-идара (Письмо в редакцию) // *Байан ал-хака'ик*. 1928. № 11.
- ал-Халимбекаули, 1927 — *Мухаммад Салих ал-Халимбекаули*. Макалат фи хакк ал-хутба ал-'арабийа (Статья о пятничной проповеди на арабском языке) // *Байан ал-хака'ик*. 1927. № 10.
- ал-Чиркати, 1926 — *Мухаммад б. Мухаммадхан ал-Чиркати*. Аш-шукр ли-мунши' ал-маджалла ва ал-хукума (Благодарность издателем газеты и правительству) // *Байан ал-хака'ик*. Июль 1926. № 4.

Исследования исламского наследия

2

П.М. Алибекова **Дибир-кади ал-Хунзахи — реформатор арабографической письменности в Дагестане**

Средневековый Дагестан являлся крупнейшим центром арабо-мусульманской культуры на Северном Кавказе. Исторический процесс распространения и укрепления позиций ислама в регионе сопровождался проникновением книжной культуры на восточных (арабском, персидском и тюркских) языках. Арабский язык и арабская литература стали составной частью культуры дагестанских народов. Приобретая статус языка науки, литературы, образования, делопроизводства, актовых материалов, частной и официальной переписки, арабский язык исполнял в многоязычном и полиэтническом по своему составу регионе роль *lingua franca*. Этот факт свидетельствует о высоком уровне развития духовной культуры «принимающей» стороны, который позволил ей не только блестяще усвоить арабо-мусульманскую литературу, но и создать на ее базе собственно дагестанскую арабоязычную, персоязычную и тюркоязычную литературу. Богатейшая литература, созданная дагестанскими учеными, поэтами, богословами, составляет уникальный фонд книжной культуры Дагестана.

Арабская литература «для Кавказа не была экзотикой или завозным украшением внешней учености, ею действительно жили» [Крачковский, 1960, с. 622]. С развитием и расширением влияния арабского языка связано создание местной, оригинальной литературы на арабском языке, первые образцы которой относятся к X в. [Шихсаидов, 1993]. В Дагестане происходили историко-культурные процессы, идентичные таковым в Средней Азии, Иране, Индии, Испании, т.е. в странах Арабского халифата. Общие закономерности развития духовной культуры и национальная специфика ярко выражены в литературах народов, объединенных арабо-мусульманской культурой. В научных работах видных ученых-востоковедов подчеркивается мысль о национальном своеобразии арабоязычной дагестанской литературы, отразившей все жанровое многообразие восточной средневековой литературы [Крачковский, 1960; Саидов, 1960; Фильштинский, 1962;

Гамзатов, 1996]. Говорить о количественном срезе не приходится, учитывая антирелигиозную политику, уничтожение мечетей, примечетских школ, медресе, частных и мечетских книжных собраний. Рукописи целенаправленно уничтожались, а те, которые с целью сохранения были закопаны или спрятаны владельцами в пещерах и ущельях, безвозвратно утеряны. Уцелела лишь малая толика некогда богатых книжных собраний.

Параллельно с созданием дагестанскими учеными арабоязычных трудов шел процесс адаптации алфавита арабского языка к фонетическим особенностям дагестанских языков. Трудно переоценить роль аджамской письменности¹ в развитии национальных языков и литератур. Мы видим это, в частности, на примере письменной культуры Средней Азии, Кавказа, Башкирии, татар Поволжья, Крыма и Прибалтики.

Известный ученый-арабист М.-С. Саидов заложил основы для изучения истории аджамской письменности народов Дагестана [Саидов, 1948; Саидов, 1976]. Благодаря его неустанному труду были выявлены, расшифрованы и введены в научный оборот многочисленные письменные памятники на национальных языках. Начатое им дело с успехом продолжает старший научный сотрудник Центра востоковедения ДНЦ РАН А.А. Исаев. Им собран, систематизирован и издан ценный материал по рукописному и печатному наследию на аджаме, составлен каталог печатных книг на языках народов Дагестана [Исаев, 1989].

К наиболее ранним из сохранившихся письменных памятников на аджаме относятся эпиграфические надписи XIII в. В качестве примера можно привести надпись на стене мечети сел. Корода, обнаруженную Т.М. Айтберовым и А.И. Ивановым [Айтберов, 1985]. Надпись двуязычна (на арабском и аварском языках) и содержит обращение к жителям селения не нарушать условий вакфа. Ранние записи на аджаме представляют собой отдельные слова, выражения и целые предложения на дагестанских языках, написанные на полях или между строк арабоязычных сочинений в виде примечаний, комментариев. Обнаруженное М.-С. Саидовым завещание на арабском языке аварского нуцала Андуника содержит 16 аварских слов [Саидов, 1976]. Завещание написано Алимирзой из сел. Анди в 1485 г.

Глоссы и толкования на даргинском языке отмечены на полях сочинений ал-Газали, переписанных в Дагестане в 1493, 1497 и 1507 г. Идрисом, сыном Ахмада из с. Акуша. Так, на полях и между строк сочинения ал-Газали «Минхадж ал-'абидин» переписчиком оставлены более тысячи даргинских слов и выражений и несколько слов лакского языка [Исаев, 1970]. Эти записи представляют интерес и тем, что позволяют

1 | Аджам — система письма, возникшая на основе алфавита арабского языка в результате введения некоторых дополнительных знаков для передачи на письме отсутствующих в арабском языке звуков.

проследить попытки приспособления арабского алфавита к специфическим звукам даргинского языка.

На лакском языке сохранился перевод поэмы «ал-Бурда» арабского автора XIII в. ал-Бусири. Рукопись была найдена М.-С. Саидовым в сел. Гапшима Акушинского района. Перевод на лакский язык дан не в виде связного текста, а в форме переводов отдельных слов арабского текста [Саидов, 1976, с. 130]. Рукопись не датирована, однако исследование палеографических данных рукописи и языковых особенностей текстов позволяют отнести записи к XV–XVI вв. [Абдуллаев, 2006, с. 437].

На кумыкском языке обнаружены записи в арабских сочинениях «Китаб ал-куттаб» Али б. Мухаммад ал-Йаздави и «ал-Кафийа фи-нахах» Ибн ал-Хаджиба, переписанных дагестанскими переписчиками в конце XV в. Известно письмо кумыкского феодала Сунтанбута, написанное аджамским письмом и адресованное русскому царю Алексею Михайловичу в 1654 г. [Саидов, 1976, с. 132].

В последующие столетия арабский язык в Дагестане постепенно утрачивает монопольное положение языка науки и литературы, уступая свои позиции национальным языкам и аджамской письменности. Сохранились до наших дней сочинения на дагестанских языках XVI–XVIII вв. — исторические хроники, художественная литература, медицинские справочники, словари, богословские сочинения, эпистолярные источники.

Больших успехов в изучении дагестанской литературы на аджаме, помимо вышеназванных, достигли дагестанские ученые С.М. Хайбуллаев, А.Г. Гусейнаев, И.Х. Абдуллаев, С.Х. Ахмедов, Г.М.-Р. Оразаев, А.М. Муртазалиев, А.Т. Акамов и др. Сотрудниками Центра востоковедения издан «Каталог рукописей на языках народов Дагестана, хранящихся в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН», в котором дано научное описание аварских, даргинских, кумыкских и лакских сочинений на аджаме [Исаев, 2008].

Зарождение и развитие аджамской письменности в Дагестане представляет собой сложный и длительный исторический процесс. Пути приспособления алфавита арабского языка к фонетическим особенностям родных языков у разных дагестанских народов имеют сходный характер. Сложность заключалась в невозможности передачи 28 буквами арабского алфавита фонетическое многообразие дагестанских языков, в которых имеется 40 и более звуков. Две-три фонемы изображались в письме одной графемой, что создавало трудности при чтении, которое превращается в разгадывание ребусов. Чтение аджамского письма требует внимательности и большого практического опыта. Многие ученые средневекового Дагестана предпринимали попытки унифицировать аджамское письмо. Приведу хрестоматийные примеры: Тайгиб, сын Омара из сел. Харахи (XVI в.) — ученый, автор многочисленных комментариев к сочине-

ниям по грамматике арабского языка, логике, фикху. Шабан, сын Исмаила из сел. Обода (XVII в.) — ученый-арабист, чья школа была известна далеко за пределами Аварии. Мухаммад, сын Мусы из сел. Кудутль (сер. XVII — нач. XVIII в.) — известный ученый, автор сочинений на арабском и аварском языках. Сохранились письма, научные труды и литературные произведения, написанные ими на аджаме. По работам этих и многих других ученых можно проследить закономерности использования арабских букв со специальными дополнительными значками, пути совершенствования и эволюционные изменения в аджамской письменности.

Весомый вклад в совершенствование аджамской письменности внес Дибир-кади из Хунзаха (1742–1817). Как отмечает М.-С. Саидов: «Алфавитом Дибир-кади аварцы пользовались без особого изменения и реформы вплоть до революции» [Саидов, 1948, с. 40].

Дибир-кади является автором лексикографических трудов, сочинений религиозного содержания, поэтических произведений на арабском, персидском, тюркском и аварском языках, переводчиком с арабского и персидского языков художественных сочинений и научных текстов, переписчиком множества арабских научных трактатов. Полное имя Дибир-кади — Мухаммадшафи, сын Максуда-кади ат-Талти ал-Хунзахи ал-Авари ад-Дагистани. Дибир-кади родился в селении Хунзах, в семье ученого Максуда-кади и вырос в семье потомственных кадиев и ученых. Начальное образование он получил у своего отца, далее учился у Хасана из Кудали и Махада из Чоха, крупных дагестанских ученых, имевших свои школы, учеников. Учеба у известных по всему Дагестану ученых дала Дибир-кади фундаментальные знания во многих областях средневековой науки. Он совершенствовал свое образование в Иране, Сирии и Турции. Дибир-кади прекрасно владел арабским, персидским, турецким и грузинским языками. Знание восточных языков позволило ему достичь глубоких познаний в области мусульманской юриспруденции, логики, богословских наук, астрономии, грамматики языков, художественной прозы и поэзии на этих языках.

Дибир-кади известен и как профессиональный переводчик. Сочетание поэтического дара и профессионализма переводчика наилучшим образом отразились в его художественных переводах на аварский язык. Он перевел сборник нравоучительных рассказов «Калила и Димна» с арабского на аварский язык. Сохранились его переводы персидских лирических стихов (автор не указан) на арабский и аварский языки. Стихи, записанные Дибир-кади на аджаме, ценны тем, что являются автографом и имеют большое значение как один из сохранившихся образцов перевода стихов классиков персидской литературы на аварский язык [Алибекова, 2009, с. 128–137]. Дибир-кади принадлежат стихи религиозного содержания на аварском языке, которые можно условно назвать «мава'из» — проповеди.

Работа Дибир-кади в области составления двуязычных и трехязычных словарей положила начало развитию в Дагестане лексикографии как науки. Перу Дибир-кади принадлежат словари персидского, арабского, тюркского и аварского языков. Среди них несколько небольших по объему лексикографических работ, написанных в 1196/1781–82 г. в Панахабаде. Они собраны в одну сборную рукопись и не имеют авторских названий. Это: арабско-персидский словарь с подстрочным переводом на тюркский язык; словарь арабских слов и выражений с переводом их на персидский язык; словарь арабского, персидского, тюркского и аварского языков; словарь тюркского языка с подстрочным переводом на персидский, арабский и аварский языки [РФ ИИАЭ ФМС Рук. № 53]. Аварские слова приведены под тюркскими и персидскими и арабскими словами в качестве их эквивалентов. Толкуемые слова объединены по тематическому признаку и охватывают широкий круг лексики, связанной с трудовой деятельностью человека, с флорой, фауной, географическими и космографическими представлениями. В отдельную главу включены прилагательные и глаголы. Дибир-кади приводит 179 глаголов аварского языка в инфинитивной форме в качестве соответствий глаголам персидского, арабского и тюркского языков, передающим самый разнообразный спектр действий и состояний человека. Дибир-кади работал над этими словарями в Панахабаде, в доме карабахского правителя Ибрахим-хана с 12 июля по 10 августа 1782 г.

«Маджма' ал-асам» («Собрание слов») — персидско-арабско-тюркский словарь. В «Маджма' ал-асам» отражен довольно значительный лексический материал аварского языка. Мы насчитали 137 аварских глаголов в инфинитивной форме, со значением движения, действия и состояния.

«Маджму' ал-лугат» («Собрание языков») — персидско-тюркский словарь, в котором местами даны арабские эквиваленты персидских слов [РФ ИИАЭ ФМС Рук. № 45, Л. 8а–36а]. Словарь разбит на разделы и главы, лексический материал распределен по частям речи: глаголы, прилагательные и имена существительные. В данном словаре, как и в предыдущем, приведено довольно большое количество слов на аварском языке. Это обозначения природных явлений, продуктов земледелия и садоводства, птиц, зверей, человека (названия частей тела), орудий труда. Включение грамматических пояснений и широкого круга лексики аварского языка служило задачам создания учебного пособия для обучения местного населения восточным языкам.

Самым крупным, фундаментальным лексикографическим трудом Дибир-кади является трехязычный толковый словарь «Джами' ал-лугатайн ли-та'лим ал-ахавайн. Камус фарси-'араби-турки» («Собрание двух языков для обучения двух братьев. Персидско-арабско-тюркский словарь») [Каталог..., 1977, с. 37–41; Алибекова, 2009, с. 137–146]. Этот толковый словарь был составлен в учебных целях, по указанию

Умма-хана Аварского, т.к. была необходимость подготовки для ханской канцелярии переводчиков со знанием персидского и тюркского языков. Задуман словарь был как персидско-тюркский, но т.к. лексика арабского языка нашла в нем такое же отражение, что и лексика выше-названных языков, то фактически получился трехязычный словарь. Слово на аварском языке дано в тексте словарной статьи в качестве эквивалента основного толкуемого слова. Например: «[фондок] — в “ад-Диван” указано на использование этого слова в трех языках. Это — известный плод, в аварском языке он называется “хас цулакъо” (“парс цулакъо”)» [РФ ИИАЭ Ф. 14. Рук. № 535, с. 343]. Чаще всего аварские слова, включенные в словарные статьи, представляют собой заимствования, к примеру: «[сорондж] — слово огласовано двумя дамами и сукуном над “ан-нун”, означает “разновидность красного цвета”. Слово является общим для трех языков, употребляется также в аварском языке» [РФ ИИАЭ Ф. 14. Рук. № 535, с. 195]. Другой пример: «[азад] пишется с маддой, это — форма прошедшего времени от глагола [азадан] — освобождать, отпускать на свободу, используется также в значении “свобода”, по-тюркски — [тархан], оно применяется и в персидском языке, часто встречается в сочинении “Тарих-и Чингизхан”. Это слово употребляется также в аварском языке — [тархъан], оно является общим для этих языков, Аллах же знает лучше» [РФ ИИАЭ Ф. 14. Рук. № 535, с. 209].

Описательным путем дано в нескольких местах написание аварских слов, например: «[нушадар]... в нашем аварском языке это слово пишется без /долгого гласного/ “у” и с огласовкой “и” для буквы “ан-нун»» [РФ ИИАЭ Ф. 14. Рук. № 535, с. 286].

Лексикографические труды Дибир-кади представляют ценность для изучения истории персидской, арабской и тюркской лексикографии, а также для изучения истории развития аварского языка на аджамской графике. Известно, что им были составлены разговорники — аварско-азербайджанский, аварско-лакский и аварско-грузинский [Саидов, 1948, с. 140–141]. На сегодняшний день мы ими не располагаем.

Дибир-кади внес неоценимый вклад в историю развития аварского языка и литературных письменных традиций. Ему принадлежит заслуга в систематизации и усовершенствовании аджамской письменности. Сохранился аджамский алфавит с внесенными Дибир-кади изменениями.

И в дальнейшем аджамский алфавит продолжал дополняться и видоизменяться. Так, по распоряжению имама Шамиля была создана специальная комиссия для выработки единой системы передачи на письме отдельных букв. В комиссию входили Лаченилав — ученый-факих, муфтий и учитель имама Шамиля, ученый-арабист Али из Кульзеба и др.

В кон. XIX — нач. XX в. дагестанскими учеными был создан так называемый «новый аджам». Новшество состоялось в том, что огласовки были заменены буквенными обозначениями внутри слова, что облегчало чтение. Начиная с 70-х гг. XIX в. в Дагестане начинают функционировать типографии. В типографии «Каспий» А.М. Михайлова в Порт-Петровске (ныне г. Махачкала) издавались книги не только на русском, но и на арабском и национальных языках [Исаев, 2008, с. 15–21]. Благодаря энтузиазму дагестанских просветителей и ученых М. Мавраева, А. Акаева, И. Абакарова и И. Нахибашева начали издаваться в большом количестве арабографические сочинения дагестанских авторов. Первые книги на языках народов Дагестана были изданы в Бахчисарае и Симферополе [Исаев, 2003]. С открытием типографий начинается новый этап развития книжной культуры в Дагестане.

Богатая рукописная и печатная продукция народов Дагестана на аджамской письменности является ярким подтверждением высокого уровня многовекового опыта научной и художественной мысли народов Дагестана.

Список источников и литературы

- Абдуллаев, 2006 — *Абдуллаев И.Х.* Из истории дагестанской лексикографии // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию академика Г.Г. Гамзатова. Москва, 2006.
- Айтберов, 1985 — *Айтберов Т.М.* Аваро-арабская надпись из сел. Корода (XIII–XIV вв.) // Эпиграфика Востока. Вып. XXIII. Москва, 1985. С. 79–80.
- Алибекова, 2009 — *Алибекова П.М.* Жизнь и творческое наследие Дибир-кади из Хунзаха. Махачкала, 2009.
- Гамзатов, 1996 — *Гамзатов Г.Г.* Национальная художественная культура в калейдоскопе памяти. Москва, 1996.
- Исаев, 1970 — *Исаев А.А.* О формировании и развитии письменности народов Дагестана // Социологический сборник. Вып. I. Махачкала, 1970. С. 184–185.
- Исаев, 1989 — *Исаев А.А.* Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период). Махачкала, 1989.
- Исаев, 2003 — *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев — первопечатник и просветитель Дагестана. Махачкала, 2003.
- Исаев, 2008 — *Исаев А.А., Магдиев С.Я., Маламагомедов Д.М., Оразаев Г.М.-Р.* Каталог рукописей на языках народов Дагестана, хранящихся в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Махачкала, 2008.
- Исаев, 2008а — *Исаев А.А., Сагидова Дж. А.* Книжная культура Дагестана. Махачкала, 2008.
- Каталог..., 1977 — Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР / Под ред. М.-С. Д. Саидова. Вып 1. Москва, 1977.
- Крачковский, 1960 — *Крачковский И.Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // *Крачковский И.Ю.* Избранные произведения. М.; Л., 1960. Т. VI.
- Саидов, 1948 — *Саидов М.-С.* Возникновение письменности у аварцев // Языки Дагестана. Махачкала, 1948. С. 136–142.
- Саидов, 1960 — *Саидов М.-С.* Дагестанская литература XVIII–XIX вв. на арабском языке: Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. Москва, 1960.
- Саидов, 1976 — *Саидов М.-С.* Из истории возникновения письменности у народов Дагестана // Языки Дагестана. Вып. III. Махачкала, 1976. С. 121–133.
- Фильштинский, 1962 — *Фильштинский И.М.* Периодизация средневековой арабской литературы // Народы Азии и Африки. Москва. 1962. № 4.
- Шихсаидов, 1993 — *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. Москва, 1993.

Н.А. Тагирова

Шейх накшбандийского тариката Джамалуддин в трудах Абдурахмана из Газикумуха

Духовная жизнь дагестанского общества XIX в. характеризуется небывалым расцветом арабоязычной литературы, в т.ч. литературы исторической. Огромную роль в этом процессе сыграли не только сложившиеся многовековые традиции арабской письменной культуры, но и важнейшие военно-политические события 20–50-х годов XIX в., оказавшие влияние на все сферы жизни дагестанского общества.

Академик И.Ю. Крачковский писал об исключительном и важном значении арабских источников, относящихся к истории Кавказа XVIII–XIX вв.: «Их основное преимущество в том, что они являются источниками не со стороны, а возникли в той самой среде, которой они посвящены» [Крачковский, 1960, с. 560]. В числе исторических памятников, созданных в это время, сочинения Абдурахмана Газикумухского (1837–1901) «Хуласат ат-гафсил»¹ и «Музаккарат ‘Абд ар-Рахман»². Их автор — Абдурахман Газикумухский, сын шейха Джамалуддина Газикумухского (ум. 1866 г.), известного религиозного и общественного деятеля Дагестана XIX в., ученого и преподавателя, авторитетного знатока арабской литературы, духовного наставника имама Шамиля. Джамалуддин являлся активным сторонником накшбандийского тариката и автором знаменитого суфийского трактата «ал-Адаб ал-мардийа».

О дате рождения Абдурахмана нам известно из записи, сделанной самим Джамалуддином на листе арабской рукописи из его личной библиотеки: «Дата рождения Абдурахмана, сына Джамалуддина — ночь на воскресенье, двадцать второго числа благословенного Аллахом месяца шавваль тысяча двести пятьдесят второго года» (т.е. 1 февраля 1837 г.) [Tagirova, 1996, S. 319; Абдурахман..., 1997, с. 11].

Абдурахман получил от отца традиционное для своего времени мусульманское образование, его учителями были также известные да-

1 | Русский перевод: ал-Газикумуки, 2002.

2 | Русский перевод: Абдурахман..., 1997.

гестанские ученые и преподаватели. Он хорошо знал мусульманское право, арабскую филологию, литературу и поэзию, «священную историю», хадисы и т.д. В 23-летнем возрасте он вместе со своей женой Нафисат и братом Абдурахимом оказался в числе лиц, сопровождавших Шамиля в Калуге, где провел более 6 лет и написал одно из своих основных произведений.

Пристав при Шамиле А. Руновский приводит краткие сведения об авторе хроники: «Автор этих записок Абдурахман, сын известного дагестанского муршида Джемал-эддина и зять Шамиля, женатый на его старшей дочери Нафисат. Это очень умный молодой человек, имеющий, впрочем, склонность к схоластическому образованию, которое он и продолжает в Калуге под непосредственным руководством Шамиля. Будучи ревностным мусульманином и исполняя поэтому все самые мелочные требования религии в точности, Абдурахман находит, однако, в промежутках намазов и чтения богословских книг довольно много свободного времени для занятий литературой, которой отдает полное предпочтение перед всеми удовольствиями калужской праздной жизни» [Руновский, 1862, с. 411]. Принимая во внимание образованность и склонность к занятиям литературой, Руновский подсказал Абдурахману идею создания произведения, посвященного жизни Шамиля в России.

Самое раннее из сочинений Абдурахмана — исторический труд «Хуласат ат-тафсил ‘ан ахвал ал-имам Шамуил» («Резюме подробного изложения о делах имама Шамиля») [Крачковский, 1960; ал-Газикумки, 2002], посвященный освободительной борьбе народов Северо-Восточного Кавказа 20–50-х гг. XIX в. и судьбе ее руководителя — имама Шамиля, был написан в Калуге в 1864–65 гг. Сочинение Абдурахмана, композиционно разделенное на две части, содержит описание событий последнего периода деятельности Шамиля на Кавказе и обстоятельств его пленения, рассказывает о героической обороне Гуниба, ставшей последней трагической страницей в многолетней мужественной борьбе народов Дагестана за свою независимость.

Вторая часть сочинения посвящена «калужскому», мирному периоду жизни Шамиля и его семьи, его взаимоотношениям с представителями российских властей, поездке в 1277/1860 г. в С.-Петербург, описанию достопримечательностей и знаменитостей С.-Петербурга и провинциального российского города, военных, промышленных, культурно-бытовых объектов. Академик И.Ю.Крачковский писал, что сочинение Абдурахмана одинаково интересно и для биографии Шамиля, и для бытовой картины России в начале 60-х годов XIX в.

В конце сочинения «Хуласат ат-тафсил» Абдурахман приводит тексты писем своего отца Джамалуддина, обращенные к Шамилю и сыну, относящиеся к 1278/1861–62 г. Содержание этих писем, сообщающих о положении дел самого шейха Джамалуддина, остававшегося в Дагестане, а также обстоятельствах, связанных с его отъездом в Тур-

цию, в целом соответствует общему тону сочинения, и можно предположить, что приводятся они не случайно. Так же, как и само сочинение, они отражают те новые обстоятельства, в которых оказался имам Шамиль и его ближайшее окружение после поражения и окончания Кавказской войны.

Второе по времени создания крупное сочинение Абдурахмана Газикумухского — «Тазкира» / «Воспоминания» (полное название: «Китаб тазкират саййид 'Абд ар-Рахман б. устад шайх ат-тарика Джамал ад-дин ал-Хусайни фи байан ахвал ахали Дагистан ва Чачан аллафа-х ва катаба-х фи Тифлис фи санат 1285» / «Книга воспоминаний саййида Абдурахмана, сына устада, шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Сочинено и написано в Тифлисе в 1285 г.»), по своему составу делится на две резко отличающиеся друг от друга части. Первая содержит сведения, посвященные характеристике личностей трех имамов — Газимухаммада, Гамзата и Шамиля, взаимоотношениям шариата с обычно-правовыми нормами, борьбе за ликвидацию ханской власти, отдельные описания военных событий. Вторая часть сочинения — это единственный в своем роде историко-этнографический очерк о дагестанском обществе. Впервые Абдурахман обстоятельно описывает хозяйство, быт, географическое положение, традиции дагестанских селений, их отличительные черты, производственную деятельность жителей, рассказывает о принципах управления в намествах, о налоговой и земельной политике, системе образования в имамате, о многогранной деятельности Шамиля и его набобов в административной, дипломатической, внешнеполитической сферах [Абдурахман..., 1997, с. 9–10]. Можно с полным правом считать это сочинение Абдурахмана настоящей энциклопедией по истории, этнографии и культуре Дагестана XIX в.

В обоих трудах Абдурахмана мы находим также некоторые интересные сведения и о его отце Джамалуддине Газикумухском. Сочинение «Китаб тазкират» Абдурахмана содержит информацию о роли шейха Джамалуддина в событиях 20–50-х гг. XIX в. на Северо-Восточном Кавказе, связанных с народно-освободительным движением под руководством имамов Газимухаммада, Гамзата, Шамиля, о роли суфийских идей в этом процессе. Шейх Джамалуддин — крупный религиозный деятель, пользовавшийся огромной популярностью в народе, обладавший незаурядными знаниями, окруженный ореолом святости, являлся непререкаемым духовным авторитетом и для имамов. В то же время он представлял несомненный интерес для официальных царских властей, поскольку мог, по их мнению, оказать решающее влияние на ход происходивших в то время на Кавказе событий. Как известно, шейх Джамалуддин являлся сторонником мирных взаимоотношений с Россией и расходился в этом вопросе с имамом Газимухаммадом.

Посвятив себя с определенного момента жизни духовно-религиозной практике и служению Богу, удалившись от суетной мирской

жизни, шейх проводил время в уединении и молитвах, как этого требовали установления тариката. В этот период к шейху Джамалуддину стекались со всех уголков Дагестана учащиеся и жаждущие вступить в суфийский орден накшбандийа-халидийа.

В «Предисловии к рукописному сочинению Джамалэddина о тарикате», предваряющем подготовленный им к изданию труд Джамалуддина «ал-Адаб ал-мардийа» (сочинение появилось в русском переводе в Сборнике сведений о кавказских горцах в 1869 г. и не раз переиздавалось: Порт-Петровск, 1905; Темир-Хан-Шура, 1908; Оксфорд, 1986), Абдурахман приводит краткие, но отражающие основные вехи жизнедеятельности своего отца сведения. Он рассказывает о службе молодого Джамалуддина у Аслан-хана Газикумухского в качестве секретаря («письмоводителя»), который «за усердие и преданность» пожаловал ему несколько деревень в Кюринском ханстве с обязательством платить дань Джамалуддину. Затем — о резкой смене Джамалуддином образа жизни и обращении его к Богу «с полным раскаянием в своих грехах, в которых он провел прошлую свою жизнь, будучи в услужении у Аслан-хана». О посещении им шейха Мухаммада ал-Яраги и вступлении в суфийский орден накшбандийа-халидийа с последующим разрешением (*иджаза*), данным ему Мухаммадом ал-Яраги, наставлять «желающих вступить на путь истины». Вернувшись в Газикумух, Джамалуддин проводит время в уединении и молитвах, как это предписывалось последователям тариката, вставшим на путь служения Богу. Уделяет Абдурахман внимание и рассказу об особенных, «чудодейственных» свойствах шейха Джамалуддина, в подробностях повествуя об эпизодах, связанных с подобными «чудесами». Распространившийся по всему Дагестану слух о появлении святого шейха доходит и до Газимухаммада и Шамиля, которые изъявляют желание посетить его и принять от него тарикат. Спасаясь от преследований Аслан-хана и его попыток предотвратить распространение нового учения, Джамалуддин вынужден переселиться из Газикумуха в Цудахар, и возвратиться он сможет лишь после смерти Аслан-хана. Позже он переселяется к Шамилю, официально сделавшись устазом (учителем тариката). Абдурахман сообщает и о его родственных связях с Шамилем — о женитьбе Шамиля на дочери Джамалуддина Загидат (Захидат) и о своей женитьбе на дочери Шамиля — Нафисат, а своего младшего брата Абдурахима — на другой дочери Шамиля — Фатимат. После покорения Дагестана Джамалуддин переселяется жить в Турцию, где он скончался в Стамбуле в 1866 г.

Упоминает Абдурахман и о разногласиях между Джамалуддином и первым имамом Дагестана Газимухаммадом относительно ведения военных действий против русских, кратко рассказывает о письмах последнего, обращенных к Джамалуддину, а потом и к Мухаммаду Ярагскому, в которых затрагиваются вопросы джихада и связанные с этим установления тариката.

В «Послесловии от переписчика» к изданию труда Джамалуддина «ал-Адаб ал-мардийа» Абдурахман пишет: «Я выписал эти правила, с некоторыми сокращениями, из книги “Адабуль-Марзия”, — сочинения света моих очей, учителя и родителя моего, а также учителя в тарикате всех дагестанских, чеченских и других соседних с ним народов, — сеида Джамалэддина Казикумухского» [Джемаледдин..., 1986, с. 43].

Более подробную информацию о взаимоотношениях первого имама Дагестана Газимухаммада и шейха Джамалуддина Абдурахман приводит в уже упомянутом историческом труде «Книга воспоминаний», составленном в 1869 г. в Тифлисе. Любопытно, что свое собственное сочинение Абдурахман поместил в сборной рукописи, которую он начал с труда своего отца «ал-Адаб ал-мардийа», переписав его собственноручно в 1283/1869 г. Абдурахман пишет о Газимухаммаде: «Когда он (Газимухаммад) достиг степени совершенства в науках, он пожелал войти в тарикат накшбандийа-халидийа. Этот тарикат (орден) берет свое начало от известного шейха Халида ас-Сулаймани. Этот орден был тайным, повелевавшим жить вдали от людей и скрыто славословить Аллаха и совершать другие поклонения.... С этой целью Газимухаммад отправился со своим учеником (*мута’аллим*) Шамилем к моему отцу саййиду Джамаладдину ал-Хусайни ал-Газигумуки ад-Дагестани, который являлся тогда наставником ордена накшбандийа с иджазой от имени его шейха Мухаммада-эфенди Ярагского (ал-Йараги), Кюринского (ал-Курали), который похоронен в селении Согратль рядом с Сурхай-ханом Газикумухским, (который сражался с русскими)» [Абдурахман..., 1997, с. 28].

Абдурахман в подробностях описывает деятельность Газимухаммада по пути тариката и его взаимоотношения с Джамалуддином и Мухаммадом ал-Яраги: «И вернулся... Газимухаммад к себе домой, получив тарикат от моего отца, удалился и уединился, как было ему велено, в келью, построенную для него на окраине Гимры... Так прошло некоторое время. Он навещал наставника (шейха) моего отца Мухаммад-эфенди ал-Яраги Кюринского, так же, как и моего отца, и также принял от него тарикат. И Мухаммад-эфенди велел ему то же, что и мой отец, то есть, уединение...» [Абдурахман..., 1997, с. 31].

Далее Абдурахман сообщает об обращении Газимухаммада к шейху Джамалуддину по поводу его намерений «в борьбе за веру», в данном случае, в борьбе с царскими войсками. В книге приводится текст ответного письма шейха Джамалуддина : «Совершенный ученый мюрид Газимухаммад, если ты вступил на путь накшбандийских наставников, тебе нужно неотступно уйти в уединение и многократно восславлять Аллаха и наставлять тех, кто тебя навестит, тому, что ты знаешь. Тебе нет нужды толкать людей на смуту и гибель. Известно, что смуты бесконечно будут продолжаться, если ты начнешь дело, которое ты хочешь».

Как известно, Газимухаммад «не отказался от своего намерения начать джихад» и обратился на этот раз к Мухаммад-эфенди ал-Яраги, приложив к своему письму и ответ, полученный им от Джамалуддина. Это письмо приводится в сочинении в изложении автора. Содержание письма Газимухаммада к шейху Мухаммаду-эфенди, после подобающего приветствия и благопожелания, заключалось в следующем: «...наставник (уstad) Джамалуддин запрещает мне в прилагаемом письме борьбу за веру, в то время как Всевышний Аллах, согласно упоминаниям в благородных стихах, призывает к борьбе. Какому из этих двух высказываний мне повиноваться?» Ответ Мухаммада Ярагского был отличным от того, который дал Джамалуддин, он не исключал военные действия и предоставлял Газимухаммаду право выбора. Шейх ответил: «Велению Аллаха целесообразнее повиноваться, чем распоряжению Джамалуддина, но ты выбери то, что считаешь нужным» [Абдурахман..., 1997, с. 32].

В описываемых Абдурахманом событиях и приведенных письмах отражены две различные точки зрения, по-разному трактующие роль суфизма в общественно-политической жизни Дагестана. Из текстов приведенных писем видно, что шейх Джамалуддин призывает суфиев — мюридов скорее к уединению и молитвам, духовному самосовершенствованию и медитативному созерцанию с целью познания истины и приближения к Богу. Что касается позиции Мухаммада Ярагского, то он высказывает и другое понимание роли суфизма, признавая закономерным в сложившихся обстоятельствах вооруженную борьбу за социальное и национальное освобождение. Тем не менее позиция Джамалуддина все же не означает, что он полностью отошел от участия в общественно-политической жизни страны, встав на путь тариката. Являясь членом совета Шамиля (Диван-хана), он играл важную роль в решении многих вопросов, касающихся различных сторон религиозной и политической жизни региона. Джамалуддин опасался ненужного кровопролития и бесконечной смуты и в сложившейся ситуации он, скорее всего, понимал бессмысленность продолжения борьбы с более могущественным и сильным противником, каким являлась Российская империя, надеялся на мирное урегулирование многих проблем. В этом проявились и его мудрость, предвидение, а также миролюбивые, гуманистические взгляды. Известны слова Джамалуддина, высказанные им на прощанье прапорщику Орбелиани, находившемуся в 1842 г. в плену у Шамиля в Дарго: «Скажи русским, сын мой, что я им желаю добра, как и мусульманам: да поможет всем им Бог. Я дервиш и мулла, и знаю, что, хотя мы не одной веры, но всех нас создал один Творец, и поэтому грешно нам проклинать друг друга. Прощай, вспомни иногда человека, любящего и спасшего тебя, по милости Аллаха, из тяжелой неволи».

После покорения царскими войсками Гуниба и окончания военных действий имам Шамиль и его приближенные направляются к месту ссылки в Россию, а Джамалуддин остается в Дагестане. В своем сочи-

нении «Хуласат ат-тафсил», написанном в Калуге, Абдурахман сообщает о дальнейшей судьбе своего отца. Он посвящает Джамалуддину завершающие страницы своего исторического труда, где не только рассказывает о последнем периоде пребывания шейха Джамалуддина в Дагестане и его отъезде в Турцию, но и приводит важные документы — письма Джамалуддина, обращенные к Шамилю и самому Абдурахману. Из переписки, состоявшейся между пленниками, обосновавшимися в Калуге, и Джамалуддином, остававшимся в Дагестане, а именно из писем своих сыновей Абдурахмана и Абдурахима, Джамалуддин смог узнать, что «они живут в довольствии и благополучии», что им оказаны «всевозможные почести и милости». В свою очередь, он сообщает пленникам о своем собственном положении в Дагестане. Поскольку имеющиеся в нашем распоряжении сведения о шейхе Джамалуддине довольно скупы, мы подробно излагаем те, которые приведены его сыном Абдурахманом в «Хуласат ат-тафсил». Абдурахман сообщает следующие факты.

После завоевания Гуниба Джамалуддин переселился из Телетля, что расположен близ Гуниба, где он жил некоторое время, в селение Нижнее Казанище, расположенное неподалеку от крепости Темир-Хан-Шура. Позднее он вознамерился исполнить священный долг каждого мусульманина — совершить хадж. Официальные царские власти не только не препятствовали его намерению, но и оказали ему всяческое содействие, о чем довольно подробно сообщает Абдурахман в своем сочинении. Он упоминает о встрече своего отца шейха Джамалуддина с генерал-фельдмаршалом князем А.И. Барятинским, который в качестве представителя Российского государства не только заверил его в полной безопасности, но и снарядил его в путь «с большим почетом и многочисленным имуществом», выдав ему также пропуск «с правом беспрепятственного перемещения из одной крепости в другую». Далее он перечисляет всех тех, кто оказал содействие шейху Джамалуддину. Это и «генерал-адъютант князь Меликов, командующий войсками на Кавказе и в Дагестане», и «князь Чавчавадзе, пользовавшийся почетом и уважением в Дагестане, известный здесь достойным поведением и управлением», и «генерал-майор Лазарев, правитель Центрального Дагестана», и, наконец, «генерал-майор от инфантерии, князь Орбелиани».

В подтверждение своих слов Абдурахман приводит тексты писем своего отца Джамалуддина, обращенных к Шамилю и к нему лично.

Первое письмо, процитированное Абдурахманом (хотя хронологически оно более позднее, чем другие), было написано шейхом Джамалуддином уже по дороге в хадж. В нем сообщается о пребывании Джамалуддина в Тифлисе, где он был гостеприимно встречен «известным князем, генералом от инфантерии Орбелиани», как отмечает Джамалуддин, «обладателем ума и совершенства, благородства и знатности, благородной династии и великих заслуг». Джамалуддин

пишет: «Он узнал меня, выслушал мои слова, приветливо встретил, оказал мне достойное гостеприимство, почтил меня высоко и дал мне в это далекое путешествие богатое снаряжение, — да увеличит Аллах его достоинство и влияние день за днем. Я доволен им в высшей степени и не в состоянии ничем отблагодарить за его милости, кроме как пожеланием прославления [его] и милости со стороны Аллаха Всевышнего. Он оказал мне такой [незабываемый] почет, и я пишу вам это с целью известить [вас] о [своем] удовлетворении и уважении по отношению к нему. Я доволен им в высшей степени и желаю ему добра во всякое время. Будьте и вы довольны им и желайте ему добра, если вы мои сыновья и если вы меня любите». Далее Джамалуддин сообщает сыновьям о своей болезни, которая настигла его в пути, что отсрочило его поездку в хадж на длительное время, и о наступившем затем выздоровлении.

Два других, более ранних, письма приводятся в конце сочинения «Хуласат ат-тафсил». Они были написаны Джамалуддином еще из Дагестана (одно — из селения Эндирей, где он находился в то время, другое — из Темир-Хан-Шуры). Оба письма датированы 1278/1861–62 г. Второе письмо, написанное Джамалуддином из Эндирея, также адресовано «его славному сыну ‘Абд ар-Рахману». В нем Джамалуддин сообщает о положении своих дел после отъезда пленников в Россию. Цель этого письма, как указывает его автор, рассказать об оказанном ему уважении и благожелательном отношении со стороны российских властей, а также о необходимости благодарности за оказанные ему «милости и почести». Так же, как и предыдущее письмо, оно красноречиво свидетельствует о продуманной, мудрой политике царского правительства по отношению к влиятельным представителям покоренных кавказских народов. Ниже мы приводим текст этого письма полностью (оно впервые было введено в научный оборот автором в: ал-Газигумуки, 2002).

«Во имя Аллаха, милостивого, милосердного
От саййида Джамал ад-Дина его славному сыну ‘Абд ар-Рахману, —
Мир над вами и милость Аллаха Всевышнего.

А затем. Истинно, благородный эмир, генерал-адъютант, князь Меликов, управляющий Дагестана и прилегающих областей, и благородный сын наш князь Чавчавадзе, начальник управления в крепости Темир-Хан-Шура, оказали мне содействие, выдав мне паспорт и большое количество продовольствия, необходимого нам в дороге, пока мы не прибудем к месту назначения, [а также] и другую бумагу ко всем правителям великого царя на пути, с тем, чтобы они оказывали нам содействие во время наших остановок и во время отъезда. Мне также выдали специальную бумагу к известному и уважаемому эмиру, генералу от инфантерии князю Орбелиани, заместителю главнокомандую-

щего князя Барятинского на случай его отсутствия на месте, проявляя в этих письмах всюду такое великое уважение в наш адрес, какого вы [никогда] не оказываете, — да увеличит Аллах достоинство их обоих, подобно тому, как Он увеличил мое достоинство таким образом. И если пожелает Аллах Всевышний, я не забуду их милости [и отвечу им] хотя бы тем, что буду желать им добра, потому что благодарение благодетеля необходимо — поддержкой ли [на деле] в знак благодарности за его милость или пожеланием добра на словах. И для того, чтобы сообщить об этом, я написал вам это письмо. С миром. Год 1278. В селении Эндирей (Эндири)».

Что касается третьего письма, то оно обращено к Шамилю. Письмо написано в 1278/1861–62 г. из Темир-Хан-Шуры. В нем выражено отношение Джамалуддина к новым обстоятельствам, в которых оказался имам Шамиль и его семья. Джамалуддин высказывает свое удовлетворение, узнав о положении пленников в России, он говорит в своем послании о необходимости быть благодарными за милосердие и благосклонное отношение, за что он сам также благодарен Аллаху Всевышнему. Текст этого письма к Шамилю был также заимствован у Абдурахмана Мухаммадтахиром ал-Карахи (1809–1880) и приведен им в историческом труде «Барикат ас-суйуф ал-джабалийа фи ба'д ал-газават аш-шамилыйа» («Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах»). Ниже мы приводим цитату из сочинения Абдурахмана с текстом письма: «От дряхлого старца саййида Джамал ад-Дина к его славнейшему и благороднейшему сыну Шамилю и к остальной семье, — мир вам, милость и благословение Аллаха Всевышнего.

А затем. С тех пор, как мы узнали о вашем положении и ваших делах, мы часто восхваляли за это Аллаха Всевышнего. Восхваляйте же и вы Его за то, что Он оказал вам великие милости. И желайте добра царю. Мы уже слышали о великом его милосердии и хороших поступках с многочисленными милостями к вам. Несмотря на то, что вы были в отношении его злодеями, с какими милостями отнесся он к вам?! И если он так относится к злодеям, то каковы же его поступки в отношении людей добродетельных?! Нет сомнения в том, что поступок благородных — благороден, и их благодеяние — совершенно. И надлежит вам и нам благодарить его за милости и в любое время желать ему добра, возвеличивая его достоинство. Ибо, кто не благодарит созданных, тот не благодарит Создателя. Как от вас не скрыто, благодарность дарующему — необходимый долг. С миром. В 1278 (1861–62) г. в Темир-Хан-Шуре».

Эти письма были последними наставлениями шейха Джамалуддина своей семье и Шамилю, находившимся в ссылке в Калуге, перед его отъездом на постоянное местожительство в Турцию.

К сожалению, Абдурахман не сообщает никакой информации о библиотеке своего отца, которая, несомненно, у него была, но до нас не дошла. Однако существовавшая в Дагестане традиция составления

списков книг (фихристов) сохранила для нас некоторые сведения о книгах, имевшихся в распоряжении шейха Джамалуддина. Этот список был обнаружен нами на страницах одной из арабских рукописей. Он сообщает следующее: «Из книг раба [Божьего] саййида Джамал ад-Дина ан-накшбандий». В описи помянуто 22 сочинения (можно предположить, что это была только часть его библиотеки). Предварительное изучение этого списка позволяет выделить следующие тематические разделы: «Кораническая литература», хадисы, догматика, суфизм, этика, грамматика арабского языка, мусульманское право, художественная литература. В библиотеке имелись широко известные в Дагестане сочинения арабских авторов, таких как ас-Суйути, ал-Махалли и др., а также сочинения выдающихся средневековых суфиев и богословов-мистиков, таких как ал-Газали, ас-Сухраварди, аш-Ша'рани, ал-Биркали (ал-Биркави), Абу-л-Лайс ас-Самарканди. Представлены и дагестанские авторы, а точнее автор — это знаменитый Али Кумухский. В настоящее время список, содержащий сведения о библиотеке Джамалуддина Газикумухского, нами изучается. Расшифрованный и изученный список книг, принадлежавших шейху Джамалуддину Газикумухскому, будет представлен в ближайшее время в виде статьи. Он позволит составить более полное представление о круге чтения и духовных основах одного из самых известных и влиятельных религиозно-общественных деятелей Дагестана XIX в.

Список источников и литературы

Tagirova, 1996 — *Tagirova N., Šixsaidov A.R.* Abdarrahman al-Gazigumuqi und seine Werke // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th centuries / Hrsg. von M.Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov. Vol. 1. Berlin, 1996.

Абдурахман..., 1997 — *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний / Перевод с арабского М.-С. Саидова. Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова. Махачкала, 1997.

ал-Газигумуки, 2002 — *Абдурахман ал-Газигумуки*. Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля. Калуга, 1281 г.х.: Хуласат ат-тафсил 'ан ахвал ал-имам Шамуил / Перевод с арабского, введение, комментарии и указатели Н.А. Тагировой. М., 2002.

Джемаледдин..., 1986 — *Джемаледдин Казикумухский*. Ал-Адаб ул-Марзия. Накшбандийский тарикат. Арабский текст. Русский перевод. Оксфорд. 1986.

Крачковский, 1960 — *Крачковский И.Ю.* Арабская рукопись воспоминаний о Шамиле // Избранные сочинения. Т.VI. М.-Л., 1960.

Руновский, 1862 — *Руновский А.* Выдержки из записок Абдурахмана сына Джамаладдинова о пребывании Шамиля в Ведено и о прочем // Кавказ, № 72–76. Тифлис, 1862.

الجنابي م.م. الإنسان الكامل في فلسفة عبد الكريم الجيلي

إن البحث عن الكمال هوة تتبلع كل من يسير إليها. وهي مفارقة تميز الإبداع العظيم وتحرجه في نفس الوقت. وليس مصادفة أن يعاني المفكر في مجرى إبداعه عما يعتبره العمل الأكبر و"الأخير" من إرهافات عادة ما تؤدي به إلى تلف ما أجهد به نفسه سنوات عديدة. فالكمال الذي سعى إليه واجتهد من أجل أن يكون مفهوماً ومقبولاً للآخرين، يتحول بين ليلة وضحاها إلى هوة تتبلع السنين والجهاد والاجتهاد، ويضعه أمام مرآة نفسه الجديدة. وحالما ينظر إلى نفسه، فإنه يشاهد مفارقة الإبداع نفسه. حينذاك تتراعى أمام ناظره المسافة الشاسعة بين البداية والنهاية، والصورة والحقيقة. فالذروة التي سعى إليها تبدو هاوية، أما الخروج منها فيفترض الغوص في أعماقها من جديد. بينما لا يؤدي جهاده واجتهاده الفردي إلا إلى ترسيخ اليقين القائل، بأن الحقيقة في الأعماق، أي معاناة تجعل من إتلاف ما أنجزه المبدع أمراً معقولاً، أما برمي مخطوطته في النار أو تمزيقها أو نثر أوراقها في بحر هائج أو نهر هادي أو بحيرة ساكنة، أو ببثرة أوراقها في مهب الريح أو إهمالها في زاوية وسخة أو حانة مليئة بالعبارين. ومهما تنوعت الأماكن، فإنها ليست في الواقع سوى البعد الظاهري للمعاناة. أما أعماقها الباطنة فتقوم في بقاء حروفها وألوانها الحية عن رؤية الكمال وإبداعه.

وقد واجه عبد الكريم الجيلي هذه الحالة عند شروعه في كتابة مؤلفه {الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل} وانتهاه منه. بل أننا نعثر في تسمية الكتاب نفسه على صدى هذه المعاناة. إذ يحتمل أنه فكر في بداية الأمر بعنوان "الإنسان الكامل"، لاسيما وأنه الكيان والنموذج الذي احتل موقعه المتميز في الفكر الصوفي سواء بالنسبة لمعالم الطريقة (من مريد وشيخ وبدل وقطب) أو بالنسبة لمجرى مجاهدة العثور على الولاية وتحقيقها في النفس. وقد يكون أضاف في وقت لاحق "في معرفة الأواخر والأوائل"، أي المعاصرين والقديماء. وترمي هذه "الإضافة" من الناحية التاريخية إلى محاولة احتواء تجارب الأمم في رؤيتها لحقيقة "الإنسان الكامل"، لاسيما وأن "كل أمة من الأمم مقيدة بالخيال في أي عالم كانت من العوالم" كما يقول الجيلي¹. بمعنى أن كل أمة تبذل في خيالها نماذج عليا لما تعتبره كاملاً. بل أنها مقيدة في كل شيء للخيال. والخيال قوة، و"الإنسان الكامل" خيال أيضاً، لأنه يقف وراء حدود الحس المباشر باعتباره نموذجاً متسامياً. أما "الأوائل والأواخر" فإنهم ليسوا أطرافاً سائبة، بل حلقات مستمرة في مساعي الأمم معرفة حقيقة الكمال ونموذجه الإنساني.

ومن ثم ليست محاولة الجيلي رسم ملامح وحقيقة الإنسان الكامل سوى الصيغة الفلسفية الصوفية التي تسعى لتجاوز تجارب الأديان والأمم كل لحاله، بالخروج على قيود خيالها الجزئي. ولم يعن هذا الخروج الطعن به (الخيال). على العكس فقد كانت منظومة الجيلي إسلامية ثقافية في كل شيء. من هنا بعدها التاريخي وأصالتها وشمولها الإنساني. إذ تعطي هذه الأبعاد لكل إبداع عظمتها الخاصة، لأنها تشكل في نفس الوقت هواجس القلق التي تضع المبدع أما اليقين القائل، بأن الكمال هوة، والخروج منها يفترض الغوص

فيها. لكي لا يتحول الإبداع إلى هروب وهزيمة. وقد سجل الجبلي هذه الحالة في مقدمته للكتاب، عندما أشار إلى انه اتلف الكتاب بعد أن أنجزه للمرة الأولى، لكنه عاد لكتابه من جديد بعد أن سمع الحق (الله) يأمره به.² طبعاً أننا نستطيع تأويل فكرة التلف هذه على أنها جزء من تقاليد "الوفاء في البلاء" استناداً إلى أن "البلاء للقلب كالذهب للذهب" كما تقول الصوفية. غير أن الكتب العظيمة ينبغي أن تحترق في بداية الأمر لكي يظهر لمعان حروفها المعنوية في أعماق المبدع نفسه. ومن ثم ليس أمر الحق إياه بإعادة كتابة "الإنسان الكامل" سوى إعادة البحث عن حقيقة الكمال بعد أن تراكم رماد الأوراق الذي نثرته رياح النفس وهواجسها في زوايا يصعب جمعه منها. آنذاك لا شيء يبقى غير أثر الحريق على قاع الروح. ولا تعني هذه الصيغة الرمزية في الواقع سوى جلد الصبر أمام حيرة المعرفة ودهشة المكاشفة وقلق اليقين ومكابدة الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة، بوصفها المكونات الجوهرية لمعاناة اليقين بين سندان الهوى ومطارق الحقيقة.

بعبارة أخرى، إن الجبلي يطالعنا من وراء أمر الحق إياه بالكتابة، الصيغة الرمزية التي طالعنا بها النبي محمد وأمر الحق إياه بالقراءة. والفرق بين القراءة والكتابة هو كالفرق بين البداية والنهاية. لكنه فرق يضمحل في رؤية القراءة كتابية، والكتابة قراءة. ونرى هذا الاضمحلال في محتويات كتابه باعتباره معرفة الأوائل والأواخر في بلوغ ذروة الكمال. إذ ليس "الإنسان الكامل" في الواقع سوى نموذج الأنا المتكاملة في مدارج اليقين، والفعل بمعابير الحق المطلق. من هنا فكرة الجبلي نفسه عما اسماه باجتماعه بالنبي محمد بوصفه الإنسان الكامل وهو بصورة شرف الدين إسماعيل الجبرتي في زييد عام 697 هجرية³. ولم يعن ذلك تعبيراً رمزياً عن تناسخ الأرواح أو الإقرار به، بقدر ما يعني استنساخاً صوفياً لروح الإسلام الثقافي.

إن الاستنساخ الصوفي لروح الإسلام الثقافي يعني التوليف المبدع لفردانية الصوفي ومرجعيات الثقافة الكبرى. ومن ثم فلا تكرار ولا تقليد. كما أن "خروجه" عن المؤلف هو بناء متجدد لصرح المرجعيات الثقافية الكبرى. من هنا نرى الجبلي يشدد في تحديد مهمة كتابه إلى أن يكون "للسالك إلى رفيقه الأعلى كالرفيق الرقيق" وأن يكون "للطلب لتلك المطالب كالشفيق الشفيق". بمعنى "الخروج" على تقاليد الإلزام والإفحام، وإكراه الحلال والحرام المتركمة في مدارس الفقه الجامدة.

ووضعه هذا الـ"خروج" بالضرورة أمام الإشكالية الكبرى التي يولدها "الاستنساخ الصوفي" لروح الإسلام الثقافي. بمعنى الوقوف أمام إشكاليات التوليف المبدع لفردانية المفكر وتقاليد المرجعيات الثقافية الكبرى. لهذا نرى الجبلي يشدد على أن ما يكتبه "مؤيد بكتاب الله وسنة رسوله"، أما الخلاف الظاهري بين كلامه وبين القرآن والسنة، فإنه يجري "من حيث مفهومه لا من حيث مراده"⁴. ومن الممكن فهم حقيقة هذه الفكرة بمعابير الإخلاص لا بمعابير النية.

ولا يعني الخلاف بين المفهوم والمراد هنا، سوى الخلاف الظاهري الذي يمكن أن تولدها أفكاره في أذهان الآخرين على أنها "خروجاً" عن المؤلف. أما في الحقيقة، فإن مفهومه مراده، ومراده مفهومه، لأنهما الوجهان الدائمان لتكامل الأنا الصوفية ومساعدتها صوب الكمال. وذلك لأن وسيلة الكمال وغايته هو الإخلاص للحق. والإخلاص للحق هو سرّ البحث عن الكمال، باعتباره الحركة الثقافية للروح الباحث عن المطلق والمتكامل في مجرى معاناته لحل الإشكاليات الكبرى للثقافة. وليست هذه الإشكاليات سوى إشكاليات وعي الذات، التي تشكل بالنسبة للروح الصوفية محور ومسار إبداعه الذاتي. من هنا إمكانية الخلاف بين ما فهمه الجبلي وبين مراده. إذ ليست حقيقة المراد سوى إخلاصه للحق، أما مفهومه فهو تعبير عنه. والخلاف الممكن بينهما هو الشرارة المتولدة من حيرة المعرفة الباحثة عن يقين واندهاشها به. فهي المعرفة التي تضع المرء دوماً على محك الإخلاص، لأنها تتمظهر بوصفها إخلاصاً للذات الإلهية والإنسانية. وذلك لأن الصفة تبلغك حال الموصوف، ثم هي تابعة له وتوجد بوجود الموصوف وتتقد بانعدامه⁵. ومن ثم فإن التحلي بصفات الله يعني الوجود بوجودها.

وقد ضع الجبلي هذه المقدمة في فكرته عن إمكانية الكمال غير المتناهي، انطلاقاً من أن الصفة " عند المحقق هي التي لا تترك وليس لها غاية بخلاف الذات، فإنه يدركها ويعلم أنها ذات الله، ولكن لا يدرك

2 | المصدر السابق، ج 1، ص 5.

3 | المصدر السابق، ج 2، ص 61.

4 | المصدر السابق، ج 1، ص 6.

5 | المصدر السابق، ج 1، ص 28.

ما لصفاتها من مقتضيات الكمال. فهو على بينة من ذات الله ولكن على غير بينة من الصفات⁶. ومثال ذلك أن الإنسان عندما يعلم "إن ذات الله هي ذاته" آنذاك يدرك الذات (الإلهية) وعلمها استناداً إلى أن من عرف نفسه فقد عرف ربه. ولم يبق أمامه سوى أن يعلم أن لهذه الذات من الصفات والتحقق بها، مع إدراك بأنه لا سبيل إلى إدراك غاية الصفة البتة. وسبب ذلك يقوم في أن عدم التناهي هو من صفات الذات لا من الذات. فالذات مدركة معلومة محققة الصفات مجهولة غير متناهية. ومن الممكن ملاحظة ذلك في صفات الإنسان نفسه. إذ أننا نرى ونعاين ذات الإنسان، وأن ما فيه من صفة الشجاعة والسخاء والعلم، فإنه لا يدرك بشهود، بل يبرز منه شيئاً فشيئاً على قدر معلوم⁷. وبالتالي، فإن من لا يدرك الصفة لم يدرك الذات. إذ لهذه الحقيقة وجهاً آخر جعل منه الجبلي أسلوباً معاكساً ومكملاً في نفس الوقت لما سبق وإن وضعه قبل قليل. وأوضح ذلك من خلال فكرته القائلة، بأن الصفات من حيث الإطلاق هي معان معلومة، أما الذات فأمر مجهول. وبما أن المعاني المعلومة أولى بالإدراك من الأمور المجهولة، لذا فإنه لا سبيل إلى إدراك الذات بوجه من الوجوه. وذلك لعدم تناهي الصفات. من هنا استنتاج الجبلي باستحالة إدراك صفات الله وذاته⁸.

ولم يقصد الجبلي بذلك استحالة المعرفة أو إمكانية تحققها، بقدر ما كان يعني الإقرار بالحركة غير المتناهية صوب الكمال وضرورتها في الوقت نفسه. إن هذه الدورة غير المتناهية والمكوسة لعلاقة الصفات بالذات هي النموذج المتسامي لإمكانية تحقيقها في الإنسان باعتبارها ذات وصفات. وهي إمكانية قابلة للتحقيق بطريقة "السحق والمحق الذاتي"، كما يقول الجبلي. بمعنى طريق الفناء في الحق والبقاء في صفاته. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن إدراك الذات العلية أمر ممكن عن طريق "الكشف الإلهي" الذي يوصل المرء إلى بلوغ حال "انك إياه وهو إياك" ولكن بدون حلول ولا اتحاد. ولا يصل إلى هذا القدر من الإدراك إلا بطريقة "السحق والمحق الذاتي"⁹. وهي ذروة ممكنة التحقيق من خلال ما أسماه الجبلي بفناء المرء عن نفسه بظهور ربه، وبالفناء عن ربه بظهور الربوبية، وأخيراً بالفناء عن متعلقات صفاته بمتحققاته ذاته¹⁰. ذلك يعني ضرورة التدرج المتكامل عبر تنزيل النفس (الغريزة) والارتقاء إلى مستوى الفكرة المتسامية ومنها إلى مستوى المطلق بذاته والتحقق بصفاته. ومن الممكن بلوغ هذا الارتقاء من خلال التذليل الدائم لمتعلقات الصفات وطابعها الجزئي. مما يجعل منها عملية غير متناهية تؤدي إلى أن يبلغ المرء حال "انك إياه وهو إياك". وليست هذه الصيغة سوى التعبير الأدبي عن نموذج الكمال المقترض، الذي يجعل من الإنسان والحق (الله) مرتين متقابلتين توجد كل منهما في الأخرى¹¹.

لا تعني "انك إياه وهو إياك" سوى الأوجه المتقابلة في الفعل الدائم للكمال. فعندما ينظر الجبلي إلى مسألة أنه لا سبيل لمعرفة الله إلا عن طريق أسمائه، فإنه اتخذ من الاسم "الله" نموذجاً للتذليل على فكرته المذكورة أعلاه. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن الحق جعل من اسمه "مرأة للإنسان. فإذا نظر بوجهه فيها علم حقيقة كان الله ولا شيء معه. وكشف له حقيقة أن سمعه سمع الله، وبصره بصر الله، وكلامه كلام الله، وحياته حياة الله، وعلمه علم الله، وإرادته إرادة الله. كل ذلك بطريق الأصاله"¹².

وإذا كانت هذه الصيغة تعكس في ظاهرها تقاليد الرؤية الكلامية عن علاقة الذات بالصفات الإلهية من سمع وبصر وكلام وحياء وقدرة وإرادة وعلم، فإنها تحتوي في منظومة الجبلي على بعد آخر لا علاقة بقضية إثبات الله والتذليل عليه، بل بكيفية تحولها إلى مكونات جوهرية بالنسبة لصفقات الذات الإنسانية بصفات الذات الإلهية، وبالتالي بلوغ "التقابل" بين الله والإنسان في النموذج. بمعنى بلوغ إدراك الوجود الحقيقي للإنسان باعتباره وجوده "بمحققاته ذاته". ولهذا العبارة امتدادها المتكامل بين الله والإنسان ومهمتها تذليل اليون الشاسع بينهما عبر جعل المساعي الإنسانية صوب الكمال أسلوبها الأمثل. من هنا استنتاج الجبلي عن أن المرء حالماً يبلغ إدراك حقيقة الحق وحالماً يرتقي ويتصفي من "كدر العدم إلى العلم بوجود الواجب" عبر "ظهور العدم من خبث الحدث"، حينذاك يصير مرة لاسمه الله. فهو حينئذ مع الاسم كمرأتين متقابلتين

6 | المصدر السابق، ج 1، ص 28.

7 | المصدر السابق، ج 1، ص 29.

8 | المصدر السابق، ج 1، ص 30.

9 | المصدر السابق، ج 1، ص 29.

10 | المصدر السابق، ج 1، ص 29.

11 | المصدر السابق، ج 1، ص 23.

12 | المصدر السابق، ج 1، ص 22.

توجد كل منهما في الأخرى¹³. وليست هذه الصيغة سوى التعبير عن الطريق الباطني للتحقق بالصفات الإلهية. إذ لا يعني حصول مظهر أسم الله في الإنسان سوى الفناء عن النفس، كما لا يعني الترقى في الصفات من كدورات العدم سوى التعلق بفكرة الربوبية (الفكرة المتسامية أو المبدأ الأعلى)، كما لا يعني الظهور بمظهر القدم من خبث الحدث سوى التحقق بالذات، أي التحقق بالحقيقة في كل شيء. حينذاك يصبح فعل الإنسان فعل المطلق.

ووضع الجيلي هذا الاستنتاج في أساس رؤيته المنظومية، التي تنطلق من أن وحدة الذات والصفات والأفعال الإلهية، بوصفها الصيغة المثلى والواجبة لتكامل الذات الإنسانية في صفاتها بفعالها. ذلك بفعل ارتباطهما الأزلي والأبدي في العين (الأصل). من هنا فكرة الجيلي عن أن "المطلق هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها. فلكل اسم أو صفة استند إلى شيء، فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوماً كالنعناء أو موجوداً¹⁴. بعبارة أخرى، إن المطلق هو عين الأشياء الموجودة والمعدومة، ومن ثم فهو مصدر كل وجود وعدم. وبالتالي، فإن الوجود والعدم هما أسلوب وجود الحق والخلق، بوصفها الوحدة الدائمة لتجلي المطلق. وفيها تكمن منظومة العلاقة الأبدية والأزلية بين الله والإنسان، أي بين القديم والمحدث، والأصل والصورة، والدائم والعابر، والحقيقي والتاريخي، والأصالة والإبداع وغيرها، باعتبارها وحدة عضوية وضرورية لتجلي الكمال ونموذجه المتسامي. ومن هنا فكرة الجيلي عن أن للمطلق وجود محض هو الله، ووجود بالعدم هو الخلق. وذات الله "عبارة عن نفسه، واستحق وجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال"¹⁵. وبما أن من جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفي الإدراك، أي عدم تناهي الكمال والحيرة الدائمة فيه، من هنا مخاطبة الجيلي لله: "أما بعد، فإنك أيها الطلسم الذي لا ذات ولا اسم، ولا ظل ولا رسم، ولا روح ولا جسم، ولا وصف ولا نعت ولا رسم! لك الوجود والعدم، ولك الحدوث والقدم. معدوم لذاتك موجود في النفس، معلوم بنعمتك مفقود بالجنس كأنك ما خلقت إلا معياراً، وكأنك لم تكن إلا إخباراً. برهن عن ذاتك بصريح لغاتك. فقد وجدتك حياً عالماً مريداً قادراً متكماً سميعاً بصيراً. حويت الجمال والجلال واستوعبت بنفسك أنواع الكمال"¹⁶.

ذلك يعني أن الطلسم أو السر الخالد للوجود هو مصدر الكمال من حيث كونه وحدة للأضداد الأبدية والأزلية وديمومتها في الاستعداد لأنواع الكمال. من هنا فكرة الجيلي عن أن اسم الله هو هولي الكمالات كلها، أي مادة الكمالات جميعاً. لهذا ليس لكمال الله من نهاية، لأن كل كمال يظهره الحق من نفسه، فإن له في غيبه من الكمالات ما هو أعظم من ذلك¹⁷. وهي فكرة مبنية على تلازم عدم تناهي الكمال فيه ونفي إدراكه التام. وذلك لأن عدم الانتهاء وعدم الإدراك التام هما أسلوب وجود الأشياء والله على السواء. لهذا قال الجيلي، بأن كمال الله عبارة عن ماهيته، وماهية غير قابلة للإدراك والغاية. وبالتالي "ليس لكمال غاية ولا نهاية"¹⁸. إن ربط الكمال بالغييب يعني الإقرار بالتنوع غير المتناهي للكمال. إذ ليس المقصود بالغييب سوى البطون غير المتناهي للمطلق. وهو بطون لا يتناهي في تجلياته، وذلك لانحصاره بين الأزل والأبد. وهي عبارة معقولة ضمن حدود المطلق، مجهولة من حيث مضمونها العقلي. إذ ليس الوجود في تجلياته المتنوعة سوى الرحمة بعينها، لأن الوجود بحد ذاته نعمة والله مصدرها. من هنا فكرة الجيلي عن أن الأسماء الإلهية التي تندرج تحت اسم "الله" في مجموعها، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، تعادل كلمة الرحمن. من هنا أيضاً فكرته عن أن الرحمانية اعترّف من الإلوهية. فإذا كانت الإلوهية بالنسبة للجيلي هي "جميع حقائق الوجود وحفظها"¹⁹، وإن حقائق الوجود هي "أحكام الظاهر مع الظاهر فيها، أي الحق والخلق"، فإن الرحمانية هي نسج جميع حقائق الوجود وحفظها.

ووضع الجيلي هذه الفكرة في عبارته القائلة، بأن "نسبة المرتبة الرحمانية إلى الإلوهية نسبة سكر النبات إلى القصب"²⁰. وإذا كان العالم هو أول رحمة إلهية انطلاقاً من أن "الله خلق العالم من نفسه"، من هنا

13 | المصدر السابق، ج 1، ص 23.

14 | المصدر السابق، ج 1، ص 18.

15 | المصدر السابق، ج 1، ص 18.

16 | المصدر السابق، ج 1، ص 19.

17 | المصدر السابق، ج 1، ص 23.

18 | المصدر السابق، ج 1، ص 80.

19 | المصدر السابق، ج 1، ص 31.

20 | المصدر السابق، ج 1، ص 38.

"ظهور كماله في كل جزء فرد من أفراد أجزاء هذا العالم"²¹. ذلك يعني أن "كل موجود يوجد فيه ذات الله"²². وبالتالي، فإن الإنسان يحتوي على صفات الوجود جميعا ويحفظها لما فيه من ذات الحق، وهو الوجود أو السريان الذي يجعل الإنسان محتويا على صفات الربوبية أيضا.

وإذا كانت الربوبية في منظومة الجبلي تعني اسم للمرتبة المقتضية لأننا التي تطلبها الموجودات، لهذا دخل تحتها الاسم العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك وما شابه ذلك. بعبارة أخرى، إن الأسماء التي تقع تحت اسم الرب هي "الأسماء المشتركة بين الله والإنسان"²³. وحاول الجبلي من خلال هذه الحصيصة التأسيس لما أسماه "بصفات الحق صفات الإنسان، وذات الحق ذات الإنسان". وهو اشتراك ذاتي وجودي يرمي إلى تدليل الهوة الممكنة بين الإنسان والمطلق في حال وضع أحدهما بالضد من الآخر. ولا يعني ذلك بالنسبة لتكامل الذات الإنسانية في صفاتها سوى محاولة تدليل العدم والجزئي والعاير في الوجود الإنساني وغايته، من خلال إدراك وتحقيق قيمة الوحدة في الوجود ورفعها إلى مستوى الواجب.

وجعل الجبلي من تجليات ذات الله وأفعاله وأسماءه وصفاته نموذجا لبلوغ الإنسان وحدته المتكاملة في تجلياتها المتنوعة. من هنا فكرته عن أن تنزيه الذات الإلهية يعني إنفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته كما تستحقه من نفسه بنفسه بطريق الأصالة والتعالى. بمعنى فردانيته واستقلاله التام بنفسه لنفسه كما هو. وهي صيغة مجردة عن المطلق. لهذا وضعها الجبلي في تحديده لفكرة الذات بوصفها عبارة عن "الوجد المطلق". والمقصود بذلك سقوط الاعتبار والإضافات والنسب والأوجه الحسية والعقلية لا على "أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على أن جميع تلك الاعتبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق". فهي "في الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها، بل هي عين ما هو عليه الوجود المطلق"²⁴. ووضع هذه الفكرة بصورة شعرية تقول:

كالشمس تبدو فيخفي وصف أنجمها نفي، ولكن لها في الحكم إثبات

وشأن كل صفة مجردة للمطلق لها نموذجها التاريخي الملموس، أي تنوع وجودها وحدتها. من هنا قول الجبلي، بأن مقصد كلامه عن أن التنزيه للحق وليس للمخلوق فيه نصيب، هو انه "ليس للوجه المسمى بذلك الاسم من الذات لا أنه ليس للذات"²⁵. ذلك يعني أن التنزيه هنا أو التعالي المطلق هو الصيغة المجردة لهذا الاسم أو ذلك من الذات وليس للذات كما هي. وذلك لأن وجود الذات وفعلها وصفاتها يفترض تجليها الملموس. فهو أسلوب "تكاملها" بوصفه أسلوب تجليها الذاتي. ووضع الجبلي هذه الفكرة في عبارته القائلة، بأن "الذات جامعة لوجهي الحق والخلق. فلحق منه ما يستحقه الحق، وللخلق منها ما يستحقه الخلق، على بقاء كل وجه في مرتبته بما تقتضيه ذاته من غير ما امتزاج. فإذا ظهر أحد الوجهين في الوجه الآخر كان كل من الحكمين موجودا في الآخر"²⁶.

بعبارة أخرى، إن تجريد الله من الأوصاف وجعله متساميا بذاته لا يتعارض مع حقيقة احتوائه على وجهي الحق (الوصف الأبدى للمطلق) والخلق (الذات التاريخي للموجودات). والإنسان من الموجودات، فهو التجلي التاريخي للحق بالمعنى المجرد، كما يعكس في نماذجه الملموسة إمكانية ومستوى مقابلته للحق. من هنا لا يعني استحقاق كل منهما لما فيه، وإمكانية ظهور أحدهما في الآخر، سوى النسبة المحسوسة والمعقولة لإمكانية وجود أحدهما في الآخر.

فكما أن الوجود هو نسبة محسوسة ومعقولة للحق، فإن الحق في المخلوقات (الإنسان) هو أيضا نسبة، تجعل من وجود أحدهما في الآخر حكما لوجودهما، انطلاقا من أن لكل منهما ما يستحقه في الوجود من الذات. ولا يعني ذلك في منظومة الجبلي سوى جوهرية النسبة في الوجود التي تجعل من كل شيء حقا بالقدر الذي تتناسب أوزانه الداخلية مع معنى وجوده وصور تجليه. من هنا فكرة الجبلي عن ماهية "التشبيه الإلهي". حيث وجد فيه مجرد عبارة عن "صورة الجمال، لأن الجمال الإلهي له معان وهي الأسماء والأوصاف

21 | المصدر السابق، ج1، ص39.

22 | المصدر السابق، ج1، ص40.

23 | المصدر السابق، ج1، ص41.

24 | المصدر السابق، ج1، ص61.

25 | المصدر السابق، ج1، ص46.

26 | المصدر السابق، ج1، ص46.

الإلهية، وله صور وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس والمعقول²⁷. ذلك يعني أن النسبة المحسوسة والمعقولة للمطلق تظهر بصورة الجميل. وهي صورة مدركة بالحس ومفهومة بالعقل. فهما يدركان صور تجليات المعنى القائم في الأسماء والأفعال والصفات الإلهية، بوصفها علاقة جوهرية بالنسبة لإحساس الإنسان وعقله في إدراك معنى حقائق الوجود المطلق.

ففي مستوى تجلي الأفعال ينبغي أن يصل الإنسان إلى إدراك أن معنى تجلي الحق في الأفعال يقوم في رؤية جريان القدرة (الإلهية) في الأشياء فيرى الحق فيها. بمعنى رؤية المبدأ الواحد في الوجود، وبالتالي وحدته. وهو حال علمي وعملي (معرفي وأخلاقي) وضعه الجيلي في فكرته عن الواحدية، عندما اعتبرها "مجلى ظهور الذات فيها صفة والصفة فيها ذات. فهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف في عين الآخر. فالمنتقم فيها عين الله، والله عين المنتقم، والمنتقم عين المنعم. وكذلك إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها، كانت النعمة التي هي عبارة عن الرحمة عين النعمة التي هي عبارة عن عين العذاب... كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات، وفي آثارها، وفي كل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر، ولكن باعتبار التجلي الواحد لا باعتبار إعطاء كل ذي حق حقه، وذلك هو التجلي الذاتي"²⁸. وفي مستوى تجلي الأسماء ينبغي أن يصل الإنسان إلى الاصطلاح تحت أنوارها. بمعنى التدرج في نظام السمو الروحي والمعرفي، بحيث تصبح الأسماء الإلهية أصداء الروح الفعال في الوجود، أو يصبح الروح الفعال صداها الإنساني، أي التجلي الملموس والدائم لما دعاه الجيلي بظهور أحد الوجهين في الوجه الآخر بحيث يصبح كل من الحكمين موجودا في الآخر. وهي عملية تبدأ، شأن كل وجود، بالموجود وتنتهي بالمطلق مروراً بتكامل الإنسان في ذات فردانية. من هنا قول الجيلي، بأن إدراك مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلي الله للإنسان في اسمه الموجود فيطلق هذا الاسم على الإنسان، وأعلى منه تجليه له في الاسم الواحد، وأعلى منه تجليه له في اسمه الله²⁹.

يعكس هذا التدرج الصيغة الظاهرية للبدائية والوسط والنهاية، أي للدورة الدائمة التي تتمثل منطبق الأسماء الإلهية وحركة الإنسان من الملك (الطبيعية) إلى الملكوت (ما وراء الطبيعة) بالجبروت (الإرادة الإنسانية)، ومن الشريعة إلى الحقيقة بالطريقة. فهي الحركة التي تتمثل عوالم الطبيعة وما وراء الطبيعة في الإرادة المتسامية، كما أنها الحركة التي تتمثل قطع الأشواط الضرورية من شريعة الأمة إلى بلوغ الحقيقة المطلقة بطريق الاصطلاح تحت أنوار الأسماء الإلهية، أي كل ما ينبغي أن يؤدي إلى أن يكون الإنسان كوكبا جامعا لحقائق الوجود.

إن تحول الإنسان إلى كون جامع لحقائق الوجود يفترض جمع صفات الله فيه وإعادة بناء ذاته على نموذج جمعها. فالصفات لا تنتهي في تفصيلها، متناهية في إجمالها. وليس التناهي في الإجمال هنا سوى الصيغة المتعالية والنموذجية التي بلورتها الرؤية الإسلامية في مختلف مدارسها عن صفات الله، التي جمعت أبعاد الملك والملكوت والجبروت، أي الأبعاد الطبيعية والماوراطبيعية والإرادية في صيرورة الإنسان ومساعيه العلمية والعملية. إذ نعثر في الحياة والسمع والبصر على المكونات الطبيعية الجوهرية، وفي الإرادة والقدرة على جبروت الإنسان، وفي العلم على الأبعاد غير المتناهية (الماوراطبيعية) لوجوده. وحالما تحولت هذه الصفات إلى صفات المطلق، فإنها اكتسبت هيئة النموذج المتعالي والواقعي. وهو السبب الذي جعلها معلومة — مجهولة، متناهية — غير متناهية في منظومة الجيلي. فالصفات من حيث الإطلاق معلومة، بينما الذات أمر مجهول. فالإنسان على بينة من ذات الله، لكنه على غير بينة من الصفات. وبالتالي لا سبيل إلى إدراك غاية الصفة، كما يستنتج الجيلي. وهي علاقة تعكس النسبة المتبادلة بين العلم والعمل، مما يجعل منها آلية العمل الدائم والعلم الدائم. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه "إذا تجلت ذات الحق على الإنسان بصفة من صفاتها سبح الإنسان من فلك تلك الصفة إلى أن يبلغ حدّها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل"³⁰. فإذا سبح الإنسان "في فلك صفة واستكملها بحكم الإجمال استوى على عرش تلك الصفة فكان موصوفاً بها. فحينئذ تتلّف صفة أخرى. فلا يزال كذلك إلى أن يستكمل الصفات جميعاً"³¹.

27 | المصدر السابق، ج 1، ص 46.

28 | المصدر السابق، ج 1، ص 37.

29 | المصدر السابق، ج 1، ص 50.

30 | المصدر السابق، ج 1، ص 53.

31 | المصدر السابق، ج 1، ص 53.

ولا يعني استكمال الصفات جميعا في الإجمال سوى المقدمة الضرورية للسبب في طريق المطلق، أي السبب صوب الذات المعلومة بوصفها الغاية النهائية، بينما السبب صوبها لا متناه. وهي جدلية تجعل من وحدة العلم والعمل أسلوب التكامل غير المتناهي بينهما. لكنه تكامل متنوع فيما اسماه الجبلي بتجليات الصفات، التي هي عبارة عن قبول ذات الإنسان الاتصاف بصفات الحق قبولا حكما قطعيا كما يقبل الموصوف الاتصاف بالصفة. من هنا تنوع تجليات الصفات على قدر قابلية أو استعداد المرء للاتصاف بها بحسب تالزم ومستوى وحدة العلم والعمل، أو وحدة "وضوح العلم وقوة العزم" كما يقول الجبلي³². وقد طبق الجبلي هذه الفكرة على نموذج الصفات الإلهية، التي بلورتها الثقافة الإسلامية باعتبارها صفات الحق (المطلق)، وهي صفة الحياة والعلم والسمع والكلام والإرادة والقدرة. وأضاف لها الجبلي صفة الرحمة، باعتبارها تنويجا أو توليفا لتلقانيا لتجلي الصفات المذكورة أعلاه في الإنسان الكامل. واعتبر من تجلي له الحق بالصفة الحياتية يكون هو حياة العالم أجمع بحيث "يرى سريان حياته في الموجودات جميعها جسمها وروحها... ويعلم ذلك من نفسه من غير واسطة، بل ذوقا إلهيا كشافيا غيبيا عينيا"³³. ومن تجلي له الحق بالصفة العلمية "يعلم ما فيه من سر الحياة"³⁴. ومن تجلي له بصفة السمع "سمع بقوة أحدية تلك الصفة اختلاف اللغات وهمس الجمادات والنباتات"³⁵. ومن تجلي له بصفة الكلام، فإنه يتكلم بقوة أحدية حياته بحيث تصبح "الموجودات من كلامه"، وحينئذ يشهد الحق "بكلامه أزا كما هو عليه أبدأ، إذ لا نفاذ لكلماته، بمعنى لا آخر لها"³⁶. وتترامى في أحضان هذه الصفة استعدادات متنوعة يتطرق الجبلي إلى خمس منها، الأول وهو من "تناجيه الحقيقة الذاتية من نفسها"، والثاني "من يحدته الحق على لسان الخلق"، والثالث "من يذهب به الحق من عالم الأجساد إلى عالم الأرواح"، والرابع "من ينادي بالغيوب فيشارك بالإخبار قبل وقوعها"، والخامس "من يطلب الكرامات فيكرمه الله"³⁷. ومن يتجلي له الحق بالصفة الإرادية، فإنه عادة ما تنكسر زجاجة قلبه³⁸. ومنهم من يتجلي له الحق بصفة القدرة "فتكون الأشياء بقدرته في العالم الغيبي وكان على أنموذج ما في العالم العيني"³⁹. وأخيرا من تجلي له الحق بالصفة الرحمانية بحيث ينصب له "عرش الربوبية فيستوي عليه ويوضع له كرسي الاقتدار تحت قدميه فتسري رحمته في الموجودات"⁴⁰. ومن خصائص هذا التجلي الأخير أن الإنسان يبلغ المقام والحال الذي يعطي له إمكانية أن "يصوب آراء جميع أهل الملل والنحل" وأن "يخطئ آراء أهل الملل والنحل حتى يخطئ المسلمين والمؤمنين والمحسنين والعارفين ولا يصوب إلا رأي المحققين الكامل لا غير"، وأن "لا يمكنه النفي ولا يمكنه الإثبات ولا يقول بالوصف ولا بالذات ولا يلوي على الاسم ولا ينجح إلى الرسم"⁴¹.

لم يقصد الجبلي من وراء استعراضه تجليات الصفات الإلهية في الإنسان صياغة رؤية هرمية للسلوك، بقدر ما أنها تمثل الحركة الطبيعية للسبب صوب بلوغ درجة الإنسان الكامل. فالإنسان الطبيعي أيضا يحيا ثم يأخذ بالتعلم ثم يسمع ويتكلم ويريد ويقدر. وهي عملية تشكل في طريق الصوفي درجات ما دعاه الجبلي بالسباحة في فلك الصفات من أجل الاستواء على عروشها.

فلك صفة عرش، أي لكل صفة ذروة، يمكن من خلالها تأمل ما جرى وما سيجري. وتتغلغل هذه المفارقة في المساعي الحرة صوب المطلق. وفيها يكتشف المرء مستوى تجلي الحقيقة فيه، ومستوى انعكاسها في أعماقه، واستظهارها في إبداعه. فتجلي صفة الحياة بفترض منه بلوغ حال أن يكون هو نفسه "حياة العالم بأجمعه".

ولا يعني ذلك سوى أن يتحسس الحياة في كل شيء، بل وكل شيء حياته من حيوان ونبات وجماد، بحيث "يرى سريان حياته في الموجودات جميعها جسمها وروحها"، كما يقول الجبلي. وحالما يدرك المرء هذه الدرجة، فإنه سيعلم أنذاك "سر الحياة" فيه. إذ ليس سر الحياة سوى سريانه في كل وجود. ومن يدرك هذه

32 | المصدر السابق، ج 1، ص 54.

33 | المصدر السابق، ج 1، ص 54.

34 | المصدر السابق، ج 1، ص 54.

35 | المصدر السابق، ج 1، ص 55.

36 | المصدر السابق، ج 1، ص 55.

37 | المصدر السابق، ج 1، ص 55-56.

38 | المصدر السابق، ج 1، ص 56.

39 | المصدر السابق، ج 1، ص 57.

40 | المصدر السابق، ج 1، ص 58.

41 | المصدر السابق، ج 1، ص 58.

الدرجة يسمع حينئذ موسيقى الحياة وأسرارها في أصوات الوجود المتنوعة من لغات الناس والأمم وهمس الجمادات والنباتات. وقد جعلت هذه الدرجة الجبلي نفسه يقول عن نفسه، بأنه في هذا التجلي سمع "علم الرحمانية من الرحمن" فتعلم "قراءة القرآن"، بحيث أصبح هو "الرطل وكان الميزان" 42. وهو الحال، الذي يرتقي به إلى مصاف الرحمة الأبدية، بوصفها النسبة الحية للاعتدال في كل فعل. إذ لا يعني انه (الجبلي) كان "الرطل وكان الميزان (القرآن)" سوى الصيغة الشعرية لتعادل الأنا والمطلق. كما لا يعني "كنت الرطل وكان الميزان" سوى أن القرآن على قدر ما في الإنسان، كما أن ما في الإنسان على قدر ما في القرآن. والمقصود بالقرآن هنا ليس فقط كتاب المسلمين، بل وكتاب الوجود وحرور المطلق. ومن ثم لا يعني سماع ما فيه سوى سمع النسبة الحية بين الوجود والمطلق. وعند بلوغ هذه الدرجة يرتقي المرء إلى مصاف التجلي الإلهي في صفة الكلام. عندها يسمعها على أنها كلمات الوجود. فكما أنه يسمع همس الجمادات والنباتات، فإنه يسمع كلمات الوجود في مختلف أشكاله وأنواعه وأجناسه، أي أن الجميع تخاطبه في خطاب لا تنتهي معانيه بسبب عدم تناهي الموجودات. وهو حال تنتوع فيه درجات العارفين. منهم من تتجابه الحقيقة الذاتية من نفسه كما لو أنها وحي وإلهام. ومنهم من يحدثه الحق على لسان الخلق بحيث يسمع الحقيقة من أفواه الموجودات، انطلاقاً من أن لكل وجود لسان يخاطب به الإنسان على قدر ما فيه. ومنهم من يذهب به الحق عن عالم الأجسام إلى عالم الأرواح، بمعنى الانتقال من الظاهر إلى الباطن، ومن العابر إلى الدائم، ومن المتغير إلى الثابت، ومن الملموس إلى المجرد، ومن الحقيقة إلى الرمز، باختصار من المحدود إلى غير المحدود ومن المتناهي إلى غير المتناهي. وتعتبر هذه الحالة عن فاعلية وحركية الاستقرار أو حالة الفلق في اليقين، التي تجعل المرء يتسامى في مجرى إدراكه الوحدة في الوجود. وقد وصفها الجبلي على مثال أولئك الذين ارتقوا إلى "سدره المنتهى"؛ فمنهم من قيل له: "حبيبي! أنيتك هي هويتي، وأنت عين هو، وما هو إلا أنا! حبيبي! بساطتك تركيبي وكثرتك واحدي، بل تركيبك بساطتي وجهلك درايتي! أنا المراد بك! أنا لك لا لي! أنت المراد بي! أنت لي لا لك! حبيبي! أنت نقطة عليها دائرة الوجود، فكنت أنت العابد فيها والمعبود! أنت النور! أنت الظهور! أنت الحسن والزين كالعين للإنسان والإنسان للعين!"؛ ومنهم من ينادى بالغيوب فيشارك بالإخبار قيل وقوعها، أي أولئك الذين همم المستقبل ورؤية آفاقه. فهم أصحاب الرؤية الحكيمة والنظر الثاقب والحسد الرفيع؛ ومنهم من يطلب الكرامات فيكرمه الله، أي من يبلغ درجة الكمال في الكلام، لأن الكلام إبداع. وفيه تظهر الموجودات وحياتها وأصواتها.

ومن يرتقي إلى مصاف هذه الصفات في إرادته وقدرته فإنه يأخذ بالتحكم بعالم الغيب، بحيث يصبح ما في العالم العيني على أنموذجه كما يقول الجبلي. حينذاك تصبح الأشياء والظاهر في عالمنا نتاجاً لما أرادته فقط، أي تصبح أشكال الوجود متعددة برؤيته.

ويتطابق بلوغ هذه الصفات جميعاً في منظومة الجبلي مع ما سماه بالتجلي الذاتي، أي عندما تصبح الذات الإنسانية تجلياً لذات الحق، وتصبح صفاتها صفاته من حيث النموذج والفعل. حينذاك تتكامل صفاته بهيئة رحمة شاملة للوجود، دعاه الجبلي "بسريران رحمته في الموجودات". ويتجلى ذلك في موقفه المتسامي والنقدي والتوليقي من المعتقدات والآراء والأحكام جميعاً. بمعنى خروجه من التقليد والسير في طريق الحق، بوصفه طريق الإبداع الشامل لأننا المتكاملة بمعايير المطلق. من هنا إمكانية تصويبه جميع أهل الملل والنحل وتخطينتهم جميعاً أو الكف عن النفي والإثبات. بعبارة أخرى، انه يتقبل التجارب الدينية والفلسفية للأفراد والجماعات والأمم ويتسامى عليها في نفس الوقت. لأنه لا معيار له وعليه غير معيار الحق. وليس هذا المعيار بدوره سوى منطق الحقيقة المطلقة، الذي يجعل من التجلي الذاتي للصفات الإنسانية تجلياً وحدانياً. حينذاك تصبح صفات الحق المعيار الدائم للفعل الإنساني. ومن ثم أسلوب ارتقاء الصفات الإنسانية إلى مصاف الصفات المطلقة للحق. فهي الدورة الثانية، غير المتناهية والباطنية لاستظهار المطلق في صفاته الجوهرية التي بلورتها التقاليد الإسلامية الكلامية والفلسفية عن صفات الله. فإذا كان وجود الشيء لنفسه هو حياته التامة، كما هو الحال عند الله، ووجود الشيء لغيره هو حياة إضافية، كما هو الحال عند الإنسان، فإن الإنسان الكامل هو ارتقاء من الثانية إلى الأولى، كما يقول الجبلي. وهو موقف مبني على أسس الرؤية الفلسفية الصوفية للجبلي، التي تنطلق من أن الإنسان بذاته، بوصفه كياناً حياً هو حيوان لا غير، انطلاقاً من أن "حياة الله في الخلق واحدة" 43. ذلك يعني انه لا فرق جوهري بين حياة الإنسان وحياة كل كيان حي من

حيث هو حياة. وذلك لأن الحياة شاملة للجميع، بمعنى أن المقام فيها هو وجودها وحياتها، وذلك لأن الحياة "جوهر فرد موجود لنفسه"، انطلاقاً من "شئبية الشيء هي حياته، وهو حياة الله التي قامت الأشياء بها"⁴⁴. بعبارة أخرى، إن وجود الأشياء هو حياتها، وحياتها هو حياة الله، ومن ثم فإن الأشياء كلها حية تحيا بحياتها الخاصة، التي هي بدورها جزء من الكلّ. من هنا فكرة الجبلي، عن أن لكل "شيء من الأشياء وجود في نفسه لنفسه وحياة تامة بها ينطق وبها يتكلم وبها يسمع ويبصر ويقدر ويريد ويدور ويفعل ما يشاء"⁴⁵. وبالتالي، فإن لكل حياة مستواها الخاص بها، التي تتجلى بها صفات الله ووجوده من كلام وعقل وسمع وبصر وقدرة وإرادة، وذلك لأن حياة الموجودات هي حياة الله التي قامت الأشياء بها.

وقد افترض هذا المنطق جعل حياة الموجودات جميعاً في ترتيب وتناسق متناسق يحتل الإنسان فيه مرتبة قادر فيها على تحويل الحياة، بوصفها جوهر فرد بنفسه لنفسه إلى حياة له، بمعنى الارتقاء من مصاف الحياة كشيئية إلى مصاف "الوجود الحقيقي". وهي حياة لا يمكن بلوغها إلا في حالة الارتقاء من مستوى الوجود الطبيعي إلى مستوى الوجود الماورا طبيعياً، أي من مستوى الوجود الحيواني إلى مستوى الوجود الإنساني الكامل. ومن الممكن بلوغ هذه الغاية في حالة تذليل البقاء في حيز الحيوانية أو شئبية الأشياء، الذي يستحيل بدوره دون معرفة الإنسان ما هو عليه الإنسان. إذ لا يعني أن الله خلق آدم (الإنسان المجرد) على صورته سوى أن "الإنسان نسخة من صفة من صفات الرحمن. فيوجد في الإنسان كل ما نسب إلى الرحمن، حتى أنك تحكم للمحال بالوجوب بواسطة الإنسان"⁴⁶. وبما أن الإرادة هي صفة تجلي العلم، وإن إرادة الله هي "تخصيصه لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه علمه" من هنا استنتاج الجبلي، بأن الإرادة الموجودة عند الإنسان هي عين إرادة الحق. وذلك لأن الإنسان نفسه هو مرآة الحق وصورة تجليه في الوجود. كما أنه "الكنز الذي أظهره الحق"، أي حصيلة ما عنده. وهي الفكرة التي وضعها الجبلي شعراً:

ظهر الجمال بها من الكنز الذي قد كان في التعريف كالنكرات
فبدت محاسنه على أعطافه وهو الخليفة صورة الجلوات
ظهوراً به، وبهم ظهور جماله كل لكل مظهر الحسنات
فبدت محاسنه بنا وبدت محاسننا به من غير ما إثبات
وبنا تسمى، بل تسمينا به كل لكل نسخة الآيات
لولا إرادته التعرف لم يكن للكنز إبراز من الخفيات.

لقد أراد الجبلي القول، بأن جمال الوجود الإلهي في العلم هو إرادة الخلق، ومن ثم فإن وجود الإنسان وحياته وفعله هو "نقود" الكنز الإلهي، التي بها يفعل ما يشاء، حسب لغة الراسمال القبيحة! فالكنز (الإنسان)، الذي كان فكرة في التعريف، أي مجهولاً في العبارة، يصبح صورة تتجلى فيها محاسن الحق، بعد أن أصبح خليفته في الوجود. حينذاك ظهر فيه جمال الحق، وهو مظهره. من هنا كان كل منهما مظهر الحسنات. الله يظهر جماله في الإنسان، والإنسان مظهر جمال الله. من هنا ظهورنا المتبادل من دون أن يكون كل منا إثبات للآخر. وذلك لأن وجودنا واحد. بهذا المعنى يكون الإنسان إرادة الله. انه يتمثل حقيقة الإرادة الإلهية، شأنه شأن تمثله للصفات الأخرى. فكلام الله من حيث الإجمال هو تجلي علمه، باعتبار إظهاره إياه سواء كانت كلماته نفس الأعيان الموجودة أو كانت المعاني التي يفهمها الناس أما بطريق الوحي أو بطريق المكالمة وما شابه ذلك⁴⁷.

ليست كلمات الله، حسب منطق الجبلي، سوى وجود الأشياء سواء كانت هذه الموجودات أشياء أو معان، مادة أو روحاً. فالكلمة ليست حروفاً، بقدر ما هي وجود. ووجود الأشياء كلمات. ووضع الجبلي فلسفته بهذا الصدد على أساس أن كلام الله على جهتين، الأولى هو الكلام الصادر من مقام العزة، بمعنى أن كل الكون في طاعة الله، ومن ثم فإن حركة الأشياء الداخلية ومظاهر وجودها هو طاعة لمبدأ الحياة الذي وضعه العلم الإلهي أو الكلام الصادر من مقام الربوبية، الذي يعادل فكرة الاختيار. فالإنسان من حيث وجوده الطبيعي (الحياة كما هي) في طاعة مستمرة للوجود، وفي اختياره مخير لكي يصبح الجزاء في المعصية

44 | المصدر السابق، ج 1، ص 63.

45 | المصدر السابق، ج 1، ص 64.

46 | المصدر السابق، ج 1، ص 66-67.

47 | المصدر السابق، ج 1، ص 73.

بالعذاب عدلا، ويكون الثواب في الطاعة فضلا، كما يقول الجبلي⁴⁸. أما على الجهة الثانية، فإنه الكلام الذي يعادل مضمون "أعيان الممكنات"، أي ذات الممكن في الوجود. والممكنات هي كلمات من كلمات الحق. ومن ثم فهي لا تنتهي وكلها حق.

والشيء نفسه يمكن قوله عن السمع والبصر. إذ لا يعني السمع الإلهي عند الجبلي، سوى "تجلي الحق بطريق إفادته من العلوم، لأنه يعلم كل ما يسمعه قبل أن يسمعه". بعبارة أخرى، ليس السمع سوى العلم المتجسد في منطوق وجود الأشياء، ومنطقها أحوالها⁴⁹. أما البصر فهو أيضا عبارة عن "ذات الحق باعتبار مشهوده من المعلومات. فعلمه عبارة عن ذاته باعتبار مبدأ علمه، لأنه بذاته يعلم وبذاته يبصر ولا تعدد في ذاته. فمحل علمه محل عينه. فهما صفتان وإن كانا في الحقيقة شيئا واحدا. فليس المراد ببصره إلا تجلي علمه في هذا المشهد العياني. وليس المراد بعلمه إلا الإدراك بنظره له في العالم العيني. فهو يرى ذاته بذاته ويرى مخلوقاته أيضا بذاته. فروياه لذاته عين رؤياه لمخلوقاته"⁵⁰. ووضع الجبلي هذه المقدمة في أساس الوحدة المنطقية والجوهرية لوجود الإنسان والله، من خلال إبراز ما سماه بنسخة الإنسان الكاملة للحق. وكتب بهذا الصدد يقول "سبحان من جعل الإنسان نسخة له كاملة. ولو نظرت إلى نفسك ووقفت لوجدت لكل صفة من نسخة في نفسك. فانظر هويتك نسخة أي شيء؟ وأنتيك نسخة أي شيء؟ وروحك نسخة أي شيء؟ وصورتك نسخة أي شيء؟ وانظر إلى وهمك العجيب نسخة أي شيء؟ وبصرك وحافظتك وسمعك وعلمك وحياتك وقدرتك وكلامك وإرادتك وقلبك وقلبك، كل شيء منك نسخة أي شيء من كماله وصورة أي حسن من جماله"⁵¹.

تهدف منظومة الجبلي بصدد الصفات الإلهية إلى تأسيس فكرة الانتقال من وجود الأشياء إلى وعيها الذاتي، باعتباره الطريق الضروري لتكامل صفات الإنسان في ذات حقيقية على مثال الحق (المطلق). وعبر عنها بضرورة أن يعرف الإنسان انه نسخة كاملة للحق، وأن يتحقق منه في مجرى إدراك هويته وأنيته وروحه وصورته وخياله وبصره وسمعه وبصره وحياته وقدرته وكلامه وقدرته وقلبه وقلبه على مثال الحق. ثم الارتقاء من ذلك إلى مصاف المقام الواعي، الذي يجعل من كمال الحق نسخة (أنموذجا) لمساعيه، وجماله صورة (أنموذجا) لحسنه.

ولا يعني جعل الحق نسخة لمساعيه وجماله صورة لحسنه سوى تحويله إلى مثال وأنموذج أعلى. غير أن هذا النموذج في منظومة الجبلي ليس كيانا خارجيا مستقلا بذاته، بقدر ما ينبع تلقائيا من الاستعداد الذاتي للإنسان. ويستمد هذه الاستعداد مقوماته من نظرية الجبلي في الخلق. فالخلق، حسب نظرية الجبلي، هو الوجه الآخر للحق، وكلاهما وصفان للأبد. والأبد هو الوجه الآخر للأزل، وكلاهما عرضا للجوهر الفرد. والجوهر الفرد هو توليف لعناصر العظمة والعلم والقوة والحكمة وأمثالها في عناصر النار والماء والهواء والتراب. ذلك يعني أن الإنسان يحتوي في ذاته من حيث مكوناته الملكية (الطبيعية) النار والماء والهواء والتراب، والمركب (الماوراطبيعية) العظمة والعلم والقوة والحكمة، على وحدة لا تنقسم عراها يولد امتزاجهما لهيب جبروته الذاتي⁵². من هنا اعتبار الجبلي الوجود وحدة للخلق والحق. والإنسان باعتبار ظاهره هو خلق، وباعتبار باطنه هو حق⁵³. وعندما قام بتأويل سورة (الفاتحة)، فإنه وجد في دلالتها إشارة إلى ما سماه "بالهيكل الإنساني الذي فتح الله به أفعال الوجود. وذلك لأن الإنسان ولو أنه خلق لكن حقيقته حق"⁵⁴. بعبارة أخرى، إن الإنسان باعتباره مخلوقا (خلق) هو الوجه الآخر للحق (الله). وذلك لأنه يحتوي في وجوده على وحدة الأزل والأبد، ومن ثم فيه فتح الله أفعال الوجود، أي أسرار. من هنا أيضا قول الجبلي، بأن "وراء كل إشارات الشرائع وعباراتها مقصود واحد هو الإنسان"⁵⁵.

فقد جمع الإنسان في ذاته وحدة المادي والروحي، الملك والملكوت، الطبيعي والماوراطبيعي، الصورة والمعنى، الجمال والجلال. من هنا فكرة الجبلي عن أن الإنسان هو روح وجسد. والروح معناه

48 | المصدر السابق، ج1، ص72.

49 | المصدر السابق، ج1، ص73.

50 | المصدر السابق، ج1، ص74.

51 | المصدر السابق، ج1، ص72.

52 | المصدر السابق، ج1، ص20.

53 | المصدر السابق، ج1، ص109.

54 | المصدر السابق، ج1، ص109.

55 | المصدر السابق، ج1، ص112.

والجسد صورته. وفيهما تتجلى وحدة المكونات الملكية والملكوئية (المذكورة أعلاه). وهي ثنائية ممزوجة بذات الإنسان وصفاته، تجد صورتها التامة في علاقة الإنسان بالله، وكما لها في وحدتهما، كما تجد أنموذجها الكامل في الله وفي الإنسان الكامل.

انطلق الجيلي في رؤيته لعلاقة الله والإنسان في مستواها الوجودي من وجود الإنسان "التاريخي" كما صورته الرؤية الإسلامية عن الخلق والإبعاد. فالله خلق الإنسان وأبعده، كما يقول الجيلي. ووجد الجيلي في هذه العلاقة حكمة يقوم معناها في أنها تعطي لنا إمكانية رؤيته عن قرب وبعد. وهو تقييم وضعه في مخاطبة تقول: "أنزلته على قانون الحكمة الإلهية، وأملته على نمط ميزان المدركة البشرية ليسهل تناوله من قريب وبعيد ويمكن تحصيله للقريب والشريد"⁵⁶. وليس المقصود بقانون الحكمة الإلهية سوى حكمة وجود الأشياء بالحق، لأن اختلالها يؤدي إلى اختلال الوجود وهدمه. وهي علاقة وضعها الجيلي في رؤيته عن تجانس الوجود وترتيبه بين الأزل والأبد. فوجود المخلوقات جميعا عين وجود الحق، لأنها تحتمي في ذاتها على وحدة عناصر الملك (النار والماء والهواء والتراب) والملوكوت (العظمة والعلم والقوة والحكمة). وتكون هذه العناصر الجوهر الفرد، وله عرضان وهما الأزل والأبد. ولالأبد (الوجود) وصفان هما الحق والخلق. وللخلق (وجود الحق المتشبي) نعتان هما القدم والحدث (الله والإنسان)، ولهما وجهان الظاهر والباطن (الدنيا والآخرة)، وحكمان (جوب وإمكان) واعتباران (أن يكون لنفسه مفقودا ولغيره موجودا، أو أن يكون لغيره موجودا ولنفسه مفقودا) ومعرفتان (وجوبيته أولا وسلبيته ثانيا، وسلبيته أولا ووجوبيته ثانيا).

إننا نعثر في هذا الترتيب المتجانس عن علاقة الخلق بالحق، بوصفها الصيغة المجردة عن علاقة الله والإنسان، على تأسيس لوحدهما في الكل. وبالتالي ترابط وجودهما. مما يؤدي إلى فكرة مفادها أن نفي الله يعني نفي الإنسان، كما أن نفي الإنسان يعني نفي الله. وبغض النظر عن تنوع صور هذه العلاقة، إلا أنها تعبر عن حقيقة واحدة وضعها الجيلي في فكرة "الإنسان الكامل".

ففي مرتبة (مستوى) الهوية تصبح هوية الحق عين الإنسان. إذ لا يعني قول الله: "قل هو الله أحد" سوى "قل يا محمد هو (الإنسان) الله أحد"، أي قل يا محمد أن الله والإنسان واحد⁵⁷. وفي علاقتهما تتجلى دورة الوجود والارتقاء. إذ الأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق وأنه على صورة الرحمن، كما يقول الجيلي. وبالتالي، فإن الله هو "حق متصور في صور خليقته، أو خلق متحقق بمعاني الإلهية"⁵⁸. وإذا كانت الإلهية حسب رؤية الجيلي، هي جميع حقائق الوجود وحفظها، فإن الحق والخلق هما حقائق الوجود. فهما الوجهان المتقابلان الدائران في فلك الإلهية. وذلك لأن الإلهية "تجمع الضدين من القديم والحديث، والحق والخلق، والوجود والعدم، فيظهر فيها الواجب مستحيلا بعد ظهوره واجبا، ويظهر فيها المستحيل واجبا بعد ظهوره فيها مستحيلا، ويظهر الحق فيها بصورة الخلق مثل قوله (رأيت ربي فيها في صورة شاب أمرد)، ويظهر الخلق بصورة الحق مثل قوله (خلق آدم على صورته). وعلى هذا التضاد، فإنها تعطي كل شيء شملته من هذه الحقائق حقها"⁵⁹.

وفي مرتبة (مستوى) الرحمانية تتجلى علاقة الله والإنسان على نسبة علاقة الحق بالخلق. فإذا كانت نسبة المرتبة الرحمانية إلى الإلهية كنسبة سكر النبات إلى القصب، فإن العالم (الإنسان) هو أول رحمة إلهية، لأن الله خلق العالم (الإنسان) من نفسه. وبما أن الحق هو هيولي العالم، لهذا كان العالم مثل الثلج والله هو الماء الذي هو أصل هذا الثلج، كما يقول الجيلي⁶⁰. كل ذلك يكون مضمون "قانون الحكمة الإلهية" في الوجود. أما ميزان أو منطق إدراكها البشري، فهو أن يدرك الإنسان، بأنه ليس هناك من تجل للحق في الأكوان أتم من الإنسان، وذلك لأن الإنسان نفسه هو مظهر تجلي الحق⁶¹.

إن إدراك هذه العلاقة والتحقق بها يؤدي بالإنسان إلى بلوغ درجة الكمال. وهي فكرة وضعها الجيلي في فلسفة مكثفة يمكن دعوتها بالصيغة النموذجية للعلاقة بين الإنسان والله، بوصفها النموذج الممكن والمعقول والواجب في طريق الوصول للكمال. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن العارف إذا "تحقق بحقيقة كان

56 | المصدر السابق، ج 1، ص 12.

57 | المصدر السابق، ج 1، ص 26.

58 | المصدر السابق، ج 1، ص 26.

59 | المصدر السابق، ج 1، ص 32.

60 | المصدر السابق، ج 1، ص 38-39.

61 | المصدر السابق، ج 1، ص 36.

سمعه وبصره ولا يخفي عليه شيء من الموجودات⁶². ووضع هذه المقدمة في مخاطبته الإنسان بعبارة: "ثم لا يصح فيه مطلقاً، لأن بانتقائه تنتقي أنت إذ هو أنموذجك. وكيف يصح انتفاؤك وأنت موجود وأثر صفاتك غير مفقود؟ ولا يصح أيضاً إثباته لأنك إذا أثبتته اتخذته صنماً فضيحت بذلك مغماً. وكيف يصح إثبات المفقود؟ أم كيف يتفق فيه وهو أنت الموجود؟ وقد خلقك الله على صورته حياً عليماً قادراً مريداً سمياً بصيراً وتكلماً لا تستطيع دفع شيء من هذه الحقائق عنك لكونه خلقك على صورته وحلاًك بأوصافه وسماك بأسمائه. فهو الحي وأنت الحي، وهو العليم وأنت العليم، وهو المرید وأنت المرید، وهو القادر وأنت القادر، وهو السميع وأنت السميع، وهو البصير وأنت البصير، وهو المتكلم وأنت المتكلم، وهو الجامع وأنت الجامع، وهو الموجود وأنت الموجود. فله الربوبية ولك الربوبية بحكم كلّم راع وكلّم مسئول عن رعيته، وله القدم ولك القدم باعتبار أنك موجود في علمه، وعلمه ما فارقه مذ كان. فإبضاف إليك جميع ما له وإبضاف إليه جميع ما لك في هذا المشهد"⁶³.

لقد جعل الجيلي من الإنسان مثلاً وتجسيدا حياً لله. فهو يحوي في ذاته على صفات الله جميعاً. وبالتالي، فإنه يستحيل نفيه وإفئاه. فهو يحتوي في ذاته مطلق الوجود، وفيه الأزلية والأبدية، وذلك لأنه على "أنموذج الحق" بحكم وجوده، ويصبح إنساناً حقاً، حقيقياً وكاملاً في حال تكامله على "أنموذج الحق". إن تكامل الإنسان على "أنموذج الحق" يجعل من هيكله الإنساني فرداً كاملاً وغوثاً جامعاً عليه يدور أمر الوجود ويكون له الركوع والسجود وبه يحفظ الله العالم، كما يقول الجيلي⁶⁴. ولا يعني ذلك سوى أن الإنسان قادر على تخطي الحدود أياً كانت ما زال المطلق هو مصدر وجوده وديمومته. وبالتالي، فإن نواحي الكمال لا تتناهي في أنموذجها، وهي المعبر عنها في تقاليد الإسلام بالمهدي والخاتم وال خليفة، أي "الإنسان الكامل"، الذي تجذب حقائق الموجودات إلى امتثال أمره انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس، ويقهر الكون بعظمته والفعل ما يشاء بقدرته فلا يحجب عنه شيء⁶⁵.

لم يسع الجيلي إلى جعل الإنسان إليها، ولكنه سعى إلى جعل الالوهة فيه امتداداً لرحمة الوجود. ومن ثم تحويله إلى أنموذج مطلق يسري في صيرورة التاريخ الإنساني، باعتباره "قطباً تدور عليه أفلاك الوجود"⁶⁶. بعبارة أخرى، ليس "الإنسان الكامل" سوى الأنموذج المطلق للكمال الإنساني. ومن ثم فهو "خارج" التاريخ وداخله، لأنه يتمثل في ذاته وحدة الوجود والعدم على مثال الحق. من هنا فكرة الجيلي عن أن الإنسان الكامل هو "واحد مذ كان الوجود إلى أبد الأبدين"⁶⁷. بمعنى أنه وجود وأنموذج مطلق للإنسان في كل مكان وزمان، والشئ الوحيد المتغير فيه هو "تنوعه في الملابس"، كما يقول الجيلي⁶⁸. ومن ثم فإن تنوعه في التاريخ يشكل سلسلة الكمال الإنساني أو حلقاته المترابطة. وبالتالي، فإن الكمال (الكاملون) في الناس كل منهم "نسخة للأخر" في سلسلة الوجود. وإذا كان الجيلي يطلق على "الإنسان الكامل الأصلي" اسم محمد، فلأنه مثال الوجود التاريخي للثقافة التي بلورت شخصية الجيلي وتراثه الصوفي. لهذا نراه يتكلم عما

اسماه باجتماعه وإياه وهو بصورة شيوخه شرف الدين إسماعيل الجبرتي بمنطقة زبيد عام 697 هجرية⁶⁹. ولم يقصد الجيلي بذلك استعادة فكرة تناسخ الأرواح، وذلك لأن "الإنسان الكامل" في منظومته ليس استعادة للماضي، بقدر ما هي صيرورة دائمة لأنموذج. أنه ليس استعادة باهتة أو لامة، كما أنه لا تكرر فيه. أنه يتمثل ويمثل العملية الذاتية لحقائق الوجود نفسها وصقلها الدائم. ومن ثم، فإنه تمثيل للفردية والفرديّة الإنسانية في جبروتها الساعي لتوليف حقائق الملك (الطبيعية) والملوكوت (ما وراء الطبيعة) في ذاته عبر جعلها مرآة تجليه الدائم. من هنا استنتاج الجيلي عن أن "محمدًا بإمكانه أن يتصور بصورة في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم. فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم"⁷⁰. أي أن ظهور الإنسان الكامل هو استمرار خلافته للحقيقة المحمدية، أي لفكرة الكمال المطلق. وبالتالي فإنه لا نهاية في ظهور "محمد"، أي لا حد محدود في التجديد الدائم والارتقاء الدائم للأفراد والجماعات والأمم. كما أنه لا صيغة واحدة وأنموذج

62 | المصدر السابق، ج1، ص11.

63 | المصدر السابق، ج1، ص11-12.

64 | المصدر السابق، ج1، ص62.

65 | المصدر السابق، ج1، ص62.

66 | المصدر السابق، ج2، ص61.

67 | المصدر السابق، ج2، ص61.

68 | المصدر السابق، ج2، ص61.

69 | المصدر السابق، ج2، ص61.

70 | المصدر السابق، ج2، ص62.

واحد فيه. إن الوحدة في حقيقة الكمال، أما الكمال فإنه قابل للتصور بصورة لا تنتهي. والإنسان الكامل هو الكيان المتنوع في الصور. ومن ثم، فإن لكل مرحلة وتاريخ وشعب وأمة ودين ناسه الكاملين. ذلك يعني أن الإنسان الكامل يحمل في منظومة الجبلي طابعا كونيا، يستمد مقوماته مما فيه من "مقابلة الحقائق الوجودية والعلوية" كما يقول الجبلي.

وقد صور الجبلي مقابلة الحقائق الخلقية للإنسان الكامل والحقائق الوجودية العلوية، كما يلي:

الصفات الخلقية للإنسان	الصفات الوجودية والعلوية
القلب	العرش
أنيته	الكرسي
مقامه	سدرة المنتهى
العقل	القلم الأعلى
النفس	اللوح المحفوظ
الطبع	العناصر
القابلية	الهيولي
حيز الهيكل	الهباء
الرأي	الفلك الأطلس
الإدراك	الفلك الموكب
الهمة	السماء السابعة
الوهم	السماء السادسة
الهم	السماء الخامسة
الفهم	السماء الرابعة
الخيال	السماء الثالثة
الفكر	السماء الثانية
الحافظة	السماء الأولى
القوى اللامسة	زحل
القوى الدافعة	المشتري
القوى المحركة	المريخ
القوى الناظرة	الشمس
التلذذ	الزهرة
الشم	عطارد
السمع	القمر
الحرارة	فلك النار
البرودة	فلك الماء
الرطوبة	فلك الهواء
اليبوسة	فلك التراب
الخواطر	الملائكة
الوساوس	الشياطين
حيوانته	البهائم

ذلك يعني، أن الجبلي يضع في الإنسان الكامل كل مكونات الملك والملوك والجبروت. وبالتالي ليس الإنسان الكامل، سوى الكيان الذي يحتوي في ذاته على كل شيء مما في عوالم الملوك (الماورايطيبي) من عرش وكرسي وسدرة المنتهى والقلم الأعلى واللوح المحفوظ. كما أن فيه استمرارها الوجودي في العناصر والهيولي والهباء واستمرارها في الأفلاك المجردة وسمواتها وأفلاكها الطبيعية واستمرارها الطبيعي في مبادئ الحياة من نار وتراب وماء وهواء ومستواها الأدنى في الغرائز. بعبارة أخرى، إن الإنسان يحتوي

على كل شيء! والإنسان الكامل، بالتالي، ليس كيانا مجردا خارج الملك (الطبيعية) والملكوت (ما وراء الطبيعة)، بل هو الكيان الذي يحتوي في ذاته على مكوناتها جميعا، بحيث يجعل من قلبه وأنيته ومقامه وعقله ونفسه وطبعه وقابليته وهيكله ورأيه وإدراكه وهمة ووهمه وهمومه وفهمه وخياله وفكره وذكريته وجميع قواه الحسية وعناصر وجوده الطبيعية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخواطره ووساوسه وغرائزه (حيوانيته) حقائقا مقابلة للحقائق الوجودية والعلوية. حينذاك فقط يمكنه أن يكون كاملا.

مما سبق يتضح، بأن الإنسان الكامل في منظومة الجيلي هو ليس "سوبرمان"، بل نموذج للكامل الإنساني الفاعل بمعايير الحق المطلق. فهو يجسد في ذاته تناسب الأوزان الضرورية للفعل الأخلاقي المتسامي. إذ فيه تتناسب وتتكامل مكونات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، وبالتالي، فإنه ممثل للوحدة. إذ فيه من كل شيء نسبة معقولة ومتجانسة من أقصى مكونات المطلق (الحقائق العلوية) إلى أدنى تجلياته في الشيطنة والبهيمية.

وقد حدد ذلك غاية الإنسان الكامل، بوصفها رهن المساعي الإرادية للحق. من هنا قول الجيلي، بأن "مثال الإنسان للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها. وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرأة الاسم الله. فهو مرآته. والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل"⁷¹. بعبارة أخرى، إن الإنسان الكامل هو الإنسان الذي تتكامل فيه مكونات الوجود ووجدتها المتناسقة، بحيث يصبح كالمرأة قادرا على عكس حقائق الوجود الملوكوتية في علمه وعمله. الأمر الذي يحزره من رق الاغيار، ويجعله قادرا على الفعل بمعايير ومقاييس الحق (المطلق). انه ممثل للمعاني الخالصة والحقائق العلوية في وجوده التاريخي. وعبر الجيلي عن هذه الفكرة في تأويله للأية (كل يوم هو في شأن) بطريقة تقول، بأن "تغيره في كل زمان إنما هو أثر للشأن الإلهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير"⁷²، أي أن التغير في الزمان (التاريخ) هو نتاج للشأن الإلهي الذي يتحدد بدوره بأحكام التغير الضروري في الوجود. وأسس لهذه الفكرة في سلسلة الشأن والأثر والمقتضى والتنوع، انطلاقا من أن لكل تجل شأن، ولكل شأن أثر، ولكل مقتضى تنوع في الصور وذلك لأن الحق (الله) وإن كان ثابتا بذاته إلا أن له في كل تجل تغيرات هو عين "التحول في الصور". بهذا المعنى انه متغير لا متغير، متنوع لا متنوع، متحول في الصور لا متحول في نفسه، كما يقول الجيلي⁷³. والحقيقة كما هي تمثيل لهذه الفكرة. أنها ثابتة من حيث ذاتها متنوعة في الصور. بل أنها غير محدودة وغير متناهية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن منطق الإنسان الكامل في تعامله مع أي شيء يتحدد بعلاقة الثبات والتغير، أي الثبات في الحق والتغير في الصور. من هنا نرى الجيلي يرى في القرآن ليس كتابا محصورا للمسلمين، بقدر ما وجد فيه "عبارة عن أحكام الوجود المطلق"، الذي هو أحد وجهي ماهية الحقائق. من هنا تصبح سوره وآياته "الصور الذاتية وهي تجليات الكمال. فلكل سورة معنى فارق تتميز به". حينذاك تصبح الآيات "عبارة عن حقائق الجمع"، لأن كل آية تدل على الجمع الإلهي من حيث معنى مخصوص". وتصبح الكلمات "عبارة عن حقائق المخلوقات العينية". وتصبح الحروف عبارة عن "الأعيان الثابتة في العلم الإلهي"⁷⁴.

إن تحول القرآن إلى عبارة عن "أحكام الوجود المطلق"، والسور إلى "تجليات الكمال" والآيات إلى "حقائق الجمع" والكلمات إلى "حقائق الموجودات" يعني تحرير النص القرآني من صولة السلفية وتقديس الحروف وأوهام العقائد وسطوتها "الفقهية". بهذا يكون الجيلي قد أعطى للعقل التأويلي، عبر تحويل القرآن إلى ميدان "معرفة الوجود المطلق" والسور إلى "تجليات الكمال" والآيات إلى "حقائق الجمع" والكلمات إلى "حقائق ملموسة" إمكانية السباحة الحرة في بحر الوجود والتاريخ بالطريقة التي لا يقيدتها شيء غير الإخلاص للحقيقة. وذلك لأن حقيقة "الروح المحفوظ" هي "النفس الكلية"، أي "نفس الإنسان الكامل"، كما يقول الجيلي. فهي النفس التي تتكشف فيها حقائق الوجود المطلق، لأنها هي نفسها تجسيدا له. فالروح المحفوظ الذي يحتفظ على معاني القرآن وتبدله في الصور ما هو إلا نفس العارف الكلية. ذلك يعني أن حقائق الأشياء (الكلمات) على قدر "حقائق الجمع" ومن ثم على قدر جمع الذات أو تكاملها. كما أن تكاملها هو صورة ذاتية وبالتالي تجل للكامل. من هنا فكرة الجيلي، عن أن فهم القرآن وأسراره وتأويله يعكس العملية الذاتية لإدراك حقائق

71 | المصدر السابق، ج2، ص63.

72 | المصدر السابق، ج1، ص89.

73 | المصدر السابق، ج1، ص90.

74 | المصدر السابق، ج1، ص92-93.

الأشياء باعتبارها حقائقنا نحن، وبالتالي الاضمحلال فيها بحيث يبلغ المرء حال "أنت بلا أنت"، وتتحول الأنا العارفة إلى تجل للكمال.

وهي عملية تتسامى بالمرء للدرجة التي تتحول فيها الكلمات (حقائق الأشياء) إلى "حقيقة ذاته"، أي على خلاف تحولها إلى "خيال المتضادات" مثلما هو الحال عند العوام، كما يقول الجبلي. من هنا موقفه مما اسماه بحقيقة السرّ في القرآن، الذي جرى ستره "بشور عبارات وسطور كما فعله النبي محمد"، وذلك لأن "الذي أمر محمد بتبليغه ظاهر، والذي خيّر في تبليغه باطن"75. إلا أن الذي "أخذ على محمد بالكتمان يوجد في القرآن ومودع فيه لا تعرف حقيقته إلا عن طريق التأويل لغموض الكلام، فلا يعلم ذلك إلا من اشرف على نفس العلم أولاً أو بطريق الكشف الإلهي"76.

تتبع ضرورة التأويل من حقيقة وجود "الأسرار الإلهية" والحقائق التي يحويها "اللوح المحفوظ"، أي لوح الوجود الدائم ولوح الكشف الدائم. إذ ليس اللوح المحفوظ سوى "نفس العارف". ومن ثم فإن تبدل الصور هو نتاج التبدل الدائم في كمال الإنسان. إذ ليست السور القرآنية سوى "الصور الذاتية" و"تجليات الكمال الإنساني". وهي حالة تحرر الإنسان من قيود الكلمة وتجعلها جزءاً من حقائق الوجود المكتشفة في مجرى معاناة الإخلاص للحق. آنذاك يصبح "الهدى" على سبيل المثال عبارة عن "كيفية رجوع النور الإلهي المنتزل في الهيكل الإنساني إلى محله ومكانه"77. ويصبح معنى "الأرض يرثها عبادي الصالحين" هو "الوراثة الإلهية" والأرض هي "الحقائق الوجودية المنحصرة بين المجالي الحقية والمعاني الخلقية"78. ويصبح معنى الأب والأم والابن في المسيحية هو على التوالي أسم الله وماهية الحقائق والكتاب أو الوجود المطلق، لأنه فرع ونتيجة عن ماهية الحقائق79. وإن معنى سورة الفاتحة يقوم في إشارتها إلى قسمة الخلق والحق في الإنسان. فالإنسان الذي هو الخلق باعتبار ظاهره هو الحق باعتبار باطنه، لأن دلالة الفاتحة هي إشارة إلى "هذا الهيكل الإنساني الذي فتح الله به أفعال الوجود"80. أما كلمات النبي محمد عن أن "الله ينزل إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من كل ليلة"، فإنها تحتوي على معان عديدة، منها أن الليلة هي الظلمة الخلقية، والسماء الدنيا هي ظاهر وجود الخلق، والثلث الأخير هو حقيقته. كما يمكن تأويل الحديث على أساس "أن كل شيء من أشياء الوجود تنقسم بين ثلاثة أقسام، قسم ظاهر يسمى بالملك، وقسم باطن ويسمى بالملكوت، وقسم ثالث هو المنتزه عن القسمين السابقين"81.

وطبق موقفه هذا من تأويل مختلف الآيات والأحاديث المتعلقة بمختلف قضايا الفكر الإسلامي. بل نراه يقول في بعض تأويلاته بأن بين بعض "أهل النار أناسا عند الله أفضل من كثير من أهل الجنة، أدخلهم دار الشقاوة ليتجلى علمهم فيها فيكونون محل نظره من الأشقياء. وهذا سر غريب وأمر عجيب"82. لقد أراد الجبلي القول، بأن "للأشقياء" نماذج ودرجات في الظاهر، كما أن النار مصدر الدفيء وأداة الحرق، والماء مصدر الحياة وأداة الموت أيضاً. وهناك من "الأشقياء" الذين يخرجون عن المؤلف في تحديدهم إياه بحيث يجعلهم ذلك أقرب إلى الحق. وتعبّر هذه الرؤية عن عمق الحرية المتسامية في منظومة الجبلي، بحيث وجدت تعبيرها أيضاً في تأويله "لخروج آدم" من الجنة. إذ وجد في أكله الثمرة والخروج بسببها أمراً منطقياً، استناداً إلى أن النفس مخلوقة من الذات الربوبية، وليس من شأن الربوبية البقاء تحت الحجر. وهو حكم يستجيب عليها في الدنيا، كما يقول الجبلي83.

أنا نعتز في منظومة الجبلي عن الإنسان الكامل على استمرار منطقي في تحدي الواقع والخروج على خيالاته، باعتبارها قيوده. وذلك عبر الخروج عليها بها، انطلاقاً من أن "كل أمة من الأمم مقيدة بالخيال في أي عالم كانت من العوالم"84. فأهل الدنيا مقيدون بمعاشهم والمعاش خيال. وكل ما هو مقيد بجزء هو

75 | المصدر السابق، ج 1، ص 99.

76 | المصدر السابق، ج 1، ص 99.

77 | المصدر السابق، ج 1، ص 100.

78 | المصدر السابق، ج 1، ص 104.

79 | المصدر السابق، ج 1، ص 105.

80 | المصدر السابق، ج 1، ص 109.

81 | المصدر السابق، ج 1، ص 108.

82 | المصدر السابق، ج 2، ص 44.

83 | المصدر السابق، ج 2، ص 48.

84 | المصدر السابق، ج 2، ص 33.

خيال. إنه ضروري للوجود، لأنه جزء منه. لكن الحقيقة تقوم في تدليل جزئيته. وينطبق هذا على كل شيء وموقف. الأمر الذي جعل الجبلي يتكلم عن بلوغ حال أن "تكون أنت بلا أنت والله المديبر". بمعنى تدليل الأنا الجزئية، وبالتالي العلم والعمل بمعايير الحق المطلق. آنذاك يمكن رؤية الوجود على حقيقته بوصفه وحدة يحتل الإنسان مركزها. والمقصود بذلك مركزية الإنسان الذي يجسد في ذاته حقيقة الحق. ومن ثم تمثيلها بوصفه خليفته في العلم والعمل. بمعنى النظر بعين الرحمة للوجود والعمل بمقاييسها. الأمر الذي يمكن رؤيته في موقف الجبلي من العقائد والأديان والإنسان الكامل في الوجود.

ينطلق الجبلي من أن الإنسان هو سر الوجود و"الكنز الإلهي". وبالتالي فهو المقصود من وراء كل عبارات أهل الشرائع جميعاً. وذلك لأن الشرائع جميعاً تسعى إلى الله كل على قدر استطاعته. وتعكس هذه الاستطاعة تجلي الحق فيها. انطلاقاً من أن رؤية الشريعة هي تعبير عن الحق (الله) وأحد مستوياتها. ووضع الجبلي هذه الفكرة في عبارته القائلة، بأن الله يتجلى "في كل منقول ومعقول، ومفهوم وموهوم، ومسموع ومشهود. فقد يتجلى في الصورة المحسوسة وهو عينها وباطنها"⁸⁵. وهي مقدمة فلسفية تفسر التعدد والتغير والاختلاف، وتؤسس لشرعيته وأبعاده الأخلاقية والمعرفية. أنها تفسح المجال أمام التسامح الفكري، وتؤسس للاختلاف باعتباره بحثاً عن حقيقة الإنسان. وفي بحثها هذا ترى ما يناسب إدراكها، أي أن الحق في حقائقهم على قدر اقترابهم فيها منه. من هنا تأويل الجبلي لكلام المسيح وفكرة النصرانية عن الثالوث كما وردت في الإنجيل في رد عيسى على الله، بأنه قال ما قال لقومه هو على سبيل الاعتذار لقومه، وذلك لأنه قال لهم ما قاله من أمر الله. وما بلغهم كلامه حول الأب والابن، فإنهم حملوا كلامه على ظاهره. ومن ثم فلا ملامة عليهم لأنهم فيه على ما علموه من الكلام. ومن هذا التأويل استنتج الجبلي بأن "شرك النصرانية هو عين التوحيد"، وذلك لأن أتباعها فعلوا ما علموه بالإخبار الإلهي من أنفسهم. فمثلهم مثل المجتهد الذي اجتهد، وخطأ فله اجر الاجتهاد"⁸⁶. من هنا مطالبة عيسى بالمغفرة للمذنبين، مع أن الأنبياء لا يقومون بذلك. وسبب هذا يقوم في أنه "كان يعرف أن أتباعه على حق رغم باطلهم". ذلك يعني أن الجوهر في الاعتقاد هو صدق المرء، ومن ثم فإن الاعتقادات جميعاً اجتهادات. وبالتالي كلها تسعى للحق كما تراه. وفي أعماقها تعبر عن الحق كما تراه. إضافة لذلك إن جميع الناس هم عباد الله. وبما أن عيسى هو حقيقة الله، كل ذلك جعل الجبلي يؤكد على أن "أتباعه على حق أيضاً"⁸⁷.

لقد جعل الجبلي من صدق الأتباع والإخلاص فيه مبدأ حقانياً من حيث كونه سعيًا عن الحق، وهو موقف لا يبرر الخطأ والخطيئة، بل يتسامى عن الانسياق وراء الجدل معها بمعاييرها. إنه يرتقي إلى مصاف الرؤية المتسامية لما فيها من جزئية ذات معنى في الكل، بوصفها صورة من صورته. من هنا قول الجبلي، بأن "أتباع عيسى على حق لأن عيسى حقيقة الله"، كما "أن كل شيء هو حقيقة الله"⁸⁸. ذلك يعني إنه يضع كل الآراء والمعتقدات الساعية للحق ضمن "حقيقة الله". مما يعني إزالة القواعد الجامدة، التي تجعل من تجارب الآخرين المتنوعة والمختلفة عن الأفراد والجماعات والأمم أياً كانت معياراً مطلقاً للحقيقة. إذ لا يعني أن "كل شيء هو حقيقة الله" سوى تجدد الحقائق وتنوعها وتغيرها وتبدلها في تجارب الأفراد والجماعات والأمم. ومن ثم، فإنها تمتلك جميعاً حق الوجود والشرعية والاحترام بوصفها أجزاء ومستويات ومظاهر لحقيقة الحقائق.

فعدنما يتطرق إلى تنوع المعتقدات (الدينية) نراه يتخذ من المدارس العقلية (الفلسفية) نموذجاً موازياً لها. وطبق ذلك بصورة ملموسة في موقفه من الأحكام والتصورات العقلية الخالصة، بما في ذلك تجاه تلك التي تختلف مع الدين أو تقف بالضد منه. فهو يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام يدعو الأول منه بالعقل الأول، والثاني بالعقل الكلي، والثالث بالعقل المعاش. والأول هو "أول تقصيل الإجمال الإلهي"، والثاني هو "القسطاس المستقيم"، والثالث هو "النور الموزون بالقانون الفكري، معياره الفكر وأداته العادة"⁸⁹. أما النسبة بين هذه العقول، فهي كنسبة نور الشمس (الأول) في الماء (الثاني) وانعكاسه منه على جدار. ووضع هذه المقدمة في تفسير الرؤية الفلسفية العقلية و"تبرير" استنتاجاتها المتعلقة بتعدد وتنوع واختلاف

85 | المصدر السابق، ج2، ص3.

86 | المصدر السابق، ج1، ص106.

87 | المصدر السابق، ج1، ص19.

88 | المصدر السابق، ج1، ص109.

89 | المصدر السابق، ج2، ص22.

الآراء والمواقف والعقائد. من هنا قول الجيلي، بأن العقل الكلي يأخذ علمه من "اللوح المحفوظ" أما بقانون الحكمة أو بمعيار القدرة على قانون وغير قانون⁹⁰. ووضع هذه المقدمة النظرية في موقفه ما اسماه بانتكاس الاستقراء واستدراج العقل الكلي لأهل الشقاوة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "العقل الكلي يستدرج أهل الشقاوة فيفتح به عليهم في مجال أهوائهم لا في غيرها. فيظفرون على أسرار القدرة من تحت سحف الأكوام كالطبايع والأفلاك فيذهبون إلى عبادة هذه الأشياء وذلك بمكر الله بهم. والنكتة فيه أن الله يتجلى لهم في لباس هذه الأشياء التي يعبدونها فيدركها هؤلاء بالعقل الكلي"⁹¹.

ذلك يعني أن الجيلي يفسح المجال أمام إمكانية التسامح بما في ذلك من "أهل الشقاوة" انطلاقاً من أن العقل الكلي "قد يستدرج" البعض في عبادة الأجزاء. وهي "شقاوة" فكرية ومعرفية مع ما يترتب عليها من مواقف عملية. لاسيما وأن الجيلي يدرج تحت هذه الأجزاء كل من الأوهام وكذلك ما يبدو للمرء قدرة (مادية أو معنوية) يقف عندها بحيث يجعلها يقينه التام مستندا بذلك إلى قوة العقل المجرد (الكلي). لكنها معرفة وعقل ناقصين بسبب انعكاسهما المحدود في العقل التجريبي الجزئي المحدد بالعبادة (عقل المعاش). وهو عقل يصعب عليه تجاوز حدود الأشياء فيظل أسيراً لها. لقد أراد الجيلي القول، بأنه ليس الإيمان التقليدي فحسب، بل والعقل التقليدي يمكنه أن يؤدي إلى "عبادة ناقصة"، ولكنها مع ذلك مقبولة ومعقولة بالنسبة للإنسان الكامل، الذي يرى فيها مظاهراً ومستويات مختلفة ومتنوعة لإدراك الحق.

وقد جسّد الجيلي نظريته هذه بصورة نموذجية في موقفه من الأديان. فهو ينطلق من الفكرة التي وضعها ابن عربي عن "الاستعداد الذاتي" للإنسان والفطرة وعن مطابقتها. من هنا قوله إن العبادة فطرة. والمقصود بالعبادة هنا هو الطاعة والطاعة هي انجذاب الأشياء لذاتها. وبما أنه لا ذات حقيقة في الوجود غير الله، لهذا كان الانجذاب نحوها هو انجذاب تجاه النفس. وهو المعنى المقصود من العبادة بوصفها فطرة. من هنا عبادة الموجودات كلها له، بمعنى طاعتها إياه، لأنه من صلب فطرتها. من هنا قوله "ما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وأفعاله، بل بذاته وصفاته. فكل شيء في الوجود مطيع لله"⁹². لقد وجد الجيلي في كل موجود حياة هي قوته الدافعة في أحواله وأقواله وأفعاله في طاعة الله. إذ لكل شيء حال وقول وفعل وذات وصفات. وهو موقف يشمل الموجودات جميعاً من إنسان وحيوان ونبات وجماد. فكل شيء يعبد الله، بمعنى يطبعه، لأن في ذلك مصدر وجوده.

وبما أن الوجود متنوع متبدل متغير، لهذا تنوعت وتبدلت وتغيرت أحوال الناس وأقوالهم وأفعالهم في العبادة. من هنا أيضاً تنوع الديانات والله واحد. وذلك لأن كل دين وفرد وجماعة وأمة في مراحل وجودهم التاريخي يرى ما لا يراه الآخرين. وتستجيب هذه الخصوصية وتستمد وجودها من استعدادهم الذاتي. لهذا اختلفت الأمم والأقوام بعد أن كانت مجبولة بالفطرة على عبادة الله، كما يقول الجيلي⁹³. ويرتبطها التنوع بتنوع تجليات الله. لهذا ذهبت كل طائفة إلى ما علمته انه صواب ولو كان ذلك العلم عند غيرها خطأ. بعبارة أخرى، إن اختلاف الأمم في علمها عن الله هو اجتهادها الذاتي فيما تراه صواباً مع انه قد يبدو عند غيرها خطأ. وهو اجتهاد "يحسنه" الله في عينها، باعتبارها جزءاً من جهادها في معرفة المثال المطلق، أي أن الله يتجلى لها بمقدار ما تسعى إليه. من هنا فكرة الجيلي عن أن الأمم تسعى كلها لمعرفة الله، وهو "يحسنه عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة من ذلك الأمر"⁹⁴. ذلك يعني أن الله يحسن ما يعتقدوه صواباً عنه ليعبدوا ما شاهدوه فيه، باعتبارها تجل لرويتهم عن المطلق. وبالتالي، فإن الله هو المطلق في الديانات المتنوعة.

وهو تنوع يعكس المسار التاريخي للجهاد والاجتهاد الإنساني في بلوغ تطابق الأنا مع المطلق. وذلك لأن عبادة الله هي عبادة الأنا. والأنا في ارتقاء دائم يتمظهر من الناحية التاريخية في أفعال العبادة وأشكالها المتنوعة من عبادة الأوثان إلى عبادة الطبيعة ومنها إلى عبادة الكواكب ومنها إلى عبادة النور والظلمة ومنها إلى النار الواحدة والذهب ومنها إلى الله الواحد.

لقد أراد الجيلي القول، بأن تطور العبادة هي طاعة متزايدة للأنا في إدراك حقيقتها بوصفها ذات

90 | المصدر السابق، ج2، ص23.

91 | المصدر السابق، ج2، ص23.

92 | المصدر السابق، ج2، ص98.

93 | المصدر السابق، ج2، ص99.

94 | المصدر السابق، ج2، ص99.

واحدة لا تجزئة فيها. وحقيقة الإنسان في وحدته. وكل تعمق في إدراكها يوصله إلى إدراك حقيقة الله الواحدة. فمن الأوثان إلى الطبيعة بمختلف عناصرها، ومن الكواكب المتعددة إلى ثنائية النور والظلمة، ومنها إلى واحدية النار والدهر، ومنها إلى الله الواحد وواحديته المتنوعة عند أهل الكتاب، ومن واحدية الله المتجزئة إلى وحدته الصمدية المجردة. وفي كل مرحلة وعند كل طائفة وأمة "ناس للجنة وناس للنار" 95، أي لا توجد طائفة خالصة في طاعتها، والطاعة على مقدار الاقتراب من حقيقة الحق ضمن هذا الدين أو ذلك. لأنهم جميعا يسعون للحق ويصلون إليه ويسعون للسعادة ويصلون إليها⁹⁶.

ذلك يعني انه لا أفضلية لدين على آخر من حيث الانتماء المباشر، مع أن الأفضلية قائمة في تمثل الدين لحقيقة الوحدة الصمدية المجردة. وذلك لاحتوائها على كل درجات الطاعة السابقة لها، بعد تدويبها فقط في مساعي التوحيد الخالص.

فقد ظهر عبدة الأوثان بعد ظهور الإنسان، كما يقول الجبلي. وتعبد الإنسان الأوثان تقربا بها إلى الله⁹⁷. ذلك يعني أنهم لم يعبدوا الأوثان كأوثان، بل عبدوا فيها الله. وبما أن الله موجود في كل ذرات الوجود، لهذا عبده من حيث ما تقتضيه ذواتهم، التي هو عينها، بعد أن شهدت لهم قلوبهم بأن الخير في ذلك الأمر⁹⁸. والطبيعيون عبدوا الأصل دون الفرع بعد تحكيم العقل. لهذا قالوا بالعناصر الطبيعية من ماء وتراب وهواء ونار. لقد وجدوا فيها أصل الوجود لهذا عبدوا الطبايع⁹⁹. لكنهم ما عبدوا فيها إلا الحق من حيث الصفات. أما الفلاسفة فقد قالوا بعبادة الكواكب، وكل كوكب يؤثر دوره في الوجود سلبا وإيجابا، لأنهم اعتقدوا جواهر فعالة في حياة الإنسان ومصيره. بينما ذهب الثنوية إلى عبادة النور والظلمة المطلقة. ووجدوا فيهما الله من حيث نفسه، لأنه جمع الأضداد بنفسه. وعبد المجوس النار لأن الحياة مبنية على الحرارة الغريزية، وهي أصل الوجود. بهذا يكونوا قد عبدوا الله من حيث الاحدية، باعتبارها الدرجة التي تقنى فيها جميع المراتب والأسماء والأوصاف كما تقنى النار كل شيء. وفي عبادتهم للنار ما عبدوا إلا الواحد القهار، كما يقول الجبلي¹⁰⁰. بينما ترك الدهريون العبادة رأسا انطلاقا من عدم فائدتها، واعتقدوا بان الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو واقع فيه. واعتبر الجبلي موقفهم هذا عبادة لله "من حيث الهوية"، لأن الدهر هو الله¹⁰¹.

أما من أسماهم بأهل الكتاب، الذين أدرج فيهم البراهمة واليهود والنصارى والمسلمين، فإنه وجد فيهم تجليات متنوعة لعبادة الله. فمنهم من يتعبده مطلقا لهذا ينكر النبوة والرسل معتقدا بأن كل ما في الوجود مخلوق لله، كما هو الحال عند البراهمة. ومنهم من يتعبده بتوحيد الله ثم بالصلاة مرتين والصوم في عاشوراء كما هو الحال عند اليهود. ومنهم من شهد في الإنسان كما هو الحال عند النصارى. واعتبر توحيدهم الأقرب إلى الحق من دون المسلمين، وذلك لأن النصارى طلبوا الله فقيده في عيسى ومريم والروح القدس. فهم الأقرب إلى المحمديين وذلك "لأن من شهد الله في الإنسان كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات"¹⁰². أما المسلمون فهم أهل التوحيد الخالص. لأن جميع الأمم عبدت الله من خلال عبادتها شيئا من العالم، أما المسلمون "فإنهم عبده من حيث الإطلاق"¹⁰³. لهذا اعتبرهم خير أمة وما عداهم شركون سواء فيه أهل الأوثان وعبدة الكواكب والطبيعة والدهريين والمجوس وأهل الكتاب¹⁰⁴.

بهذا يكون التصوف قد تجاوز "ضيق المذاهب" خرجا إلى فضاء الإنسانية المجردة ومعالم المطلق فيها. لكنه لم يكن خروجا بالمعنى المألوف، لأن جوهر التصوف الإسلامي يقوم في تذليل العادة، أي الطبيعة المصطنعة والمتكسفة في مجرى الصيرورة التاريخية للثقافة نفسها. وهو فعل يستلزم إرجاع الذات الإنسانية إلى "فطرتها" عبر توحيد عقلها النظري والعملية في وجدان الحقيقة. مما يؤدي بالضرورة إلى تذليل مختلف مظاهر ومستويات التجزئة المفتعلة للأنا البشرية.

95 | المصدر السابق، ج 2 ص 100.

96 | المصدر السابق، ج 2 ص 102.

97 | المصدر السابق، ج 2 ص 100.

98 | المصدر السابق، ج 2 ص 101.

99 | المصدر السابق، ج 2 ص 100.

100 | المصدر السابق، ج 2 ص 104.

101 | المصدر السابق، ج 2 ص 104.

102 | المصدر السابق، ج 2 ص 105.

103 | المصدر السابق، ج 2 ص 103.

104 | المصدر السابق، ج 2 ص 106-107.

حينذاك يصبح الرجوع إلى النفس رجوعا إلى معالمها المطلقة. وفي هذا تكمن ماهية الخروج على عادة "الأنا" و"الأخر"، وذلك لأن معيار التصوف وغايته النهائية تقوم في إبداع "أنا الحق". وهذه بدورها تجعل من تجارب الأفراد والأمم درجات في سلم الحق والحقيقة، التي شكلت نظرية "وحدة الأديان" تجليها النموذجي في الموقف من الدين. وبما أن الوحدة هي غاية التصوف الإسلامي، فإن الخروج من مضيق المذاهب إلى معالم المطلق يعني أيضا تذليل جزئية الأديان أي كانت. لكنه تذليل حقه التصوف على أساس انتمائه العميق لإشكاليات الثقافة الإسلامية ومرجعياتها. لهذا كان أشد قربا إلى حقائق الوحدة الإسلامية حتى في أشد "شطحاته" خروجاً عن المألوف. وبالتالي الأغزر توليدا للأبعاد الروحية في روح الاعتدال واليقين الثقافي الإسلامي.

История мусульманских сообществ

3

Д.Ю. Арапов

Государственное регулирование ислама в Российской империи и Советском Союзе*

Целью настоящей работы является ретроспективное изучение политики государства по отношению к исламу в России на протяжении двух с половиной последних столетий. Источниками послужили различные законодательные акты и материалы богатых московских и петербургских архивных собраний, многие из которых были впервые введены в научный оборот. Основной упор исследования сделан на историю возникновения и трансформации муфтиятов — характерного для поздней царской и советской России инструмента государственного управления духовной и правовой жизнью мусульманского сообщества страны. В исламе, как известно, нет института церкви, тем не менее с конца XVIII в. царские власти в целях удобства «государственного присмотра» над мусульманами стали выстраивать нечто вроде Русской Исламской церкви. Постепенно была создана система «магометанских» духовных правлений. Это были Оренбургский (в Уфе) и Таврический (в Симферополе) суннитские муфтияты, Духовные правления суннитов и шиитов Закавказья в Тифлисе. Их руководители утверждались царем и были подконтрольны Департаменту духовных дел иностранных исповеданий имперского МВД, который существовал до революции 1917 г. [Арапов, 2004].

Имперское наследие: от признания ислама к контролю над ним

В начавшийся в XVIII в. «петербургский» период русской истории политика государства по отношению к исламу и мусульманам оставалась достаточно противоречивой. По воле Петра Великого русским ученым Петром Постниковым был сделан в 1716 г. русский перевод Корана,

* Работа подготовлена по проекту «Духовные управления мусульман на Северном Кавказе и в Волго-Уральском регионе: сходства и различия» при содействии и финансовой поддержке Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, которому автор выражает свою искреннюю благодарность.

первый русский востоковед князь Дмитрий Кантемир в 1722 г. опубликовал первое в России исследование об исламе — «Книга система, или Состояние Мухаммеданския религия». В целом, однако, законодательство первых русских императоров и императриц было направлено на ограничение ислама. Строительство новых мечетей было затруднено, всячески поощрялись переход мусульман в православие и миссионерская деятельность православного духовенства. Попытки возврата из православия в ислам жестко пресекались. Так, в 1738 г. по указу императрицы Анны Иоанновны «определением» екатеринбургского правителя В.Н. Татищева был сожжен «совратившийся паки в махOMETанский закон» Тойгильда Жуляков. Один из первых русских историков, Татищев лично был сторонником курса терпимости по отношению к исламу и автором первой научной программы изучения мусульман России [Русская..., 1996, с. 88–89]¹. Однако в данном случае как царский администратор Татищев следовал букве закона.

Политика дочери Петра Великого — императрицы Елизаветы Петровны, женщины чрезвычайно набожной, весьма благоволившей буддистам, была по отношению к исламу неблагоприятной. Но государственные интересы и тогда, как правило, преобладали. Именно при Елизавете Петровне в 1755 г. первым русским генералом-мусульманином стал сподвижник Петра Великого, крупный дипломат, незаурядный, но жесткий администратор Кутлу-Мухаммед Тевкелев [Гилязов, 1989]. Но все же недостаточно толерантное поведение властей империи вызывало раздражение верхов мусульманской общины России. Оно нашло отражение в наказах мусульманских депутатов в Уложенную комиссию 1767 г., где подчеркивалась необходимость снятия ограничений в отпращивании религиозных обрядов ислама.

Ожиданиям российских мусульман ответила политика веротерпимости, которая начала проводиться в России во времена царствования самой выдающейся правительницы в истории страны — императрицы Екатерины II. В своем знаменитом Наказе в Уложенную комиссию 1767 г. царица отметила, что «весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, запрещение или недозволение их различных вер» [Ислам..., 2001, с. 44]. Данное положение вписывалось в рамки идеологии просвещенного абсолютизма.

Реализация принципа веротерпимости была стимулирована внешними событиями того времени — первым разделом Польши и Русско-турецкой войной 1768–1774 гг. Необходимость защиты православного населения на территории католической Речи Посполитой, стремление обеспечить спокойствие жителей Крыма, занятого в ходе войны с турками, способствовали тому, что в 1773 г. был взят курс на политику веротерпимости, причем внутри страны — в первую оче-

1 | Аналогично по шариату смертной казни заслуживал за отход от ислама новообращенный мусульманин. См.: Торнау, 1991, с. 470; Татищев, 1950, с. 93, 199.

редь по отношению к исламу и мусульманам. Интересно, что это начинание произошло почти одновременно в двух соперничавших в то время в России центрах политической власти. 17 июня 1773 г. веротерпимость была провозглашена в указе Екатерины II, разрешившем строительство мечетей для мусульман России, осенью того же года принцип религиозной свободы для приверженцев ислама начал практически осуществляться в Приуралье и Поволжье “императором Петром Федоровичем” — Е.И. Пугачевым. Можно констатировать, что оба смертельных врага в борьбе за власть над Россией уловили назревшую общегосударственную потребность в проведении более гибкой религиозной политики по отношению к неправославным жителям империи, в первую очередь — мусульманам.

В 1774 г. по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору Россия признала духовный авторитет турецкого султана “яко Верховного Калифа Магометанского закона” [Цит. по: Под стягом..., 1992, с. 81]. Правда, в 1783 г. Россия в одностороннем порядке аннулировала эту статью мирного договора, но все последующие правители страны (до В.И. Ленина включительно) считались с халифатом Османов как с важнейшим идеологическим и политическим фактором [Бартольд, 1966, с. 74–75; Вдовиченко, 1997].

Включая Крым и Кубань в состав Российского государства, Екатерина II в своем Манифесте 8 апреля 1783 г. провозгласила обещание мусульманам Тавриды «охранять и защищать их лица, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно» [Ислам..., 2001, с. 47]. Аналогичная политика по отношению к мусульманам проводилась и в других районах империи. Так, «Манифест о присоединении к России Великого княжества Литовского» 1795 г. распространял гарантию свободного исповедания веры не только на католическое христианское большинство населения края, но и на литовских татар-мусульман.

Данные и подобные им указы екатерининского времени достаточно убедительно показывают, что именно тогда русская власть пришла к пониманию необходимости соблюдать в отношениях с различными по вере и языкам подданными важнейший принцип устойчивости любой империи: «Мы вами владеем, вы нам подчиняетесь, платите налоги, за это живите и веруйте, как хотите». При этом и при Екатерине II, и при всех ее преемниках главным обязательным условием для всех жителей страны, в том числе и мусульман, оставалось требование абсолютной лояльности и преданности существующему строю и царствующему дому Романовых.

Признав права мусульманской общины России на ее религиозную самобытность, русская власть стала более активно, чем раньше, встраивать ее в систему государственного устройства империи. Ускорился процесс включения мусульман в различные сословия и сослов-

ные группы и органы управления с распространением на них соответствующих прав и обязанностей.

Особое внимание было уделено организации государственного регулирования «сверху» религиозной жизни российского мусульманства. Как известно, ислам не имеет ни церковно-иерархической организации, ни института монашества. Анализ действий властей в данном вопросе позволяет предположить, что ими делались попытки устроить нечто вроде «Русской исламской церкви» наподобие православия. В известной степени это было действительно так, но, во-первых, здесь, на наш взгляд, не было какой-либо специальной, заранее заданной антиисламской направленности, во-вторых, светская власть преследовала цели не столько «религиозные», сколько «правительственные».

Главный принцип конфессиональной политики Российской империи заключался в стремлении к полному государственному контролю над всеми без исключения религиозными институтами на территории страны. Как известно, первой жертвой этой политики стала самостоятельность самой Русской православной церкви, превратившейся после ликвидации патриаршества и создания в 1721 г. Святейшего Синода в специфическое, особое, но все же чисто государственное учреждение. Именно с этой точки зрения для большего удобства государственного надзора над жизнью российского мусульманства с конца XVIII в. власти империи приступили к созданию необходимых, по их мнению, религиозных учреждений и форм организации их служителей.

Рядом законодательных актов екатерининского времени было начато формирование органов управления мусульманами России. В 1788 г. создается Оренбургское магометанское духовное собрание, юрисдикция которого была вначале распространена на всю Россию. Последующими указами и распоряжениями были определены его структура и штат, выделены необходимые для его деятельности казенные денежные средства. После присоединения Крыма к России русское правительство взяло на себя содержание существовавшего при Гиреях муфтията. В 1794 г. было объявлено о создании Таврического магометанского духовного правления, фактическое образование которого произошло позже, в 1831 г. [Ислам..., 2001, с. 50–58].

Усиление революционного брожения в Европе привело преемника Екатерины II императора Павла I к идее объединения всех религий (прежде всего христианских) под эгидой русского царя для борьбы с антимонархическим духом «неверия» и «атеистического вольнодумства». С этой точки зрения не случаен союз монархии Романовых с халифом — султаном Турции в 1798–1800 гг. для уничтожения Французской республики.

Хотя император Александр I не продолжил в целом курс политики своего отца, но наметившаяся в павловское время идея централиза-

ции контроля над конфессиями империи была реализована именно в первой четверти XIX в. По замыслу выдающегося русского реформатора М.М. Сперанского одним из центральных ведомств России должен был стать «особенный департамент духовных дел», созданный для «охраны обрядов» всех религий государства [Сперанский, 1961, с. 94, 104, 208]. Данный проект, как и многие другие начинания тех лет, во многом отталкивался от опыта наполеоновской Франции. Там в 1801 г. было создано центральное управление духовных дел, преобразованное в 1804 г. в Министерство исповеданий; главой этого ведомства был поставлен выдающийся юрист, один из авторов «Гражданского кодекса» Порталис [Темниковский, 1898, с. 214–219].

В 1810 г. рядом со Святейшим синодом было создано на правах особого министерства Главное управление духовных дел разных (иностранных) исповеданий, под контроль которого были поставлены «все предметы, относящиеся к духовенству разных иностранных религий и исповеданий, изключая судебных их дел» [Ислам..., 2001, с. 63–64]. В 1817 г. под руководством одного из наиболее доверенных лиц Александра I князя А.Н. Голицына было образовано объединенное Министерство духовных дел и народного просвещения, где в рамках одного ведомства оказались контроль над всеми религиями и системой учебных заведений империи. Новое учреждение должно было способствовать усилению борьбы с идеологическим вольнодумством, пропаганде религиозных, в первую очередь христианских, ценностей. Однако благодаря традиционно-изоляционистскому подходу верхушки православного духовенства, интригам недоброжелателей, недовольству все более всесильного графа А.А. Аракчеева возглавлявшееся князем Голицыным объединенное министерство просуществовало недолго. В 1824 г. по воле разочаровавшегося в своем первоначальном замысле Александра I оно было ликвидировано. Через восемь лет, в 1832 г., управление делами иноверцев было преобразовано в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) и включено в структуру Министерства внутренних дел, где оно находилось (за исключением короткого промежутка времени в 1880–1881 гг.) вплоть до 1917 г. [Главное..., 1996, с. 182–183].

Эпоха правления преемника Александра I — его брата Николая I была временем принятия особо значительного количества законодательных решений по вопросам жизни ислама и мусульман в России. При Николае I продолжалась работа по формированию общегосударственной системы мусульманских учреждений империи. В 1831 г. произошло фактическое образование Таврического магометанского духовного правления, юрисдикция которого была распространена на западные районы монархии Романовых. В годы николаевского царствования шла подготовка по созданию управлений суннитской и шиитской общинами Закавказья, реализованная позже, в 1872 г. Наконец, тогда в рамках разработки общеимперского законодательства был под-

готовлен принятый в самом начале правления императора Александра II в 1857 г. первый «Устав духовных дел иностранных исповеданий»², специальный раздел которого посвящался мусульманам.

Анализ многочисленных николаевских указов о мусульманах дает возможность выяснить отношение самодержавия к исламу во второй четверти XIX в., а также позволяет увидеть более общую картину политики российских властей от 14 декабря 1825 г. до Крымской войны. Внешний блеск гигантской империи скрывал постоянные опасения царя и его окружения по поводу возможного возникновения внутренних и внешних угроз, которые могли привести к «потрясению основ». Отсюда, на наш взгляд, проистекала заметная противоречивость указов по исламским делам. Достаточно продуманные, действительно государственные решения сочетались с указаниями недалекими. К числу последних, несомненно, можно отнести указ от 13 мая 1830 г. «О неотступлении от общих правил при погребении Магометан» [Ислам..., 2001, с. 82–85]. Правда, известно, что в России «против плохих законов есть надежное средство — их плохое исполнение». По нашему впечатлению, местная администрация, которой пришлось бы в случае попытки исполнить этот приказ царя тут же вступить в конфликт с мусульманским населением, постаралась, насколько это было возможно, спустить его, что называется, «на тормозах».

Целый ряд указов Николая I был связан с событиями Кавказской войны, задачами выстраивания отношений с мусульманами Адыгеи, Дагестана и других южных районов империи, где шли постоянные военные действия. Российское законодательство о мусульманах тех десятилетий достаточно ярко отразило по-своему неповторимую личность Николая I. Его резолюции на докладах, иногда подробные и мотивированные, иногда повелительно-краткие, по делам общего значения или по отдельным казусам, по меткому суждению русского историка А.Е. Преснякова, были проявлением «своеобразного личного законодательства императора, которое носило неизбежно отрывочный и случайный характер» [Пресняков, 1990, с. 287]. При преемниках Николая I число общегосударственных указов о мусульманах заметно сократилось, основные решения теперь принимались внутри скрытой от постороннего наблюдателя бюрократической машины империи.

К началу XX в. сложилась достаточно законченная система мусульманских духовных учреждений на территории страны. Районы Европейской России и Сибири курировались замыкавшимися на Министерство внутренних дел Оренбургским и Таврическим муфтиятами. Жизнь мусульман Кавказа руководили созданные в 1872 г. суннитское и шиитское духовные управления, подведомственные царской администрации края [Ислам..., 2001, с. 184]. Особые правила опреде-

2 | Данный законодательный акт в служебной переписке, научной литературе и публицистике чаще всего упрощенно назывался «Устав духовных дел иностранных исповеданий».

ляли организацию мусульман на территории Степного генерал-губернаторства. Наконец, в Туркестанском крае специального органа по управлению мусульманами вообще не существовало, принципиальные вопросы жизни мусульманской общины здесь определяли сами местные власти, подведомственные в Петербурге Военному министерству [Литвинов, 1998].

Центральным правительственным органом, контролировавшим жизнь российского мусульманства, по-прежнему оставался Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) Министерства внутренних дел. К началу XX в. МВД являлось главным ведомством по общему управлению страной, его министр (по выражению Р. Пайпса) «был чем-то вроде верховного управляющего империи» [Пайпс, 1994, с. 84]. При надзоре над иноверцами первостепенной задачей МВД и ДДДИИ как его подразделения была обязанность поддержания «принципа полной терпимости, насколько такая терпимость может согласовываться с интересами государственного порядка» [Министерство, 1901, с. 153].

В огромной структуре МВД ДДДИИ был, пожалуй, одним из самых небольших по численности департаментов (30–40 чиновников). Большинство из них к началу XX в. имело, как правило, высшее образование (Петербургский и Московский университеты, Училище правоведения, Киевская и Казанская духовные академии). Штат сотрудников ДДДИИ был распределен по трем его отделениям, последнее из которых ведало нехристианскими религиями, в том числе российским мусульманством. В отличие от других подразделений МВД, ДДДИИ не имел своих структур на местах, и его деятельность здесь проводилась через существовавшие административные органы.

Важной особенностью ДДДИИ как одного из звеньев (наряду с Синодом) в системе охраны официально-православных устоев империи была высокая требовательность к вероисповеданию его сотрудников. В других правительственных ведомствах и структурах иноверцы порой могли занимать самые высокие посты. В ДДДИИ служили только православные чиновники³. Исключение крайне редко могло делаться для доказавших свою абсолютную преданность трону «обрусевших инородцев». Так, одним из первых директоров ДДДИИ (1829–1840) был известный мемуарист Ф.Ф. Вигель. В середине XIX в. экспертом ДДДИИ по вопросам ислама являлся профессор А.К. Казем-Бек, шиит, в молодости принявший пресвитерианство.

Круг вопросов жизни мусульманской общины, который регулировался ДДДИИ, раскрывается содержанием разделов его фонда в Рос-

3 | После 1917 г новая власть сохранила высокую степень требовательности (но уже по другим критериям) к подбору сотрудников органов по контролю за религиозными культурами. Так, в 40-е годы эти структуры были одними из тех мест, куда определялись уцелевшие после чисток ветераны «ленинской гвардии» — члены партии с дореволюционным стажем И.В. Сталин подозревал, что многие из них его не любят, но он был твердо уверен в их беспощадной жесткости по отношению ко всем религиям и религиозным институтам.

сийском государственном историческом архиве: «Органы управления духовными делами мусульман», «Образование мусульманских приходов», «Постройка и открытие мечетей и молитвенных домов мусульман», «Мусульманские секты», «Мусульманская печать», «Открытие мусульманских учебных заведений», «Имущество мусульманского духовенства и мусульманских духовных учреждений», «Брачные и бракоразводные дела лиц мусульманского вероисповедания», «Метрикация мусульман», «Приведение к присяге мусульманского духовенства и русско-подданных мусульман», «Воинская повинность лиц мусульманского вероисповедания» и др. [РГИА, ф. 821, оп. 8, Оглавление].

Департамент ДДДИИ находился в постоянном контакте с другими центральными и местными ведомствами и учреждениями империи. Так, вместе с Министерством финансов решались вопросы оплаты штатных духовных и светских лиц в системе мусульманских духовных управлений, вместе с Военным министерством регулировалась деятельность военных мулл в армии, вместе с Министерством народного просвещения обеспечивалось преподавание основ шариата учащимся-мусульманам в учебных заведениях империи и т.д.⁴

Однако в этом хорошо отлаженном круговороте повседневной бюрократической деятельности все более заметно звучали тревожные настроения. На рубеже XIX–XX вв. империя Романовых вступила в эпоху «сумерек монархии». Два последних десятилетия XIX в., совпавшие с царствованием Александра III и первыми годами правления Николая II, стали временем торжества охранительной политики «православного консерватизма», попытки «великодержавного» наступления на права неправославного населения [Зайончковский, 1970, с. 117].

Необходимо отметить, что и в это время позиции ислама, особенно на окраинах, были затронуты, пожалуй, менее всего. Так, шел процесс постоянного усиления влияния мусульманства среди еще полужызыческих казахских племен и татар Сибири. Практически полностью сохранялось безраздельное влияние ислама на территории Туркестанского края.

Последний крупный государственный деятель царской России — П.А. Столыпин, и его часто менявшиеся преемники пытались еще как-то удержать все более грозящее падением здание некогда могущественной империи. В годы Первой мировой войны, в последние месяцы существования монархии Романовых чиновники МВД, в том числе и ДДДИИ, лишь бессильно наблюдали за происходившими в русском обществе, в том числе и в мусульманской его части, процессами и не принимали каких-либо реальных мер (да, видимо, уже и не смогли бы что-либо сделать), чтобы предотвратить наступление покончившей с самодержавием русской революции 1917 г.

4 | Сведения о связях ДДДИИ с Оренбургским муфтием и местной царской администрацией содержатся в издании: Сборник..., 1905.

Ранняя советская политика по отношению к исламу

Вопрос об отношении к миру ислама был поставлен уже в первые дни после прихода большевиков к власти⁵. Официальная советская позиция по этому вопросу была декларирована 20 ноября (3 декабря) 1917 г. в обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», подписанным председателем СНК России В.И. Лениным и наркомом по делам национальностей И.В. Сталиным. Верования и обычаи советских мусульман, их культовые и культурные учреждения провозглашались «свободными» и «неприкосновенными». Лидеры большевиков призывали мусульман Востока оказать советам «сочувствие» и «поддержку» в борьбе «за освобождение угнетенных народов» от социального, в первую очередь империалистического, гнета. В тот же период времени Советы, руководствуясь как известными, просветительскими, по сути своей чисто буржуазными принципами, так и своими конкретными политическими целями, обнародовали Декрет от 20 января (2 февраля) 1918 г., по которому церковь отделялась от государства, а школа от церкви [Декреты..., 1957, с. 373–374]. Последняя часть данного законодательного акта вызывала негативную реакцию в отечественных конфессиональных кругах, в том числе у мусульманских духовных лиц и их паствы.

Необходимо учитывать то, что в условиях Гражданской войны 1918–1920 гг. и первых лет после нее реализация «школьного» раздела Декрета 1918 г. происходила в мусульманской среде крайне медленно. К тому же острота задачи удержания власти во многом определила достаточно гибкую и осторожную партийно-советскую политику, проводимую до конца 20-х гг. по отношению к исламу на Волге, Урале и Северном Кавказе [Чеботарева, 2004].

Более драматический характер развитие событий приняло тогда в Туркестане, где проживала почти половина мусульман дореволюционной России⁶. В 1918–1919 гг. местное советское русское (и русскоязычное) руководство заняло по отношению к «коренному» исламскому населению региона великодержавную позицию. Это, в свою очередь, привело к резкому усилению антирусских и антисоветских настроений и массовому распространению в крае проходящего под лозунгами «джихада» басмаческого движения. Лишь после специального вмешательства Москвы, умелых действий прибывших в Среднюю Азию М.В. Фрунзе и В.В. Куйбышева сложившаяся в Туркестане межэтническая напряженность в известной степени ослабла.

5 | По оценке академика В.В. Бартольда, в России на 1917 г. проживало примерно 18–20 миллионов мусульман.

6 | На территории русского Туркестанского генерал-губернаторства (вместе с населением вассальных Бухары и Хивы) проживало более 10 миллионов мусульман. После революции 1917 г. в Средней Азии образовались Туркестанская АССР в составе РСФСР (1918), Бухарская и Хивинская народные советские республики (1920). В процессе национально-государственного размежевания в 1924–1925 гг. образовались Узбекская и Туркменская ССР, Таджикская АССР (с 1929 г. Таджикская ССР), Кара-Киргизская АО (с 1936 г. — Киргизская ССР). Казахская АССР входила в состав РСФСР, с 1936 г. также стала самостоятельной ССР.

Как же была организована структура мусульманских духовных учреждений в первые два десятилетия советской истории?

На протяжении первых лет советской власти в стране стала формироваться новая структура мусульманских духовных институтов. В Уфе преемником Оренбургского суннитского муфтията с 1920 г. выступало Центральное Духовное Управление мусульман (ЦДУМ), которое ведало конфессиональной жизнью последователей «магометанского закона» во Внутренней России, Сибири и Казахстане [Ислам..., 2004, с. 362–365]. Данный орган был тогда, несомненно, наиболее значительным по своему влиянию отечественным исламским учреждением на территории бывшей Российской империи. В Крыму на смену Таврическому суннитскому муфтияту в 1923 г. пришло Крымское «центральное мусульманское народное управление религиозным делами». Однако под нажимом властей деятельность этого исламского института протекала в крайне трудных условиях, и, судя по имеющимся в литературе данным, в 1928 г. он прекратил свое существование⁷. Находившиеся до 1917 г. в Тифлисе Духовные правления суннитов и шиитов с распадом Закавказья на отдельные государства (Грузию, Армению и Азербайджан) прекратили свое существование; никаких заменивших их исламских структур тогда так и не возникло. Насколько известно, децентрализованной оставалась, как и до 1917 г., духовная жизнь северокавказских мусульман. В Средней Азии наибольшее количество мусульман проживало на территории образовавшейся в 1924 г. Узбекской ССР. Есть информация о существовании духовных управлений мусульман в разных областях Узбекистана, но центральные и местные власти и спецслужбы всячески препятствовали образованию общеузбекского исламского центра.

В 1917–1936 гг. «мусульманским делом» занимались различные партийно-советские и чекистские структуры. Определяющую роль здесь играло мнение компартии, которая в 1917–1991 гг. выступала в качестве своего рода советского «коллективного государя»⁸. Высшие решения по «мусульманскому вопросу» имела право принимать «Инстанция», т.е. политическое руководство страны, где к концу 20-х гг. первенствующее значение стал играть И.В. Сталин. Среди более низших компартийных структур, ведавших в 20-е гг. «мусульманством», выделялись «сверхсекретные» Комиссия по делам отделения церкви от государства при ЦК и Антирелигиозная комиссия при Агитационно-пропагандистском отделе ЦК, руководившие «безбожной» политикой советского государства. Исламом и его последователями в 20–30-е гг. занимались такие советские структуры, как Народный комиссариат по делам национальностей и Постоянная комиссия (ранее отдел) по вопросам культов при ВЦИК

7 | Более подробно см.: Арапов, 2007, с. 59–60.

8 | По наблюдению итальянского марксиста А. Грамши в XX в. партии стали выступать в виде своего рода «коллективных государей» [Грамши, 1959, с. 114].

(ЦИК СССР). Однако наиболее важное место в «государственном при­смотре» за религиями, в том числе исламом, на протяжении всей совет­ской истории занимали спецслужбы. В 1917–1946 гг. речь шла о структу­рах ВЧК (1917–1922 гг.), ОГПУ (1922–1934 гг.) и НКВД (с 1934 г.) [Лубянка, 2003]. Особое значение в 20-е гг. играл Восточный отдел ОГПУ, который курировал все аспекты борьбы с «восточной контррево­люцией». После упразднения в 1929 г. Восточного отдела «исламские» сюжеты перешли в ведение Секретного отдела ОГПУ. Разработкой рели­гиозных дел в стране в целом здесь занимался руководящий работник этого отдела, опытный чекист Е.А. Тучков, хорошо зарекомендовавший себя в глазах высшего политического руководства успешным, с точки зрения большевиков, проведением «дела патриарха Тихона». К сожа­лению, доступные нам документы отражают крайне неполно процесс вы­работки властных решений по «исламскому делу». Комплекс обращений руководства ЦДУМ к советским структурам и их руководителям свиде­тельствует об отчаянной борьбе мусульманских духовных деятелей за сохранение хоть каких-то исламских культовых зданий и возможности деятельности мусульманских служителей культа. В этой тяжелой ситуации муфтий Р. Фахретдинов и его окружение всячески подчеркивали свою «советскость» и полную политическую лояльность по отноше­нию к государству диктатуры пролетариата. [Ислам и советское госу­дарство, 2010]. В свою очередь занимавшиеся исламом видные партийные и советские чиновники — Е.М. Ярославский⁹, В.Р. Менжин­ский¹⁰, Я.Х. Петерс¹¹, П.А. Красиков¹², П.Г. Смидович¹³ — в целом рас­считывали добиться «отмирания» мусульманского вероучения, что соот­ветствовало программным партийным документам¹⁴. Пока, однако, неясно, кто же ведал «исламским делом» среди членов высшего полити­ческого руководства. Нам представляется, что скорее всего этим челове­ком являлся сам И.В. Сталин, как известно, имевший специальное (прав­да, незаконченное) богословское образование и обладавший немалым опытом дореволюционной подпольной работы в мусульманском Закавказье и знанием особенностей исламской жизни.

9 | Ярославский (Губельман) Емельян Михайлович — советский партийный деятель. Член компартии с 1898 г. Был постоянным членом всех партийных «безбожных» комиссий, являлся председателем Всесоюзного общества «Безбожник». Автор ряда трудов по «научному атеизму».

10 | Менжинский Вячеслав Рудольфович — советский партийный и государственный деятель. Член компартии с 1902 г. В 1923–1926 гг. заместитель председателя ОГПУ, с 1926 г. — председатель ОГПУ. Член партийных «безбожных» комиссий.

11 | Петерс Яков Христианович — советский партийный и государственный деятель. Член компартии с 1904 г. Один из «отцов-основателей» органов советской госбезопасности. Член коллегий ВЧК и ОГПУ. В 1922–1929 гг. — начальник Восточного отдела ОГПУ. Участник работы партийных «безбожных» комиссий.

12 | Красиков Петр Ананьевич — советский партийный и государственный деятель. Член компартии с 1892 г. В 20–30-х гг. занимал руководящие должности в советской судебной системе, с 1935 г. — председатель Постоянной комиссии по вопросам культов при ЦИК СССР. Участник работы партийных «безбожных» комиссий.

13 | Смидович Петр Гермагенович — советский партийный и государственный деятель. Член компартии с 1898 г. С 1917 г. — член Президиума ВЦИК. Руководитель отдела (затем Постоянной комиссии) по вопросам культов при ВЦИК (ЦИК СССР) до 1935 г. Активный член партийных «безбожных» комиссий.

14 | В принятой в 1919 г. второй Программе компартии ставился вопрос о создании комплекса предпосылок, способствующих «полному отмиранию религиозных пережитков». Для достижения этой цели предусматривалось осуществление программы «самой широкой научно-просветительской и антирелигиозной пропаганды» [Восьмой съезд, 1959, с. 401–402].

Советская государственная политика по отношению к исламу и мусульманам была тесно связана с положением дел в стране. В 1917–1929 гг. большевистский режим в силу внутренних и внешних причин воспринимал отечественное «мусульманство» в целом более или менее терпимо. Исламские духовные учреждения, школы, их служители и преподаватели избежали тогда тех гонений, которые обрушились на Русскую православную церковь¹⁵. Ситуация изменилась на рубеже 1920–1930-х гг., с наступлением эпохи так называемого «великого перелома». Жестокие репрессии подверглись теперь все конфессии в СССР, в том числе ислам, его культовые учреждения и их служители. Мечети закрывались, система исламского образования была упразднена, мусульманские духовные лица в массовом порядке арестовывались. Большинство исламских конфессиональных правлений было закрыто; формально сохранилось лишь Духовное управление мусульман Внутренней России, Сибири и Казахстана (ЦДУМ) в Уфе, но его деятельность была практически заморожена [Ислам..., 2004, с. 364; Юнусова, 1999, с. 170–197].

Муфтияты и Совет по делам религий в послевоенном в СССР

Положение стало меняться лишь с началом Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Необходимость укрепления социально-политической базы режима заставила советское руководство уже в первые месяцы войны разрешить верующим, в том числе мусульманам, восстанавливать систему публичного функционирования их духовной обрядности. Стали открываться ранее закрытые мечети; мусульманские духовные лица, заняв патриотическую позицию, организовывали сбор средств в помощь действующей армии (покупка вооружения, медицинского оборудования, медикаментов и др.). Мусульманами принимались коллективные заявления с осуждением преступных действий немецко-фашистских захватчиков. Так, 15 мая 1942 г. было принято «Обращение представителей мусульманского духовенства к верующим по поводу немецко-фашистской агрессии». Его подписала группа мусульманских духовных лиц во главе с муфтием (председателем) ЦДУМ Г. Расулевым [Одинцов, 2005, с. 246–249].

Особую роль в событиях тех лет, связанных с возрождением отечественного ислама, сыграл старейший узбекский мусульманский деятель восьмидесятипятилетний Ишан-хан Баба-хан (Бабаханов) [Бабджанов, 2003; Усманходжаев, 2008, с. 24–65]. В первой половине 1943 г. он встречался в Ташкенте с советскими руководителями Узбекистана, которые сообщили ему о том, что Москва дала разрешение на

15 | 0 положении отечественного ислама в первые годы советской власти см.: Арапов, Косач, 2007.

образование Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. По воспоминаниям дочери Бабаханова, на рубеже лета — осени 1943 г. ее отец отправился в Москву, где побывал на приеме у И.В. Сталина. По словам Ишан-хана Баба-хана, Сталин «уважительно и доброжелательно расспрашивал о настроении мусульман, об их жизни, предложил собрать курултай [съезд] мусульман, образовать Духовное управление и решительно вести борьбу против захватчиков» [Усманходжаев, 2008, с. 42]. Эта встреча Сталина с видным представителем мусульманских духовных кругов вполне укладывается в общее русло советской конфессиональной политики тех лет. Так, 5 сентября 1943 г. произошла широко известная беседа Сталина с группой высших православных иерархов. В ходе ее именно глава компартии и советского правительства настоял на «большевистских», то есть скорейших, темпах созыва Поместного собора Русской православной церкви с целью избрания нового патриарха [Одинцов, 2005, с. 308]. Подобные советские либеральные решения по «конфессиональному вопросу» диктовались в то время как внутренними причинами, так и внешнеполитическими обстоятельствами. Накануне предстоящих в конце 1943 г. Тегеранской конференции и первой встречи «Большой тройки» (Сталин — Черчилль — Рузвельт) СССР должен был продемонстрировать всему миру, что в стране Советов нет никаких проблем с соблюдением религиозных свобод¹⁶.

Курултай мусульманских улемов Средней Азии и Казахстана состоялся 15–20 октября 1943 г. Было принято решение о создании Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ). Председателем (муфтием) САДУМ единогласно был избран Ишан-хан Баба-хан, ответственным секретарем — его сын и будущий преемник, муфтий 1958–1982 гг., Зияутдин [Бабаджанов, 2003]. В те же военные годы в Уфе возрождается деятельность ЦДУМ, преобразованного в 1948 г. в Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). В 1944 г. заново создаются Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) в дагестанском городе Буйнакске (после съезда 1975 г. оно переехало в столицу Дагестанской АССР Махачкалу) и Духовное управление мусульман Закавказья (ДУМЗ) в Баку. Последнее управление в известной степени носило уникальный характер, ибо одновременно ведало духовной жизнью и шиитов (они составляли большинство местных мусульман), и суннитов региона.

В мае 1944 г. для «государственного присмотра» над неправославными конфессиями, в том числе исламом, был учрежден Совет по делам религиозных культов при Совнаркоме (Совете Министров)

16 | Необходимо отметить, что встреча И.В. Сталина с Ишан-ханом Бабахановым не зафиксирована в известном справочнике: Посетители, 1998. Мы считаем, что данная беседа все же имела место и могла происходить где-то в другом помещении. Возможно, советский лидер хотел придать ей менее официальный и более частный характер.

СССР (СРК) [Одинцов, 1994, с. 110]. Его главой в 1944–1956 гг. являлся опытный чекист, занимавшийся «религиозным делом» еще в довоенное время, полковник НКГБ И.В. Полянский.

Работа СРК, созданного ранее, в 1943 г., Совета по делам Русской православной церкви, а также их общего преемника — образованного в декабре 1965 г. Совета по делам религий (СДР) — была вплоть до 1991 г. всегда тесно связана с органами госбезопасности. С 1917 г. чекисты бдительно отслеживали деятельность всех религиозных течений в стране, в том числе «мусульманства». Среди сотрудников СРК и СДР всегда присутствовали чекисты — офицеры резерва или отставники. Другую часть работников этих Советов составляли штатские сотрудники, чаще всего гуманитарии по образованию — философы, филологи, историки и др. Все они, как правило, были членами партии и проходили при поступлении на службу тщательную проверку в партийных органах и структурах спецслужб.

Задачи деятельности СРК были наиболее четко определены в преамбуле его отчета за 1949 г. По нашему предположению, эти установки были ранее сформулированы высшим политическим руководством страны, скорее всего лично И.В. Сталиным. В данном документе подчеркивалось, что главной целью деятельности СРК является осуществление «связи между Правительством СССР и руководителями религиозных объединений» для выработки по «мере необходимости» соответствующих «государственных решений». Ниже были перечислены основные направления деятельности СРК. Он должен был: «1) Неуклонно направлять деятельность религиозных объединений в СССР в сторону всемерного суживания ее масштабов и влияния на окружающую среду, наблюдая одновременно за тем, чтобы религиозными объединениями строго соблюдался декрет об отделении церкви от государства и все другие законы и постановления советского правительства в области религиозных культов¹⁷. 2) Ограничивать деятельность религиозных объединений пределами молитвенных зданий и только отправлением культа. 3) Осуществлять неослабное наблюдение за деятельностью религиозных центров и отдельных руководителей с целью предупреждения, смягчения или полной ликвидации через них наиболее вредоносных проявлений и форм религиозного влияния на окружающую среду. 4) Решительно пресекать деятельность всяких религиозных формирований, в основе вероучения которых содержатся положения антигосударственного характера или если они по своему направлению являются изуверческими или

17 | Имелись в виду прежде всего такие советские правовые документы, как декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятый 20 января (2 февраля) 1918 г., и постановление ВЦИК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г.

крайне-мистическими¹⁸. Вместе с тем Совет противодействовал деятельности всяких религиозных обществ, возникающих самовольно и пытающихся существовать явочным порядком. 5) Не препятствовать установлению или использованию международных связей некоторыми религиозными объединениями в СССР, но лишь в той мере, в какой они представлялись необходимыми прежде всего с точки зрения пропаганды существующей в СССР свободы религии» [Цит. по: Мусульманский..., 2009, с. 254–255]. Эти положения являлись руководством к действию для советских чиновников «от религии» на протяжении ряда последующих десятилетий.

Данная памятка наглядно свидетельствовала о том, что сделанные в середине 1940-х гг. определенные послабления в «религиозном вопросе» уходили теперь в прошлое — советская конфессиональная политика снова ужесточалась. При этом отношение к исламу все же было несколько иным, чем к другим культурам, прежде всего по внешнеполитическим причинам. Начавшийся в 1945 г. обвал мировой колониальной системы, появление все большего числа независимых стран «третьего мира» с их многомиллионным мусульманским населением вынуждало советское руководство соблюдать некий «наружный антураж» в своей исламской политике. Допускался ежегодный хадж группы мусульман (правда, немногочисленной) в Мекку, постоянно принимались приезжающие в СССР политики из исламских стран и делегации мусульманских духовных лиц и т.д.

Особую роль здесь играла пропагандистская деятельность САДУМ и его руководства. Ташкент, Самарканд и Бухара стали своего рода витриной «советского ислама». Лишь на территории Средней Азии было разрешено создать подчиненные САДУМ мусульманские учебные заведения — медресе Мир-и Араб в Бухаре и спецшколу (позднее Исламский институт им. аль-Бухари) в Ташкенте. Однако и за САДУМ, и за другими исламскими духовными правлениями были сохранены прежде всего чисто богословские функции, а также контроль за деятельностью мусульманских духовных лиц в местных общинах («приходах»), учет мечетей и молитвенных домов [Ислам..., 2004, с. 364]. Мусульманские структуры теперь не занимались метрикацией новорожденных, исламский брак не имел юридической силы.

В начале 1960-х гг., во время хрущевской антирелигиозной кампании, исламское сообщество все же пострадало, но, пожалуй, меньше, чем другие конфессиональные группы СССР. В период брежневского правления (т.н. «застой» 1964–1982 гг.) по отношению к исламу, как и к другим религиям, стала проводиться более спокойная и умеренная политика, которая в литературе оценивается как курс на «сдержива-

18 | Под «крайне мистическими формированиями», действовавшими в исламской среде, несомненно, подразумевались суфийские братства. Показательно, что негативное отношение к суфизму и его последователям объединяло царские и советские власти.

ние» активности последователей религиозных культов¹⁹. Можно констатировать, что установилось своего рода неписаное соглашение между официально признанными исламскими духовными лицами и сотрудниками Совета по делам религий (пришедшего в 1965 г. на смену Совету по делам религиозных культов). Исламское «духовенство», соблюдая полную лояльность по отношению к советской власти, занималось нравственным «окормлением» своей паствы. Со своей стороны, работники СДР, внешне активно борясь за «торжество научного атеизма» и «изживание религиозных пережитков», на деле были не очень-то заинтересованы в успехе этого проекта. Все их весьма приличное по советским меркам материальное существование было обусловлено тем, чтобы происходившие в СССР секуляризационные процессы носили максимально замедленный характер. Ведь в случае исчезновения религии государству не будут нужны и профессиональные контролеры над ней. Тогда чиновникам СДР пришлось бы расставаться с насиженными служебными местами, пайками и всеми иными благами и привилегиями, кои давали должности в таком союзном органе исполнительной власти, каковым являлся Совет по делам религий при СМ СССР.

В декабре 1965 г. Советы по делам религиозных культов и по делам Русской православной церкви были преобразованы в единый орган — Совет по делам религий при Совете Министров СССР (СДР). Данная структура проработала до осени 1990 г. и была окончательно ликвидирована 1 декабря 1991 г. Официально предусматривалось, что СДР «контролирует соблюдение Конституции СССР, гарантирующей свободу совести, правильное применение и исполнение законов СССР, касающихся религиозных отправлений; проверяет соблюдение законодательства о культурах религиозными объединениями, центральными и местными религиозными организациями; принимает решения о регистрации и снятии с регистрации молитвенных зданий и домов; дает разъяснения по законодательствам о культурах; выносит обязательные предписания об устранении нарушений этого законодательства; осуществляет связь между правительством СССР и религиозными организациями в случаях возникновения вопросов, требующих разрешения правительства СССР. Совет имеет в союзных и автономных республиках, а также в краях и областях уполномоченных, которые ему подчиняются. Свои обязанности они исполняют в тесном взаимодействии с республиканскими, краевыми и областными органами советской власти. Совет содействует религиозным организациям в осуществлении международных связей, участии в борьбе за мир, за укрепление дружбы между народами». В реальности СДР как структура политического контроля и «присмотра» над религиями в первую очередь подчинялся

19 | Данное, в целом удачное, определение в отношении конфессиональной политики эпохи Л.И. Брежнева было предложено И.И. Масловой. Более подробно см.: Маслова, 2005.

«Инстанции», т.е. ЦК партии, и особо тесно сотрудничал со спецслужбами, прежде всего КГБ.

В 1980 г. в связи с советским военным вторжением в Афганистан резко ухудшились отношения СССР с мусульманским миром. В этой ситуации по указанию «Инстанции» (т.е. ЦК КПСС) работники СДР пытались как-то сгладить ситуацию, воздействуя на мировое исламское сообщество при помощи советских мусульманских деятелей. И чиновники СДР, и советские исламские духовные лица всячески дружно подчеркивали «процветание советского ислама» и стремились любыми путями оправдать действия СССР в Афганистане. Следует отметить, что особых политических дивидендов вся эта суэта так и не принесла: мусульманский мир продолжал в целом осуждать тогдашнюю афганскую политику СССР [подробнее см.: Ислам и советское государство, 2011].

Приход к власти в СССР в конце 1982 г. Ю.В. Андропова заставил наконец и сотрудников СДР перестать заниматься подтасовкой результатов своей деятельности в мусульманской среде и констатировать объективно существующие реалии. Так, в отчете о работе за 1982 г. СДР признавал, что на практике «в десятках тысяч (!) населенных пунктов вся религиозно-обрядовая практика находится в руках бесконтрольно действующих незарегистрированных мулл» [Цит. по: Мусульманский..., 2009, с. 261]. Таким образом, чиновники СДР фактически констатировали полный провал всей советской шестидесятипятилетней «атеистической» политики.

В период горбачевской перестройки (1985–1991 гг.) аппарат СДР с каждым годом все более стремительно отходил в своей деятельности от старых канонов. Речь уже не шла ни о каком «научном атеизме». Чиновники союзного СДР, а также созданного в 1986 г. аналогичного российского ведомства готовы были теперь тесно сотрудничать с исламскими кругами и хотели лишь одного — проявления лояльности по отношению ко все более слабевшему социалистическому строю государства. В то же время, в исламской среде происходили свои, достаточно неоднозначные процессы. Рост межнациональных противоречий, ранее сдерживаемый Москвой, привел к распаду Северокавказского и Среднеазиатского муфтиятов и к созданию вместо них республиканских и областных мусульманских управленческих структур. К середине 1990 г. союзные и российские политические круги при всех их внутренних и внешних разногласиях пришли к единому выводу — необходимости выбросить на свалку как ненужную рухлядь так называемый «научный атеизм» и все, что с ним было связано. Во второй половине 1990 г. союзный и российский СДР были упразднены. По новым законам СССР и РСФСР о религиозных делах конфессиональные вопросы теперь решали местные властные структуры. Союзный СДР был полно-

стью ликвидирован к 1 декабря 1991 г., через месяц прекратило свое существование и само союзное государство. Начался новый этап в истории отечественного исламского сообщества, связанный с теми процессами, которые стали разворачиваться как в Российской Федерации, так и на всем постсоветском пространстве и в зарубежном мусульманском мире.

Список источников и литературы

- Арапов, 2004 — *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М., 2004.
- Арапов, 2007 — *Арапов Д.Ю., Косач Г.Г.* Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. Н. Новгород, 2007.
- Бабаджанов, 2003 — *Бабаджанов Б.М.* Бабахановы // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 4. М., 2003. С. 12–13.
- Бартольд, 1966 — *Бартольд В.В.* Халиф и султан // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1966. Т. IV. С. 74–75.
- Вдовиченко, 1997 — *Вдовиченко Д.И.* Энвер-паша // Вопросы истории, 1997. № 8.
- Восьмой съезд, 1959 — Восьмой съезд РКП (б). Март 1919 г. Протоколы. М., 1959.
- Гилязов, 1989 — *Гилязов И.А.* Помещики Тевкелевы в XVIII — начале XIX в // Классы и сословия в период абсолютизма. Куйбышев, 1989. С. 78–79.
- Главное..., 1996 — Главное управление духовных дел иностранных исповеданий // Государственность России (конец XV в. — февраль 1917 г.). М., 1996. Кн. 1.
- Грамши, 1959 — *Грамши А.* Избранные произведения. М., 1959.
- Декреты..., 1957 — Декреты советской власти. М., 1957. Т. I.
- Зайончковский, 1970 — *Зайончковский П.А.* Российское самодержавие в конце XIX столетия. М., 1970.
- Ислам..., 2001 — Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001.
- Ислам..., 2004 — Ислам на Европейском Востоке. Энциклопедический словарь. Казань, 2004.
- Ислам и советское государство, 2010 — Ислам и советское государство (1917–1936): сборник документов / Сост. Д.Ю. Арапов. Вып. 2. М., 2010.
- Ислам и советское государство, 2011 — Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов / Сост. Д.Ю. Арапов. Вып. 3. М., 2011.
- Литвинов, 1998 — *Литвинов П.П.* Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998.
- Лубянка, 2003 — Лубянка: Органы ВЧК-ОГПУ-НКВД-НКГБ-МГБ-МВД-КГБ. 1917–1991: Справочник. М., 2003.
- Маслова, 2005 — *Маслова И.И.* Советское государство и Русская православная церковь: политика сдерживания (1964–1984). М., 2005.
- Министерство..., 1901 — Министерство внутренних дел: Исторический очерк. 1802–1902. СПб., 1901.
- Мусульманский..., 2009 — Мусульманский триптих: ислам и советская власть. 1917–1949–1982. (Публикация документов и примечания Д.Ю. Арапова) // Мир ислама. 2009. № 1 (2).
- Одинцов, 1994 — *Одинцов М.И.* Государство и церковь в России. XX век. М., 1994.
- Одинцов, 2005 — *Одинцов М.И.* Власть и религия в годы войны. Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 2005.

- Пайпс, 1994 — *Пайпс Р.* Русская революция. М., 1994. Ч. I.
- Под стягом..., 1992 — Под стягом России (Сборник архивных документов). М., 1992.
- Посетители..., 1998 — Посетители кремлевского кабинета И.В. Сталина. Журналы (тетради) записи лиц, принятых первым генсеком. 1924–1953. Алфавитный указатель // Исторический архив. 1998. № 1.
- Пресняков, 1990 — *Пресняков А.Е.* Российские самодержцы. М., 1990.
- Русская..., 1996 — Русская старина. Путеводитель по XVIII веку. М.–СПб., 1996.
- Сборник..., 1905 — Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 гг. Уфа, 1905.
- Сперанский, 1961 — *Сперанский М.М.* Проекты и записки. М.–Л., 1961.
- Татищев, 1950 — *Татищев В.Н.* Избранные труды по географии России. М., 1950.
- Темниковский, 1898 — *Темниковский Е.* Государственное положение религии во Франции с конца прошлого столетия в связи с общим учением об отношении нового государства к религии. Казань, 1898.
- Торнау, 1991 — Изложение начал мусульманского законоведения / Сост. Н. Торнау М., 1991 (Репринт изд. 1850 г).
- Усманходжаев, 2008 — *Усманходжаев А.* Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. М., Н. Новгород, 2008.
- Чеботарева, 2004 — *Чеботарева В.Г.* Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики М., 2004.
- Юнусова, 1999 — *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Д.Ю. Арапов

Проекты создания региональных муфтиятов для Северного Кавказа*

Предметом настоящего исследования стали утвержденные и проектировавшиеся имперские законодательные акты по исламу, другие разнообразные материалы, связанные с деятельностью Министерства внутренних дел, контролировавшего духовную жизнь мусульман Европейской России и Сибири, и Военного министерства, отвечавшего перед царем за мусульман Туркестана и (в известной степени совместно с МВД) за «магометан» Кавказа. Важную роль играют документы, отражающие занятие исламской тематикой в Министерстве иностранных дел. В ходе исследования нам пришлось систематизировать и предпринять наиболее полное научное переиздание прежде опубликованного, но теперь весьма труднодоступного законодательного материала, а также выявить интересующие нас многочисленные архивные материалы, в работе с которыми в ряде случаев автору посчастливилось оказаться их первым пользователем.

В литературе накоплен определенный опыт исследования системы государственного регулирования ислама в Российской империи. Несомненно, лучше всего за последние годы изучалась деятельность Оренбургского Магометанского Духовного собрания, особенно в Поволжье и Приуралье, и анализировалась царская политика по отношению к исламу в Туркестане. В то же время целый ряд вопросов организации духовной жизни мусульман в монархии Романовых остается пока недостаточно исследованным или вообще не освещенным. Так, мало изучалась история главного правительственного органа контроля за «иноверцами» — Департамента духовных дел МВД, нет работ, посвященных политике по «мусульманскому вопросу» Азиатской части Главного штаба, структуры военного ведомства, занимавшейся всеми его «восточными» делами. Отсутствуют труды о Тавриче-

* Работа подготовлена по проекту «Российские муфтияты: история, функции и перспективы развития» при содействии и финансовой поддержке Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, которому автор выражает свою искреннюю благодарность.

ском, Закавказском суннитских муфтиятах и Закавказском духовном шиитском правлении. Требуют своего анализа выявленные к нашему времени проекты создания мусульманских управлений и иных форм организации духовной жизни «магометанства» в Крыму, на Кавказе, в Степном крае и Туркестане. Необходимо детальнее осветить роль в их обсуждении и решении главных ведомств империи, занимавшихся «мусульманским вопросом» — МВД, МИДа, Военного министерства, представителей местного управленческого аппарата.

Существует потребность в создании обобщающей работы, посвященной анализу **всей системы** управления духовной жизнью мусульман в Российской империи. В настоящей работе делается попытка закрыть существующую в отечественном исламоведении лауну в отношении Кавказа, в первую очередь — его Северной части. Нами проводится анализ различных проектов регламентирующих положений, как реализованных в том или ином виде на практике, так и оставшихся лишь на бумаге, произведено определение причин того, почему и по каким обстоятельствам многие замыслы по устройству духовной жизни мусульман так и не были реализованы. Рассматриваемая нами тема настолько обширна и многопланова, что ряд важных сюжетов (школьный вопрос, вопрос о паломничестве и др.) затрагиваются в данной работе лишь в самом общем плане, поскольку они требуют создания отдельных специальных исследований.

Проекты управления исламом в Кавказском крае в царствование Николая I

«Мусульманская» политика царизма на Кавказе в николаевское время в основном определялась задачами непрерывных военных действий (войны конца 20-х гг. XIX в. с Ираном и Турцией, многолетняя и изнурительная Кавказская война 1817–1864 гг.). Имперские политики хорошо понимали необходимость учета особенностей местного ислама, в частности наличия здесь представителей издревле враждующих его толков — «Алиевой секты», то есть шиитов, и «Омаровой секты», то есть суннитов. Царские генералы и администраторы старались достаточно прагматично использовать этот фактор в своих целях¹.

Еще в 1829 г. руководивший тогда российской военной и гражданской администрацией Кавказского края Паскевич учредил особый «магометанский комитет», которому было поручено заняться «составлением положения об устройстве мусульманского духовенства в Закавказье» [Колониальная..., 1937, с. 364–365]. Одни за другими стали появляться проекты «Положений», которые, однако, оказывались мало пригодными для дела. Первый вариант «Положения» об управлении мусульманами

1 | В XVIII в. противоречия между шиитами и суннитами умело использовал В.Н. Татищев, в первой половине XIX в. — А.Х. Бенкендорф.

Закавказья был отвергнут еще в середине 30-х гг. XIX в. тогдашним правителем Кавказа генералом Г.В. Розеном², который распорядился готовить документ заново. Подготовленный к 1840 г. новый проект «Положения» о мусульманах Закавказья опять обладал существенными недостатками: он не конкретизировал права «мусульманского духовного сословия», не определял степень его влияния на «общественные дела» и, самое главное, оставлял в «неопределенности» отношения мусульманских духовных лиц с русским начальством. Была предпринята попытка улучшить данный проект за счет использования элементов «Положения» 1831 г. о Таврическом муфтияте, которая, однако, также не получилась. По мнению критически разбиравшего этот вариант «Положения» Ханькова, вряд ли удачным было включение в состав выборщиков руководства мусульман Закавказья царских христианских чиновников (тифлиских военного губернатора, полицмейстера и т.д.).

Данный проект, попав в Петербург на «рассмотрение», породил здесь ряд критических замечаний и целую серию пожеланий со стороны высших чинов империи по поводу «мусульманской» политики на Кавказе. Министр государственных имуществ П.Д. Киселев³, признав попавший к нему проект «неосновательным», в 1840 г. писал по его поводу: «Не оспаривая, что предмет устройства магометанского духовенства по важности своей и по политическому положению края, не может быть разрешен ныне, я полагаю, однако же, что время уже приступить к основательным распоряжениям об устройстве в крае таких учреждений, в которых можно было бы приготавливать молодых мусульман для духовного звания под влиянием наших начал. В противном случае, доколе мы не будем иметь сих заведений и доколе не учредится за Кавказом высшая духовная магометанская власть под зависимостью нашего правительства, по примеру оренбургского и таврического муфтиев, нельзя ожидать хороших последствий от ахундов и мулл, получивших духовное свое образование и посвящение во враждебных нам странах и потому весьма часто действующих неблагоприятно для нас на народ, столь удобно увлекаемый фанатическими внушениями» [Колониальная..., 1937, с. 339]. Данное мнение Киселева, как мы уже видели выше, в конечном счете признал правильным и сам царь Николай I, который в 1848 г. просто вообще запретил въезд в русские владения мусульманам, получившим духовное образование за границей.

Как и П.Д. Киселев, другие петербургские сановники хотели бы возложить бремя содержания мусульманского духовного правления «за Кавказом» на счет самих местных последователей «магометанского закона». Однако тогда, в 1840 г., вопрос о принятии данного «Положения» так решен и не был. В 1842 г. Совет Главного управления Кавка-

2 | Розен Григорий Владимирович — генерал от инфантерии, в 1831–1837 гг. — командир Отдельного Кавказского корпуса и главнокомандующий гражданской частью на Кавказе.

3 | Киселев Павел Дмитриевич — генерал от инфантерии. В 1829–1834 гг. управлял Молдавией и Валахией, находившимися под протекторатом России. В 1837–1856 гг. — министр государственных имуществ. В 1856–1862 гг. — русский посол во Франции.

зом поручил подготовку очередного, нового варианта «Положения» о «закавказских мусульманах» русскому чиновнику Легкобытову. Последний подготовил такой текст документа, который просто свидетельствовал о его некомпетентности в данной проблеме. Так, он, в частности, предлагал оставить деятельность шариатского суда вообще без всякого контроля со стороны русских властей, дабы, сделав судебную деятельность кадиев «произвольной», подорвать тем самым «власть духовенства в народе». Кроме этого, Легкобытов крайне поверхностно представлял различия между суннитским и шиитским толками ислама [Колониальная..., 1937, с. 367].

После назначения в 1845 г. М.С. Воронцова наместником Кавказа он поручил «мусульманское дело» и его устройство «за Кавказом» «состоящему» при нем от МИДа Н.В. Ханькову, который в конце 40-х — начале 50-х гг. XIX в. был чиновником МИДа, приставленным к канцелярии наместника Кавказа М.С. Воронцова. Талантливый ученый Н.В. Ханьков в начале 40-х гг. XIX в. посетил Бухару и создал лучшее в отечественном и мировом востоковедении «Описание» этого тогда практического «закрытого» государства Средней Азии [Арапов, 1981, с. 37–42]. В последующие годы он не снижал своей научной активности и вошел в историю отечественной науки, по словам академика Н.И. Веселовского, как «один из замечательнейших русских ориенталистов» [Халфин, 1977, с. 244].

Занявшись вплотную мусульманской проблематикой в Закавказье, Ханьков в короткий срок подготовил целый ряд важных документов. Прежде всего следует выделить, пожалуй, первое историографическое произведение в европейской науке об исламе в Закавказье. Это датированная летом 1848 г. большая «объяснительная» записка Ханькова, раскрывающая историю русской правительственной политики по «устройству мусульманского духовенства за Кавказом» [Халфин, 1977, с. 364–388]. Определяя задачи действий здесь имперских властей в «мусульманском деле», автор записки подчеркивал то, что подготавливаемый закон должен был быть «ясен» и «строго определен», как для «исполнителя» его, так и для самих мусульман края. Давая в данном документе характеристику состава «мусульманского духовенства» Закавказья, Ханьков настаивал на проведении твердой и вместе с тем достаточно гибкой имперской политики по отношению к этой части населения края, «держа их под контролем со стороны правительства» и, одновременно, стараясь насколько «можно менее» раздражать их [Халфин, 1977, с. 377].

Летом 1849 г. Ханьковым был подготовлен «Проект положения о мусульманском духовенстве Алиева учения», то есть духовных лиц шиитов Закавказья [Халфин, 1977, с. 346–363]⁴. В данном документе автор

4 | По оценке Ханькова, в 1848 г. в Закавказье проживало 215 226 суннитов и 213 261 шиит в том числе 1322 суннитских и 1049 шиитских мулл. Наиболее ранним русским законодательным актом об устройстве духовного быта мусульман-шиитов Закавказья явился указ Александра I от 30 июня 1805 г., в котором были утверждены «Правила» деятельности «магометанского духовенства» Елисаветпольской [Гянджинской. – Д.А.] округи [Арапов, 2001, с. 62–64].

предлагал создать «трехступенчатую» структуру управления шиитами «за Кавказом»: округ > уезд > участок («магал»). Само «шиитское духовенство» Ханыков предлагал разделить на 4 разряда: 1) духовные чины, имеющие право судебной власти и право преподавания «высших наук мусульманского курса учения» (шейх-уль-исламы, муджтахиды, ахунды и мударрисы); 2) духовные чины, занятые «богослужением» и исполнением «обрядов веры» (имамы и муллы); 3) духовные чины, занимающиеся «первоначальным образованием» (муллы — преподаватели мактабов); 4) мечетский «причт» (муэдзины, чтецы Корана, мечетские служки и пр.). Все данные категории мусульманских духовных лиц и служителей исламского культа, по мнению Ханыкова, должны были быть абсолютно лояльны по отношению к монархии Романовых и постоянно «по обрядам Алиева учения возносить Господу Богу моления о здравии и долгоденствии здравствующего императора [то есть Николая I. — Д. А.] и членов Августейшего его дома». Ханыков особо подчеркивал полную самостоятельность «мусульман Алиева учения» Русского Закавказья от духовных и светских кругов Ирана и настаивал на том, чтобы какие-либо «сношения» с иранскими шиитскими кругами были возможны лишь с санкции царских властей. Предоставляя шиитским духовным лицам ряд прав и привилегий (свободу от податей, повинностей, воинского постоя и др.), проект «Положения» 1849 г. в то же время накладывал на них ряд важных обязанностей. Ханыков открыто писал о них: «Все члены шиитского закавказского духовенства как учнейшие из своих единоверцев, должны подавать собою пример точного и усердного исполнения воли правительства, заботившегося о поддержании их религии, внушениями же и наставлениями же должны побуждать своих единоверцев беспрекословно исполнять всякое повеление Государя Императора и приказания поставленных над ними начальников». В проекте 1849 г. предусматривалась многоуровневая система подчиненности и соподчиненности мусульманских духовных лиц. Главным в предлагаемой Ханыковым системе управления «закавказских магометан Алиева учения» являлся «Тифлисский окружной шариат», который был непосредственно подчинен царской администрации края. Ханыков достаточно подробно разработал правила деятельности шиитских шариатских судов, в основном по брачно-семейным и наследственным делам. В целом он считал возможным (во всяком случае, пока) финансировать создаваемое шиитское духовное правление за казенный счет. Можно отметить, что, несмотря на известную зависимость от царской администрации, предлагаемая Ханыковым структура организации духовной жизни шиитов Закавказья обладала достаточно ощутимой степенью внутренней автономии.

Проект Ханыкова был рассмотрен и одобрен советом наместника края, который возглавлял тогда генерал В.О. Бебутов⁵, и отправлен на «согласование» в Петербург.

В первую очередь этот документ оказался на «рассмотрении» в Министерстве внутренних дел. Уже сам факт отсутствия в проекте Ханыкова какого-либо упоминания о Департаменте духовных дел МВД и необходимости «согласования» с ним действий по «закавказскому мусульманству» вызвал в министерских кругах соответствующую негативную реакцию. В июле–августе 1849 г. свое «мнение» по проекту Ханыкова представил сам министр внутренних дел Л.А. Перовский. Министр писал о том, что удобнее было бы принять не одно «Положение» — лишь о шиитах Закавказья, а подготовить и выпустить сразу одновременно два «Положения» — и о шиитах, и о суннитах края. По его словам, сунниты Закавказья, как и шииты, «проникнуты фанатизмом и неприязнью к русским началам», поэтому они, не менее шиитов, должны «обращать на себя внимание правительства». По мнению Перовского, из проекта Ханыкова «неясны» казенные источники финансирования учреждаемого шиитского правления; если же одновременно будет создано и суннитское правление, то казна будет «обременена новыми издержками». Министр не считал необходимым, как это предлагал Ханыков, упоминать в «Положении» о «покровительстве» России «мусульманству», а предлагал ограничиться «изъяснением в общих выражениях» о том, что «свобода отправления мусульманской веры [в империи. — Д. А.] допускается наряду с другими терпимыми исповеданиями». Наконец, Перовский полагал, что в проекте «Положения» Ханыкова «слабо» прописана связь между «мусульманским духовенством» и имперской гражданской администрацией, особенно на уровне губерний и уездов. Кроме этого, министр внутренних дел вообще был противником малейшего расширения функций шариатских судов «за Кавказом». Он был твердо убежден в том, что мусульманским духовным кругам в Закавказье нельзя давать слишком большую «судебную власть», ибо «оно, [мусульманское духовенство. — Д. А.] конечно, воспользуется ею, дабы мало-помалу подчинить совершенно своей зависимости мусульманское население Закавказья, которое уже нисколько не будет ограждаться нашими законами от пристрастных и произвольных решений духовных судов своих, и, вместо того, чтобы освоиться постепенно с общими гражданскими установлениями нашими, станет более и более чуждаться их» [Колониальная..., 1937, с. 389–391].

Более позитивно отнесся к проекту «Положения» Ханыкова главноуправляющий II (кодификационным) Отделением Собственной ЕИВ канцелярии Д.Н. Блудов. Он в основном одобрил идею Ханыкова об учреждении «судов мусульманских» и, вместе с тем, их подчинении

5 | Бебутов Василий Осипович — генерал от инфантерии, в 1847–1857 гг. исполнял обязанности начальника гражданского управления на Северном Кавказе и в Закавказье. В данном случае замещал наместника Кавказа М.С. Воронцова.

«строгую контроле главного начальства края» и считал данный замысел «весьма полезным», ибо он согласовывался с «высшею целию правительства и с навыками, религиозными идеями и нравами мусульманского населения». Высказав ряд достаточно одобрительных, частных замечаний, Блудов, однако, как и Перовский, полагал, что по «политическим моментам» целесообразно было бы издать одновременно два «Положения» — о шиитах и суннитах Закавказья [Колониальная..., 1937, с. 391–396]. В конечном счете проект «Положения» Ханькова так и не был тогда реализован, и вопрос о создании системы управления духовной жизнью мусульман Закавказья был решен уже в следующее царствование — во время правления императора Александра II. При этом последующие проекты об управлении закавказскими мусульманами в известной степени отталкивались от ханьковского «Положения».

На Северном Кавказе острота событий Кавказской войны давала возможность в основном принятия лишь оперативных законодательных решений по «мусульманскому делу». Однако именно в разгар Кавказской войны появился наиболее ранний, известный нам проект организации управления духовной жизнью мусульман-суннитов — «покорных» монархии Романовых горцев «северных покатоствей»⁶ Кавказа [Арапов, 2004]. Этот документ относится к 30-м гг. XIX в. и был выявлен нами в Отделе письменных источников ГИМа в коллекции архивных материалов главноуправляющего на Кавказе в 1831–1837 гг. генерала Г.В. Розена. Автором данного проекта являлся значительный кавказский военный деятель, близкий и доверенный соратник А.П. Ермолова, генерал А.А. Вельяминов. Жесткий и умелый администратор, Вельяминов в 1831–1837 гг. командовал войсками на Кавказской линии и был начальником Кавказской области (с центром в г. Ставрополе). По мнению историка и публициста Я.А. Гордина, с именем Вельяминова связано создание тех планов ведения боевых действий, реализация которых в конечном счете позволила в конце 50-х — начале 60-х гг. XIX в. успешно для России завершить Кавказскую войну [Гордин, 2000, с. 175–176, 186–187].

В своем проекте устройства суннитского муфтията на Северном Кавказе Вельяминов предложил создать жесткую «трехуровневую», назначаемую и подчиненную «сверху вниз» структуру мусульманских духовных лиц (муфтий > старший мулла («эфенди») > мулла). Муфтий и чины его аппарата должны были располагаться в Ставрополе и получать казенное жалование, низшие духовные лица — состоять на содержании местного мусульманского населения. Подчеркивая «полную свободу магометанского закона» на Северном Кавказе, Вельяминов вместе с тем настаивал на том, что все служители «магометанского вероучения» должны были помнить о своей полной «лояльности» и

6 | Покатость — склон (устар.)

«верности» империи. По его словам, в случае возможного «преступления» мусульманского духовного лица «против власти», оно тут же могло быть предано «суду военному на основании общих постановлений государства» [ОПИ ГИМ. Ф. 6, оп. 1, д. 62, л. 1057–1062; Арапов, 2003]. Данный вельяминовский проект не был реализован, но содержание его достаточно ярко отражает остроту «мусульманского фактора» для монархии Романовых на Северном Кавказе в первой половине XIX в.

В то же время необходимо возразить против попыток представить позицию России на Кавказе, как противостояние единому фронту всего местного «мусульманства»⁷. Можно отметить, что шииты Закавказья не поддерживали антирусские выступления «еретиков» — суннитов Чечни и Дагестана. На стороне России постоянно сражались различные подразделения, сформированные из мусульман-суннитов Северного Кавказа, среди которых особенно отличился Дагестанский конно-иррегулярный полк [Жозубский, 1909].

От муфтиятов к политике «игнорирования ислама» на Северном Кавказе

После завершения в 1864 г. Кавказской войны царская администрация края сочла возможным снова заняться организацией устройства управления духовными делами местного «мусульманства». Инициатором реализации этой идеи являлся четвертый сын императора Николая I — великий князь Михаил Николаевич, занимавший в 1862–1881 гг. посты наместника Кавказа и главнокомандующего Кавказской армией. По отзыву П.А. Зайончковского, человек весьма средних способностей, Михаил Николаевич в то же время отличался добродушием и столь полезной на Кавказе щедростью и в целом сумел вписаться в местную обстановку. Его отношение к исламу и мусульманам было в целом более толерантным, чем у Барятинского. Он глубоко не вникал в служебные дела, и их вело за него его окружение, хотя все важнейшие бумаги в Петербург все же шли за его подписью [Государственные..., 1995, с. 117; Зайончковский, 1970, с. 49–51].

При решении вопроса о реформировании системы организации духовной жизни мусульман Кавказа царская администрация собиралась производить данные преобразования лишь в более «спокойном», с их точки зрения, Закавказье. На Северном Кавказе же предполагалось никаких подобных реформ не совершать, а, наоборот, всячески подымать значение обычного права («адата»), ослаблять влияние шариата и, более того, попробовать реанимировать некогда имевшее вес, особенно в горах Северо-Западного Кавказа, христианство. С этой целью еще в 1860 г. по инициативе Барятинского было создано «Общество»

7 | См. например: Bennigsen Broxup, 1992.

восстановления христианства на Кавказе, но в конечном счете вся эта затея особого толка не имела.

В январе 1869 г. Михаил Николаевич представил в Петербург в Кавказский комитет⁸ развернутое «отношение» и составленный по его распоряжению проект «Положения» о Духовных правлениях шиитов и суннитов Закавказья. Излагая историю данного вопроса, наместник Кавказа подчеркивал, что ранее в ходе «военных действий» имперская администрация вынуждена была идти на уступки «мусульманскому духовенству», в частности предоставляя ему судебные права в «гражданских делах», основанные на Коране. По словам Михаила Николаевича, начиная с Ермолова, все последующие русские правители Кавказа готовили различные проекты устройства «мусульманского духовенства», но дело в конечном счете ограничивалось принятием «местных временных инструкций». По мнению великого князя, подготовленный при Воронцове в конце 40-х гг. XIX в., разобранный нами выше проект Ханькова, теперь также был «негоден», ибо он шел на «слишком большие уступки» мусульманским духовным кругам. Сейчас же, по словам Михаила Николаевича, наступило иное время: «Ныне правительство может свободнее преследовать свои цели, даруя устройству духовенства только то, что потребно для установления гласного порядка вместо негласной неурядицы». Наместник Кавказа подчеркивал, что в состав готовившей проекты комиссии входили как русские чиновники, так и мусульманские духовные лица края. По его словам, комиссия считала возможным распространить действие «Положения» только на те части Закавказья, которые находились в «гражданском управлении» (Бакинская, Елисаветпольская, Тифлисская и Эриванская губернии). Главным при этом, полагал Михаил Николаевич, являлась задача ввести «порядок» и «правильный строй» в «мусульманское духовенство», поставив его «в зависимость и под гласный надзор правительственной власти», а для «частностей» предоставить «простор кавказской местной власти, уполномочив ее издавать инструкции» [РГИА, Ф. 821, оп. 8, д. 610, л. 4–6]⁹.

Возбужденный Тифлисом вопрос о «Положении» для Закавказских духовных правлений вызвал неоднозначную реакцию, и в Петербурге, и на местах. Так, МВД было недовольно данной кавказской инициативой и заявило в мае 1871 г., что поскольку при нем [т.е. МВД. — Д. А.] создается «Особая комиссия по делам магометанского духовенства», то оно просило бы Михаила Николаевича «передать дело об устройстве закавказского духовенства на предварительное рассмотрение в эту комиссию» [РГИА. Ф. 821, оп. 8, д. 610, л. 129–130]. Наместник Кавказа, лично подчиненный по своей должности царю, отверг подобное вмешательс-

8 | Кавказский комитет — особый правительственный орган для управления «кавказскими делами», существовавший в Петербурге. Более подробно см.: Лисицына, 2001.

9 | Данное «представление» реально готовилось не самим Михаилом Николаевичем, а чиновниками его тифлисской канцелярии.

тво МВД и в своем письме министру внутренних дел А.Е. Тимашеву в июне 1871 г. писал: «Откладывать решение вопроса о быте мусульманского духовенства на неопределенное время вредно, кроме того, условия в Закавказье и в отдельных частях империи, не соприкасающихся с основными центрами исламизма [т.е. Турцией и Ираном. — Д. А.] различны» [Там же, л. 133–134].

Заметный интерес представляют замечания на проекты Закавказского «Положения» глав «внутренних» губерний империи с обширным мусульманским населением. Так, уфимский губернатор Ушаков уже после принятия этого «Положения» писал в июле 1872 г. о том, что данный «кавказский проект» лишь «упрочивает» состояние «мусульманского духовенства», но рассматривал его как своего рода «плату» за достижение целей, чтобы «не оставить кавказских мусульман под влиянием иноземного духовенства и разного рода агитаторов» [Там же, л. 229–232].

Особое внимание «Положение» об управлении мусульманами Закавказья вызывало на самом Кавказе. Еще в декабре 1868 г. к его анализу обратился начальник Дагестанской области в 1860–1880 гг. генерал Л.И. Меликов. Он произвел весьма критический разбор представленного проекта, считая необходимым максимально «ослабить гнет духовенства, под которым находятся мусульмане» и усилить роль «русского законодательства» в жизни «закавказского магометанства». По его мнению, власть руководителей Духовных правлений должна была быть также заметно «ослаблена», они должны были быть лишены права самостоятельно, без вмешательства царской администрации, назначать, увольнять и перемещать «мечетских мулл», а также принимать к своему рассмотрению какие-либо дела. В целом же Меликов скептически отнесся к стремлению Михаила Николаевича «скорее» ввести предлагаемое «Положение» в действие, считая более «правильным» не спешить и более тщательно пересмотреть его с целью «наибольшего ограничения прав и привилегий мусульманских духовных лиц» и организации системы более жесткого правительственного контроля над ними [ЦГА РД. Ф. 126, оп. 2. д. 14, л. 1–22].

Доброжелательнее о проекте данного «Положения» отзывались в Совете Главного Управления самого наместника Кавказа, во время очередного «шлифовочного» рассмотрения этого документа в ноябре 1869 г. Все участники данного обсуждения дружно констатировали: 1) что это «Положение» необходимо, ибо «магометанское духовенство существует и будет существовать... оно одно толкует Коран, единственный и отчасти гражданский закон мусульман, и что поэтому правительство обязано или устроить это духовенство, или его уничтожить, приняв на себя и толкование Корана, и исполнение духовных треб мусульман»; 2) что устройство «духовенства» должно быть исполнено так, чтобы избежать «излишнего увеличения количества лиц, принадлежащих к духовному званию, усиления влияния духовенства на население и сплоче-

ния его... в одну корпорацию»; 3) что применение к Закавказью «Положений», изданных для Оренбургского и Таврического муфтиятов, возможно «только отчасти», так как там мусульманское население сравнительно невелико, отрезано от общения с большими мусульманскими центрами [т.е. Турцией и Ираном. — Д. А.] и принадлежит лишь к одному [суннитскому. — Д. А.] из двух толков «исламизма»; 4) что данное «Положение» должно иметь силу только для тех частей Закавказья, которые находятся в «гражданском управлении»; для Северного Кавказа и Дагестана нужно будет впоследствии издать особое «Положение»; 5) что необходимо организовать в мусульманских школах «противодействие враждебным правительству понятиям и убеждениям», но делать это надо крайне «деликатно» и «осторожно» и также стараться поощрять преподавание в этих учебных заведениях для мусульман русского языка и предметов европейской «элементарной и среднеобразовательной науки» [ЦГА РД. Ф. 126, оп. 2, д. 14]¹⁰.

В начале 1872 г. было принято решение вынести «Положение» об управлении духовной жизнью шиитов и суннитов Закавказья на обсуждение Соединенных Департаментов Законов и Экономии Государственного совета. В ходе произошедшего здесь рассмотрения данного документа было констатировано, что за мусульманскими духовными кругами придется все же оставить, несмотря на предшествующие пожелания наместника Кавказа, важные юридические функции: только мусульманские судьи сохраняли право решать по шариату семейные и наследственные дела. В свою очередь, путем устройства «государственного присмотра» за мусульманскими духовными лицами в Закавказье имперские власти хотели добиться следующих политических целей: 1) обеспечить за правительством средство надзора и контроля над действиями лиц, которые в силу их религиозных убеждений могли «разжигать» в мусульманской среде «враждебный дух неповиновения»; 2) противодействовать укреплению в среде «мусульманского духовенства» излишней «корпоративности»; 3) воспрепятствовать вторжению в русские пределы из Ирана и Турции «чужеземных духовных лиц, особенно против нас [т.е. России — Д. А.] настроенных»; 4) ограничить по возможности круг действий мусульманских духовных лиц в среде местного «магометанства», не посягая, однако, при этом на его, населения, «религиозные убеждения»; 5) поставить влиятельную часть «мусульманского духовенства» в «непосредственную» зависимость от правительства, связать его материальные интересы со служением правительству; 6) создать, насколько возможно, надзор над мусульманскими духовными учреждениями; 7) принять меры для «усиления» правительственного контроля над разными видами духовного имущества [в первую очередь вакфами. — Д. А.], доходы от которых могли

направляться для поддержания «зарубежных мусульманских кругов» [Арапов, 2002, с. 284–285].

В конечном счете Государственный совет, как высшее законодательное учреждение империи, одобрил проект «Положения» о мусульманах Закавказья, но оговорил ряд условий: 1) «Положение» должно было действовать только «за Кавказом», не затрагивая мусульман Северного Кавказа; 2) дабы не придавать оному документу «особой важности», издать «Положение» не при особом царском указе Правительствующему сенату, а как «Высочайше» одобренное мнение Государственного совета [Отчет, 1874, с. 147–153].

5 апреля 1872 г. именно таким законодательным путем император Александр II утвердил «Положение» о создании двух правлений — Закавказского мусульманского духовенства шиитского и суннитского учений [Полное..., 1875]. Тогда же на содержание их штатов из русской казны было положено ежегодно отпускать сумму в 37 880 рублей.

По «Положению» 1872 г. внушавшие недоверие имперской власти мусульманские духовные лица Закавказья были лишены каких-либо прав и привилегий и приравнены к «простым обывателям». По настоянию наместника Кавказа, этот остракизм был в первую очередь распространен на членов местных суфийских братств. Так, в «Положении» 1872 г. было специально подчеркнуто решение «не присвоить право на принадлежность к мечетскому (приходскому) духовенству и на пользование правами оному предоставленными... шейхам, софи, дервишам и загидам» [Арапов, 2001, с. 165]¹¹.

Закавказское «Положение» 1872 г. создало в целом достаточно стройную «трехуровневую» систему управления духовными делами мусульман-шиитов и суннитов в крае. Первой, низшей инстанцией на местах являлись штатные муллы и кадии. Муллы («мечетское духовенство») исполняли религиозные обязанности, заведовали мечетями и мечетскими школами (мектебами), вели метрические книги, списки мусульман, доставляли кадиям сведения о мечетях, школах, новорожденных, браках и т.д. Кадии наблюдали за «мечетским духовенством», разбирали семейные (в частности, бракоразводные) и наследственные дела. Муллы и кадии получали денежное содержание от «приходов»; кроме этого, мулле полагалась отдельная плата за возможное чтение молитв при обрезании («сюннет»), браке («никах») и обязательное моление во время заупокойного обряда («джаназа»). Русские власти старались фиксировать размеры обязательных обрядовых сборов с мусульман. В начале XIX в. эта сумма не должна была превышать 20 коп., в конце XIX в. в сельской местности плата мулле за участие в заупокойном обряде колебалась от 20 коп. до 2 руб., за участие в свадьбе мулла мог получать от 15 до 20 коп., кадий за составление брачного договора

11 | Вне «русского закона» теперь также оказались «причислявшиеся» до 1872 г. к «мусульманскому духовенству», проживавшие «за Кавказом» потомки пророка Мухаммада — саййиды [Колониальная..., 1936, с. 126].

с девицей получал 2 руб., с вдовой — 1 руб. В городах размеры оплаты труда мусульманских духовных лиц, видимо, могли быть более высокими [Арапов, 2001, с. 318].

Средней инстанцией мусульманского духовного управления по «Положению» 1872 г. являлись коллегиальные органы — губернские меджлисы (собрания), которые состояли из 3 членов и действовали, как отмечалось выше, в Бакинской, Елисаветпольской, Тифлисской и Эриванской губерниях. В их ведении находились: 1) дела, относящиеся до «богослужения»; 2) дела о проступках «мусульманского духовенства», относящихся «до веры»; 3) жалобы на решения кадиев; 4) дела о духовных проступках мусульман; 5) рассмотрение дел, предлагаемых губернским меджлисам местным русским губернатором; 6) дела по заведованию мектебами и медресе; 7) дела по управлению мечетским имуществом (в том числе вакфами); 8) производство испытаний на духовное звание и т.д.

Высшими инстанциями для шиитов и суннитов Закавказья являлись их Духовные правления, расположенные в Тифлисе. Главой шиитов был шейх-уль-ислам, главой суннитов — муфтий. Каждый из них получал в год от казны жалованье в 1600 руб., что примерно соответствовало окладу полковника русской армейской пехоты в то время (1872 г.). Муфтий и шейх-уль-ислам назначались по представлению начальника края специальным «Высочайшим» повелением (в период существования наместничества на Кавказе, т.е. до 1881 г., это представление прямо попадало к царю, с 1881 г. посредником стало выступать МВД). В ведении Духовных правлений находились: 1) рассмотрение жалоб на постановления губернских меджлисов; 2) наблюдение за доставлением кадиями сведений о мечетях, школах и т.п.; 3) составление годовых отчетов, проектов программ для мусульманских школ; 4) производство испытаний духовным лицам; 5) рассмотрение всех дел, передаваемых высшей русской администрацией на обсуждение Духовных правлений.

К каждому Духовному правлению по штату были определены светские служащие: секретарь, по два его помощника, по делопроизводителю в каждый губернский меджлис (все данные лица состояли в классных чинах по линии МВД) и «внеклассные» писцы и хозяйственные служки [Арапов, 2001, с. 166–169].

Деятельность Духовных правлений шиитов и суннитов Закавказья, назначения и утверждения мусульманских духовных лиц были подконтрольны наместнику Кавказа, на местах — губернаторам упомянутых закавказских губерний. Наместник Кавказа нес ответственность за деятельность мусульманских правлений непосредственно перед царем. В рамках «координации» имперской политики по отношению к исламу канцелярия наместника Кавказа поддерживала в Петербурге связь с ДДДИИ МВД, который ведал всеми неправославными религиями империи. Однако формально Закав-

казские правления шиитов и суннитов все же никогда прямо ДДДИИ не подчинялись.

Состоявшие «в штате» представители закавказского «мусульманского духовенства» пользовались рядом значительных льгот: они и их дети освобождались от казенных повинностей, дети высших мусульманских духовных лиц, прослуживших 20 лет, пользовались правами детей личных дворян и личных почетных граждан. Муллам и кадиям в случае казенных командировок оплачивались проезд, суточные, а также почтовые расходы. Мусульманские духовные лица имели право на казенную пенсию, они награждались русскими орденами и медалями.

Поздние имперские проекты организации управления мусульманами Кавказа

К началу 80-х гг. XIX в. стала стабильно функционировать система учрежденных в 1872 г. Закавказских Духовных правлений шиитов и суннитов, просуществовавшая (с незначительными изменениями) до 1917 г. По мнению ее критиков, таким образом, «за Кавказом возникла противоположная интересам царской администрации» корпорация «мусульманского духовенства», которая обеспечивала «устойчивость религиозных форм мусульманского мира» [Рыбаков, 1917, с. 275–276]. По-иному ситуация складывалась на Северном Кавказе, где вопрос о создании централизованных форм управления духовной жизнью местного «магометанства» оставался нерешенным. Вскоре после воцарения Александра III наместничество на Кавказе было упразднено. В 1882–1890 гг. главноначальствующим на Кавказе и командующим войсками Кавказского военного округа был генерал А.М. Дондуков-Корсаков. В 1889 г. он представил в Петербург свой проект «Положения об учреждении правления духовными делами мусульман-суннитов в Кубанской и Терской областях» [РГВИА. Ф. 400, оп. 1, д. 4870, л. 1–10об.]. Документ не затрагивал мусульман Ставропольской губернии, что же касается Дагестана и Черноморской губернии, последние административно не считались частями Северного Кавказа.

По мнению Дондукова-Корсакова, предлагаемое им «Положение» должно было способствовать «ослаблению влияния мусульманства» на Северном Кавказе и «противодействовать умножению мусульманского духовенства, которое было необходимо взять как можно тверже в руки администрации» [Арапов, 2004, с. 27]. Проект 1889 г. был составлен во многом «применительно» к Закавказскому «Положению» 1872 г., но имел и некоторые свои особенности. Право определять число «приходов», мечетей при них и мулл предоставлялось начальникам Терской и Кубанской областей. Все «мусульманское духовенство» на Кубани и Тереке разделялось на два «уровня» — высший, подбираемый и назначаемый имперской администрацией, и низ-

ший, утверждаемый также последней и подчиненный надзору и контролю вышестоящих мусульманских духовных лиц. Состав Духовного правления мусульман Северного Кавказа, по проекту 1889 г., должен был состоять из председателя — муфтия, двух членов — мусульман, с русским православным секретарем. Надзор за аульными муллами и разрешение бракоразводных дел Дондуков-Корсаков предполагал возложить на судей-кадиев. Права и обязанности Духовного правления сводились, таким образом, к заведованию бракоразводными делами, надзором за мечетскими школами, но главное — необходимости быть в постоянной готовности выполнить любые задания и поручения царской администрации Кавказа.

В проекте 1889 г. предполагалось учредить ежегодный специальный сбор с местных мусульман (в размере 8700 руб.) на содержание аппарата нового муфтията. Естественно, что предназначенные здесь к «духовному служению» мусульмане должны были быть абсолютно лояльны по отношению к существующему государственному строю. Интересно, что, если при принятии «Положения» 1872 г. было специально оговорено исключение последователей суфизма в Закавказье из-под защиты царского закона, то проект 1889 г. вообще обошел право на существование суфийских братств на Северном Кавказе полным умолчанием.

В целом проектируемое Дондуковым-Корсаковым «Положение» 1889 г., несомненно, носило яркий отпечаток личности этого амбициозного и честолюбивого администратора. Так, показательно, что в данном документе окончательное решение всех вопросов замыкалось исключительно на самом правителе Кавказа, вмешательство же петербургских инстанций практически почти не предусматривалось.

Когда в столице империи, в стенах ДДДИИ МВД стали анализировать присланный из Тифлиса проект Дондукова-Корсакова, то вышеуказанное обстоятельство, видимо, вызвало у петербургских чиновников особое раздражение. МВД в целом отрицательно отнеслось к данному «Положению», полагая, что его принятие может лишь способствовать укреплению на Северном Кавказе «вредной» имперским интересам «правильно устроенной иерархии мусульманских духовных лиц» и только усилит крайне опасную для монархии их «корпоративность». Преемник Дондукова-Корсакова в должности, правитель Кавказа в 1890–1896 гг. генерал С.А. Шереметев также представил в Петербург на «утверждение» свой проект инструкции о порядке управления мусульманскими духовными лицами в Кубанской и Терской областях. К сожалению, в предшествующей литературе содержатся самые общие сведения о данном предложении Шереметева, и подлинный его текст нам пока неизвестен. По высказанному тогда же мнению Шереметева, он считал целесообразным учредить специальную должность чиновника по «особым поручениям», который занимался бы только «мусуль-

манским делом» и состоял бы при главном начальнике Кавказского края в Тифлисе [Арапов, 2004, с. 28–29].

Проекты Дондукова-Корсакова и Шереметева в 1891–1893 гг. неоднократно обсуждались в различных столичных ведомствах, в ноябре 1894 г. они были вынесены на рассмотрение Соединенных Департаментов Государственного совета. Здесь, однако, какого-либо окончательного решения по ним так и не последовало, и было рекомендовано снова отправить эти предложения «вниз» для их «дальнейшей доработки». Насколько известно, этот труд в период 1895–1904 гг. продолжал неспеша вестись в петербургских и кавказских канцеляриях, причем в основу предполагаемого для мусульман Северного Кавказа «Положения» был принят главный «прежний принцип кавказского начальства: ограничение числа мусульманского духовенства и полное его подчинение местной администрации» [Рыбаков, 1917, с. 285–287].

Спорные вопросы религиозной жизни мусульман, решения кадиев или горских словесных судов передавались начальниками Кубанской и Терской областей на заключение или Оренбургского муфтията, или Закавказского Духовного правления суннитского учения. По получении от этих высших мусульманских духовных институтов необходимого правового заключения («фетвы») начальники областей, в свою очередь, принимали положительное или отрицательное решение по данному вопросу. Можно предположить, что духовная жизнь мусульман Ставрополя была теснее, чем где-либо на Северном Кавказе, связана с Оренбургским муфтиятом. Последнее обстоятельство вызывало серьезную обеспокоенность имперских администраторов, опасавшихся негативного с точки зрения интересов монархии Романовых воздействия на «северокавказское магометанство» со стороны бурно развивавшегося «заволжского татарского мира» [Арапов, 2002, с. 286–289].

Проекты перестройки региональных муфтиятов в царствование Николая II

В 1906–1914 гг. вопрос об «упорядочении» местной системы организации духовной жизни мусульман-суннитов снова несколько раз поднимался на Северном Кавказе, причем как представителями царской бюрократии, так и мусульманскими и русскими общественными деятелями, преимущественно либерального направления.

Можно выделить несколько подобного рода попыток:

1) В 1905–1906 гг., как отмечалось выше, крупный сановник империи В.П. Череванский предложил подчинить мусульман-суннитов Северного Кавказа Закавказскому суннитскому муфтияту, никакого же отдельного Северокавказского муфтията вообще не создавать.

2) В июле 1906 г. совещание представителей мусульман Кубанской и Терской областей выработало «Положение» об учреждении во

Владикавказе самостоятельного Духовного правления для мусульман Северного Кавказа во главе с выборным муфтием.

3) В 1909 г. начальник Терской области генерал А.С. Михеев в своем ежегодном «всеподданнейшем докладе» выступил с предложением об устройстве на севере Кавказа «самостоятельного духовного правления» для местного «мусульманства» [РГИА. Ф. 821, оп. 133, д. 639, л. 1–2об.; Арапов, 2004а].

4) В декабре 1913 г. 39 депутатов IV Государственной думы внесли «законодательные предположения» об учреждении особого Духовного управления (муфтията) для мусульман Северного Кавказа по образцу и подобию Закавказского суннитского правления [Мир ислама, 1913, с. 915–919].

Все данные предположения поступали в высшие правительственные инстанции монархии, но принятие по ним какого-либо четкого решения постоянно откладывалось. Официально это, как правило, в те годы объяснялось желанием «увязать» разрешение этой проблемы с подготовкой «общего вопроса об упорядочении высшего управления делами мусульман в тех местностях империи, где такового управления не имеется» [Рыбаков, 1917, с. 312–313]. Реально же правящие верхи, в том числе премьер-министры империи П.А. Столыпин и В.Н. Коковцев, чем дальше, тем больше, опасались возможной «антиправительственной» консолидации северокавказских мусульман в случае создания здесь суннитского муфтията. Решающее значение в данном деле играло также и то, что сам царь Николай II являлся противником подобного нововведения. Так, при чтении текста вышеупомянутого доклада генерала Михеева последний русский самодержец на полях листа у места, где шла речь о создании муфтията на Северном Кавказе, написал: «С этим я не согласен» [Арапов, 2004, с. 32–33].

* * *

Подведем основные итоги. Особенно большое количество указов по «магометанству» было принято при Николае I. Острота военно-политической обстановки на Кавказе в конечном счете так и не позволила реализовать на практике разрабатываемые различные проекты устройства духовной жизни местных мусульман. Общим правовым итогом николаевской политики по исламу стала подготовка «Устава духовных дел иностранных исповеданий» (одна из частей которого была посвящена мусульманам), принятого уже в царствование сына Николая I — императора Александра II в 1857 г.

60–70-е гг. XIX в. были временем достаточно противоречивых явлений в «исламской» политике царизма. Постепенное становление «мусульманского вопроса», разница ситуации в различных районах империи, проблемы ее внешней политики привели к тому, что курс

решений по поводу системы государственного регулирования ислама носил весьма неоднозначный характер. Царские администраторы активно спорили по поводу необходимости вообще сохранения в дальнейшем Оренбургского и Таврического муфтиятов, и, одновременно, в 1872 г. были образованы Духовные правления шиитов и суннитов Закавказья. Допустив отъезд за границу более миллиона мусульман (и тем самым как бы облегчив свое положение), власти империи тут же присоединили не дававший тогда экономической прибыли Туркестан с его многомиллионным мусульманским населением [Арапов, 2001]. Конечно, «мусульманский фактор» не был самым сложным и первостепенным явлением в русской жизни того времени. На рубеже 70–80 гг. XIX в. царизм был больше всего занят обороной от наступавших на основы системы монархии революционеров — народовольцев. События 1 марта 1881 г. и известный последовавший спад революционной активности не избавил, однако, власти от необходимости выстраивать отношения с российским «мусульманством» и решать его проблемы, что пришлось продолжать делать уже преемникам Александра II — последним Романовым на русском троне.

К началу XX в. в Российской империи сложилась достаточно устойчивая, хотя и асимметричная система организации духовной жизни мусульман. В «старых» районах империи действовали Оренбургский и Таврический муфтияты, в Закавказье — Духовные правления суннитов и шиитов. В других районах (Степной край) существовала лишь «низовая» система регулирования духовного быта местного «мусульманства». Северный Кавказ, ряд районов Закавказья, Туркестан были вообще лишены каких-либо правил организации мусульманской духовной жизни, и здесь конфессиональная политика по отношению к приверженцам ислама находилась полностью во власти местной администрации. Представляется, что такая ситуация была не случайной и во многом являлась удобной для представителей царской бюрократии. Так, вышедшее в 1896 г. второе, официальное издание «Устава духовных дел иностранных исповеданий», где находилась и «Книга о мусульманах», все же накладывало на администрацию определенные обязательства, напомидало о необходимости считаться с хотя бы существующими законами [Свод..., 1896, с. 246–294, 324–329]¹².

Главной задачей империи, особенно со второй половины XIX в., была интеграция всех подданных монархии без различия языка и веры в «единое государственное целое». Ислам и силы, связанные с ним, стремились, насколько возможно, сохранить свою самобытность и существование и тем самым являлись помехой данной правительственной цели. Вместе с тем, признавая наличие здесь достаточно острого

12 | В данное издание, наряду с ранее публиковавшимися «Положениями» об Оренбургском и Таврическом муфтиятах, было включено принятое в 1872 г. «Положение» о Закавказских Духовных правлениях суннитов и шиитов.

конфликта, необходимо подчеркнуть, что ислам был верой в Бога, Российская империя была государством, основанном на вере в Бога и, за исключением наиболее фанатично настроенных представителей «официального православия», основная часть светских служащих аппарата империи и в начале XX в. понимала, что, несмотря на те или иные их субъективные желания, многомиллионная масса мусульман не изменит своей вере, и с этим обстоятельством надо считаться. Конечно, многое в религиозной политике царизма не нравилось представителям «мусульманского духовенства» и мусульманской общественности. Те из них, кто пережил события 1917–1920 гг., смог на практике сравнить положение ислама в царской России и качественно иные условия его существования в новой исторической эпохе. В то же время именно тогда в годы Великой отечественной войны в 1944 г. был наконец образован суннитский муфтият мусульман Северного Кавказа, просуществовавший до 1989 г. [Арапов 2011, с. 23–25].

Список источников и литературы

- Bennigsen Broxup, 1992 — North Caucasian Barrier. The Russian Advance towards the Muslim World / Ed. by M. Bennigsen Broxup. London, 1992.
- Арапов, 1981 — *Арапов Д.Ю.* Бухарское ханство в русской востоковедческой историографии. М., 1981.
- Арапов, 2001 — Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю.Арапов. М., 2001.
- Арапов, 2002 — *Арапов Д.Ю.* Управление духовными делами мусульман Кавказа в Российской империи // Актуальные проблемы гуманитарных, социальных и экономических наук. М., 2002. Вып. 1.
- Арапов, 2003 — «Предоставляется совершенная свобода следовать магометанской или какой-либо вере». Генерал А.А. Вельяминов об управлении духовной жизнью горцев Кавказа (Публ. Д.Ю. Арапова) // Источник. 2003. № 5. С. 17–18.
- Арапов, 2004 — *Арапов Д.Ю.* Имперская политика в области государственного регулирования ислама на Северном Кавказе в XIX — начале XX вв. // Ислам и право. М., 2004. Вып. 1. С. 23–24.
- Арапов, 2004а — Религиозная обстановка в Терской области в 1909 г. (Публ. Д.Ю. Арапова) // Кавказский сборник. М., 2004. т. 1 (33), С. 165–168.
- Арапов, 2011 — Ислам и советское государство (1944–1990): Сборник документов / Сост. Д.Ю. Арапов. Вып. 3. М., 2011.
- Гордин, 2000 — *Гордин Я.А.* Кавказ: земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века. СПб., 2000.
- Государственные..., 1995 — Государственные деятели России XIX — начала XX в. Биографический справочник. М., 1995.
- Зайончковский, 1970 — *Зайончковский П.А.* Российское самодержавие в конце XIX столетия, М., 1970.
- Козубский, 1909 — *Козубский Е.И.* История Дагестанского конного полка. Петровск, 1909.
- Колониальная..., 1936 — Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20–60-х гг. XIX в. М.-Л., 1936. Ч. I.
- Колониальная..., 1937 — Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20–60-х гг. XIX в. М.-Л., 1937. Ч. II.
- Лисицына, 2001 — *Лисицына Г.Г.* Кавказский комитет — высшее государственное учреждение для управления Кавказом (1845–1882) // Россия и Кавказ — сквозь два столетия. СПб., 2001.
- Мир ислама, 1913 — Мир ислама. 1913. Т. II.
- Отчет, 1874 — Отчет по Государственному совету за 1872 год. СПб., 1874.
- Полное..., 1875 — Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. 1872. СПб., 1875. Т. 47. Отделение 1-е, № 50680.
- Рыбаков, 1917 — *Рыбаков С.Г.* Устройство и нужды управления духовными делами мусульман России. Пг., 1917 // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001. С. 267–315.
- Свод..., 1896 — Свод законов Российской империи. Изд. 1896 г. СПб., 1896. Т. XI. Ч. 1.
- Халфин, 1977 — *Халфин Н.А. Рассадина Е.Ф. Н.В. Ханьков* — востоковед и дипломат. М., 1977.

В.О. Бобровников **Создание мусульманского духовенства в России (кавказско-поволжские параллели)***

К эпохе Великих реформ XIX столетия Россия подошла с довольно стройной и завершенной системой управления неправославными подданными. Правительство курировало мусульманские регионы империи через Оренбургский (Оренбургское магометанское духовное собрание, или ОМДС) и Таврический муфтияты, замыкавшиеся на Министерстве внутренних дел в Петербурге. Мусульмане Кавказского края считались в юрисдикции ОМДС, основным ареалом деятельности которого оставались со времени его учреждения Волго-Уральский регион и Западная Сибирь. Вместе с преобразованием управления и экономики правительство начало в мусульманских регионах страны целую серию религиозных реформ, игравших порой не менее важную роль при определении отношений подданных мусульманского пограничья с имперскими центрами в Уфе, Тифлисе и Петербурге. История религиозных преобразований еще крайне слабо изучена и осмыслена. Следует отметить, что эти мероприятия касались прежде всего унификации и централизации организации религиозных общин мусульман. Кроме того, довольно сильно был изменен статус местных неправославных религиозных элит.

Предыстория вопроса: власть и мусульманские элиты в России

Россия — один из наиболее своеобразных регионов на периферии мусульманского мира. Становление мусульманских сообществ здесь шло в общем русле исламизации Восточной Европы, Кавказа, Поволжья и Центральной Азии, растянувшейся более чем на тысячелетие с середины VII до XIX вв. Специфику ислама в России определили его длитель-

* Работа подготовлена по проекту «Духовные управления мусульман на Северном Кавказе и в Волго-Уральском регионе: сходства и различия» при содействии и финансовой поддержке Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, которому автор выражает свою искреннюю благодарность.

ное сосуществование с разными немусульманскими конфессиями (язычеством, христианством, иудаизмом и буддизмом), культурный обмен между внутренними мусульманскими регионами страны и их периодическая изоляция от зарубежных мусульманских центров.

Отношения средневекового Русского государства с его мусульманскими соседями определялись не военным противостоянием, а торговыми связями, что подтверждается данными археологии (клады дирхемов и пр.). В правление Владимира Святославича в Киев приходили мусульманские миссионеры, которые, однако, не добились здесь успеха, в отличие от Волжско-Камской Булгарии, правители которой позднее приняли суннитский ислам (922). Ханы Золотой Орды, в которой ислам стал официальной религией в первой половине XIV в., не стремились к исламизации русских княжеств и не вмешивались во внутреннюю жизнь Русской православной церкви. Борьба Великого княжества Московского с Ордой не носила религиозного характера и определялась политическими интересами обретения независимости.

Мусульманская духовная и военная элита участвовала в создании единого Русского государства. С XIV в. выходцы из тюрко-монгольской знати переселялись из Орды на Русь, получая после принятия православия все права и привилегии русской аристократии. Многие знатные роды мусульманского происхождения поступали на русскую службу, сохраняя ислам: им жаловали земли, но не разрешали владеть крепостными-христианами. В середине XV — конце XVII в. от Москвы зависело Касимовское царство, правителем которого мог быть только мусульманин из рода Чингисидов. В многочисленных войнах, которые вела со своими соперниками Москва, на ее стороне выступали отряды татар-мусульман. Они сыграли значительную роль в разгроме Новгорода в Шелонской битве 1471 г. и в походе царя Ивана Грозного на Казань в 1552 г. В Смутное время многие представители мусульманской элиты и «служилые татары» участвовали в освобождении Москвы от поляков Вторым ополчением. В утвержденной Земским Собором 1613 г. грамоте об избрании на русский престол царя Михаила Федоровича (Романова) стояли подписи выбранных мусульманской знатью Русского государства семи татарских муруз. Верным новой династии помещикам-мусульманам в порядке исключения были оставлены приобретенные ими в Смутное время земли с крестьянами-христианами [Арапов, 2001, с. 17].

В Московском великом княжестве и Русском государстве ислам официально никогда не запрещался, но переход мусульман в православие приветствовался. Ту же установку имела конфессиональная политика Российской империи при Петре I, который лишил отказавшихся креститься «служилых татар» права обладания поместьями и вотчинами с крепостными-христианами (1713) и распространил на мусульман рекрутскую повинность (1722). Указами первых российских императоров и императриц ограничивалось строительство новых мечетей, мно-

гие молитвенные дома и медресе были закрыты, попытки возврата из православия в ислам жестко карались. Исламская политика императрицы Елизаветы Петровны была противоречивой. Правительство поощряло миссионерскую деятельность среди мусульман и язычников Поволжья так называемой Новокрещенской конторы. В то же время в 1756 для приведения мусульман к присяге было разрешено строительство новых мечетей в ряде губерний Европейской России.

Положение ислама в государстве зависело от внешнеполитических успехов Российской империи. Политическое признание ислама и начало его изучения связано с активизацией российской политики на мусульманском Востоке. Во время Каспийского похода по именному указу Петра I в 1722 г. было напечатано первое отечественное сочинение по исламоведению — «Книга Систима или состояние мухаммеданския религия» Дмитрия Кантемира. Завоевание при императрице Екатерине II новых мусульманских регионов вызвало переход к политике ограниченной веротерпимости. Не случайно указ 17(28) июня 1773 г., разрешивший строительство мечетей и даровавший мусульманским общинам административно-религиозную автономию, был принят после занятия русскими войсками в ходе Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Крымского ханства (1771) и подписания договора с ханом Сахиб-Гиреем II (1772), по которому ханство переходило от Османской империи под российское покровительство. Сразу после присоединения Крымского ханства к Российской империи (1783) императрица Екатерина II издала манифест с обещанием свободы исповедания ислама мусульманам Крыма и Кубани. После 3-го раздела Речи Посполитой аналогичный манифест был обращен в 1795 г. к литовским татарам [Арапов, 2008].

Были приняты меры по интеграции мусульманской знати восточных и западных окраин в российское дворянство. По указу 1784 г. «князя и мурзы магометанского закона» получили все права и привилегии российского дворянства, кроме возможности владения крепостными-христианами (в Литве в порядке исключения это право было сохранено за местными помещиками-татарами). Мусульмане — генералы, офицеры и гражданские чиновники русской службы, — получали равные православным все причитающиеся по рангу виды денежного и вещевого довольствия. С целью привязать к империи кочевников Казахской степи Екатерина II покровительствовала распространению ислама: российские власти строили здесь мечети, в которые посылали лояльных к империи татарских мулл. С 1787 г. за казенный счет началось издание арабского текста Корана в С.-Петербурге, продолженное в Казани, куда в 1802 г. была перенесена первая российская мусульманская типография.

Легализация ислама позволила создать в Российской империи конца XVIII — XIX в. своеобразную систему государственного регулирования религиозной жизни российских мусульман через региональные

Духовные правления (муфтияты). Подобные структуры не имели в себе ничего исламского, но отвечали политическим интересам правительства, стремившегося к установлению полного контроля над всеми конфессиями в империи. Ислам потерял независимость от российских немусульманских властей и бюрократизировался, повторив судьбу Русской православной церкви после ликвидации патриаршества и учреждения Святейшего синода. Включенная в иерархии региональных муфтиятов часть лояльной мусульманской духовной элиты послужила ядром для созданного в империи сословия «мусульманского духовенства» — отличительной черты ислама в России Нового и Новейшего времени.

Система регионального контроля над мусульманскими подданными империи

С XVIII в. мусульмане были включены в бюрократические институты империи. Хотя в исламе нет церкви и духовенства, к 1917 г. в России из части лояльной мусульманской духовной элиты было создано так называемое мусульманское духовенство [Фархшатов, 2006]. Его высшие слои (муфтии, кади, ахун(д)ы, эфенди) находились на казенном содержании. Пытаясь выстроить властную вертикаль от муфтия до муллы, власти по образцу Синода проектировали муфтияты как орудие государственного контроля ислама. На юго-востоке Российской империи в 1788 г. был учрежден первый российский суннитский муфтият — Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС), открытое в Уфе 4(15) декабря 1789 г. Штат ОМДС включал назначавшегося императорским указом председателя-муфтия и трех выборных заседателей (кади). Юрисдикция ОМДС распространялась на всю территорию Европейской России и Сибири, кроме Тавриды. До 1868 г. к ОМДС относился и Степной край (на территории современного Казахстана). Для расположенных здесь мусульманских общин («приходов») муфтият служил высшей инстанцией шариатского суда. Кроме того, он ведал ремонтом и строительством мечетей, проводил экзамены кандидатов на занятие духовных должностей, получавших государственную лицензию (указ) и именовавшихся потому «указными муллами и муэдзинами», а также вел учет метрик мусульманских общин, которые с 1828 г. обязаны были вести муллы. Представители мусульманской элиты ОМДС, в частности муфтий Мухаммеджан Хусаинов (1756–1824), помогали установлению власти Российской империи среди мусульман Средней Азии и Северного Кавказа.

Создание Таврического магометанского духовного правления, сходного с ОМДС по структуре и функциям, началось в 1794 г., но затянулось до 1831 г. Его юрисдикция, кроме Крыма, распространялась на мусульман Западного края (в основном литовских татар). В отли-

чие от ОМДС в Тавриде была легализована часть вакфов, суфийские братства и дервишские текии. Высшие должности «мусульманского духовенства» могли наследоваться. Таврический муфтий, как и председатель ОМДС, назначался императором, оба они получали денежное содержание, равное окладу генерал-майора русской службы, и были подсудны лишь Сенату. По «Уставу духовных дел иностранных исповеданий» 1857 г., деятельность Оренбургского и Таврического муфтиятов курировалась Департаментом духовных дел иностранных исповеданий МВД.

Подготовка преобразований началась еще в правление Николая I (1825–1855), а реализация затянулась почти на полвека. «Устав духовных дел иностранных вероисповеданий», определивший правовой статус иноверцев в империи, был разработан при Николае, но издан уже после его смерти, в первые годы царствования Александра II (1857). Власти пытались «дисциплинировать» жизнь мусульман региона, «встроить» мусульманскую духовную элиту в систему официальных институтов империи в центре и на местах. Реформы последней трети XIX в. на Кавказе были в целом направлены на упрочение государственного надзора за деятельностью мусульманских подданных империи, с намерением по возможности избегать конфронтации с ними. В царствование Александра I наряду со Святейшим Синодом появилось несколько недолговечных центральных учреждений, созданных для надзора и управления лицами неправославных исповеданий. Они не разменялись, пока в 1832 г. при МВД не появился Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ), остававшийся важнейшей частью министерства вплоть до революции 1917 г., за исключением короткого периода в конце правления Александра II (1880–1881), когда ДДДИИ был временно выведен из состава МВД. При Александре III он вновь вернулся в министерство.

До гибели империи в феврале 1917 г. ДДДИИ оставался центральным правительственным органом, контролировавшим жизнь мусульман, буддистов и лиц прочих неправославных исповеданий. Он состоял из трех небольших отделений, из которых последнее, третье, ведало нехристианскими религиями, в том числе и мусульманами Северного Кавказа. При надзоре за иноверцами ДДДИИ, согласно общим установкам дисциплинарных государственных режимов того времени, обязан был придерживаться «принципа полной терпимости, насколько такая терпимость может согласовываться с интересами государственного порядка» [Министерство..., 1901, с. 153]. В огромном аппарате министерства ДДДИИ был одним из самых небольших. В него входило всего 30–40 чиновников. В последней трети XIX в. большинство из них имело высшее образование, полученное в одних из лучших учебных центров страны — в Училище правоведения, Киевской и Казанской духовной академиях.

Кроме постоянных сотрудников в ДДДИИ имелся более обширный штат научных консультантов и экспертов. Правительство пыталось по возможности привлекать к решению проблем, связанных с исламом и мусульманами, компетентных отечественных востоковедов и этнографов. Среди них встречались даже иноверцы, в частности ведущий эксперт ДДДИИ по исламу профессор Казанского и Петербургского университетов А.К. Казембек (1802–1870) — родом перс из Дербента, в юности обращенный в пресвитерианство шотландскими миссионерами в Астрахани. Однако он был исключением из общего правила. В отличие от других правительственных учреждений, ДДДИИ предъявлял исключительно высокие требования к «чистоте» вероисповедания своих консультантов. Обычно они набирались из православных, как, например, этнограф-музыковед и один из крупнейших специалистов по мусульманам России С.Г. Рыбаков [о нем см.: Арапов, 2001, с. 332–335].

Время Великих реформ было еще и временем «открытия ислама». В российской науке и политике пробуждается довольно заметный интерес к изучению ислама. Быстро складываются школы востоковедения и исламоведения, академическая в Петербурге и миссионерская с центром в Казани. В Тифлисе и в особенности на Северном Кавказе самостоятельной школы тогда появиться не могло. Вместе с тем изучение исламских древностей и современных мусульман на Северном Кавказе внесло свою лепту в развитие представлений об исламе в российской науке и политике. При наместниках кавказских работало в свое время немало известных востоковедов практического направления. Крупнейшими среди них были: востоковед и дипломат Н.В. Ханьков, уже упоминавшийся выше Казембек и Н.Е. Торнау. На материалах Северного Кавказа были созданы известная работа Казембека о мюридизме, заметки Торнау и генерала А.В. Комарова об адате и шариате [Комаров, 1868; Казембек, 1991; Бобровников, 2003]. Нужно также упомянуть деятельность безымянных военных переводчиков Кавказской армии, сохранивших дошедшую до нас хронику Хаджи-Али Чохского о Шамиле и многие другие источники.

Влияние ориенталистского мировоззрения XIX в. на изучение и покорение Северного Кавказа — отдельная большая тема [Бобровников, 2011]. Сейчас нам важно подчеркнуть, что изучение ислама, по верному замечанию современного американского историка Пола Верта, привело к переоценке прежде более благожелательного отношения к исламу, к общему ужесточению конфессиональной политики России [Werth, 2002, p. 199]. Под влиянием востоковедов и миссионеров среди чиновников в Тифлисе и в Петербурге распространяются страхи перед внешней и внутренней исламской угрозой, от которой они пытаются отгородиться при помощи православия, государственных границ и новых форм контроля над мусульманами. Конечно, в этой переоценке немалую роль сыграло рассмотренное нами выше мусульманское пов-

станчество на Кавказских войн XIX в., в частности движение Шамиля и восстание 1877 г. Но главным источником поворота в конфессиональной политике России в центре и на Кавказе был, на наш взгляд, все же союз ученых, миссионеров и политиков.

К 50–70-м гг. XIX в. под влиянием страхов в правительстве складывается два диаметрально противоположных подхода к исламу. Один из них предполагал полный пересмотр конфессиональной политики Российской империи, начиная с Екатерины II. Императрицу обвиняли в потакании мусульманам [Малов, 1867, с. 297]. В создании ОМДС они видели не победу, а поражение российской власти в борьбе с исламом. Сторонники этого направления считали крайне опасным концентрацию власти в руках «мусульманских фанатиков». В будущем они предлагали отказаться от создания новых муфтиятов, в том числе и на Кавказе, полностью игнорируя мусульманскую духовную элиту. В лагере сторонников этой точки зрения был начальник штаба Барятинского, а затем военный министр Д.А. Милютин (1860–1881). Сходных взглядов придерживались известные востоковеды практического направления, в частности Е.Н. Торнау и Н.В. Ханьков. Военное министерство в целом поддерживало план игнорирования ислама.

Противники этого направления настаивали на продолжении централизации управления и надзора за деятельностью ислама и в особенности мусульманской духовной элиты, развивая иерархические структуры, подобные ОМДС. Для противодействия враждебным иностранным исламским влияниям сторонники этой точки зрения предлагали закрыть границы России по Кавказу для мусульманских агитаторов из-за рубежа, прежде всего для суфиев, а также запретить российским мусульманам выезжать за границу для продолжения там исламского образования. Особенную тревогу представителей этой «партии» вызвала отдаленность Северного Кавказа от центров ОМДС в Поволжье. Действительно, все попытки, начиная с Екатерины II, как-то контролировать или хотя бы влиять на мусульман региона через этот муфтият не имели успеха. К этой точке зрения склонялся Николай I. Наиболее сильными сторонниками этого лагеря оказались чиновники МВД известные востоковеды, практического направления, в частности Е.Н. Торнау и Н.В. Ханьков.

Создание мусульманского духовенства России

Еще в царствование Николая I Министерство внутренних дел разработало амбициозную программу строительства мусульманского «духовенства» с созданием общероссийской сети «ортодоксальных мусульманских учреждений». Несмотря на то, что в исламе в принципе нет ни духовенства и церкви, ни тем паче государственных религиозных иерархий и ортодоксальности, эксперты МВД решили обойти все это путем легализации в России части мусульманской духовной элиты (улемов) и постановки ее на казенное содержание. Улемы должны были

предоставить кадры мусульманского духовенства и помочь с определением «ортодоксального ислама». При разработке иерархий муфтиятов, чиновники ДДДИИ широко использовали опыт Синода, имевшего близкую Оренбургскому и Таврическому муфтиятам организацию, правда не столь регионального характера. Отсюда в российское законодательство по отношению к исламу вошли в общем-то мало подходящие к нему понятия мусульманского «духовенства», «приходов», «муфтиятов» и проч. Северный Кавказ и Закавказье стали одним из основных «полигонов» плана дальнейшей централизации управления исламом.

Область действия ОМДС была ограничена Внутренней Россией и Сибирью. В 1831 г. было создано Таврическое магометанское духовное правление, а 29 ноября 1832 г. по именному указу императора Сенату было приказано разработать аналогичное учреждение для Кавказского края. В силу целого ряда причин образование его затянулось до 1872 г., когда были созданы два *муфтията* — Закавказские магометанские духовные правления (ЗМДП) шиитского и суннитского учений. Идею их создания активно поддерживал наместник кавказский великий князь Михаил Николаевич (1862–1881). С одной стороны, он разделял точку зрения чиновников МВД о необходимости государственной централизации управления мусульманами. С другой — создание ЗМДП было ему на руку, потому что было еще одним шагом по укреплению власти наместника и ослаблению его зависимости от Петербурга. Не случайно резиденцией ЗМДП был выбран центр наместничества — Тифлис.

Целью создания нового муфтията, по словам Михаила Николаевича, был контроль над деятельностью «враждебных по религиозным убеждениям» империи лиц, противодействие укреплению среди влиятельного духовного «сословия» корпоративного антироссийского духа, препятствование проникновению на Кавказ враждебных России представителей мусульманской духовной элиты из Османской империи и Персии. Для осуществления этих задач власти пытались ограничить «круг действий» мусульманской элиты, не ущемляя при этом свободу совести, декларированную в законодательстве; установить надзор над мусульманскими школами и поставить под контроль государства разные виды имущества, составляющие основу финансовой независимости «мусульманского духовенства», в первую очередь *вакфы* на Восточном и Центральном Кавказе. В указе об образовании ЗМДП, как и в других законах того времени, власти прямо заявляли о намерении создать сословие «мусульманского духовенства», материально зависевшее от Российского государства [Отзыв..., 1869; Духовные..., 1874, с. 149].

Положение 1872 г. создавало в Закавказье более упорядоченную иерархию подотчетного властям империи «мусульманского духовенства», чем в ОМДС в Поволжье и Таврическом муфтияте у мусульман Крыма и западных окраин империи. Возникла единая властная вертикаль от сельского муллы до муфтия. Часть мусульманской духовной элиты, получившая государственную лицензию, была поставлена под

двойной контроль — местного губернского и высшего кавказского начальства империи. Средством интеграции мусульман в правовое пространство империи стал шариат. В ЗМДП на всех уровнях был последовательно проведен принцип коллегиального управления под контролем российских гражданских чиновников.

Только на уровне мечетной общины («мусульманского прихода») судебная (по *шариату*) и духовная власть была сосредоточена в руках имамов. Наряду с управлением общиной и преподаванием в частных мусульманских школах они обязаны были вести метрические книги своей общины и регулярно доставлять местным кади сведения о количестве мечетей и школ, рождений, смертей и заключенных браков. Тем самым они превратились в низовых сотрудников государственной статистической службы. Кади помимо своих прямых функций по разрешению споров по брачно-семейным и наследным делам между мусульманами округа должны были надзирать за сельскими имамами, выступая в роли государственных чиновников среднего звена. Они проводили испытания кандидатам в имамы мечетей и судьи по мусульманскому праву, составляли программы для приметных школ, ежегодные статистические отчеты по губерниям и консультировали власти в вопросах культа. Духовным правлениям подчинялись губернские *меджлисы* (советы из трех членов), а последним — кади, муллы и муэдзины.

На уровне губернских *меджлисов* разбирались дела по вопросам мусульманской обрядности и богослужения, апелляции и жалобы на решения кади, выносились судебные решения по обвинениям простых мусульман и духовной элиты в проступках религиозного характера. Здесь же рассматривали вопросы, касающиеся работы медресе и мектебов губернии, управления вакфами и другим имуществом мечетных («приходских») общин. По пятницам при большом стечении народа на *меджлисах* проводили открытые экзамены кандидатов на должность имама и кади. Кроме того, через *меджлисы* власти контролировали настроения и положение в мусульманских общинах края. Время от времени губернатор обращался к ним с запросами, которые требовали участия мусульманских судей или знатоков шариата.

Государство привязывало созданную им прослойку «мусульманского духовенства» с помощью как «кнута», так и «пряника». Мусульманское духовенство находилось под пристальным надзором властей. Но его представители вместе с тем получили широкие права и существенные привилегии. По Положению 1872 г. и ряду последующих указов, мусульманские духовные лица и их дети были освобождены от уплаты казенных повинностей. Дети высшего духовенства (*эфенди*), прослужившего на службе империи двадцать лет, автоматически получали права детей личных дворян и личных почетных граждан. В случае командировок духовные лица получали прогонные деньги от казны.

Положение закавказского «мусульманского духовенства» было гораздо лучше, чем «указных мулл и муэдзинов» Поволжья и Крыма.

Для поступления в звание мусульманского духовенства был установлен возрастной (22 года) и образовательный (знание основного круга исламских дисциплин, в особенности права, обрядности и догматики) ценз. В состав привилегированного «мусульманского духовенства» Кавказского края не попали только довольно многочисленные суфии и их последователи. Дело здесь было в довольно устойчивых страхах властей перед суфизмом, в котором после Кавказской войны и восстания 1877 г. видели источник антироссийского повстанчества. Определенную роль в появлении этих страхов сыграло и участие суфиев в борьбе с колониальными режимами за рубежом, во французской Северной Африке и в Британской Индии. Эта фобия, сложившаяся к последней трети XIX в. определяла правительственную политику по отношению к суфиям и суфийским братствам не только на Кавказе, но и в других регионах империи, в частности в Средней Азии.

Мусульманские институты в районах «игнорирования ислама» (Северный Кавказ)

Первоначально иерархическую организацию мусульманского духовенства закавказских Духовных правлений собирались распространить на весь Кавказский край. Однако на Северном Кавказе в последней трети XIX и начале XX в. удалось создать только низовой общинный уровень имперской мусульманской администрации. Михаил Николаевич, не разделявший страхов Барятинского перед мусульманской элитой, легализовал большую часть мусульманской духовной элиты, включая муэдзинов, имамов мечетей, *судей-кади* («младших и старших *эфенди*») и преподавателей школ (*мударрис*). Они получили легальный правовой статус «мусульманского духовенства». За границы этого сословия были выведены только суфии, внушавшие правительству большие опасения после Кавказской войны и восстания 1877 г. Однако некоторые из членов суфийских братств все-таки вошли в мусульманское духовенство благодаря традиции совмещения должностей имама, *мударриса*, шейха и проч. Прослойка мусульманского духовенства была относительно велика. В Дагестанской области она охватывала до 5 % местного мусульманского населения.

Наместники, а затем главноначальствующие и начальники округов старались ограничить довольно значительное число низовых мусульманских институтов в регионе. По Положению 1872 г., для открытия одной пятничной джума-мечети в общине должно было быть не менее 150 «прихожан». При больших мечетных общинах полагалось иметь до пяти младших и одного старшего муллу. Разрешение на возведение новых мечетей и открытие школ, *мектебов* и *медресе*, выдавал

начальник области. Однако на деле существовавшие за счет частных пожертвований общин (а на Северо-Восточном Кавказе еще и *вакфов*) мечети и мусульманские школы, особенно начальные коранические классы, полностью ускользали от контроля начальства. Точной статистики мусульманских институтов в регионе не было. Новые школы возникали и закрывались без ведома властей, в зависимости от числа учеников, учителей и имевшихся средств.

Однако даже несовершенная дореволюционная статистика позволяет предположить, что в пореформенное время на Северном Кавказе наблюдался довольно бурный рост низовых мусульманских институтов. Особенно значителен он был на Северо-Западном Кавказе, где исламизация продолжалась. Согласно архивным данным Центрального государственного архива Кабардино-Балкарской Республики, в 1873 г. в Кабарде и Балкарии было 42 медресе, в 1909 г. — уже 105. Подавляющее большинство мечетей и примечательных школ региона оставалось сосредоточено в Дагестане, сохранившем в пореформенный период роль исламского культурного и религиозного центра Северного Кавказа. По данным областной администрации, в 1915 г. здесь имела 671 примечательная школа, где учились 6592 человека (6067 мальчиков и юношей, 525 девочек). В Дагестанской области было зарегистрировано 1711 квартальных суннитских мечетей (в том числе 343 — пятничных), а также 25 шиитских мечетей и 11 *джума* в Дербенте и Кизляре [Обзор..., 1916].

Выборность мусульманской духовной элиты была сохранена. Однако все кандидаты на пост сельских мулл, мударрисов и кади обязательно проходили через контроль окружного начальства. Так, согласно «Правилам по управлению аулами в Терской области» (1862), областные начальники утверждали сельских мулл, избранных на сходе общины, поддерживая при этом «людей, наиболее преданных правительству, известных своим умом, честностью и справедливостью» и обнаруживших «достаточное знание правил шариата». В начале 1890-х гг. это правило было вновь подтверждено. 8 января 1893 г. начальник Терской области издал распоряжение: «чтобы сельские муллы в магометанских селениях на будущее время назначались не иначе как по выбору окружного *кади* и мною утверждались». Сдавшие экзамен получали у начальников округов (Дагестан) и областей (Терская и Кубанская) удостоверение об утверждении в должности.

По образцу российского Закавказья на Северном Кавказе была введена система экзаменов для «мусульманского духовенства» среднего и высшего звена. Комиссии из членов горского словесного суда во главе с кади его шариатского отдела экзаменовали претендентов на духовные должности «старших *эфенди*» (имам, кади). Перед вступлением в должность они должны были продемонстрировать хорошее знание базовых и высших исламских дисциплин (включая право и догматику), утвержденных наместником в 1876 г. В Дагестанской области

экзамены проводились при 9 народных судах в окружных центрах, в Терской и Кубанской — в горских словесных судах. Младшие *эфенди* (*муэдзины*) не держали экзаменов. При назначении на духовные должности учитывалась лояльность претендентов российским властям. Состоявшие под негласным надзором полиции не имели возможности занять эти должности.

Обязанности мулл, кади и мударрисов здесь практически не отличались от Закавказья. На основании правил 1908 г. из числа знатоков мусульманского права избирались *кади*, по два на область. Назначение на должность они получали только от начальников областей. Младшие *эфенди* ведали вопросами богослужения и обрядности при соборных и квартальных мечетях. Старшие *эфенди* читали пятничные проповеди, регистрировали браки, разрешали в словесных и горских судах споры по брачным и наследным делам, а также проводили метрификацию мусульманского населения. Кади областей надзирали за «приходским духовенством», мечетями и школами при них, проверяли данные статистики метрических книг, а также разбирали в горских и народных судах апелляции на решения сельских судов по вопросам мусульманского права и принимали экзамены на духовные должности.

Права и привилегии легализованной части мусульманской духовной элиты на Северном Кавказе были меньше, чем в Закавказье. Сельские имамы и кади, за исключением членов окружных народных судов Дагестанской области и областных кади, не имели налоговых льгот. Они не получали прав личного дворянства и почетных граждан, оставаясь в податном крестьянском сословии как члены сельских обществ. Источниками существования мусульманского духовенства на Северо-Западном Кавказе были: отчисления от доходов прихожан мечети (по 1 руб. с каждого двора в год), плата за выполнение свадебных и погребальных обрядов, занятия с учениками начальной примечетной школы. Подчеркнем, что, в отличие от Северо-Восточного Кавказа, на Северо-Западном не было вакфов и соответственно отчислений с вакуфной собственности.

По букве закона, во второй половине XIX в. территории Терской и Кубанской областей, Черноморского округа (с 1896 г. — губернии) и Ставропольской губернии продолжали входить в юрисдикцию ОМДС, в то время как мусульмане Дагестанской области и Закатальского округа обязаны были обращаться в Закавказские духовные правления. Однако на деле связи мусульманской элиты региона с муфтиятами в Тифлисе были крайне нерегулярными. Ко второй половине XIX в. практически полностью прервались связи Северного Кавказа и с ОМДС. В Уфу и Тифлис поступило за это время всего несколько отдельных маловажных дел с Северного Кавказа. По справедливому замечанию С.Г. Рыбакова, регион, по существу, выпадал из сферы притяжения обоих муфтиятов [Рыбаков, 2001, с. 270].

Такое положение, судя по всему, не очень беспокоило мусульманские общины и местную мусульманскую элиту на Северном Кавказе. По крайней мере, северокавказские архивы не сохранили жалоб и прошений такого рода. Однако эта проблема надолго стала головной болью окружного и кавказского начальства. Еще в правление Михаила Николаевича власти пришли к выводу о необходимости создания для региона отдельного муфтията. Однако эти предложения неизменно разбивались в Петербурге о доводы сторонников игнорирования ислама в империи. Тем более что после упразднения Кавказского наместничества Терская и Кубанская области подчинялись Военному министерству, где в целом преобладала эта линия. В ведении Военного министерства оставались и мусульманские учреждения, входившие в военно-народное управление в Дагестанской области и в Закавказском округе. С 60-х гг. XIX в. по начало XX столетия в Тифлисе и Петербурге долго обсуждалось создание отдельного Духовного управления для мусульман трех областей Северного Кавказа, Черноморской и Ставропольской губерний.

За эти полвека на Кавказе было выработано несколько проектов реорганизации управления мусульманами региона¹. Наибольший интерес из них представляет проект главноначальствующего гражданской частью на Кавказе генерал-адъютанта кн. А.М. Дондукова-Корсакова. В 1889 г. он ходатайствовал перед военным министром об учреждении Духовного управления для мусульман-суннитов Северного Кавказа, независимого как от ОМДС, так и от Закавказских духовных правлений. Его проект отчасти копировал устройство Духовных правлений в Закавказье. Однако в нем гораздо большие права отводились начальнику области, который назначал духовенство, определял число мулл и приходов (мечетных общин). Лишь низшее духовенство сохраняло выборность, хотя и подлежало строгому контролю со стороны кади и муфтия. Иерархия мусульманского духовенства — от приходского муллы до областного кади и контролировавшего их военного начальства областей — замыкалась на главноначальствующем гражданской частью на Кавказе.

Фактически в проекте Дондукова-Корсакова власти Тифлиса должны были заменить ДДДИИ МВД в области руководства мусульманами региона. Петербургские власти тем самым теряли всякий контроль над религиозной жизнью мусульманского населения Северного Кавказа. Вероятно, именно по этой причине этот план был совершенно неприемлем для петербургской бюрократии и центральные власти отклонили проект Дондукова-Корсакова, отдав его в МВД на доработку. ДДДИИ отказался утвердить его.

Вопрос о создании отдельного муфтията для мусульман Северного Кавказа вновь всплыл в начале 1890-х гг., когда была образована комиссия под председательством военного министра и директора ДДДИИ. Однако она ограничилась введением при главноначальствующем

1 | Подробнее об этих проектах см. статью Д.Ю. Арапова в этом номере журнала.

щем гражданской частью на Кавказе должности чиновника по особым поручениям, который обязан был наблюдать за деятельностью «мусульманского духовенства» в регионе. Новый проект Дондукова-Корсакова по управлению мусульманами Кубанской и Терской областей, поданный в Государственный совет в 1893 г., был также отклонен. Дело по проекту тянулось в канцеляриях Петербурга и Тифлиса до 1903 г., когда вопрос о создании северокавказского муфтията был поднят новым главноначальствующим — кн. Г.С. Голицыным. Но из-за противодействия петербургских властей его опять не удалось реализовать.

От Российской империи к СССР: эпоха перехода

В конце XIX — начале XX в. политика российского правительства по отношению к исламу отличалась противоречивостью. Наряду со сторонниками огосударствления ислама имелась влиятельная группировка чиновников, видевших в дальнейшей централизации мусульманских институтов угрозу целостности страны. Власть стремилась интегрировать российских мусульман в «единое государственное тело» монархии через распространение православия и создание системы «русско-туземных» школ с преподаванием на основе переведенных на кириллицу с арабской графики языков коренного населения. Осуществить этот проект безуспешно пытались обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев и его советник по мусульманским делам Н.И. Ильминский. Одновременно власти поощряли строительство новых мечетей, выделяя на это казенные субсидии (Соборная мечеть в С.-Петербурге, военно-морская мечеть в Кронштадте и др.). МИД принимал участие в организации хаджа российских мусульман в Мекку, куда из России и находившихся под ее протекторатом ханств Средней Азии отправлялось до 8–10 тысяч человек в год. Он также пытался контролировать паломничество российских шиитов в Неджеф и Кербелу.

Созданное властями «мусульманское духовенство», в свою очередь, раскололось на консерваторов, отстаивавших традиционную систему образования, и реформаторов-джадидов, выступавших за модернизацию мусульманской жизни, прежде всего школьного дела. Большинство джадидов поддерживало изучение мусульманами русского языка, защищая при этом создание исламских по духу «новометодных» школ, в которых приемы европейской педагогики сочетались бы с изучением норм шариата, основ арабского и национальных языков на базе реформированной арабской графики. Основоположником идеологии и практики джадидов в России явился Исмаил-бей Гаспринский, создавший в Крыму первую российскую исламскую газету «Терджиман» (1883) и первую «новометодную» школу (1884). События первой русской революции 1905–1907 гг., Иранской революции 1905–1911 гг. и Младотурецкой революции в Османской империи

1908 г. активизировали политическое движение российских мусульман. В 1905–1906 гг. власти вынуждены были легализовать деятельность мусульманских союзов и собраний, издание мусульманской печати. В Государственной думе сформировалась мусульманская фракция. Особое значение «мусульманскому вопросу» как составному элементу национального вопроса придавал П.А. Столыпин.

Большинство из региональных муфтиятов имперского времени смела Февральская революция. В мае 1917 г. на I Всероссийском мусульманском маджлисе в Москве был создан Всероссийский центральный мусульманский совет (распущен в 1918). ОМДС было вскоре преобразовано в Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) внутренней России и Сибири. Вместе с тем в раннее советское время статус ислама повысился. В первые годы после установления советской власти сложились весьма сносные отношения между государством и мусульманскими общинами. Ислам были уравниены в правах с православием. Прекратились преследования суфиев. Значительное количество мусульманских улемов и имамов мечетей поддерживали большевиков. На мусульманских окраинах Советской России, на Северном Кавказе и в Средней Азии мусульмане до середины или даже конца 20-х годов пользовались значительными льготами. Они обладали определенной культурной, правовой и судебной автономией. Абсолютно легально работали сотни примечательных школ — медресе и мектебов. Они содержались мусульманскими общинами за счет вакфов и отчислений из обязательной для мусульман очистительной милостыни (закят).

В мусульманских автономиях Северного Кавказа и отчасти в ранних советских республиках Средней Азии действовала целая сеть шариатских судов, работа которых основывалась на нормах мусульманского (фикх), местного обычного (адат) и советского государственного права. В некоторых регионах, например в Дагестанской АССР (до 1927 г.), действовала многоступенчатая иерархия шариатских судов. До середины 20-х годов продолжалось издание исламской литературы и отдельных газет и журналов на арабском и других восточных языках в арабской графике. В общеобразовательной школе в мусульманских регионах изучался арабский язык и Коран. Только 21 августа 1925 г. Наркомпрос СССР запретил обучать Корану и исламу детей моложе 12 лет.

Крушение императорского режима и установление советской власти в России вовлекло мусульман страны в общероссийские социальные процессы, развивавшиеся с ускорением. Однако действительный ход событий принес им тяжкие испытания: Гражданская война трагически разделила мусульманские народы России между борющимися группировками, огненным смерчем прошла по Поволжью, Северному Кавказу и Крыму, погубив множество человеческих жизней и материальных богатств; лидеры исламских общин вместе со своими

последователями были чаще всего на стороне тех, кто не мог принять идей атеизма и отрицания частной собственности, и потому были истреблены или выброшены за пределы Советской России; исход северокавказских и крымских мусульман был особенно велик.

Остававшееся на родине большинство мусульманского населения имело еще меньше возможностей выбирать собственный путь и влиять на свою судьбу, чем при царизме, так как было крайне слабо представлено в единственной правящей партии и ее руководящих органах, которые принимали и реализовывали решения. Социальные эксперименты коммунистов сопровождались жесточайшими преследованиями верующих, в том числе последователей ислама, священнослужители которого вместе с тонким слоем политически и интеллектуально активных мусульман были уничтожены или нейтрализованы. Индустриализация и коллективизация разрушили извечную опору ислама — сельскую общину и городское торгово-ремесленное сословие.

Смена арабского алфавита на латиницу и затем на кириллицу, запрет любых форм религиозного обучения и воспитания, как и публичного совершения праздников и обрядов, привели к утрате преемственности в передаче культурной информации, спонтанному отрыву нового поколения от традиций предков. Навязывание атеистического мировоззрения и военизированного советского образа жизни в условиях растущей зависимости человека от технологических и управленческих систем сделали даже соблюдение индивидуальных обязанностей мусульманина весьма затруднительным и предосудительным. Когда выстраивался тоталитарный большевистский режим со своим культом и обрядностью, ислам был ему особенно ненавистен. Парадоксально, однако, что вера в коммунистическую утопию, хотя ее прививали искусственно и принудительно, оказалась впоследствии весьма привлекательной для многих мусульман.

* * *

Следует отметить немалый вклад созданного империей мусульманского духовенства, интеллигенции и особенно реформаторов-джадидов, появившихся в Поволжье, Средней Азии и на Кавказе в конце XIX в., в раннее советское государственное и культурное строительство. Мусульманское духовенство в целом поддержало обе русские революции, увидев в них путь к модернизации ислама, освобождению мусульман от колониального гнета. В 1917 — середине 1920-х гг. советская власть столкнулась с мусульманским повстанчеством лишь в отдельных областях и республиках Северного Кавказа (Дагестан, Чечня) и Средней Азии. Наиболее известными образцами последнего были восстание Наджмутдина Гоцинского (1920–1921) и басмаческое движение конца

1917 — 1930-х гг. Но в целом мусульманская духовная элита и мусульманская интеллигенция восточных окраин оказывала содействие советской власти при проведении культурных реформ. Учителя медресе преподавали и в первых советских светских народных школах. Джадиды участвовали в создании советской прессы, обсуждая вопросы советского государственного строительства на страницах выпускаемых ими после в первые годы после установления советской власти газет и журналов, таких как «Байан ал-хака'ик», выходивший в 1925–1928 гг. в Дагестане². По заданию руководителей советских автономий и республик мусульманские улемы начали сбор материалов по истории и культуре своих регионов и народов. Но все это уже другая проблема.

2 | См. статью А.Р. Наврузова об этом еще мало известном у нас журнале.

Список источников и литературы

- Werth, 2002 — *Werth P. At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905.* Ithaca; London, 2002.
- Арапов, 2001 — Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001.
- Арапов, 2008 — *Арапов Д.Ю. Ислам в России // Алексеев И.Л., Арапов Д.Ю., Бобровников В.О., Ибрагим Т.К., Стародуб Т.Х. Ислам // Большая Российская Энциклопедия. Т. 11. М.: 2008.*
- Бобровников, 2003 — Записка «Об устройстве судебного быта мусульман» (1863-1864) / Публ. и комм. В.О. Бобровникова // Сборник Русского исторического общества. Т. 7. Россия и мусульманский мир. М., 2003.
- Бобровников, 2011 — *Бобровников В.О. Ориентализм в литературе и политике на российском Кавказе XIX в. // Tartaria Magna. 2011, № 1.*
- Духовные..., 1874 — Духовные учреждения иноверческих конфессий // Отчет по Государственному совету за 1872 г. СПб., 1874.
- Инструкция... № 446 — Инструкция № 446/72/цс НКВД и Народного Комиссариата просвещения СССР // Государственный архив Российской Федерации. Ф. р-1235. сч. Оп. 140. Д. 31. Л. 15.
- Казембек, 1991 — *Казембек А.К. Мюридизм и Шамиль. Махачкала, 1991.*
- Комаров, 1868 — *Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд. I. Тифлис, 1868.*
- Малов, 1867 — *Малов Е.А. О татарских мечетях в России // Православный собеседник. 1867. № 3.*
- Министерство..., 1901 — Министерство внутренних дел. Исторический очерк. 1802–1902. СПб., 1901.
- Обзор..., 1916 — Обзор Дагестанской области за 1915 г. Темир-Хан-Шура, 1916.
- Отзыв..., 1869 — Отзыв великого князя наместника Кавказского председателю Кавказского комитета с проектами об управлении Закавказского мусульманского духовенства Шиитского и Суннитского от 15-го января 1869 г. № 673 // Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 126. Оп. 2. Д. 14. Л. 2–2об.
- Рыбаков, 2001 — *Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России // Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001.*
- Фархшатов, 2006 — *Фархшатов М.Н. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 286–293.*

А.Д. Васильев

Османо-турецкие параллели российским муфтиятам*

В отечественной литературе по истории развития ислама на территории Российской империи высказывается предположение о том, что система муфтиятов на территории России в XVIII в. была введена после некоторого изучения опыта создания аналогичных институтов в Османской империи [См., в частности: Арапов, 2004, с. 47–48]. Хотя в османской и турецкой исламоведческой литературе вопрос о функционировании «муфтиятов» исследован недостаточно полно, мы можем проследить историю формирования и развития этих институтов в Османской империи и сделать заключение о наличии или отсутствии определенных параллелей.

По традиции, которая берет свое начало еще в эпоху существования на территории Малой Азии независимых княжеств-бейликов, во все завоеванные земли для обеспечения судебно-административных функций назначался кадий. Османские правители придали этой практике законное обоснование в султанских канун-наме и фирманах, выработали особую систему судебно-административных округов на территории империи [Канун-наме..., 1990, с. 28]. Хотя в российской историографической традиции эту систему принято называть муфтиятом, в Османской империи эта система была тесно связана с деятельностью ученого сословия *ильмие* [Uzunçarşılı, 1963], работой *кадиев*, *казаскеров*, *шейх-уль-ислама*, и пр. Сама система административно-судебных округов получила название *кадилыков*.

Кадилыки в Османской империи: административно-территориальный аспект

Кадилыки в Османской империи представляли собой территориальные единицы судебно-административного управления мусульманским и не-

* Работа подготовлена по проекту «Духовные управления мусульман на Северном Кавказе и в Волго-Уральском регионе: сходства и различия» при содействии и финансовой поддержке Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, которому автор выражает свою искреннюю благодарность.

мусульманским населением на местах. Система кадилыков в Османской империи состояла из трех составных частей: Румелии, Анатолии и Египта. С точки зрения организации судебно-административной власти Румелия включала европейскую часть империи, Крым и северо-африканские территории, а Анатолия — области Малой Азии, Ближнего Востока [Gibb, 1957, p. 122]. Кадилыки Румелии подчинялись казаскеру Румелии, кадилыки Анатолии — казаскеру Анатолии, кадилыки Египта — казаскеру Египта [Иванов, 2008, с. 343]. Несмотря на чуть меньший размер и количество кадилыков в Румелии, ее казаскер считался выше рангом, чем казаскер Анатолии.

В системе кадилыков существовала разветвленная иерархия. Кадилыки делились на малые по размерам территории административно-судебные единицы — *каза* и *бóльшие* по территории *санджаки* и *эялеты*. Кадии и муллы санджаков и эялетов могли также обладать особым судебно-административным статусом «*мевлевиет*» [История..., 2006, с. 205].

Существовала внутренняя градация кадилыков в соответствии со значением и важностью определенной территории. Так, например, в Румелии в различные периоды истории имелось до 9 ступеней значимости кадилыков, в Анатолии — 10, а в Египте — 6. Количество кадилыков и их территориальные границы периодически изменялись. Точное число кадилыков неизвестно, однако их общее количество превышало 1000 [Uzunçarşılı, 1963, s. 92, 253–254].

Распределением должностей в кадилыках первоначально занимался казаскер. Впоследствии назначение на высшие посты стало прерогативой шейх-уль-ислама, а в ведении казаскера остались назначения на низшие должности.

Мевлевиет¹

Мевлевиет представлял собой особую систему контроля и управления судебно-административными кадрами сословия ильмие в крупнейших городских и провинциальных центрах. Он также отражал особую социально-политическую значимость провинции и подразумевал более высокий судебно-административный статус ее властей. Зачастую такой статус мог присваиваться городам, санджакам и эялетам, в которых функционировали крупные медресе, где преподавали известные авторитетные улемы и мударрисы [История..., 2006, с. 207]. Статус мевлевиет давал возможность быстрее продвигаться по кадровой лестнице и занимать высшие судебно-административные должности в Османской империи. Впоследствии эти улемы и мударрисы получали приоритетное право при занятии должности кадиев в различных городах империи.

1 | Н.А. Иванов указывает, что «мевлиет» являлся «высшим религиозным саном» для мулл в Османской империи. По-видимому, значение этого термина в Османской империи было даже несколько шире. См.: Иванов, 2008, с. 343.

Мевлевиет обладал определенной иерархией: *деврие*², *махреч*³, *билад-и хамсе*⁴, *Харемейн*⁵. На вершине иерархической структуры стояли кадии Стамбула, а над ними — казаскер.

Установилась особая процедура назначений в системе мевлевиет. Шейх-уль-ислам направлял предложения (*ишарет*) о той или иной кандидатуре великому везиру. Великий везир должен был представлять *тельхис* султану, чтобы получить его письменное согласие (*хатт-и хумаюн*). Потом великий везир составлял письменный приказ *буйрулду*, содержащий ритуальную формулировку согласия султана: «указано, чтобы данным постом был вознагражден тот, кто указан». Затем документы отправлялись шейх-уль-исламу для исполнения.

В системе мевлевиет кадии исполняли свои обязанности в течение года. Когда истекал *мюддет-и орфие* (срок полномочий кадия) на одном из иерархических уровней, кадий должен был на время уйти в отставку и ожидать перевода (иногда в течение нескольких лет) на следующую ступень. На его место заступал ожидающий очереди кандидат. Это было связано со значительным количеством представителей сословия ильмие, острой конкуренцией внутри данной группы и необходимостью обеспечить занятость максимально возможного числа улемов и их лояльность государству. Это стало причиной введения в Османской империи в рамках мевлевиета титулов *пайе-и мюджерреди* Адрианополя, *пайе-и мюджерреди* Измира, т.е. улемов, не занимавших какой-либо официальной должности, но обладавших почетным титулом.

Иерархия кадров. Кадии как низовой элемент системы

Выпускники медресе, получившие право стать кандидатами на занятие должностей в Румелии или Анатолии, заносили свои имена в *матлаб* (реестр требований соответствующего казаскера) и ждали своей очереди. Все сведения о назначении, повышении, переводе и смещении *мударрисов* и *кадиев* заносились в *рузнаме дефтери* (реестр ежедневных записей), к ним обращались в случае конфликтных ситуаций [Uzunçarşılı, 1963, s. 91].

Решения о назначениях *кадиев* и *мударрисов* принимались на заседании *дивана*. После этого кандидатуры утверждались султаном, и казаскер составлял приказ о полномочиях, обязанностях, сроках и размерах жалования будущих *кадиев*. Эти полномочия были строго очерчены. Так, кадии были обязаны выполнять религиозные предписа-

2 | Судьи 12 городов второго разряда: Адана, Эрзурум, Бейрут, Багдад, Диярбакыр, Рушук, Сараево, Сивас, Триполи, Айнтаб, Чанкыры, Мараш.

3 | Судьи 10 городов первого разряда — Скутари, Галата, Иерусалим, Измир, Халеб, Ларисса, Салоники, София, Трабзон, Ханья.

4 | Судьи городов: Бурса, Дамаск, Каир, Адрианополь.

5 | Мекка и Медина.

ния, изучать различные труды ханафитских имамов и действовать согласно установленной ритуальной практике. Кадии могли судить о вопросах шариата, они обязаны были вести протоколы шариатских судов, оформлять и заверять юридические документы (в том числе торговые, земельные, имущественные договоры). Кадии должны были фиксировать бракосочетания и заключение брачных договоров, разделение наследства *райи* и исполнение завещаний, контролировать установление опеки над имуществом сирот и отсутствующих, смещение и назначение опекунов и наибова. В целом основной задачей кадиев было регулировать жизнь общества в соответствии с принципами шариата. Кадии обладали значительными полномочиями и, по мнению турецкого историка Х. Иналджика, составляли становой хребет османской администрации [Inalcik, 1973, p. 118].

Кадии в больших по территории каза выполняли свои обязанности в течение 1 года. В малых — от 20 месяцев до двух лет. После этого кадиев отправляли во временную отставку до следующего назначения.

Функции, полномочия и ответственность кадиев каза, санджаков и эялетов несколько отличались. Это было связано с существованием в Османской империи таких правовых категорий, как «султанское право» (канун) и «религиозное право» (шариат). Кадии каза исполняли свои обязанности, подчиняясь непосредственно казаскеру, и несли ответственность за административные, судебные вопросы и любые другие проблемы населенных пунктов на вверенной им территории. Поскольку значительная часть населения в Османском государстве проживала вне городов, кадии судебно-административных округов играли важную роль в провинциальном управлении [Inalcik, 2003, s. 76–82].

Кадий обладал собственным персоналом, который обычно состоял из *наиба* (заместителя кадия), *кассама* (особого чиновника, контролировавшего наследственные дела и опекунство), *мухтасиба* (контролировавшего соблюдение предписаний шариата в рыночной торговле), *мухзыра* (судебный пристав), иногда переводчика, имама, священника и раввина (в полиэтнических районах) и пр. Кроме того, кадий имел право контролировать сбор шариатских налогов [Inalcik, 2003, s. 122]. В зависимости от размеров каза и объема работ на каждой из этих должностей могло работать несколько человек.

Как представитель судебной власти, кадий в рамках каза активно взаимодействовал с *мютевеллю* (доверенными лицами управителей вакфов), *эснаф кетхудасы* (старейшинами ремесленных объединений), *субаши* (стражи правопорядка, представители санджакбея или бейлербея на уровне каза), *сипахи* и пр.

В санджаках и эялетах кадии сосредоточивались больше всего на решении судебных и правовых вопросов, передавая часть судебно-административных функций аппарату местного правителя. В частности, бейлербеи и санджакбеи могли осуществлять суд, приводить в исполнение решение кадия, следить за правилами торговли, а также должны

были обеспечивать безопасность территории и гарантировать местному населению справедливое отношение.

В отношениях с региональной властью кадии являлись важным элементом «системы сдержек и противовесов» в османском обществе. Кадии и муфтии обладали правом обратиться напрямую к султану и к шейх-уль-исламу в случае тех или иных злоупотреблений. Зачастую они могли становиться оппозиционной местным правителям силой, добиваясь султанского решения о смещении тех или иных бейлербеев и санджакбеев. Вместе с тем кадии зачастую сами могли допускать злоупотребления. Фиксированные сроки занятия должностей кадиями препятствовали их превращению в самостоятельные политические фигуры [Иванов, 2008, с. 354].

Казаскеры⁶. История института. Функции

Должность казаскера впервые была учреждена в Османской империи в 1363 г. «Аскер» как составная часть термина указывает на то, что казаскер решал судебно-правовые проблемы военно-бюрократического сословия. Пост казаскера имел общеимперское значение, и объем его обязанностей постоянно возрастал. В ходе османских завоеваний территория империи увеличивалась, и один казаскер уже не мог справиться с увеличившимся объемом дел. В 1481 г., в правление султана Мехмеда II Фатиха, была введена должность второго казаскера. В результате завоеваний султана Селима Явуза в 1516 г. был основан третий казаскерский округ с центром в Диярбакыре, но через некоторое время этот пост был упразднен. Анатолийский и румелийский казаскеры существовали до 20-х гг. XX в. [История..., 2006, с. 209].

В компетенцию казаскера входили все вопросы, касающиеся образования и правовых аспектов жизни на всей территории империи. Обязанностью казаскеров было управление системой образования, судопроизводства и права. Казаскер был обязан обеспечивать «правовое сопровождение» деятельности сословия *аскери* в мирное и военное время, например разбирательство судебных дел или разрешение различных споров. Казаскер имел право выпускать фетвы по разнообразным политическим и административным вопросам, иногда совместно с шейх-уль-исламом, иногда вместо него. Казаскер наравне с шейх-уль-исламом и великим везиром имел право писать от имени султана распоряжения и грамоты. На заседаниях дивана казаскеры должны были высказывать свое мнение по правовым и религиозным вопросам, по поводу происходящего в стране и рассматривать судебные дела. В диване казаскеры представляли улемов и вообще сословие ильмие. Бла-

6 | Более подробно о Казаскере см.: İpşirli, 1982.

годаря участию в заседаниях дивана, казаскеры обладали значительными полномочиями и ответственностью.

У казаскера существовал собственный «центральный аппарат» в виде его помощников в столице и региональный аппарат в виде кадиев и мулл в провинциях. В столице аппарат казаскеров состоял из многочисленных чиновников: *шериятчи* (толкователи шариата), *тезки-реджи* (чиновник, ведавший составлением официальных документов, записок, справок, документов биографического характера и т.п.), *кассам-и аскери* (те же, что и кассам в аппарате кадия, но в военно-бюрократическом сословии), *векайи кятиби* (фиксировал происшествия и значимые события), *рузнамеджи* (чиновник, составлявший реестры), *мухзыр* (те же функции, что и в аппарате кадия), *матлабджи* (чиновник, контролировавший составление матлаб), *татбикчи* (чиновник, контролировавший исполнение решений), *мектупчу кетхуда* (старший письмоводитель, ведал всей перепиской), *мири кятиби* (заведовал недвижимым имуществом казны в распоряжении казаскера) [История..., 2006, с. 209]. После собраний в диване казаскеры собирали собственные заседания-диваны. Там рассматривались различные, более частные судебные и административно-правовые вопросы. Во время работы дивана казаскера ему помогали улемы *сер-левха-и йемин* и *сер-левха-и йесар* — временно прикомандированные к аппарату казаскера провинциальные чиновники. Казаскеры также принимали участие во всяческих официальных церемониях и празднествах.

Шейх-уль-ислам⁷ как вершина системы. Его функции.

Отношения с центральной властью

Должность шейх-уль-ислама была учреждена в 1425 г, в правление султана Мурада II. Считается, что на организацию института шейх-уль-ислама первостепенное влияние оказало устройство православной церкви. Сын Мурада Мехмед II реорганизовал институт шейх-уль-ислама и расширил его полномочия. До этого пост шейх-уль-ислама занимал наиболее авторитетный кадий государства. Но после преобразований султана Мехмета II шейх-уль-ислам становился для мусульман аналогом патриарха для православных подданных [Иванов, 2008, с. 342]. К 1480 г. возникает шариатская организация с четкой иерархией — новое и совершенно уникальное явление для мусульманского мира, сравнимое с христианским духовенством или жречеством древних империй [Lewis, 1961, p. 16].

С XVI в. шейх-уль-исламы получили право управлять ученым сословием ильмие с помощью назначений кадиев, мулл и пр. Благодаря

7 | По мнению турецких ученых, роль института шейх-уль-исламов до сих пор не исследована полностью. См., например: История..., 2006, с. 210.

праву на издание фетв шейх-уль-ислам получил значительное политическое влияние. По мере необходимости шейх-уль-ислам мог принимать участие в заседаниях дивана. В османской государственной иерархии шейх-уль-ислам занимал 2-е после великого везира место.

Шейх-уль-ислам руководил всей организацией муфтиев, в том числе *мударрисами*, *муллами* и кадиями, занимавшими высшие посты в Османской империи. Особый авторитет и уважение ему обеспечивало звание главы улемов (*реис уль-улема*) и право выпуска фетв. В фетвах шейх-уль-исламы могли касаться в основном проблем обрядности и повседневной жизни. Но иногда они выпускали (или не выпускали) фетвы политического и административного содержания, которые могли идти вразрез с политическими интересами османских султанов⁸.

Деятельность шейх-уль-ислама была тесно связана с деятельностью *фетвахане* — учреждением, занимавшимся подготовкой материалов для составления фетв по различным вопросам общественной и политической жизни в империи. Многочисленные секретари в фетвахане должны были предоставить шейх-уль-исламу уже проработанные материалы. В провинциях подобные функции выполняли муфтии эялетов, санджаков и каза. Однако в глазах местного населения эти муфтии являлись лишь советниками и подчиненными кадиев [Islam..., 1995, s. 496–500].

Система судебно-административных округов в Османской империи создавалась как инструмент и судебного, и административного управления обширными территориями империи. В отличие от Российской империи, где функции муфтиев зачастую ограничивались «духовным судом» и «испытаниями в вере», османские кадии зачастую могли выполнять более широкие функции. Важнейшей задачей данной системы в Османской империи было направлять жизнь общества в соответствии с принципами шариата и светским правом⁹. В результате преобразований султана Мехмеда Фатиха на рубеже XV и XVI вв. сложилась строго организованная шариатская иерархическая структура профессиональных «людей религии» с признанными функциями и полномочиями, сравнивавшаяся европейцами с христианским духовенством и объединявшая светское и духовное начало в империи.

Можно отметить определенные параллели ситуации в Османской и Российской империях. Возможно, данные параллели были обусловлены сходством задач, которые стояли перед администраторами двух империй. Самым важным для нас является то, что обе системы создавались для контроля и упорядочения повседневной жизни рядовых жителей двух империй. И в России, и в Турции «муфтияты» прово-

8 | Например, Осман II просил у шейх-уль-ислама Эсад-эфенди фетву, допускавшую убийство его брата, шехзаде Мехмеда. Шейхульислам не дал ее. Тогда султан получил фетву от казаскера Румелии Ташкепрюзаде Кемаледдина-эфенди.

9 | Турецкие авторы отмечают в этой связи двойственность функций кадиев: соблюдать «шариатское» и «султанское право». См., например: İnalçık, 2003, s. 76.

дили назначения мулл, кадиев, муфтиев, согласовывая их кандидатуры с представителями светской власти (в частности, с султаном). Обе структуры могли осуществлять духовный суд, вести бракоразводные дела, контролировать вопросы наследования. Однако в отличие от России, где мусульманские духовные лица не имели права присуждать мусульман к телесным наказаниям [Арапов, 2004, с. 51], османские кадии присуждать к телесным наказаниям могли. Статус муфтия в России был выше аналогичного в Османской империи, где муфтий рассматривался лишь как советник кадия, а наибольшим авторитетом пользовался последний.

В целом, учитывая тот факт, что в Османской империи система «муфтиятов» возникла в ходе султанских преобразований в конце XV в. под влиянием организации православного христианства, нельзя однозначно говорить о том, что российские администраторы прямо руководствовались информацией о ситуации в Османской империи при принятии своих решений. По-видимому, был учтен и использован административный опыт как православной церкви, так и кадилыков в Османской империи.

Список источников и литературы

- Gibb, 1957 — *Gibb H., Bowen H.* Islamic Society and the West. I/II, L., 1957.
- Inalcik, 1973 — *Inalcik H.* The Ottoman Empire. The Classical Age. 1300-1600. L., 1973.
- İnalçık, 2003 — *İnalçık H.* Osmanlı İmparatorluğu. Klasik Çağ. 2. baskı. İstanbul, 2003.
- İpşirli, 1982 — *İpşirli M.* Kadiaskerlik Müessesesi. İstanbul, 1982.
- İslam..., 1995 — *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995. Cilt 12.
- Lewis, 1961 — *Lewis B.* The Emergence of Modern Turkey. L., 1961.
- Uzunçarşılı, 1963 — *Uzunçarşılı İ.H.* Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı. Ankara, 1963.
- Арапов, 2004 — *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования Ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М., 2004.
- Иванов, 2008 — *Иванов Н.А.* Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI–XVII в. (на примере арабских стран) // Труды по истории исламского мира. М., 2008.
- История..., 2006 — История Османского государства, общества и цивилизации. Т.1. М., 2006.
- Канун-наме..., 1990 — «Канун-наме» Мехмеда Фатиха о военно-административной и гражданской бюрократии Османской империи в XV в. // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990.

А.Ю. Хабутдинов
**Лидерство у мусульман округа
Оренбургского магометанского
духовного собрания в свете
теории Ибн Халдуна об асабийи:
опыт построения гипотезы**

В данном исследовании делается попытка рассмотрения функционирования групп элиты у мусульман Волго-Уральского региона, объединенных в округ Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС, 1788–1917) с точки зрения теории Ибн Халдуна об *асабийи*. Ключевым здесь является тезис Ибн Халдуна: «не родство является причиной объединения людей в группу (род, племя), а объединение, вызванное необходимостью удовлетворения насущных материальных потребностей, приводит к осознанию родства» [Игнатенко, 1980, с. 70–72]. При этом, «родство — нечто иллюзорное, чего нет в действительности» [Игнатенко, 1980, с. 136]. Можно согласиться с мнением А.А. Игнатенко, что «в концепции Ибн-Хальдуна понятие “асабийя” имеет два значения. В “Пролегоменах”¹ это понятие и обозначает, во-первых, “группу”, “группировку людей”... Ибн-Хальдун пишет, например, что несколько сравнительно малых *асабий*² (т.е. группировок) объединяются в большую *асабийю*... Во-вторых, *асабийя* у Ибн-Хальдуна — это еще и связь, определенные отношения, которые “привязывают” членов группировки (*асабийю*) друг к другу так, что они образуют единый организм» [Игнатенко, 1980, с. 71]. Ибн Халдун постулирует, что «располагающий *асабийей*, достигнув какой-то степени, стремится к высшей... Но один он неспособен к этому, а только через группировку, в которой он является тем, за кем следуют» [Игнатенко, 1980, с. 137]. При этом Ибн Халдун также указывает, что «религиозный призыв не может осуществляться без наличия группировки» [Игнатенко, 1980, с. 48].

Теперь обратимся к истории мусульман Волго-Уральского региона в XVIII — начале XX в. В 1710-е гг. в Поволжье окончательно перестал существовать класс татарских мусульманских феодалов. В результате этого среди мусульман региона возникло состояние вакуума

1 | То есть «Мукаддима».

2 | Здесь и далее — курсив оригинала.

власти. Это положение было изменено Екатериной II, создавшей в 1770–1790-е гг. привилегированные группы татарского общества: дворянство (в Приуралье), духовенство и буржуазию. Только буржуазия обладала необходимыми финансовыми возможностями и структурами для руководства жизнью нации в лице органов самоуправления в Казани и Каргале. Вначале были возможны два варианта лидерства, иллюстрацией которых является судьба руководителей двух каменных мечетей Казани, чье строительство было разрешено Екатериной II в 1767 г. Ахун Казани, имам и мудarris 1-го прихода, историк Ш. Марджани особо указывает, что со времен Казанского ханства в городе не было стабильной мечети. В случае Первой мечети (затем Юнусовской, ныне мечеть Марджани) строительство велось на деньги группы имамов, занимавшихся бизнесом, и буржуазии. [Марджани, 1900, с. 12]. Вторая мечеть (будущая Апанаевская) строилась на деньги первого председателя Казанской татарской ратуши Якуба б. Султангали [Марджани, 1900, с. 12]. Однако его род вскоре прервался. Соответственно мечети стали известны по именам патронирующих их родов как «Юнусовская» и «Апанаевская». Городские медресе находились (особенно в 1830–1860-е гг.) обычно под патронажем одного конкретного бая, фактического хозяина махалли, который монопольно контролировал ее внутреннюю жизнь.

С созданием в 1788 году ОМДС имамы и улемы ставились под контроль государства, полностью определявшего их кадровый состав. Если учесть, что в России уже существовала свобода вероисповедания для лиц, официально зарегистрированных как мусульмане, то этот указ устанавливал механизм надзора за духовными лицами, при этом основное внимание уделялось их лояльности Российскому государству («люди, в верности надежные...»). Наместник (генерал-губернатор) Симбирской и Уфимской губерний барон О.А. Игельстром разработал Положение об ОМДС, в котором жестко определялся механизм получения «духовного чина» имама и ахуна. После избрания сельским обществом нужно было получить документ, удостоверяющий лояльность и указывающий о проживании в данном селении и губернии, от уездного земского исправника или кантонного начальника. Об этом сообщалось наместническому (губернскому) правлению. С санкции последнего испытуемый мог держать экзамен в ОМДС в присутствии губернских властей в лице двух верхней расправы (суда) заседателей. После экзамена его результаты утверждало наместническое правление. На уезд должно было приходиться не более двух ахунов. Причем под их наблюдением должны были находиться мечети, религиозные школы и их служители [Материалы..., 1960, с. 563–564; Азаматов, 1999, с. 26–27].

К 1800 г. в ОМДС подвергся экзамену 1921 человек, что фактически обозначало контроль над абсолютным большинством приходов. Только за 1791 г. экзаменам подверглись 789 человек, включая 7 ахунов, 2 помощников ахунов, 51 мухтасиба, 527 мулл (имамов), 9 мудarris

рисов, 339 азанчеев (муэдзинов), 10 фаррашей и 15 муджавиров [Материалы..., 1960, с. 684]. Тем самым, в краткие сроки возникает стабильная профессиональная группа «указных (т.е., признанных государством. — А. Х.) мулл», которых можно условно обозначить как «мусульманское духовенство».

К началу XIX века, обеспечив строительство мечетей, содержание мектебов и медресе, обучение и подбор мулл и мударрисов, монополизировав торговлю, скупку и обработку сырья на территории Заказанья, буржуазия приобретает контроль над рядом традиционных сельских общин, заменив здесь мурз и духовенство. Духовное Собрание обладало лишь четырьмя богословами (муфтий и три казья), и без учебного заведения и стандартной программы стало скорее официальным учреждением, где указы на духовное звание зачастую продавались. Ш. Марджани прямо называл отцом этой традиции муфтия Мухаммеджана Хусаинова [Марджани, 1900, с. 289]. При этом М. Хусаинов стремился создать асабийю, охватывающую весь округ ОМДС, и замкнуть ее лично на себя.

Отличительной особенностью структуры ОМДС было отсутствие эффективного механизма контроля за положением на местах. Среднее звено духовенства — ахуны, как правило, были разбросаны по деревням и не оказывали никакого влияния на местное духовенство и власти на уездном и губернском уровне. В 1804 г. муфтий М. Хусаинов предложил проект централизации духовных органов на местах. Он выступал против контроля со стороны местных властей над вопросами, входившими в компетенцию Духовного Собрания, предлагал создать в Санкт-Петербурге коллегия по мусульманским делам и ее филиалы в основных мусульманских губерниях, рекомендовал предварительное рассмотрение судебных дел в отношении духовенства в Духовном Собрании. Предложения Хусаинова сводились к уподоблению статуса и структуры миллета мусульман Оренбургского Духовного Собрания оттоманским миллетам.

Первого муфтия ОМДС заслуженно упрекают в авторитарности. Широко известно и его взяточничество. Поэтому мысли сместить его возникали даже среди казыев ОМДС. М. Хусаинов стремится выстроить прямые отношения с верховной властью и создать общероссийскую структуру с центром в имперской столице. Вначале в качестве связующего звена он использует О.А. Игельстрома, но тот покидает край.

По своим земельным владениям и доходам М. Хусаинов фактически становится крупнейшим мусульманским землевладельцем края. По Указу императрицы Екатерины II от 26 января 1793 года Хусаинов получил право покупать у башкир земли и «заселять оные покупаемыми за границей иноверцами, присвоив ему и потомству его право продавать оных, с тем однако предостережением, чтобы покупка и продажа таких людей простиралась токмо до иноверцев не христианского исповедания». М. Хусаинов обладал обширным помещичьим хозяйс-

твом, недвижимостью в Уфе и Оренбурге. По некоторым данным, после смерти он оставил огромную по тем временам сумму в 50 000 рублей [Мухетдинов, 2011, с. 16–17]. Тем самым, он, помимо прочего, стремился создать финансовую базу для своей асабии.

В 1803 г. М. Хусаинов добивается замечаний в адрес губернской администрации от молодого императора Александра I. Российский правитель обосновывает необходимость уважения императора как представителя многочисленных мусульманских народов. Возможно, этот конфликт был вызван тем, что Оренбургское губернское правление прямо поддержало ахуна Г. Габдрахимова (муфтий после смерти М. Хусаинова в 1825–1840 гг.) в его конфликте с муфтием, пик которого пришелся на 1802–1805 гг. [Азаматов, 1999, с. 49–50; Денисов, 2009, с. 80–81]. М. Хусаинов проиграл в этом бою, но сохранил свой пост, и с 1811 г. муфтии стали подсудны только Правительствующему сенату.

В 1808 г. в Казанской и в 1822 г. в Оренбургской губернии у местной администрации и мусульман также возникали идеи создания губернских духовных правлений. В 1822 г. чиновники Оренбургского губернского правления предлагали создать в Петербурге коллегия ахунов, имеющую право апелляционного суда по вопросам церковного права. Следовательно, уже в начале XIX века мусульмане понимали потребность автономии духовных властей на местах, наличия строгой централизации духовной власти и соответствия структур духовных органов административно-территориальному устройству России. Все эти проекты не были реализованы, и практически единственным механизмом контроля со стороны Духовного Соборания было временное изъятие указа.

Наиболее серьезной попыткой создания асабии, альтернативной асабии ОМДС, возглавляемой М. Хусаиновым, стала деятельность имама деревни Ура Казанской губернии Хабибуллы б. Хусаина аль-Уруви. Мулла Хабибулла учился в Бухаре и Кабуле вместе с будущим муфтием М. Хусаиновым, получил в Кабуле титул шейха. Благодаря поддержке губернских властей, ему удалось занять ключевой пост имама мечети на Макарьевской ярмарке, которая тогда была основным торговым центром татарского мира. При этом он сместил с данного поста назначенца муфтия М. Хусаинова и своего брата. В это время имамы Ярмарочной мечети ежегодно назначались из числа лояльных муфтию имамов других регионов. Это было мощным финансовым подспорьем, как для имамов, так и для самого муфтия. Нижегородские же власти и мусульмане предпочитали иметь стабильного имама [Хабутдинов, 2010, с. 51–55]. В 1804 г. Хабибулла отправился в Петербург, где добивался создания самостоятельных духовных правлений в Пензенской, Саратовской, Симбирской и Казанской губерниях. Саратовское губернское правление предлагало вариант создания такого рода Соборания при условии его номинального подчинения ОМДС. Штаты его правления фактически были аналогичны штатам ОМДС, причем пред-

полагалось введение сана муфтия. Отличие состояло в том, что правление должно было финансироваться за счет самих мусульман. В 1813 г. казанский губернатор добился от князя А.Н. Голицына поддержки Хабибуллы б. Хусаина [Фахретдин, 2005, с. 290]. Однако административный ресурс муфтия ОМДС М. Хусаинова и неудачное использование Хабибуллой суфийского термина «халифа» (воспринятое властями как претензии на полномочия османского султана и халифа) блокировали его деятельность [Азаматов, 1999, с. 32–33; Марджани, 1900, с. 190–193].

Хабибулла б. Хусаин развернул свою деятельность главным образом среди мишарского населения, где приобрел много шакирдов и муридов. Он был ярко выраженной харизматической личностью. Люди целовали даже следы от полозьев его саней и колес телеги, его могила превратилась затем в центр поклонения для мишар. В родной Уре ему удалось создать ханаку, то есть постоянный центр для своих многочисленных муридов. Пример отдаленных от городов и властей мишарских деревень, где муллы сами контролировали свои приходы, вдохновил Хабибуллу б. Хусаина. Ему не удалось открыть признанное властями Духовное Собрание, объединяющее мусульман между Волгой и Окой. Но он сам, как суфийский шейх, создал наиболее адекватную форму организации и упрочения Ислама среди мишарского населения, жившего чересполосно с нетатарами. Таким образом, в это время ишанизм стал практически единственной формой самосохранения группы татар, изолированной от основного ядра татарского населения. В 1860-е гг. Х. Фаизханов как очевидец писал, что: «целуют землю, там, где ступала нога Хабибуллы Ури, и, направляясь на кладбище Уры, едят землю с его могилы».

Самым известным эпизодом деятельности Хабибуллы б. Хусаина является его борьба против выдающегося улема и мударриса Абдуннасыра Курсави. Последний обучался у другого улема — суфия тариката накшбандийа-муджаддийа шейха Ниязкул ат-Туркмани из Бухары, фактического соперника Фаизхана ал-Кабули. У этого бухарского шейха учились Абдуннасыр Курсави, Нигматулла Тукаев, мударрис медресе при мечети Иске-Таш в Казани Фазыл аль-Кизляви, основатель медресе в Стерлитамаке Шарафуддин б. Зайнуддин аль-Эстерли. Эта группировка отличалась своей сплоченностью. Их центром было медресе Мачкара в Заказанье. Таким образом, для регионов со слабо развитой городской сетью типа горной стороны Волги, Закамья и Приуралья именно суфии тариката накшбандийа сыграли основную роль в развитии образования.

Таким образом, сторонники муфтия в Поволжье жестко контролировали только медресе Мачкары и часть приходов Казани, а М. Хусаинов был хозяином Приуралья. В итоге асабийа М. Хусаинова, опирающаяся на ресурсы государства, победила асабийю Хабибуллы б. Хусаина, опирающуюся на суфийские связи, которая оказалась неспо-

собна создать Духовное Собрание [Хабутдинов, 2010, с. 51–55]. Однако М. Хусаинов одержал победу только при жизни, так как после его смерти ОМДС в 1824 г. возглавил его давний соперник и противник ахун Оренбурга Г. Габдрахимов, то есть в асабийной группе ОМДС произошла радикальная смена лидерства

Необходимость наличия сильного лидера в махалле четко видна на примере двух описаний медресе при Первой мечети. В 1816 г. указывается, что его строителем был казанский купец третьей гильдии ахун Ибрагим Худжашев (Худжаши). Ибрагим Худжаши (ум. в 1826 г.) с 1794 г. стал имамом Первой Соборной (Юнусовской) мечети и ахуном Казани. По утверждениям Ш. Марджани и Р. Фахретдина, он был крупным специалистом по мусульманскому богословию, вынес ряд судебных приговоров в рамках семейного права, приложил много усилий по распространению и соблюдению религиозных обычаев и обрядов мусульманским населением Казани и уезда [Фахретдин, 1904, с. 227–237]. Деятельность Ибрагима Худжаши можно рассматривать как попытку создания региональной асабии в зоне Казанского Поволжья. Однако по сенатскому указу от 31 августа 1826 г. мусульманским духовным лицам и Оренбургского, и Таврического муфтиятов в период пребывания их в «духовном статусе» было рекомендовано не заниматься «торговыми промыслами» [Ислам в Российской империи, 2001, с. 72–74].

Итак, имамам округа ОМДС запретили заниматься торговлей. То есть их лишили принципиальной экономической основы асабии. Вдобавок они не обладали традиционной для мусульманского мира системой вакфов. Большая часть вакфов была конфискована еще сразу после уничтожения Казанского ханства, и окончательно этот процесс был завершён в период правления Анны Иоанновны (1730–1740 гг.). В этом заключалось коренное отличие имущественного положения мусульманского духовенства от православного духовенства, а также от духовенства в мусульманских государствах. По утверждению О.Г. Большакова, «превращение вакфов в основной источник существования культовых учреждений (примерно с XII в.) способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульманским культом, в особую социальную группу, которую условно можно назвать мусульманским духовенством. В XIX в. в Османской империи примерно 1/3 всех земель относилась к категории вакфов» [Ислам, 1991, с. 45]. Это способствовало коррупции среди руководства ОМДС. Казый ОМДС Р. Фахретдин в 1905 г. на съезде «Голяма жэмгыяте» при ОМДС указывал: «А самые плохие, самые неспособные люди достигают больших высот, под сенью заступничества прекрасных любимчиков с желтыми зубами, красивыми лицами». Сложность и высокая цена поездки в Уфу, необходимость давать взятки при сдаче экзаменов отсекала от постов имамов образованных, но финансово не обеспеченных людей. К тому же выходцы из низов не

могли себе позволить многолетнее обучение в медресе вдали от дома. Учеба в Бухаре, где к тому же наряду с расходами на поездку нужно было приобретать хужру (комнату) в медресе, становилась труднодоступной из-за еще более высокого имущественного ценза. В отсутствие вакуфной системы имамы не могли финансировать талантливых выходцев из низов. Имамы к тому же должны были обращаться за финансовой помощью к буржуазии для поддержания жизни приходов. Поэтому «бухара йортуцеляр» (торговцы с Бухарой) все более усиливали контроль над жизнью приходов, особенно в 1830–1860-е гг. Уже в 1835 г. утверждается, что училище 1-го прихода Казани содержится на счет казанского купца Губайдуллы Юнусова [Медресе, 2007, с. 15]. Таким образом, со 2-й четверти XIX в. запрет для имамов заниматься торговой деятельностью неизбежно породил их зависимость от купцов. Имам должен был быть лоялен как баю, так и ОМДС. Таким образом, асабия ОМДС лишилась стабильного самофинансирования и, следовательно, самостоятельности и владычества в основных городских центрах.

В годы «Великих реформ» в 1867 г. муфтий ОМДС Салим-Гирей Тевкелев представил проект «О правах магометан по вероисповеданию» [Хабутдинов, 2010, с. 101–104]. Здесь он фактически выступает за превращение махалли в самодостаточную общину по образцу деревни государственных крестьян, созданную реформой графа Киселева 1837–1841 гг. и близкой ей реформой помещичьих крестьян 1861 г. По его проекту возникает должность назыра, как попечителя. В проекте указывается, что «Всякий приход... избирает назыра — попечителя мечети и молитвенного дома — сроком менее трех лет, главная обязанность которого заключается в попечении о средствах мечети и школы, ежели таковая при мечети существует, и попечении [о] благотворительных учреждений прихода» (п. 13). «Состоящим при мечетях и молитвенных домах духовным лицам и назырам вменяется в обязанность: заведовать внутренним устройством и хозяйством мечетей, молитвенных домов, находящихся при них медресе, школ и благотворительных заведений, где они существуют, каковы богадельни [для] престарелых, сирот и увечных» (п. 14). Назыру «будет предоставлено, собирать все рода добровольных приношений как для мечети, так для школ и для благотворительных учреждений, каковым пожертвованиям должен вести счет по каждому предмету отдельно, не смешивая пожертвования в пользу мечети с пожертвованиями на школу и на благотворительные учреждения. Назыр же обязывается вести приходо-расходные книги всех вообще пожертвований, каковы счета ежемесячно должны быть засвидетельствованы и подписаны муллою и муэдзином, и в случае желания прихода, по избранию депутатов от прихода, и повторяемы оным» (п. 15).

С.-Г. Тевкелев фактически стремится возродить традиции упраздненных башкирских кантонов, где кантонное начальство в лице сотских (1798–1838, 1863–1865) и деревенских начальников (1838–1863)

было выше имамов и контролировало сферу собственности [Асфандияров, 2005]. Самостоятельность власти назыра определялась и отсутствием механизма его смещения. В отличие от власти кантонного начальства, она была подконтрольна общинникам, но резко сокращала власть имамов.

Сам С.-Г. Тевкелев был владельцем более трех тысяч десятин земли и в 1848–1851 гг. был избран предводителем дворянства Бугульминского уезда Оренбургской губернии. Для него упразднение Башкирско-мещеряцкого войска в 1865 г. означало утрату контроля дворянства над жизнью общинников-вотчинников (кстати, официально называемых «асаба»).

По проекту С.-Г. Тевкелева ахуны не обладают контрольной функцией в сфере семейного права, которая передается в ведение самого ОМДС: «Магометанскому собранию подлежит, кроме того, обсуждение и решение следующих дел: семейные неудовольствия супругов, прелюбодеяния, браки против желания, разводы, разрешение всех жалоб на мулл и ахунов по делам веры, разрешение споров по наследству, ежели спорящие не желают обращаться в судебные места, а хотят рассудиться по шариату; рассмотрение дел между детьми и родственниками в пределах семейного быта» (пункт 55). ОМДС, а не ахунам, передается и функция ревизий. По проекту, ахуны «утверждаются в должностях по представлению муфтия и местным начальством губернии» (п. 22). С.-Г. Тевкелев отказывался от принципа избрания муфтия, тот по представлению Министерства внутренних дел утверждался указом императора, а «помощник его — по представлению муфтия к Министру внутренних дел высочайшим объявленным Правительствующим Сенатом повелением» (п.34). С.-Г. Тевкелев особо указывал, что «на должности муфтия и его помощника могут быть назначены не только духовные, но и другие достойные из магометанских мурз и дворян лица, пользующиеся уважением магометанского общества, хотя бы они дотеле не имели духовного звания» (п. 35). Такая постановка вопроса обозначала фактическую потерю монополии улемов на руководство ОМДС. Мурзы превращались в основную группу национальной элиты в округе ОМДС, контролируя посты муфтия, помощника муфтия.

ОМДС передаются и функция ревизий: «Помощник муфтия и муфтий ежегодно должны по возможности обревизовать медресе и мечети, обращая особое внимание как на познание учащихся и учащихся, так и на самое направление образования, и отчет о ревизиях своих обязаны представлять по окончании оных в Департамент иностранных исповеданий» (ДДИИ) [Проект..., 2009, с. 18–28]. Тем самым выстраивался новый вариант асабии, контролировавший недвижимость, сферу образования и нормы семейного права. Здесь власть принадлежит мурзам-дворянам, а не улемам-имамам. Но проект Тевкелева, как увеличивающий права ОМДС, был торпедирован чиновниками.

В 1860–1870-е гг. у татар к лидерству в махаллях приходил новый средний класс, не столь богатый, но более многочисленный и ориентированный на местные рынки. Ш. Марджани удалось создать классический тип медресе, в котором мударрис являлся абсолютно самостоятельной фигурой. Эта идея вызвала сопротивление И. Юнусова, лидера наиболее влиятельного рода в 1-м приходе Казани. Конфликт сопровождался взаимными обвинениями и даже поджогом медресе [Марджани, 1900, с. 18–20]. В 1876 г. с помощью инспектора татарских, башкирских и киргизских школ Казанского учебного округа В. Радлова удалось добиться одобрения со стороны МВД «Проекта правил для управления имуществом медресе прихода 1-й соборной мечети г. Казани». На базе медресе был создан мутавалиат (попечительский совет) в составе двух прихожан, мударриса и учителя русского языка. Членов мутавалиата избирали на общем собрании прихожан сроком на три года. В обязанности попечительского совета входило: управление имуществом, сбор, принятие и распределение пожертвований, взаимодействие с органами власти, ежегодный отчет перед мусульманами общины, которые имели право создавать ревизионные комиссии. [Салихов, 2006, с. 221–222]. Модель Марджани представляла собой модель научную и образовательную. Он вывел медресе из-под подчинения конкретному баю. Это был первый и уникальный случай такого рода в округе ОМДС, который предлагал модель новой асабии, контролируемой улемом-имамом [Хабутдинов, 2010, с. 140].

Реформа мусульманской благотворительности у татар в начале прошлого века преследовала своей целью стабильное финансирование джадидских преобразований в конфессиональной школе. Выборный мутавалиат Пятой махалли г. Казани, где размещалось медресе «Мухаммадия», благодаря вакуфным пожертвованиям купцов М.И. Галеева, Х. Шарафутдинова, А.Г. Хусаинова, Г.И. Утямышева, имама Г.М. Галеева (Г. Баруди) сделал общину собственником недвижимого имущества общей стоимостью в 150 000 рублей [Салихов, 2001, с. 284–292]. Имам Г. Баруди (муфтий ЦДУМ в 1917–1921 гг.) создавал местную асабию, где ключевую роль играли имамы и мударрисы. Модель для нее он во многом заимствовал у своего муршида Зайнуллы Расули (1833–1917). В 1884 г. З. Расули был избран имамом пятого прихода Троицка и возглавил медресе, названное его именем. Наиболее известным муридом З. Расули стал Галимджан Баруди. Особое внимание З. Расули уделял медресе Г. Баруди «Мухаммадия», заложив в 1891 г. первый камень в его основание. В свою очередь, сын З. Расули Габдуллахман был муфтием ЦДУМ в 1936–1950 гг. Огромный авторитет З. Расули, его личные отношения с муридами позволяли ему в определенной степени контролировать жизнь мусульман на огромных территориях. К нему стекались ученики из Сибири, из Туркестана, Казахстана, Дагестана и Казани [Фахретдин, 1917, с. 41].

3. Расули воплотил в жизнь модель классической городской махалли. В пятом приходе города Троицка Оренбургской губернии он создал целую мусульманскую инфраструктуру, включавшую медресе «Расулия», суфийскую ханаку, типографию и библиотеку. В пользу медресе он создал вакф, куда передал 19 000 руб. из своих средств. «Расулия» имело два здания, одно стоимостью 70 000 руб., другое — 16 000 руб. По инициативе Габдуррахмана Расули здесь были созданы типография, татарская библиотека, аптека, книжный магазин, открыт фонд помощи сиротам. Не случайно современники назвали этот район «Мигмария» (обустроенный). Здесь была создана классическая городская махалля, которая должна была стать моделью для общин Уральского региона и Казахстана [Хабутдинов, 2011].

Рассмотрим профессиональный профиль мусульманского населения в центрах трех основных мусульманских губерний Волго-Уральского региона: Казанской, Уфимской и Оренбургской. По переписи 1897 г., основным занятием населения в городах была торговля: Казань (15,66 %), Уфа (21,54 %), Оренбург (23,60 %) и сфера услуг (20,69 %, 32,56 %, и 26,11 % соответственно). В обрабатывающей промышленности было занято 24,51 %, 12,53 % и 18,82 %. Свободными профессиями было занято 0,90 %, 1,23 % и 0,80 %, в администрации 1,58 %, 1,63 % и 0,29 %. Духовенство составляло 0,36 %, 0,27 и 0,55 % [Noack, 1993, Table IIa]. Таким образом, структура татарского общества включала в себя лишь незначительное количество представителей элиты в лице чиновников, лиц свободных профессий, высших слоев буржуазии и духовенства. Однако татары оставались единственным этносом среди мусульманских народов России и среди нерусских народов Волго-Уральского региона, обладавшим мобильным городским средним классом.

В 1890-е гг. у татар сформировались четыре группы национальной элиты: дворянство, духовенство, буржуазия, интеллигенция (новая группа элиты). Начиная с 1909 г. татарская буржуазия обсуждает создание национального банка (мусульманского банка России). В 1913 г. в журнале «Иктисад» («Экономика») утверждалось, что «разрешение данной проблемы будет означать и решение вопроса об экономической жизни и смерти миллионов мусульман России» [Газизуллин, 1979, с. 238–239]. В 1917 г. идея национального банка воплотилась в «Милли хэзинэ» (Национальная казна).

В 1912 г. в статье «Тюркский мир» Ю. Акчура писал, что «в современном тюркском мире возникает новая социальная сила — буржуазия (средний класс). Богатый средний класс крупных торговцев, промышленников и владельцев шахт в Баку, Оренбурге и Казани — основных центрах тюрков Севера и Азербайджана — служит здесь примером. Средний класс является националистическим. Его экономические интересы требуют прогресса и развития национальной идеи и чувств. Очень быстро теоретики (идеологи) национализма

группируются вокруг буржуазии Казани, Баку и Оренбурга». Если Стамбул является нервным центром и мозгом тюркского мира, то турки Казани выполняют в этом мире функции центра торговли и образования, экономически объединяя тюркский мир. Центром объединения тюркского мира Ю. Акчура видит «Тарджеман», возглавляемый И. Гаспринским: «тюркский мир России» формирует единый блок, который можно характеризовать как «рождение новой нации Востока» [Акчура, 1980, р. 121–124]. Однако эта новая индустриальная буржуазия оставалась меньшинством даже среди татарской буржуазии, к тому же в большей части она проживала вне основной зоны оседлых поселений мусульман Волго-Уральского региона. Современным городским средним классом кроме татар обладали только азербайджанцы (преимущественно в Баку) и крымские татары (но здесь прослойка была незначительной во всех смыслах). Джадиды не смогли создать общероссийской асабии, хотя и стремились к этой цели.

10–15 апреля 1905 г. в Уфе при ОМДС под председательством муфтия М. Султанова прошло совещание «Голяма жэмгыате» («Общества улемов»). Совещание было созвано по указанию Председателя Кабинета Министров Сергея Витте для составления официального доклада, касающегося проблемы мусульманской общины [Хабутдинов, 2010, с. 154–159]. Основным докладчиком был казый ОМДС Р. Фахретдин. Он предложил создать пост Шейх уль-Ислама, как единого лидера российских мусульман, избираемого ими самими, в ранге имперского министра. Р. Фахретдин был сторонником сосредоточения власти в руках непосредственно Духовного собрания — муфтия и казыев. В лице муфтия он видел посредника между миллетом и правителем [Биги, 1915, с. 53–56].

Риза Фахретдин представил затем детальный проект реформы ОМДС. Во введении он указывает, что «1) Религиозные дела российских мусульман находятся в ведении их духовного управления». В примечании он указывает, что религиозные дела включают в себя: «все обязанности духовенства в мечетях и медресе, контроль за мектебами и медресе, шакирдами, муаллимами, мударрисами, инспекторами (назир), рассматриваемые в религиозных судах семейные вопросы: бракосочетание, развод, алименты, наследство и другое». В четвертой главе под названием «Махкама исламия» (Духовный суд, собрание) указывается, что оно управляет вакфами (п. 37). В п. 14 указывается, что «Собрание считается инстанцией одного уровня с губернскими правлениями, поэтому оно составляет отношения в губернское правление, донесения в Министерство внутренних дел, канцелярию». В п. 16 определяются полномочия муфтия — «председатель Собрания, религиозный руководитель мусульман, их представитель перед правительством, доводящий религиозные, национальные нужды мусульман до министров, Совета Министров, Государственного совета, даже лично до самого императора» [Биги, 1915, с. 63–74]. Духовное Собра-

ние тем самым сочетает в себе полномочия двух ветвей власти: судебной и исполнительной.

Таким образом, полномочия Собраний должны включать в себя религиозные полномочия ОМДС: назначения духовенства, строительство и ремонт мечетей. При этом Р. Фахретдин добавляет контроль над вакфами, религиозной литературой, изданием нормативно-правовых актов. В сфере просвещения оно берет в свои руки систему частного религиозного образования и назначение вероучителей в государственные школы. Документация наряду с имеющимся ведением метрических книг, списков мечетей и духовенства должна расширяться и включать в себя создание списков школ и учителей. Полномочия Собраний распространяются на социальную сферу, включая помощь сиротам и вдовам. Его решения должны проводиться в действие с помощью губернского или областного правления, полиции. Здесь выстраивается структура асабии с избираемым лидером во главе. Причем император отбирал бы одного из трех избранных кандидатов.

Пиком мусульманского политического движения в 1905–1907 гг. является III Всероссийский Мусульманский съезд, состоявшийся 16–21 августа 1906 г. в Нижнем Новгороде. По программе реформы управления духовными делами в России создавались пять Махкама-и-Исламия (Мусульманских Собраний), включая два на Кавказе, Оренбургское, Таврическое и Туркестанское. Им передавались все религиозные дела мусульман, включая контроль над медресе, мечетями и вакфами, утверждение духовных лиц и судопроизводство по вопросам никаха, талака и мираса. Средний уровень (то есть уровень ахунов) должны были составлять губернские и уездные меджлисы духовенства. Главой мусульман России избирался Раис-уль-Улама, имеющий право личного доклада императору. Все духовенство избиралось только мусульманами. Исмаил Гаспринский призвал к тому, чтобы автономию возглавили Г. Баруди и Ю. Акчура. Таким образом, муфтием должен был стать улем, а его помощником — юрист. Рекомендация Гаспринского провозгласить Раис-уль-Улама Галимджана Баруди обозначала открытый разрыв с системой официального религиозного устройства. Татарское духовенство, поддержанное буржуазией, было уже принципиально готово к переходу к религиозной автономии.

Однако в итоге религиозная автономия стала реальностью только после февральской революции 1917 г. Но вскоре большевики конфисковали частную собственность, что лишило асабию бывшего округа ОМДС материальной основы. Еще один план реформ среди российских мусульман оказался нереализованным.

Список источников и литературы

- Азаматов, 1999 — *Азаматов Д.Д.* Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII–XIX в. Уфа, 1999.
- Асфандияров, 2005 — *Асфандияров А.З.* Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). Уфа, 2005.
- Биги, 1915 — Биги М. Ислахат асалары. Пг, 1915.
- Газизуллин, 1979 — *Газизуллин Ф.Г.* Дорогой к правде. Казань, 1979.
- Денисов, 2009 — *Денисов Д.Н.* Габдрахимов Г. // Ислам на Урале. Энциклопедический словарь. — Москва–Н. Новгород, 2009.
- Игнатенко, 1980 — *Игнатенко А.А.* Ибн-Хальдун. Москва, 1980.
- Ислам, 1991. — Ислам: Энциклопедический словарь. Москва, 1991.
- Ислам..., 2001 — Ислам в Российской империи: Законодательные акты, описания, статистика. Москва, 2001.
- Мэржани, 1900 — *Мэржани Ш.* Ал-кисм ас-сани мин китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Казань, 1900.
- Материалы..., 1960 — Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 5. Москва, 1960.
- Медресе..., 2007 — Медресе г. Казани XIX — начала XX в.: Сборник документов и материалов. Казань, 2007.
- Мухетдинов, 2011 — *Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю.* Мусульманские духовные лидеры России Нового времени. Н. Новгород, 2011.
- Проект..., 2009 — Проект «Устава управления духовными делами магометан» 1867 г. оренбургского муфтия С. Тевкелева // Эхо веков. 2009. № 1.
- Салихов, 2001 — *Салихов Р.Р.* Мусульманская благотворительность и проблема формирования общинного самоуправления // Ислам в Среднем Поволжье: История и современность: Очерки. Казань, 2001.
- Салихов, 2006 — *Салихов Р.Р.* Участие татарского предпринимательства в общественно-политических процессах второй половины XIX — начале XX в. Казань, 2006.
- Фахретдин, 1904 — *Фахретдин Р.* Асар. 1 жилд. 5 жозья. Оренбург, 1904.
- Фахретдин, 1917 — *Фахретдин Р.* Шәех Зайнулла хәзретенен тәржемәи хәле. Оренбург, 1917.
- Фахретдин, 2005 — *Фахретдин Р.* Асар. Т. 1. Казань, 2005.
- Хабутдинов, 2010 — *Хабутдинов А.Ю.* История Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (1788–1917): институты, люди, идеи. Москва–Н. Новгород, 2010.
- Хабутдинов, 2011 — *Хабутдинов А.Ю.* К 130-летию со дня рождения муфтия Габдурахмана Расули // Ислам Минбаре. 2011. №191.
- Akcura, 1980 — *Akcura Y.* Le monde Turc // *Georgon F.* Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876–1935). Paris, 1980.
- Noack Ch. Die ethnisch-soziale Struktur der Wolgatataren nach der russischen Volkszählung von 1897. Magisterarbeit Universität Köln. Köln, 1993. Table IIa.

М.Ю. Роцин

Духовные управления мусульман в постсоветской Чечне: исторический обзор*

С приходом к власти в Чечено-Ингушской АССР в 1989 г. Доку Завгаева ислам и мусульманское духовенство в республике получают полную свободу. Распад ДУМСК (Духовного управления мусульман Северного Кавказа) в 1989–1990 гг. сделал возможным создание Духовного управления мусульман Чечено-Ингушетии (ДУМ ЧИ) во главе с муфтием Шахидом-хаджи Газабаевым. В начале 1990-х гг. в Чечне начинается процесс быстрого возрождения ислама: строятся мечети, восстанавливаются зияраты (святые места), открывшиеся в Грозном и Назрани (Ингушетия) исламские институты готовят кадры имамов; впервые группы студентов отправляются на учебу в зарубежные исламские центры и т.д. В ноябре 1990 г. выходит в свет первый выпуск религиозного журнала «Исламал зянарш» («Зори ислама»). В Чечне, как и в Дагестане, в 1990-е гг. широкие масштабы принимает ежегодный выезд паломников в Мекку.

Революционные события в Чечне в августе–ноябре 1991 г. приводят к созданию *de facto* самостоятельной Чеченской Республики на территории большей части бывшей ЧИ АССР. В этих условиях ДУМ ЧИ преобразовывается в Духовное управление мусульман Чеченской Республики (ДУМ ЧР). Его председателем стал, взамен ушедшего в отставку Ш. Газабаева, Мухаммад-Башир-хаджи Арсанукаев.

В начале 1992 г. на фоне обострения противоречий между сторонниками и противниками чеченского режима во главе с президентом Дудаевым произошло размежевание в рядах духовенства. 1 марта продудаевские элементы собрали чрезвычайный съезд мусульман Чеченской Республики (ЧР), который, обвинив муфтият в «пассивности» перед лицом оппозиционных сил, заявил о его упразднении и создании

* | Работа подготовлена по проекту «Духовные управления мусульман на Северном Кавказе и в Волго-Уральском регионе: сходства и различия» при содействии и финансовой поддержке Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, которому авторы выражают свою искреннюю благодарность. В основу работы положены полевые материалы автора. Автор выражает особую благодарность за помощь в подготовке статьи Алексею Кудрявцеву.

альтернативной религиозной структуры — Исламского центра ЧР во главе с Мухаммад-Хусайном Алсабековым, советником Дудаева по делам религии. Муфтият, однако, не признал правомочным это решение и продолжил свою работу, несмотря на информационную «блокаду» со стороны чеченских властей.

В январе 1993 г., тем не менее, в республике прошли выборы нового муфтия, которым становится полностью лояльный к политическому курсу Дудаева чеченский алим Махмуд Гаркаев (Мадин Махмуд). С этого времени оба муфтията стали действовать в Чечне параллельно, один — будучи не признанным официальным Грозным.

В начале 1994 г. муфтием мусульман Чечни, близким к правительству Дж. Дудаева, стал сменивший на этом посту М. Гаркаева бывший председатель Исламского центра Мухаммад-Хусайн Алсабеков. Муфтий Арсанукаев был признан федеральными властями в феврале 1995 года, вскоре после начала первой чеченской войны, при поддержке пророссийского правительства Саламбека Хаджиева, он умер в 1997 г.

Начиная со времени президентства Джохара Дудаева, политика властей в Чечне и ислам были неразрывно связаны между собой. Муфтии неизбежно превращались в политические фигуры. Значительная часть низшего духовенства (сельские муллы, авторитеты суфийских общин братства кадирийя, особенно последователей Кунта-хаджи) поддерживали режим президента Дудаева как «имама Чечни». Другие представители духовенства (в частности, муфтий М.-Б. Арсанукаев и его сторонники), а также влиятельное в республике накшбандийская община последователей Дени-шейха (Арсанова), выступали в оппозиции к нему [Ислам в Чеченской Республике, 2005, с. 156–157].

Идеологом исламской политики стал вице-президент Чечни — Зелимхан Яндарбиев. Джохар Дудаев уделял исламу особое внимание как важнейшему фактору сплочения чеченского народа, однако при этом подчеркивал, что Чечня станет демократическим и правовым государством, а все ее граждане, независимо от вероисповедания, будут равны в правах [Дудаев, 1992, с. 13]. Принятая в марте 1992 г. конституция Чечни зафиксировала отделение религиозных организаций от государства и гарантировала свободу отправления культа для всех граждан республики. Дудаевым был принят указ об объявлении православной Пасхи, наряду с мусульманскими праздниками, нерабочим днем.

В апреле 1992 г. указом Дудаева был учрежден Национальный комитет по делам исламской религии при президенте, задачей которого было создание «условий для возрождения исламской религии в Республике, координации и укрепления всесторонних связей с зарубежными исламскими организациями и учреждениями». В октябре 1992 г. председатель Национального комитета по правовой реформе Усман Имаев представил в парламент свой проект нового уголовного кодекса, который предусматривал введение шариатских наказаний за некото-

рые виды преступлений (в том числе — отсечение руки за воровство) [Экспресс-хроника, 1992, октябрь]. Проект не получил одобрения большинства депутатов. Муфтий республики М.-Б. Арсанукаев, убежденный противник введения шариатского судопроизводства, доказывал, что общество не готово к введению шариатских норм. В феврале 1993 г. сам президент Чечни предложил внести поправки к конституции, которые, в частности, предусматривали придание исламу статуса государственной религии и введение в республике шариатских судов при сохранении гражданского судопроизводства.

За официальное закрепление за исламом статуса государственной религии, за введение шариата и упразднение других органов власти выступала значительная часть мусульманского духовенства. Одним из влиятельных организаций, проповедовавших эту идею, был Совет старейшин (Мехк кел), созданный в период революции главами некоторых чеченских тейпов (родов). Совет старейшин считался «государственным консультативным органом» с функциями «контроля и морального надзора», но с начала 1992 г. он стал претендовать на роль законодательного органа. Совет старейшин действовал в союзе с частью мусульманского духовенства, объединившегося вокруг Исламского центра.

Новым для Чечни течением в исламе с 1990-х гг. стала идеология салафизма, или «ваххабизма». Его вдохновителями были дагестанские учителя — Багауддин Магомедов, ставший позднее фактически духовным наставником Конгресса народов Ичкерии и Дагестана, который возглавил Шамиль Басаев, и идеолог умеренного «ваххабизма» Ахмад-кади Ахтаев (ум. 1998). «Ваххабизм» проникал в основном во вновь создававшиеся мусульманские общины в Чечне. «Ваххабитами» становились молодые новообращенные мусульмане, которые ставили своей целью возрождение ислама с чистого листа, без примесей народных традиций, адата и суфизма. Почитание суфийских шейхов в салафитской среде приравнилось к «ширку», т.е. к язычеству. «Салафиты», сторонники чистого ислама, также активно выступали за введение шариата в полном объеме, из их числа вербовались борцы за установление исламского государства на Северном Кавказе.

В условиях усиливающейся оппозиции Дудаеву, экономического и социального кризиса, президенту Чечни был необходим образ «вождя, ниспосланного Аллахом», «защитника веры». В апреле–мае 1993 г. сторонники Дудаева на улицах Грозного открыто защищали его как своего «имама» [Экспресс-хроника, 1993, № 18].

В свою очередь, к исламу апеллировала и оппозиция, призывавшая народ не допустить установления в республике военной диктатуры, или «спекуляции на исламе и исламской республике Джохаром Дудаевым». В гражданский раскол оказалось втянуто и мусульманское духовенство. При этом противостояние между продудаевской и антидудаевской религиозными «партиями» приобрело черты открытой

конфронтации между последователями кадирийского и накшбандийского тариқатов.

После ввода федеральных войск в Чечню в декабре 1994 года ислам вновь, как и осенью 1991 г., сыграл роль эффективного фактора национальной мобилизации — бойцы регулярных чеченских вооруженных формирований, как и подавляющее большинство ополченцев, называли себя моджахедами и воевали под лозунгом газавата. В апреле 1995 г. указом Дудаева в южных районах республики были учреждены шариатские суды. Ополченцы, замеченные в употреблении спиртного, а также торговцы водкой публично наказывались палочными ударами.

После окончания боевых действий в августе 1996 г. новое политическое руководство Чечни во главе с Зелимханом Яндарбиевым взяло курс на радикальную исламизацию государства. В сентябре того же года его указом в республике был введен исламский уголовный кодекс (фактически скопированный с суданского). Ислам был объявлен государственной религией. В чеченских городах и селах заработали шариатские суды, публично наказывавшие людей палочными ударами за отступления от исламской морали.

Первая война сильнейшим образом стимулировала распространение в Чечне «ваххабизма» в его наиболее воинственном варианте, чему способствовал приток в республику иностранных моджахедов. В чеченском обществе было сильно недовольство деятельностью «ваххабитов», бесцеремонно навязывавших населению свое видение исламского порядка. Шариатские гвардейцы запрещали свадьбы, молодежные вечеринки, танцы и пение, не говоря уже об употреблении алкогольных напитков. Эта практика не могла не вызвать общего раздражения, тем более что зачастую «ревнители ислама» проявляли откровенное лицемерие, за взятки освобождая от палочного наказания торговцев водкой¹. «Ваххабитам» покровительствовали влиятельные чеченские политики, среди которых были как откровенные оппоненты Масхадова (например, экс-президент Яндарбиев), так и члены его кабинета — министр иностранных дел Мовлади Удугов и первый вице-премьер Шамиль Басаев.

В 1997 г. в Чечне возникло много новых партий и общественных объединений, часть которых ориентировалась на радикальный ислам как идеологию государственного строительства и превращения Чечни в авангард борьбы за «полное освобождение Кавказа» от России. К таковым относились прежде всего движение «Исламская нация», созданное М. Удуговым и «Общественно-Политический Союз Кавказской Конфедерации», основанный с З. Яндарбиевым. Лидеры обоих движений поддерживали тесные контакты с дагестанскими «ваххабитами». В частности, А. Ахтаев являлся заместителем Яндарбиева по руковод-

1 | Свидетельство профессора-историка из Грозного Вахита Акаева, ныне находящегося в эмиграции в Париже.

ству «Кавказской конфедерацией» и одновременно — председателем шариатского суда «Исламской нации».

Радикальные мусульмане Чечни эпохи второй чеченской войны группировались вокруг бывшего Совета полевых командиров, созданного после первой Чеченской войны и в 1998 году ставшего Шурой [Sinatti, 2000, p. 174–175]. Амиром Шуры был Шамиль Басаев. При Шуре действовал шариатский суд. Идеологией радикальных исламистов стал «ваххабизм», иначе называемый «салафией», или чистым исламом. Ваххабиты отрицают суфизм, считают его «ширком» (многобожием), так как суфийские шейхи, по мнению «ваххабитов», встают на пути между верующим и Аллахом. Кроме того, шариат для салафитов является непререкаемым идеалом, который необходимо исполнять дословно без примесей народных традиций. «Ваххабиты» отрицают адат — национальные обычаи в исламе, в частности с пренебрежением относятся к почитанию старших.

В состав Шуры входили полевые командиры Бараев, Ваха Арсанов, Яндарбиев, Удугов и др. Отношения Шуры с Масхадовым складывались непросто. Бывший президент Чечни Масхадов был для Шуры политическим «заложником», единственным политиком, который имел хоть какую-то легитимность в Чечне. Вместе с тем сторонники Масхадова вне Чечни, бывший министр иностранных дел Чечни Ильяс Ахмадов и бывший представитель Масхадова в Москве Майрбек Ваचाгаев, не являлись радикальными мусульманами, выступали за мирное решение чеченского конфликта при активном вмешательстве Запада.

Не все чеченские лидеры приветствовали курс на ускоренную исламизацию. Так, Аслан Масхадов, занявший в правительстве Яндарбиева пост премьер-министра, выступал против поспешного объявления ислама государственной религией. Этот шаг, утверждал он, неизбежно приведет к появлению в Чечне «имама» и закончится повторением в республике «афганского» или «таджикского» сценария. Тем не менее сам Масхадов, идя в январе 1997 г. на президентские выборы в республике, включил в свою предвыборную программу пункт о строительстве «чеченского исламского государства».

Став президентом, Аслан Масхадов предпринял конкретные шаги по исламизации государственного устройства Ичкерии. В республике появилось Министерство шариатской госбезопасности; продолжали действовать шариатские суды и шариатская гвардия. В июле–августе 1998 г. в Гудермесе произошли вооруженные столкновения между местными «ваххабитскими» формированиями и подразделениями национальной гвардии Сулима Ямадаева. С этого времени конфликт между представителями традиционного ислама и «ваххабизма» приобрел острый и жестокий характер. Масхадов не был последователем в этом конфликте. Сначала, в августе 1998 г., он, долгое время проводивший курс на умиротворение «ваххабитов», выступил против них и издал указ о расформировании шариатской гвардии (так и не

реализованный) и удалил «ваххабитов» (в том числе — нескольких иностранных граждан) из Верховного шариатского суда. Вместе с муфтием республики Ахмадом-хаджи Кадыровым Масхадов развернул кампанию по дискредитации «ваххабитов» как «агентов иностранных спецслужб и политических авантюристов», которые проповедают чуждую чеченским мусульманам идеологию, которая приведет к новой войне в Чечне. Однако 3 февраля 1999 г. он издал указ о переходе республики к «полному шариатскому правлению» (деятельность парламента приостанавливалась). В период фактической независимости Чечни (1997–1999) светский суд в Чечне был упразднен. Вместо него действовали шариатские суды. Существовал центральный шариатский суд, в котором было два отдела: уголовный и гражданский. Действовали также районные шариатские суды, однако грамотных мусульманских юристов практически не было.

Но муфтий Чечни Ахмад-хаджи Кадыров пошел до конца в противодействии «ваххабизму». Он был избран муфтием Чечни летом 1995 года. В то время он был сторонником джихада против России. В этот период он считался человеком близким к Шамилю Басаеву, одно время он даже жил у отца Басаева в Ведено. Впоследствии Басаев и Кадыров стали противниками, так как Басаев примкнул к «ваххабитам». В 1997–2000 гг. против Кадырова было совершено несколько покушений, так как он — последовательный кадирит — зарекомендовал себя, как жесткий противник «ваххабизма». В конце 1998 г. в Грозном по инициативе Кадырова прошел Конгресс мусульман Северного Кавказа. На нем Кадыров добился широкой поддержки традиционного кавказского духовенства в противодействии «ваххабизму» [Малашенко, 2011, с. 131].

В конце августа 1999 года после провала джихада в Дагестане, Кадыров потребовал от президента Чечни А. Масхадова принятия трех указов: о выдворении из Чечни всех пропагандистов фундаментализма во главе с Хаттабом, о запрете «ваххабизма» на территории Чечни и о разжаловании Шамиля Басаева и предании его суду. Однако Масхадов не пошел на это и, напротив, после начала второй чеченской войны издал указ об отставке Кадырова за отказ объявить джихад России. Кадыров в отставку не ушел и был приговорен к смертной казни президентом Чечни Асланом Масхадовым. В ноябре 1999 г. Кадыров заявил, что готов быть посредником в переговорах между российской и чеченской сторонами. 12 июня 2000 года Ахмад Кадыров был назначен В. Путиным главой администрации Чечни. 22 августа 2000 года новым муфтием был избран Ахмад-хаджи Шамаев — единомышленник и правая рука Ахмада Кадырова, бывший раис-имамом (районным имамом) Шатойского района. С мая 2005 муфтием Чеченской Республики является Султан-хаджи Мирзаев.

Руководители Чечни выступают за тесное сотрудничество власти и ислама. Основной задачей Кадырова и муфтията Чеченской Республики является возрождение традиционного ислама с национальными

особенностями — суфийского ислама и адатов. Традиционалистское понимание ислама у Кадырова не предполагает дословного осуществления шариата, как этого требуют «ваххабиты», а наоборот воспринимает шариат только в умеренном варианте вместе с местными традициями.

В 1999–2001 гг. большая часть чеченской территории вновь оказалась под контролем российских властей. Наличие российской власти (военного командования и фактически назначенных глав администраций) способствовало возрождению традиционного ислама в Чечне. Мусульманское духовенство в районах, контролируемых федеральными силами, выступает за гармоничное сочетание исламских законов и местных традиций — адата.

Список источников и литературы

- [Без автора] Ислам — [Без автора] Ислам в Чеченской Республике // *Современная религиозная жизнь России*. Т. III. М., 2005.
- Дудаев Д. — *Дудаев Д.* Тернистый путь к свободе. Грозный, 1992.
- Малашенко А.В. — *Малашенко А.В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2011.
- Экспресс-хроника. — Экспресс-хроника. Москва, 1992, октябрь.
- Экспресс-хроника. — Экспресс-хроника. Москва, 1993, №18.
- Sinatti P. — *Sinatti P.* La Cecenia: una tragedia che vien da lontano // *La Russia ei conflitti nel Caucaso*. Fondazione Agnelli, 2000.

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

1

Первая половина X в. на Ближнем Востоке ознаменовалась появлением ряда религиозных деятелей, поставленных официальной властью в оппозицию.

Уже во второй половине XX в. исламоведение достаточно хорошо изучило различные источники по истории и религии халифата обозначенного периода. Однако, с одной стороны, нарративные источники, часто представляют исследователю более или менее тщательный набор фактов. С другой стороны, расширявшаяся в XX в. база источников, позволивших подвергнуть представления о политической и культурной ситуации в регионе частичной ревизии, позволяет пересмотреть некоторые устоявшиеся выводы.

В последнее время тщательное изучение роли религиозных движений в мусульманском обществе, как в Средние века, так и в Новое время, явно продемонстрировало их включенность в политический процесс. Однако почти все исследования, затрагивающие этот вопрос, посвящены довольно позднему периоду, начиная с эпохи Тимуридов, и касаются достаточно поздних феноменов, например таких суфийских братств, как нақшбандийа и йасавийа. Между тем, уже до периода институализации в форме отдельных сложившихся тарйқатов, деятельность ряда шайхов и их учеников была тесно связана с политическими кругами. Часто они также преследовались чаще по-политическим, нежели по-идеологическим, соображениям, особенно, если в их деятельности власти усматривали опасность. К сожалению, исследования, целиком посвященные данной проблеме, на данный момент, за редким исключением, отсутствуют. Исследователи больше интересуются доктриной религиозных движений, либо биографическими данными. Поэтому изредка встречаются суждения о том, что

политическую подоплеку в столкновениях отдельных фигур с властными кругами искать бессмысленно¹.

К сожалению, до сих пор многие религиозные деятели, особенно это касается раннего суфизма, с одной стороны, воспринимаются как отдельные фигуры, выступающие как одиночки. С другой стороны, деятелям, чья принадлежность к тому или иному движению очевидна, порой интуитивно отказывают в оригинальности, как мыслителям. Между тем, такое представление часто мешает адекватно представить суть событий

При этом, фактические примеры из истории суфизма, часто на- талкивали исследователей на предположения о политической составляющей. Так, преследования ряда суфиев обоснованно связываются К. Эрнстом с обострением политической ситуации в связи с восстанием зинджей [Ernst, 1985, p. 101].

Рассмотрение исторических процессов через призму таких связей, с одной стороны, может помочь вписать конкретных персонажей в определенный контекст, с другой стороны, способно прояснить политическую ситуацию в конкретном регионе в определенный период. Целью настоящего исследования является попытка рассмотрения под этим углом «махдистских» движений в первой половине X в. на Ближнем Востоке.

Поскольку предмет исследования данной статьи представлен в двухфокусном измерении, необходимо отдельно охарактеризовать источниковую и научную базы как исследований по феномену «махдистских» движений, так и по внутривосточной ситуации в Месопотамии в определенный период.

Источниковая база сведений о «махдистских» движениях крайних суфиев и ши'итов (хулулийя, гулат) их лидерах весьма обширна. Среди исторических и биографических сочинений особый интерес представляют *Фихрист* Ибн ан-Надйма, *Нишвар ал-мухадара* ат-Танухй, *Таджариб ал-умам* Мискавайха, *Иршад Йа'кута*, *Мурудж аз-захаб* ал-Мас'удй, *Та'рих ал-камил* Ибн ал-Асйра, *Дувал ал-ислам аз-Захабй*.

Из доксографических источников — *ал-Фарк байна-л-фирак* ал-Багдядй, *ал-Фисал фй милал* Ибн Хазма, *Талбис Иблис* Ибн ал-Джаузй.

Из суфийских сочинений вопрос о сектах наиболее развернуто представлен в *Каиф ал-махджуб* ал-Худжвйри.

Несмотря на то, что источники часто характеризовали еретические движения начала X в. как нечто однородное, исследований по «махдистским движениям» довольно мало. Единственным исследованием, обозревающим данное явление как отдельный самостоятельный феномен, является статья В.В. Бартольда *К истории религиозных движе-*

1 | Например, И.Р. Насыров, полемизируя с К. Эрнстом, пишет, что объяснять преследования некоторых суфиев в начале X в. как следствие восстания зинджей, слишком просто [Насыров, 2009, с. 200].

ний, вышедшая в 1918 г. [Бартольд, 1966]. Ценность ее для нашего исследования определяет еще и тот факт, что автор анализирует эти движения (главным образом аш-Шалмағāни) в контексте политической ситуации в Багдаде. К сожалению, тот фактор, что статья вышла на русском, повлиял на то, что она осталась практически незамеченной мировым исламоведением, и западные исследователи, затрагивавшие ту же тему, никогда не ссылались на нее. Наиболее подробно эту тему в своих многочисленных публикациях поднял Л. Массиньон. В ряде статей он рассмотрел связи ши'итских сект с правящими кругами [наибольший интерес представляет: Massignon, 1938]. В исследовательской литературе наиболее часто религиозные движения этого периода анализировались сквозь призму традиционной мусульманской доксографии [См.: Прозоров, 2004, с. 189–191, 286–293 и т.д.].

Политическая ситуация в халифате в обозначенный период изучена довольно основательно. Необходимо кратко обозначить базу как источников, так и исследований, на которую опирается настоящее исследование.

Список арабских исторических сочинений, составляющих историко-ведческую базу данного исследования, не выходит за рамки базы монументального исследования Д. Сурделя по раннему вазирату 'Аббасидов [Sourdel, 1959, vol. 1, p. XXIII–XLIX].

Все исторические источники он разделил на: *Книги вазирей* (жанр *Китāб ал-вузарā'*) (повествовательные и дидактические), Книги секретарей (катибов), географические сочинения, исторические сочинения, сочинения по адабу, поэтические дивāны, «теоретические трактаты» (куда, например, относится *Китāб ал-харāдж* Абū Йусуфа), религиозные источники (Коран, сйра, ҳадйсы).

Вне зависимости от того, что данная классификация не лишена ряда недостатков, можно предложить деление первостепенных источников на две группы. К первой относятся исторические сочинения общего характера, среди которых следует отдельно выделить *Мурӯдж аз-захаб* ал-Мас'удй, а также знаменитую историю Бадада *Та'рих Бадād* ал-Хāтиба ал-Бағдāдй.

Вторую группу составляют специфические сочинения, посвященные жизни и деятельности отдельных вазиров и катибов. Из всего массива наибольший интерес для нас представляют: *Русūм дār ал-хилāфа* Хилāла ас-Сāбй, *Китāб ал-вузарā'* ал-Джахишйārй, *Нишвār* ат-Танūхй.

Ход исследований политического состояния халифата на Ближнем Востоке можно поделить на несколько периодов. Науке общий ход политических событий был в общих чертах известен с конца XIX в., со времен А. Мюллера и А. фон Кремера, чьи исследования стали классикой, цитировавшейся в научной литературе вплоть до второй пол. XX в. [von Kremer, 1875–1877; von Kremer, 1888; Мюллер, 2004]. В XX в. особое место занимает работа Х. Бовена, посвященная деятельности

вазйра ‘Али б. ‘Йсы [Bowen, 1928]. Он впервые акцентировал особое внимание на факте кардинальной смены элит в период перехода вазйрата от суннитов к ши‘итам. Впервые развитие отношений между вазйрами в 10–20 гг. X в. проследил А. Мец [Mez, 1973].

После появления критических изданий основных перечисленных выше источников в свет вышла фундаментальная двухтомная монография Д. Сурделя, посвященная истории вазйрата в ‘аббасидском халифате с 749 по 936, до настоящего времени остающаяся основным и наиболее полным исследованием по этой теме [Sourdel, 1959].

Уже со времени А. фон Кремера мусульманское общество эпохи ‘Аббасидов рассматривалось как сложное поликультурное образование, в формировании которого наряду с мусульманами принимали участие иудеи и христиане, чье политическое и культурное влияние составляло важнейшую составляющую со времени формирования мусульманской государственности на территории Аравийского полуострова. В связи с этим, с начала X в. пристальное внимание исследователей было приковано к самостоятельному анализу их положения и политической и культурной роли в халифате.

Говоря о христианах, наибольший интерес для нашей темы представляет вопрос о связях кланов несторианских писцов с правящей элитой в обозначенный период. Он затрагивается в обобщающем исследовании Л. Шейхо, написанном в начале XX в., опубликованном в 1987 г. и охватывающем период с VII по XVI вв. [Cheikho, 1987]. Наибольший интерес представляет статья Л. Массиньона о школе писцов из Дайр Кунна и ее роли в политической жизни ‘аббасидского халифата [Massignon, 1942]. Кропотливые источниковедческие исследования привели к появлению монографий Ж.-М. Фией, Б. Ландрона, статей С. Каброль о несторианских секретарях [Fiey, 1980; Landron, 1994; Cabrol, 2000; Cabrol, 2002; Cabrol, 2010].

Однако, несмотря на это, стоит констатировать, что этот сюжет, являющийся важнейшей составляющей мусульманско-христианских отношений, до сих пор является малоизвестным широкому читателю и игнорируется в общих работах по истории мусульманско-христианских отношений².

По письменным источникам можно проанализировать духовный климат эпохи, складывавшийся в христианских общинах Ближнего Востока. В последние годы весь известный до сегодняшнего дня источниковедческий материал сочинений, касающихся христианско-мусульманских отношений, в частности, христианских сочинений, составленных на территории халифата, получил обобщение в продолжающемся фундаментальном многотомном проекте *Christian-Muslim Relations. A Biographical History* (сокращенно *CMR*). Инте-

2 | Для примера, сошлемся на известную монографию Х. Годдарда [Goddard, 2000].

ресующему нас периоду посвящены 2-й и отчасти 1-й тома [CMR, 2009, CMR, 2010]³.

Роль иудеев в экономической и политической жизни ‘аббасидского халифата изучалась как исламоведами, так и гебраистами особенно плодотворно с 30-х гг. XX в. на основе свидетельств арабских исторических сочинений [Björkman, 1929; Massignon, 1325, p. 25–295; Massignon, 1931; Fischel, 1933; Fischel, 1937; Fischel, 1938]⁴.

В то же время, в перечисленных публикациях Л. Массиньон впервые поднял вопрос о потенциальной связи еврейских банкиров и ши’итского клана Бану-л-Фурат.

В.Й. Фишель сопоставил данные арабских источников с данными гаонических текстов из Генизы.

Еще до появления его исследований гебраисты (главным образом, Й. Манн) опубликовали и проанализировали большое число еврейских документов из каирской Генизы. Как послания гаонов, так и хозяйственные документы, найденные там, открыли новый этап в изучении мусульманского общества в фатимидский период, поскольку изобиловали детализированными подробностями истории и быта еврейской общины Фустата, ее контактов с прочими еврейскими общинами халифата, главным образом Египта и Палестины, и взаимодействия с мусульманским окружением, в т.ч. с официальной властью. Несмотря на то, что они относятся уже к более поздней эпохе, некоторые данные и выводы исследователей будут привлечены ниже⁵.

Многочисленные публикации С.Д. Гойтейна, которые стали появляться с 50-х гг. XX в., особенно фундаментальная многотомная история еврейских общин в арабском мире по материалам каирской Генизы (*The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*), позволяют проследить развитие некоторых процессов, заложенных еще в ‘аббасидском халифате, в нач. X в.

2

Преследования «махдистских движений» X в. типологически можно сопоставить с преследованием зиндйков в VIII в.

Термин «зиндйк» был унаследован мусульманами эпохи ‘Аббасидов от сасанидского Ирана, где под зиндйками понимали последователей ересей, вступивших в конкуренцию в официальном зороастризмом (манихеи, маздакиты). В эпоху ‘Аббасидов так стали

3 | К сожалению, второй том оказался нам недоступен.

4 | Тесным связям ислама с иудаизмом посвящены, в частности, многочисленные работы С.Д. Гойтейна [см., например, обобщающее Goitein, 1966, p. 3–53]

5 | Поскольку упомянутые публикации касаются уже фатимидского периода, а библиография этого вопроса весьма обширна, здесь мы не будем приводить литературу, на которую ссылаемся далее. Полный (но далеко не исчерпывающий) список работ см. в кн.: Goitein, 1999.

называть последователей многочисленных дуалистических сект, как сохранившихся со времен Сасанидского Ирана, так и новых учений, возникших из синтеза старых иранских ересей и крайних ши'итских учений (хуррамиты, как собирательное название для последователей Сунбада, Абү Муслима, Бабәка). В узком смысле зиндиками стали называть приверженцев дуализма⁶.

Показательно жонглирование термином *зиндик* во властных кругах. Например, известный оратор Ибн ал-Лайс длительное время был близок Бармакидам. После того, как он стал выступать против их влияния на халифа, они обвинили его в заңдақа, в связи с чем Харун ар-Рашид приказал заточить его в тюрьму. Ибн ал-Лайс, в свою очередь, написал сочинение *Радд 'alā занәдиқа* (*Опровержение еретиков*), против Бармакидов. Позже он был освобожден и примирился с халифом [CMR, 2009, p. 347; Chokr, 1993, p. 87].

В VIII в. в Месопотамии (особенно в портах) сложился центр распространения дуалистических идей. Первым повешенным по обвинению в ереси стал Джа'д б. Дирхам (124/742), родоначальник учения о сотворенности Корана. При халифе ал-Махдї в ходе преследований оппозиционных сил с 163/779 г. начались целенаправленные преследования еретиков. Для испытания подозреваемых появилась соответствующая проверка (*mihna*), которую традиционно сравнивали с европейской инквизицией. Еретиками были провозглашены знаменитый поэт Башшәр б. Бурд (казнен в 167/783) за свое учение о природе Дьявола, его современник Сәлих б. 'Абд ал-Қуддус за дуалистические идеи и др.

С другой стороны, рассматриваемые «махдистские» движения не следует типологически сравнивать с 'алидскими радикальными движениями начала VIII в., поскольку последние организовывали восстания в пределах городов, т.е. представляли реальную угрозу для власти [Kennedy, 1981, p. 198–213].

Как будет показано ниже, генетически, «махдистские» движения, скорее всего, были связаны с қарматским движением начала X в. Между тем конкретные связи не освещены в известных источниках⁷.

Генезис религиозных движений X в. представляет собой важнейшую проблему в истории религиозных движений халифата. Ал-Бағдәдї перечислил десять хулүлитских сект или общин (*firaq*). Во-первых, это пять общин крайних рафидитов: саба'иййа, байәниййа, джанәхиййа, ҳаттәбиййа, шари'иййа-нумаиййа. Во-вторых, ризәмиййа, отделившаяся от нее абү-муслимиййа или баркүкиййа, муқанна'иййа-мубайийдиййа, хулмәниййа, ҳалләджиййа и 'азәқириййа [al-Bağdādī, 1977, §. 241–242; Прозоров, 2004, с. 189–190].

6 | О зиндикгах на данный момент существует достаточно богатая литература: Прозоров, 2004. С. 15–17; Massignon, 1922, vol. 1, p. 186–194; Vajda, 1938; Chokr, 1993, de Blois, 1999 и т. д.

7 | Сведениям об известных қарматских деятелях посвящено фундаментальное исследование Л. Массиньона [Massignon, 1922b].

В другом месте ал-Бағдәдӣ дает перечень двадцати религиозных сект сторонников дозволенности [запретного] (*aṣḥāb ibāḥa*). Он перечисляет саба'иййу, бай'аниййу, ҳарбиййу, муг'риййу, манс'уриййу, джанāхиййу, ҳаттāбиййу, гурабиййу, муфаввидиййу, ҳулӯлиййу, сторонников переселения душ (*tanāsuh*), ҳаййатиййу, ҳамāдиййу, муқанна'иййу, ризāмиййу, йазидиййу, майм'униййу, бāтиниййу, ҳаллāджиййу и 'азāкириййу [al-Bağdādī, 1977, §. 222–223]. По материалам того же ал-Бағдәдӣ данный список можно продолжить, принимая в расчет различные направления отдельных сект, с одной стороны. С другой — некоторые секты обозначают здесь не конкретные школы, но общие установки многих крайних учений (например, сторонники переселения душ). Следует признать отсутствие между отдельными сектами четких границ. Традиционно доксографами рассматривалась теория об изначально единстве всех вышеперечисленных сект [al-Bağdādī, 1977, §. 223].

Большинство учений опирались на смесь идей крайних ши'итов и остатков «еретических» движений Сасанидского Ирана (манихеев, маздакитов). В этом списке присутствуют две ҳаллāджийские секты — ҳаллāджиййа и ҳулӯлиййа.

Между тем, ҳулӯлиййа не представляла собой целостного движения. Это показывает не столько доктринальная составляющая, тождественная у всех вышеописанных сект, сколько трения между руководителями некоторых, наиболее известных сект.

Доктринальная составляющая «махдистских» движений достаточно хорошо исследована, и вкратце может быть сведена к нескольким пунктам: способность Бога воплощаться в любом человеке (*ḥulūl*); учение о последовательных божественных проявлениях; признание некоторых обрядов, необходимых с точки зрения мусульманской догматики, излишними (отпадение посредничества — *isqāf al-wisāṭā*); отрицание института брака; учение о метемпсихозе (*tanāsuh*); проповедь приближения Судного дня и ожидание пришествия спасителя (*mahdī*), в роли которого выступали как эпонимы движений, так и различные фигуры.

Наиболее известной фигурой в «махдистских» движениях этого периода стал ал-Ҳаллāдж. Вопрос о его школе и сектах, возникших под влиянием его учения или его харизмы, во многом остается открытым. Известно, что уже во время своего первого паломничества (*umra*) в Мекку, где он провел год в посте, воздержании и уединении, вокруг него собрались первые ученики, получившие *хирку* из его рук. Из-за неприятия местных шайхов, он читал свою проповедь о единобожии (*tawḥīd*) тайно, для избранных [Massignon, 1922, vol. 1, p. 56–58]. Тогда же появились его первые стихи.

Из Мекки в Багдад ал-Ҳаллāдж вернулся уже с группой сторонников. Там он решился на публичную проповедь, вызвавшую резкое недовольство шайхов. В этот же период происходит полный разрыв с его прежним учителем 'Амром ал-Маккӣ, поскольку огромное число уче-

ников популярного суфия привело того в ярость. Ученики самого 'Амра стали переходить к ал-Халладжу. Его тесть, Абӯ Йа'қуб, публично заявил, что ал-Халладж оказался колдуном (*sāhir*), мошенником (*muhtāl*), интриганом (*ḥabīl*) и неверным (*kāfir*). Обвинение Абӯ Йа'қуба показывает, что уже в это время ал-Халладж начал практиковать чудотворство, видимо для привлечения учеников. После этого ал-Халладж на два года уехал в Тустар. Так произошел полный разрыв ал-Халладжа с официальным суфизмом. Надев простой солдатский халат (*qabā'*), он отправился в странствие по Хузистану, Хорасану и Мавераннахру. Это путешествие длилось пять лет. В то время в тех краях еще правила потомственная иранская власть Саманидов, а также Дейлемиты и процветало манихейство, а села и города были еще незнакомы с исламом [Massignon, 1914, p. 30–31*; Massignon, 1922, vol. 1, p. 71, 76–80].

Во время этого странствия количество его преданных сторонников возросло. Суфий активно проповедует, составляет послания в форме *шаṭḥийāt*, малопонятных для учеников. Его сын Хамд, которому мы обязаны значительной частью сведений об ал-Халладже, сообщает, что именно тогда он получил прозвище Халладж ал-асрār («Чесальщик хлопка тайн», либо «Чесальщик хлопка в глубине сердец») [Massignon, 1914, p. 31*; Massignon, [Gardet], 1999].

После возвращения ал-Халладж отправляется вместе с четырьмястами учениками во второе паломничество в Мекку. Мекканские суфии, в том числе несколько его бывших друзей, обвинили ал-Халладжа в связи с джиннами и в разглашении Божественных тайн, а также в корыстном публичном чудотворстве (*kaḡamāt*) и в шарлатанстве (*ṣa'waḡa*) [Massignon, 1922, vol. 1, p. 100–102].

С семьей и преданными учениками ал-Халладж уехал из Мекки в Тустар, а затем в Багдад и, несмотря на то, что багдадские суфии встретили его прохладно, там он обрел много новых учеников, из-за чего ал-Джунайд стал смотреть на его деятельность с открытой неприязнью [Massignon, 1914, p. 31*].

Очередное странствие ал-Халладжа состоялось в Индию и Туркестан. Он странствовал по Индии, Согду и Мультану. В это же время вспыхнуло восстание қарматов.

По преданию, после двух путешествий к ал-Халладжу стали приходить послания из Индии, где его прозвали Абӯ-л-Муғйс («Отец пособляющего»), Китая — Абӯ-л-Му'йн («Отец помогающего»), Хорасана — Абӯ-л-Михр («Отец привязанности»). В Фарсе его звали зāхидом Абӯ 'Абд Аллāхом, в Багдаде — Муṣṭалим («Искореняющий»), в Басре — Мухаббир («Оповещающий») [Massignon, 1914, p. 31–32*; Massignon, 1922, vol. 1, p. 80–91].

В 290/902 г. ал-Халладж, одетый в кусок залатанной ткани, накинутой на плечи — *барка 'a* и в кусок индийской льняной ткани вокруг талии, отправился из Багдада в Мекку, в третье паломничество.

После трехлетнего паломничества и возвращения к семье, в Багдаде ал-Халладж начинает вести себя как публичный чудотворец. Свой дом он сделал своей Ка'бой. Ночью ал-Халладж молился среди могил, а днем проповедовал на городских улицах простому люду, часто прерывая свои проповеди *шатхами* типа: «Мусульмане! Спасите меня от Бога!», или «Бог сделал мою кровь законной для тебя! Убей меня!» Пламенные проповеди потрясали простолюдинов — в ал-Халладже стали видеть святого — столпа (*quṭb*) и мессию (*maḥdī*). Фақих Багдада Мухаммад б. Дāvūd аз-Зāхири обвинил ал-Халладжа в ереси (*zandaqa*) и манихействе. По некоторым свидетельствам, он даже подготовил *фатеу* на его казнь [Massignon, *ibid.*, p. 113–132, 163–164]. Но его нападки нейтрализовал шафи'итский фақих Ибн Сурайдж, который настаивал на том, что мистические переживания лежат вне сферы судебного рассмотрения [Ibn Ḥallikān, 1968, vol. 2, §. 144; ad-Damīrī, 1309, vol. 1

§. 224; Massignon, *ibid.*, p. 164]. Поток обвинений на этом не иссяк: ал-Халладжа обвиняли в публичном чудотворстве (*ifṣā' al-karamāt*).

В это время он создает *Ривāйāt*, состоящие из более или менее известных хадисов, которые вместо привычной цепочки передатчиков (*isnād*), возводятся к различным кораническим концептам (святости, мистическому познанию, предвечному договору, доводу, свету, горе (Синай) и т. д.) Они были собраны Рузбиханом Бақли [Massignon, *ibid.*, p. 64–66].

Бирūнī утверждает, что эти тексты были посланиями ал-Халладжа к ученикам. Таким образом, суфий называл данными кораническими концептами себя самого, утверждая, что в нем воплотился Бог [Bīrūnī // Sachau, 1876-1878, §. 212].

Последующая традиция приписывала этому периоду жизни ал-Халладжа самое большое количество чудес, считая, что именно тогда он обрел статус святого ⁸.

Ал-Халладж был казнен по обвинению в қарматстве. Суд обвинивший его в связи с зинджами, заявил, что тот желает разрушить Ка'бу и Мекку. При этом сами обвинения в связи с қарматами, видимо, носили не беспочвенный характер. Сами қарматы считали ал-Халладжа одним из своих проповедников-дā'и и поэтому относились к нему с крайней симпатией. Странствия — в сторону Дейлема — часто совершались қарматскими проповедниками. Л. Массиньон привел в пример четырех: Халафа ал-Халладжа — в Нишапур, Рей и Мерв (где он и скончался), Ахмада б. Халафа, его сына, Абū Джа'фар ал-Махрūма и Абū Хātима ар-Рāзй, обративший дейлемского принца Асфāра [Massignon, 1922, vol. 1, p. 78].

Странствия ал-Халладжа могли быть миссиями қарматского дā'и. Л. Массиньон обращает внимание на тот факт, что прозвище ал-

Халладжа, ал-Муғйс, созвучно с прозвищем қарматского проповедника, грамматиста и литератора Ғиййаса, обратившего маверрудского правителя ал-Хусайна б. ‘Али и составившего трактат *ал-Баййан*, где говорится о пришествии мессии (*mahdī*). В его круг входил сын ал-Халладжа — Аҳмад. Однако сам же Массиньон это тождество опровергает [Ibid., p. 78–80].

Ряд цитат из текстов ал-Халладжа говорит о том, что до определенного момента он, действительно, мог выступать в роли қарматского проповедника⁹.

Важными уликами против ал-Халладжа послужили найденные при обыске в его доме письма, адресованные заместителю имāма (*wakīl*), «спутнику величайшего закона» (*ṣāhib an-nāmūs al-akbar*), самому Богу (*huwa huwa*). Содержимое писем было непонятным для суда, но исмā‘илитская атрибутика была налицо. Письма содержали криптограммы имен Бога и ‘Али [at-Tanūhī, 1921, vol. 1, §. 82; Massignon, 1922, vol. 1, p. 253–254]. Согласно, андалусскому историку ‘Арйбу б. Са‘ду ал-Кāтибу ал-Қуртуби (331/943 — ок. 370/980), у него были обнаружены сочинения, написанные на китайской бумаге золотой краской, подбитые парчой и шелком, с кожаными переплетами. Это же свидетельство передает Мискавайх [Miskawayhi, 1920, vol. 1, p. 90]. Подобными богатыми переплетами оформляли свои книги манихеи. По крайней мере, сочинения самого ал-Халладжа вряд ли могли бы быть так оформлены. А. Мец видит в этом факте прямое указание на гностицизм ал-Халладжа [Мец, 1996, с. 286]. Утверждение, конечно, весьма абстрактное. С другой стороны, известен интерес исмā‘илитов к манихейству. Эти сочинения могли быть просто привезены ал-Халладжем из дальних странствий.

В дальнейшем антагонистическая суфию традиция создала образ еретика. Это привело к тому, что позитивно настроенные по отношению к нему суфии разделили его образ на два автономных: суфия и еретика и қармата. У ал-Худжвйри, а затем у ‘Атṭāра и Муҳаммада Пāрсā зафиксировано постулирование существования двух ал-Халладжей: суфия Хусайна (б.) Мансӯра ал-Халладжа и еретика (*mulhid*) и колдуна, учителя Муҳаммада Закариййи и товарища Абӯ Са‘йда Қарматй Хусайн б. Мансӯра ал-Халладжа¹⁰.

В 310/922 г. ученики казненного суфия ал-Халладжа организовали братство (*ṭarīqa*). После смерти своего учителя вследствие начавшихся преследований они бежали из Багдада и его окрестностей и рассеялись¹¹.

В 311/924 г., был публично обезглавлен Шāкир ал-Бағдādй, ученик ал-Халладжа и его агент в Хорасане. Он был казнен на том же

9 | Подробно вопрос о қарматстве ал-Халладжа разобран нами в: Башарин, 2010, с. 37–48.

10 | О трансформации фигуры суфия в образ еретика и о доктрине «двух ал-Халладжей» см: Башарин, 2010, с. 45–48.

11 | Ниже изложена не судьба учеников ал-Халладжа или его школы, а только факты о наличии «махдистских» сект в их среде.

месте, что и его учитель — у ворот Баб ат-Тāк. В 312/925 по приказу префекта багдадской полиции ан-Нāзӯка было казнено еще три последователя ал-Халлāджа: Хайдара, аш-Ша'рāни, Ибн Мансӯр. После отказа принести покаяние (согласно ханафитской процедуре) они были обезглавлены. Их тела были повешены в Багдаде, на восточном берегу Тигра, а головы выставлены на тюремной стене, на том же берегу. К их именам Л. Массиньон добавляет имя Хайкаля, возможно Абӯ 'Абд Аллāха Хайкаля ал-Қурашӣ, известного по нескольким источникам [Massignon, 1922, vol. 1, p. 332–333; Massignon, 1945–1946, p. 131¹²]¹³.

Из их числа обращает на себя внимание Мансӯр. Под этим именем мог подразумеваться ученик ал-Халлāдж б. Мансӯр. Возможно, именно о нем писал ал-Худжвӣри: «...Некоторые обличают его во внешнем неверии, не признавая его, приписывая ему ухищрения и колдовство. Они полагают, что Хусайн Мансӯр Халлāдж — это Хусайн б. Мансӯр Халлāдж — тот багдадский безбожник (*mulhid*), чьим учителем был Муҳаммад Закариййā, а его товарищем — Абӯ Са'йд [Қармаṭӣ]. Тот Хасан, который наш, является его противоположностью, он был персом из Байда'¹⁴...» [Жуковский, 1926, с. 190].

Среди последователей ал-Халлāджа наибольшую известность получили главным образом носители крайних взглядов (*hulūliyya*, *gūlāt*). Это было обусловлено тем, что в кругу интеллектуалов продолжительное время упоминать его имя было опасно.

Традиционно хулӯлиййу и халлāджиййу разводили [al-Baḡdādī, 1977, §. 241]. Ал-Худжвӣри говорит о них, как о двух группах отступников в рамках суфийского движения. хулӯлиты говорили о воплощении, смешении и уничтожении духов [в Боге] (*nash-i arvāh*) ведущих к уподоблению Богу. К ним принадлежал Абӯ Хулмāн [ад]-Димашқӣ. Халлāджиты в лице абāхтиййи, фāрисииййи говорили о необходимости оставления *sharī'ama* и о безбожии (*ilhād*). Ал-Худжвӣри упоминает о багдадской халлāджиййи — секте еретиков, представителей которой он видел. Он также пишет о наличии у идеологов движений книг, с которыми он был знаком [Жуковский, 1926, с. 164, 192, 334].

Доксографы очень часто не проводили четкой грани между отдельными направлениями, а имя ал-Халлāджа, как наиболее известного еретика, получило в силу исторических обстоятельств более широкую огласку, чем имена Фāриса Ибн 'Йсы, аш-Шаббāса и других. В результате обозначение халлāджиййа могло стать просто ярлыком.

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

13 | Крупные сведения о последнем можно обнаружить в *Нафахат ал-унс* Джāмӣ [Massignon, 1922, 1, p. 333]

14 | Место рождения ал-Халлāджа.

Не сохранилось ни одного апологетического сочинения представителей этих сект, сведения о них приводят только их противники, следующие традиционной классификации.

Сторонники крайних идей подвергались преследованиям со стороны государства. Однако, ал-Худжвйрй свидетельствует, что и по прошествии времени множество еретиков ҳалләджитов осталось в Багдаде и его окрестностях. Ал-Худжвйрй писал, что багдадская ҳалләджийа почитает ал-Ҳалләджа точно так же, как рафидиты — ‘Али [Жуковский, 1926, с. 192]. Также почитался и сын ал-Ҳалләджа (Ҳамд), живший в Тустаре, в которого, по утверждению ҳалләджитов вселилась Божественная природа (lāhūt), перешедшая от его отца [ат-Танухи, 1985, с. 190].

Одним из лидеров ҳулүлитского движения стал хāшимит Муҳаммад б. ‘Абд Алләх, по прозвищу Абү ‘Умāра, которого его сторонники величали «наш господин» (sayyidunā). Он устраивал показательные сеансы, в ходе которых он лицезрел Божье царство (malakūt). Они утверждали, что в него вселился дух Муҳаммада. Сакрализация коснулась и членов его семьи. Согласно ат-Танүхй, Абү ‘Умāра страдал косоглазием и все время смотрел в потолок, чтобы собеседник не догадался об этом. Однажды ему привели человека, который засомневался в пророческих способностях того, кто не смог сам себя избавить от порока. На что ему ответили, что это не порок, а достоинство — видение потустороннего мира. Характерно, что лжепророкам мусульманская традиция часто приписывала различные телесные недостатки [ат-Танүһй, 1921, с. 87–88; ат-Танухи, 1985, с. 190; Massignon, 1922, vol. 1, p. 335–336].

Ат-Танүхй приводит сведения, что шурина Абү ‘Умāра, нечестивца и распутника, но вместе с тем отпрыска знатного рода, ҳалләджиты считали Муҳаммадом, сыном Абү Бакра. После нашествия дейлемитов на Ахваз он стал притворяться дейлемитом [ат-Танухи, 1985, с. 190–191].

Среди суфиев Хорасана была группа, распространявшая учение ал-Ҳалләджа. Из них известны имена Шāкира, казненного в Багдаде, Ибн Бишра и Фāриса Ибн ‘Йсы. Из них наиболее известен Фāрис (ум. 342/953), как основатель школы ҳалләджийа-ҳулүлийа [Massignon, 1922, vol. 1, p. 337–338].

Часто эти идеи входили в явное противоречие с мировоззрением большинства учеников ал-Ҳалләджа. Ал-Худжвйрй упоминает, что наиболее известный из багдадских последователей ал-Ҳалләджа, Абү Джа‘фар б. ас-Ҷаббāх ас-Ҷайдалāнй, чья деятельность относится к 430/1038 г., имевший четыре тысячи последователей, рассеянных по Ираку, и его ученики проклинали Фāриса за его приверженность учению единения человеческого и Божественного духов [Жуковский, 1926, с. 334; Massignon, 1922, vol. 1, p. 338–339].

По сведениям ал-Хатѣба ал-Багдāдѣи и ас-Суламѣи, уже в XI в. (450/1058) в Нишапуре зафиксировано присутствие группы радикальных халлāджитов (*gūlāt*), почитавших ал-Халлāджа как инкарнацию Божественной природы. Среди них, видимо, был знаменитый позже Абӯ Са'ид б. Абѣ-л-Хайр (967–1049) и ал-Фармāзѣи, шайх ал-Ғазālѣи [Massignon, 1922, vol. 1, p. 338].

В Ахвазе и Басре существовало несколько «эфемерных халлāджийских сект» [Massignon, [Gardet], 1999], известных главным образом по атакам своих оппонентов (особенно, ат-Танухѣи — қадѣи нескольких округов Вавилонии и надзирателя монетного двора в Багдаде). Эти секты были экстремистского толка.

Ибн аш-Шаббāс ('Али б. Абѣ Мухаммад ал-Хасан аш-Шаббāс) (ум. 444/1052) был выходцем из Басры. Большой рассказ о нем приводит Ибн ал-Джаузѣи. Известны также его отец и дядя — басрийцы. Ибн аш-Шаббāс основал секту рубубиййа, главенство над которой передавалось от отца к сыну. Ибн 'Ақѣл упоминает: «У Ибн аш-Шаббāса, а до него у его отца были птицы, высылаемые ими и преданные им в каждой стране. Те мгновенно достигали нужного им населенного пункта, сообщая, как там обстоят дела к их приходу». Это позволяло им демонстрировать дар провидения. Сам аш-Шаббāс странствовал, совершая чудеса, пользуясь асбестом, чтобы без ущерба пребывать в огне [Ibn al-Jawzī, 1368, §. 464–466; Massignon, 1922, vol. 1, p. 339].

Халлāджийские секты со временем стали сливаться с ши'итскими крайними сектами, типа последователей аш-Шалмағāнѣи ('азāқѣриййа). Ибн ал-Джаузѣи свидетельствует о тесном переплетении сект, говоря, что некоторые крайние ши'итские секты вышли из хулūлиййи, например сабāииййа. Он сам пишет о них, как о сложном континууме (на территории Ирака и Хорасана).

Секты, чье возникновение доксографы связывали с влиянием идей ал-Халлāджа на идеологическом уровне ограничивались обычными формулировками, типа *анā-л-Хакқ*, не имея понятия о самом халлāджийском учении. Они могли быть и вовсе не связанными с ал-Халлāджем.

Характерной личностью для еретических движений периода начала IX в. стал крайний ши'ит аш-Шалмағāнѣи, казненный в Багдаде 29 зӯ-л-қа'да 322/934 по обвинению. О его сторонниках мы знаем крайне мало. В основном, это политические фигуры, разговор о которых пойдет ниже. В отличие от халлāджиййи и хулūлиййи об отдельных представителях 'азāқѣриййи источники практически ничего не сообщают.

В арабской традиции принято связывать ал-Халлāджа с аш-Шалмағāнѣи, называя их чуть ли не друзьями, однако реальное противостояние этих двух фигур противоречит этому. Учение последнего восходило к традиции мухаммиситов¹⁵.

Данные движения можно назвать «махдистскими» в силу того, что их эпонимы или сами движения провозглашали своих лидеров махдй. Движения имели совершенно разнородный характер и были уравниены в своем статусе позднейшими доксографами и историками.

Идеи Божественного воплощения в человеке бытовали у многих идеологов. Так, ал-Газāли говорит о некоем человеке, имя которого не приводит. Он составил собственный Коран, провозгласив пророком некоего 'Али б. Киḫлā и утверждал, что у него есть десять тысяч сторонников, что было явной ложью [al-Gazāli, [s. a.], s. 108].

Анализ истории данных движений позволяет выявить определенные политические группы, стоявшие за спиной наиболее видных деятелей. В зависимости от настроений очередной политической группировки многие из них то пребывали в почете, то подвергались преследованиям, вплоть до казни.

Что характерно, позже к борьбе с зиндйками подключились богословы, активно противодействуя ереси (zandaqa) как отвержению монотеизма.

3

Определять точку отсчета для интересующего нас периода следует с вазйрата Ибн Фурāта и Ибн 'Йсы, поскольку именно с их именами связано максимальное укрепление власти вазйров, апогея которого они не достигали ни до, не после. Этот факт привлек внимание Д. Сурделя, который в своем монументальном исследовании определил данный период как «великую эпоху» функций великого вазйра, а период правления Ибн Фурāта назвал «триумфом» правления [Sourdel, 1959, vol. 1, p. XVII–XVIII].

Однако прелюдию упомянутых выше событий следует датировать вазйратом Исма'йла б. Булбуля и его отношениями с Сā'идом б. Махладом (265/879–278/892).

Данный период характеризуется стабильным превосходством несторианских писцов (naṣāṭira), часто занимавших важные позиции при дворе и контролировавших делопроизводство еще с эпохи Умаййадов. В течение нескольких веков христиане воспринимаются как носители грамотности, искушенные в канцелярской работе и делопроизводстве, при возникновении развитого бюрократического аппарата халифат опирается на них, поскольку не видит им никакой альтернативы. Таким образом, протекция, оказываемая христианам со стороны официальной власти, амбивалентна практической пользе получаемой от профессиональных писцовых кадров. Этот феномен Л. Массиньон охарактеризовал, как «исламо-христианскую политику» (la politique islamo-chrétienne). По-русски его можно назвать *исламо-христианской политикой* (имея в виду даже не деятельность органов государственного

управления, но форму государственного устройства). Именно этот феномен стал главной причиной расцвета деятельности сирийцев-переводчиков, осуществивших перевод на арабский большого количества греческих сочинений по медицине, философии, физике, математике, астрономии и пр. наукам.

Явное благоволение властей к несторианам доходило до освобождения церковных иерархов от поземельной подати. Так, губернатор Мосула Мусā б. Му'саб примерно в 152/769 освободил от выплаты хараджа с епархии Байт Бағаш католикоса Тимофея I [CMR, 2009, p. 397].

Порой власть спускала несторианам даже нападки на ислам, вплоть до критики Корана. Так, друг Тимофея, 'Абу Нух ал-Анбāри, занимавший должность катиба, к которому благоволил сам халиф Махдй, известен как автор сочинения *Опровержение Корана*, написанного по-арабски или по-сирийски (*Тафнйд ал-Қур'ан, Шуррайā д-Қурāн*) [Sabrol, 2002, p. 297–302; CMR, 2009, p. 397–399].

Поступая на высокие государственные должности, христиане принимали ислам. Такие обращения были мотивированы необходимыми условиями для карьерного роста. Что характерно, их жены всегда оставались христианками [Sabrol, 2010, p. 198].

Особым покровительством в это время пользовался центр несторианской учености, монастырь Дайр Қуннā, поставлявший основные кадры. Именно выходцами из этого монастыря были влиятельные роды несторианских секретарей III/IX — начала IV/X вв.: Банӯ Махлад и Банӯ-л-Джаррāх [Massignon, 1942; Massignon, 1944; Sourdel, *ibid.*, p. 300–315].

Род Банӯ Вахб, еще Умаййадских секретарей, перешедших затем на службу к 'Аббāсидам, переживавший в это время апогей своего влияния опирался на несторианских писцов. Банӯ Вахб были васитскими христианами, принявшими ислам, причем женщины этого рода оставались христианками. В последнюю треть III/IX в. знаковой фигурой в этом процессе стал Сулаймāн б. Вахб, начинавший как секретарь заведовавшего почтовой службой Мусы б. Буғā (сына знаменитого полководца Буғā ал-Кабира), занимавшего при ал-Мухтадй (255–56/869–70) пост вазйра. Его основной соперник ал-Хасан б. Махлад, принадлежавший к роду Банӯ-л-Джаррāх тоже придерживался ориентации на мусульмано-христианскую политику¹⁶.

Қā'ид б. Махлад «несторианский писец» из Дайр Қуннā, которому на некоторое время уступил свое место Ибн Булбул (с 265/879 по 278/892), был новообращенным, известным своей подчеркнутой набожностью. Он пользовался покровительством Банӯ Вахб. Реально, Қā'ид б. Махлад являлся помощником ал-Муваффақа, брата халифа ал-

16 | По сведениям ал-Фахрй, сам ал-Джаррāх был обращенным в ислам иудеем, его сын Дāvуд был связан с Дайр Куннā [Sourdel, *ibid.*, p. 313–314].

Му'тамида (256–279/870–892), по-сути, правившего за своего брата, в организации борьбы с зинджами, и хотя так и не стал вазиром, но фактически играл схожую роль. В 269/882 он был пожалован почетным титулом «обладатель двух визаратов» (*dū-l-wizāratayn*), его имя появляется на монетах, отчеканенных в Ираке. Л. Массиньон называет его проводником исламо-христианского направления в политике [Massignon, 1942]. Карьере Ҷа'ида б. Махлада пришел внезапный конец — он был неожиданно арестован ал-Муваффаком со своим братом 'Абдун и окружением. Его имущество было конфисковано. Л. Массиньон, а следом за ним Д. Сурдель связал падение Ҷа'ида б. Махлада с 'Абдуном, «христианином, командовавшим мусульманами», по словам сатиры одного поэта, приведенным ал-Мас'удй. 'Абдун участвовал в реконструкции монастыря, частично разрушенного фанатичной толпой. Новым командующим был послан Рашид, который стал требовать от Ҷа'ида б. Махлада какие-то деньги, тот попытался бежать в Багдад, но не успел — его схватили и посадили под арест, после чего он вскоре скончался в заключении в 276/890 [Sourdel, 1959, vol. 1, p. 315–322].

Вопрос о причине опалы и последовавшего ареста остается открытым. Д. Сурдель, проанализировав полный корпус источников, не обнаружил подлинных причин озлобленности на показавшего себя с лучшей стороны чиновника со стороны ал-Муваффака. Видимо, причиной опалы Ҷа'ида б. Махлада было недовольство высокопоставленными христианами (под нее попал и 'Абдун) и попытка потеснить несторианских писцов с ключевых постов. Именно интриги против «мусульманско-христианской» политики видят в этом факте и Л. Массиньон, и Д. Сурдель [Massignon, 1942, p. 255; Sourdel, 1959, vol. 1, p. 322]. Последний приводит ряд оценок личности Ҷа'ида б. Махлада в мусульманской историографии: в сатире ал-Балазурй (в *Иршад Йа'кута*) он без причин назван «лживее Сулаймана б. Вахба и гнуснее Дулайля [б. Йа'куба]». Ибн Халликан и Ибн ал-Аббар относятся к нему без симпатии, в отличие от аш-Шабушты [Sourdel, *ibid*].

Показательны также сведения у ал-Мас'удй. Сообщается, что когда Ҷа'ид б. Махлад прибыл в Фарс, то возгордился, и его власть ожесточилась. Он так рассвирепел, что повелел цирюльнику поставить себе банки (либо пустить кровь). Ал-Муваффақ, узнав об этом, вызвал его Васит. Поэт 'Абд Аллах б. ал-Хусайн ал-Кутурубули ал-Катиб даже пишет, что он принял религию персов, что выглядит совершенным абсурдом [ал-Мас'уди, 2002, с. 406].

Обращает на себя внимание полное отсутствие реальных обвинений на фоне популярности многочисленных историй о мздоимстве вазиров и конкретного перечня их преступлений. Таких историй довольно много приводится, например, в Нишвәр, где фигурирует сам Ҷа'ид б. Махлад. С другой стороны, авторы приводят конкретные примеры зверств его соперника Исма'йла б. Булбуля. В связи с этим сатира ал-Балазурй звучит странно и выглядит как политический за-

каз. Примечательно, что объективный анализ приведен у аш-Шабушті (ум. 388/998), единственного раннего автора, анализирующего ход событий. И Ибн Халликāн, и Ибн ал-Аббār могли негативно относиться к Сā`иду б. Махладу только в силу сложившейся традиции.

Одним из ключевых источников, оценивавших негативно его фигуру и представлявших его коррупционером, является ат-Танухй. Он часто пишет о склонности Сā`ида б. Махлада к интригам.

Одна из самых показательных его историй касается назначения того на пост секретаря Мусы б. Буғā. Последний зависел от своего внука, через которого 'Абдун б. Махлад и добился поста для своего брата в обмен на большую сумму серебра. Сā`ид б. Махлад занял пост вместо другого несторианского писца, 'Абу Нуха ал-Анбārй. Однако начавшаяся вражда была устранена заключением брака между сыном первого и дочерью второго [al-Tanukhi, 1930, p. 2–4].

Данный факт на самом деле является образчиком поведения в среде секретарей. Приход на пост очень часто сопровождался подкупом. Сā`ид б. Махлад не выглядит в этом отношении исключением из правил. Любопытно отметить другое — несторианские писцы никогда не являлись монолитной корпорацией. Десятилетия пребывания во власти внушили им чувство превосходства и уверенности в их стабильном положении на важных государственных постах.

В этой истории С. Каброль обращает внимание на эндогамию, как важный принцип, скрепляющий группу и позволяющий ей удерживать достигнутые позиции [Cabrol, 2010, p. 197–198]. Однако при отсутствии тесных семейных связей группы писцов часто не находили взаимопонимания и вступали в противостояние, что, как будет показано ниже, стало причиной их вытеснения с исторической сцены более сплоченной группой.

То, что у Сā`ида б. Махлада и его брата нашли имущества и рабов на 30 тыс. динаров [ал-Мас'уди, там же, с. 407], можно расценивать как обычный прием. В ходе предстоящей борьбы у каждого вазира будут находить богатства на колоссальные суммы.

Согласно Л. Массиньону, это событие ознаменовало окончание периода действия «наджранского соглашения» (ṣulḥ, muṣālaḥa), начавшегося с договора делегации христиан Наджрана во главе с Балхāрисом б. Ка`бом с Мухаммадом в 10/632-3, гарантировавшего христианам имущественные права и свободу вероисповедания за выплату дани, охарактеризованного им как время политики исламо-христианства, продлившегося с 7 до 9 в. [Massignou, 1942, p. 254–255]¹⁷.

Ясно, что смещение энергичного Сā`ида б. Махлада было на руку Исмā'илу б. Булбулю, персу по происхождению, известному сво-

17 | Необходимо отметить, что позднейшие исследования не признавали такой значимости за этим договором, отмечая что он касался конкретного региона. В подлинном тексте говорилось о населении Наджрана вообще. Поздние версии трансформировали его в договор между Мухаммадом и христианами вообще [Fattal, 1958, p. 90–92]. Однако, со своей стороны, отметим, что значимость именно мусульманско-христианских связей в тот период эти аргументы не отрицают.

ими проши'итскими симпатиями, чью фигуру тот заслонял. Крепость его позиций следует объяснять поддержкой ал-Муваффака. Еще до этого Исмā'ил б. Булбул успел скомпрометировать себя и, получив сигнал от ал-Муваффака отсидеться в своем имении, был на месяц заменен ал-Хасаном б. Махладом, заместитель которого Абū Нух был человеком опального вазира и писал ему доносы на ал-Хасана [Хилāl, 1983, с. 46–47].

Явно, была предпринята попытка списать все грехи Исмā'ила б. Булбуля на нового вазира. Этот факт непосредственно отображает проши'итские симпатии ал-Муваффака, непосредственно вскрывая причины отстранения последним Сā'ида б. Махлада. С другой стороны, уже в это время можно наблюдать открытую конфронтацию ши'итов против их оппонентов, ориентированных на христианских писцов. К сожалению, Д. Сурдель, склонный к подробному изложению политической картины, не придает значения этим событиям, ограничиваясь ссылкой на Хилāля ас-Сāби [Sourdel, *ibid.*, p. 314].

Двумя секретарями Исмā'ила б. Булбуля стали братья из рода Банū-л-Фурāt — Абū-л-'Аббас Ахмад и Абū-л-Хасан 'Али, управлявшими к тому времени министерством по делам Савāда (Вавилонии). С этого периода их род, ставший с течением времени могущественным, появляется на политической сцене. Все три сына Мухаммада б. Мусы ал-Фурāта — Абū-л-Хаттāб Джа'фар, Абū-л-'Аббас Ахмад и Абū-л-Хасан 'Али, а позже их дети, находились у власти [таблицу рода см. в кн.: Sourdel, *ibid.*, vol. 2, p. 747]. Время вазирата Исмā'ила б. Булбуля сопровождалось финансовыми трудностями. Расходы, возникшие в результате ведения войн, опустошили казну [Sourdel, *ibid.*, vol. 1. p. 315–325].

Вазир получил у некоторых историков прозвище «обладатель меча и пера» (*ṣāhib as-sayf wa-l-qalam*). Но, по мнению исследователей, оно было совершенно неоправданно и объясняется приписыванием ему чужих лавров — по А. Мецу, ал-Хасана б. Махлада, которого игнорировал ал-Фахрй, по Сурделю, Сā'ида б. Махлада [Мец, 1973, с. 85; Sourdel, *ibid.*, p. 322–323].

Ибн Булбул прославился жестокими пытками, при помощи которых он выжимал налоги. С другой стороны, он легко разорял казну на подарки и жалованья. Жестокость его получила отражение в известной сатире Ибн ал-Му'тазза¹⁸. Ибн Булбул возбудил против себя негодование, в том числе у членов семьи халифа (например, упомянутого Ибн ал-Му'тазза), а главное — будущего халифа ал-Му'тадида, которого во время ареста определили в дом вазира. Ибн Булбул обращался с ним довольно жестко. Позже вазир был арестован ал-Му'тадидом, подвергнут жестоким пыткам и казнен через погружение в кувшин с расплавленным свинцом (по версии ат-Танūхй) [ал-Мас'уди, 2002, с. 423–425; ат-Танухи, 1985, с. 62; Sourdel, *ibid.*, p. 323–326].

Интересно, что ал-Мас'удӣ говорит, что Ибн Булбулю приписывали отравление ал-Му'тадида [ал-Мас'уди, 2001, с. 466; Мец, 1973, с. 300]. Одновременно начались аресты приспешников Ибн Булбуля. Спустя некоторое время были арестованы два брата Банӯ-л-Фурāt и его секретарь Джарāда [Sourdel, *ibid.*, vol. 1, p. 326].

Примечательно, что, согласно ат-Танхӯй, ему было предъявлено обвинение в ереси (қāди Йӯсуфом б. Йа'қубом) [Sourdel, *ibid.*, vol. 1, p. 326]. То есть официальной властью, хотя бы частично была использована схема, применявшаяся в VIII в. Вместе с тем арест и казнь Ибн Булбуля и аресты его сторонников были первой расправой над ши'итами с периода падения Бармакидов. Однако она прошла уже на качественно ином фоне. Опала христиан ознаменовала конец влияния несторианских писцов. Традиционно она объясняется опасностью со стороны Византии, чьими агентами могли считать христиан официальные власти [Massignon, 1942, p. 254]. На это частично можно возразить тем, что обоюдная враждебность несториан и халкедонитов была серьезным препятствием для подобного сближения. Это позволяет искать параллельную причину. Для этого необходимо вспомнить политическую ситуацию в халифате в предшествующий период.

В начале IX в. 'Аббāсиды постепенно отходят от союза с ши'итами. Пограничным событием следует считать расправу над Бармакидами, осуществленную Хārӯном ар-Рашидом в 187/803. Вскоре назрел разрыв с 'Алидами, ознаменовавшийся таинственной смертью имāма 'Али ар-Риды в 203/818, в отравлении которого небеспочвенно подозревали Хārӯна ар-Рашида. 'Аббāсиды сделали ставку на наместников далеких областей на территории Ирана в лице Тāхиридов. Описанный нами выше период конца IX в. характеризуется проникновением во власть как принявших ислам иранцев-ши'итов, так и ставших мусульманами потомков маздаяснийцев. Ал-Муваффақ в борьбе с зинджам и наместниками, выходившими из-под контроля в лице Ҷаффаридов и Тулӯнидов, решил опереться на ши'итов и использовать их во власти взамен христиан. Однако новая элита, как мы видели, быстро скомпрометировала себя, что повлекло ее устранение воцарением ал-Му'тадида, но лишь на время.

Описанные события, по мнению Л. Массиньона и Д. Сурделя, положили начало открытому противостоянию христианских писцов и ши'итских политиков. Партию первых представляли такие знаменитые роды как Банӯ-л-Джаррāх и входивший в него Банӯ Махлад¹⁹, Банӯ Вахб, вторых — на раннем этапе Ибн Булбул и его сторонники, позже — Банӯ-л-Фурāt [Sourdel, *ibid.*, p. 315–326]. До этого во время правления ши'итов

19 | Махлад был одним из двух сыновей Джаррāха. Данный род не имеет отношения к Ҷа'иду б. Махладу вопреки мнению Х. Бовена и Л. Массиньона. Этот факт на основе источниковедческого анализа доказал Д. Сурдель [Sourdel, *ibid.*, p. 317].

Бармакидов такого противостояния не наблюдалось. Например, основатель рода Бану Вахб был секретарем Бармакида Джа'фара.

Как уже упоминалось, Бану Вахб оказывали покровительство Сә'иду б. Махладу. Вазыры именно из этого рода находились у власти при ал-Му'тамиде до вазирата Ибн Булбуля и после его смещения — при ал-Му'тамиде, ал-Му'тадиде и ал-Муктафй.

Уже при 'Убайд Алләхе б. Сулаймәне Бану-л-Фурāt просочились во власть в лице бывшего опального секретаря Ибн Булбуля — Абӯ-л-'Аббаса Ахмада, освобожденного из тюрьмы вместе с братом по просьбе 'Убайд Алләха б. Сулаймәна и ставшего министром (*ṣāhib ad-dīwān*) по делам Ирака. Его освобождение было связано с тяжелой финансовой ситуацией в халифате — новый халиф взял у него займы на срочные военные расходы. Абӯ-л-'Аббаса Ахмаду тут же поручили управление Куфой и прилегающими районами. Крепость его позиции можно охарактеризовать следующим фактом: когда в 285 вазыр и его сын отлучились из столицы, именно он исполнял высокие обязанности. Постепенно его власть возрастала. Халиф, осознав бессилие перед растущими расходами, все больше и больше прибегал к братьям Бану-л-Фурāt и попал в финансовую зависимость от них [Sourdel, *ibid.*, p. 330–334].

Сам 'Убайд Алләх не совершал решительных действий и остался в памяти, главным образом, своим благочестием²⁰.

После знаменитого объединения ведомств областей в ведомство двора (*dīwān ad-dār*) с тремя подотделами (по делам Востока, Запада и Вавилонии) между Бану-л-Фурāt и Бану-л-Джаррāх возникает соперничество. Представителя последних Мухаммада б. Дāvуда поддерживал вазыр. Тем не менее влияние братьев Бану-л-Фурāt во время вазирата 'Убайд Алләха неуклонно возрастало. Они добились управления всей финансовой системой Ирака [Sourdel, *ibid.*, p. 334–345].

Ключевым лицом для этого периода стал сын вольноотпущенника ал-Мутаваккила Бадр, начальник полиции, прошедший путь от мауля и гулама до командующего армией в новом правительстве, по сути третьим лицом после вазыра и Ахмада б. ал-Фурата [Ibid., p. 325, 330–332, 335, 337–338]. Видимо, его укрепление во власти следует считать вторым фактором (после усиления Бану-л-Фурāt), характеризовавшим укрепление ши'итов во власти.

При 'Убайд Алләхе христиане и иудеи успешно продвигались по государственной службе, часто опережая мусульман [Ibid., p. 345].

Новый вазыр ал-Қасим, сын 'Убайд Алләха б. Сулаймәна, решил изменить сложившийся баланс сил и устранить засилие ши'итов во власти. Д. Сурдель считает его, в связи с этим, не таким дальновидным политиком, как его отец.

20 | Ср. отзывы о нем желчного Абу 'Айна', как о разрывающемся между службой Богу и халифу и там же, для сравнения, резкая характеристика начальника диван ал-барид Маймуна б. Ибрāхима [ал-Мас'уди, 2002, с. 431].

Во время халифата ал-Муктафи (289/902-291/904) конфронтация Бану Вахб с ши'итами накаляется. Еще до этого ал-Қасим смещает бывшего когда-то секретарем Ибн Булбуля Мухаммада б. Ғалиба ал-Исфакһани. Позже он начинает устранять их физически, однако никогда не переходит в открытую, предпочитая скрытый террор. Сразу после пожалования от нового халифа вазир устраняет явно проши'итски настроенных Мухаммада б. Бассāма и Ибн Манāру, заковав их в цепи и спустив по Тигру в Басру. Заключенные пропали по дороге, якобы потонули. Главным врагом Бану Вахб в это время становится Бадр. После прихода к власти нового халифа ал-Қасим начал опасаться, что на вектор дальнейшей политики окажет влияние военачальник Бадр, находившийся в то время в Фарсе. Поэтому он настраивает халифа против него и даже вывозит его из столицы, пугая угрозой со стороны талантливого полководца. Обманным путем под гарантию неприкосновенности Бадр заманивается на один из островов Тигра, где слуги вазира убивают его вовремя молитвы. Важной фигурой в это время был сын ал-Муваффақа и дядя халифа ал-Муктафи 'Абд ал-Вāхид. Любитель безбородых юнцов, собак, козлиных и петушиных боев, казалось, он никоим образом не интересовался политикой. Это мнение, согласно ал-Мас'уди, разделял его царствующий племянник. Однако сведения ат-Табарӣ показывают, что на деле он подумывал о власти, делая главную опору на Бадра [ал-Мас'уди, там же, с. 468, 473–474; Sourdels, *ibid.*, p. 323–352]. Таким образом, можно предположить, что образ прожигателя жизни был создан 'Абд ал-Вāхидом искусственно. С другой стороны, опираясь на проши'итского деятеля, он сам, видимо, делал ставку именно на ши'итов. Устранение Бадра развязало руки вазиру.

Зная расположение к нему ал-Муктафи, ал-Қасим тайно заточает 'Абд ал-Вāхида в доме своего сторонника, а позже подсылает к нему убийц, которые и обезглавили его. Об уровне конспирации можно судить уже по тому факту, что убийство 'Абд ал-Вāхида, по сообщению ал-Мас'уди, стало известно халифу только после смерти вазира. Ал-Муктафи так разгневался, что хотел приказать эксгумировать тело ал-Қасима, чтобы высечь труп плетью и сжечь [ал-Мас'уди, там же, с. 474].

Также был убит ши'ит-секретарь ал-Файйад б. 'Али и проши'итски настроенный поэт Ибн ар-Румӣ, писавший сатиры на Бану Вахб. Хитростью удалось избежать расправы Ахмаду б. Бистāму [Sourdels, *ibid.*, p. 352–353].

Наконец, ал-Қасим на время остановил процесс продвижения Бану-л-Фурāt, прибегнув к помощи их соперников Бану-л-Джаррāх. Принадлежавший к этому роду Ибраһим б. 'Йса, преследуемый до этого Ахмадом б. ал-Фурātом, назначается ал-Қасимом инспектором в Васит и начинает проверку владений Бану-л-Фурāt. Открытое противостояние оканчивается смертью Ахмада 15 рамадāна 291 / 31 июля 904 г. Однако окончательному разгрому Бану-л-Фурāt помешала смерть ал-Қасима 6 зу-л-қада того же года [Ibid., p. 337, 345–357].

Интересно отметить, что историки, как правило не говорят, что репрессии ал-Қасима были избирательны и касались именно устранения ши'итов. Например, ал-Мас'уди писал, что вазир нарочно преследовал талантливых и ученых людей [ал-Мас'уди, там же, с. 467–476].

Таким образом, ши'иты были обессилены. Перед смертью ал-Қасима на пост вазира было два претендента 'Али б. 'Йса и ал-'Аббас б. ал-Ҳасан. Ал-'Аббас был рекомендован на пост вазира самим ал-Қасимом и сменил его на этом посту. Рядом с новым вазиром оказались упомянутый 'Али б. 'Йса, Муҳаммад б. Дāvуд, Ибн 'Абдун и 'Али б. ал-Фурāt. Последний оказался в явном меньшинстве. Новый вазир следовал политике своего предшественника и продолжил теснить Ибн Фурāта. Однако у того нашелся защитник в лице хаджиба Ҳафифа, который напомнил халифу о заслугах 'Али при ал-Му'тадиде и что тому приходится терпеть от нового вазира. Однако вскоре Ибн Фурātu улыбнулась удача. Его противники ал-'Аббас и Ибн 'Абдун не смогли договориться с 'Али б. 'Йсой и Муҳаммадом б. Дāvудом. Не удалась попытка сподвигнуть халифа наложить на Ибн Фурāта штраф в 40 тыс. динаров. Тогда по совету Ибн 'Йсы, тот сам выделил 30 тыс. динаров. Вазир предложил Ибн ал-Фурātu оставить свой вазират, если тот не станет ему вредить. Последний, конечно, согласился. С этого момента его влияние стало укрепляться. Ибн ал-Фурāt установил контроль над ведомством Запада, вверенном 'Али б. 'Йсе. Постепенно он вытесняет всех своих конкурентов. Затем Ибн Фурāt продвигает по служебной лестнице своего брата, Джа'фара. По мере того, как возрастает его контроль над финансами, вазир попадает от него все в большую зависимость [Sourdel, *ibid.*, p. 361–364].

После того как вазиром стал ал-'Аббас б. ал-Ҳасан, началось открытое политическое противостояние во властных кругах, связанное с политической ситуацией после смерти ал-Муваффақа, когда объявилось два претендента на престол, ал-Му'тазз и Джа'фар, поддерживаемые разными политическими группировками. Начало этого противостояния следует датировать 908. 17 декабря 296/908 г. произошел государственный переворот: группа суннитов-реформаторов под влиянием ханбалита ал-Барбахāри сделала халифом ал-Му'тазза. Его вазиром стал Муҳаммад б. Дāvуд ал-Джаррāх. Однако переворот не удался. Ал-Му'таззз был схвачен и убит, проправив всего один день, за что получил прозвище «однодневного халифа». На престол взошел его соперник — малолетний ал-Муқтадир. Это стало окончательным провалом Бану-л-Джаррāх и полным торжеством Бану-л-Фурāt [Sourdel, *ibid.*, p. 370–375; Bowen, 1928, p. 93–95].

(Продолжение следует)

Список сокращений

AIEO — Annales de l'Institut d'études orientales de la Faculté des Lettres d'Alger.

BEO — Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas.

CMR — Christian-Muslim Relations. A Biographical History. Leid.-Boston (History of Christian-Muslim Relations).

CSCO — Corpus scriptorum Christianorum Orientalium.

EI — The Encyclopaedia of Islam, 2nd (CD-Rom) ed. Leid., 1999.

JAOS — Journal of Asiatic Oriental Studies

JRAS — Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient.

JJS — Journal of Jewish Studies.

JQR — The Jewish Quarterly Review.

MGD — Mélanges offerts à L. Gauthier-Demombyne.

RSO — Rivista degli studi orientali.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Список источников и литературы

- Бартольд В.В.* К истории религиозных движений X века // Соч. Т. 6. М., 1966, с. 492–503.
- Башарин П.В.* К проблеме оформления жития ал-Халладжа // Рахмат-нама. Сборник в честь 70-летия Р.Р. Рахимова. СПб., 2008, с. 47–80.
- Башарин П.В.* Ранний суфизм и карматы на примере ал-Халладжа или к вопросу о характере раннеисламского мистицизма // Междисциплинарные исследования Арабского Востока: Ежегодник РУДН. М., 2010, с. 31–57.
- Жуковский В.А.* Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али Ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави. Персид. текст, указатели и предисловие. Посмертное издание [подгот. А.А. Ромаскевичем]. Л., 1926.
- ал-Мас'уди, Абу-л-Хасан ибн Хусайн ибн 'Али.* Золотые копи и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии: 749–947 гг.] / составл., пер. с араб., примеч, коммент. и указ. Д.В. Миккульского. М., 2002.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д.Е. Бертельса. Изд. 2-е. М., 1973.
- Мюллер А.* История ислама: от доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов. М., 2004.
- Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (Генезис и эволюция). М., 2009.
- Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
- ат-Танухи, Абу Али аль-Мухассин.* Занимательные истории и примечательные события из рассказов современников / Пер. с араб., предисл. и примеч. И.М. Фильштинского. М., 1985.
- Хилāl ас-С'āбī.* Установления и обычаи двора халифов (Рус'ум дār ал-х'īлāфа) / Пер. с араб., предис. и примеч. И.Б. Михайловой. М., 1983.
- al-Bağdādī, Abū Manšūr 'Abd al-Qāhir.* Al-Farq bayna-l-firaq wa bayān al-firqa-n-nājiya. 3 ed. Beirut, 1977.
- de Blois F.C.* Zindik // EI. Vol. 11, p. 510a.
- Björkman W.* Kapitalanstehlung und-anlage im Islam // Mittelungen des Seminars für orientalische Sprachen. Bd. XXXII (1929), p. 80–98.
- Bowen H.* The Life and Times of 'Alī Ibn 'Īsā. Camb., 1928.
- Cabrol C.* Une étude sur les secrétaires nestoriens sous les Abbassides (762–1258) à Bagdad // Parole de l'Orient. Vol. 25 (2000). P. 407–491.
- Cabrol C.* Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbārī, sous les premiers Abbassides (750–870) // Parole de l'Orient. Vol. 27 (2002), p. 295–320.
- Cabrol C.* Les fonctionnaires d'état nestoriens à Bagdad du temps des 'Abbassides (III/IX^e–IV/X^e s.) // 'Abbasid Studies II. Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Leuven 28 June — 1 July 2004 / Ed. by J. Nawas. Leuven-Paris-Walpole, MA, 2010, p. 191–209.
- Canard M.* Un vizir Chrétien à l'époque fatimide: l'Arménien Bahrām // AIEO. Vol. 13 (1954), p. 84–113.

- Cheikho L.* Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en islam 622–1517 / Texte établi et considérablement augmenté avec introduction, notes et index par C. Hechaïmé. Patrimoine Arabe Chrétien, 11. Rome-Kaslik, 1987.
- Chokr M.* Zandaqa et zindiqs en islam au second siècle de l'hégire. Damascus, 1993.
- CMR. Vol. 1 (600–900) / Ed. by D. Thomas and B. Roggema. Leid.-Boston, 2009.
- CMR. Vol. 2 (900–1050) / Ed. by D. Thomas and A. Mallett. Leid.-Boston, 2010.
- Al-Dhahabī, Abū 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad b. 'Uthmān.* Siyar a'lām an-nubalā' / Ed. by Š. al-'Arna'ūt, M.N. al-'Araqsūsī. T. 1–23. Beirut, 1413/1993.
- ad-Damīrī, Kamāl ad-Dīn Muhammad b. Mūsā.* Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā. 1-2. Cairo, 1309/1891.
- Ernst C.W.* Words of Extasy in Sufism. Albany, 1985.
- Fattal A.* Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam. Beyrouth, 1958.
- Fischel W.J.* The Origin of Banking in Medieval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century // JRAS, 1933. Vol. 2. P. 339–352.
- Fischel W.J.* Jews in the Economic and Political Live of Medieval Islam. L., 1937.
- Fischel W.J.* The "Bayt al-Māl al-Khāssa". A Contribution to the History of 'Abbāsīd Administration // Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti. Rome, 1938, p. 538–541.
- Fiey J.M.* Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad, 749-1258. Louvain, 1980. (CSCO vol. 420. Subsidia Tomus 59).
- al-Gazālī, Abū Ḥamid Muḥammad.* Kitāb al-faḍā'iḥ al-bā'iṇiyya / Ed. by 'A.R. Badawī. Kuwait, [s. a.].
- Goddard H.* A History of Christian-Muslim Relations. Edinburgh, 2000.
- Goitein S.D.* Studies in Islamic History and Institutions. Leid., 1966.
- Goitein S.D.* Geniza // EI. Vol. 2, p. 987b.
- Gottschalk H.* Die Mazarā'ijūn. Ein Beitrag zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam. Berlin, 1931 (Beiheft 6 zur Zeitschr. Der Islam).
- al-Ḥāḥīb al-Baḡdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī.* Ta'rīkh Baḡdād. Vol. 1–14. Beirut, [s. a.].
- Ibn al-Aṭīr, 'Izz ad-Dīn Abū-L-Ḥasan 'Alī b. Abī-L-Karīm Muḥammad.* Ta'rīkh al-kāmil / Ed. by Abū-L-Fidā' 'Abd Allah al-Qāḍī. Vol. 1–10. Beirut, 1415/1996.
- Ibn Ḥallikān, Abū-L-'Abbās Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Barmakī.* Wafayāt al-a'yān wa anbā' az-zamān / Ed. by I. 'Abbās. Vol. 1–8. Beirut, 1968.
- Ibn al-Jawzī, Abū-L-Farāj 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī.* Kitāb an-nāmūs fī talbīs Iblīs. Beirut, 1368/1990.
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq al-Baḡdādī.* Fihrist. Beirut, 1398/1978.
- Kennedy H.* The Early 'Abbasid Caliphate. L., 1981.
- Lammens H.* Le Califat de Yazid I-er. Beyrouth, 1921.
- Landron B.* Chrétiens et musulmans en Irak: attitudes nestorienne vis-à-vis de l'islam. P., 1994.
- Kremer, von, A.* Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd. 1–2. Wien, 1875–1877.
- Kremer, von, A.* Über die Einnahmebudget des Abbasiden Reich // Denkschriften des phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie, XXXVI (1888). Wien. S. 283–362.
- Massignon L.* La passion d'al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Vol. 1–2. P., 1922.
- Massignon L.* Esquisse d'une bibliographie qarmate // A Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browne / Ed. by T. Arnold and R. Nicholson. Camb., 1922, p. 329–338 // Opera minora. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibl. par Y. Moubarac. P., 1969. T. 1. P. 627–639¹.
- Massignon L.* L'influence de l'islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives // BEO. Vol. 1. 1931 // Opera minora. Ibid., p. 241–249.

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

- Massignon L.* Les origines shi'ites de la famille vizirable des banu'l Furāt // MGD. Cairo, 1325. P. 25–29 // Opera minora. Ibid., p. 484–487.
- Massignon L.* Recherches sur les Shi'ites extrémistes à Baghdad à la fin du troisième siècle de l'hégire // ZDMG 92 (1938), S. 378–382 // Opera minora. Ibid., p. 523–526.
- Massignon L.* La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunna à la cour de Baghdad au IX siècle de notre ère // Vivre et penser (Revue biblique) rèmeserie 2. 1942, p. 7–14 // Opera minora. Ibid., p. 250–257.
- Massignon L.* La mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fātima. P., 1955 // Opera minora. Ibid., p. 550–572.
- Massignon L.* La survie d'al-Hallaj; tableau chronologique de son influence après sa mort // BEO. 11. Damas, 1945–1946. P. 131–143 // Opera minora. Vol. 2. Ibid., p. 46–60.
- Massignon L., Gardet L.* Al-Ḥallāj // EI. Vol. 3, p. 99b.
- Massignon L.* Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al Ḥosayn ibn Maṣṣūir al Ḥallāj. P., 1914.
- Miskawayhi.* Conclusion of the Experience of the Nation by Miskawayhi / Arabic text ed. by H. F. Amedroz. Vol. 1. L., 1920.
- Sachau C.E.* Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî / Hrsg. von C.E. Sachau. Bd. 1–2. Leipz., 1876–1878.
- Sourdel D.* La vizirat 'Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire). Vol. 1–2. Damas, 1959.
- at-Tanūkhī, Abū 'Alī al-Muhassin b. 'Alī.* Kitāb al-jāmi' at-tawāriḥ bi-l-Kitāb Nišwār al-muḥādara wa aḥbār al-muḍakara. Vol. 1–2. Cairo, 1921.
- at-Tanūkhī, Abū 'Alī al-Muhassin b. 'Alī.* The Table-talk of a Mesopotamian Judge / Ed. and transl. by D.S. Margoliouth. Vol. IV // Islamic Culture. Vol. 4 (1930), p. 1–28, 223–238, 363–388, 551–557.
- Vajda G.* Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside // RSO. Vol. 17 (1938), p. 173–229.

Религиозная и социальная практика

4

М.А. Мусаев, Ш.Ш. Шихалиев
**Чудотворство святых в дагестанском
арабоязычном суфийском биографическом
сочинении Шуайба ал-Багини «Табакат
ал-хваджакан ан-накшбандийа
ва садат маша'их ал-халидийа
ал-махмудийа»***

В конце XIX — начале XX века в Дагестане получило распространение написание биографий ученых-богословов. Одно из сочинений такого рода — «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа ва садат маша'их ал-халидийа ал-махмудийа» («Поколения накшбандийских наставников и шейхов братства халидийа-махмудийа»), принадлежащее перу Шуайба, сына Идриса из селения Багинуб. Произведение завершено автором 16 ноября 1911 г.¹, написано на арабском языке в распространенном на Востоке жанре «табакат», в данном случае суфийского табакат, представляющего собой хронологически упорядоченное описание биографий шейхов из священной цепи духовной преемственности братства халидийа-махмудийа.

Единичность экземпляров рукописных копий «Табакат» Шуайба свидетельствует, что он не получил распространения и имел хождение в ограниченных суфийских кругах. Это может быть связано с антиросийским содержанием текста сочинения, ознакомление представителей власти с которым могло привести к репрессивным действиям против автора. В постсоветскую эпоху «Табакат» был издан в Сирии издательством «Дар ан-ну'ман ли-л-'улум» на языке оригинала. Автор предисловия издания Абд ал-Джалил ал-Атта ал-Бакри пишет: «Эта книга была издана с рукописного списка, которую передал в редакцию дагестанский шазилийский шейх, председатель совета алимов Дагеста-

* Исследование проведено при поддержке гранта Совета по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых и по государственной поддержке ведущих научных школ Российской Федерации (МК-64544.2010.6).

1 | В колофоне рукописи дана следующая дата: «двадцать пятое число месяца зу-л-ка'да тысяча триста двадцать девятого года хиджры». Следует отметить, что в печатном издании содержится ошибка редактора, вызванная неправильным прочтением даты с текста автографа.

на Арслана-афанди через заместителя муфтия Дагестана». Книга выдержала три издания в 1996, 1999 и 2003 годах, и стала библиографической редкостью. Автор предисловия пишет, что книга была подготовлена к изданию 7 ноября 1996 года.

Судьба оригинала рукописи нам сейчас не известна, ее поиски позволили нам получить цифровую копию рукописного текста сочинения. Особенности написания предисловия и *унвана* рукописи, факсимиле которых приведены в издании, позволяют сделать вывод о том, что мы имеем дело именно с тем экземпляром, с которого осуществлено издание. В пользу этого свидетельствует также то, что краткое описание рукописи, приведенное в предисловии к изданию, совпадает с копией рукописи, имеющейся в нашем распоряжении. Сверка образцов почерка Шуайба, в частности, с переписанной его рукой рукописью, которая находится в нашем распоряжении, позволяет сделать заключение, что данный экземпляр является автографом. Следует отметить, что в тексте рукописи встречаются дополнения, вероятно сделанные шейхом Хасаном Хилми ал-Кахи. Он же является автором текста, написанного на одном листе, вклеенном в рукопись.

Сочинение состоит из трех глав, первые две из которых (125 страниц рукописи) являются компиляционными. Наиболее самостоятельной является третья глава (92 страницы рукописи). Эту главу Шуайб начинает с биографий кавказских шейхов тариката, далее автор делит ее на три параграфа: в первом из них ал-Багини пишет об ученых, которые не были шейхами, но уровень знаний которых позволяет возвести их в этот ранг; во втором параграфе рассказывается о шейхах, которые не обладали глубокими знаниями и, не имея наставников, в силу своей безудержной божественной любви достигли степени святости; третий посвящен тем, которые претендуют на шейхство, но не имеют ни знаний, ни наставника, ведущего по правильному пути, и в то же время наставляют других в тарикате. Следует отметить, что третья глава произведения включает биографии наставников тариката из священной цепи духовной преемственности, начиная от Исмаила-афанди аш-Ширвани ал-Курдамири, заканчивая Ахмадом-афанди ат-Талали.

Примечательно, что в суфийской как устной, так и письменной традиции характерны претензии шейхов на чудотворства. Устные предания и описания чудотворений, имеющие хождение в Дагестане, не всегда могут прямо относиться к суфизму и к суфиям. Наиболее репрезентативными представляются описания чудотворств суфиев в письменных произведениях, авторами которых являются не рядовые суфии, а шейхи.

Описываемые в произведениях чудотворства шейхов обозначаются термином «*карамат*» (или «*карама*»). В мусульманской традиции слово *карамат* используется, чтобы обозначить чудеса «святых», «друзей Бога» (*авлия*), которым Аллах предоставляет возможность их вызывать. Термин «*карамат*» следует отличать от *муджизат* (или

му'джиза). Они имеют идентичный общий смысл — экстраординарный случай, который ломает «божественный обычай» (*суннат Аллах*). Но, *му'джизат* имеет конкретную смысловую нагрузку — это публичный акт, продолженный провозглашением, посредством которого пророк демонстрирует неоспоримое «бессилие» наблюдателей чудотворения. *Карамат* же должен держаться в секрете и никоим образом не является признаком пророческой миссии. Есть риск двусмысленности, если переводить оба термина словом «чудо» или «чудотворение». Более правильным видится конкретизировать, различая «чудотворение пророка» от «чудотворения святого» [Gardet, 1997, p. 615].

В произведении Шуайба ал-Багини шейхи нередко характеризуются как обладатели дара чудотворства. В качестве примера можно привести следующие цитаты: «И проявились у [Махмуда ал-Алмали] удивительные *караматы*» [ал-Багини, с. 182]; «[Джабраил-афанди ал-Цахури] проявлял многочисленные удивительные чудотворства» [ал-Багини, с. 184] и др.

При описании чудотворений часто дается ссылка на конкретное лицо, свидетеля *карамата*, который, как правило, является человеком богобоязненным и имеющим знания в исламских науках. К примеру, описывая чудотворства шейха Махмуда ал-Алмали, с которым автор никогда не встречался, он ссылается на человека, который рассказал лично Шуайбу: «Вот что рассказал о нем его близкий мурид, *хафиз* Йусуф-афанди ал-Алмали...» [ал-Багини, с. 182]. В других случаях описание *карамата* передается по цепи передатчиков: «Мне рассказывал его дорогой сын Мухаммад-афанди из уст своего отца шейха Хаджи Ахмада-афанди, который говорил...» [ал-Багини, с. 194]; «Это рассказал мне шейх Кусай-афанди ал-Джиниги, передавая из уст [своего шейха Исмаила ас-Сивакалли]» [ал-Багини, с. 185].

Приводимые примеры чудотворений разнообразны. Типологизация их довольно сложна. Мы ограничимся конкретными примерами. В произведении есть несколько сюжетов с претензией на сверхъестественное перемещение определенных лиц в пространстве.

Про известного ученого-богослова Дамадана ал-Мухи, который не был суфийским шейхом, но из-за наличия великолепных знаний в области шариата приравнивается к нему Шуайбом ал-Багини, говорится: «Устанавливающий истины шейх ал-Кудуки был однажды вечером в селении Кудутль. Когда он пришел домой после вечерней молитвы, он нашел свою жену готовящей нежные вкусные чуду (*адрифа*), и сказал: «наш брат Дамадан очень любит эти чуду», — и произнес эту фразу трижды. Как только он завершил произносить в третий раз, к ним зашел Дамадан. Шейх ал-Кудуки спросил: «Почему опоздал, брат?» Он ответил: «Когда ты сказал в первый раз, я совершал молитву в своем доме в Мегебе и произносил *ташахуд*; когда ты сказал во второй раз, я надевал свою обувь; когда ты сказал в третий раз, я прибыл к тебе».

Расстояние между их селениями два дня пути, или больше этого» [ал-Багини, с. 158].

Другой пример сюжета со сверхъестественным перемещением в пространстве относится к персоне известного шейха Мамма-дибира ар-Ручи. Повествуется, что он в день *Арафат* выходил из своего дома и перемещался вместе с паломниками в *хаджж*. А одного из дагестанцев, который не мог покинуть Мекку в силу того, что его обокрали, он вернул на родину, посадив на спину. Сам процесс описывается так: «Тогда он взлетел и полетел над горами и морями. Я слышал шум полета, подобно шуму крыла орла, парящего на охоте. Таким образом, это продолжалось в течение нескольких часов. Потом он спустился и сказал мне: “Теперьними повязку со своих глаз”» [ал-Багини, с. 137–138].

Одним из часто упоминаемых в произведении чудотворений является способность определенных лиц видеть то, что не видят другие. «Однажды мать Ахмада-афанди ал-Хурухи высыпала на крышу дома пшеницу, чтобы высушить ее на солнце. Он посмотрел на эту пшеницу своим внутренним взором и увидел, что зерна пшеницы поедают друг друга. Тогда он позвал свою мать и сказал: «Мама, дай мой посох, мой скарб, я покидаю вас». Мать воскликнула: «Что ты такое говоришь, сынок! Как ты можешь покинуть нас, когда ты прожил здесь всего лишь немного дней! Ведь ты был так долго в разлуке с нами, подобает ли тебе покинуть нас сейчас!» Он ответил: «Мама, как же я могу остаться среди людей, которые не выплачивают *закат*, не раздают *садака* из своего имущества». Его мать спросила: «Как же так? Что ты увидел, сынок?» Он ответил: «Я видел как пшеница, которую ты растелила на крыше, поедает друг друга. Это то имущество, с которого не выплатили *закят*, не выполнив тем самым повеление Всевышнего Аллаха» [ал-Багини, с. 163]. Относительно ал-Хурухи приводятся еще два *карамата*, где он «описывал удивительные, скрытые от глаз человека вещи» [ал-Багини, с. 164].

Особенность этого типа чудотворений в том, что их нельзя удостоверить свидетельством, поскольку только сам рассказчик является их наблюдателем. Например: «Однажды, когда шейх Суфи ал-Джиниги и шейх Хаджи Йусуф ал-Ханаби были в пути, они рядом с дорогой увидели старую могилу. Шейх Хаджи Йусуф сказал: “В свое время похороненный здесь мужчина очень много курил. В его могиле сильный, неослабевающий табачный дым”. Я спросил: “Откуда ты знаешь?” Он ответил: “Как же тут не знать? Разве ты не видишь табачный дым, поднимающийся из его могилы? И разве ты не чувствуешь запах табачного дыма?” Я сказал: “Нет”. Он сказал: “Поистине, я вижу табачный дым и чувствую его запах”. Да сохранит нас Всевышний Аллах от табачного дыма, амин!» [ал-Багини, с. 140].

Другой пример чудотворства, когда *вали* видит то, что не видят другие, это случай, описываемый автором со слов очевидцев: «...Шейх [Махмуд ал-Алмали] пошел к камню, который известен тем, что явля-

ется окаменевшей змеей, и сказал [своим муридам]: “Молчите, пока я не спрошу у этого камня о его сути. Действительно ли он был превращен [в камень], как об этом рассказывают, или же это ложь?” Он ударил своим посохом по камню и спросил о его внутренней сути. В этот момент камень зашевелился, и оттуда повалил большой дым с неприятным запахом. Затем шейх [Махмуд ал-Алмали], да будет свята его душа, сказал: “Этот камень рассказал мне, что когда-то он был огромной змеей и поедал овец шейха Баба Ратма. Он раз за разом говорил змее: «О, животное Аллаха, не ешь моих овец, ведь они являются средством пропитания для меня». Он говорил змее эти слова раз за разом в мягкой форме, а она не переставала поедать его овец, похищая каждый день по одной из них. Однажды, когда змея вышла на охоту похитить, как обычно, овцу, а это случилось на этой низине, [шейх Баба Ратма] выстрелил в змею из лука, так что [стрела] вошла ей в один бок и вышла с другого. Затем он подошел к змее, встал на нее пяткой и обратился к ней со словами: “С дозволения Всевышнего Аллаха, стань камнем!” — и змея обратилась в камень» [ал-Багини, с. 184].

Вышеприведенный пример чудотворства типологически можно отнести и к *караматам*, связанным с превращением одного материального объекта в другой. В этом ряду стоит пример *карамата*, продемонстрированного Хадисом ал-Мачади, когда он «встал на крышу своего дома и полетел, подобно орлу, от одной горы к другой» [ал-Багини, с. 158].

Чудотворения не всегда сверхъестественны. Описывается, что у шейха Хаджи Йусуфа, жившего в селении Хнов не было стоп, он ходил на лодыжках, и мог покрывать только небольшие расстояния. «Несмотря на это ... [по зову шейха] он шел со своего селения до тех пор, пока не пришел к шейху Джамалуддину [ал-Газигумуки], не устав при этом. Расстояние же между его селением и тем местом, где тогда находился шейх Джамалуддин, было примерно шесть дней [пути]...» [ал-Багини, с. 139].

В описываемых ал-Багини историях можно усмотреть указания на то, что шейхи могли передавать информацию на расстоянии. Вышеупомянутый шейх Хаджи Йусуф, будучи еще *муридом*, увидел во сне шейха Джамалуддина ал-Газигумуки, который ударил его ногой и воскликнул: «До каких пор ты будешь находиться в своем селении, находясь в беспечности?! Поспеш, поспеш, поспеш!» [ал-Багини, с. 139]. Далее из контекста следует, что ал-Газигумуки ждал Хаджи Йусуфа.

Примером проблематичности типологизации *караматов*, является сюжет о чудотворстве шейхов Махмуда ал-Алмали и Ахмада ат-Галали. Этот пример чудотворства может свидетельствовать о том, что *авлия* могут передавать информацию на расстоянии, видят то, что не видят другие. Его, вероятно, можно связать с экстериоризацией шейха (существованием вне физического тела) или со сверхъестественным

перемещением человека в пространстве, а также с экстраординарным перемещением предметов в пространстве: «Надежные люди из окружения Махмуда ал-Алмали рассказывали мне, что однажды он вместе с некоторыми своими близкими людьми был приглашен в гости в селение Мухах. Когда они приблизились к этому селению, они остановились в роще, расположенной недалеко от этого села. Один из его спутников сорвал плод с дерева, которое по-тюркски называется «ямишан» (боярышник. — *Авт.*). Шейх [Махмуд ал-Алмали] же, сидя на лошади, вдруг засмеялся и сказал: “Эй, такой-то, воистину, мулла Ахмад ат-Талали, который сейчас находится в селении Ках, посмеялся над тобой и сказал: «Посмотрите, как этот человек, находясь перед своим шейхом, потерял почтительность к нему, сорвав плод и съев его». Тот человек, который сорвал плод, удивился этому и сказал: “О, шейх, как же сейчас меня может видеть мулла Ахмад, когда между нами расстояние трех часов пути на лошади?!” Шейх сказал: “Показать тебе истинность этого?” Тот сказал: “Да”. Тогда шейх Махмуд ал-Алмали сказал ему: “Дай мне косточку этого фрукта”. Затем шейх взял эту косточку, бросил и воскликнул: “Эй, мулла Ахмад, лови то, что я бросил тебе”. И затем добавил: “Клянусь Аллахом, эта косточка попала в нос мулле Ахмаду и место, куда попала косточка, покраснело...”» Владелец той косточки, которую бросили в муллу Ахмада, захотел отправиться к нему и спросить его об истинности случившегося. Он рассказал, что было далее: «Когда я вернулся из этого путешествия, я захотел узнать истину происшедшего и отправился в селение Ках. Когда я приблизился к его комнате и посмотрел внутрь через маленькое окошко, мулла Ахмад позвал меня, прежде чем я что-либо успел сказать: «Эй ты, кто не верит шейхам, разве ты не знаешь, что чудотворства шейхов — истина?!» Я посмотрел на него и увидел, что то место на его носу, куда попала косточка, покраснело, а та косточка находится у него в руке. Он сказал: “Эта косточка та самая, которую бросил в меня шейх”. Я был поражен этим чудотворством шейха и его мурида [Ахмада ат-Талали], был изумлен и сломлен этим» [ал-Багини, с. 182–183].

Любопытно, что в суфийской традиции встречаются истории, связанные со сравнением духовной силы или степени святости того или иного шейха. Подобный пример приводит и Шуайб ал-Багини, описывая историю, связанную с шейхом Исмаилом ас-Сивакли, передаваемую из его уст: «Когда я решил расстаться с шейхом Джамалуддин-ом-афанди, он сказал мне: “О, сынок, мулла Исмаил, Я последний столп (*кутб*) в дагестанских землях. И до конца света после меня не будет здесь *кутбов*. И если ты найдешь наставника, достигшего большой степени *кутба*, то ты можешь пойти к нему чтобы получить пользу. Если же нет, то нет тебе необходимости возвращаться к другому”. Эти его слова укоренились в моем сердце, и я в течение долгого времени жил в своем доме, в своем родном селе.

Через некоторое время, я услышал что в селении Алмало есть великий человек Махмуд-афанди, которого называют шейхом. Я, соответственно словам моего первого шейха (Джамалуддина-афанди. — М. М., III. III.) не обращал внимания на людскую молву. Я пребывал в уверенности, что в наших землях нет шейха более великого, чем шейх Джамалуддин-афанди. Однажды я получил письмо от шейха Махмуда-афанди со следующим содержанием: “Приходи ко мне”, — но я не обратил на него внимания. Затем через некоторое время я получил второе письмо от него с тем же содержанием, и снова не обратил на него внимания. Далее, я получил третье письмо [от него]: “Если придешь, то приходи [ко мне], если же нет, то я сам приду к тебе. Если ты пренебрегаешь посещением меня, то я не чуждаюсь посетить тебя”. Эти слова оставили след в моем сердце, и я сказал [себе]: “Что случится, если я пойду к нему! Разве я не получу награду [у Аллаха] если посету святого, даже если иной пользы не будет?”

Затем я сел на белого коня и отправился в селение Алмало. Там я нашел у него большое общество людей, которые находились в благоговейном молчании так, как будто на их головах [сидят] птицы. Затем, когда я подошел к их благопристойной группе, [шейх Махмуд-афанди] поднял свою низко опущенную голову и сказал: “Садись, брат, и добро пожаловать”. Когда я сел в их круг, и переступил за завесу его любви, он сказал мне: “О, сын, Исмаил-афанди! Слова твоего шейха Джамалуддина-афанди о том, что он последний кутб в Дагестане, верны, я подтверждаю это, однако я превосхожу его по степени кутба и стою выше по степени *ал-джиланийа*”.

Только он произнес эти слова, как я лишился чувств, будучи охваченным его внутренним состоянием, не имея сил противиться этому. Я [почувствовал] себя так, как будто он схватил меня за пальцы ног и удерживает над глубокой пропастью. Я испугался этого и позвал своего шейха Джамалуддина-афанди. Он явился подобно молнии и остановился далеко от меня. Я позвал его во второй раз и в третий, прося о помощи избавить меня от того, что со мной случилось. Однако он не помог мне и не приблизился, из почтения (страха) к шейху Махмуду-афанди. И я понял, что шейх Махмуд-афанди стоит выше него по степени. Тогда я позвал шейха Махмуда-афанди с просьбой о помощи, и он освободил меня от этого. Тут я пришел в себя и почувствовал себя подобно зарезанной птице, брошенной внутрь круга. Все мои части тела болели как истерзанные» [ал-Багини, с. 185–186].

Интересно, что другой дагестанский шейх Ташав-хаджи из Эндирея, отмечая свою более высокую степень святости в сравнении с шейхом Джамалуддином из Газикумуха, писал, что «видел себя на расстоянии одного локтя позади пророка Мухаммада, в то время как

Джамалуддин находился в пятнадцатом ряду позади него» [Ханмурзаев, 2011, с. 684].

Шуайб приводит примеры общения с духовной субстанцией (*руханийа*) пророка. Со слов Давуда ал-Хурухи это описывается так: «Мы вошли в комнату, при этом окно было открыто. Шейх Мамма-дибир сказал нам: “Будьте готовы, пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, сейчас пойдет к вам, и не совершайте ничего, что противоречит этике”. В этот момент я почувствовал сильную страсть и стал подобно опьяненному. Наш учитель начал совершать громкий *зикр* и продолжал делать это некоторое время. И когда он довел *зикр* до десяти, в этот момент раздвоилась стена в доме шейха и в нее вошла духовная субстанция посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Она остановилась напротив шейха, внутренне направляя взор на него. Это я видел своими глазами. Я обратил свою душу к нему и, почувствовал, будто мне в лоб ударили пламенем. Я пробыл пораженный этим около трех часов, а когда пришел в себя, то увидел своего шейха Мамма-дибира, который потянул меня за ногу и сказал: “Встань, сынок, пришло время тебе встать!” Я встал, стесняясь того, что не проявил уважения по отношению к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и к своему шейху. Он же сказал мне: “Ничего, мой сын, то что случилось произошло без твоей воли”» [ал-Багини, с. 138–139].

Схожий пример автор приводит и в истории, связанной с шейхом Махмудом ал-Алмали: «Вот что рассказал о нем его близкий мурид, хафиз Йусуф-афанди ал-Алмали. Однажды у шейха Махмуда ал-Алмали, да будет свята его душа, появлялась во рту мокрота, но он не выплевывал ее около часа. Мы очень удивились этому, так как вокруг ничего не было, и спросили его: “О, шейх, по какой причине ты не выплевываешь так долго свою мокроту?” Тогда он, да будет доволен им Аллах, ответил нам: “О, братья, я не нашел места чтобы выплюнуть ее и поэтому сдержался, так как впереди себя я увидел духовную субстанцию (*руханийа*) посланника Аллаха [Мухаммада], да благословит его Аллах и приветствует. Справа от себя я увидел духовную субстанцию шейха Халида [ал-Багдади], да будет свята его душа, слева — духовную субстанцию шейха Бахауддина Накшбанда, а вокруг сообщество духовной субстанции святых, да будут святы их души”. После этого он, да будет доволен им Всевышний Аллах, немного приподнял свою правую ногу, наклонился, и выплюнул мокроту на то место, где стояла его нога, и поставил свою ступню на мокроту» [ал-Багини, с. 182].

Другой пример *карамата* очень известен и в устной традиции. «Шейх Али-афанди ал-Чинави построил мечеть, установив внутри две деревянные опоры, находящиеся близко друг к другу и сказал: “Ни один грешник не сможет пройти между этими двумя столбами”. Так и случилось. Ни один человек не мог пройти между этими двумя опорами, которые сжимали их и не позволяли пройти. Это яркое дело для

любого из созданий Аллаха. Этот его удивительный *карамат* был широко известен, в том числе и в наши дни. Затем, крыша мечети разрушилась, а оба столба, установленные шейхом Али-афанди упали. После этого неизвестный вновь установил эти столбы, однако это чудо пропало, и они, за редким исключением, уже не сжимали грешников» [ал-Багини, с. 164].

Схожий пример из устной традиции связан с горой Шалбуздаг, считающейся священной. На вершине этой горы находятся два уступа, близко примыкающие друг к другу. Согласно поверью, человека с большими грехами, проходящего между этими двумя уступами, эти скалы сжимают, тогда как человек с малыми грехами может пройти между ними свободно. Здесь мы можем провести аналогию с мусульманской эсхатологией, где мост Сират, который «тоньше волоса и острее меча», служит для испытания верующих. Согласно представлениям суннитов о рае и аде, праведники проходят по этому мосту «с быстротой молнии», а грешники сваливаются с него в ад («зияющее адское болото») [Прозоров, 1991, с. 209].

Примеры чудотворений, приводимые ал-Багини, типологически довольно разнообразны, при этом указывается, что *караматов* «было много... и автор не будет их описывать в этой книге, ... ибо они известны, ... и мы не сможем рассказать обо всех».

Вряд ли эти чудеса можно объяснить с точки зрения современной науки, мы и не ставим такой задачи, но факт, что это ставилось под сомнение и в период написания сочинений. Косвенными свидетельствами наличия скептиков являются несколько цитат из Шуайба ал-Багини: «Не говорили ли шейхи земель Арабистана что у дагестанских шейхов нет караматов и внутреннего взора?» (на что был получен ответ: «говорили»); «Если же ученые-богословы скажут, что эти истории недостоверны, я отвечу им следующее: “То, что я рассказал о достоинствах этих шейхов и святых (*авлийа*), в этом нет решения Всевышнего Аллаха и это не написано в Коране. Однако дозволяется руководствоваться и слабыми хадисами, когда дело касается достойных поступков. Всевышний Аллах лучше знает!”»; «Воистину, то, что сделал этот шейх, приветствуют святые, даже если это отрицают невежды» [ал-Багини, с. 164].

Му'тазалиты были единодушны в отрицании подлинности *караматов*, которые они клеймили как «уловки шарлатанов». Ибн Сина и его философская школа признавали возможность *карамата*. При этом он, отмечая разницу между *муджизат* и *карамат*, указывал, что пророк демонстрирует *муджизат* по самому своему характеру, через врожденное совершенство своего интеллекта, его образной власти, когда как святой (*вали*, *сиддик*) приобретает это совершенство, следуя соответствующим путем аскетизма. Шииты-двунадесятники также допускают *караматы* и отличают их от *муджизат*. Великие имамы шиитов, будучи «безукоризненными» и обладая совершенным знанием,

могли чудотворствовать. При этом допускается возможность *караматов*, выполненных под влиянием или при посредничестве имамов.

Аш'ариты серьезно подошли к вопросу изучения *караматов* и посчитали их возможными по нескольким основаниям. 1) Рациональная вероятность. *Муджизат* результат не морального совершенствования пророка, а свободно осуществленное желание Аллаха, который вызывает это чудо «руками пророка». Поэтому для Аллаха возможно создать посредством святого сверхъестественный случай. 2) Существование прецедентов. Они заверены прежде всего удивительными случаями, которые упомянуты в Коране (3:37; 28:9; история Семи отроков, содержащая в себе «удивительные знаки» от Аллаха; 17:40). 3) *Караматы* возможны, но не должны быть перепутаны с *муджизат*. Аллах предоставляет *караматы* святым, чтобы удостоверит их и подтвердить их благочестие и богобоязненное почтение, но Он вызывает *муджизат* «руками пророка» как доказательство его миссии. Первые должны быть сохранены скрытыми, а вторые объявлены перед всеми людьми. Их, в любом случае, необходимо тщательно отличать не только от актов обмана (*хийал*), но также от предсказаний (*киханат*), волшебства (*сихр*) и др.

Позиции суфиев относительно чудотворений святых (*карамат ал-авлийа*) очень близки к мнению *аш'аритов*. Суфии различают *муджизат* и *карамат*, считают, что святой, который выполняет чудеса, не может быть признан пророком и должен остаться подвергающимся религиозному закону, установленному Посланником Бога. Знаки (*айат*) святых внешне напоминают таковые, исходящие от пророков, тогда как последние обязательно публичны. Поэтому *авлийа* должны стремиться держать *караматы* в секрете. Одно из обвинений в адрес известного аль-Халладжа, было «разглашение чудес», посредством которых, в глазах современников, он мог стремиться к роли пророка [Gardet, 1997, p. 615–616].

В сочинении ал-Багини есть описания чудотворений, которые публичны, демонстративны, провозглашаемы. Например, сюжеты с «превращением в орла» или «бросанием косточки боярышника». В первом случае чудотворение было продемонстрировано супруге, во втором — группе последователей.

С одной стороны, суфии учат, что святые не должны искать этот подарок в виде *карамата*, и что это даже может стать серьезным препятствием на пути к союзу с Богом; с другой стороны, однако, биографии суфиев изобилуют изумительными действиями и сверхъестественными харизматическими делами [Gardet, 1997, p. 615–616]. Известный исследователь Аннемари Шиммель отмечает, что в суфийской литературе много примеров чудотворений, которые могут включать в себя ясновидение, способность стать невидимым, экстериоризацию, а также способность приручать диких зверей, преодолевать большое расстояние в очень короткий промежуток времени, производить пищу при

неурожае, исцелять больных и помогать бесплодным женщинам забеременеть и др. [Schimmel, 2011]. То есть чудотворство характерно для суфийской традиции и не является региональной особенностью.

Суфийская концепция чудотворства предполагает, что *карамат* может стать предметом беспокойства для святого, который может бояться того, что *карамат* был иллюзией. Кроме того, когда святые получают подарок в виде *карамата*, они должны показывать Богу все больше смирения, подчинения, благочестивого страха, принижения и презрения к себе. Это смирение и принижение — признак подлинности *карамата* [Gardet, 1997, p. 615–616]. Следует также отметить, что в дагестанской суфийской традиции проявление чудотворств является не самоцелью, а следствием благочестия.

Караматы являются признаком святости, и могут осуществляться только святыми — *авлийа* (ед. ч. — *вали*). *Вали* — «человек, который является объектом специальной защиты, другом Аллаха». Шииты этим словом обозначают халифа Али — *Али валийу-Ллах*. Кушайри указывает, что *вали* — тот, делами которого ведает (*тувалла*) Аллах, и, тот, кто выполняет (*тавалла*) вероисповедание и повиновение. *Авлийа-Ллах* — «друзья Бога», несколько раз упоминаются в Коране (самый известный из *айатов* — 10:63). Понятие *вилайа* развивалось в течение первых столетий суфизма. Авторитет начала десятого столетия Абу Абдалла ас-Салими, определил святых как «тех, кто распознаваем очарованием их речи, прекрасными манерами, подчинением, великодушием, принятием оправдания всех, кто извиняется перед ними, и прекрасной мягкостью ко всем существам». Таким образом, идеального суфия здесь называют *вали* [Schimmel, 2011].

Природа *караматов* как нельзя лучше демонстрируется цитатой ал-Багини: «Благодаря помощи Всевышнего Аллаха и благодати шейхов» [ал-Багини, с. 139].

Суфийская традиция настаивает на признании чудотворства, возводя скептиков и отрицающих чудотворения *авлийа* в ранг нечестивца (*фасик*). Шуайб писал: «Это его деяние известное и его не опровергает никто кроме тех, кто отрицает Аллаха и не признает святых Аллаха... *Караматы* святых являются истиной, и никто кроме нечестивцев этого не отрицает» [ал-Багини, с. 137].

Список источников и литературы

- Gardet, 1997 — *Gardet L. Karama* // The Encyclopaedia of Islam. 2nd Ed. Vol. IV. Leid., 1997.
- Schimmel, 2011 — *Schimmel, Annemarie*. Saints and Miracles // Sufism Journal, V. 1, № 3. URL: <http://www.sufismjournal.org/history/history.html> Дата обращения: 27.07.2011.
- ал-Багини — *ал-Багини Шу'айб б. Идрис*. Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа ва садат маша'их ал-халидийа ал-махмудийа // копия рук. из личного архива Ш.Ш. Шихалиева (Махачкала).
- Прозоров, 1991 — *Прозоров С.М.* Сират // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Ханмурзаев, 2011 — *Ханмурзаев И.И.* Ташав-хаджи: некоторые факты биографии // Наука и образование в Чеченской республике: состояние и перспективы развития. Грозный, 2011.

Архивы, библиотеки, коллекции

5

А.Р.Шихсаидов
**Рукописная коллекция
Хаджи Ибрагима из Урады
(предварительное сообщение)**

Исторические условия сложились так, что духовное развитие Дагестана шло не замкнуто, не изолированно от других географических ареалов и исторических цивилизаций, а в русле того обширного интеллектуального поля, которое было сформировано арабским языком и идеологией ислама.

Итоги этого историко-культурного диалога были грандиозны. В течение примерно тысячи лет, начиная с X в., шел триединый процесс и интенсивное проникновение письменных памятников, созданных в арабо-мусульманском мире; их тиражирование, размножение от руки и достижение, таким образом, огромных количественных показателей; и, наконец, создание оригинальной дагестанской литературы на арабском языке, к которой с определенным хронологическим разрывом присоединилась дагестанская литература на персидском, тюркском и дагестанских (в арабской графике) языках [Шихсаидов, 2001].

Это рукописное книжное наследие было тематически богатым, разнообразным, охватывало все отрасли средневековой науки и литературы и вместе с тем представляло собой часть общемусульманской культуры в целом [Крачковский, 1960].

В итоге длительных историко-культурных контактов со многими странами мира в Дагестане сложился интеллектуальный фонд — арабские книжные коллекции. Рукописные книги Дагестана несут неоценимую информацию по истории и культуре не только Дагестана, но и всего Кавказа, а также стран Переднего Востока. Частные коллекции, как и коллекции в мечетях, школах, музеях Дагестана до недавнего времени не были предметом внимания специалистов и даже не выявлены в полном объеме. Вместе тем почти все арабские коллекции мира учтены, каталогизированы (известно более 1600 изданных каталогов арабских рукописей), имеются фундаментальные справочники.

Систематические исследования дагестанских востоковедов открывают все новые и новые рукописные собрания. Нередко находки бывают сенсационными [Шихсаидов, 2005].

К числу таких редких находок относится рукописная коллекция Хаджи Ибрагима Урадинского, замечательного ученого, основателя и руководителя медресе, блестящего знатока мусульманского права, грамматики арабского языка, одного из первых энциклопедистов Дагестана а также одного из главных организаторов борьбы против полчищ Надиршаха, ворвавшихся в середине XVIII в. в Дагестан.

Известный дагестанский ученый Абдурахман Газикумухский (1837–1901), историограф и единомышленник имама Шамиля, в своих «Воспоминаниях» в числе ведущих дагестанских правоведов XVII–XIX вв. наряду с выдающимися представителями науки и образования Шабаном Ободинским (ум. в 1667 г.), Мухаммадом из Кудутля (ум. в 1717 г.), Саидом Араканским (ум. в 1834 г.), Мухаммадтахиром ал-Карахи (ум. в 1880 г.) называет также Ибрагима из Урады [Абдурахман..., 1997, с. 79–84].

Ибрагим (впоследствии — Хаджи Ибрагим) родился в селении Урада, в семье знаменитого знатока шариата, мусульманского права, арабской литературы вообще, основателя и руководителя медресе Хаджи Мухаммада из Урады. Селение Урада — один из старейших населенных пунктов Дагестана (ныне селение находится в составе Шамильского района), оно входило тогда в состав Гидатля, одного из самых интересных, независимых союзов сельских общин Дагестана. На этой территории обнаружены замечательные памятники истории и культуры. Археологические памятники, обнаруженные здесь, относятся к V–IV тысячелетиям до н.э. Замечательные памятники резьбы по камню и дереву Гидатля известны далеко за его пределами. Сохранились замечательные памятники башенной архитектуры XV–XVI вв. В XVII–XVIII вв., с. Урада представляло собой один из важных очагов культуры, особенно письменной.

Несколько слов о Гидатле (Хид). В XV в. Гидатль существует как самостоятельный союз сельских общин. Сохранилась надпись на камне, которая сообщает о том, что Гидатль принял в 880/1475 году ислам. Знаменитое «Завещание Андуник-нуцала» (Кайтагская редакция), составленная в 890/1485 году упоминает наряду с эмиром вилайата Кайтаг (Хайдак) эмира вилайата Гидатль, самостоятельной политической единицы [Шихсаидов А.Р., 2009, с. 120]. Гидатлинский союз (авар. Гъид), где были составлены «Гидатлинские адаты», занимал долину Аварского Койсу. Гидатлинская федерация была создана джамаатами шести селений — Урада, Гинта, Тидиб, Хотода, Гоор и Кахиб [Гидатлинские..., 2009, с.156]. В XVI в. Гидатль представлял собой один из центров книжной культуры Дагестана. Особой популярностью пользовались юридические трактаты. В частности, сочинения выдающегося биографа и законоведа имама Мухйиаддина Абу Закарийа ан-Навави (ум. в 676/1278 г.) — «Минхадж ат-талибин» и не менее знаменитого шафиитского правоведа, теолога и комментатора Корана Джалаладдина ал-Махалли (ум. в 864/1459 г.) — «Шарх ал-Минхадж», или «Канз

ар-рагибин шарх Минхадж ат-талибин». Ал-Махали был комментатором названного выше юридического сочинения ан-Навави.

В мечетской библиотеке сел. Кахиб (одного из селений Гидатля, ныне Шамильского района) хранится том «Минхадж ат-талибин» ан-Навави, переписанный мусульманином с христианским именем: «Завершил книгу «ал-Минхадж» ... Тидури, сын Илбузара, сына Кими в селении Маккух¹ в предвечернее время десятого мухаррама в медресе мавлана достойного совершенного имама ...»

Как рассказывают местные любители старины, имена Тидури (Федор) и Илбузар ранее бытовали среди аварцев, а имени Кими они совершенно не помнят. Время переписки не указано, но оно устанавливается более или менее точно по следующей датированной рукописи, переписанной тем же Тидури. Рукопись представляет собой упомянутый юридический трактат Джаладдина ал-Махалли: «Завершил Махалл (т.е. сочинение ал-Махалли. — А. Ш.)... Тидури, сын Илбузара, сына Кими в селении Кахиб ал-Хидати (Гидатлинский) из селения Кибданаб (Кибдануб) в последний день благословенного месяца зу-л-ка'да... Дата — тысяча шестнадцатый год». Последний день зу-л-хиджжа 1016 г. хиджры — 16 апреля 1608 г. Упомянутый здесь Кахиб — одно из старейших селений в обществе Гидатль [Шихсаидов, 2001, с. 42]. В XVII–XVIII вв. традиции письменной культуры получили дальнейшее развитие. Появляются частные и мечетские рукописные собрания

Ибрагим получил хорошее образование у местных алимов, в том числе у своего отца — устада Хаджи Мухаммада, затем совершенствовал свои знания как в Дагестане, так и за его пределами, в странах арабо-мусульманского мира. Имя его было чрезвычайно популярно в Дагестане, особенно как крупного знатока мусульманского права, этико-догматических трактатов. Жители Гидатля единодушно рассказывают о том, что Ибрагим отличался исключительным трудолюбием, жадной знаний, что он совершил хадж и умру, встречался со многими учеными Мекки, Басры, Дамаска, участвовал в дискуссиях по вопросам теории и практики ислама, мусульманского права.

Назир из Дургели (ум. в 1935 г.) в своем замечательном библиографическом словаре «Услада умов в биографиях дагестанских ученых» оставил ценные сведения из жизни ученого: «Хаджи Ибрагим, сын ученого Мухаммада ал-Уради. Урада — это селение в обществе Хид (Гидатль) в Дагестане. Изучал науки у крупных ученых того времени. Он был блестящим ученым и крупным правоведом, чья слава была широко распространена и кто достиг своей цели. Шейх и ученый-правовед Мухаммедали Чохский Аварский сказал о Хаджи Ибрагиме: “Он был широкообразованным ученым Дагестана, совершил хадж и малый хадж, встречался с известными учеными, у которых учился. В частности, он встречался в Мекке с шейхом Саидом Мекканским, автором

1 | Очевидно, селение Могох (ныне Шамильского района).

знаменитых фетв, как и с шейхом и большим ученым ал-Газзи, который был шафиитским муфтием в Дамаске и написал комментарий к сочинению ал-Бухари, и с шейхом Абдаллахом ал-Басри и др. Они поддерживали дружеские отношения и участвовали в дискуссиях по вопросам науки» [ad-Durgilis, 2004, p. 71–72]. После этих слов, извлеченных из сочинения Мухаммадали Чохского, Назир рассказывает об отце ученого Хаджи Мухаммаде и его сыне Дирхе (брате Ибрагима), которые также славились своей ученостью и знаниями мусульманского права.

Таким образом, Ибрагим — выходец из ученой семьи, «он имеет много трудов и многочисленные глоссы по вопросам права и других (областей знания). Эти (работы) существуют до сих пор». К сожалению, год рождения Ибрагима из Урады точно не известен, о нем не сохранилось сведений. Ни Абдурахман Казикумухский, ни Мухаммадали Чохский, ни Назир из Дургели, ни Али Каяев об этом не пишут. Сведения о дате его смерти имеются, однако они неоднозначны. Мухаммадали Чохский указывает на 1810 или 1811 год, Назир из Дургели называет 1760 или 1761 год.

Могила Ибрагима Урадинского расположена на старом кладбище, влево от дороги, ведущей к селению со стороны селения Тлях. На могиле стоит высокая прямоугольная плита, обвешанная многочисленными кусками разноцветной материи, как обычно украшают могилы, признанные народом священными, т.е. знаменитые святилища (пиры, или зияраты). Изящная, красивая надпись на плите нанесена в плоском и низком рельефе с изъятием фона. На фотографии текст еле различим. В моем распоряжении имеется арабский текст, который переписан жителем селения Абубакаром аш-Шихивали. В моем переводе этот текст звучит следующим образом:

« Год 1184 [1770 или 1771]. Этот [текст] составил сын Ибрагима.
Когда исчезают с моих глаз усыпальницы,
Усиливается [страшное] желание
К ним и [душевное] волнение.
Мы нанесли на камни имена любимых,
которые стали противоядием и лекарством.
Это могила шейха шейхов народа (шайх маша'их ал-анам),
известного знанием шариата,
Мученика от всеобщей чумы,
Оживителя истлевших следов предшественников [предков],
Хаджи Ибрагима, сына сведущего [мудрого] Хаджи Мухаммада,
сына Хаджиали благоразумного.
Да смилостивится над ним Аллах в раю».

В этом замечательном тексте указан не год смерти, а год занесения текста, но зная местную практику установки каменных плит у изголовья погребенного, можно предположить, что Ибрагим из Урады

умер в 1770 или 1771 году. В июле 2007 г. Магомед Чеэров, большой любитель и знаток истории и культуры народов Дагестана, сообщил мне, что имеется возможность ознакомиться с рукописной коллекцией Ибрагима из Урады, бережно охраняемой его потомками, и что именно я буду допущен к ее изучению.

24 июля я приехал в сел. Урада, утро следующего дня началось с посещения могилы Хаджи Ибрагима, попыток расшифровки арабской надписи на могиле Ибрагима, как и на соседних памятниках — могилах родственников ученого.

За 2 дня я просмотрел, нет, фактически пролистал 24 рукописи. Нам сообщили, что в коллекции — около 150 рукописей. Потом были еще 3 такие же краткосрочные поездки. В результате — самое поверхностное описание коллекции, включающей 150 рукописей в составе около 200 единиц описания. Здесь я воспользуюсь случаем, чтобы поблагодарить Магомеда Шехмагомедова и Абубакара аш-Шихивали, оказавших помощь в описании рукописных книг, особенно сборных рукописей в составе нескольких, иногда до 10, самостоятельных сочинений. Вся библиотека сформирована из книг на арабском языке. Тематика охватывает много областей знания: мусульманское право, правила чтения Корана, комментарии к Корану, суфизм, риторика, грамматика арабского языка, логика, теология, хадисы, теория стихосложения, сира, арифметика, медицина, ритуал и обряды. Теперь понятно, почему Ибрагима Урадинского называли одним из самых образованных людей своего времени.

Хронология рукописей впечатляет в неменьшей степени: старейшая рукопись относится к XII в., а дальше они распределяются следующим образом: XV–XVI вв. — 8 рукописей, XVII в. — около 25, XVIII в. — около 60, XIX в. — несколько рукописей, попавших в коллекцию после смерти ученого. Остальные — не датированы, но в основном относятся к XVIII в. По числу старых рукописей коллекция Хаджи Ибрагима из Урады не имеет себе равных в Дагестане.

Обстоятельное изучение всей коллекции еще впереди, оно требует много времени и усилий. Я дам лишь самую общую характеристику библиотеки. Старейшая рукопись, как уже указывалось, — сочинение по алгебре «Китаб ал-Фахр фи сина'ат ал-джабр ва-л-мукабала», т.е. «Великолепная книга по искусству алгебры и уравнения». Эта небольшая по формату рукопись (16 x 13 см) — одна из древнейших копий знаменитого сочинения Абу Бакра Мухаммада б. ал-Хусайна ал-Карджи, посвященной буидскому везиру Фахр ал-Мулку (ум. в 407/1016 г.). Наша копия переписана в месяце зу-л-ка'да 535 г. / в июне или июле 1141 г., на превосходной плотной восточной (самаркандской) бумаге. Владельческая надпись гласит: «Из книг Мухаммада, сына Хаджи Урадинского, т.е. сына Ибрагима».

Мусульманское право представлено большим числом рукописей. Среди них популярное в Дагестане сочинение знаменитого арабского правоведа, хадисоведа и биографа Абу Закарийа Йахйя ан-Навави (ум.

в 1278 г.) «Минхадж ат-талибин» («Путь ищущих»). Рукопись переписана около 540 лет тому назад в одном из ближневосточных городов и попала впоследствии в Дагестан. Переписчик использовал белого цвета плотную восточную бумагу, указал свое имя и дату снятия копии: Хасан, сын Мухаммада Тавати ал-Иззи аш-Шафии, 18 числа месяца зул-ка'да 871 г. хиджры, т.е. 21 июля 1467 г.

Другое сочинение по мусульманскому праву (оно начинается с раздела «Никах» — «Брак», имя автора не указано, но это можно установить) также переписано в 1467 г., красивым почерком *наسخ*, густыми блестящими черными чернилами.

В арабо-мусульманском мире было широко распространено сочинение по основам мусульманской религии «Джам' ал-джавами'», принадлежащее перу Абдалваххаба ас-Субки (ум. в 1369 г.). В коллекции хранится одна такая рукопись, переписанная в 1734 г. Имеются и более старые экземпляры. Так, например, на основе юридического трактата ан-Навави другой известный египетский правовед Ибн Хаджар ал-Хайтами (ум. в 1565 г.) составил свой, сокращенный вариант. В копии рукописи указано, что ее переписал «Мухаммад, сын Али, паломника обоих храмов, Гидатлинский, Урадинский в субботу, в благословенном Аллахом месяце джумада ал-ахир 1695 г.», т.е. в мае или июне 1684 г. Рукопись, переписанная в 1058/1648 г., принадлежала «Ибрагиму, сыну хаджжи ал-харамайн («паломника обоих храмов»), т.е. Мухаммаду, отцу Хаджи Ибрагима из Урады. Владельческая запись его стоит на многих рукописях. Но были записи собственности и других лиц: «Из книг Мухаммада, сына Хаджи ал-Уради», «Из книг презренного бедняги Абдаррахмана, сына хаджжи ал-харамайн», «переписал Абубакар, сын Мухаммада Ругуджинского 1045/1635–36 г.», «из книг Мухаммада, сына Исмаила».

Грамматические трактаты занимают в коллекции по своей численности и популярности второе место. В отличие от юридических трактатов грамматические труды, как правило, не имеют даты. Однако, датировка подобных рукописей определяется в пределах одного века. В коллекции Ибрагима из Урады грамматические сочинения имеются преимущественно в копиях XVII — первой половины XVIII в. Многие из них написаны на бумаге дагестанского происхождения, датируемой обычно XVII–XVIII веками. Наиболее популярным в XVIII в. оказался учебный трактат выдающего ученого и поэта Абдаррахмана Джамии (ум. в 1492 г.) под названием «ал-Фава'id ад-Дийа'ийа» («Наставления Дийааддину»). Это комментарий на один из самых распространенных кратких учебных трактатов по основам синтаксиса арабского языка, автор его — известный египетский ученый Ибн ал-Хаджиб (ум. в 1249 г.). В коллекции несколько списков грамматического учебника. Характерно, что все они написаны на дагестанской бумаге разной плотности, переписаны дагестанцами для учебных нужд местных медресе. На одной из них запись: «Из книг Хаджи Ибрагима» Еще одна характерная черта учебных пособий Абдаррахмана Джамии — на полях

рукописей записаны выдержки из грамматических текстов, принадлежащих Мухаммаду Кудутлинскому (ум. в 1717 г.), известному дагестанскому ученому-энциклопедисту.

Интерес к творчеству Мухаммада ал-Кудуки был не случайным. Ал-Кудуки комментировал знаменитое сочинение ал-Джурджани «ал-‘Авамил ал-ми’а» («Сто управляющих») и назвал этот комментарий «Таркиб Ми’ат ‘амил». В коллекции Ибрагима ал-Уради этой книги нет. Однако она была, так как была в свое время переписана им. Ныне эта рукопись хранится в рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Сочинение это небольшое, всего 40 листов, оно переписано в 1152/1739–40 г. «Ибрагимом Урадинским».

По всей вероятности, в свое время в упомянутый Рукописный фонд попали и другие грамматические сочинения. В Дагестане в XVI–XVII вв. местные ученые были хорошо знакомы с трудами известного азербайджанского ученого Сададдина ал-Бардаи (конец XIV — первая половина XV в.), с его трактатом-комментарием, широко известным под названием «Хада’ик ад-дака’ик» («Сады тонкостей»). В 1515 г. это сочинение переписал Мухаммад из Кумуха. В коллекции Ибрагима из Урады эта рукопись также была, на титульном листе одной из рукописей Рукописного фонда стоит запись: «Собственность Ибрагима, сына Мухаммада Урадинского». Хаджи Ибрагим из Урады знал и другие сочинения арабских ученых-грамматиков: Абдалкахира ал-Джурджани (ум. в 1078 г.), одного из основателей арабской грамматической школы Махмуда аз-Замахшари (ум. в 1144 г.), Ахмада ибн Динкузи (ум. в 1481 г.), Мухаммада ал-Ардабили (ум. в 1626 г.) и многих других. На титульных листах хранящихся в коллекции рукописей есть записи: «из книг бедняги Ибрагима, сына Хаджи Урадинского», «из книг покойного Хаджи Ибрагима Урадинского».

Здесь же сочинения по риторике («Хашийат ‘ала шарх Талхис ал-мифтах» ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.)), поэтические тексты, большое число сборных текстов, где в одном переплете собраны сочинения по различным отраслям знаний (право, догматика, суфизм; грамматика, тафсир; стихи, теория диспута, грамматика; логика, богословие и т.д.).

Нет возможности в маленькой статье дать представление о богатстве, своеобразии, уникальности рукописного наследия, сосредоточенного в доме потомков Ибрагима Урадинского. Перечислю еще несколько сочинений: «Минхадж ал-‘абидин» — суфийский трактат великого ал-Газали (ум. в 1111 г.), широко распространенный среди дагестанских ученых в XV–XVII вв.; тафсиры, с владельческой записью Мухаммада, сына Исмаила и Мухаммада, сына хаджи ал-харамайн Ободинского — оба жили в XVII в.; несколько сборников хадисов, один из них — «ал-Джами’ ас-сагир», комментарий на сочинения ас-Суйути, переписанный 2 зу-л-хидджа 1041/20 июня 1632; а знаменитый «Маса-

бих ад-дуджа» («Светочи в темноте») Абу Мухаммада ал-Хусайна ал-Багави (ум. в 1122 г.), непререкаемого авторитета в области хадиса, в копии первой половины XVIII в., принадлежит Хаджи Ибрагиму из Урады. Почти все собрания хадисов отмечены этой записью — знаком собственности.

В XVIII–XIX вв. в Дагестане наряду с грамматической, юридической, коранической литературой широкое распространение получили произведения по логике. Логика и диалектика, как и перечисленные дисциплины, преподавались в медресе. В качестве учебных пособий использовался ряд комментариев, среди которых наиболее известны были «ал-Исагуджи» Асираддина ал-Абхари (ум. в 1265 г.) и «ар-Рисалат аш-шамсийа» Кутбаддина ар-Рази (ум. в 1365 г.). Субкомментарий к «ал-Исагуджи» (это арабская версия сочинения «Эйсагоге» греческого автора VI в. Порфирия), принадлежал ал-Имади. Сборная рукопись, в составе которой имеется также и это сочинение, принадлежала другому автору, а потом попала в Ураду. Произошло это в 1743 или 1744 г.: «Из книг Мухаммада Дибера ар-Ругуджи (Ругуджинского) Потом она перешла в собственность бедняги Ибрагима Хаджи Урадинского. 1156 [1743] год хиджры».

Комментарий на трактат «ар-Рисала аш-Шамсийа», что хранится в коллекции Ибрагима Урадинского, переписан чуть раньше, в 1144/1731–1732 «рукой Абдаррахмана, сына паломника священных храмов (ал-хадж ал-харамайн) Гидатлинского, Урадинского»

И, наконец, о единичных экземплярах. По одной рукописной книге представлены в коллекции небольшие тексты, посвященные системе наук (пропедевтика), оккультным наукам, ритуалу, теории стихосложения, медицине, сире.

Почти на всех титульных листах рукописей коллекции сохранились записи владельцев рукописей. Огромное число рукописей принадлежало Хаджи Ибрагиму Урадинскому («Из книг бедняги Ибрагима», «Из книг бедняги Ибрагима, сына Хаджи Урадинского», «Эта книга перешла в собственность бедняги Ибрагима, сына Хаджи Урадинского», «Эта книга переписана по просьбе Хаджи Ибрагима, сына Хаджи Мухаммада Гидатлинского, Урадинского» и т.д.).

Хаджи Ибрагим Урадинский сосредоточил в своей коллекции такие рукописи, которые были в ходу, представляли лучшие образцы средневековой арабо-мусульманской культуры. Были и старейшие экземпляры, попавшие из арабских стран, но преобладающее число их — дело рук дагестанских переписчиков, особенно начиная с XV–XVI вв., когда воспроизводство рукописной продукции многократно выросло в связи с тем, что с этого времени фактически прекратился поток в Дагестан, как и в другие окраины мусульманского мира, рукописных научных, популярных, ученических текстов.

Знаменитый дагестанский энциклопедист Али Каяев (1878–1943) оставил небольшую, но замечательную статью о местных библи-

отеках [Каяев, 1991, с. 48]. Он писал: «В разных местах Дагестана со стародавних времен имелось очень много частных и общественных библиотек. Так, в мечетях находились общественные библиотеки джамаатов, а в частных домах имелись библиотеки, составленные из личных книг... Хотя многие из этих библиотек подвергались уничтожению, однако в большом количестве еще сохранились книги, которые имеются в мечетях и в частных домах, а среди них немало раритетов». В качестве примера ученый называет наиболее крупные общественные библиотеки в селениях Акуша и Усиша и частные библиотеки Мухаммада-эфенди из селения Убра, Рафи-эфенди Шамгодинского. Коллекция последнего считалась одной из крупнейших частных библиотек Дагестана.

В статье Али Каяева названо лишь четыре библиотеки, но она положила начало изучению дагестанских книжных собраний. Ежегодные археографические экспедиции Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, а также Дагестанского государственного университета последних двух десятилетий выявили более 300 частных и мечетских библиотек. Среди них коллекции из населенных пунктов: Согратль, Ахты, Кудутль, Мегеб, Кумух, Мачада, Куштыль, Мискинджи, Эндирей, Ругуджа, Унцукуль, Гурик, Гасик, Гергевиль, Кахиб, Могох, Акуша, Гента, Датгуна, Нижний Дженгутай, Хучни, Гонода, Курах, Хасавюрт, Харахи, Хунзах, Обода, Гоцатль, Карабудахкент, Аргвани, многих других, где сосредоточено много рукописей и старопечатных книг.

Урадинская библиотека занимает в этом ряду особое место. Это самая ранняя рукописная коллекция, сохранившаяся в полном объеме. Книжные собрания предыдущих или современных представителей дагестанской интеллигенции (Шабан из Обода, Мухаммад из Кудутля, Дамадан из Мегеба, Мухаммад из Убры, Давуд из Усиша и др.) дошли до нас в неполном виде или дошли в единичных экземплярах и не могут создать общего впечатления о рукописном наследии первых дагестанских энциклопедистов.

Коллекция Хаджи Ибрагима из Урады, сохранившаяся благодаря заботам его потомков, особенно в 20–30-х годах XX в., — уникальное явление местной дагестанской (вернее, общедагестанской) культурной традиции. Уникальность ее заключается в том, что она сохранила тот объем знаний, ту тематическую структуру, тот состав учебной и научной литературы и те пути, язык и особенности формирования, что было свойственно, как правило, другим рукописным собраниям Дагестана. Еще одно обстоятельство особо подчеркивает значимость коллекции — почти вся она состоит из старых рукописей, созданных до последней четверти XVIII в. Все рукописи — на арабском языке. Два небольших текста — на аварском языке, арабскими буквами, слабо приспособленными к особенностям этого языка.

Как уже указывалось, почти все рукописи переписаны в Дагестане. Переписка рукописей была обычным делом, она производилась индивидуально, часто — дома, для собственных нужд или для подарка, по заказу, на продажу. Однако значительная часть рукописей копировалась в медресе. В Дагестане не было специальных мастерских для копирования, художественного оформления, изготовления переплета или бумаги. Многие из этих функций исполнялись в стенах медресе, получивших в Дагестане в XVII–XVIII вв. повсеместное распространение.

Тексты из коллекций Хаджи Ибрагима сохранили ценнейшие сведения о переписчиках XVII–XVIII вв., а также о медресе, где эти работы выполнялись: знаменитая книга — собрание хадисов «Хисн ал-хасин» («Укрепленная крепость») автора XIV в. — шейха ал-Джази была переписана в 1722 г. «в медресе Мусы Длинного Тидибского»; грамматическое сочинение переписано в 1667 г. «когда в селении Цулда, что в Карахе не было ни правителя, ни кади»; упомянутое выше сочинение по логике «ар-Рисала аш-Шамсийа» переписано в 1733 г. в медресе «устада Хаджи Махада из селения Кирид, одного из селений Кумуха»; часть первая юридического трактата «Тухфат ал-мухтадж Шарх ал-Минхадж» Ибн Хаджара переписана рукой «Мухаммада, сына Мусы из селения Тидиб»; часть книги ал-Махалли, начинающаяся с раздела «ат-Тахара» («Ритуальное омовение»), была переписана «рукой слабейшего из рабов Аллаха и презреннейшего из них Мухаммада, сына хаджи ал-харамайн».

Выше указывалось, что нам очень мало известно о жизни Хаджи Ибрагима. В его коллекции, на титульном листе субкомментария на юридический трактат «Джам' ал-джавами'» мы обнаружили текст с ценной информацией. Даем его полный перевод: «Хаджи Старший и его дети: Хаджи Ибрагим и Д.р.х. называемый (над этим словом добавлено: «первоначальное имя») Абдурахман и Мухаммад, названный Канджадулав. Дети Хаджи Ибрагима — Самилав, Абдаллах. Дети Д.р.х. — Али, Абубакар, Дарахилав и Умар».

Далее идет перечисление имен потомков указанных лиц. У сына Хаджи Ибрагима Канджадулава упомянуты сын его Маджисулав и сын Маджусилава Захулар (первоначально Мухаммад) и дети Захулава — Мукуч баар(?), Хаджилав и Самилав.

«У Канджадулава — дочери Хадижат, мать Мусаласул Мухаммада и Салимат, мать Руккулава и т.д.

У Хаджи Ибрагима — дочь Марьям.

У Абдаллаха — (не ясно).

У Д.р.х. Али — дочери Умму Джухуби Мухаммад, Умму Хидирилав и Умму Нутубулбул и Хадижат.

У (него же) — сыновья Усман и Ибрагим Халил и его сын Ухту-Хундур.

У Абубакара — сын Аликади и дочь Уммукалал Мухаммад и Умму Абдурахман ибн(?) Куршилава.

У Д.р. хилава — сыновья — Нурмухаммад и Хаджияв, — и жена (имя неразборчиво) дочь...»

В книге по праву Ибн Хаджара была также сделана соответствующая запись: «У Ибрагима, сына Хаджи двое сыновей (одного из которых) назвали по имени родного брата, который скончался в 1155/1742 году (сверху добавлено: «Это было в месяце раби' ал-аввал, а сын его Абдаллах скончался в месяце сафар этого же года») в ночь на понедельник незадолго перед вечерней молитвой в благословенный месяц джумада ал-ахир того же года (т.е. 1742). Затем у него родился другой сын, Абдаллах, в 1160 году, во вторник 20 числа почтенного месяца рамадан (т.е. 25 сентября 1747 г.). Затем у его сына Самилава родился сын, названный Мухаммадом в 1181 году перед полуднем, в понедельник, 5 раби ал-ахир (т.е. 31 августа 1767 г.)».

* * *

Как известно, XVIII в. занимает особое место в истории письменной культуры и духовной жизни дагестанского общества, в формировании особого характера литературной традиции. Для Дагестана это была эпоха универсализации научной мысли, четкого обозначения научных школ (школы Мухаммада из Кудутля, Дауда из Усиша, Гасана Старшего из Кудали, Дамадана Мегебского, Дибир-кади Хунзахского, Саида Шиназского), время повышенного интереса к некораническим наукам — арифметике, математике в целом, медицине, практической астрономии.

Это было время значительного роста письменной культуры, ориентированной на дагестанское селение. Политическая децентрализация, своего рода демократизация общественной жизни не прошли бесследно и для культуры. Как никогда раньше, крупные населенные пункты стали очагами культурных традиций. Административные, политические и экономические центры выполняли функции интеллектуальных лидеров. Эти крупные селения выступали в роли городов. В них была сосредоточена интеллектуальная жизнь микрорегиона, связи микрорегионов в сфере культуры были обычным явлением.

В селениях Цахур, Рутул, Ахты, Могох, Хучни, Кумух, Корода, Эндирей, Мачада, Унцукуль, Хунзах, Цудахар, Акуша, Гапшима, Кахиб, Тарки, Карата, Урахи, Хуштада, Кубачи, Цугни, Курах и многих других существовали большие мечети, медресе со значительным фондом разнообразной книжной продукции. К таким населенным пунктам относится и селение Урада, родина Ибрагима Урадинского.

Список источников и литературы

- ad-Durgilis, 2004 — Nadīr ad-Durgilīs (st. 1934). Nuzhat al-adhān fī tarāgim ‘ulamā’ Dāgīstān / Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Michael Kemper und Amri R. Šixsaidov // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 4. Berlin, 2004.
- Абдурахман..., 1997 — *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний / Перевод с арабского М.-С. Саидова. Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А.Омарова. Махачкала, 1997.
- Гаджиев, 1996 — *Гаджиев В.Г.* Разгром Надир-шаха в Дагестане. Махачкала, 1996.
- Гидатлинские..., 2009 — Гидатлинские адаты (пер. с арабского М.Д. Саидова под редакцией А.Р. Наврузова) // Закон и обычай в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. I. М., 2009.
- Крачковский, 1960 — *Крачковский И.Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные сочинения. Т. II. М.—Л., 1960.
- Каяев, 1991 — *Каяев Али.* О библиотеках в Дагестане // Рукописная и печатная книга в Дагестане: Сб. статей. Махачкала, 1991.
- Нурмагомедов, 1990 — *Нурмагомедов А.М.* Неизвестные письма Ибрагим-хаджи Урадинского как источник по истории народно-освободительного движения народов Дагестана против Надир-шаха // Бартольдские чтения, 1990. Тезисы докладов и сообщений. М., 1990.
- Шихсаидов, 2001 — *Шихсаидов А.Р.* Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.
- Шихсаидов, 2001a — *Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х.* Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001.
- Шихсаидов, 1988 — *Шихсаидов А.Р.* Археографическая работа в Дагестане // Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект. Махачкала, 1988.
- Шихсаидов, 2005 — *Шихсаидов А.Р.* Проект «Арабские рукописные коллекции Дагестана»: некоторые итоги // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. № 3. 2005.
- Шихсаидов, 2009 — *Шихсаидов А.Р.* «Завещание Андуник-нуцала в Кайтагской редакции» // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана. Т.1. М., 2009.

Рецензии и обзоры

6

И.В. Зайцев

Paić-Vukić Tatjana. The World of Mustafa Muhibbi, a Kadi from Sarajevo. Translated by Margaret Casman-Vuko, Tatjana Paić-Vukić and Miroslav Vuko. Istanbul, The Isis Press, 2011.

Книга куратора восточной коллекции Архива Хорватской академии наук и искусств Татьяны Паич-Вукич представляет собой переработанную и дополненную диссертацию, которую автор защитила в 2005 г. на факультете гуманитарных и общественных наук Университета Загреб, а затем издала в виде книги на хорватском языке [Paić-Vukić, 2007]. Рассказывает она не столько о конкретном человеке — представителе боснийской *уламы* первой половины XIX в., которого звали Мустафа Мухибби, сколько об эпохе и среде, в каких ему выпало жить. Причем основным источником для реконструкции этого ушедшего мира служит библиотека героя, большая часть которой дошла до наших дней.

Мустафа б. Мустафа б. Ибрахим б. Йусуф б. Хусейн Мухибби родился около 1788 г. в деревне Дусина к югу от Фойницы, в *нахийе* Неретва в Боснии. Он не был великим человеком. Он не был даже сколько-нибудь выдающимся. Большую часть своей жизни, а умер Мухибби в 1854 г., он исполнял судейские функции в городках Боснийского *эйалета* и Никопольского *санджака*: был писарем (*кятибом*) в Сараевском суде (*махкама*), заместителем *кадия* в Бираче/Власенице с Кнежиной, а позже — в Ловече, *кадием* (в Яйце с Врховиной, Грачанице, Валоне). Он не сделал головокружительной карьеры на поприще исламской юриспруденции (не стал даже *кадием* в Сараево, где жил), не написал значительных художественных или научных произведений. Но после него осталась собранная им библиотека, и именно этим его случай и интересен.

Мухибби начал собирать библиотеку около 1810 г. Только в 1961 г. праправнучка *кадия* передала семейное собрание в Национальную и Университетскую библиотеку в Загребе, где она в настоящее время и хранится. Тут стоит отметить, что в конце 1930 г. наш соотечественник, тюрколог Алексей Акимович Олесницкий, эмигрировавший в Королевство Югославия после революции и осевший в Загребе [Зайцев, 2008, с. 64–65; Зайцев, 2009, с. 5–12], по заданию президента

тогдашней Югославской академии Гавро Манойловича осматривал собрание Мухиббичей, но не нашел его достойным покупки (по крайней мере за те деньги, которые запрашивались).

В те годы такая точка зрения была естественной. Библиотека Мухибби не содержит уникальных текстов, вряд ли ее рукописи обогатят науку новыми редакциями или изводами известных произведений. Любая частная библиотека, как замечает Татьяна Паич-Вукич, — результат личного отбора. И критерии этого отбора — как раз самое интересное. Часть рукописей сменила множество владельцев, прежде чем попасть к кадию из Сараево, часть была куплена им сразу же после их переписки (возможно, заказана им), часть переписана им самим. Все они несут на себе разнообразные следы использования этих текстов владельцем: выписки, пометки и комментарии. Часто на чистых листах рукописей Мухибби создавал копии интересовавших его официальных бумаг, отмечал те или иные значимые для него события: рождения детей, смерть некоторых из них, кончины товарищей и сослуживцев, отъезды и возвращения друзей, прибытия боснийских везирей, праздники и проч. Особого внимания заслуживают стихи и хронограммы Мухибби.

Очень важно, что книга Т. Паич-Вукич — не просто сухое перечисление манускриптов, а захватывающая картина культурной жизни мусульманской Боснии накануне и в период Танзимата. Автор подробно пишет о должностных обязанностях кадия, способах передачи знания, переписке и передаче рукописей среди образованных мусульман Боснии... Вместе с тем мы получаем исчерпывающую картину научных наклонностей, профессиональных интересов и книжных пристрастий героя. Неудивительно и даже ожидаемо, что основную часть рукописей собрания человека, всю свою жизнь проработавшего в шариатском суде, составляют тексты по мусульманскому праву (*фикх*) и близким отраслям знаний (коранической экзегезе, логике, арабской грамматике, османские *канун-наме*, *тафсиры*, сборники хадисов и проч.). Но интересы кадия простирались гораздо далее: тут и поэзия (стихи известных и популярных на Балканах Сабита и Яхья-бея Дукакин-заде, «Месневи» Руми, «Тезкирет аш-шу'ара» Лятифи, *дестаны* вроде Баттала-гази и *маджму'а* — сборники османской и персидской поэзии, составленные кадием для себя), сочинения по *'аруду*, *таджвиду*, список «Летописей Дома Османа», османские труды по географии, искусству гадания на песке и персидские сборники писем и руководства по эпистографии. Но особой любовью пользовалась у Мустафы медицина. Он не только собрал в своей библиотеке хорошо известные в османском мире сочинения по медицине — лечебники «Менафи' ан-нас» Кайсуни-заде и «Ма хазар» Эбу Бекра Нусрет-эфенди, но и активно читал и пользовался ими, о чем свидетельствуют заметки на полях: переводы названий трав и препаратов, собственные рецепты. Значительная часть одного из сборников (записных книжек) Мухибби также посвя-

щена записям снадобий и рецептов. Причем среди последних есть, скажем, рекомендации по лечению головной боли с помощью прикладывания к голове бумажки с написанным на ней именем *Адухулла* или словом *ал-филактунат*. А проверенным способом остановки кровотечения считалось заклинание «Иса, сын Марьям, выйди с кровавым мечом в руке. Уходи, кровь, я заклинаю тебя именем Исы, сына Марьям». Такие магические заклинания были частью медицинской науки разряда *рухани* (в отличие от *джисмани* — рецептов лекарственных снадобий прямого физического воздействия). Еще одно увлечение Мухибби — гадание: «Если ты хочешь узнать, — написал он на одном из манускриптов, носит ли беременная женщина мальчика или девочку, исчисли ее имя [т.е. посчитай по *абджаду* сумму букв имени. — И. З.], имя ее матери и название дня, в который ты спрашиваешь... Затем вычти одно из другого [продолжая до тех пор, пока разница не составит три или менее]. Если разница равна единице, младенец — мальчик, а если двум, младенец — девочка. Если же разница равна трем, плода нет, а всемогущий Аллах знает [лучше]».

Интересно было бы сравнить состав библиотеки Мустафы Мухибби с сохранившимися современными ей собраниями других представителей балканской (и шире — восточноевропейской) *уламы*, но таких цельных коллекций мало. Однако даже выборочные сравнения показывают общие черты в тематической и языковой направленности книжных собраний мусульман европейского Востока: арабский язык представлен сочинениями по фикху, догматике, философии, адабу и проч., а фарси и тюркский (староосманский или поволжский тюрки) — литературой, стихосложением, историей, медициной, гаданиями и проч. (см.: Кендерова, 2002; Зайцев, 2009а). Скажем, в библиотеке московских имамов Агеевых мы найдем немало совпадений с библиотекой Мухибби не только по конкретным текстам, но и по общей тематическо-языковой направленности [Зайцев, 2010, с. 43–59].

Любопытно, что в дошедшей до нас библиотеке Мухибби не было ни одного списка Корана, видимо, имевшийся *мусаф* был утрачен в процессе дележа имущества Мустафы между его сыновьями.

В приложении к книге даны хронологические записи и некрологи, написанные Мустафой Мухибби на полях манускриптов и список рукописей семьи Мухиббичей (164 единицы).

Книга Татьяны Паич-Вукич как нельзя лучше иллюстрирует правоту слов И.Ю. Крачковского из его очерка о шейхе Тантави, которые выбраны эпиграфом к ее книге: «Как бывает часто, рукописи сумели лучше современников показать человека». Сам Мухибби словно предвидел это, написав несколько стихотворных строк по-арабски на одном из своих манускриптов: «После того как я умру, написанное мною останется в книге, в то время как рука [написавшая это,] сгниет в земле. О, если бы тот, кто прочтет эту книгу, сотворил молитву за спасение моей души от мук!»

Список источников и литературы

- Зайцев, 2008 — *Зайцев И.В.* Олесницкий Алексей Акимович // Милибанд С. Д. Востоковеды России: XX — начало XXI в.: Библиографический словарь: В 2 кн. Кн. I: А–М. М., 2008. С. 64–65;
- Зайцев, 2009 — *Зайцев И.В.* Труды и дни Алексея Акимовича Олесницкого (Addenda к словарю отечественных тюркологов) // Східний Світ. Київ, 2009. № 1. С. 5–12.
- Зайцев, 2009а — *Зайцев И.В.* Арабские, персидские и тюркские рукописи в Хаджи-Тархане / Астрахани. Русская Астрахань как центр переписки рукописей // Мир Ислама — Pax Islamica. 2009. № 2(3). С. 206–210.
- Зайцев, 2010 — *Зайцев И.В.* К истории библиотеки московских имамов Агеевых // Мир Ислама — Pax Islamica. 2010. № 1(4). С. 43–59.
- Кендерова, 2002 — *Кендерова Ст.* Книги, библиотеки и читательски интересы сред самоковските мюсюлмани (XVIII — първа половина на XIX век). София, 2002.
- Pačić-Vukić, 2007 — *Pačić-Vukić T.* Svijet Mustafe Muhibbija, sarajevskoga kadije. Zagreb, 2007.

А.И. Галенко

**Татарская и турецкая историография
Крымского ханства в свете
источниковедческого изучения:
Заметки о книге И.В. Зайцева «Крымская
историографическая традиция
XV-XIX веков: Пути развития: Рукописи,
тексты и источники»
(Москва: Восточная литература, 2009).**

Рецензируемая книга представляет собой итог археографического поиска, преследовавшего цель выявления историографических сочинений, относящихся к истории Крымского ханства. Поэтому она является главным образом каталогом или инвентарем выявленных сочинений, содержащим их источниковедческую характеристику, и, несмотря на название, у нее мало общего с работами, посвященными историографии как интеллектуальной истории. Учитывая, однако, фундаментальный характер источниковедческой работы для любой области исследований, а тем более такой запущенной, как история Крымского ханства, она заслуживает оценки в более широкой перспективе, чем нормативы полевой археографии. К тому же сам автор тоже не ограничил свои опыты жесткими и узкими требованиями к археографическому каталогу.

Несмотря на формально почти двухвековое изучение истории Крымского ханства, письменное наследие этого государства очень мало оказывалось предметом источниковедческого анализа. Ни научные стандарты, допустимые для В.Д. Смирнова, двухтомная работа которого остается с конца XIX в. основной по истории Крымского ханства, ни тем более запрет на эту тему в СССР не способствовали этому. Считанные тюркологи, российские и иные, обращавшиеся к этой теме, в лучшем случае изучали и переводили отдельные памятники (документы, исторические и литературные произведения), эпизодически готовили каталоги или указатели документов. Такая фрагментарность источниковедческого изучения письменного наследия Крымского ханства обусловила значительное отставание научных знаний в этой области, тем более что и труд В.Д. Смирнова, судя по рецензии другого авторитетного российского тюрколога, Н.И. Весе-

ловского, не отвечал даже запросам своего времени. Поэтому книга И.В. Зайцева, в которой исследуется письменное наследие Крымского ханства, причем его наиболее востребованной для истории составляющей — историографии, представляется принципиально важной вехой в исследовании данной темы.

Само появление монографического издания о Крымском ханстве, написанного на оригинальных источниках, является важным событием для этой отрасли знаний, учитывая обстоятельства, сложившиеся в ней в последние три десятилетия.

Обострившийся по разным причинам и сохраняющийся до сих пор общественный интерес к истории Крымского ханства, не смог найти быстрого отклика со стороны академической среды ни в СССР, ни в государствах, образовавшихся после его распада. В Украине, которая оказалась главной наследницей Крымского ханства, попросту не оказалось собственных тюркологов, в том числе и среди возвращающихся в Крым крымских татар. Хуже того, украинская гуманитаристика, в силу навязанной ей в советское время узконациональной специализации, вообще не готова была признавать в Крымском ханстве, как и других государствах, находившихся на ее степной территории, объект своего изучения. И в настоящее время историческая тюркология в Украине только зарождается, при этом пытаюсь сформулировать приоритетные направления исследований и области взаимодействия с украинистикой. Стоит ли удивляться, что эти условия способствовали появлению в Украине поверхностных, а то и откровенно профанирующих работ о Крымском ханстве. Однако не искушенное в тюркологии украинское научное сообщество проявило неспособность или нежелание реагировать даже на публичные разоблачения профанаций, когда таковые появлялись.

Для российской тюркологии, сохранившей среду и традиции, задача поддержания научных стандартов не стояла настолько остро, хотя длительный запрет на историю Крымского ханства требовал времени на возобновление исследований. При этом нелишне было переосмыслить и его отношение в российской проблематике, ведь объект изучения оказался в пределах иного государства. Следы этого переосмысления есть и в данной книге. С одной стороны, автор помещает на обложке давнее, но не потерявшее актуальности высказывание уже упомянутого Н.И. Веселовского о том, что у российской науки есть и миссия изучения Крымского ханства, и наилучшие возможности для ее осуществления. С другой стороны, во введении обращение к Крыму аргументируется новым, довольно вычурным соображением, что «только на примере Крымского ханства можно проследить эволюцию историографии постзолотоордынских юртов», таких как Астраханский, Казанский и Сибирский. Как бы там ни было, а выход в свет издания монографического формата сигнализирует о возрождении в российской тюркологии интереса к Крымскому ханству и, учитывая ее

традиции и потенциал, обещает позитивно сказаться на развитии исследований этой области в целом.

По-видимому, следствием этого же переосмысления является внимательное и вежливое отношение автора к работам по данной тематике, которые вышли в Украине, при том что уровень продемонстрированных ими научных стандартов неровен. Здесь не найти едких комплиментов, какие отпускал в адрес чьих-то промахов В.Д. Смирнов. Напротив, автор часто цитирует наблюдения историков из Крыма Н. Абдульваапа и Н.С. Сейтъягъяева, правда, сигнализируя о рискованности или некорректности некоторых высказываний последнего. Вполне прозрачны его отзывы о сомнительных публикациях (Ф. Хайбуллаевой и Ф. Туранлы).

Но, разумеется, главная ценность рецензируемой книги состоит в том знании источников по историографии Крымского ханства, которое в ней заключено. На этом и следует остановиться специально.

Основная часть книги, занимающая приблизительно три четверти ее содержания, представляет собой инвентарь памятников турецко-татарской историографии Крымского ханства, сохранившихся до наших дней. Произведения в нем рассмотрены в порядке их возникновения, начиная с «Истории хана Сахиба Гирея» (1553 г.) и заканчивая записями правлений крымских ханов и родословиями бейских родов, относящимися к XIX в. Среди них были работы нескольких жанров. Всего было рассмотрено четыре истории правлений ханов, девять хроник/историй, два историко-географических трактата, пять родословий княжеских (бейских) родов, три хронологии ханских правлений. Также в этот раздел были включены сведения об исторических дестанах — фольклорных эпических произведениях.

Поскольку многие из произведений сохранились в нескольких списках, очень нужными являются представленные в книге сведения о местах хранения, датах переписки и переписчиках, физические описания манускриптов, замеченные особенности текста (пропуски, вставки, язык, стилистика). Также сообщается о публикациях текстов. Такая информация здесь собрана впервые. Учитывая тот факт, что места хранения этих памятников, а речь идет о 28 рукописях, разбросаны по десятку стран, усилия и организационные способности автора, затраченные на сбор этой информации, достойны особых комплиментов и, разумеется, признательности коллег.

Для каждого из произведений приведены сведения об их авторах. Это — существенная информация не только для понимания содержащейся в источниках информации, но также для исследования процесса развития историографии Крымского ханства. Дело в том, что автор отнес к объекту изучения произведения, вышедшие из разных историографических сред — османской и крымской. В определенной мере это оправданно ввиду переплетения обеих традиций, когда речь идет о Крымском ханстве, принадлежавшем Османской империи.

Действительно, с одной стороны, османцы брались за написание произведений в традиционном жанре истории одного хана, как Реммал Ходжа, автор «Истории Сахиба Гирея», либо когда они, как Абдулла бин Ризван, написавший в начале XVII в. «Хронику Кыпчацкой степи», описывали историю Крыма в жанре, свойственном османской науке. С другой стороны, поздние крымские авторы, такие как Абдугаффар Кырыми или Халим Гирей, брались сочинять историю Крыма в стиле османских летописей.

Специальное внимание — учитывая компилятивный характер многих сочинений — уделено сведениям об использованных ими источниках. Частично эти сведения были собраны автором путем изучения самих текстов. Обнаруженные им текстуальные совпадения в разных произведениях цитируются. Одновременно значительную часть данных автор собрал из работ тюркологов, обращавшихся к этой теме ранее. Собственно, это добрая традиция российской науки (и предмет зависти ученых с советской или постсоветской периферии) — привлекать для своего исследования максимально полный круг публикаций по данной теме. Так что библиография, которой снабжена книга, является еще одним ценным ее достоинством.

Следует, однако, уточнить, что полного сличения текстов и списков данный инвентарь не содержит, за что, впрочем, немислимо братья одному исследователю. Автор проиллюстрировал свои текстологические наблюдения на отдельных фрагментах. Следовательно, выявление текстуальных связей между различными произведениями, равно как и установление соотношений между редакциями одного произведения, относится к задачам будущего изучения этих памятников. Точно такой же задачей на будущее остается изучение и оценка авторских замыслов, идейной направленности позднейших компиляций и списков/редакций этих произведений. Но фокус будущих поисков уже сужен благодаря данной публикации.

В целом статьи по каждому из сочинений являются обстоятельными исследованиями, в которых дан анализ их авторства, происхождения, содержания, оформления, языковых особенностей. По сути, это самостоятельные и доставляющие удовольствие своей содержательностью исследования. Две росписи правлений крымских ханов, хранящиеся в Лейдене и Ереване, были здесь полностью опубликованы. Статья о сочинении Ибрахима б. Али Кефевеи «История татарских ханов, Дагестана, Москвы и народов Дешт-и Кыпчака» вполне убедительно доказывает, что оно было подделкой, относящейся к 20-м гг. XX в. Пожалуй, только хроника Саида Гирея была описана чересчур кратко. Вряд ли достаточно было только сослаться на монографию Б. Кельнер-Хайнкеле, посвященную этому сочинению. В некоторых статьях не хватило обсуждения жанровой принадлежности рассмотренных произведений, ведь некоторые из них выбивались из канонов жанра. Например, «Тарих-и Сахиб Гирея» Реммала Ходжи имеет

сходство и с хрониками, и с мемуарами, хотя по содержанию это сочинение можно отнести к историям правлений ханов. А ведь определение жанра является важнейшим для историографии, так как требования жанра влияют на обращение авторов с исходными данными. Но изложение типологии жанров творчества в исламской учености (*джам'*, *та'лиф* и *тасниф*) осталось невостребованным в анализе историографических произведений.

Вдобавок к исследованию сохранившихся произведений, И.В. Зайцев сделал достаточно смелую попытку инвентаризовать также несохранившиеся источники по истории Крымского ханства. Этому посвящен специальный (третий) раздел книги. В нем отражено 18 источников. Обоснованность их существования не всегда бесспорна. Приблизительно в половине случаев сведениями для этой выборки послужили прямые ссылки на несохранившиеся произведения, обнаруженные в дошедших до нас памятниках. В остальных случаях автор берет за риск предположить — в разной мере убедительно, но аргументированно — существование письменных источников для некоторых сведений, найденных им в фольклоре или же в записках путешественников по Крыму. Представляется, однако, что для поддержания народной памяти письменная фиксация отнюдь не обязательна. Но поскольку авторские гипотезы подкреплены ссылками на их источники, они обещают дальнейшее развитие поисков в этом направлении, и не исключено, что проницательность И.В. Зайцева обретет материальные подтверждения.

Первый раздел книги является попыткой представить всю письменную культуру Крымского ханства. Хотя, по существу, эта проблема могла бы стать отдельным исследованием, автору трудно отказать в логике провести его и включить результаты в данную книгу. Во-первых, оно помогает определить место историографии среди других проявлений писательского творчества в Крымском ханстве. Во-вторых, его исполнение оказалось сопутствующим результатом поиска историографических сочинений. Правда, надо заметить, что этот раздел не имеет формы каталога сочинений. Он представляет собой описание таких частных проблем, как канцелярские традиции, состав ханской библиотеки, исламская книжность, внешние характеристики письменных памятников (бумага, почерки, форматы книг, оформление). В числе обнаруженных автором книжных памятников были сочинения, сберегавшиеся в Крыму, сочиненные или переписанные жителями Крыма или его выходцами, наконец, памятники крымского происхождения, оказавшиеся за пределами Крыма. Собственно археографическим результатом этой поисковой работы стало открытие рукописей, выполненных в Крыму или крымскими выходцами на арабском и персидском языках, ввиду чего было скорректировано мнение о том, что в Крымском ханстве создавались преимущественно произведения

по истории и поэтические произведения. Автор вполне заслуживает похвалений в связи со сделанными открытиями.

Вместе с тем вывод о высокой степени развития книжной культуры в Крымском ханстве и других постзолотордынских государствах, который наверняка найдет одобрительный отклик у современных крымских и иных татар, не обоснован. Автор нашел доказательство тому в запросах мусульманских правителей Восточной Европы к московским князьям XVI в. на книгу «'Аджа'иб ал-махлукат», предположительно написанной Наджибом Хамадани. На самом деле в этой истории, несомненно свидетельствующей о спросе на эту книгу в Крыму и Казани, нет ни одного признания от лиц, желавших ее получить, что эта книга была важна как объект эстетического наслаждения. Зато там есть слова о специальной роли книг как средоточиях сокровенного знания и пророчеств для обладателей государств. Неудивительно, что такие книги обладали практической ценностью в глазах носителей власти, что и объясняет желание последних обладать ими, то есть контролировать. Соответственно, литературный талант тоже ценился как потенциальное идеологическое средство в руках правителя, которое сулило идеологические преимущества в жестокой схватке за золотоордынское наследство в Восточной Европе. Именно поэтому московские князья, хорошо знакомые со степной политикой по своим сношениям с монголами, наверняка осознавали политическую подоплеку внешне невинных запросов на книги и литераторов, и возделенные их степными соперниками объекты просто пропадали, если попадали им в руки, — вряд ли случайно судьба манускрипта «'Аджа'иб ал-махлукат» окутана тайной, а поэт «Магмед-Яр, толмач казанский» оказался убитым. Разумеется, чтобы братья за контроль знания, нужно обладать определенной интеллигентностью. Однако, во-первых, политика — привилегия узкого круга власть имущих, а во-вторых, не стоит переоценивать интеллигентность постзолотоордынских политиков, которые видели в книгах и сочинителях скорее свое оружие, чем средство народного просвещения, как мы воспринимаем их со времен эпохи Просвещения.

Подождоживая оценку труда И.В. Зайцева прежде всего как источниковедческого, будет справедливо утверждать, что он значительно обогатил имеющееся знание письменного наследия Крымского ханства в целом, и главным образом историографического наследия, во-первых, открытиями ранее неучтенных по этой теме манускриптов, во-вторых, инвентаризацией сведений, в-третьих, тем, что благодаря исчерпывающему использованию трудов предшественников он подвел итог всему предшествующему периоду изучения письменного наследия Крыма.

Правда, оформление материала оставляет желать лучшего, из-за чего чтение этой книги — занятие непростое. Только для убедительности укажу на отсутствие переводов часто встречающихся цитат на османско-турецком языке — не уверен, что вообще найдется восемьсот

читателей (по тиражу книги), которые владеют русским и османско-турецким, чтобы им не требовался перевод. Описывать остальные огрехи — понадобилась бы отдельная рецензия. Но если бы автор отважился предпринять второе издание (как он уже поступил единожды со своей книгой «Астраханское ханство»), можно было бы рекомендовать ему обратиться к обычной академической практике, а именно поискать квалифицированного коллегу, который бы согласился указать на возможные улучшения в оформлении текста.

Наблюдения, касающиеся собственно историографии Крымского ханства, в книге сводятся преимущественно к поддержке или оспариванию, а то и лукавому отмачиванию по поводу цитированных им суждений коллег об эволюции жанров историографических работ. Проблема, однако, в том, что эти суждения, принадлежащие в основном перу крымского историка С.Н. Сейтъягьяева, заставляют сомневаться в достаточном знакомстве последнего с источниками. Скорее они наводят на подозрения о том, что их позаимствовали из турецких энциклопедических статей по османской историографии и советских учебников по всемирной литературе, приписав крымскому материалу, следуя нехитрому предположению, что в рамках одного государства везде все одинаково. Можно только сожалеть, что явное знакомство с источниками (не говоря о знании!) не вдохновило автора на то, чтобы посвятить специальный раздел книги эволюции или путям развития (как было сформулировано в названии) крымской историографической традиции. А ведь во введении, например, автор утверждал, что крымская историографическая традиция испытала влияние как «мощных золотоордынских традиций», так и «османского культурного импульса», но не развил это положение. Вопреки этому, однако, объект исследования был определен как общий плод стараний и татарских, и турецких писателей.

В таком случае отчего не позволить себе воспользоваться данными рецензируемой книги и попытаться хотя бы в общих чертах выяснить тенденции развития крымской историографической традиции и, может быть, обнаружить те факторы, которые на нее влияли, и течения, которые в ней были? Полагаю, это наглядно продемонстрирует значимость проделанной автором работы, а заодно поддержит данный ею импульс исследования крымской историографии.

Для наглядности представим формальные данные о сохранившихся сочинениях в виде сводной таблицы. К счастью, подробные сведения об историках, собранные в книге, позволяют без труда определить их принадлежность крымской или османской культурным средам. Географическое происхождение не имеет значения для определения к той или иной культурной среде. Решающий признак — это основное место творческой активности. Собственно, территория Крымского полуострова была поделена, и ее часть находилась под прямым управлением Османов. Поэтому Реммал Ходжа, хотя и творил какое-то время

при дворе крымских ханов, отнесен к османцам. К османцам же нужно отнести и Абдуллу бин Ризвана и Мехмеда Ризу — они лишь временно проживали в Крыму, да и то находились в пределах османской провинции Кефе, а не на территории Крымского ханства.

Дата	Название	Автор	Жанр	Культурная среда	
				крым.	осман.
1553	Тарих-и Сахиб Гирей	Реммал Ходжа	история хана		العربية
1624-39	Теварих-и Дешт-и Кыпчак	Абдулла б. Ризван	летопись		العربية
ок. 1649	Васф-и гуззат (?)	Джан-Мухаммед	дестан	العربية	
1651	Тарих-и Ислам Гирей	Мехмед Сенаи	история хана	العربية	
до 1653	Сефер-наме	Едип-ефенди	дестан	العربية?	
1692-3	Теварих-и Крым ханан	?	список ханов	العربية?	
1704	Тарих-и Мехмед Гирей	Дервиш Мехмед Гирей	история хана	العربية	
н. XVIII	Умдету-т-теварих	Абдулгаффар Кырими	летопись	العربية	
ок. 1744	Семь планет...	Мехмед Риза	летопись		العربية
1748	Сокращение: Семь планет ...	Мехмед Риза / Хурреми Члб.	летопись	العربية	العربية
1755-58	Тарих-и Саид Гирей	Саид Гирей	мемуары	العربية	
к. XVIII	Рисале...Кырым ве Кубан	?	трактат		العربية?
до 1782	История Крыма с 1478 г.	?	летопись	العربية?	
1782-83	История Крыма	Мехмед Неджати	мемуары		العربية
до 1795	История Крыма		сборник		العربية
1811	Гюльбун-и ханан	Халим Гирей	летопись	العربية	
1830	Тарих-и селятин-и Крым	?	список ханов	العربية?	
н. XX	История татарских ханов...	?	мистификация	?	?

Рассортировав сочинения по жанрам и принадлежности к двум культурным средам, получаем, что «османцы» предпочитали работать в жанре летописей — их три, а также сочинили одну историю правления, трактат, сборник и мемуары. Перу «крымцев» принадлежали четыре летописи, две истории правления отдельных ханов, два списка правлений, два дестана, мемуары и, наконец, родословия бейских родов, которые не были включены в таблицу из-за позднего происхождения.

Как видно, обе группы имеют много общего, что дает основания представлять историографию Крымского ханства цельной традицией. В область пересечения попали летописи, истории правления одного хана, мемуары. Последние, впрочем, появились хотя и одновременно, но слишком поздно — в последние десятилетия истории Крымского

ханства, их мало — по одному в группе, поэтому они не определяют специфику групп, представляя модернизации в крымской историографии. Единственное для османских историков Крыма сочинение в жанре правления хана, «Тарих-и Сахиб Гирей», было создано по заказу дочери правителя, поэтому тоже не может характеризовать османскую творческую среду. Главным общим жанром для обеих групп являются летописи. Хронологическое распределение летописей выразительно указывает на то, что крымская среда заимствовала этот жанр у османцев. Все они относятся к XVIII в., тогда как османцы проявили себя в этом жанре столетием раньше. При этом одна из летописей представляла собой упрощенное переложение истории османского историка Мехмеда Ризы.

Однако летописный жанр не очень хорошо прижился в Крымском ханстве. Так, сокращенную версию османской летописи нельзя причислить к оригинальным сочинениям. Анонимная «История Крыма» представляет собой, по существу, политический трактат, облеченный в летописную форму (наподобие «Истории Русов», составленной каким-то украинским политическим писателем в начале XIX в.). Сочинение Халима Гирея «Розовый куст ханов» (1811 г.), названное в книге «османизированной историей», представляло собой собрание биографий правивших ханов, что отличает ее от собственно летописей (теварих), сближая ее с династическими историями, а потому и с родословиями (шеджере). Следовательно, только летопись Абдулгафара Кырыми полностью отвечает требованиям жанра, времени и авторства.

Есть и более существенное обстоятельство, разделяющее крымскую и османскую части Крымского историографического наследия. Так, на основании приведенных в книге данных бросается в глаза отсутствие среди них османских летописей типа *вакаи-наме* («описание событий»), регулярно заносились сообщения о значимых событиях. Такие летописи составлялись официальными историографами султанского двора. Получается, такой традиции при дворе крымских ханов не существовало. Не видно также, чтобы такие османские летописи использовались крымскими историками. Необходимо заметить, что в османских *вакаи-наме* бывали весьма неплохо представлены новости из Крыма, особенно для тех периодов времени, когда Порта активизировала политику на северных границах империи. Вот, к примеру, какие сообщения содержали новости из Крыма в течение нескольких лет перед Полтавским сражением — их включила хроника Мехмеда Рашида («Тарих-и Рашид»): прибытие рапорта о получении из Крыма письма с жалобой на действия Петра I (май 1704) и реакция Порты, новости о смерти хана эль-Хаджж Селима Гирея и назначении Гази Гирея (декабрь 1704 г.), изложение султанского указа об ограничении штатных должностей при хане и великих везирах (февраль 1708 г.), описание поражения Каплана Гирея от черкесов и назначения ханом Девлета

Гирея (8 января 1709 г.), сводка новостей о походе Карла XII на Украину (19 августа 1709), сообщение об отъезде калги-султана в Крым (10 сентября 1709 г.). Немаловажно, что эта хроника была еще и доступной для общественности, благодаря ее публикации в 1741 г. османским первопечатником Ибрагимом Мютеферрикой. Поэтому с полным основанием приходится заключить, что ни крымский двор, ни крымские историки не испытывали нужды в регулярной фиксации важных событий. Иначе говоря, похоже, что у них отсутствовало линейное восприятие времени, которое тогда уже господствовало и при османском дворе, и в османской историографии.

Таким образом, цельная крымская историографическая традиция со всей очевидностью представляла собою две тенденции или традиции, которые в течение большей части истории Крымского ханства существовали параллельно и мало взаимодействовали друг с другом. Единство языка не должно вводить в заблуждение насчет нераздельности двух традиций. Разумеется, османская историографическая традиция Крымского ханства в этом свете предстает в качестве отдельного объекта исследования, для которого потребуется новый поиск источников и который будет ждать своего исследователя.

В таком случае собственно крымскую историографическую традицию представляли произведения, имевшие в рамках степной политической культуры прикладной характер, а именно фиксации генеалогии династий (родословия, списки правлений) или увековечивавшие достижения правителей (истории отдельных правлений, дестаны). Заметим, что отсутствие летописания было характерно и для Золотой Орды (имеющиеся летописи, содержащие сообщения о Золотой Орде (не считая Руси), принадлежат ближневосточным историкам, в частности из Египта, Персии, Средней Азии). Историографическому наследию Казани присущи те же черты, в частности отсутствие летописания в ханское время. Так что крымская историография, должно быть, была не чем иным, как продолжением золотоордынской традиции, и действительно оправдывает надежды автора увидеть в крымском материале золотоордынское прошлое. Османское влияние в ней становится заметным только на грани XVII–XVIII вв. благодаря появлению летописей.

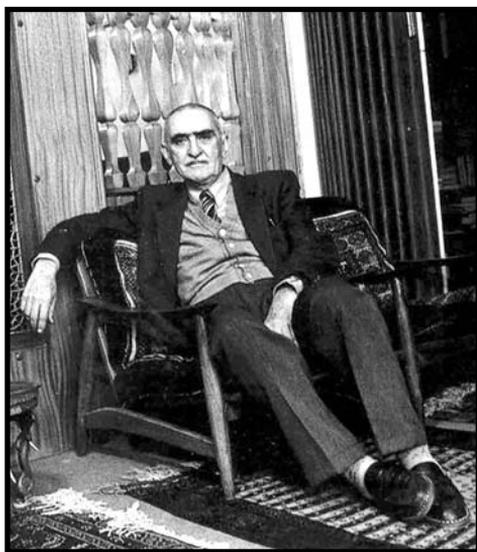
Остается сделать последнее наблюдение. Довольно позднее возникновение летописания в Крымском ханстве является источниковедческим открытием, имеющим фундаментальное значение. И датировка сохранившихся памятников, и проведенный автором скрупулезный анализ источников, использованных их сочинителями, свидетельствуют о том, что они являются поздними компиляциями. Учитывая, что текстологический аргумент, пусть даже такой неутешительный, является неопровержимым, указанное открытие чрезвычайно жестко ограничивает область поиска в летописях Крымского ханства оригинальных исторических свидетельств периодом, который соответствует

творческой активности самого историографа. Поэтому попытки автора доискаться по таким летописям до сути событий ранней истории, как, например, подчинение Крыма Османской империи — этому посвящено два экскурса, пусть даже с интересными наблюдениями, — неверно в самой постановке задачи и противоречат добытому собственным трудом знанию источников.

In memoriam

7

‘Али Ашраф Садеги Ираджд Афшар (8.10.1925–9.03.2011), ученый с исключительными способностями



Научное и культурное наследие Ираджда Афшара значительно и многосторонне. Несмотря на то, что он был дипломированным специалистом по праву, кроме *Индекса юридических статей* (*Фехрест-е магалат-е хогу-ги*), изданного в 1348/1969 г. в соавторстве с двумя другими исследователями, он никогда ничего не писал больше по своей специальности. Областью его интересов и деятельностью рано стала история и литература Ирана, и круг связанных с этой тематикой проблем. Он взялся за

перо с двадцати двух лет, сотрудничая с журналом *Джахан-е ноу* (*Новый мир*) под редакцией Хосейна Хеджази. После основания журнала *Йагма* (*Добыча*) в 1327/1948 г. он активно сотрудничал с ним. Еще в 1323/1944 в возрасте 19 лет Афшар стал исполнительным директором журнала *Айанде* (*Будущее*), выпускавшегося до этого в течение трех лет под руководством его отца, доктора Махмуда Афшара. В 1331/1952 г. он занял пост главного редактора журнала *Мехр*. В 1332/1953 г. вместе с Мохаммадом-Таги Данеш-Пажухом, ‘Аббасом Зарйабом, Манучехром Сотуде и Мустафой Мокарраби он основал журнал *Фарханг-е Иран замин* (*Культура Ирана*) (вышло 30 выпусков этого издания). Двадцать девятый и тридцатый тома Афшар выпустил уже своими силами — первый в 1375/1996, а последний — в 1384/2005 г. Несмотря на то, что

у основания журнала стояло четыре человека, в действительности его подготовка лежала на одном И. Афшаре.

Первыми крупными публикациями ученого был ряд переизданий некоторых редких текстов, введенных в научный оборот востоковедами за пределами Ирана. В 1331/1952 г. в *Сал-наме-йе кешвар-е Иран (Ежегодник Ирана)* он напечатал со своим предисловием и введением Са'ида Нафиси небольшой памятник XIII/XIX в. *Самариййа*, изданный Н.И. Веселовским в Санкт-Петербурге. Двести экземпляров этой книги были опубликованы отдельно в серии *Библиотека знаний*. После этого в 1343/1964 г. И. Афшар выпустил более доступное издание, а несколькими годами позже, в 1367 г., переиздал его вместе с *Кандиййа*. В 1331/1952 г. было напечатано *Сухан-и Абу Са'ид Аби-л-Хайр*, опубликованное до этого В.И. Жуковским в 1899 г. В 1341/1962 г. вышло второе исправленное издание этого памятника. В 1333 г. увидело свет иранское издание сочинения Махмуда б. 'Усмана *Фирдаусиййат ал-муршидиййа фи асрар ас-самадиййа дар шарх-и халат-и Абу Исхак Казаруни*, выпущенного ранее Ф. Майером в 1322/1943 г. Стамбуле, а потом в 1948 г. в Лейпциге. Кроме переведенного на персидский введения Майера Афшар включил в книгу собственное предисловие с обзором современной литературы об этом источнике.

Интерес к текстологии был у И. Афшара настолько силен, что за свою жизнь он издал более пятидесяти персидских текстов времен Средневековья и Нового времени, большинство из которых были опубликованы впервые. Из них совместно с М. Данеш-Пажухом: *Искандарнама* и *Фаррух-нама* Джамали Йазди, два перевода из *Масалик ва мамалик* ал-Истахри, второй том *Аурад ал-ахбаб* Абу Муфахира Бахрази, *Хвабгазари* и 'Ара'ис ал-джавахир Абу-л-Касима Кашани, *ат-Тахбир фи 'илм ат-та'бир* Фахр ад-Дина Рази, *Джавахир-нама* Низами Нишапури, *Навадир ат-табадур* Шамс ад-Дина Дунайсири; вместе с М. Сотуде: *Анис ан-нас Шуджа'*, персидский перевод *Сайдана* Бируни, *Занги-нама* Мухаммада Занги Бухари и другие сочинения. Кроме того, он публиковал важные для культуры Ирана нарративные исторические источники в таких изданиях, как *Фарханг-е Иран замин (Культура Ирана)*, *Мирасе эслами-йе Иран (Наследие мусульманского Ирана)*, *Дафтар-е тарих (Историческая тетрадь)*.

И. Афшар выпустил более шестидесяти томов мемуаров, путевых записей, заметок и прочих источников, связанных с эпохой Каджаров и Пехлеви. Самый крупный из них *Рузнама-й хатират-и И'тимад ас-Султана* (1107 стр. во втором издании).

Книги, написанные самим И. Афшаром, помимо трехтомного словаря *Йадкарха-йе Йазд (Памятники Йезда)* и *Важе-наме-йе йазди (Словарь йездского диалекта)*, выдержавшего переиздание (второй раз с дополнениями и изменениями), представляют собой каталоги рукописей и библиографии книг и статей.

Среди них следует отметить библиографию персидских статей в шести томах (седьмой том вышел в двух частях в центре *Большой мусульманской энциклопедии* (*Дайерат ол-ма‘ареф-е бозорг-е эслам*); *Кетабшенаси-йе Фердоуси* (*Библиография Фирдауси*) (издавалась дважды, в третий раз — с дополнениями); *Фехрест-е магалат-е иранишенаси дар забан-е ‘араби* (*Каталог арабоязычных статей по иранистике*), *Фехрест-е носхеха-йе хатти-йе Кетабхане-йе Малек* (*Каталог рукописей библиотеки Малек*) (13 томов совместно с четырьмя другими авторами); *Фехрест-е носхеха-йе хатти-йе Кетабхане-йе маджлес-е шура-йе эслами* (*Каталог рукописей Парламентской библиотеки*) (из них 11–16-й тома подготовлены вместе с тремя другими исследователями); *Фехрестваре-йе Кетабхане-йе Моджтаба Минови* (*Индекс Библиотеки Моджтаба Минови*) (в соавторстве с М. Данеш-Пахухом).

Вне всяких сомнений И. Афшар был уникальным специалистом по кодикологии, дипломатике и палеографии. Он был способен в кратчайшие сроки установить время и место написания рукописи. Об этом свидетельствуют его статьи в *Наме-йе Бахарестан* и монография, посвященная бумаге, используемой в рукописях.

Составленные им сборники помимо одиннадцати томов *Йаддаштха-йе Казвини* (*Заметок Казвини*) (одиннадцатый том — первая часть *Маса’ил-и Париси́я* Казвини, подготовленная к печати совместно с ‘Али Мохаммадом Хонаром) и десяти томов статей Сеййеда Хасана Таги-заде включают: *Наме-йе Минови* (юбилейный сборник М. Минови, изданный совместно с двумя другими исследователями); *Маджму‘е-йе хатабеха-йе тахгиги дар बारे-йе Рашид од-Дин Фазл Аллах* (*Собрание лекций о Рашид ад-Дине Фазл Аллахе*); *Йад-наме-йе ирани-йе Минорский* (*Иранистический сборник памяти Минорского*) (совместно с М. Минови); *Йадгар-наме-йе Хабиб Йагма’и* (*Сборник памяти Хабиба Йагма’и*, изданный совместно с двумя другими исследователями); *Мохит-е адаб* (*Океан литературы*) (сборник, изданный к юбилею Мохаммада Табатаба’и совместно с тремя другими исследователями); *Намваре-йе доктор Махмуд Афшар* (*Логотип доктора Махмуда Афшара*) (в десяти томах, 11–19-й тома выходили под названием *Пежухешха-йе иранишенаси* (*Исследования по иранистике*)) и несколько других изданий, в частности *Ганджине-йе носхе* (*Рукописная сокровищница с факсимильным воспроизведением текстов*). В числе последних были две рукописи *Шах-нама* (лондонская и бейрутская (университета Сен-Жозеф)) и четыре тома под общим названием *Тексты сказаний прошлого* (*Мотун-е пишине-йе дастан*), включавшие второе издание приписываемой Каллисфену *Искандарнама*, *Фируз Шах-нама* и третий том *Дараб-нама* Бигами.

Как уже отмечалось, немало времени И. Афшар уделял научной периодике. Среди основанных или выпускавшихся им журналов следует назвать *Рах-наме-йе кетаб* (*Книжный путеводитель*) (21 выпуск); *Айанде* (15 выпусков (с 5-го по 19-й номер)); *Фарханг-е Иран замин*;

Носхеха-йе хатти (Рукописи) (совместно с М.Т. Данеш-пажухом, восемь выпусков), *Кетабдари (Библиотечное дело)* (шесть выпусков). *Рах-наме-йе кетаб* и *Айанде* носили преимущественно информационный характер. Первый специализировался на литературной критике, исследованиях рукописей по иранистике и рецензиях. В *Айанде* публиковались статьи по иранистике, источники, критические обзоры новых изданий, рецензии. Позднее содержание его стало более разнообразным. В целом журнал носил скорее научно-популярный характер. *Фарханг-е Иран замин* специализировался на публикациях нарративных источников. В нем также печатались научные работы источниковедческого характера. *Носхеха-йе хатти* интересен издававшимися в нем исследованиями и заметками о рукописях, каталогами государственных и частных библиотечных собраний. *Кетабдари* был посвящен библиотечному делу, рукописям и печатным изданиям.

Большинство работ самого И. Афшара относится к жанру статей. Он написал около двух с половиной тысяч больших и малых статей, кратких заметок, часть из которых выходила под рубрикой *Тазеха ва пареха-йе Ираншенаси (Иранистические новинки и детали)* в журналах *Келк* и *Бухара*. По тематике эти работы можно разделить на несколько групп.

Во-первых, это статьи чисто научного характера, касающиеся преимущественно рукописей, книг, ученых и писателей, вопросов истории и географии. К ним относятся 35 статей, вошедших в сборник *Мажму'е-йе камине (Opera minora)*, выпущенный И. Афшаром в 1345 г. Некоторые из них, однако, не были научными. К популярным работам относятся также подготовленные И. Афшаром к изданию *Неопубликованные труды Са'ида Нафиси, Неопубликованные труды 'Аббаса Эгбала, Труды Садид ос-Солтане-йе Кебаби*. Из статей И. Афшара, наверное, можно было бы собрать материалов еще на два-три тома его сочинений.

Более 80 работ было посвящено изучению рукописей.

Более 60 статей о каталогах рукописных собраний появилось на страницах *Нашруйе-йе носхеха-йе хатти* и *Рах-наме-йе кетаб*.

Имеются также исследования отдельных рукописей, выходившие в сборниках и журналах *Рах-наме-йе кетаб, Айанде, Йагма*. Таких работ более 80.

Более 130 статей относится к литературной критике. Они печатались в журналах *Рах-наме-йе кетаб, Айанде, Джахан-е кетаб*.

Более 300 работ Афшара, опубликованных в *Рах-наме-йе кетаб, Айанде, Йагма, Баррасиха-йе тарихи (Исторические исследования), Йазд-наме, Фарханг-е Иран замин, Негах-е ноу (Новый взгляд)*, представляют собой издания отдельных документов, большинство из которых связано с эпохой Каджаров.

Отдельную группу работ составляют 610 кратких и пространных некрологов известных ученых, как иранцев, так и иностранцев (в ос-

новном западных). В 1382 г. Махмуд Никуйе собрал и опубликовал их отдельным томом в 1112 страниц под заглавием *Надерекаран (Выдающиеся личности)*. Ранее этого, в 1344/1965 г. сам И. Афшар напечатал собрание из 21 биографических эссе о выдающихся ученых — деятелях современности в *Савад ва байаз (Черновик и чистовик)*.

Наконец, среди работ Афшара выделяется группа научных отчетов о его путешествиях. Некоторые из них сам ученый включил в сборник *Байаз-е сафар (Путевой блокнот, 550 страниц)*, выпущенный им в 1354/1975 г. Сюда вошли его исследования персидских рукописей в различных странах, которые он посетил. Материалы его путешествий по Ирану были опубликованы сыном ученого в 1384/2005 г. в виде книг: *Голгаит дар ватан (Прогулка по Родине)* и *Сафар-намче (Книжечка путешествий)*. Кроме того, заметки Афшара о своих поездках по Ирану и за рубежом собраны на страницах 301–458 *Черновика и чистовика*.

Около 60 статей И. Афшара были опубликованы на английском, французском и немецком языках. Кажется, все они или большинство переведены с персидского. Многие из английских статей ученого вошли в американскую *Encyclopaedia Iranica*. С мехра (конца сентября–октября) 1373/1998 г. он регулярно вел рубрику *Иранистические новинки и детали* в журнале *Келк* (с 53-го номера), а с 1377/2002 г. — в журнале *Бухара* (с первого по 80-й номер). Здесь он печатал отдельные документальные источники, исторические заметки о рукописях и книжных новинках, некрологи.

И. Афшару была свойственна страстная увлеченность выявлением исторических источников. Живой интерес он проявлял к исследованиям коллег, не забывая следить за последними научными публикациями в стране и за рубежом. Скорость, с которой он писал свои работы, достойна удивления. Страсть ученого как можно быстрее вводить в научный оборот собственные исследования побуждала его не оставлять неопубликованной каждую новую находку. Не ограничиваясь изданием текстов, он непременно снабжал их подробным введением и комментариями.

В 1381/2006 г. ученый составил тематическую библиографию собственных трудов до 1381 г., опубликованную усилиями его детей в Лос-Анджелесе, в США. Объем индекса достигает десятков тысяч страниц. Позднее появилась библиография работ, изданных между 1380/2005 и 1383/2008 гг. Однако, работа нуждается в дополнении. В эти издания не вошли все публикации И. Афшара за последние шесть лет. В уточнении нуждаются работы, помеченные в первом издании библиографии как труды, находящиеся в печати. Конечно, полное библиографическое описание всего его творчества не под силу отдельному исследователю, это задача может быть успешно осуществлена лишь коллективом ученых.

Те, кто не был близко знаком с покойным, узнав про столь плодотворную деятельность его на научном поприще, может подумать, что на протяжении своей долгой жизни И. Афшар был занят исключительно научным трудом и как кабинетный ученый почти не поднимался из-за письменного стола. Но такое представление очень далеко от истины. С молодости ученый увлекался альпинизмом, много путешествовал по городам и весям, увлекаясь поиском и открытием исторических памятников. Об этой особенности его характера говорят все его работы, посвященные историческим памятникам Йезда, иных мест, а также многочисленные путевые заметки. Ряд статей И. Афшара опирается на данные эпиграфики, которые он собрал во время своих странствий. Он серьезно увлекался фотографированием исторических памятников и лиц. Публикация старых исторических фотографий также входила в число его увлечений и со временем стала настоящей страстью ученого. Многие его работы опираются на эти фотографии. Имеются бесчисленные снимки, напечатанные им в журналах и книгах. В его тематической библиографии работ содержится 36 названий работ с фотографиями такого рода, изданных им преимущественно в журналах *Aйанде* и *Рах-нама-йе кетаб*.

С тира (конца июня–июля) 1344/1960 по 1358/1979 г. И. Афшар работал директором Центральной библиотеки Тегеранского университета, находившейся в цокольном этаже факультета точных наук. Безусловно, ее основой послужили тысяча с лишним рукописей, переданных в дар университету Саййедом Мохаммадом Мешкатом. Он внес немалый вклад в собирание библиотечной коллекции. До своего выхода на пенсию каждое утро он приходил на работу в библиотеку, а после полудня наведывался в книжные магазины перед университетом, чтобы заказать для нее новые книги. Летом И. Афшар выезжал в Европу и США для ознакомления с зарубежными изданиями и закупок новых книг. Своими усилиями И. Афшар собрал пятнадцать тысяч рукописей, главным образом за счет поступлений коллекций, хранившихся на факультетах литературы, богословия и медицины, а также приобретения частных коллекций, из которых следует отметить два богатых антикварных собрания Бастан-рада и Са'ида Нафиси. К сожалению, большая часть коллекции пропала после его ухода из библиотеки.

Немало сил И. Афшар отдал проведению национальных конгрессов по иранистике, ежегодно проходивших в университетских центрах Ирана с 1350/1966 по 1357/1978 гг. В его ведении находились организационные вопросы, отбор материалов, наконец, поиск финансирования. Сам он выступал с докладами на многих иранских и зарубежных конференциях. Вести такую напряженную научную деятельность было невозможно без четкого распорядка рабочего дня. Такая четкость была его отличительной особенностью. В последние годы жизни И. Афшар немало занимался подготовкой молодых специалистов. У него было много учеников, помогавших ему в научных изысканиях.

В заключение хочется сказать несколько слов о характере ученого. Он был суховат и серьезен, не отличался показной приветливостью в общении. При этом И. Афшар был очень отзывчивым человеком и нередко приходил на помощь нуждающимся. Например, в *Рах-нама-йе кетаб* и *Айанде* никогда не выплачивались гонорары за статьи, однако, как я узнал однажды, покойному Х. Махбуби Ардакану, который очень нуждался в средствах, И. Афшар заплатил гонорар за все работы, которые тот опубликовал в журнале. Другой особенностью покойного было то, что в общении с любым преподавателем, студентом, сотрудником и работником не было ни тени самолюбия. Он терпеть не мог восхвалений себя самого, своих работ и заслуг. Однако имя и заслуги покойного никогда не сотрутся из памяти благодарных учеников и почитателей его таланта.

Перевод с персидского П.В. Башарина

Т.Х. Стародуб
Олег Андреевич Грабар
(3.11.1929–8.01.2011)



Восьмого января этого года, открыв в электронной почте письмо от Олега Андреевича с новогодне-рождественскими поздравлениями и выражением нетвердой надежды на то, что, несмотря на проблемы с сердцем, в мае он сможет добраться до Парижа, я и представить себе не могла, что это был последний день жизни замечательного ученого, учителя, друга...

Олег Андреевич Грабар¹, посвятивший свою жизнь изучению истории и теории исламского искусства, включая архитектуру,

был прирожденным исследователем и преподавателем. Выработанный им метод научных изысканий, его статьи, книги, лекции, доклады, научные записки оказали решающее воздействие на формирование взглядов нескольких поколений его учеников и на современную направленность деятельности многих его коллег. Именно профессору Грабару мировое искусствознание обязано широким, разносторонним, полнокровным и актуальным развитием исламской темы. Характеризуя вклад Олега Грабара в исламоведение, профессор Азым Наджи (Стэнфордский университет) отметил: «Наряду с его пись-

1 | Oleg Grabar, рус. Грабар; написание фамилии Олега Андреевича по-русски с мягким знаком ошибочно и ее не следует путать с фамилией Грабарь.

менными трудами самым значительным его наследием является поколение воспитанных и подготовленных им ученых. Все и каждый из них, будь то археологи, архитекторы, директора музеев или создатели новых учебных программ по мусульманскому искусству, использовали плоды его преподавательской и исследовательской деятельности для того, чтобы сделать эту область науки такой, какой она существует сегодня». Профессор Наджи справедливо подчеркнул, что именно благодаря Олегу Грабару «искусство и архитектура мусульманского мира теперь являются частью более широкого изучения человеческой цивилизации и линзой, позволяющей нам разглядеть мусульманскую культуру вне узко очерченного теологического и текстуально централизованного поля исследования»².

Олег Андреевич Грабар³ родился 3 ноября 1929 года в Страсбурге в семье известного ученого-византиниста Андрея Николаевича (Андрэ) Грабара (1896–1990), родиной которого был Киев, а предыстория семьи связана с имением, или, как называл его Олег Андреевич, хутором, близ старорусского городка Погар на Брянщине. Дед Олега Андреевича по отцовской линии, юрист Николай Степанович Грабар, имел титул сенатора и был членом Кассационного суда России. Бабушка, Елизавета Ивановна Грабар, урожденная баронесса Притвиц, происходила из семьи потомственных российских генералов. Летом 2005 года Олег Андреевич вместе с семьей посетил наконец места, откуда происходят его предки и куда он давно собирался, по его собственным словам, «искать свои корни», после чего с той же целью побывал в Киеве. Путешествие оказалось удачным. В письме ко мне от 4 января 2006 года Олег Андреевич писал: «Поездка в Погар была удивительной, и мы нашли много всякого разного, включая хутор моего деда и могилу моей двоюродной бабушки... В Киеве дом, построенный моим дедом, все еще стоит, и будет охраняться как исторический памятник». Мать Олега Андреевича, Юлия Николаевна Иванова, родом из Болгарии, была врачом и работала в Институте Пастера, сначала в Страсбурге, а затем — в Париже. Семья и среда, в которой рос и воспитывался будущий ученый, несомненно, способствовали формированию исследовательского склада ума. По словам Олега Андреевича, «интеллектуальная активность пришла почти с колыбели»; сколько он себя помнил, он был окружен книгами.

Детство и юношество Олега прошли в Париже, где он учился в лицеях Клода Бернара и Людовика Великого⁴. Профессиональное образование Грабар получил в Парижском университете, где изучал древ-

2 | Цит. по некрологу Института исмаилитских исследований в Лондоне: http://www.iis.ac.uk/view_article.asp?ContentID=112205

3 | Биографические сведения об Олеге Андреевиче почерпнуты из его CV [<http://sites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic888988.files/GrabarCV2007.pdf>], об Андрее Николаевиче Грабаре — в статье: *Смирнова Э.С.* От киевских храмов к искусству Византии: Андрей Николаевич Грабар: [1896-1990] // *Природа*. 2001. № 2. с. 29–38.

4 | Лицей Louis le Grand в Латинском квартале, старейшая школа Франции, названная в честь своего патрона французского короля Людовика XIV.

нию, средневековую и современную историю (дипломы 1948 и 1950 годов). Начиная с 1950-х годов, жизнь и деятельность Олега Андреевича была неразрывно связана с известными университетами США. Успехи молодого медиевиста, который избрал полем своей деятельности историю искусства исламского мира, нашли подтверждение и признание в присуждении ему в 1950 году в Гарварде степени бакалавра искусств с наградой *magna cum laude*⁵, а в 1953 и 1955 гг. в Университете Принстона — степеней магистра искусств и доктора философии (Ph.D). Обретению практических знаний и профессионального опыта немало способствовала научная стажировка в 1953–54 гг. в Американской школе востоковедения в Иерусалиме (позднее, в 1960–61 годах О. Грабар был ее директором), участие во многих археологических экспедициях и, на протяжении всей его жизни, поездки по странам исламского мира. По воспоминаниям Олега Андреевича, в июле 1959 г. он впервые побывал в Ленинграде, в «легендарном Эрмитаже», куда его влекло желание познакомиться «с его собранием и кураторами», многие из которых остались его «друзьями на всю жизнь». С Эрмитажем Олега Андреевича связывали и, по его выражению, «родственные узы»: согласно семейному преданию, в этом музее некогда работал брат его деда. В трудный период между 1914 и 1917 годом работал в Эрмитаже и его отец, Андрей Грабар, тогда студент Санкт-Петербургского — Петроградского университета, позднее не раз вспоминая, «в какой восторг его приводили музейные сокровища». Первое посещение знаменитого российского музея оставило у Олега Грабара впечатление не менее сильное, чем у его отца. В 2007 г. Олег Андреевич писал: «По-настоящему познакомиться с эрмитажной коллекцией мне удалось в ходе следующих визитов в Ленинград... Но могу сказать, что [тогда] я был глубоко тронут общением с людьми, которые поддерживали огонь знания на протяжении кровавых десятилетий европейской истории. За это я искренне [им] благодарен, как человек и как ученый» [Память и миф // Эрмитаж 8. Осень 2007. С. 78–79].

За пятнадцать лет работы в Мичиганском университете, с 1954 по 1969 гг., Олег Андреевич прошел путь от преподавателя до профессора, возглавлявшего кафедру истории искусства. Почти параллельно (1957–70) в качестве редактора он вел раздел Ближнего Востока в востоковедном ежегоднике *Ars Orientalis*, был почетным куратором (1958–69) коллекций ближневосточного искусства Художественной галереи Фрир в Вашингтоне и секретарем (1964–69) Американского научно-исследовательского института в Турции. В 1969–1990 годах он работал в Гарвардском университете как профессор и как глава кафедры изобразительных искусств, а в 1980-м стал первым профессором основанного Ага Ханом отделения исламского искусства и архитектуры. С 1990 года преподава-

5 | *Magna cum laude* (лат. с большим почетом), почетное дополнение к диплому или ученой степени.

тельская и исследовательская деятельность Олега Андреевича преимущественно была связана с Институтом перспективных исследований в Принстоне, что, как и в предыдущие годы, не исключало его активного участия в деятельности других научных организаций.

Олег Андреевич отличался удивительной работоспособностью. Им опубликовано более двадцати научных монографий и — только в ведущих научных журналах — свыше ста двадцати статей. В 2005–2006 гг. были изданы четыре тома, содержащие более восьмидесяти его работ разных лет [Constructing the Study of Islamic Art. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005: Vol. I. Early Islamic Art: 650-1100; 2006: Vols. II. Islamic Visual Culture; III. Islamic Art and Beyond; IV: Jerusalem⁶].

Публикации начала и середины 1950-х годов, подготовленные в ходе и в результате участия О. Грабара в археологических раскопках на Ближнем Востоке, свидетельствуют о пристальном внимании ученого к начальному периоду истории художественной культуры халифата. Вопросы возникновения и развития искусства в зарождающемся мире ислама сопровождали его всю жизнь, о чем свидетельствует постоянное, вплоть до последних лет, возвращение к теме Иерусалима и к самому раннему монументальному мусульманскому сооружению — Куполу Скалы [The Dome of the Rock. Harvard University Press, 2006].

Первая книга Грабара [The Coinage of the Tulunids. New York: American Numismatic Society, 1957]⁷ была сразу замечена и получила рецензию авторитетного востоковеда Гамильтона Гибба (Hamilton A.R. Gibb). «Для историка главной ценностью этой монографии, — писал профессор Гибб, — является сличение литературы с археологическими данными: столь забытое и столь необходимое упражнение для каждого периода исламской истории. Последнее [сличение] может сделать, и в определенных отношениях делает, ключевые события более явными или до некоторой степени различными, даже если по существу они в значительной степени совпадают; едва ли менее важно, когда, как не раз в этом исследовании, поднимаются вопросы, на которые ни [данные археологии], ни литературные свидетельства не дают четкого ответа»⁸.

С первых шагов в науке О.А. Грабар пошел неординарным путем, предлагая подчас озадачивающие коллег решения проблем, возникающих в процессе изучения конкретных памятников.

До Олега Грабара история искусства Арабского халифата и в целом исламского мира рассматривалась западными исследователями преимущественно с европоцентристских позиций. Поставив вопрос о

6 | Это издание включает библиографию работ проф. О. Грабара вплоть до 2004 года. Список и электронные версии статей этого издания доступны в: ArchNet.org

7 | Исследование монетного дела египетской династии Тулунидов (868-905) включает также каталог тулунидских серебряных и золотых монет

8 | Цит. по: <http://www.ias.edu/news/press-releases/2011/01/10/grabar>

том, как понимали свое искусство сами его создатели или, по крайней мере, его заказчики, он открыл для себя и своих последователей путь теоретических исследований художественной культуры ислама.

Ключевой работой на этом пути стала впервые изданная в 1973 г. книга «Формирование исламского искусства» [The Formation of Islamic Art. New Haven, Yale University Press, 1973], которая пережила несколько переизданий, была переведена на европейские, турецкий и арабский языки и все еще будоражит умы спонтанным возникновением новых вопросов и контрпредложений. Содержание этой замечательной монографии строится как ответ на поставленный во введении логичный вопрос: «Коль скоро исламское искусство существует, то каким образом оно сформировалось?» [The Formation of Islamic Art. С. XVI]. В поисках ответа на этот коренной для историка исламской художественной культуры вопрос Олег Андреевич выработал свой исследовательский метод, направленный на то, чтобы «выявить различные исторические, интеллектуальные, функциональные, эстетические, теоретические и формальные аспекты, которые, как представляется, и создают исламское искусство». По его же словам, он не отвергал опубликованных ранее трудов, включая и собственные публикации, но выдвинутые им «новые идеи и наблюдения», которые «иногда могут оказаться недоказанными или даже недоказуемыми», поставили его перед необходимостью перехода в иную методологическую систему. Свой отход от принятого историко-хронологического метода изложения материала ученый объяснил тем, что «такая проблема, как формирование художественной традиции в течение более чем тысячи лет не может быть решена просто через последовательное монографическое изучение отдельных документов». Исследование, по его мнению, «необходимо проводить в двух дополнительных планах: в общекультурном плане своего времени», то есть в некий «момент, когда все аспекты новой цивилизации уже сформированы», и «в плане общей теории искусства и его [исторического] развития» [The Formation of Islamic Art. С. XVI].

Выдвигая в той же книге тезис о формировании в 640–670 годах мечети колонного типа и, отмечая, что столетием позже подобный тип здания появляется как на западе, в Тунисе и Южной Испании, так и на востоке исламской ойкумены, в Иране и Афганистане, О. Грабар обращается к проблеме типологической общности исламского искусства в целом. «Будем ли мы думать, — как будто спрашивает читателя автор, — что сходные функции автоматически создали сходные формы в различных частях мусульманского мира? Или мы скорее представим, что это был тип — в техническом смысле этого слова стандарт с вариациями, — который был независим от какой-либо специфической страны, но связан исключительно с требованиями вероучения и с представлениями верующих? Другими словами, что это был род взаимосвязи, который существовал

среди форм, распространенных во всем мусульманском мире? Будет ли их история писаться от памятника к памятнику в хронологической последовательности, как это было во многих капитальных трудах... Или она будет соответствовать некоему общему представлению о формах и целях, поднимающемуся над историей отдельных памятников?» [The Formation of Islamic Art. С. 16]

Из последней цитаты отчетливо видно, что эта книга — прекрасный и редкий в истории искусства образец исследования, которое автор не предъявляет читателю в готовой форме, а представляет как раскрывающийся по мере прочтения текста мыслительный процесс, логически и ассоциативно выдвигающий одну проблему за другой, активно втягивающий в решение этих проблем читателя и побуждающий к дискуссии. Примером может служить глава об отношении ислама к пластическим искусствам [The Formation of Islamic Art. С. 73–103] — проблеме, которая впервые была поднята в искусствознании и исламоведении в связи с открытием в конце XIX — начале XX века в Сирии, Палестине и Месопотамии фрагментов сюжетной монументальной и декоративной живописи и скульптуры первой половины VIII — IX в.

В этой книге и в ряде статей и докладов О. Грабар первым, или одним из первых, поставил и ввел в теоретическое русло проблему содержания терминов «исламский» и «исламское искусство». Кроме того, он поднял вопрос о выявлении «периода или периодов, с которыми необходимо иметь дело, чтобы объяснить формирование исламского искусства», или, конкретнее, — о «сложении той оригинальной системы форм, которую, собственно, и можно определить как исламскую и из которой эволюционным или революционным путем развились все другие мусульманские [художественные] формы» [The Formation of Islamic Art. P. 6, 8].

Научно-литературное наследие О. Грабара чрезвычайно разнообразно и охватывает различные стороны как исторического, так и современного состояния исламской художественной культуры. Ему принадлежат исследования памятников арабской и иранской скульптуры и живописи, иллюстрированных рукописей, произведений декоративного искусства, орнамента как феномена исламского художественного мышления и многого другого. Особое место в его наследии занимают труды по исламской архитектуре, ее эволюции, типологии, региональных и хронологических стилях, а также по архитектурной (новая в исламоведении тема) иконографии [The Iconography of Islamic Architecture // Islamic Architecture and Urbanism / Ed. A. German. Dammam, 1983. P. 6–16].

Олег Андреевич плодотворно работал в содружестве с другими авторами, был участником многих коллективных исследований и публикаций [Sassanian Silver, Late Antique and Early Medieval Arts of Luxury From Iran (with Charles H. Sawyer, Martha Carter. Ann Arbor, 1967); City in

the Desert, Qasr al-Hayr East (with Renata Holod, James Knustad, William Trousdale. Vol. I-II. Harvard University Press, 1978); Epic Images and Contemporary History (with Sheila Blair. Chicago, 1980)]. Впервые изданная в Лондоне в 1987 году его совместная с покойным проф. Ричардом Эттингхаузенем монография об исламской художественной культуре классического периода «The Art and Architecture of Islam 650-1250» несколько раз переиздавалась, а в 2001 вышла в свет в расширенном и дополненном виде, с привлечением третьего автора — Мэрилин Дженкинс-Мадины [Islamic Art and Architecture, 650-1250 with M. Jenkins-Madina and the late R. Ettinghausen (New Haven, London)].

На протяжении всей своей жизни Олег Андреевич уделял много внимания научному редактированию, разработке современных издательских проектов, периодике. Это ему во многом обязан своим созданием интереснейший ежегодник «Мукарнас» (Muqarnas), который с начала 1980-х годов стал полигоном исследований различных типов и форм исламской архитектуры и связанных с ней видов визуального искусства.

Научная, преподавательская и просветительская деятельность О.А. Грабара были высоко оценены. Он был членом-корреспондентом Академии надписей и изящной словесности в составе Института Франции в Париже и Британской академии в Лондоне; членом Американской академии искусств и наук, Американского философского общества. В числе полученных им наград Олег Андреевич выделил в автобиографии премию Генри Рассела (Мичиганский университет, 1958), медали: Леви дела Вида (Калифорнийский университет, Лос Анджелес; 1996), Чарльза Ланга Фрира (Смитсоновский институт, Вашингтон; 2001), «Ежегодную премию за выдающиеся достижения» нью-йоркской Школы искусств (College Art Association; 2004).

В Дохе, столице Катара, 24 ноября 2010 года Олег Андреевич получил свою последнюю, возможно, наиболее почетную награду — Председательскую премию учрежденной Ага Ханом Премии по архитектуре. Как сказано в наградном листе, эта премия, выдаваемая лишь четвертый раз, «присуждена Олегу Грабару, выдающемуся ученому и преподавателю, в знак признания его чрезвычайно важного вклада в изучение эволюции архитектуры исламского мира с раннеисламского периода до наших дней. Преподавательская деятельность, письменные труды и лекции Олега Грабара значительно расширили и обогатили наше понимание архитектуры исламского мира, подчеркивая ее географическое и хронологическое разнообразие, как и то положение, которое она занимает в более широком политическом, социальном, культурном и экономическом контексте»⁹. Тогда же Олег Андреевич

прочитал свою последнюю большую публичную лекцию «О Знании и Образовании».

Произнесенная в Дохе речь касается темы, которую столетиями разрабатывали мусульманские богословы, философы, люди науки и просвещения. Однако, имея в виду современный мир и новые технологии, Олег Андреевич Грабар извлек из, казалось бы, давно знакомого, неожиданные и интригующие проблемы. Решать их теперь, увы, не ему. Он словно наметил легкими штрихами дизайнера мост в будущее, набросок путей возможных исканий и открытий...

Светлая память замечательному ученому, учителю, другу...

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алибекова Патимат Магомедовна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Арапов Дмитрий Юрьевич — доктор исторических наук, профессор Исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

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

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

Васильев Александр Дмитриевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Галенко Александр Иванович — кандидат исторических наук, заведующий сектором исследования цивилизаций Причерноморья, Институт истории Украины Национальной Академии наук Украины, Киев, Украина.

Аль-Джаноби Майсем Мухаммед — доктор философских наук, профессор Факультета гуманитарных и социальных наук Российского государственного университета дружбы народов, Москва

Зайцев Илья Владимирович — кандидат исторических наук, заведующий научно-издательским отделом Института востоковедения РАН, руководитель программы золотордынских исследований Фонда Марджани, Москва

Мусаев Махач Абдулаевич — кандидат исторических наук, заведующий отделом востоковедения Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Наврузов Амир Рамазанович — кандидат исторических наук, доцент, ученый секретарь Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Роцин Михаил Юрьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Садеги, Али Ашраф — доктор филологии, Тегеранский университет, Академия персидской литературы и языка, Тегеран, Иран

Стародуб Татьяна Хамзяновна — доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник НИИ теории и истории изобразительных искусств РАН, Москва

Тагирова Наталья Амриевна — научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Хабутдинов Айдар Юрьевич — доктор исторических наук, профессор, главный редактор журнала *Pax Islamica* — *Мир ислама*, доктор исторических наук, Казань

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

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

NOTES ON CONTRIBUTORS

Patimat M. Alibekova — Ph.D. in Philology, Senior Research Fellow, G. Tsadasa Institute of Language, Literature and Arts, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

Dmitry Yu. Arapov — Dr.Sc. in History, Professor, Faculty of History, Moscow State University (Moscow)

Pavel V. Basharin — Ph.D. in Philosophy, Chair of Iranian studies, Director of the Program for Study of Classic Islamic Legacy, Marjani Foundation (Moscow)

Vladimir O. Bobrovnikov — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Director of the Program for Study of Muslim Societies in Russia and Post-Communist Countries, Marjani Foundation (Moscow)

Alexander I. Galenko — Ph.D. in History, Head of the Department for Studies of the Black Sea Civilizations, Institute of History, Ukrainian National Academy of Sciences (Kyev, Ukraine)

Aydar Yu. Habutdinov — Dr.Sc. in History, Professor, Editor-in-Chief, *Pax islamica* Journal of Islamic Studies

Maytham Muhammed al-Janabi — Dr.Sc. in Philosophy, Professor, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (Moscow)

Makhach A. Musaev — Ph.D. in History, Head of the Department of Oriental Studies, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

Amir R. Navruzov — Ph.D. in History, Scientific Secretary, Associate Professor, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

Mikhail Yu. Roshchin — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

'Ali Ashraf Sadeghi — Dr.Sc. in Philology, Tehran University, Academy of Persian Literature and Language (Teheran, Iran)

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

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

Tatiana K. Starodub — Dr.Sc. in Art History, Leading Research Fellow, Research Institute of Theory and History of Visual Arts, Russian Academy of Arts (Moscow)

Natalia A. Tagirova — Research Fellow, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

Alexander D. Vasiliyev — Ph.D. in History, Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Ilya V. Zaytsev — Dr.Sc. in History, Ph.D. in History, Head of the Scientific Publishing Department, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Director of the Program of Golden Horde Studies, Marjani Foundation (Moscow)

CONTENTS

MONUMENTS OF MUSLIM CULTURES

Shamil Sh. Shikhaliev. Kifayat al-murid by Ilyas al-Tsudaqari as a Monument on the History of Sufism in Dagestan

Amir R. Navruzov. Bayan al-haqa'iq – an Islamic Periodical of Muslim Scholars in Early Soviet Dagestan of the 1920s

STUDIES OF ISLAMIC HERITAGE

Patimat M. Alibekova. Dibir-qadi al-Khunzakhi as a Reformer of Arabic-Speaking 'ajam Script in Dagestan

Natalia A. Tagirova. The Naqshbandi Sheikn Jamal al-Din in the Works by His Son 'Abd al-Rahman al-Ghazi-Gumuqi

Maytham Muhammed al-Janabi. The Perfect Man in the Philosophy of 'Abd al-Karim al-Jili (in Arabic)

HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES

Dmitry Yu. Arapov. State Control over Islam in Imperial and Soviet Russia

Dmitry Yu. Arapov. State Plans of Establishing Regional Muftiates for the North Caucasus

Vladimir O. Bobrovnikov. Making of Muslim Clergy in Russia: a Comparative Study of the Caucasus and the Volga-Ural Region

Alexander D. Vasiliyev. Ottoman and Turkish Parallels to the Russian Muftiates

Aydar Yu. Khabutdinov. Leadership among the Muslims of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in Light of Ibn Khaldun's Concept of *'asabiyya*: An Attempt at Putting Forward a Hypothesis

Mikhail Yu. Roshchin. Muslim Spiritual Boards in Post-Soviet Chechnya: a Historical Survey

Pavel V. Basharin. On the Status of Mahdist Movements in the Tenth Century Middle East and their Connection with Political Struggle in the Caliphate

RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES

Makhach A. Musaev, Shamil Sh. Shikhaliev. The Dagestani Sufi Biographic Treatise in Arabic *Tabaqat al-Khwajakan al-Naqshbandiyya wa sadat masha'ikh al-Khalidiyya al-Mahmudiyya* by Shu'ayb al-Bagini about Saint Miracle-Workers

ARCHIVES, LIBRARIES, COLLECTIONS

Amri R. Shikhsaidov. Manuscript Collection of Hajji-Ibrahim from the Village of Urada: a Preliminary Survey

BOOK REVIEWS

Ilya V. Zaytsev. Rev. of the book: Tatjana Paić-Vukić. The World of Mustafa Muhibbi, a Kadi from Sarajevo. Transl. into English by Margaret Casman-Vuko, Tatjana Paić-Vukić and Miroslav Vuko. Istanbul: Isis Press, 2011.

Alexander I. Galenko. Tatar and Turkish Historiography of the Crimean khanate in Light of the Source Studies. Rev. of the book: I.V. Zaytsev. Krymskaya istoriograficheskaya traditsiya XV–XIX vekov: rukopisi, teksry i ih istochniki. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009.

IN MEMORIAM

'Ali Ashraf Sadeghi. Iraj Afshar (8.10.1925–9.03.2011), an Exceptionally Talented Scholar. Transl. from the Persian by Pavel V. Basharin

Tatiana Kh. Starodub. Oleg Andreyevich Grabar (3.11.1929–8.01.2011)

ABSTRACTS

Shamil Sh. Shikhaliev. *Kifayat al-murid* by Ilyas al-Tsudaqari as a Monument on the History of Sufism in Dagestan

The article proposes a textual analysis of two copies of a Sufi manuscript *Kifayat al-murid* composed by the Dagestani theologian Ilyas al-Tsudaqari in the Kumyk language in Arabic script. Both manuscripts are kept now in a private Dagestani collection. The first part of the analyzed work concerns basic concepts of the Islamic creed. The second part of *Kifayat al-murid* discusses a number of Shari'a ritual and legal norms whose knowledge the author considers a precondition to those who are initiated in the *tariqa* teaching. The last third part deals with issues of Sufi ethics and ritual practices proper to the brotherhood Naqshbandiyya such as repentance rules, initiation of adepts into the brotherhood, techniques of individual and collective *dhikr*.

Amir R. Navruzov. Bayan al-haqa'iq – an Islamic Periodical of Muslim Scholars in Early Soviet Dagestan of the 1920s

The article introduces into the research usage an important yet poorly known primary source – periodical *Bayan al-haqa'iq* published in Arabic in 1925–1928 by Abu Sufyan Akaev from the village of Nizhnee Kazanishche and some other adherents from the *jadid* faction of Muslim spiritual elite in early Soviet Dagestan. Basing on a complete translation and detailed analysis of magazine articles the author provides readers with a survey of its contents focusing on the periodical message, its relation to social and religious context of the 1920s. A special attention is paid to today importance of the magazine given the Islamic growth of the 1990s–2000s.

Patimat M. Alibekova. Dibir-qadi al-Khunzakhi as Reformer of Arabic 'ajam Script in Dagestan

The article touches upon issues of the Arabic writing (*'ajam*) in Dagestani languages, their early modern history, as well as contemporary historical and philological investigation of the first monuments written down in Dagestani *'ajam*. The focus is made on works of the Muslim scholar Dibir-qadi from the Avar village of Khunzakh who contributed a lot in systematizing and development of the local *'ajam* writing.

Natalia A. Tagirova. The Naqshbandi Sheikh Jamal al-Din in the Works by His Son 'Abd al-Rahman al-Ghazi-Qumuqi

The article examines personality and activities of the well-known Naqshbandi sheikh Jamal al-Din al-Ghazi-Qumuqi (1788–1866) in light of the Dagestani narrative sources of the nineteenth century in Arabic. The focus is made on materials drawn from the historical writings *Khulasat al-tafsil 'an ahwal imam Shamuil* and *Kitab al-tadhkira* by the sheikh's son 'Abd al-Rahman al-Ghazi-Qumuqi, historiographer of *jihad* movement in the North Caucasus in the 1820s–1850s.

Maytham Muhammed al-Janabi. The Perfect Man in the Philosophy of 'Abd al-Karim al-Jili (in Arabic)

Maytham M. al-Janabi analyzes the image of the Perfect Man (*al-insan al-kamil*) in 'Abd al-Karim al-Jili's philosophy. This concept plays a significant part in the classical Sufi tradition. The Perfect man is the Microcosm and a mode of the divine Essence. Al-Jili was the most important thinker who has developed this concept. M. al-Janabi attempts to analyze this phenomenon, basing on his most important work entitled *al-Insan al-kamil*.

Dmitry Yu. Arapov. State Control over Islam in Imperial and Soviet Russia

The article sheds light on a complicated history of state institutionalization and regulation of Islam in tsarist and Soviet Russia, focusing on continuity and ruptures between its main periods, actors and networks. The research is based on normative acts and numerous various archival files many of which are introduced into the research usage for by the author the first time. Arapov investigates relation of general and particular in the Islamic confessional politics of the tsarist administration and its Bolshevik heirs, and stresses continual participation of intelligence services in the state control over Russian Muslims and Islam.

Dmitry Yu. Arapov. State Plans of Establishing Regional Muftiates for the North Caucasus

The article analyzes various draft plans and projects produced by imperial bureaucracy aiming to set up official hierarchies or Spiritual Boards for the North Caucasus Muslims in the nineteenth and the beginning of the twentieth centuries. The focus is made on reasons and

historical context of their appearance as it concerns notes composed by Nicholas Khanykov, Alexei Vel'yaminov, and Alexander Dondukov-Korsakov. In addition, the author characterizes contents of these draft bills, and attempts to explain why these plans were rejected by the Russian emperors as well as the high rank officials of the Romanovs' monarchy.

Vladimir O. Bobrovnikov. Making of Muslim Clergy in Russia: a Comparative Study of the Caucasus and the Volga-Ural Region

The article examines an ambitious plan to create a unified imperial estate of Muslim clergy that was launched in the core and borderland areas of tsarist Russia during the Great Reforms. Given the absence of church and clergy as such in Islam, imperial lawmakers from the Ministry of Internal Affairs invented them in the framework of previously established muftiates, the first of which was established in the Volga-Ural region as the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly according to the edict by Catherine II in 1788. Under the reign of Alexander II two separate muftiates were set up in Transcaucasia in 1872. Mosque congregations were turned into parishes modeled in the Orthodox fashion. Like Orthodox priests in a bureaucratized hierarchy of the Holy Synod, loyal Muslim '*ulama*' were introduced into the imperial administration at village, district and provincial levels, which granted them the privileged status of Muslim clergy. There were also opponents of this plan in the War Ministry which discouraged the creation of new muftiates in annexed Muslim regions and succeeded in carrying out the so-called politics of "disregard of Muslim clergy" in the North Caucasus and Turkistan.

Alexander D. Vasiliyev. Ottoman and Turkish Parallels to the Russian Muftiates

The article deals with the parallels in regulating the spiritual life in Ottoman Empire and among Russian Muslims in Russian Empire. The adoption of Ottoman experience during creation of Russian Muftiyat system is being discussed. Common features in Russian Muftiyat system and in Ottoman muftiyats arose due to same functions of controlling and regulating spiritual life. But implementation of the idea in practice was rather different.

Aydar Yu. Khabutdinov. Leadership among the Muslims of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in Light of Ibn Khaldun's Concept of '*asabiyya*: An Attempt at Putting Forward a Hypothesis

In his paper Aydar Khabutdinov analyzes the formation of elite groups among the Volga-Ural Muslims administered by the Orenburg Mohammedan Religious Assembly from the perspective of Ibn Khaldun's concept of '*asabiyya*'. First '*asabiyya*' group, headed by Mufti Muhammad-djan Husain, controlled power at OMDS in 1788-1824, and was the most successful in competing with the Sufi group led by Habibullah b. Husain al-'Uruwi. Later two unsuccessful attempts to seize power were made by mufti Salim-Girey Tevkelev and the Kazan *akhun* Shihab al-Din al-Mardjani in the end of the 1860s and the 1870s, and Shaykh Zainullah al-Rasuli in the 1870s. *Djadid* movement, author argues, may be also concerned as a kind of '*asabiyya*' group. Bolshevik revolution abolished local Muslim '*asabiyyas*' by expropriation of their private property.

Mikhail Yu. Roshchin. Muslim Spiritual Boards in Post-Soviet Chechnya: a Historical Survey Basing on a wide range of normative and narrative sources, written and oral evidences including his own data gathered during extensive field work in the Chechen republic the author examines a new political dimension of Muslim hierarchies set up in Chechnya after the disintegration of the Soviet Union and the Soviet regional Spiritual Board of North Caucasus Muslims. A special attention is paid to the relationship between changing republican governments and the authorities of Chechen Muslim Spiritual Board, the

influence of the two Russian-Chechen wars on organization and ideology of Islam in the republic. In addition, the author investigates the role of Muslim Spiritual Boards in post-Soviet schism of the Sunni Muslim community into traditionalists and Wahhabi religious and political dissidents.

Pavel V. Basharin. On the Status of Mahdist Movements in the Tenth Century Middle East and their Connection with Political Struggle in the Caliphate

This paper is the first part of a detailed study devoted to the religious movements of the 10th century Middle East such as hallajyya, hululiyya, and 'adhakiriyya. The author focuses on the connection of these movements with the struggle between Nestorian secretaries and Shi'i wazirs in Baghdad. The first part of this research examines the period from the confrontation of Sa'id b. Makhlad with Shi'i powers led by Isma'il b. Bulbul to the progressive rise of Banu Furat and the failure of the coup d'état of the 296/908. As a result of this process, Nestorian secretaries lose their domination in the 'Abbasid Caliphate and their supremacy came to an end.

Makhach A. Musaev, Shamil Sh. Shikhaliev. The Dagestani Sufi Biographic Treatise in Arabic *Tabaqat al-Khwajakan al-Naqshbandiyya wa sadat masha'ikh al-Khalidiyya al-Mahmudiyya* by Shu'ayb al-Bagini about Saint Miracle-Workers

The article surveys miracles ascribed to the saints and described as such in the Dagestani hagiographic works in Arabic. It focuses on the textual analysis of a manuscript of this genre composed by a Dagestani Muslim scholar Shu'ayb al-Bagini in the very beginning of the twentieth century. This important yet poorly studied first-hand source is preserved in a single autograph copy. This treatise is compared in the paper with a synchronic writing of another Muslim scholar and popular Sufi sheikh from Dagestan Sharaf al-Din al-Kikuni whose copy is housed now in the Manuscript Collection of the Institute of History, Archeology and Ethnography in the town of Makhachkala. Such a comparison allows making a general typology of the local Sufi interpretation of miracles produced by Sufis and known in Dagestan under the Arabic name of *karamat*.

Amri R. Shikhsaidov. Manuscript Collection of Hajji-Ibrahim from the Village of Urada: a Preliminary Survey

The article provides readers with a description of one of the most ancient, important and rich Dagestani manuscript collections that belonged to Hajji-Ibrahim from the Avar village of Urada, the renowned local Muslim scholar, madrasa teacher and politician of the eighteenth century who took part in repelling the aggression of Nadir-Shah. This collection includes more than 150 manuscripts dating from the twelfth to the eighteenth centuries and relating to a wide range of traditional scholarly disciplines such as Islamic law of the Shafi'i school, dogmatics, Arabic grammar, logics, Qur'an exegesis (*tafsir*). The author is preparing a detailed catalogue of this unique library.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала

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

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

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

**Подписной купон журнала «Pax Islamica»
на № 1 2008 г., № 1 2009 г., № 2 2009 г., № 1 2010 г., № 2 2010 г., № 1 2011 г., № 2 2011 г.**

Фамилия _____

Имя _____

Отчество _____

Желаю подписаться на получение:

В количестве _____ экз.

1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)	2 (2010 г.)	1 (2011 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.