

В. В. Орлов

Духовно-политический диалог Аравии и Марокко в начале XIX в.: проблемы адаптации ваххабитского учения

Воззрения проповедника Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба в течение полувека были почти исключительно аравийским феноменом. Однако в конце XVIII и на протяжении XIX столетия они неожиданно нашли деятельных последователей в странах, отделенных от Аравии тысячами километров. В основном распространение ваххабитских призывов шло через паломников, побывавших в Мекке в эпоху первого государства Саудилов (1744–1811) [Жантиев, Орлов, 1997, с. 12–13]. Свой вклад в этот процесс вносила и пропагандистская кампания, развернутая неждидским эмиром Саудом в 1805–1810 гг., в ходе которой он обращался с призывами соответствующего содержания к исламским правителям¹. Сами ваххабитские ценности также зарекомендовали себя как вполне пригодные для массового восприятия в арабо-мусульманском обществе. Такие положения, как осуждение идолопоклонства и культа святых, борьба с греховными нововведениями (*бида*), священная война против многобожников и неверных, эгалитаристские лозунги — все это получило разноречивый идейно-политический отклик в различных уголках *дар ал-ислам*.

Везде, где ригористическим ваххабитским взглядам удавалось закрепиться за пределами Аравии, они соответствующим образом преломлялись и трансформировались. За счет своей адаптивности ваххабитское учение в XIX в. проникло в отдаленные районы исламского мира: Индостан, Индонезию, Тропическую Африку. В Магрибе ваххабитские доктрины проявили себя в истории Киренаики, где оказали влияние на религиозно-политическое движение Санусийа, и в Марокко, где на них основал свои реформаторские усилия султан Мулай Сулайман (1792–1822).

1 | Еще в 1744 г. эмир Мухаммад ибн Сауд, заключая политический союз с вероучителем Мухаммадом ибн Абд ал-Ваххабом, обязался нести знамя его учения за пределы полуострова: «Твоя вера, — заявил он Ибн Абд ал-Ваххабу, — моя вера и вера моего народа ... и мы понесем ее до крайних рубежей арабских земель» (цит. по: [Першиц, 1961, с. 185]).

В первые десятилетия ваххабитской эпопеи духовно-интеллектуальные контакты Аравии с Марокко еще не сложились. По данным американского историка и исламоведа Дж. Уолла, изучившего биографию наставника Ибн Абд ал-Ваххаба — видного мединского шейха Мухаммада Хайя ас-Синди, — в кругу соучеников будущего основателя ваххабизма не было ни одного магрибинца, равно как и представителя маликитского *мазхаба* [Voll, 1975, p. 36]². Это обстоятельство выглядит тем более необычно, что ученая среда Мекки и Медины всегда отличалась космополитизмом благодаря паломничеству и интенсивному обмену кадрами между центрами мусульманской учености. Элита алауитского Марокко познакомилась с ваххабитской доктриной лишь в 1810–1811 гг. В это время, когда политическая звезда саудовского эмирата склонялась к закату, а войска Мухаммада Али готовились к завоеванию Аравии, эмир Сауд ибн Абд ал-Азиз отправил пропагандистские послания в страны Магриба [Ат-Тази, 1972, т. 3, с. 731]. Одно из таких писем правителя Хиджаза было получено муфтием Туниса, который послал его копию в Фес³.

Осознав содержание ваххабитского учения, марокканский султан одобрил его как возможный идейный фундамент для объединения провинций Дальнего Магриба, устранения хаоса в его экономике, интеграции разрозненного в этническом и социальном отношении марокканского общества. Идеи ваххабитов отвечали его политическим замыслам: стройная концепция единобожия (*таухид*) и учение о придании Аллаху сотоварищей (*ширк*), на которых делали акцент сторонники Ибн Абд ал-Ваххаба, могли стать основой для ограничения влияния местных духовных авторитетов (*мурабитов*). Кроме того, хотя ваххабиты прямо не выступали против мусульманского мистицизма (*тасаввуфа*), из ряда положений и практики ваххабизма происходило осуждение колдовских и магических обрядов [Орлов, 1993, с. 28–29]. Бытовые табу ваххабизма, описанные европейскими путешественниками (запрет на курение табака и растительных наркотиков, недопущение использования четок, борьба против музыки, отрицание пользы пения и танца) [Wallin, 1854, p. 183], также ограничивали издревле принятые у марокканских суфиев методы отправления мистических радений (*зикров*). Наконец, антиосманский посыл ваххабитских вождей был созвучен внешнеполитической доктрине алауитской монархии, скептически оценивавшей легитимность османских притязаний на халифат⁴. Между алауитским двором и ваххабитами завязалась пе-

2 | Маликитский *мазхаб* (религиозно-правовая школа) абсолютно преобладал в интеллектуальной традиции Магриба и занимал прочные позиции в юриспруденции Египта.

3 | В современной марокканской историографии сложилось мнение о том, что в Марокко в 1810 г. прибыли два послания от Са'уда ибн Абд ал-Азиза: одно малое (пропагандистский текст, содержащий две страницы), а другое большое (детальное изложение ваххабитских принципов в виде сброшюрованной тетради) [Бадв, 1996, с. 78].

4 | Ваххабиты выступали в защиту «истинно арабского» первоначального ислама против турецких «греховных нововведений» (*бид'а'*). Марокко было одной из немногих частей арабского мира, которую Османы не смогли завоевать, и Алауиты — потомки Пророка — часто выступали не только против европейцев, но также против проосмански настроенных деев Алжира. Еще в XVI в.

реписка, а дальнейшее знакомство султана с ваххабитскими воззрениями произошло уже в 1811–1812 гг., когда он послал в хаджж делегацию богословов-алимов под предводительством наследного эмира Ибрахи́ма. Ему Сулайман поручил передать свой официальный ответ на призывы эмира Сауда [Акансус, 1918, т. 2, с. 204; Ezziani, 1886, p. 193].

При явно враждебном отношении ваххабитов к посещению святынь «дурными мусульманами» из числа османско-подданных марокканскому каравану в Хиджазе был оказан теплый прием. Как отмечал со слов очевидцев египетский летописец Абд ар-Рахман ал-Джабарти, марокканцам удалось посетить Мекку и совершить обряды паломничества, причем ваххабитские владельцы священного города «были к ним чрезвычайно милостивы» [Ал-Джабарти, 1963, с. 330]⁵. Мягкое отношение ваххабитов к марокканским паломникам отметил и И.Л. Буркхардт. «Многочисленный караван магрибинцев, — писал он, — совершил паломничество в 1811 г. По их прибытии в Хиджаз они получили разрешение, поскольку Сауд всегда заявлял, что магрибинцы ведут себя прилично и благопристойно и что они — религиозный народ. Он встретился с руководителем этого каравана, сыном императора Марокко, и они обменялись дарами» [Burckhardt, 1831, vol. 2, p. 210]. Обмен мнениями происходил, судя по всему, в дружеской атмосфере.

Вдохновленный опытом Саудидов, Мулай Сулайман в 1811–1820 гг. попытался применить ряд ваххабитских идей в политике. Он поставил целью сделать единобожие действенным инструментом в борьбе с раздробленностью Дальнего Магриба. Сепаратистским тенденциям, исторически выражавшимся в деяниях святых-мурабитов, он противопоставил близкую к ваххабитской концепцию единой веры, власти и государства. В подражание ваххабитам султан осудил популярные у населения ежегодные полуязыческие празднества в честь святых (*маусимы*), упразднил некоранические налоги (*мукус*) и начал направлять в горные и полупустынные берберские районы судей-кади, с тем, чтобы насаждать шариат и искоренять обычное право племен⁶. Начинания Мулай Сулаймана поставили под угрозу материальные интересы, власть и, наконец, само существование мистических братств (*турук*) и мурабитов. За небольшим исключением, они объединились против политики правительства (*махзена*) и в религиозных войнах 1812–1820 гг. нанесли поражение султану, который был вынужден отречься от престола. В итоге преемник Сулаймана Мулай

марокканский султан Мухаммад аш-Шейх также из шерифской династии Сааидов провозгласил себя «повелителем правоверных» и уведомил об этом османского султана Сулаймана Великолепного (1520–1566 гг.).

5 | О благоприятном течении хаджжа Ибрахи́ма и его свиты свидетельствует и отсутствие задержек с возвращением марокканского каравана в египетскую столицу: как зафиксировал Абд ар-Рахман ал-Джабарти, магрибинский караван вышел из Каира на Мекку 12 зу-л-ка’да 1226/28 ноября 1811 г. и вернулся в Каир 4 раби’ ас-сани 1227/17 апреля 1812 г [Ал-Джабарти, 1963, с. 318].

6 | Преобразования Мулай Сулаймана достигли апогея в начале 1815 г., когда монарх-реформатор издал указ (*дахир*) о полном запрете маусимов. Сулайман в этом документе расценил эмоциональное поклонение гробницам святых как «отвратительное нововведение, порицаемое деяние, дьявольский обман, который демон сделал приятным для своих почитателей» (цит. по: [Drague, 1951, p. 89]); сами же служители «народного ислама», как полагал султан, «привносят в религию то, что делает их достойными ада ... то, что они творят, — не что иное, как ложь перед Аллахом и клевета» (цит. по: [Drague, 1951, p. 89–90]).

Абд ар-Рахман (1822–1859 гг.) вернулся к обычной для Алауитов политике патерналистской опеки институтов «народного ислама».

Можно сделать вывод о том, что преобразования, задуманные Мулай Сулайманом на уровне государственной идеологии, вполне вписались в контекст критики и пересмотра традиционных культовых практик, имевших место по всей исламской ойкумене в ходе длительного кризиса XII в. хиджры (XVIII в.). Хотя усилия Сулаймана и ваххабитов объединены фундаменталистским стремлением восстановить первоначальную чистоту веры и устранить *бида*⁷, причины реформ все же отличают марокканского суверена от аравийских единопольников. Так, в отличие от своего отца — султана Сиди Мухаммада ибн Абдаллаха (1757–1790) — Мулай Сулайман ориентировался не на достижения ханбалитского *мазхаба* (к которому принадлежали ваххабиты), а на восстановление в полном объеме изучения первоисточников традиционного для Дальнего Магриба маликитской юридической школы. Кроме того, марокканский султан более мягко, нежели Саудида, относился к *тасаввуфу*, да и сам был адептом братства насирийа. Как нам удалось установить, он полагал, что не сущность мистико-аскетического союза с Аллахом, а невежество простых марокканцев позволяет суфизму прикрывать языческие культы, и выступал за приведение суфийских практик в соответствие с нормами фикха (см.: [Орлов, 2006, с. 32–33])⁷. Султана едва ли можно назвать и эпигоном ваххабитского призыва: некоторые его преобразования были задуманы и проведены еще до возвращения Ибрахима из Аравии. Поэтому допустимо предположить, что политическая мысль Мулай Сулаймана следовала параллельно с деяниями недждийских реставраторов «истинной веры», а в 1812–1820 гг. он пытался адаптировать ваххабитское учение и под флагом возрождения нормативного ислама достичь распыления земельной собственности и нейтрализации влияния суфийско-мурабитских элит.

Обращаясь к адаптации ваххабизма в среде традиционно воспитанных марокканских интеллектуалов, возможно заметить, что суфийские ценности неизменно выступали как антагонистические по отношению к ваххабитским. Идеино-мировоззренческая реакция духовных лидеров суфийских братств (*турук*) на ваххабизм была разнородной. Такое положение сложилось в силу того, что суфийская среда Дальнего Магриба включала в себя как малообразованных *шейхов* т.н. «народных» братств (наподобие Айсавы, Хамадиша или Хаддава), так и интеллектуалов типа ал-‘Араби ад-Даркави (1737–1823) или Ахмада ат-Тиджани (1737–1815), заложивших основы реформаторской тенденции в

7 | Критикуя примитивное понимание народными низами роли святых (и даже Пророка) как заступников перед Аллахом, Мулай Сулайман предлагал обставить благочестивое посещение гробниц (*зийара*) особыми правилами поведения, для того чтобы избежать полужыческих излишеств [Munson, 1993, p. 85]: истинный путь веры, как полагал алауитский самодержец, не должен был содержать «многочисленных знамен, ночных сборищ, танцев, которым задается ритм хлопками ладоней» (цит. по: [Drague, 1951, p. 89–90]).

магрибинском суфизме⁸. Отстаивая «местный колорит» и народный дух суфийской традиции, марокканские наставники-*муршиды* (вне зависимости от уровня их интеллекта и познаний) отрицали присущее ваххабитам стремление к унификации религиозной доктрины и практики по всей территории *дар ал-ислам*⁹. На уровне практической политики местные святые-*мурабиты* и суфийские наставники справедливо усматривали в планах Мулай Сулаймана стремление воссоздать централизованное государство в духе его предка Мулай Исмаила (1672–1727) и тем самым лишить их многовекового политического влияния и экономического благополучия¹⁰. Неудивительно, что наступление султана на излишества отдельных мистиков не смогло изменить за несколько лет инерцию общественного мнения и искоренить тот склад мировосприятия, который предопределял всеобщую популярность суфийского образа жизни.

Реакция на ваххабитский призыв со стороны марокканских *улама* оказалась в начале XIX в. гораздо более однородной, чем у суфийского сообщества. Духовная ситуация в марокканских интеллектуальных кругах предколониальной эпохи была весьма динамична. Среди *алимов* Марокко, как и других стран арабского мира, наблюдалось противоборство традиционализма и обновленческих идей, причем порой они причудливо переплетались в религиозных установках одних и тех же деятелей. Особый интерес в этой связи вызывают факторы, обусловившие усиление традиционалистских взглядов в кругах высшего марокканского духовенства¹¹. Этот момент интересен для историка-арабиста тем, что последовательная антиваххабитская позиция марокканских *алимов* сыграла важную роль в политической жизни не только самого Дальнего Магриба, но и всей Северо-Западной Африки.

В целом высшее мусульманское духовенство в своем качестве толкователей священных законоположений занимало стратегическую позицию в государственной системе Шерифской империи. Сообщества *алимов* двух традиционных столиц Марокко — Феса и Марракеша — составляли нечто вроде высшего арбитражного суда, который

8 | Первые в силу ограниченности своих знаний и замкнутости их обителей были мало способны уяснить сущность ваххабитской пропаганды и осознать ее значимость. Вторые же порой придерживались единобожия (*таухида*) не менее строго, чем ваххабиты. К примеру, шейх ал-‘Араби ад-Даркави настолько проникся осознанием единства Аллаха, что рекомендовал своим ученикам произносить вторую часть исповедания веры (*шахада*) «ва Мухаммад расул Алла» (и Мухаммад — посланник Божий) не вслух, а мысленно, поскольку недостойно упоминать в одной фразе Создателя и созданного Им Мухаммада ибн Абдаллаха, хотя бы последний и был Его посланником [Douté, 1899, vol. 40, p. 346].

9 | Как справедливо указывал российский историк-арабист А.М. Васильев, «из положений и практики ваххабизма вытекало его вполне определенное антисуфийское содержание, точнее — отрицание суфизма в том виде, который получил распространение в Османской империи XVIII в. ... суфизм, с точки зрения истинного ваххабита, опирающегося на Коран, Сунну и богословов первых трех веков ислама, — это “новшество”, это самый смертный грех» [Васильев, 1965, с. 120].

10 | Начиная с XII–XIII столетий Марокко являлось центром одной из ведущих в мусульманском мире магрибинской мистической традиции, давшим мусульманскому миру таких крупных суфийских мыслителей и практиков, как Сиди Харазим, Абу Шу‘айб, Абу Йа‘азза, Абу Мадьян, Абд ас-Салам ибн Машиш, Абу-л-Аббас ас-Сабти. Эти «отцы-основатели магрибинского суфизма» [Ferhat, 2003, p. 102] действовали как в Алжире и Тунисе, так и в Египте, оставив множество учеников и дочерние труппы.

11 | Понятия «духовенство», «официальный ислам» в применении к исламу употребляются условно, как собирательное обозначение носителей нормативной религиозной традиции (*алимов*), в противовес служителям т.н. «народного ислама».

только и мог дать религиозную санкцию тем или иным мерам султанского правительства (*махзена*) или принять решение об их соответствии нормам шариата и благу мусульманской общины (*маслахат ал-умма*). На духовных авторитетов «официального» ислама традиция возлагала и общий религиозный надзор за султаном и высшими сановниками, а в случае необходимости *алимы* всегда могли обратиться к правителю с замечаниями и мотивированными протестами.

Основные общественные функции мусульманского духовенства включали в себя также судопроизводство и образование. Именно в этих сферах богословы-*улама* воплощали свое предназначение хранителей и передатчиков нормативной религиозной традиции, духовных наставников молодого поколения. Ученые расценивались обществом как носители и выразители божественных истин. В свою очередь, *алимы* ощущали чувство ответственности за качество передачи священного знания; его чистота и целостность составляли главный предмет их повседневных профессиональных забот. Подобные самооценки, культивируемые в ученой среде в течение столетий, формировали в корпусе *алимов* охранительно-консервативную идеологию и соответствующую систему ценностей.

Значимый вклад в традиционализм самосознания марокканского духовенства вносила и неизменная со Средних веков система подготовки «людей пера». Учебная программа медресе и мусульманских университетов Марокко насчитывала десятки дисциплин¹², но многие предметы из этого широкого спектра преподавались в высокоформализованной манере, исключавшей независимые суждения учащегося. Ряд ключевых дисциплин преподавался не по оригинальным трудам, а по кратким компендиумам — с одной стороны, усваиваемым путем механического заучивания наизусть, а с другой стороны, требовавшим громоздкого аппарата ссылок и комментариев. Например, судопроизводство, согласно маликитской религиозно-правовой школе, изучалось повсюду в Марокко не по сочинению «ал-Муватта» («Протоптанная тропа») его основателя Малика ибн Анаса (713–795), а по его сокращенному изложению «ал-Мухтасар», созданному египетским юристом Халилем ибн Исхаком ал-Джунди (ум. в 1365 г.)¹³. Хотя отдельные

12 | В ведущем марокканском университете ал-Каравийин (г. Фес) уже с XI–XV вв. прослеживается специализация студентов в изучении таких предметов, как события из жизни Пророка (*шм ал-хадис*), правоведение (*фикх*), источники права (*усул ал-фикх*), юридическая практика (*када ва-л-ахсам*), грамматика (*нахв*), риторика (*балага*), стилистика (*ма'ани*), лексикография (*луга*), филология (*тасриф*), поэтика (*аруд*), литература (*адаб*), изучение проблем единобожия (*таухид*) и мусульманского мистицизма (*тасавуф*), логика (*мантик*), арифметика (*хисаб*), астрономия (*танджим*), медицина (*тибб*) и астрологические предсказания (*джадуал*) [Motammassik, 1996, p. 48–49].

13 | Текст «ал-Муватта», известный в двух редакциях, был переработан Асадом ат-Туниси (ум. в 829 г.) под названием «ал-Мудаввана». Затем его дополнил Абд ас-Саламом ат-Танухи (ум. в 855 г.) под названием «ал-Мудаввана ал-кубра» [Ислам, 1991, с. 156]. Следующее поколение факихов — Фадл ал-Андалуси (ум. в 931 г.), Мухаммад ат-Тулайтили (ум. в 952 г.), Мухаммад ал-Хаулини ал-Баланси (ум. в 975 г.), Ибн Аби Зейд ал-Кайравани (ум. в 997 г.) — создало очерки «ал-Мудавваны». Последний из них, популярный в средневековой маликитской традиции [Ал-Хаджи, 1922, т. 4, с. 219–220], был сжат законоведом XI в ал-Бурда^и в трактате «ат-Тахдиб». В XIII в. содержание этого труда было урезано и упрощено факихом Абу 'Умаром ибн ал-Хаджибом, и, наконец, деформация первоначального текста достигла предела в творчестве египетского юриста Халила ибн Исхака ал-Джунди (ум. в 1365 г.), составившего «ал-Мухтасар» — главное средство обучения маликитскому фикху в XV–XIX вв. Как выразился по этому случаю видный марок-

алимы Марокко славились широким кругозором и были известны как знатоки многих наук¹⁴, в целом специализация ученых-богословов оборачивалась сужением тематики их штудий. Наиболее популярным видом научных трактатов в Марокко XVIII–XIX вв. оставались комментарии средневековых теологов и юристов, основанные на компиляции достижений предшественников и схоластических рассуждениях. Издание юридических решений также основывалось на ссылках на сборники *фатв* — заключений духовных авторитетов мусульманского средневековья. Развитая в Марокко поэзия преимущественно использовалась интеллектуалами для изложения своих религиозных взглядов и представляла собой стихосложение по заданным схемам. В известной мере на идеологические установки высшего духовенства Марокко влиял духовный потенциал маликитского *мазхаба*, осуждавшего сугубо рационалистический подход к вопросам религии и требовавшего буквально-го понимания священных текстов.

Названные идеологические и социокультурные ориентации предопределяли замкнутость исканий марокканских интеллектуалов в узкой схоластической проблематике и их явное предпочтение консервативным взглядам на духовное развитие общества и политику государства. В крайних своих проявлениях подобная позиция нередко приводила к жесткому обструкционизму перед лицом перемен и нетерпимости к независимому образу мышления. Роль марокканского духовенства как охранителей традиции четко проявилась, например, в организованной фесскими алимами кампании по дискредитации известного теоретика суфизма XIX в. Ахмада ибн Идриса (1760–1837), к воззрениям которого восходит духовное учение крупного мистического братства XIX в. санусийа¹⁵. Во время обучения в ал-Каравийин Ибн Идрис неоднократно пытался организовать диспуты со своими преподавателями по ключевым вопросам мусульманского законоведения. Эти попытки закончились изгнанием его из университета. Неприязнь фесских *алимов* к талантливому вольнодумцу была столь велика, что Ибн Идрису пришлось выехать в 1798 г. в паломничество и больше не возвращаться в Марокко [O’Fahey, Karrar, 1987, p. 206].

Твердая позиция *улама* в вопросах веры издавна находила в Марокко государственное содействие, однако сами авторитеты «официального ислама» демонстрировали неоднозначную реакцию на инициативы султанского двора в сфере идеологии. В XVIII — начале XIX в.

канский богослов Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Хаджи (1874–1956), очерк шейха Халила — это «результат сокращения сокращения сокращения учения имама Малика» [Ал-Хаджи, 1922, т. 4, с. 220].

14 | Нам удалось установить и статистически обработать научные биографии 110 марокканских алимов конца XVIII–начала XIX в.: лишь 42 *алима* (38,2 %) совершенствовались в одной области знаний, зато 34 (30,9 %) обладали двумя специальностями, по 15 (13,6 %) — тремя и четырема, 1 (0,9 %) — пятью, а 3 (2,7 %) — шестью. Следует иметь в виду, что в биографиях алимов, не содержащих точного указания их специализации, присутствует типичная фраза «всеведущий/искусный в нескольких науках» (*мушарик/махир фи ‘иддат улум*), что также свидетельствует о широте их кругозора См.: [Орлов, 1998, с. 8].

15 | Основатель братства и сануситской традиции Мухаммад ибн Али ибн ас-Сануси (1787–1859) обучался у Ибн Идриса и изучал его труды по *тасаввуфу* [Егорин, Миронова, 2006, с. 35; Саватеев, 1999, с. 86–91; O’Fahey, 1990, с. 39–41; Voll, 1973, p. 641–642].

корпус *алимов* обычно выражал понимание усилий султана по наведению порядка в стране и обеспечивал центральной власти моральную и идеологическую поддержку¹⁶. Вместе с тем ориентация *алимов* на традиционный маликитский идеал, их стремление к защите, по словам Ж. Аяша, «национального духа независимости» [Ayache, 1983, p. 179] и присущая им «слабость мотивации к реформам и переменам» [Bowen, 1985, p. 5] вызвали у высшего духовенства Дальнего Магриба подчеркнутый скепсис в отношении заветов Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба, привносимых из восточных арабских земель.

Главная проблема адаптации ваххабитского учения, как представляется, состояла в том, что внедрение его элементов поставило марокканских *улама* перед перспективой перемен в образовании, судопроизводстве и морально-нравственном климате — т.е. в тех сферах, которые они по праву считали заповедными для власти. Так, стремление ранних ваххабитов к унификации исламского духовного комплекса на всем пространстве арабской ойкумены и их подчеркнутая враждебность к «местной специфике» в исламе не вызвали симпатии у духовных авторитетов Шерифской империи, поскольку все они были воспитаны в рамках богатейшей испано-магрибинской культурной традиции. Лозунги ваххабитов об «очищении» ислама путем отказа от народных культов Пророка, поклонения *мурабитам*, мистической практики и т. д. еще меньше поддерживались марокканским духовенством, так как многие его представители принадлежали к привилегированной группе потомков Пророка (*шерифов*), происходили из почитаемых населением *мурабитов* и нередко занимали видные позиции в суфийской среде¹⁷. Наконец, фанатизм ваххабитов в вопросах веры и свойственные им экстремистские методы политической борьбы отпугивали благоразумных и умеренных хранителей божественного закона.

Как было показано выше, устремления Мулай Сулаймана были менее радикальны, чем пропагандистские призывы ваххабитов. Тем не менее они, по свидетельству хрониста Ахмада ан-Насири, взволновали и обеспокоили марокканских *улама* [Ан-Насири, 1956, т. 8, с. 123]. Желание султана сорвать с них оковы приверженности традиции вызвало у ученых-богословов ощущение угрозы их престижу¹⁸. Об этом свидетельствует как отрицательный отклик *алимов* на инициативы двора, так и их отказ от сотрудничества с Мулай Сулайманом. Хотя ряд марокканских интеллектуалов во главе с фесским *алимом* Хамдуном ибн ал-

16 | В частности, известный фесский богослов и *шайх ал-джамая* Мухаммад ат-Тайиб ибн Киран (1758–1812) создал для нужд *махзена* своеобразное руководство по идеологической работе с деятелями «народного ислама» под красноречивым названием «Икд нафа'ис ал-ла'али фи тахрик ал-химам ал-ауали» («Ожерелье драгоценных жемчужин для побуждения высоких устремлений») [El Nasser, с. 390–391; O'Fahey, 1990, с. 36–37].

17 | Из 158 марокканских *алимов* начала XIX в., биографии которых были нами изучены, 39 (или 25 %) были членами того или иного суфийского братства, а 40 (те же 25 %) принадлежали к потомкам Пророка. См.: [Орлов, 1995, с. 23–24; Орлов, 1999, с. 230].

18 | Еще в конце XVIII в. виднейший богослов Дальнего Магриба Мухаммад ат-Тауди ибн Суда (1700–1795) в бытность свою муфтием Феса отказал молодому Мулай Сулайману в поддержке его салафитских начинаний [Verque, 1978, p. 271].

Хаджжем (1760–1817) поддержали султана и составили по его просьбе благожелательный официальный ответ саудовским вождям, большинство посчитало невозможным отказаться от привычных представлений и обратилось к критике ваххабизма.

Даже на заседаниях султанского Ученого совета (*Ал-Маджлис ал-‘илми*) явственно проявилось неприятие *алимами* учения Ибн Абд ал-Ваххаба. Так, законоведы осудили султана, когда он ограничил право мечетей и суфийских обителей (*завий*) предоставлять убежище преступникам [Burke, 1972, p. 108], видя в этом решении попытку подчинить духовных лиц государственному контролю. В выступлениях видного фесского юриста и богослова Мухаммада ат-Тайиба ибн Кирана (1758–1812) ваххабиты именовались «достойными порицания авторами нововведений, поколебавшими веру мусульман», а коллега Ибн Кирана Сулайман ал-Хавват (1747–1816) расценивал ваххабитов как «мятежников, угрожавших мечом всякому несогласному с их взглядами» (цит по: [El Mansour, 1990, p. 141]). Эти алимы утверждали, что ваххабитские отряды осквернили святые места ислама¹⁹, и адресовали султану призывы приостановить *хаджж* из Марокко [Abun-Nasr, 1987, p. 246].

Руководствуясь конъюнктурными обстоятельствами и принципами корпоративной этики, большая часть видных теологов Марокко расценила внедрение ваххабитских принципов как посягательство на чистоту канонического вероучения. Свое негодование *алимы* выражали по преимуществу в пространных ученых трактатах, в которых комментировали или пародировали официальный ответ двора на послание аравийского эмира. Образцом подобного жанра по праву может считаться антиваххабитский памфлет Мухаммада Ибн Кирана под названием «ар-Радд ‘ала ба’д ал-мубтади’а мин ат-та’ифа ал-ваххабийя» («Ответ некоторым новаторам из ваххабитской общины»), написанный, по всей видимости, в 1811 г. В этом тексте преданный слуга престола не стеснялся в выражениях и доказывал султану всю пагубность ваххабитских «излишеств в строгости» [Ал-Ахдар, 1971, с. 281–282]²⁰.

Уже в начале своего сочинения марокканский законовед, полагая, что ваххабиты «внесли беспорядок и путаницу в верования мусульман», наметил четыре пункта, вокруг которых строился его ответ: «1. Сущность веры и неверия. 2. Положения ваххабитского учения, содержащиеся в двух посланиях. 3. О том, что следует отвергнуть и что запретить из этого. 4. О том, что касается некоторых выражений в двух посланиях» [Ибн Киран, 1909, с. 3]. В первом

19 | В известной мере эти претензии были верны. Так, вступив в Мекку в 1803 г., ваххабиты во главе с эмиром Са’удом разрушили все мавзолеи и мечети, воздвигнутые в честь героев раннего ислама, а в ходе оккупации Медины (1805 г.) Са’уд присвоил все драгоценности, хранившиеся в мечети Мухаммада (см.: [Васильев, 1982, с. 105–110]).

20 | Мнение британского исламоведа Р. О’Фэя о том, что Мухаммад ат-Тайиб ибн Киран участвовал в сочинении официального ответа на «манифест», посланный ваххабитами Мулай Сулайману («Рисалат ли Ибн Сауд») [O’Fahey, 1990, с. 36], представляется нам ошибочным. Это обстоятельство очевидно из содержания «Ар-Радд ала ба’д ал-мубтади’а...».

вопросе Ибн Киран исходил из определения веры как «искреннего убеждения (*тасдик*) Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, в то, что познанное им с необходимостью пришло к нему от Аллаха Всевышнего» [Там же, с. 4]. Объединяя второй и третий вопросы, марокканский правовед построил свою критику на уточнении понятия греха придания Аллаху сотоварища (*ширк*). Согласно Ибн Кирану, сущность ширка состоит в «утверждении за чем-либо, кроме Аллаха, господних качеств (*ас-сифат ар-рубубийа*)» [Там же, с. 11]. Однако, указывая далее фесский *алим*, приверженность почитанию пророков и праведников не равнозначна утверждению за ними качеств Аллаха, подобных способности к сотворению (*халк*), подаче средств к существованию (*ризк*), воскрешению (*ба'с*) и др., поэтому «мольба или просьба к ним, равно как и испрашивание у них благословения похвальны, а не порицаемы, производят радость, а не упрек, и влекут за собой выигрыш, а не ущерб. Ведь это из дел повинования, а не бунта, и оно проявляет себя не в неверии (*куфр*), а полноте веры (*камал иман*)» [Там же, с. 16]²¹. В четвертом вопросе Ибн Киран выстроил дискуссию вокруг таких понятий ваххабитского словаря, как «поклонение» (*'ибада*) и «устремление» (*касд*), требуя различать при иджитхаде юридический факт (*хакика шар'ийа*) и юридическую позволительность (*маджаз шар'ий*) [Там же, с. 6]. Иронически комментируя призывы ваххабитов, марокканский правовед оценил их рассуждения как «слово, вносящее путаницу (*калам фикхи-т-тахлит*), которое превращает веру в неверие, а сунну делает новшеством» [Там же, с. 52]. Не скупился он и на выпады в адрес разрушителей гробниц героев раннего ислама. «Ваххабитское новаторство, — замечал Мухаммад ибн Киран, — это неверие (*куфр*) еще и в силу их устремлений [по отношению] к праведникам» [Там же, с. 44]. Нововведение же, состоящее в сносе гробниц, полагал фесский *алим*, не имело законного оправдания, и его следовало бы запретить, поскольку «оно — мучение, не несущее блага и не приносящее пользы» [Там же, с. 43]. Более того, по мнению Ибн Кирана, слабость логики ваххабитов состояла в том, что они признавали чудеса, творимые святыми-*аулийа'*, но в то же время запрещали моления, обращенные к пророкам и праведникам, и благочестивые посещения их гробниц [Там же, с. 42]. Наконец, Мухаммад ибн Киран отказывал ваххабитам в преемстве взглядов с великими теологами прошлого²².

21 | В силу этого утверждения Ибн Киран считал несостоятельным ключевой тезис ваххабитского обвинения в неверии (*такфир*), гласящий, что приверженность чему-либо кроме Аллаха есть неверие. Полагая, что это суждение — продукт ошибочной «аналогии по уподоблению» (*кйяс ат-тамсил*), марокканский богослов отвергал и присущее ваххабитскому мировоззрению смешение между поклонением мусульман гробницам пророков и праведников и приверженностью язычников идолам [Ибн Киран, 1909, с. 17]. В целом скептически относясь к *такфиру*, Ибн Киран приводил хадис: «Если мусульманин ошибочно обвиняет мусульманина в неверии, то он сам неверный» [Там же, с. 23].

22 | Так, он привел доказательный отрывок из сочинения Ахмада ибн Ханбала (780–855), который, когда «его спросили насчет целования гробницы Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, и целования других гробниц» ответил, что «в этом нет дурного» [Там же, с. 30], и добавил события из жизнеописания Таки ад-Дина ибн Таймийи (1263–1328), которые свидетельствовали о его суфийских симпатиях и других деяниях, далеких от ваххабитских идеалов. См. также: [Makdisi, 1973].

Таким образом, противоречие между корпоративными стереотипами *алимов*, с одной стороны, и бескомпромиссным ригоризмом ваххабитской идеологии — с другой, привело духовных авторитетов Дальнего Магриба к отрицанию самой возможности «салафитского обновления». В данном случае марокканское духовенство вполне осознанно выступило в роли защитника магрибинской культурной самобытности, духовных чаяний и потребностей большинства населения Арабского Запада. Сложности адаптации ваххабизма в Магрибе также поднимают существенный вопрос о соотношении традиции и новации в арабо-мусульманском мире. Марокканские знатоки исламской традиции восприняли воинствующих Саудидов не как жестких традиционалистов, но как бунтовщиков против суннитских норм: те, кто считал любое новшество преступлением, сами расценивались как авторы недопустимых и преступных новшеств. Это обстоятельство побуждает при изучении проблем ваххабизма (и особенно его восприятия в интеллектуальной среде «на местах») к серьезной проработке понятий «нормативного»/«традиционного» и «модернистского»/«инновационного» исламского мировоззрения.

Источники и литература

- Васильев, 1965 — *Васильев А.М.* Идеология раннего ваххабизма // Народы Азии и Африки. 1965, № 6.
- Васильев, 1982 — *Васильев А.М.* История Саудовской Аравии (1745–1973). М., 1982.
- Ал-Джабарти, 1963 — *Ал-Джабарти, Абд ар-Рахман.* Египет под властью Мухаммада Али (1806–1821 гг.) / Пер. с араб., предисловие и примечания Х.И. Кильберг. М., 1963.
- Егорин, Миронова, 2006 — *Егорин А.З., Миронова Г.В.* Сенуситы в истории Ливии (1843–1969 гг.). М., 2006.
- Жантиев, Орлов, 1997 — *Жантиев Д.Р., Орлов В.В.* Судьбы ваххабитского учения в предколониальном арабском мире (на примере сирийской и марокканской региональных моделей) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1997, № 4.
- Ислам, 1991 — *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.
- Орлов, 1993 — *Орлов В.В.* Крах ваххабитской модели в Магрибе: реформы марокканского султана Мулай Слимана (1792–1822 гг.) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1993, № 4.
- Орлов, 1995 — *Орлов В.В.* Контур сословия: мусульманское духовенство Марокко в конце XVIII — начале XIX в. // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1995, № 4.
- Орлов, 1998 — *Орлов В.В.* Интеллектуальная традиция предколониального алауитского Марокко (конец XVIII — начало XIX в.) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1998, № 4.
- Орлов, 1999 — *Орлов В.В.* Идеологические позиции и политическая роль высшего мусульманского духовенства в общественной жизни Марокко (конец XVIII — начало XIX в.) // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки (новейшая история, экономика и политика). Вып. 3. М., 1999.
- Орлов, 2006 — *Орлов В.В.* Реформы Мулай Слимана в Марокко (1811–1822 гг.): оригинальность и заимствования // Модернизация арабского мира в контексте аналогичных процессов в России, странах Востока и Восточной Европы (начальный этап XIX — начало XX в.). М., 2006.
- Першиц, 1961 — *Першиц А.И.* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX — первой трети XX в. М., 1961.
- Саватеев, 1999 — *Саватеев А.Д.* Мусульманские духовные ордены в Тропической Африке. М., 1999.
- Abun-Nasr, 1987 — *Abun-Nasr J. M.* A History of the Maghrib in the Islamic Period. Cambridge, 1987.
- Ayache, 1983 — *Ayache G.* Etudes d'histoire marocaine. Rabat, 1983.
- Bowen, 1985 — *Bowen D.L.* The Paradoxical Linkage of the «Ulama» and Monarch in Morocco // The Maghreb Review. 1985, vol. 10, № 1.
- Berque, 1978 — *Berque J.* L'intérieur du Maghreb, XVe–XIXe siècle. P., 1978.
- Burckhardt, 1831 — *Burckhardt J.L.* Notes on the Bedouins and Wahabys Collected during his Travels in the East. Vol. 1–2. L., 1831.
- Burke, 1972 — *Burke E.* The Moroccan Ulama, 1860–1912: an Introduction // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500. Ed. by N. R. Keddie. Los Angeles–Berkeley–London, 1972.
- Doutté, 1899 — *Doutté E.* Notes sur l'islam maghrébin: les marabouts // Revue de l'histoire des religions. 1899–1900, vol. 40–42.

- Drague, 1951 — *Drague G.* Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouïas. P., 1951.
- Ezziani, 1886 — *Ezziani Aboulqasem ben Ahmed.* Le Maroc de 1631 à 1812, extrait de l'ouvrage intitulé «Ettordjeman elmo'arib an douel elmachriq ou'lmaghrib». Trad. O.Houdas. P., 1886
- El Mansour, 1990 — *El Mansour M.* Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman. Wisbech (Cambr.), 1990.
- El Nasser, 1987 — *El Nasser R.A.* Morocco from Kharigism to Wahhabism: the Quest for Religious Purism. Ph.D. Dissertation. University of Michigan. Ann Arbor (Mich.), 1981.
- O'Fahey, Karrar, 1987 — *O'Fahey R.S., Karrar A.S.* The Enigmatic Imam: the Influence of Ahmad Ibn Idris // *International Journal of Middle East Studies.* 1987, vol. 19, № 2.
- O'Fahey, 1990 — *O'Fahey R.S.* Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition. Evanston (Illinois), 1990.
- Ferhat, 2003 — *Ferhat H.* Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré. Casablanca, 2003.
- Makdisi, 1973 — *Makdisi G.* Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order // *American Journal of Arabic Studies.* 1973, vol. 1.
- Motammassik, 1996 — *Al-Motammassik A.* L'Enseignement des sciences dans la Quarawwine: XIe — XVe siècles // *Des repères dans l'histoire culturelle et religieuse du Maroc.* Coord. et present. M. Ayadi. Casablanca, 1996.
- Munson, 1993 — *Munson H.Jr.* Religion and Power in Morocco. New Haven—London, 1993
- Voll, 1973 — *Voll J.O.* Two Biographies of Ahmad ibn Idris al-Fasi (1760–1837) // *International Journal of African Historical Studies.* 1973, vol. 6, № 4.
- Voll, 1975 — *Voll J.O.* Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1975, vol. 38, pt. 1.
- Wallin, 1854 — *Wallin G. A.* Narrative of a Journey from Cairo to Medina and Mecca by Suez, Arabia, Tawila, al-Jauf, Jubbe, Hail and Nejd in 1845 // *Journal of the Royal Geographical Society.* 1854, vol. XXIV.
- Акансус, 1918 — *Акансус ал-Марракуши, Мухаммад ибн Джа'фар.* Ал-джайш ал-'араман ал-хумаси фи даулат аулад маулана Али ас-Сиджилмаси (Несметное пятичастное войско в государстве наследников нашего повелителя Али из Сиджилмасы). Фес, 1336/1918.
- Ал-Ахдар, 1971 — *Ал-Ахдар, Мухаммад.* Ал-Хаййа ал-адабийа фи-л-Магриб 'ала 'ахд ад-даула ал-'алауийа (1075–1311 / 1664–1894) (Литературная жизнь Марокко алауитской эпохи). Касабланка, 1971.
- Бадв, 1996 — *Бадв, Абд ал-Джалил.* Ал-Асар аш-шатиби фи-л-фикр ас-салафи би-л-Магриб (Влияние аш-Шатиби на салафитскую мысль в Марокко). Мухаммадийа, 1996.
- Ибн Киран, 1909 — *Ибн Киран, Мухаммад ат-Тайиб.* Ар-Радд 'ала 'абд ал-му'тади'а мин ат-та'ифа ал-ваххабийа (Ответ некоторым новаторам из ваххабитской общины). Каир: Матба'ат ат-такаддум ал-'илми би Миср, 1327/1909.
- Ан-Насири, 1956 — *Ан-Насири, Абу-л-Аббас Ахмад ибн Халид.* Китаб ал-истикса ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Т. 1–9. Касабланка, 1954–1956.
- Ат-Тази, 1972 — *Ат-Тази, Абд ал-Хади.* Джамии' ал-Каравийин. Ал-масджид ва-л-джамии'а би мадинат Фас (Мечеть Ал-Каравийин. Мечеть и университет в городе Фес). Т. 1–3. Бейрут, 1972.
- Ал-Хаджви, 1922 — *Ал-Хаджви ас-Са'либи, Мухаммад ибн ал-Хасан.* Ал-Фикр ас-сами фи та'рих ал-фикх ал-ислами (Возвышенное помышление об истории исламского законоведения). Т. 1–4. Рабат, 1340 г. х. / 1921–1922.