

А.О. Победоносцева **Роль курдских суфийских тарикатов на политической арене XIX в.**

На протяжении веков статус религиозных деятелей и учреждений в социальной жизни Курдистана был столь высок, что высшее и среднее мусульманское духовенство уступало лишь потомственной знати, а правители испытывали острую потребность в поддержке богословов. Непременными участниками совещаний правителей по вопросам войны и мира и первыми советниками были авторитеты богословия, судейства, образованности и духовного наставничества, которые именовались улемами и с которыми эмиры, следуя «путем отцов и дедов», проводили время в общении. Во время войн и походов эмиры не забывали о строительстве на территориях курдских княжеств мечетей и медресе, в которых богословы преподавали основы традиционного мусульманского знания. Например, основатель Сенендеджа Сулейманхан построил медресе и мечети одновременно с эмирским дворцом [Васильева, 1991, с. 192]. Несмотря на столь тесное взаимодействие власти и духовенства, Г. Драйвер отмечал особую форму ислама, «зараженного языческими суевериями и чуждыми ему обрядами, многие из которых близки зороастризму, буддизму и различным языческим культам» [Driver, 1922, p. 197], на что также указывал В. Никитин: «Религиозная идея, воспринятая курдами несколько упрощенно и нашедшая у них действительное воплощение, напоминает мистицизм, характерный для сект дервишей. Догма мистицизма никогда не была официально признана улемами, но, однако, мистицизм глубоко укоренился в среде курдов, чем и объясняется прочность этой их религиозной позиции» [Никитин, 1964, с. 310]. Не увидел религиозного фанатизма у курдов-суннитов (подавляющее большинство курдского народа) и П.И. Аверьянов, утверждавший, что «мусульмане они плохие, а влиятельные курдские шейхи не признают Султана за истинного наследника Халифов, почему призывы Султана к священной войне против гяуров не привлекают под зеленое знамя Пророка массы курдов, если это будет им почему либо невыгодным» [Аверьянов, 1912, с. 16].

Что касается политико-религиозной организации мистических сект курдов, то нас особенно интересует активная деятельность дервишей, направленная на возрождение чистого ислама и престижа халифата; учитывая вышеизложенные соображения, касающиеся лояльности курдов по отношению к турецкому султану, В. Никитин отметил, что эта деятельность носила характер панисламистской пропаганды. Шейхи — убежденные противники проникновения любого чужеродного влияния. Помимо религиозного рвения к подобной деятельности их побуждали соображения личной выгоды и страх утраты авторитета. Но среди них были и такие, которые жили духовными интересами и проявляли терпимость к инаковерцам и к политическим противникам. В частности, шейхи Барзана и Бабана погибли от рук турок именно потому, что они отличались терпимостью и упорно уклонялись от пропаганды «священной войны» [Никитин, 1964, с. 317–318].

Несмотря на то, что существует ряд курдских сочинений, посвященных исламу, это не может в полной мере определить степень исламизации общества, так как религиозное самосознание курдов к теоретизированию и углубленному толкованию религиозных догматов было направлено в меньшей степени. Курды брались за оружие по первому слову своих шейхов, нередко против воли вождей племен, и не останавливались практически ни перед чем в междоусобных войнах. Исследование курдского суфизма в сфере родо-племенных отношений (жизнь шейхов, проблема выбора духовных лидеров, признание их авторитетов и восприятие религиозной идеи, их влияние на приверженцев-*муридов*) занимает значительное место.

Мистическое учение суфизма несет в себе несомненный заряд гуманистического и универсалистского потенциала, заложенный в исламе. Суфийские мыслители, подобные Джалаладдину Руми, принадлежат, безусловно, не одному исламу, но всей мировой культуре. Суфиями были и средневековые курдские поэты, включая Ахмеда Хани, классика курдской литературы, поэта, философа и мыслителя. С другой стороны, курдская суфийская традиция напрямую связана с национально-освободительной борьбой. На протяжении долгого времени знамя восстания поднимали суфийские шейхи либо люди, происходящие из семейств шейхов, религиозная деятельность была связана с политической. Фактически, шейхами или родственниками шейхов были все основные курдские лидеры до середины XX в. — шейх Обеидулла и его сыновья — Саид Таха и шейх Абдул-Кадир; шейх Саид; шейх Махмуд Барзанджи; шейх Ахмед Барзани, его брат Молла Мустафа Барзани. Кази Мухаммед, курдский политический деятель, президент Мехабадской республики, шейхом не был, но происходил из рода наследственных шариатских судей [Бщеири].

Группа ведущих статусных позиций определяется исследователями по-разному: по Ф.Барту — *дервиш*, *шейх*, *сейид*, *мулла* и *хаджи*; по М.М. Ван Брейнессену — *сейид*, *муфтий*, *казий*, *мулла*, *шейх*, но без

важного звена — *мударриса* (преподавателя) [Васильева, 1991, с. 193]. В. Никитин приводит свою версию статусных позиций курдской знати в тесной связи с духовным происхождением рода: *молла-заде* (потомки известных своей ученостью и праведной жизнью мулл)¹; *шейх-заде* (потомки шейхов); *бек-заде* (могущественные знатные семьи); *ага-заде* (главы мелких племен); *зевех-дар* (принадлежащие к семьям святых) [Никитин, 1964, с. 204].

Выступая в роли компонента социального статуса религиозного деятеля, большое распространение в Курдистане получил институт *сейидства* [Васильева, 1991, с. 194]. Претензии на родство с Пророком помогали шейхским семействам укреплять свое влияние и выступали, как правило, более поздним идеологическим обрамлением уже достигнутого положения. К сейидам обращались шейхи для укрепления своего авторитета в качестве носителей особой божественной «благодати» и веры в их чудотворные способности. *Шейхи* являлись наиболее политизированным элементом религиозного курдского общества [Bruinessen, 2003, p. 311]. Выполнение функций *муфтия* и *казия*, которые были призваны охранять и развивать религиозные законы, предполагало их полную независимость от светской власти. Но на практике верховным судьей выступали сами правители или вожди племен. В политических процессах муфтий, казий и *мулла* редко играли значительную роль, что было характерно для всего Курдистана [Васильева, 1991, с. 194].

Курдский суфизм к началу XIX в. был представлен двумя основными тарикатами — накшбандийа и кадирийа, включая их различные ответвления.

Таджик по происхождению Мухаммад б. Мухаммад Бахааддин ан-Накшбанди (717/1318–791/1389) не считается основателем накшбандийи. Он оживил основы, заложенные Гидждувани, став первым шейхом тариката [Тримингэм, 1989, с. 61; Erdost, 1993, p. 28]. Бахааддин ан-Накшбанди, унаследовав тарикат, собрал вокруг себя верующих единомышленников, готовых терпеть превратности на Пути мистической жизни без показных и отвлекающих обрядов, так как он считал, что «внешнее — для мира, а внутреннее — для Бога»². Он сыграл значительную роль в привлечении тюрок к сунне, а мавзолее Бахааддина и находящаяся при нем обитель стали одним из главных мест паломничества в Средней Азии, за пределами которой орден распространился в Малой Азии, на Кавказе, на юге в Индии и среди горцев Курдистана, где он стал впоследствии одним из факторов курдского национализма [Тримингэм, 1989, с. 62]. В Малой Азии тарикат впервые появился при участии Убайдаллаха Ахрара (1403/1491) [Erdost, 1993, s. 28]

Поначалу следуя доктрине Накшбанди, который был особенно влиятельным в Диярбакыре в XVII в. [McDowall, 2005, p. 51], последова-

1 | Не принадлежащие к этим потомкам, получили остроумное название *нив-молла*, т.е. «полумолла» [Никитин, 1964, с. 204].

2 | *Аз-захир ли-л-халк ал-батин ли-л-хакк*.

тели курдского мистицизма примкнули к учению Абд ал-Кадира ал-Гилани, основателя ордена кадирийя, широко распространенного среди современных курдов, возможно, в связи с курдским происхождением самого Абд ал-Кадира [Никитин, 1964, с. 310].

Шейхи тарикатов были окружены мюридами, лучшие из которых становились представителями шейха — *халифа* — в племенах. Таким образом, Курдистан был покрыт сетью «мистических ячеек», совпадающих с географическим расположением племен. Географию обоих тарикатов можно указать следующим образом: кадирийя получил большее распространение в Иране, в то время как накшбандийя — в Османской империи, где, уделяя основное внимание изучению наук, особенно усвоению юриспруденции (*фикх*), и предпочитая добродетельную деятельность поискам мистического знания [Велд, 2008, с. 19], накшбандийя вытеснил кадиритский орден, стал доминирующим тарикатом в Курдистане в начале XIX в. [McDowall, 2005, p. 52].

Среди последователей накшбандийи следует назвать *мавляну* Халида из Сулейманийе, который, не стремясь играть важную политическую роль, сумел оказать большое духовное влияние на своих приверженцев [Оганян, 2005, с.175]. Также о шейхе Халиде нам известно из историографии дореволюционного периода: «во второй половине прошлого столетия (имеется в виду XVIII в. — А. П.) кутбом накшбандийским считался некто Халид-шах из курдов, слава которого распространена была по всему Востоку» [Махмудбеков, 1898, с. 22].

Еще при жизни имя Абд ал-Кадира ал-Гилани было окружено легендами. Несмотря на то, что он родился в Гилане (Джилане), где влияние ханбализма преобладало, и был ханбалитом, не претендовавшим на славу, множество верующих окружали его поклонением, вызывавшим осуждение. Он считался великим проповедником, но нет никаких указаний на то, что он вообще был суфием или что он внес в суфийское учение нечто свое, а поэтому вполне вероятно, что его популярность была использована теми, кто старался приобщить обычных людей к воззрениям и опыту суфиев. Также нет свидетельств о том, что он хотя бы заявлял о создании собственного Пути мистического познания, или был чьим-либо наставником, или посвятил кого-либо. С того времени, как он обосновался в Багдаде после продолжительного периода странствий, он прославился, но известен стал как ханбалитский, а не суфийский проповедник [Тримингэм, 1989, с. 43–44].

Несмотря на то, что кадиритские центры существовали в Ираке и Сирии уже в 1300 г., ничто не указывает на их быстрое и широкое распространение до XV в. С течением времени были выработаны корпус правил, методика обучения и обрядовая практика, и некоторые шейхи стали посвящать своих учеников от имени Абд ал-Кадира, поскольку росла его слава заступника перед Богом. Решающую роль в формировании большого числа последователей сыграло не столько кадиритское учение, сколько образ самого Абд ал-Кадира. Позднее ка-

диритское учение широко распространилось среди курдов [Там же, с. 44], а в начале XIX в. братство стало доминирующим в Курдистане [McDowall, 2005, p. 52].

В 1800 г. в Курдистане было только две шейхские кадиритские династии: Барзинджи, родом из деревни Барзинджа возле Сулеймании (Ирак) и Сейиды из Нихри (в Хаккари, Турция), которые заявляли происхождение от самого Абд ал-Кадира. Поскольку обе семьи имели статус сейидов, то поэтому обе были уверены в том, что только члены семьи, т.е. сейиды, могут обладать статусом шейхов в кадирии, таким образом, поддерживая иерархический контроль над своими последователями. Организация на основе этих двух семей и их учеников, мюридов, должна была быть основана внутри большей части Курдистана, но в значительной степени отживала свой век [Ibid., p. 52].

Суфийские тарикаты, игравшие значительную роль в курдском обществе, в XIX в. приобрели еще и политическое значение. Такие братства оценивались с некоторым беспокойством со стороны османских и персидских властей, поскольку они были независимы от официальных мусульманских институтов государства, необычны в своей практике и тем самым склонны к мятежу по отношению к властям и соперничеству между собой [Ibid., p. 51].

Благодаря деятельности шейха Халида получила распространение халидийская ветвь накшбандийи, которая «распространялась, как пожар в Курдистане, быстро опережая Кадири» [Ibid., p. 52]. Система кадиритского тариката была прекрасна, пока не было никакого серьезного соревнования. Последователи шейха Халида, однако, могли стать шейхами и могли обучать собственных халифа, которые, в свою очередь, могли стремиться к становлению шейхами, что было крайне привлекательным для честолюбивых сторонников Накшбенди, так как предлагалась возможность установления собственной сети и сферы влияния. Фактически много кадиритов перешли в новый тарикат, включая шейха Обейдуллу, прежнего учителя шейха Халида [Ibid., p. 51; Tavakolli, 2010, p. 177].

Так как территория, занимаемая Курдистаном, весьма обширна, то практика кадиритского тариката, представленного в разных районах, например в Мехабаде, в Амуде или в Мейдане, не является одинаковой. Однако среди накшбандийских тарикатов отличия были еще существеннее [Bruinessen, 2003, p. 315].

По отношению к орденам в Османской империи власти придерживались политики терпимости и уважения, но при условии, что ордены остаются религиозно-общественными организациями. За пределами турецких земель было трудно осуществлять контроль, и поэтому там могли развиваться оппозиционные движения даже в том случае, если они были обречены на неудачу в силу недостаточной организации. Османские правители поддерживали местную ветвь багдадского

ордена кадирийи, но им было не под силу контролировать деятельность орденов в горах Курдистана [Тримингэм, 1989, с. 195].

На практике суфизм служил средством осуществления социальных перемен. Жизнь простого человека, не принадлежащего к привилегированным классам в курдском обществе, была очень ограниченной, а суфийское братство было именно тем средством, с помощью которого любой мог перешагнуть рубеж. То есть сын обычного крестьянина, связав себя с шейхом, мог сменить узкие рамки деревенской жизни на широкие просторы мусульманского мира, где он мог повсюду найти друзей, средства на пропитание и учение.

Общность тарикатов накшбандийа в Курдистане и на Кавказе позволяла пополнять отряды имама Шамиля новобранцами, который пытался установить связь с некоторыми курдскими феодалами, что привлекало настороженное внимание со стороны царских властей. В обстановке назревавшей с начала 50-х гг. XIX в. войны России с Турцией борьба на Кавказе против Шамиля приобретала для царского правительства особое значение. Стремления имама наладить контакт с влиятельными курдскими вождями могли в случае их осуществления причинить немалый вред военным планам правящих кругов Российской империи.

С 1846 г. Шамиль поддерживает связь с «единоверными дагестанцами» — курдами-суннитами «секты имама Шафи», писал Ханьков, занимавший одно время пост российского консула в Табризе. Он же подчеркивал, что у курдов «завелись мюриды» [Халфин, 1963, с. 67], а один из путей вербовки мюридов вел в персидский Курдистан и представлял собой то, что на современном языке можно назвать «халидийским каналом» [Гаммер, 1998, с. 340] — халидийской ветви накшбандийского тариката³.

Главными действующими лицами этого канала, работавшего на Шамиля, были шейх Саид Таха, который имел десятки тысяч мюридов и поддерживал регулярные сношения с Шамилем, а после смерти шейха его брат Салих, проживавший в турецком Курдистане, а также халиф (заместитель) шейха Салиха — Тахир-шейх, местопребывание которого было в Персии, недалеко от границы между Османской и Персидской империями. Они поддерживали с Шамилем регулярную переписку и одновременно вербовали для его армии бойцов среди курдов [Там же, с. 340]. Роль тарикатов в курдских районах была настолько сильна, что «принадлежность к одному и тому же ордену связывала последователей более крепко, чем даже родовые связи» [Джалил, 1966, с. 51].

Призыв к «газавату» выразился в войнах с Россией. Наиболее ярким примером такого участия является кампания шейха Обейдуллы, который вместе со своими последователями-мюридами отправился к

3 | Уместно будет напомнить о том, что проникновение тариката накшбандийа на территорию Кавказа началось в конце 10-х — начале 20-х гг. XIX в. благодаря шейху Исмаилу Кюрдамирскому из Курдистана и его талантливому ученику Магомеду Ярагскому.

линии фронта накануне Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., несмотря на то, что «ни сам Обейдулла, ни его дед шейх Хусейн, ни отец шейх Та никогда не проявляли враждебного отношения к русским; наоборот, они всегда были в оппозиции к Турции и постоянно принимали под защиту и охрану тех месопотамских династов, которые восставали против правительства» как отмечает в своей записке о курдах Бохтана русский консул в Эрзуруме Иванов. Шейх Обейдулла, будучи одним из крупнейших религиозных лидеров, не мог не откликнуться на призыв к священной войне за веру, объявленной Турцией, чтобы не допустить усиления русского влияния на население восточных районов империи.

Вероятно, согласие шейха Обейдуллы на участие в войне и действия были обусловлены собственными политическими мотивами: желанием использовать войну между Россией и Турцией для расширения сферы своего влияния, а также стремлением стать во главе курдских отрядов, чтобы в дальнейшем использовать их для своих антитурецких планов [Там же, с. 32–33]. Как глава ордена накшбандийа шейх Обейдулла пользовался большим авторитетом и относился к числу крупных курдских феодалов, заинтересованных в развитии широкой торговли, в уничтожении анархии и разбоя в курдских районах. Авторитет семьи шейха Обейдуллы стал заметно подниматься при жизни его отца, энергичного шейха Та. Шейх Обейдулла получил в наследство от отца несколько деревень, которые были ему пожалованы шахом и султаном, а после увеличения числа подвластных ему деревень до 200 стал считаться одним из крупных землевладельцев в Курдистане. Воспользовавшись всеобщим недовольством курдских масс турецкими чиновниками и правителями, шейх придал своим политическим взглядам религиозное обоснование. Усиление феодальной и религиозной власти шейха и соперничество с соседними феодалами дало в свое время повод барзанским шейхам распространить среди населения слухи, будто шейхи Шемдинана⁴ отошли от истинного пути религии, и теперь они не столько религиозные руководители, сколько светские властители [Там же, с. 52]. Несмотря на эти слухи, усилению авторитета Обейдуллы способствовало то, что среди мусульман-суннитов он считался самым святым человеком после султана и шерифа Мекки. Тысячи мусульман готовы были следовать за ним, как за новым посланником [Там же, с. 66].

На примере религиозно-политической деятельности шейха Обейдуллы интересно проследить взаимодействие с христианским населением. Айсоры, которые во многих местностях враждебно относились к американским миссионерам и предпринимали все меры, чтобы не пропустить американцев в районы Урмии и Мосула для изучения дорог и переходов в этих местах. Эти же действия были направлены и против англичан, которые покровительствовали миссионерам [Там же, с. 52]. Позиция главы айсоров — маршимуна — по отношению к

4 | Шемдинан — маленький город в районе Хаккяри, где жил шейх Обейдулла.

курдам и его открытая поддержка волнения в Хаккяри объяснялись благожелательным отношением шейха к местному айсорскому населению. В английских документах констатируется, что шейх не одобрял актов насилия и грабежа, которым подвергались айсоры со стороны отдельных курдских мародеров. Он не раз предпринимал меры к тому, чтобы угнанный у населения скот был возвращен хозяевам. Благожелательное отношение айсоров к курдскому движению беспокоило представителей Англии в Турции и Иране [Там же, с. 58]. Шейху Обейдулле приписывают следующий ответ, данный им своим сторонникам, когда те предложили ему устроить резню христиан Урмии: «Мы, курды, нужны туркам лишь в качестве противовеса христианам. Не будет христиан, и турки начнут гонение против нас» [Никитин, 1964, с. 282].

К сожалению, это восстание не могло рассчитывать на успех, ибо шахская власть прочно укрепилась в Курдистане, а разложение феодализма зашло настолько далеко, что феодалы уже были не в состоянии привлечь под свои знамена курдское крестьянство. Кроме того, для многих курдских вождей были характерны узкоплеменные интересы, определявшие цели и задачи этого восстания. Внутренняя рознь между вождями курдских племен сказалась на ходе восстания и значительно ослабила его. В итоге восстание было подавлено [Никитин, 1964, с. 10].

Позднее, в период Первой мировой войны, идея священной войны нашла приверженцев среди курдских шейхов. В среде курдов мюридизм довольно легко принимал характер воинственный, анти-турецкий и даже направленный против самой особы султана-халифа. Во время Первой мировой войны среди курдских шейхов были как сторонники джихада, так и его убежденные противники. И, наконец, после ее окончания, когда в 1926 г. вспыхнуло большое восстание курдов, возглавленное представителем накшбадийи, меры, принятые турками, были направлены не только против курдов, которых целыми семьями переселяли в некурдские области (Анкара, Конья, Кайсери и т.д. — А. П.), но также против всех сект дервишей, и в частности против бекташи, невзирая на их важную роль в истории Турецкого государства [Там же, с. 309].

После становления республики при содействии антирелигиозной активности Мустафы Кемаля (перевод графики на латиницу, «чистка» турецкого языка от арабизмов и фарсизмов, «перевод» азана на турецкий язык, запрет религиозных организаций под предлогом светского пути развития молодой Турецкой Республики) деятельность курдских и прочих суфийских братств, можно сказать, утратила свою былую значимость и влияние.

Источники и литература

- Аверьянов, 1912 — *Аверьянов П.И.* Этнографический и военно-политический обзор. СПб., 1912.
- Бщеири — *Бщеири А.* Курды и ислам <http://www.kurdistan.ru/index.php?m=read&a=7222>
- Васильева, 1991 — *Васильева Е.И.* Юго-Восточный Курдистан (XVII — начало XIX вв.). Очерки эмиратов Арделан и Бабан. М., 1991.
- Велд, 2008 — *Велд М.Ф.* Ислам в современной Турции. Интеллектуальная биография Бадиуззамана Саида Нурси. Стамбул, 2008.
- Гаммер, 1998 — *Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Дагестана и Чечни. М., 1998.
- Джалиле, 1966 — *Джалиле Д.* Восстание курдов 1880 года. М., 1966.
- Махмудбеков, 1898 — *Махмудбеков М.* Юридическая секта на Кавказе // Сборник материалов для описания местности и племен Кавказа. Вып. 24. Тифлис, 1898.
- Никитин, 1964 — *Никитин В.П.* Курды. М., 1964.
- Оганян, 2005 — *Оганян Р.* Курды в пламени войны. М., 2005.
- Тримингэм, 1989 — *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
- Халфин, 1963 — *Халфин Н.А.* Борьба за Курдистан (Курдский вопрос в международных отношениях XIX в.). М., 1963.
- Bruinessen, 2003 — *Bruinessen M. van.* Ağa, şeyh ve devlet. Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi. İstanbul, 2003.
- Driver, 1922 — *Driver G.R.* The Religion of the Kurds // Bulletin of the School of Oriental Studies. L., 1922, vol.2, no.2.
- Erdost, 1993 — *Erdost M. İ.* Şemdinli röportajı. Ankara, 1993.
- McDowall, 2005 — *McDowall D.* A Modern History of the Kurds. L.-N.Y., 2005.
- Tavakkoli, 2010 — *Tavakkoli M.R.* Kürdistan Tasavvuf Tarihi. İstanbul, 2010.