

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Избранные доклады II Международной научной конференции «МИР ИСЛАМА: ИСТОРИЯ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА», Москва, 28–30 октября 2010 г.

Selected papers of the Second International Conference "THE WORLD OF ISLAM: HISTORY, SOCIETY, CULTURE" Moscow, October, 28–30, 2010

المداخلات المنتخبة للمؤتمر الدولي الثاني "عالم الإسلام: التاريخ
والمجتمع والثقافة"
موسكو 28–30 أكتوبر/تشرين الأول 2010

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: Т.А. Аникеева**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: 200 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

- 6 **Мусульманская философия и мистицизм**
- 7 *М.Т. Степаняни.* Сайид Хоссейн Наср как участник «диалога между самыми великими философами»
- 18 عبد الواحد ذنون طه
أسباب وتداعيات سوء فهم علماء الغرب لحقيقة فلسفة ابن رشد في الوسطى
- 29 *Pavel Basharin.* Exegesis of the Qur’anic *qāba qawsayn* in the Tradition of Muslim Mysticism
- 43 *О.А. Нехорошева.* Анализ суфийских терминов на основе трактата ал-Кушайри «Послание о суфийской науке»
- 50 زعيم خنشلاوي
الفتوة الروحية: نماذج تاريخية
- 53 **Исторические и этнографические исследования ислама на Европейском Востоке и Евразийском пространстве**
- 54 *Д.Ю. Арапов.* Мусульмане России при Петре I
- 62 *С.И. Ковальская.* Религиозные практики казахов XX века: новые источники и интерпретации
- 71 *Г. Сайфуллина.* Традиция книжного пения как источник по культуре «народного ислама» у волжских татар
- 85 *С. Шадманова.* Некоторые взгляды на жизнь женщин-мусульманок в Туркестане в конце XIX — начале XX в. (На основе материалов периодической печати)
- 92 *Т.В. Котюкова.* «Мусульманский вопрос» в документах Туркестанского районного охранного отделения 1907–1917 гг.
- 106 *Р.Н. Шигабдинов.* «Пробуждение Азии» по материалам Комиссии по вопросу о разведке вне и внутри Туркестанского края (Новые документы о политике Российской империи)

- 113 *Я.Т. Коралевский.* Представления об идеальной мусульманской общине (По роману И. Гаспринского «Французские письма»)
- 118 *М. С.-Г. Албогачиева.* О некоторых особенностях братства Батал-Хаджи Белхорова
- 125 *Е.И. Ларина.* О новых понятиях в религиозной практике современных казахов: *аккулар, сункар*
- 135 *Н.А. Нефляшева.* Кавказский наместник А.И. Барятинский и формирование имперского исламского дискурса
- 142 *Д.В. Макаров.* Этнографические методы в изучении ислама в Российской Федерации в советский период (На опыте работы по серии энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации»)
- 149 *Д. Вилковски.* Ислам в постсоветском Казахстане: в поиске новых репрезентаций
- 164 *Е.А. Ходжаева.* Мусульманская молодежь — измерить или понять?
- 182 *Л.В. Сагитова.* Традиция и инновация в исламе: опыт полевого исследования.
- 199 *А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева.* Тест на ислам: перспективы этнографического изучения религиозной традиции на современном этапе (На примере сельских поселений тоболо-иртышских татар)
- 209 *Л. Миков.* Институт *джема* у гетеродоксальных мусульман в Болгарии
- 223 *Г. Лозанова.* Добровольная и обязательная милостыня (*садака* и *закят*): понятие и практика у болгарских мусульман (помаков)
- 237 *Elena Pinyugina.* Islam and Russian Orthodox Church in Russia after Collapse of the Soviet Union: Analysis of Interreligious Relationship
- 248 **Ислам на Ближнем Востоке и в Северной Африке в Новое время**
- 249 *В.В. Орлов.* Духовно-политический диалог Аравии и Марокко в начале XIX в.: проблемы адаптации ваххабитского учения
- 262 *П.В. Шлыков.* Вакфы в Османской империи XVIII — начала XX в.: кризис развития традиционного института и пути его «обновления»
- 281 *Т.Ю. Кобищанов.* Религиозно-политическая обстановка в Османской империи на рубеже XVIII–XIX вв. в отображении «Записки Константинопольских вестей и разглашений»
- 286 *А.О. Победоносцева.* Роль курдских суфийских тарикатов на политической арене в XIX в.

- 295 **Ислам и восточное христианство**
- 296 *Tarek M. Muhammad. Allā Wa Koubar in the Byzantine Conception*
- 316 *Radhi Daghfous. Les chrétiens de Najrane et leurs rapports avec les musulmans pendant la période fondatrice de l' Islam*
- 330 *Mahmoud Said Omran. Religion's Policy or Policy of War Between Constantinople, Damascus and Bagdad*
- 348 *حاتم عبد الرحمن الطحاوي
أوروبا والمسلمون: صورة الآخر رؤية أسيرين أوروبيين من القرن الخامس عشر الميلادي*
- 365 *Khaled Kchir. Chrétiens et musulmans en Egypte et en Syrie à l' époque mamlûke*
- 378 **Арабская филология: теория и практика**
- 379 *أحمد محمد قَدَّور
اللسانيات والمشكلات اللغوية الراهنة*
- 389 *Г.О. Лукьянова. Сравнительная характеристика функционально-семантического поля аспектуальности в русском и арабском языках: Общие замечания*
- 405 *В.В. Лебедев. На что нет воли Аллаха?*
- 414 *В.Д. Семенова. Применение интенсивных методов обучения арабскому языку как иностранному на начальном этапе обучения*
- 420 *В.Н. Зарытовская. Путешествие мусульманина по утопиям. «Путешествие Ибн Фаттумы» Нагиба Махфуза*
- 427 *М.В. Николаева. А.Е. Крымский и вопросы изучения истории литературы Сирии и Ливана Нового времени (К проблеме европоцентризма)*
- 430 **Ислам и политика на современном Ближнем Востоке**
- 431 *Г.Г. Косач. Изз ад-Дин аль-Кассам: герой, разъединяющий палестинцев*
- 446 *И.В. Кудряшова. Иран: идеи, институты и политическое развитие*
- 462 *Е.С. Мелкумян. Исламистские организации Кувейта: история возникновения и современное состояние*
- 472 *Г.К. Прозорова. Организация Исламская Конференция в трансформирующемся мире*
- 480 *И.А. Царегородцева. Аль-Азхар и государственная власть в Египте: развитие отношений во второй половине XX — начале XXI в.*
- 492 *К.Е. Куликова. Христианско-мусульманский диалог: позиция Антиохийского патриархата*

Мусульманская философия и мистицизм

1

М.Т. Степанянц Сайид Хоссейн Наср как участник «диалога между самыми великими философами»

Пусть никого не шокирует и не удивляет заголовок данного текста. Он не выдуман автором, а «подсказан» ему со стороны. Именно к такому разряду мыслителей нашего времени отнесли С.Х. Насра создатели престижной серии «Библиотека живых философов» (The Library of Living Philosophers), основанной в 1938 г. и издаваемой в США старейшим (существует с 1887 г.) и авторитетным издательством Open Court. Ему как ключевой фигуре посвящен двадцать восьмой том. Представляемый в серии критический анализ и обсуждение взглядов философов-современников предусматривает «диалог между самим великим философом и его критиками не с целью опровержения или конфронтации, а скорее во имя плодотворного подхода к проблемам и лучшего понимания различных позиций. Словом, задача не в том, чтобы одержать победу над теми, кто отличается от нас своими философскими взглядами, а в том, чтобы творчески взаимодействовать с ними» [The Philosophy, 2001, p. vii].

Предшественниками С.Х. Насра в упомянутой серии были Джон Дьюи, Джордж Сантаяна, Альфред Уайтхед, Бертран Рассел, Эрнст Кассирер, Альберт Эйнштейн, Сарвепалли Радхакришнан, Карл Ясперс, Рудольф Карнап, Карл Поппер, Жан-Поль Сартр, Мартин Бубер, Габриэль Марсель, Уильям Квин, Поль Рикер, Ганс-Георг Гадамер и др. На очереди публикация томов, посвященных Джакко Хинтикку, Хилари Патнаму, Ричарду Рорти. Перечисленные имена впечатляют. Обратим, однако, внимание на то, что среди «величайших умов мира» нашлось лишь одно место для представителя Востока — философа из Индии. Тем самым включение С.Х. Насра в разряд избранных представляется еще более знаменательным¹.

1 | С.Х. Наср — автор около двадцати книг, включая «Идеалы и реальности ислама», «Введение в исламские космологические доктрины», «Наука и цивилизация в исламе», «Человек и природа: духовный кризис современного человека», «Западные науки и азиатские культуры» и др. Мировоззренческая позиция иранского мыслителя наиболее ярко представлена в престижных гиффордских лекциях, прочитанных им в 1981 г. и опубликованных под названием «Знание и Священное». По инициативе Адама

С.Х. Наср — мыслитель, приверженный к определенному мировоззрению, в ключе которого рассматриваются все интересные его аспекты интеллектуальной деятельности человека.

Родившийся в 1933 г. в Тегеране, С.Х. Наср в возрасте 12 лет оказался в США. Его отец, по профессии врач, занимавший при Каджарах и затем при Реза-шахе пост министра просвещения, предпочел дать сыну основательное западное образование. Сейид Хосейн прибыл в Нью-Йорк в декабре 1945 г. и оставался под присмотром семьи своего дяди — иранского торгпреда (в последствии министра финансов Ирана) вплоть до окончания учебы в престижной баптистской средней школе (Peddie School, Hightstown, New Jersey). Блестяще окончив школу, он (первым из числа иранцев) поступил на физический факультет Массачусетского технологического университета. После получения степени бакалавра по физике продолжил учебу в Гарвардском университете по специальности «геология и геофизика». В 1958 г. Наср, удостоившись докторского звания (опять же первым из своих соотечественников) по истории науки и философии, вернулся в Иран.

Вплоть до 1968 г. (с перерывом в три года в связи с преподаванием в Гарвардском университете) С.Х. Наср читает курс по истории философии на факультете литературы и гуманитарных наук Тегеранского университета. С 1968 по 1972 г. он занимает пост декана упомянутого факультета (1968–1972), а позже (до антишахской революции 1979 г.) — сначала президента университета в Ширазе, а затем ректора Тегеранского университета. По инициативе С.Х. Насра, в 1973 г. была основана Иранская шахская академия по философии (сегодня ее называют Иранским институтом философии), директором которой он оставался до эмиграции на Запад. Академия официально находилась под покровительством шахини Фарах Пехлеви, заведующим личной канцелярией которой состоял С.Х. Наср.

Из сказанного выше становится очевидным, что, несмотря на естественно-научное образование, деятельность Насра была напрямую связана с гуманитарной областью, прежде всего с философией. Прагматическая ориентация на образование, которое должно было быть востребованным в модернизирующемся ускоренными темпами Иране, оказалась в конфликте с внутренними, явно гуманитарными, склонностями молодого человека. Духовный, или, как сам Наср называет это в автобиографии, «интеллектуальный», кризис был пережит на втором курсе учебы в университете, когда ему было восемнадцать лет. Возможно, то был возрастной кризис, столь часто случающийся в переломные годы юности, усугубленный нахождением в инокультурной среде, разительно отличавшейся от привычного, родного традиционного иранского общества.

По воспоминаниям Насра, с первого курса учебы в MIT (Massachusetts Institute of Technology) его стала тяготить «царившая на факультете чрезмерная сциентистская, в ущерб гуманитарной, атмосфера». На втором курсе его охватил «опустошающий духовный и интеллектуальный кризис». Особое раздражение вызывал доминировавший в университете дух позитивизма. «Я спрашивал себя, — пишет он, — почему метафизические вопросы, годами тревожившие меня, не задаются здесь, а тем более не находят себе ответа. Я стал сомневаться в том, что физика приведет меня к пониманию природы физической реальности». Последней каплей, переполнившей чашу терпения, по его словам, была беседа с Берtrandом Расселом (после одной из его лекций), который на вопрос о предназначении физики ответил, что та не занимается природой физической реальности как таковой, а лишь математическими структурами, имеющими к ней отношение [S.H. Nasr, 1981, p. 16].

Если бы не сыновье послушание, он бы бросил учебу в MIT. «Духовный и интеллектуальный кризис, пережитый мной в восемнадцать лет, — признается Наср, — оказал влияние на направленность всей последующей моей жизни... Я понял, что не желаю посвятить себя физическим наукам. Кризис не разрушил моей веры в Бога, но потряс все остальные аспекты моего мировосприятия, включая те, что были связаны с пониманием смысла жизни, значением знания и методов постижения истины» [Ibid., p. 16–17].

Наср занялся гуманитарным самообразованием. В этом ему оказывал большую помощь читавший факультативный курс по философии отставной итальянский профессор Джорджио де Сантиллане, критически настроенный в отношении современной западной философии и науки и увлекавшийся восточными, особенно индийскими, традициями.

Решающую роль в формировании мировоззрения Насра оказало знакомство с взглядами представителей так называемой «Непреходящей философии» (*Philosophia perennis*) Рене Генона, Ананды К. Кумарасвами, Фритьофа Шуона, Титуса Буркхардта, Мартина Лингса. По признанию Насра, он открыл для себя «Непреходящую философию» в девятнадцать лет и оставался верным ей на протяжении всей оставшейся жизни.

Через призму «Непреходящей философии» С.Х. Наср рассматривает все явления интеллектуальной и духовной жизни. Что же представляет собой «Непреходящая философия»? Вслед за своими духовными кумирами, Наср считает, что истинная философия есть не что иное, как «припоминание» вечной Истины, хранящейся в нас самих, но, тем не менее, забытой нами. Философия, таким образом, имеет статус сакральной деятельности, направленной на раскрытие Истины и неустанный поиск Божественной мудрости.

Согласно С.Х. Насру, «непреходящая мудрость, которая составляет сердцевину каждой религии и является не чем иным, как Софией, владение которой представляет собой перспективу премудрости, как на Западе, так и на Востоке, поскольку ею венчаются достижения человеческой жизни... На Западе Непреходящую мудрость именуют Софией, индусы называют ее *санатана дхармой*, а мусульмане — *ал-хикма ал-халида*... Непреходящая философия — это София, которая всегда была и всегда будет. Она сохраняется одновременно путем передачи по горизонтали и посредством возрождения по вертикали через контакты с реальностью, которая существовала «изначально» и продолжает существовать здесь и сейчас» [S.H. Nasr, 1981, p. 68, 71].

Из сказанного выше не следует, что Наср безоговорочно приемлет универсализм как таковой. Он, например, жестко критикует «универсализм» модных синкретических течений, более всего связанных с модернизированным индуизмом, и экуменизма. В первом случае, по его мнению, имеют место спекуляции с мистическим измерением религии, подмена истинного мистицизма, представляющего собой «перспективу мудрости» и «связь с Божественными Таинствами», поддельным мистицизмом. Такого рода ложному мистицизму присущ «мнимый универсализм, выступающий против своеобразия отдельной [религиозной] традиции» [Ibid., p. 287].

С.Х. Наср критикует и редуционистский универсализм экуменизма: за всеми рассуждениями о сближении религий и достижении их «единения» скрывается «замаскированная политическая модель», «умысел, которой имеет под собой секулярную и прозападную подоплеку» [Ibid., p. 290].

Иранский философ заявляет о своей приверженности концепции «относительно абсолютного» (the relatively absolute) [Ibid., p. 297].

Только Абсолют абсолютен. Любая манифестация Абсолюта в форме религиозного откровения создает мир сакральных форм и смыслов, в котором «некоторые определения, положения, Божественные Личности, или Логос кажутся в каждом из отдельных миров абсолютными, не будучи самим Абсолютом» [Ibid., p. 294]

Например, в христианстве Бог рассматривается как Святая Троица, а Христос как Логос. Христиане верят в эти догматы своей религии как в абсолюты, однако последние являются таковыми лишь «относительно абсолютными», так как в метафизическом смысле существует лишь единый Бог.

Наср постоянно называет себя одновременно приверженцем «Непреходящей философии» и традиционалистом. Представления о «Непреходящей философии» и «Традиции» являются основополагающими для Насра в его воззрениях. Он категоричен в своих отрицательных оценках западного мировидения, включая искусство. Наср утверждает, что разрыв с христианской традицией на Западе совпал с эпохой Реформации. «Философскому и научному бунту против средневеково-

го христианского мировоззрения сопутствовало полное разрушение традиционного искусства и замена его прометеевским гуманитарным искусством, которое вскоре деградировало до немыслимого кошмара барокко и рококо религиозного искусства, которое побудило многих верующих покинуть церковь» [Ibid., p. 258].

Утратив связь с космическими законами, которые характеризуют традиционное искусство, оно навсегда утратило способность быть источником Знания. Словом, «отказ» от Бога ведет к отказу от искусства как такового [The Philosophy, 2001, p. 391]

Взгляды С.Х. Насра подвергаются критике с разных сторон. Они неприемлемы для представителей двух полярных идейных лагерей, постоянно находящихся в противостоянии. Его критикует подавляющее большинство тех, кто представляет современное (не только западное, но мировое в целом) философское сообщество. В то же время его предают анафеме те, кого принято называть исламскими фундаменталистами-традиционалистами.

Об отношении философов красноречиво свидетельствуют высказывания, собранные в упомянутом выше специальном издании, посвященном Сейиду Хоссейну Насру. Вряд ли составители тома и его редакторы не согласовывали с самим Насром состав авторского коллектива с тем, чтобы исключить одиозные и оскорбительные, а главное, неаргументированные выпады. Тем не менее высказанная критика часто беспощадна.

Один из авторитетнейших философов религии профессор Теологической школы Бостонского университета Роберт Невилл называет «Непреходящую философию», отстаиваемую С.Х. Насром, «старомодной» и настолько «нелепой», что «современные философы не принимают ее в расчет» [Ibid., p. 169].

По мнению Шу Сянь Лю — профессора Китайского университета Гонконга, оценки, которые С.Х. Наср дает модернизму и модернизации, «аномальны сами по себе» [Ibid., p. 169.] поскольку неверно утверждать, будто «традиционный мир был в основном добродетельным и лишь отчасти грешным, в то время как современный мир, напротив, преимущественно грешен и лишь изредка добродетелен... История западного человека за последние пять веков является аномалией в длительной истории человечества, как на Востоке, так и на Западе» [S.H. Nasr, 1981, p. 85].

Китайский философ обращает особое внимание на социальные последствия насровской трактовки Традиции. Наср, по его оценке, предпочитает современной демократической системе с основополагающим для нее признанием прав человека любой традиционный общественный порядок. Он ссылается при этом на высказывания самого иранца: «Традиция определяет структуру общества, применяя к социальному порядку неизменные принципы, что внешне находит проявление в столь различных структурах, как индусская кастовая система

или... теократическое мусульманское общество, в которых, тем не менее, существует равенство перед Богом и Божественным Законом, хотя и не в современном качественном смысле» [Ibid., p. 81].

Шу Сянь Лю справедливо замечает, что «сопротивляясь любым общественным переменам и отстаивая средневековые социально-политические структуры во имя сохранения неприкосновенным вечно (sarpiental) измерения знания, мы невольно играем на руку определенным фанатикам-фундаменталистам. Последствия могут быть устрашающими... Нам следует адаптироваться к новой среде, как природной, так и социальной. Мы должны полноценно жить здесь и сейчас, не предаваясь мечтам о прошлом золотом веке... Идеи, отстаиваемые Насром, нереальны в наше время, и было бы нежелательно, чтобы они стали основным направлением в будущем» [The Philosophy, 2001, p. 267]

Критики С.Х. Насра, как нам представляется, справедливо критикуют иранского мыслителя за то, что он понимает вечность «буквально». «Мы проявили бы большую верность традиции, — замечают представляющие Совет по исследованиям ценностей и философии Джордж МакЛин и Ричард Кхури, — если бы подходили к ней как к чему-то постоянно развивающемуся. Не потому, что содержание традиции в конечном счете не поддается полному осознанию, а потому, что наш путь к ней всегда находится под угрозой окостенения и неизменно остается несовершенным. Традиция, даже если мы согласимся с Насром, что она не определяется целиком человеком, тем не менее, неразрывно связана с ним, а потому должна пребывать в состоянии текучести» [Ibid., p. 349].

Один за другим критики С.Х. Насра говорят о том, что его взгляды старомодны, что он «как будто бы неожиданно свалился на наши головы из другой исторической эпохи» (Элиот Дейтч) [Ibid., p. 371].

Такую оценку дают не только западные философы, но и соотечественники С.Х. Насра, не один десяток лет знающие его, даже работавшие с ним. Показательны в этом смысле высказывания Мехди Аминразави, который говорит о Насре как о человеке, мыслящем в духе Средневековья. Он называет его метафизиком, воззрения которого укоренены в исламской интеллектуальной традиции и питаются идеями теософии (*хикма*), синтезировавшей элементы восточного перипатетизма, ишракизма и суфизма. Согласно самому Насру, родоначальником *хикма* является пророк Идрис, которого классические мусульманские авторы идентифицируют с Гермесом. Эта традиция получила развитие в различных цивилизациях, особенно в Персии, Египте и Греции, и достигла своей кульминации в учении Сухраварди и его школы, а затем в трансцендентальной философии Муллы Садр.

Мехди Аминразави обращает внимание на то, что С.Х. Наср признает существование двух основных видов бытия, представленных соответственно двумя методами познания, которые, в свою оче-

редь, олицетворены Прометеем и Понтификом. Человек, которому присущ дух Прометея, согласно Насру, является «земной тварью, восставшей против Неба и пытающейся узурпировать роль Творца» [S.H. Nasr, 1981, p. 160].

Человек-Понтифик символизирует собой «мост между небом и землей». Это добродетельный человек, подчинивший себя полностью предписаниям священной традиции. Первому присуще рациональное мышление, свободомыслие и критическое отношение к традиции, что ведет в конечном счете к ее разрушению. Второй же, напротив, полагается на эзотерическое знание мистика, не поддающееся проверке и доказательству. При подобной онтологической и гносеологической позиции, по заключению М. Аминразави, Наср практически оказывается вне диалога с современной интеллектуальной мыслью. Вот почему он и его единомышленники фактически находятся в ожидании апокалипсиса, прихода мессии-спасителя или пробуждения масс к восприятию Божественной истины. Они просто вновь и вновь заявляют о своей позиции, логичность и достоверность которой не поддаются проверке [The Philosophy, 2001, p. 560].

Соглашаясь по существу с представителями философского сообщества в их критике воззрений С.Х. Насра, следует все же признать, что жесткость их суждений нередко чрезмерна и даже несправедлива. Причина здесь не только в принципиальном различии занимаемых сторонами идейных позиций. Виной тому также и недопонимание, возникающее отчасти вследствие слишком «туманного» (хотя и эстетически привлекательного) стиля изложения, присущего текстам Насра. Возможно, еще более существенным является то обстоятельство, что критики не учитывают смыслового различия, вкладываемого иранским мыслителем в некоторые расхожие понятия. Это особенно верно в отношении понятия «традиция».

С.Х. Наср понимает «традицию» не так, как подавляющее большинство из нас. А главное — иначе, чем мусульманские традиционалисты-фундаменталисты.

Традиция обычно трактуется как комплекс норм, обычаев и мировоззренческих установок, являющихся необходимым условием сохранения, преемственности и устойчивости определенного вида социума. Природа традиции противоречива. С одной стороны, она склонна к апологии и консервации прошлого, противодействию переменам и инновациям. С другой стороны, традиция — необходимая предпосылка и конструирующее начало идентичности социально-культурной общности. Приверженность к традиции далеко не всегда имеет негативную коннотацию. Напротив, она играет позитивную роль, когда речь идет о сохранении идентичности, будь то на индивидуальном или коллективном уровне, о развитии и совершенствовании, опирающемся на опыт прошлого.

Опасность представляет традиционализм, который не отличает устаревшее от живого, упрямо и упорно цепляется за то, что мешает развитию, благим инновациям. Именно такой традиционализм присущ расовым, религиозным и национальным фанатикам. Если бы С.Х. Наср был традиционалистом такого рода, он не сотрудничал бы с шахским режимом, ориентировавшимся на западную модель развития, стимулируя ускоренную модернизацию Ирана, с режимом, который последовательно наступал на мусульманское духовенство, не желавшее утратить своего влияния и власти во всех сферах общественной жизни. Наср оказался бы не противником, а соучастником Иранской революции, свергнувшей шахский режим, возродившей в стране теократическую власть, средневековые нравы и нормы общежития. «Революционеры» не изгнали бы его, практически навсегда, из Ирана, не разгромили бы накопленную им годами ценнейшую библиотеку, личные архивы. Он мог бы жить в эмиграции в любой из стран «традиционного» Востока, но предпочел жить и работать в США — «цитадели» западного мира.

Насровское понимание традиции принципиально отлично от того, которого придерживаются мусульманские богословы, считающие себя главными хранителями традиции. Он понимает традицию как совокупность истин или принципов Божественного происхождения, которые раскрываются людям через посланников, пророков, *аватары*, Логос. Традиция проявляется в различных сферах, включая право и социальные структуры, искусство, науку и т.д. «Традиция предполагает истины сверхиндивидуального характера, укорененные в реальности как таковой, и исходит из Источника, из которого происходит все остальное и к которому все возвращается» [The Philosophia, 1984, p. 181].

Наср фактически полностью солидаризируется с пониманием традиции, предложенной Рене Геноном. Для него Традиция (с заглавной буквы) есть нечто изначально и непрерывно проявляющееся через все земное существование человечества. Она есть «первоисточник и общее хранилище всех особых традиционных форм, которые из нее происходят при адаптации к специальным условиям того или иного народа и эпохи» [Генон, 2003, с. 112].

Любая ортодоксальная традиция (в том числе и исламская) есть лишь своего рода «отражение» и, можно сказать, «замещение» изначальной Традиции.

Вследствие цикличности общечеловеческого существования и сопутствующего ему «духовного помрачения», Традиция становится скрытой и недоступной для обычных людей. Она сохраняется главным образом в религиях, и ее скрытый в символах смысл способны понять, «расшифровать» лишь эзотерики. Таким образом, С.Х. Наср, по существу, отказывается признавать претензии мусульманских богословов на роль хранителей и истинных толкователей Традиции. Он прямо противопоставляет им мистиков-суфиев, как тех, кто более других в состоя-

нии приблизиться к Истине–Традиции. Позиция С.Х. Насра полностью созвучна той, которой придерживался его любимый поэт и кумир Джалал ад-Дин Руми:

«Знай, что подобно омовению песком, когда поблизости есть вода,
Традиционное знание рядом с дыханием Кутба² эпохи»
[Руми, «Маснави», кн. 4, с. 1418].

Чем объяснить выбор С.Х. Насром представленной выше позиции? Именно «выбор», потому что иранский мыслитель не создавал оригинальной системы взглядов, а скорее, сделав для себя еще в юности «выбор» в пользу мировоззренческих установок приверженцев «Непреходящей философии», он оставался навсегда верен ему, последовательно и тщательно «фундируя», подкрепляя исламским материалом.

В самом широком смысле «выбор» Насра был обусловлен поиском идентичности как на личном, сугубо индивидуальном уровне, так и на уровне социально-культурном, можно даже сказать цивилизационном. Известно, что в традиционных обществах идентичность индивидов задается их происхождением и принадлежностью к определенному социальному слою. С наступления современной эпохи — эпохи модерна возникает принципиально новая ситуация, при которой индивид обретает возможность и, более того, встает перед необходимостью «найти самого себя», самоидентифицироваться, т.е. сознательно ориентироваться на отождествление себя с определенной группой, образом жизни, ценностями.

Современная эпоха, особенно в связи с процессами глобализации, породила также и проблему цивилизационной идентичности. Перед сообществами цивилизаций, особенно таких, как китайская, индийская, исламская, возникла реальная угроза уничтожения или по крайней мере превращения в периферийные культурные группы всемирной цивилизации, выстроенной по образу и подобию западной цивилизации. Отсюда стремление данных сообществ отстоять в разных превращенных формах свою идентичность.

Индивидуальный кризис идентичности С.Х. Насра был сопряжен с той ситуацией, в которой юноша оказался, будучи вырванным из родной среды и столкнувшись «лицом к лицу» со стилем жизни, ценностями, институтами, которые воплощали дух современности *par excellence* не просто в главном его оплоте — США, но еще и в университетской среде, игравшей лидирующую роль в формировании этой новой цивилизационной парадигмы.

Кризис идентичности на цивилизационном уровне стал очевиден С.Х. Насру по возвращении в Иран. При тесной связи с иранским шахом, активно проводившим курс на модернизацию страны, С.Х. Наср вполне осознавал необходимость трансформации традиционного общества и восприятия ценностей современной техногенной цивилиза-

2 | Кутб — «Божественный полюс», мистик, достигший совершенства на пути познания Истины.

ции. В то же время политический режим, с которым он сотрудничал, не был заинтересован в проведении секулярной политики (как это делала соседняя Турция) в силу ряда причин, в том числе и в интересах под держания, укрепления и сакрального оправдания неограниченной светской и духовной власти в одном лице — в лице шаха. Определенная внутренняя раздвоенность вызывалась и личной глубокой религиозностью С.Х. Насра.

Содержащиеся в «Непреходящей философии» идеи представляются С.Х. Насру выходом из противоречивого состояния, в котором оказался и он, и иранское общество. В частности, они позволяют признать **относительную** абсолютность догматов или основоположений отдельной религии (в данном случае ислама). Тем самым открывается возможность отказа от фанатизма и претензий на исключительность, допускается и, более того, требуется уважительное отношение и сосуществование с другими культурами-религиями, что делает традиционное общество более открытым к восприятию современных ценностей. В то же время настаивание на положении о том, что «всякая религия манифестирует на Земле один из архетипов (присущий именно ей. — *M.C.*), ядро которого составляет Само Божественное» [S.H. Nasr, 1981, p. 294], т.е. Абсолют, Универсальная Истина, и что ей присущи определенные «базовые доктрины», а также представления о «кардинальных добродетелях», является своего рода гарантом сохранения идентичности восточных обществ, заложенной на полном отождествлении культуры с соответствующей религией, и ограждения их от глобализирующих, а отчасти и неокOLONиалистских, тенденций западной секулярной техногенной цивилизации.

Найденный С.Х. Насром «срединный путь», возможно, для него лично является удовлетворяющим выходом из состояния раздвоенности, однако вряд ли такой путь эффективен и спасителен для традиционных обществ в целом. Идеалы обладают огромным позитивным, созидательным потенциалом, если они являются своего рода объединяющей и **мотивирующей** силой общественного развития. Но именно этого нельзя ожидать от концепции «относительно абсолютного»: слишком абстрактны, смутны рассуждения С.Х. Насра об Абсолюте, слишком рассчитаны они на восприятие одной лишь духовной элиты, при том той ее части, которая привержена эзотерике: «Только эзотеризм способен усмотреть Абсолют в многообразных мирах сакральной формы и содержания, в то же время продолжая видеть Абсолют за пределами этих форм в сфере пребывания бесформенного» [Ibid.].

Иранский философ откровенен в своей аристократической элитарности. Он утверждает, что эзотерическое знание «не может быть преподано каждому», более того, было бы вредно и опасно передавать его человеку неподготовленному [Ibid., p. 316]. Сокровенное знание транслируется лишь через наставников, ордены и организации эзотерического характера [Ibid., p. 317].

Источники и литература

- Генон, 2003 — Генон Р. Размышления об индуизме. 2003.
- S.H. Nasr, 1981 — Nasr S.H. Knowledge and the Sacred. Gifford Lectures. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- The Philosophy, 2001 — The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr. Ed. by L.E. Hahn, R.E. Auxier, W. Stone. The Library of Living Philosophers. Vol. XXVIII. Chicago: Open Court, 2001.
- The Philosophia, 1984 — The Philosophia Perennis and the Study of Religion // The World of Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies Essays in Honor of Wilfred Cantwell Smith. Edinburgh, 1984.

عبد الواحد ذنون طه أسباب وتداعيات سوء فهم علماء الغرب لحقيقة فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى

ليس من السهولة بمكان التطرق إلى حقيقة فلسفة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد بن رشد، (ت595هـ/1198م) نظراً لكثرة ما أثاره هذا الفيلسوف من جدل ودوي في حياته، ويعد مماته من قبل علماء الكلام المسلمين، ورجال الكنيسة في العصور الوسطى، حتى أنه أصبح عند بعضهم مثلاً للكافر الملعون. في حين اتخذ بعض الكتاب موقف الدفاع المتحمس عنه، لإثبات أنه كان فيلسوفاً مسلماً مؤمناً، بتأليف عنوانه: "الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد"¹. والواقع أن ابن رشد كان فيلسوفاً عقلياً مؤمناً، له فلسفته العقلية الخاصة،² التي تتسق أتم اتساق مع فكرته الدينية الفلسفية ضمن إطار الفلسفة الإسلامية التي جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. فهي تبدأ بالواحد³، وتحلل فكرة الإلوهية تحليلاً شاملاً ودقيقاً، فهو المبدع والخالق، أبدع كل شيء من لا شيء وخلق الأزل، ونظماً وسيرةً. والنفوس البشرية لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، أو بمعونة العقل الفعال. ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً بهذا الاتصال، ولكن ابن رشد يربط النفس بالجسم برباط أوثق على نحو ما صنع أرسطو⁴.

وتتميز فلسفة ابن رشد كغيره من فلاسفة المسلمين، أنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، (Aristotle) كما حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، بل تطويع فلسفة أرسطو للدين، والدفاع عن أرسطو ما أمكن. وعند ابن رشد أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما مصطحبان بالطبع ومتحابتان بالجوهر والغريزة.⁵ ويقول ابن رشد بوحدة الحقيقة، ويرى أن سلامة الدين والفلسفة في أن يفصل أحدهما عن الآخر، فلا تضاف إلى التعاليم الدينية نظريات فلسفية، ولا تصبغ الفلسفة بصيغة دينية، ذلك لأن لكل مقام مقالاً، والفلسفة إنما تعني الخاصة، في حين أن الدين يخاطب العامة، ومن الحكمة أن تخاطب الناس على قدر عقولهم⁶.

وقد تمسك ابن رشد بالعقل لضرورات معرفية، بغية محاربة الاتجاهات الباطنية، وتجاوز علم الكلام الأشعري، والرجوع إلى المعقول في فلسفة أرسطو، من أجل حماية الشريعة من الأساليب الجدلية الكلامية. وقد حاول في طريقته هذه الاستناد إلى حيثيات عرضها بطريقة الفقيه والفيلسوف، عرضاً مفصلاً، لاسيما وهو القاضي المتمرس، والفقيه المجتهد، اعتمد فيها على المعقول والمنقول على حد سواء، موظفاً ثقافته الفقهية والكلامية والفلسفية الواسعة، وقدرته الجدلية والبرهانية الفائقة التي هدف من خلالها إلى "عقنة المعرفة"⁷. فضلاً عن ذلك فقد ألف بعض المؤلفات الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين، مثل كتابه: فصل

[1] [قسم، دت].

[2] ينظر: [العراقي، 1967، ص 14].

[3] [ابن رشد، 2002، ص 123].

[4] ينظر: [مذكور، 1970، ص 142].

[5] [ابن رشد، 1978، ص 65 فما بعدها؛ بنوي، 1979، ص 232-237؛ موسى، 1959، ص 90-91].

[6] [ابن رشد، 1972، ص 59؛ ابن رشد، 1978، ص. 90؛ وينظر: [مذكور، 1970، ص 153-154].

[7] [أركون، 1999، ص 11].

المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الذي رد فيه على كتاب الغزالي: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، وكتاب: **تهافت التهافت**، الذي رد فيه على كتاب الغزالي: **تهافت الفلاسفة**. كذلك حاول أن يحط ما أمكنه من قدر منهجية المتكلمين في كتابه: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، فضلاً عن تأليفه لكتاب مهم في أصول الفقه هو: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**.

إن هذه المؤلفات تشير بشكل واضح إلى أن ابن رشد كان يريد أن يظل مسلماً يتحمل فكراً بكل ثقافته الفلسفية، ومعرفته العلمية المتوفرة في عصره، ومسؤولية جميع المشاكل التي تولدت عن المقارعة بين ظاهرة الوحي القرآني (= الدين أو الشرع)، وبين الموقف الفلسفي المحض (= الحكمة) الأكثر صرامة. وقد خاض ابن رشد معركة حقيقية وخصبة على صعيد عام الكلام، والفقه، والتفسير، وذلك عن طريق استخدام إمكانياته وكفاءته الفلسفية. ورغم هذا فإنه لم يصل به الحد إلى الخروج نهائيّاً من الطوق العقدي الذي ينغلق داخله المتمسكون بالنص، لكنه حاول أن يُلطّف أو يُطوع من قواعد تفسير النصوص، وأن يقوي من مكانة العقل الذي أراد له أن يلعب دوراً محرراً ومحافظاً على حق الإنسان في التساؤل والنقد.⁸

وكان ابن رشد في محاولاته للرد على دعاوى المتكلمين والفلاسفة الجبريين وإبطالها، يعتمد ليس على الشريعة حسب، إنما على ثقافة الأمم السالفة، وعلى الفكر الفلسفي والحكمة. ولكنه لم يكن يحاول الهجوم عليهم إلا عندما يخوضون في حقل النقاش العقلي، وقد دحض في مؤلفاته علماء الكلام الذين كانوا يزعمون أنهم يبنون عقائدهم بالجدل⁹. ويجمع ابن رشد بين المتكلمين في المشرق، والفلاسفة من أمثال الفارابي (ت 339هـ/950م)، وابن سينا (ت 428هـ/1037م)، وحتى الغزالي (ت 501هـ/1111م) في كفة واحدة، ويتهمهم جميعاً بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وأن طريقتهم في الاستدلال واحدة لا تختلف. فهو يقول مثلاً في تفسيره لكتاب **السماع الطبيعي**: بأن طريقة ابن سينا في إثبات قوله في "المحرك الأول" هي طريقة المتكلمين، وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين¹⁰.

وإذا ما إنقلنا إلى موقف ابن رشد من الشريعة والفلسفة، نجد أنه قد وضع حدّاً بينهما فالتمعن في نصوص كتابه **فصل المقال**، يجد أن للفلسفة حقلها الخاص، وللدين إطاره الخاص، رغم عدم وجود التناقض، وأن ابن رشد يرى أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس، ولا يجب أن يُصرّح بها إلا لمن هو من أهل التأويل والراسخون في العلم¹¹. فهو يقول في **الكشف عن مناهج الأدلة**: "ينبغي أن يُقرّ الشرع على ظاهره ولا يُصرّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يُصرّح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فيلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعني بالحكمة والشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين¹².

وقد اتبع ابن رشد منهجاً نقدياً في دفاعه وتوضيحه للعلاقة بين الفلسفة والدين قائماً على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي، ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي¹³. الذين لم يدركوا أن حقيقة الشريعة تصل إلى أعلى صورها في حقيقة الفلسفة البرهانية، وتصبح على هذا الشكل موافقة لمصلحة الأخلاق والدولة، ومناسبة للازدهار الحضاري والثقافي في المجتمع، مع الإقرار بالوحدانية الإسلامية وبالشرع في صورته الأولى¹⁴. وقد حث ابن رشد على الاستعانة والاستفادة مما قاله الأقدمون في مسألة القياس العقلي والبرهان، لاسيما المخزون من التراث اليوناني المتمثل في المؤلفات الفلسفية التي وصفت الأقيسة البرهانية قبل أن يستنبطها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. فينبغي، كما يرى، "أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه¹⁵". وهو ينطلق في هذا من مبدأ أن الفرد الواحد لا يمكنه إدراك كل العلوم، ولا يمكن لأمة من الأمم، أو لإنسان واحد أن يُنشئ صناعة واحدة،

[8] المرجع نفسه، ص 12، 14، 25.

[9] رينان، 1957، ص 174.

[10] [ابن رشد، 1983، ص 21، 26]. والمقصود بالمشائين: هم الفلاسفة الذين اتبعوا نهج أرسطو، وأطلق هذا اللقب على فلسفة أرسطو لأنه كان يُلقب دروسه وهو يمشی حول حديقة مدرسته التي أنشأها في ملعب رياضي يُسمى (لوقيون) وتلامذته حوله.

[11] [ابن رشد، 1973، ص 36، 52].

[12] [ابن رشد، 2002، ص 89].

[13] ينظر: [العراقي، 1999، ص 72].

[14] [بلوز، 1999، ص 29-30].

[15] [ابن رشد، 1973، ص 32].

فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة، لهذا يؤكد على النظر في كتب الأمم السالفة، وما الذي قالوه عن شرائط البرهان العقلي¹⁶، "فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"¹⁷.

هذه جوانب من أفكار وطروحات ابن رشد الفلسفية. ويمكن التعرف من النص الأخير على المنطلق العام في تعامله مع التراث الفلسفي لليونان، الذي لم يكن معروفاً للعالم المسيحي حتى أواخر القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس للهجرة، حيث بدأ الأوربيون بالإطلاع عليه، عن طريق حركة الترجمة التي انطلقت من مدينة طليطلة (Toledo)، التي أصبحت بعد وقوعها بيد الإسبان سنة 478هـ/1085م مركزاً فريداً للترجمة من العربية إلى اللاتينية، وبلغت أوجها في هذا القرن¹⁸. وقد نالت الفلسفة اهتماماً كثيراً، وأقبل الناس عليها، ويؤيد هذا الإقبال والانتشار قول العلامة ابن خلدون في هذا الصدد: "... بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسوماها هناك مجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها منكثرة"¹⁹.

ويبدو أن فلسفة ابن رشد على الخصوص هي التي يسبق إليها الذهن عند النظر إلى قول ابن خلدون في النص أعلاه. ذلك لأن تأثير هذا الفيلسوف القرطبي العظيم في الغرب لا يجاريه فيه تأثير أي فيلسوف مسلم آخر، لأننا وحسب قول عبد الرحمن بدوي، لا نستطيع مثلاً أن نتحدث عن (فارابية) أو (سيناوية) لاتينية، ولكننا نجد في مقابل ذلك (رشدية) قوية جداً، كان لها أنصارها في أوربا طوال أكثر من قرنين من الزمن.

ويعد العالم ميخائيل سكوت (Michael Scot) ت 136هـ/ 6321م)، من أشهر المترجمين الذين اهتموا بتراث ابن رشد، فهو الذي نقل العديد من كتبه إلى اللاتينية، فضلاً عن شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو، مثل: **السماء والعالم، وكتاب النفس، وشروح الكون، والآثار العلوية، والقوى الطبيعية**، وغيرها²⁰. وهو بهذه التراجم يعتبر أول من أدخل ابن رشد إلى اللاتين²¹. ويقول البعض أنه قام بهذه الترجمة، أو ببعضها، وهو بطليطلة بمعاونة يهودي اسمه أندراوس، أو أنه قام بها في بلاط الملك النورماندي فريدريك الثاني (Frederick II) بمعاونة نفر من المترجمين، فذاعت في الأوساط الجامعية الأوربية ابتداء من سنة 629هـ/1231م²². وتعد إسهامات سكوت ذات نتائج قيمة، لأنه ترجم فلسفة ابن رشد إلى العالم اللاتيني، وهي حية جديدة، لأن ابن رشد كان يكتب في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي، فسهل وصوله إلى الغرب والتأثير فيه، ولهذا يعد سكوت أحد مؤسسي المذهب الرشدي اللاتيني المعروف بإسم (Averroism)²³. وساهم مترجمون آخرون في طليطلة بنقل مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية، من أشهرهم هرمان الألماني (Hermanus Alemanus)²⁴.

وكانت الترجمة بشكل عام تتم بطريقة عجيبة، حيث يضع أحد اليهود المتقنين للغة العربية ترجمة الكلمة أو التعبير العربي باللغة الدارجة الخاصة بالبلد الذي تتم فيه الترجمة، ثم يقوم أحد المترجمين المختصين بالترجمة إلى اللاتينية، ولم يكن في أغلب الأحيان المترجم الأول ملماً بالفلسفة، إذ لم يكن يُشترط فيه إلا إتقانه للعربية. والغريب أنه تم تحريف اسم ابن رشد حتى أصبح Averroes وأصبحت الرشدية Averroisme، وأصبح الرشدي هو Averroiste، ولم يكن يعرف اسم ابن رشد الأصلي إلا القليلون²⁵. وفي الوقت نفسه، فقد تمت ترجمة أعمال ابن رشد، ضمن كثير من الإرث العربي الإسلامي إلى اللغة العبرية، ومنها انتقل إلى اللاتين والغرب وعصر الأنوار، بواسطة المترجمين اليهود، كما أسلفنا. وكانت هذه الترجمات نعمة، ولكنها كانت أيضاً نقمة، بسبب أخطاء الترجمة التي أدت إلى سوء الفهم²⁶.

16 | للمزيد من المعلومات عن تأثير ابن رشد بمنطق أرسطو في هذا المجال، ينظر: [صبحي، 2000، ص. 279-326].

17 | [ابن رشد، 1973، ص 33].

18 | [Lindberg, 1978, p. 62-67].

19 | [ابن خلدون، د.ت، ص 481].

20 | [ريزان، 1957، ص 218-219]؛ وينظر: [مايرز، 1986، ص 112].

21 | [Left, 1965, p. 174].

22 | [Ibid.] وينظر: [كرم، د.ت، ص 128-129].

23 | [مايرز، 1986، ص 113؛ بالنسبة، 1955، ص 367؛ Gamir, 1966, p. 91].

24 | [ريزان، 1957، ص 225؛ بالنسبة، 1955، ص 367].

25 | [2-1]، [Gauthier, 1948, p. 1-2]. نقلا عن: [الخصيري، 2007، ص 92].

26 | ينظر: [شحلان، 2010، ص 223 فما بعدها].

ونظراً لفقدان الكثير من الأصول العربية لكتب وشروح ابن رشد، فقد أصبح مصدرها الوحيد هو ترجمتها اللاتينية أو العبرية، وقد هيات هذه الترجمات مادة وفيرة أعانت على نشر المذهب الرشدي في الغرب، لاسيما في جامعة باريس وجامعات شمال إيطاليا²⁷. ولكن كانت تشوب هذه الترجمات أخطاء كثيرة بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل، وخلوها من التعليق والنقد²⁸، فضلاً عن الكثير من التحريف الذي لحقها²⁹، مما جعل فهم آراء ابن رشد عسيراً في بعض الأحيان، أو أن يساء فهمه. وقد ظهر سوء الفهم لفلسفته الحقيقية على حد سواء في كل من المجال الديني الفلسفي، ومجال نظرية المعرفة التي تعتمد على تعريف النفس الإنسانية، وقد نُسب إليه أيضاً "نظرية الحقيقتين (A Theory of double truth) التي تقول بوجود حقيقة دينية وأخرى فلسفية، وإن الحقيقتين قد تتعارضان³⁰، وليس من الضروري الاتفاق بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل، أو عدم اجتماع العقل والإيمان، وذلك عن طريق تحريف النصوص الرشدية الصحيحة، والاعتماد على نظريات أخرى كان يقول بها ملحدو أوربا، وهي النظريات التي تنكر خلود النفس، وتؤكد أن هناك عقلاً واحداً مشتركاً بين جميع أفراد البشر. وعلى هذا الأساس نُسبت إلى ابن رشد بدعة النفس الكلية التي كانت معروفة في أوربا منذ عهد بعيد قبل أن تصل الفلسفة الرشدية إلى العالم الغربي، وهي أفكار مناهضة للعقيدة النصرانية³¹. كما نُسجت الروايات حول ابن رشد، حتى جعلت منه أسطورة تمثل الإلحاد في أظنع صورة. ولقد نُسب له القول الشهير: "هناك ثلاثة أديان أحدها مستحيل وهو المسيحية، وثانيهما لا يصلح إلا للأطفال وهو اليهودية، أما الثالث وهو دين الخنازير فهو الدين الإسلامي...". ونتيجة لهذه الإشاعات أصبح كل مَنْ يشك في دينه ينسب للفلسفة الرشدية³².

وفضلاً عن أخطاء الترجمة التي نوهنا إلى بعضها، يمكن إرجاع السبب في سوء فهم فلسفة ابن رشد، ونسبة بعض الأفكار غير الصحيحة إليه، إلى عجز الذين اعتنقوا فلسفة ابن رشد من الأوربيين عن التفريق بين الآراء الخاصة به، وآراء الفلاسفة والشراح الآخرين. فلقد كان منهجه المفضل يحرص في عرض جميع تفاصيل تلك الآراء، وعضدها بكل الحجج الممكنة التي ربما شهدت باحتمالها للصدق، ثم ينتقل إلى نقدها فيما بعد، وإذا ما وقف الدارس أو القارئ على هذا العرض عند هذا الحد، ولم تتيسر له قراءة النقد، ربما حسب أن ذلك هو رأي ابن رشد في المسألة، وهنا يكمن الخطأ³³.

وهكذا أصبح ابن رشد في أوربا، ولقرون عديدة، رائداً للفكر الحر والإلحاد استناداً إلى الذين عرضوا فلسفته. في حين، وللسبب التي أشرنا إليها نجد أنه غير مسؤول كلية عن الحالة العقلية التي تبناها من يسمون أنفسهم بالروايشد (Averroists) في أوربا في العصور الوسطى، لاسيما في إسنادهم إليه القول بعدم اجتماع العقل والإيمان، بل على العكس كان يدافع عن انسجام العقيدة مع العقل. ومن يرجع إلى الرسالة التي كتبها ابن رشد بعنوان: (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) سجد في رده المتزن على حملة الغزالي في (تهافت الفلاسفة) أنه عدو شديد المراس للفلسفة العقلية المعروفة في الغرب بفلسفة ابن رشد (Averroism)³⁴.

وعلى أي حال، ونتيجة لحركة الترجمة التي أسلفنا الحديث عنها، فقد انتشرت الأفكار والآراء التي نسبت إلى ابن رشد في أوربا، لاسيما في بعض الجامعات، مثل جامعة باريس منذ بدايات القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع للهجرة، حيث أصبحت هذه الجامعة مسرحاً لهذه الأفكار (الحرّة) التي انتشرت خارج حدودها أيضاً³⁵. ولقد درس في هذه الجامعة ودرّس فيها أعظم فلاسفة ولاهوتيو القرن الثالث عشر الميلادي، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: القديس ألبرت الأكبر (Albert the Great)، وتوماس الأكويني، (Thomas Aquinas) وجيل دي روم (Gilles de Rome)، وسيجر دي برابانت (Siger de Barabant)، وريمون لول (Raymond Lulle)³⁶.

27 | ينظر: [هاريس، 1965، ص 340/1، 352].

28 | [Guillaume, 1965, p. 279] وتظهر الترجمة العربية بعنوان: [تراث الإسلام، 1972، ص 397].

29 | [زينان، 1957، ص 432].

30 | [Encyclopaedia Britannica, vol. II, p. 591] وينظر: [العراقي، 1968، ص 287].

31 | [Wallace, 1972, p. 401] وينظر: [قاسم، دت، ص 19-20].

32 | [الخضيري، 2007، ص 93].

33 | [المرجع نفسه، ص 21].

34 | ينظر: [ابن رشد، 1972، ص 36، 38؛ ابن رشد، 1971، القسم الثاني، ص 688، 758]؛

35 | [Guillaume, 1965, p. 276] (الترجمة العربية ص 294-295)

36 | [Rashdall, 4691, vol. I, p. 298, 354]

36 | [الخضيري، 2007، ص 55].

ويرتبط اسم سيجر دي برابانت بالحركة الرشدية في هذه الجامعة، فهو الذي تزعمها وحمل لوائها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي . وقد بدأ سيجر عمله أستاذاً بكلية الآداب في حدود سنة 659هـ/1260م³⁷. وكان يرى في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها، لكنه لم يتزدد في أن يؤول هذا المذهب في بعض الأحيان بما لا يتفق وفلسفة ابن رشد الحقيقية، كما قال بتناقض العقيدة المسيحية ، وعدم اجتماع العقل والإيمان³⁸. وقد وجدت هذه الأفكار صدقاً لها لدى أساتذة آخرين مثل (Boetius of Dacia)³⁹ ، وجيرو الابفيلي⁴⁰.

كذلك وجدت آراء أخرى نُسبت إلى ابن رشد نشرها رجل مجهول يدعى موريس الإسباني (Mauritius Hispanus) ، الذي قرن إسمه بابن رشد نفسه⁴¹. وقام صراع بين الكنيسة والجامعة، الذي حاولت فيه الأولى تحريم المحاضرات التي تدور حول كتب أرسطو عن الطبيعة وما وراء الطبيعة وشروح ابن رشد لها، وكان على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الليسانس في الآداب أن يقسموا يميناً بعدم قراءة مثل هذه الكتب المدانة ومؤلفات موريس الإسباني وغيره من (الهرطقة). وفي سنة 629هـ/1231م جدد البابا جريجوري التاسع (Gregory IX) في رسالة إلى أساتذة كلية اللاهوت هذا المنع، مع تحفظ مهم هو : " لحين تنقية هذه المؤلفات وتطهيرها من الهرطقة"⁴².

ويبدو من رسالة البابا أنه أدرك ألا فائدة تُرجى من محاولة القضاء على هذا التيار، ومن الأفضل التعايش معه بعد أن يبقى من كل الشوائب وتزال منه الشكوك والهرطقة. فشكّلت لجنة لهذا الغرض، لكنها فشلت في مهمتها⁴³. واستمر نفوذ تيار المؤمنين بالرشدية. وبدأ في العقد السادس من القرن الثالث عشر الميلادي يتضح اتجاهان مختلفان في كلية الآداب، تزعم أحدهما سيجر دي برابانت، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة في طريق العقلانية، يضم أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين، وعبر الاتجاه الثاني عن أرسطية معتدلة تحترم الرؤية المسيحية للأشياء، وتحاول التوفيق بينها وبين المسيحية، مثلها ألبرت الكبير وتوماس الأكويني.

وهكذا أصبحت جامعة باريس مفتوحة على مصراعيها للتأملات الفلسفية، الأمر الذي اضطر أسقف باريس أنين تومبيه ، (Etienn Tempier) ، الذي سيصبح فيما بعد عضواً في كلية اللاهوت، لجمع أساتذة اللاهوت في الجامعة سنة 688هـ/1269م، والاتفاق معهم على تحريم ثلاث عشرة قضية كلها قواعد رشدية مألوفة⁴⁴، الأمر الذي يشير إلى اضطراب الصراع في جامعة باريس، وتأثير ابن رشد على هذه الجامعة، حتى أن أرنست رينان⁴⁵، وهو من أفضل الباحثين الذين كتبوا عن ابن رشد في القرن التاسع عشر الميلادي، يشير إلى أن إيمان الكثيرين في هذه الجامعة كان مضطرباً حوالي القرن الثالث عشر، "وأن قضايا الرشدية الفاضحة وجدت صدقاً لها عند بعض الأساتذة".

وكانت ردود الفعل قوية وعنيفة من جانب المناوئين للأفكار التي نُسبت إلى ابن رشد، لاسيما من قبل ألبرت الكبير وتلميذه الشهير توماس الأكويني، اللذان درسا بالتتابع في جامعة باريس بين 1234-1248م و 1252-1259م⁴⁶. وعلى الرغم من غلبة أثر أرسطو على فكر ألبرت الكبير،⁴⁷ فقد اشترك هو وتوماس الأكويني في توجيه رسائل ضد أساتذة (شارع فور) في جامعة باريس تنسجم مع أحكام أسقف باريس لسنة 1269. منها على سبيل المثال رسالة خاصة من ألبرت الكبير بعنوان — (كتاب خاص بأهل باريس)، رد فيها على إحدى عشرة (قضية رشدية) جهر بها أساتذة الجامعة⁴⁸، وحينما كان ألبرت الكبير مقبلاً في

[Knowles, 1962, p. 272] | 37

[Guillaume, 1965] | 38

[Knowles, 1962, p. 270, 272-273] | 39

[رينان، 1957، ص 282].

[41] [رينان، 1957، ص 278-279]؛ ولإطلاع على هذه القضايا ينظر: Rashdall, 1964, vol. I, p. 475؛ والنبايا، 1955، ص 368؛ وينظر عن محاولة تحديد هوية (موريس الإسباني): [الخصيري، 2007، ص 59 فما بعدها].

[Rashdall, 1964, vol. I, p. 358] | 42

[الخصيري، 2007، ص 66].

[44] [رينان، 1957، ص 278-279]؛ ولإطلاع على هذه القضايا ينظر:

[Knowles, 1962, p. 272; Left, 1965, p. 228]

[45] [ابن رشد والرشدية، ص 279].

[46] [Kenny, 1980, p. 3, 18; Left, 1965, p. 227]

[47] [Knowles, 1962, p. 253]

[48] [رينان، 1957، ص 279-280].

البلاط البابوي عند البابا الإسكندر الرابع، في حدود سنة 653هـ/ 1255م، كلفه بنقض " ضلالة ابن رشد الخاصة بخلود النفس الإنسانية الفردية". واستجاب ألبرت بأن وضع رسالة للرد على مذهب وحدة العقل، دمجها بعد ذلك في خلاصته اللاهوتية⁴⁹. ويدل تأليف هذا الكتاب على أن مذهب وحدة العقل قد نال أهمية بالغة، وجمع عدداً كبيراً من الأنصار، حتى رأى البابا وألبرت أنهما مضطران إلى تخصيص كتاب للرد عليه⁵⁰. كذلك قام توماس الأكويني بتأليف كتاب مماثل لدحض آراء الرشديين، وهو المسمى : (في وحدة العقل رداً على الرشديين *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*)⁵¹. كما وجه الأكويني أيضاً رسالة إلى رشيديي باريس تحمل عنوان: (ضد الرشدية الباريسية)⁵². كذلك وجه جيل دي روم (Giles of Rome) عدداً كبيراً من الرسائل ضد (الأضاليل الرشدية). وقد جمع هذه الرسائل في كتابه المعروف ب (الأهواء)⁵³. وهو يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة أن كل الأديان كاذبة، وإن كانت مفيدة، وهذه التهمة غير صحيحة ، ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن⁵⁴.

ولا يُعرف بالضبط أسماء الأساتذة الذين وجهت إليهم مثل هذه الرسائل، ولكن من المؤكد أن سيجر دي بربانت كان أحد هؤلاء هو وصديقه جيرو الابفيلي لميلهما الشديد إلى مذهب الفيلسوف ابن رشد⁵⁵. ومن الأدلة على انتصار الرشدية في الجامعة ورسوخها ، أنها بقيت قوية رغم الأحكام الكثيرة التي كانت موضعاً لها. وكان نتيجة ذلك صدور أحكام أقوى من السابقة من قبل أسقف باريس أتين تومبييه⁵⁶ نصت على تحريم (219) قضية مشائية عامة ورشدية. ووجه هذا التحذير إلى أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق، والذي يأتي في مقدمتهم سيجر دي بربانت، الذي خسر وظيفته في التدريس بكلية الآداب، واستدعي من قبل ديوان التفتيش، لكنه استعاض بالإدارة البابوية، حيث أمل بالحصول على معاملة أكثر اعتدالاً. وقد برئ سيجر من تهمة الهرطقة من قبل البابا نيقولا الثالث (Nicholas III) لكنه وضع تحت الإقامة الجبرية المنزلية في الإدارة البابوية، وقد قُتل قبل نهاية عام 1284م على يد سكرتيره المعنوه ومع ذلك فقد بقيت ذكراه خالدة، حيث وضعه الشاعر المشهور دانتي (Dante) في الجنة جنباً إلى جنب مع توماس الأكويني وبقيّة المفكرين النصاريّ العظام⁵⁷.

ومن الشخصيات التي عارضت الرشدية في العصور الوسطى، رامون لول (ت 715هـ/1315م)، وهو من موالد مدينة بالما Palma في جزيرة ميورقة (Mallorca). ويعد أول من أعطى لكلمة رشيدي معنى عاماً، بمعنى نصير ابن رشد، بل ونصير كافة الضلالات. وكان ابن رشد بالنسبة لرامون لول هو رمز الهرطقة، ورمزاً للإسلام في الفلسفة، وكان يحلم بتحطيم الإسلام من خلال تحطيم ابن رشد⁵⁸. وقد درّس بجامعة باريس كتابه (الفن العظيم *Ars Magna*)، وجادل الرشديين هناك بشدة⁵⁹. وقد تنقل لول بين باريس وفيينا ومونبلييه وجنوة وناپلي وبيزة، ساعياً في تفنيد آراء ابن رشد والإسلام بشكل عام. وتقدم إلى البابا كليمنت الخامس (Clemant V) لإيجاد منظمة حربية جديدة لهدم الإسلام، وإنشاء كليات لدراسة اللغة العربية، والحكم على ابن رشد وأتباعه. وكان يريد إزالة كتب ابن رشد من الجامعات إزالة مطلقة، وحظر قراءتها على كل نصراني⁶⁰. وكانت باريس خاصة مسرحاً لنشاط لول ضد الرشديين، حيث دوّن ثمانية عشر كتاباً ضد الرشدية⁶¹. كما كتب محاضراته في طائفة من الرسائل الصغيرة ، ولعل أشهر هذه الرسائل هي الموسومة: (تفجع الفلاسفة العظام الإثني عشر حيال الرشديين)⁶². ويظهر أن الذي كان يثير ريمون

49 | المرجع نفسه، ص 244-245.

50 | الخضيرى، 2007، ص 68-70.

51 | [ريزان، 1957، ص 351، 228؛ Left، 1965، p. 172؛ Copleston، 1957، p. 172].

وينظر أيضاً: [قنوتي، 1988، ص 2/132].

52 | [ريزان، 1957، ص 280].

53 | المرجع نفسه، ص 264؛ Wallace، 1972، p. 105.

54 | [229] [ريزان، 1965، p. 415؛ X، p. 415؛ Encyclopaedia Britannica، 1965، vol. X، p. 415]. وينظر: [الخضيرى، 2007، ص 86].

55 | [ريزان، 1759، ص 282].

56 | [Left، 1965، p. 229؛ Knowles، 1962، p. 274].

57 | [275] [Baldwin، 1971، p. 69؛ Knowles، 1962، p. 69]. وينظر: [الخضيرى، 2007، ص 78؛ كرم، دت، ص 208].

58 | يقارن: [الخضيرى، 2007، ص 85].

59 | [كرم، دت، ص 213؛ Left، 1965، p. 238].

60 | [ريزان، 1957، ص 267].

61 | ينظر: [الخضيرى، 2007، ص 84-85].

62 | [ريزان، 1957، ص 268-269].

لؤل في أفكار الرشديين بباريس هو التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، الأمر الذي أخذ درعاً للإلحاد منذ القرن الثالث عشر الميلادي⁶³.

وقد استمرت الرشدية في مدينة باريس، وفي مدن أخرى في كل أنحاء أوربا ، وعلى الرغم من استمرار القسّم بتحريم قراءة أعمال موريس الإسباني[Mauritius] كان سارياً على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه في الأدب ، اتخذت جامعة باريس في منتصف القرن الرابع عشر، بعد إيدانتها لتعاليم ابن رشد بقرن تقريباً، إجراء طلبت بموجبه من مرشحيها وهي في أوج تناقضها كما يقول راشدال⁶⁴، إذا ما كان موريس الإسباني فعلاً مماثلاً أو مطابقاً لابن رشد في نفس الوقت الذي يجب أن يمتنعوا فيه عن قراءة أعمال موريس (Mauritius) أن يقسموا أيضاً بعدم تدريس أي مذهب مخالف أو متناقض مع مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد.

وهكذا نجد أن فلسفة ابن رشد استحوذت على حيز كبير من فكر أساتذة جامعة باريس، وانتشرت هذه الفلسفة بين شبابها منذ منتصف القرن الثالث عشر للميلاد وما بعده، وظلت هذه الفلسفة وسياسة الكنيسة المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميداناً لاقتتالهما رداً من الزمن. وكان الإقبال على الإطلاع على هذه الفلسفة كبيراً، ويدل على ذلك أن أساس السربون، الذي يمثل دراسات جامعة باريس في القرنين الثالث عشر والرابع عشرين كان يحتوي على مخطوطات عديدة لابن رشد، بلغت نحو تسعة، ينطوي بعضها على آثار للاستعمال اليومي في التعليم، وهي تشتمل على دروس مقتطفة حرفياً من الشارح الأكبر ابن رشد⁶⁵. وفي القرن الخامس عشر للميلاد، حينما عزم الملك لويس الحادي عشر (Loui XI) على تنظيم التعليم الفلسفي في فرنسا ، أمر في مرسومه سنة 1473م/888هـ بتدريس مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد في جامعة باريس،⁶⁶ هذا المذهب "الذي أعترف به منذ زمن طويل، بأنه سليم ومضمون"⁶⁷.

أما بالنسبة لإيطاليا، فقد انتشرت فلسفة ابن رشد لاسيما في الجامعات، مثل بادو وبولوني وفرار والبندقية. وهذه هي الرشدية المتأخرة التي هيمنت على القرون الوسطى منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى منتصف القرن السادس عشر. ومن خلال التعليم الرشدي في هذه الجامعات بقي اسم ابن رشد مذكوراً إلى القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوربية.⁶⁸ وقد رسخت الرشدية في مدينة بادو ولعل السبب في رسوخها في هذه المدينة يرجع إلى تمتعها بشيء من الحرية، لأنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة، كما تمتعت بحماية مجلس الشيوخ في البندقية لحرية الباحثين، فلم يجد الجزويت ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً، وقد أولع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بأرائه ، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نسب إليه من أخطاء، ودافعوا عنه بقوة.⁶⁹ ولم يكن ابن رشد يمثل بالنسبة لمدرستي الفن والطب مجرد (الشارح) أو (المعلق)، لان السلطة المعطاة لشخصية مذهبه كانت تساوي تلك نسبت في أرجاء أوربا لأرسطو نفسه، وأصبح مثل فلسفة ابن رشد في الشهرة كمثل شعر دانتي، ورسوم أندريه دي فيرينيز (Andrea de Firenze) ، كتجسيد لكل (البدع والهرطقة).

وكان بعض رواد الفكر الرشدي في داخل إيطاليا وخارجها من الرهبان أو من رجال الكنيسة، الذين مارسوا التدريس أيضاً في الجامعات. مثال ذلك سرفيت أريانو من بولونسي (Servite Urbano of Bologna) ويول البندقي⁷⁰(Augustinian Poul of Venice) (وكان من أهم مفكري المدرسة الرشدية الإيطالية في القرن الرابع عشر للميلاد هو الكرمللي يوحنا البكنتروبي(Carmelit John of Baconthorp) وهو من أطباء أكسفورد بالأصل، لكن تأثيره في إيطاليا كان أعظم.(66) ونظراً لتعلقه بفلسفة ابن رشد، فقد كان إسمه مقرون دائماً بلقب (أمير الرشديين)، على الرغم من أنه كان يرفض نظرية وحدة العقل ولا يؤيد المذاهب (الإلحادية) المنسوبة إلى الرشدية⁷¹.

63 | [المرجع نفسه، ص 269].

64 | [Guillaume, 1965, p. 27] الترجمة العربية ص. 294-295.

65 | [ريزان، 1957، ص 282].

66 | [لويون، 1979، ص 679؛ 679؛ 679؛ 679]. [Rashdall, 1964, vol. I, p. 564].

67 | [ريزان، 1957، ص 324].

68 | [سيناصر، 1993، ص 150].

69 | [مذكور، 1970، ص 188؛ زنيير، 1979، ص 33].

70 | [Rashdall, 1964, vol. I, p. 263].

71 | [ريزان، المرجع السابق: 325-326].

ومن أنصار الرشدية في جامعة بادو أيضاً بيير الأبانوي (Pierre d'Abano) ، الذي يعد من مؤسسي الرشدية في هذه الجامعة، وقد اهتم بمقارنة الأديان، وهو الإهتمام الذي أصبح من سمات الرشدية اللاتينية⁷². وقد ظهر تأثير ابن رشد في هذه الجامعة بالذات في الطب العربي أو الإتجاه العربي، ولهذا أصبح الطب، والعروبية، والرشدية، والتتجيم، والإلحاد ، كلمات مترادفة تقريباً، تطلق من قبل أعداء الرشديين على كل من يميل للنزوع إلى الدهرية ويحاول التستر وراء ابن رشد⁷³. وقد أصبح ابن رشد في القرن الخامس عشر الميلادي أستاذ من يعلمون في بادو، وعُرف بـ "الفيلسوف الإلهي وشارح جميع كتب أرسطو". وانتشرت مؤلفاته في مكتبات إيطاليا، وإذا ما أردنا عمل جدول بأسماء جميع البادويين والبلونيين الذين شرحوا ابن رشد في القرن الخامس عشر للميلاد، لوجب إدراج أسماء كل أساتذة بادو وبولوني. والحق، كما يقول أرنست رينان⁷⁴، أن السنين الأخيرة من القرن الخامس عشر هي سنوات رئاسة ابن رشد المطلقة في بادو.

وكان نيكوليتي فرنياس (Nicoletti Vernias)، الأستاذ في جامعة بادو في أواخر القرن الخامس عشر، من أكثر رشديي ذلك الزمن حزماً وجرأة ، وبلغ من تأييده لنظرية وحدة العقل ما اتهم معه بإفساد جميع إيطاليا بهذا "الضلال الضار"⁷⁵. وفي القرن السادس عشر للميلاد حدث تحول كبير لصالح ابن رشد، ويعود الفضل في هذا التحول إلى مجموعة من أساتذة الجامعات الإيطالية، منهم أوغسطين نيفوس (Niphus)، الذي يعد من رؤساء المدرسة الرشدية، وهو تلميذ فرنياس ، وقد أيد أستاذه في وحدة العقل في رسالته: (العقل والشياطين)، التي أثارت لغطاً في بادو. وقد اتخذت شروحه على كتب : (جوهر الأجرام السماوية) و (سعادة النفس) و (تهافت التهافت)، مكاناً لها بجانب متون ابن رشد، كما نشر كتب ابن رشد بنفسه، فأصدر فيما بين سنة 1495 و 1497م / 901م 903هـ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد، وهكذا أصبح اسم نيفوس ملازماً لاسم ابن رشد نفسه⁷⁶.

واشتهر من هؤلاء الأساتذة أيضاً مارك أنطوان زيمارا (Mark Antain Zemara) بما بذل من جهود حول نصوص ابن رشد، وأصبحت مؤلفاته، جزءاً لا يتجزأ من طبعات ابن رشد. وكان ابن رشد دليلاً له في شرح العبارات الصعبة ، وهو يذكره مع الإجلال البالغ⁷⁷. ولكن شهرة نيفوس كانت أكبر، وقد قام التعليم الرسمي في بادو طوال القرن السادس عشر على رشدية نيفوس. وكان علماء اللاهوت بعيدين عن معارضة مثل هذا التعليم، في حين رغب أكثر الرجال كئلكة في أن يُسموا (رشديين) ضمن هذا المعنى، وأضحت الكنيسة ترضى بدراسة أرسطو جهراً، وغدت كتب ابن رشد تعد من الذخائر النفسية التي يحتفظ بها القديسون في أديرتهم. وأطلق على ابن رشد أفخم الألقاب، ولم تعد كلمة (رشدي) تتضمن أي نوع من الرأي، إنما صارت تدل على شخص درس الشرح الأكبر كثيراً ، فأصبحت مرادفة لكلمة فيلسوف ، وكان الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئاً واحداً⁷⁸.

ويعتبر سيزار كريمونيني (Cesar Cremonini) آخر ممثل صريح للرشدية في جامعة بادو⁷⁹. فقد انتفع كثيراً في محاضراته من نصوص ابن رشد، والتزم بعض الآراء التي نُسبت إليه، مثل أن: "وجود الله لا يمكن أن يثبت بغير اعتبار حركة السماء الطبيعية". لكنه كان ينتقد بشدة علم النفس الرشدي ، كذلك لا يقبل نظرية وحدة العقل، وإن كان يعترف " بأنه يجب أن يُبحث عن الخلود في النوع لا في الفرد، والعقل الفعال هو الله نفسه... ". وقد درّس هذه الأفكار مدة سبع عشرة سنة في فرار ، وأربعين سنة في بادو⁸⁰. ولم يقتصر شرح مؤلفات ابن رشد وشروحه على أساتذة جامعة بادو حسب، بل أنه كان يُشرح أيضاً في بولوني ونابلي وفرار من قبل أساتذة متعددين. وتشتمل مكتبة فرار على سبيل المثال على مخطوط (رقم 304) خاص بالشروح غير المطبوعة عن ابن رشد بخط مؤلفها الطبيب أنطوان برازوفولا. وتعد الأشعار الموضوعية على رأس الكتاب، لمدح المؤلف حسب العادة الإيطالية، تكريماً لابن رشد⁸¹.

[72] | (الخصيري، 2007، ص 86).

[73] | رينان، 1957، ص 336.

[74] | (المرجع نفسه، ص 346-357).

[75] | (المرجع نفسه، ص 358).

[76] | (المرجع نفسه، ص 372-373؛ الخصيري، 2007، ص 87).

[77] | رينان، 1957، ص 403.

[78] | (المرجع نفسه، ص 377؛ وينظر الخصيري، 2007، ص 87).

[79] | زنبير، 1979، ص 35.

[80] | رينان، 1957، ص 410-413.

[81] | (المرجع نفسه، ص 408).

وقد انتهى نفوذ الفلسفة الرشدية في إيطاليا في حدود منتصف القرن السابع عشر الميلادي، لاسيما بعد وفاة سبزار كريمونيي سنة 1041هـ / 1631م. تلك الفلسفة التي قاومت لمدة ثلاثة قرون حملات الأفلاطونية⁸²، وعلماء الأدب القديم مثل بترارك ولويس فيفيس وبيك الميرندولي⁸³، وعلماء اللاهوت مثل أنطوان ترنتيا⁸⁴، ومحاكم التفتيش⁸⁵، والمجامع الدينية، لاسيما مجمع لاتران الذي توج بمرسوم بابوي مؤرخ في 1512/12/19م (918هـ)، يأمر أساتذة الفلسفة بتفنيد الآراء (الإلحادية) بعد عرضها، ووصف المرسوم من يثير هذه المذاهب الممقوتة على أنهم زنادقة وكفار⁸⁶.

وهكذا فقد أدى سوء فهم فلسفة ابن رشد إلى الكثير من التدايعات التي عصفت لمدة قرون بأفكار الأساتذة والمهتمين بالفلسفة. فهو من جهة صاحب الشرح الكبير، وأعظم مفسري أرسطو، الذي يقدره حتى الذين يحاربونه، وهو من جهة أخرى ناكر للأديان وأبو الملحدين. فنالت آراءه الفلسفية التي حُرقت، أو أُسيء فهمها، مقاومة الكنيسة ورجال اللاهوت، باعتبارها فلسفة الحادية. في حين تبنّاها أصحاب الأفكار الحرة، ودافعوا عنها، وصحّحوا بعض ما نُسب إليها من أخطاء، معتبرين ابن رشد فيلسوفاً إلهياً، وشارحاً لجميع كتب أرسطو. وأنه ليس ملحداً، كما صورّه أعداءه، بل كان صاحب عقلية تلتزم المنطق، وتخضع الأمور لحكم العقل. وكان من هؤلاء من يتباهى بكونه رشدياً، مثل سرفيت أربانو البولوني، وبول البندقي الذي أيد النظريات الرشدية بشدة ضد خصومه في جامعة بولوني. أما الفرنسي جان دي جاندان John of Jandun (ت729هـ/1328م) فكان مخلصاً كل الإخلاص لمذهب ابن رشد، ودافع عنه ضد القديس توماس الأكويني، لأن ابن رشد كان في نظره هو نصير الفلسفة الكامل المجيد.

82 | [المرجع نفسه، ص 393 فما بعدها].

83 | [المرجع نفسه، ص 342-345، 388، 396 فما بعدها].

84 | [المرجع نفسه، ص 357، 402].

85 | [المرجع نفسه، ص 335، 414-415].

86 | [المرجع نفسه، ص 369-370].

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، دت — ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
ابن رشد، 2002 — أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمد عابد الجابري. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002
ابن رشد، 1983 — أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. الجوامع في الفلسفة كتاب السماع الطبيعي. تحقيق وتعليق جوزيف بويج. مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983
ابن رشد، 1978 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة// فلسفة ابن رشد. بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1978.
ابن رشد، 1972 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، 1972.
ابن رشد، 1973 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال. تحقيق ألبير نصري نادر. ط3. بيروت: دار الشروق، 1973.
ابن رشد، 1971 — ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تهافت التهافت. تحقيق سليمان ديننا. القاهرة: دار المعارف، 1971.
أركون، 1999 — محمد أركون. ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير. ترجمة هاشم صالح، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو، الكويت، 1999
بالنتيا، 1955 — بالنتيا، أنخل جنثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.
بدوي، 1979 — بدوي، عبد الرحمن. دور العرب في تكوين الفكر الأوربي. ط3. الكويت— بيروت، 1979.
الخصيري، 2007 — زينب محمود الخصيري. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2007
رينان، 1957 — رينان، أنست. ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتن. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
زينبر، 1979 — زينبر، محمد. ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي // أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1970.
سيناصر، 1993 — سيناصر، محمد. علل الرشدية اللاتينية// وقائع ندوة التراث الحضاري المشترك بين أسبانيا والمغرب. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993.
شحلان، 2010 — شحلان، أحمد. المخطوطات الرشدية العبرية: فعل الترجمة ونتائجها// المخطوطات المترجمة/ أعمال المؤتمر الدولي الرابع لمركز المخطوطات بمكتبة الإسكندرية. الإسكندرية، 2010.
صبحي، 2000 — أحمد صبحي. هل أحكام الفلسفة برهانية // ندوة ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة. بغداد: بيت الحكمة، 2000
العراقي، 1968 — العراقي، محمد عاطف. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. القاهرة: دار المعارف، 1968.
العراقي، 1999 — العراقي، محمد عاطف. الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد // عالم الفكر. المجلد السابع والعشرون، العدد السابع، نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو. الكويت، 1999 .
قاسم، دت — قاسم، محمود. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، دت
الفيلسوف المقترى عليه، دت — الفيلسوف المقترى عليه : ابن رشد. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دت
فتواتي، 1988 — فتواتي، جورج. الفلسفة وعلم الكلام والتصوف// شاخنت وبوزورث. تراث الإسلام. ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي الصمد. ط2. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1988.
كرم، دت — كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. بيروت: دار القلم، دت
لوبون، 1979 — لوبون، غوستاف. حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتن. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1979.
مايرز، 1986 — مايرز، بويجن. الفكر العربي والعالم الغربي. ترجمة، كاظم سعد الدين. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986

- مدكور، 1970 — مدكور، إبراهيم بيومي. في الفلسفة// أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- موسى، 1959 — موسى، محمد يوسف. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. القاهرة: دار المعارف، 1959.
- نايف بلوز. ابن رشد بين العقلانية والإيدولوجيا // عالم الفكر. المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، نيسان / أبريل- حزيران/ يونيو. الكويت، 1999
- هاريس، 1965 — هاريس ج. ر. س. الفلسفة// أشرف على تحريره ج. كرمب ، إجاكوب. تراث العصور الوسطى. ترجمة زكي نجيب. مراجعة محمد بدران. ج 1. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1965.
- Baldwin, 1971 — Baldwin J. W. The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300. Massachusetts, D.C-Heath and Company, 1971.
- Copleston, 1957 — Copleston F. C. Aquinas. L.: Penguin Books Ltd, 1957.
- Encyclopaedia Britannica — Encyclopaedia Britannica. Chicago, 1965.
- Gamir, 1966 — Gamir A. Toledo School of Translators // Journal of the Pakistan Historical Society. 1966, vol. XIV.
- Gauthier, 1948 — Gauthier L. Ibn Rochd (Averroes). P.: Presses Universitaires de France, 1948.
- Guillaume, 1965 — Guillaume A. Philosophy and Theology // The Legacy of Islam. Ed. Sir Thomas Arnold and A. Guillaums. Oxf.: Oxford University Press, 1965 .
- Kenny, 1980 — Kenny A. Aquinas. Oxf.: Oxford University Press, 1980,
- Knowles, 1962 — Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. L.: Longmans, 1962.
- Left, 1965 — Left G. Medieval Thought. L.: Penguin Books Ltd., 1965.
- Lindberg, 1978 — Lindberg D.C. The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West // Science in the Middle Ages. Ed. D.C. Lindberg, Chicago: Chicago University Press, 1978.
- Rashdall, 1964 — Rashdall H. The Universities of Europe in the Middle Ages. Ed. P.M. Powicke and. A-B. Emden. Oxf.: Oxford University Press, 1964.
- Wallace, 1972 — Wallace W. A. The Philosophical Setting of Medieval Science // Science in the Middle Ages. Ed. D.C. Lindberg. Chicago: Chicago University Press, 1972.

Pavel Basharin **Exegesis of the Qur'ānic *qāba qawsayn* in the Tradition of Muslim Mysticism**

محمد کیست جان را قرت العین
 کمان ابرویش چون قاب قوسین
 (Hilālī)

*Who is Muḥammad? [His] soul is solace of the eyes,
 The bow of his eyebrows like two bows-lengths.*

This paper focuses on the solution of analysis for a group of Muslim mystical texts. There are a lot of various published Muslim mystical texts including critical editions at the present time. The situation in Islamic studies differs from other oriental studies like Avestan studies, Middle-Persian studies (including Sogdian, Bactrian), Assyriology and Bible studies. On the one hand, there are various edited texts of Muslim theologians, Shi'i and Sufi authors. On the other hand, there are few science publications on the textual criticism of the Islamic studies. The exploration of the topics demonstrates the unity solution in the mystical texts as a special branch of Muslim tradition (essentially Sufi and Shi'i tradition).

This paper deals with one of one famous topic of the mystical tradition. The idiom 'at a distance of two bow-lengths (*qāba qawsayn*)' is regularly referred to in the Muslim literature. It means the close distance at which a man can get closer to God. According to Horovitz's article „Muhammads Himmelfahrt“, this expression goes back to the practice of Pre-Islamic Arabia. During the swearing act two men put their bows alongside, and swear by name of a deity [Horovitz, 1918–1919]. After the arrival of Islam, it was considered that in this way God makes a covenant with His prophets. Thus their words and actions became entirely the words and deeds of God Himself.

The Qur'ān 53:1–18 contains the passage of the first Muḥammad's vision. The Prophet was at distance of «two bow-lengths» (*qāba qawsayn*) (53:9) [Bell, 1934, S. 44–46; Paret, 1957]. The Qur'ān 53:1–18 contains the passage about the first Muhammad's vision.

Qur'ān 53:1–18:

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (١١) أَفَتُحْمَارُهُ عَلَىٰ مَا بَرَىٰ (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (١٥) إِذْ يَعْشُرُ مِنَ السَّدْرَةِ مَا يَغْشَىٰ (١٦) مَا زَاعَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَىٰ (١٧) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (١٨)

1. By the Star when it goes down, —
 2. Your Companion is neither astray nor being misled.
 3. Nor does he say (ought) of (his own) Desire.
 4. It is no less than inspiration sent down to him:
 5. He was taught by one Mighty in Power,
 6. Endued with Wisdom: for he appeared (in stately form);
 7. While he was in the highest part of the horizon:
 8. Then he approached and came closer,
 9. And was at a distance of but two bow-lengths or (even) nearer;
 10. So did ((Allah)) convey the inspiration to His Servant — (conveyed) what He (meant) to convey.
 11. The (Prophet's) (mind and) heart in no way falsified that which he saw.
 12. Will ye then dispute with him concerning what he saw?
 13. For indeed he saw him at a second descent,
 14. Near the Lote-tree beyond which none may pass:
 15. Near it is the Garden of Abode.
 16. Behold, the Lote-tree was shrouded (in mystery unspeakable!)
 17. (His) sight never swerved, nor did it go wrong!
 18. For truly did he see, of the Signs of his Lord, the Greatest!
- (Yusuf Ali Translation).

The Muslim tradition attached great importance to this text. The early tafsīrs from al-Ṭabarī's Tafsīr commented it in detail:

دنا جبريل من محمد فتدلى إليه... فكان جبرائيل من محمد على قدر قوسين أو أدنى من ذلك
[al-Ṭabarī, 1405, p. 45].

“Gabriel approached to Muḥammad and came to closer to him... Gabriel was at a distance of two bows from Muḥammad, or he approached to him”.

After this al-Ṭabarī cites some different variants of the phrase *qāba qawsayn*, this is a measure of two bows. The interpreter of the sentence “and he was at a distance of but two bow-lengths” noted the string of the bow too:

يقال هو منه قاب قوسين وقريب قوسين وقاد قوسين وقدى قوسين كل ذلك بمعنى قدر قوسين وقيل إن معنى قوله فكان قاب قوسين أنه كان منه حيث الوتر من القوس

[Ibid., p. 45].

“It is said that he was at a distance of two bows, at a length of two bows, at a distance of two bows, and at a length of two bows. All those terms mean the measure of two bows. When it said that “he was at a distance of two bows” it means the string of the bow”.

دنا جبريل عليه السلام منه حتى كان قدر ذراع أو ذراعين... ليست بهذه القوس ولكن قدر الذراعين أو أدنى والقاب هو القيد

[Ibid].

“Gabriel... approached to him [Muḥammad] at a distance of one ell or two ells... There is not a bow but a measure of one ell or two ells”.

The main subject of the exegesis of *qābā qawsayn* is the allusion to six hundred wings of Gabriel in Muḥammad's vision:

رسول الله رأيت جبريل له ست مئة جناح... رأى جبرائيل ست مئة جناح في صورته... رأى النبي جبريل عليه السلام له ست مئة جناح

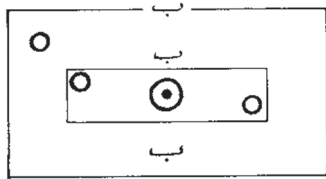
[Ibid., p. 46].

“God's Messenger saw Gabriel with six hundred wings... He saw Gabriel's form with six hundred wings... God's Prophet saw Gabriel with six hundred wings”.

Al-Ṭabarī's *Tafsīr* is a representative example of traditional exegesis, in particular, of the topic of *qābā qawsayn*. The interpretation of *qāba qawsayn* consists in the explanation of this phrase. It is the selection of synonyms for the word *qāba* (particularly, by consonance) *qība*, *qady*, *qadr*. The interpreter explains the phrase as the string of bow or the measure of one ell or two ells. Mystical tradition used the image of the string of bow.

But the solution of Mystical tradition differs from the tradition handed by al-Ṭabarī. Sufi masters preferred to comment this topic from the early period. The Qur'anic expression «two bows-lengths» begun to signify the highest station of approaching to God. This position is so close to God that the “two bow-lengths”. We find the representative case of the exegesis of al-Ḥallāj (d. 309/922). The important part of his *Kitāb al-tāwasīn* is the comments on the Qur'ān. 53:1–18.

2 (*Tāsīm al-fahm*).8



و كان قاب قوسين أو أدنى چون بمفاوزة علم
حقيقت رسيذ خبر از سواد خود داد هر كه بحق
حقيقت رسذ ترك مراد گويزد استسلام كند جواد را
چون بحق رسذ باز آيد چنين گفت سجد لك سوادى
وأمن بك فوادى چون بغايت غايات برسيد قال لا
أحصي ثناء عليك چون بحقيقت حقيقت ريسذ گفت
انت كما اتيت على نفسك از هوا بيريذ بمراد رسيد
ما كذب الفواد ما رأى عند سدرة المنتهى يمين ويسار
ننكرست بحقيقت ودر حقيقت خود ننكرست ما زاع
البصر وما طغى

و كان قاب قوسين حين وصل الى مفازة علم
الحقيقة أخبر عن الفواد وخبر لما وصل الى حق
الحقيقة ترك المراد واستسلم للجواد وحين وصل
الى الحق عاد فقال سجد لك سوادى وأمن بك فوادى
لما وصل الى [غاية] الغايات قال لا أحصي ثناء
عليك وحين وصل الى حقيقة الحقيقة قال انت كما
اتيت على نفسك جحد الهوى فلحق المأنا ما كذب
الفواد ما رأى عند سدرة المنتهى ما التفت يميناً الى
الحقيقة ولا شمالاً الى حقيقة الحقيقة ما زاع البصر
وما طغى

[al-Ḥallāj, 1913, p. 19–20, 25].

There was a ‘two bows-lengths’, when he reached the desert of the ‘knowledge of reality’, he reported from the outward heart¹. When he arrived to the True of the reality he left the object of desire and gave himself up to the Bountiful². When he reached the Truth he returned³ and said: “my blackness has prostrated to You, and my heart has believed in You”⁴. When he reached the limit of the limits he said: “I cannot praise You as You should be praised”. When he reached the True of the reality he said: “You are someone who praises Yourself”⁵. He cleaved the air and gained the object, “heart in no way falsified that which he saw”⁶ “near the Lote-Tree of the boundary”⁷. He did not turn to the right to the reality of things, nor to the left to the reality of reality. ‘His eyes did not swerve, nor disobeyed⁸.

5 (Tāsīn al-nuqṭa). 22–23

—	<p>ثم دنى كأنه دنى من معنى ثم حاجز كعاجز ثم من مقام التهذيب الى مقام التأديب الى مقام الترقيب دنا طلبا فتدلى هربا دنا داعيا فتدلى مناديا دنا مجيبا فتدلى قريبا دنا شهيدا فتدلى مشاهدا فكان قاب قوسين يرمي أين بسهم بين أثبت قوسين ليصحح أين او لغيبة العين أدنى بعين العين صحيح كرد تا برو غالب شوذ عین</p>
<p>كان قاب قوسين ميان دو قوس این بوذ این را بسهم بین انداخت انکه قوس را ثابت کرد تا بین صحيح كرد تا برو غالب شوذ عین</p>	

[al-Hallāj, 1913, p. 34–35].

22. Then he approached [to the God] like the one who approached to the meaning. Then he held back ⁹ like a weak (*‘ājiz*) rather than impotence (*‘ājuz*). Then he passed from the station of emendation (*tahdīb*) to the station of education (*ta’dīb*) and from the station of education to the station of approaching. He approached searching and he came closer running. He approached invoking and came closer proclaiming. He approached answering and returned with Divine Nearness. He approached as a witness (*šahīdan*) and returned as an eyewitness (*mušāhidan*) ¹⁰ (Arabic version).

1 | In the Persian version: «He has informed from his blackness». Two variants with *fu’ād* and *sawād* have parallels in Sufi literature. See, for example [al-Makkī, 1351. 2, §]. 75.

2 | Or “he was entrusted to the racer (*javād*)”, i.e. to Burāq. But the translation of “the Bountiful” also has parallels in the al-Hallāj’s texts [Massignon, 1922. 2, p. 842]. Qur’ān and Sunna inform that Burāq appeared in the Islamic tradition later.

3 | L. Massignon who translated this treatise into French explains such a behaviour of Muḥammad according to the *ḥadīṭ* that was very popular among Sufis. Everything, that appears in the face of the God (when all veils are rejected) burns down [Massignon, 1922, p. 843].

4 | The part of the famous *ḥadīṭ* [see, for example, al-Hīṭmī, 1407. 2, §. 128].

5 | *Ḥadīṭ* was divided into two parts by al-Hallāj [Abū ‘Awnā, s.a. 2, §. 170]. The first part as separate *ḥadīṭ* occurs fairly often [see, for example, Ibn Kaṭīr, 1401. 2, §. 162].

6 | Qur’ān 53:11.

7 | Qur’ān 53:14.

8 | Qur’ān 53:17. Al-Sulamī cites a parallel passage in his *Tafsīr* on the Qur’ān 9:128: “Now hath come unto you a Messenger from amongst yourselves” ... Al-Hallāj said: “He is more majestic than you for [his] soul and higher than you for [his] energy. He has come to replace two beings with the True. He looks neither at the kingdom, nor at the Lote-Tree. “His eyes did not swerve” from the contemplation of the True, and his heart “nor disobeyed” its position” [Solamī, 1954, p. 372].

9 | The term *hājiz* ‘holder, hinderer’ is found in the Qur’ān twice in positive connotation (“who withholds from the evil, evil action”) (Qur’ān 27:62; 69:47).

10 | This paragraph lacks also is absent in the Persian version. L. Massignon believed that this paragraph develops sense of the phrase “he came nearer” and “came down”. He explained this opposition as two stages which are personified by the distance of two bows

23. He was at a distance of only 'two bow-lengths'. He shot to 'where' (*ayna*) with the arrow of 'between' (*bayna*). He stated there two bows for specifying the exact place, and because of the un-delineated nature of Essence (*'ayn*)¹¹. He was 'a little closer' in the Essence of the Essence (*'ayn al-'ayn*) (Arabic version).

23. He was at a distance of only 'two bow-lengths'. 'Where' (*ayna*) was between two bows. He shot to 'where' with the arrow of 'between' for fixation of 'where'. That the Essence wins victory over it (Persian version).

5.25–31

<p>ظن نبردم که فهم کند کلام ما جز انکس که بقوس ثانی رسید قوس ثانی دون لوح است صاحب القوس ثانی را حروف چند هست نه این حرفهای عربی و عجمی آن يك حرف واحدست و آن ميم است آن حرف ميم ما اوحي خواهد ميم است آخريست یعنی اسم قوس ثانی و آن ملك ملكوت است واسم دیگر زه قوس اولست یعنی ملك قوس ثانی و آن ملكوتست و آن زه قوس اولست و آن ملك فعل جبروت قوس اول ملك فعل جبروت و قوس ثانی ملك ملكوت و ملك صفات زه هر دو قوس است و ملك ذات تجلی خاص که سهم قدم است ... سهم قوسین است</p> <p>— صفت کلام در معنی دنو جد معنی است بحقیقت حق</p>	<p>ما أظن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني والقوس الثاني دون اللوح وله حروف سوى حروف العربية الا حرف واحد وهو الميم يعني الاسم الاخر وهو وتر قوس الاول من زاهد العورة قال رضي الله عنه صنعة الكلام في معنی الدنو فجاد المعنی لحقيقة الحق لا لطريقة الخلق والدنو دائرة الضغط</p>
--	--

[al-Hallāj, 1913, p. 35–37].

Arabic version:

25. I do not believe that our expression is comprehensible for the one who has arrived at the second bow and the second bow is beyond the Tablet of Forms (*lawḥ mahfūz*).

26. He has the letters that are differ from the Arabic letters,

27. except the first letter, and this is the *mīm*,

28. Thus this is the last name.

29. This is also the string of the first bow.

30. It comes from the One who kindles the fire of blindness¹².

31. He said, may God be satisfied with him: “the form of speech for the meaning is closeness, but it exceed the meaning owing to the truth of

[Massignon, 1922, p. 860]. Two oppositions, probably, personify understanding and the world between which the soul of the mystic soars. Unlike the long list of the stages (*maqāmāt*) in the beginning of the second chapter, here their number is reduced to three (emendation, education and approaching).

11 | L. Massignon translated *ḡayba* 'absence' as 'imperceptibility' ('imperceptibilité') [Ibid., p. 860].

12 | The meaning of the phrase *zāhid al-'awra* is unclear. L. Massignon suggested that these words refer to the possessor “who produces a spark of daybreak from the flint” (“celui qui bat à son briquet (?) l'étincelle de l'aurore (??)”) [Massignon // al-Hallāj, 1913, p. 168].

the Truth but not owing to the way of creation. The closeness is only the circle of gripping (*dabt*).

L. Massignon suggested that these words are about the fence that fenced the distance between the 2 bows (“l’enceinte circonscrite par les deux jets d’arc”) [Massignon, 1922, p. 861].

Persian version:

26. The master of the second bow has the letters that are differ from the Arabic and the Persian letters.

27. These are only letters only and that letter is the *mīm* whose meaning is ‘what he revealed’.

28. The *mīm* designated ‘the last’. This is the name of the second bow. This is the dominion of Kingdom (*mulk-i malakūt*).

29. The last name is the first bow’s string. Well then the dominion of the second bow’s string is the Kingdom. This is the string of the first bow. This is the dominion of divine omnipotence (*mulk-i fi ‘l-i jabarūt*). The first bow is the dominion of divine omnipotence (*mulk-i fi ‘l-i jabarūt*). The second bow is the dominion of kingdom (*mulk-i malakūt*), and the dominion is the Attributes of the string of the two bows. And the dominion is the special manifestation. It is the arrow of the eternal (*qidam*). It is the arrow of the two strings.

According to the Persian passage it can make a scheme:

ملك فعل جبروت	قوس اول
ملك ملكوت	قوس ثانی
ملك	زه
تجلی خاص	سهم قوسین

the first bow is the dominion of (divine) omnipotence (*mulk-i fi ‘li jabarūt*);

the second bow is the dominion of Kingdom (*mulk-i malakūt*);

the bow string is the dominion (*mulk*);

the arrow of two bows is special manifestation (*tajallī-yi xaṣṣ*);

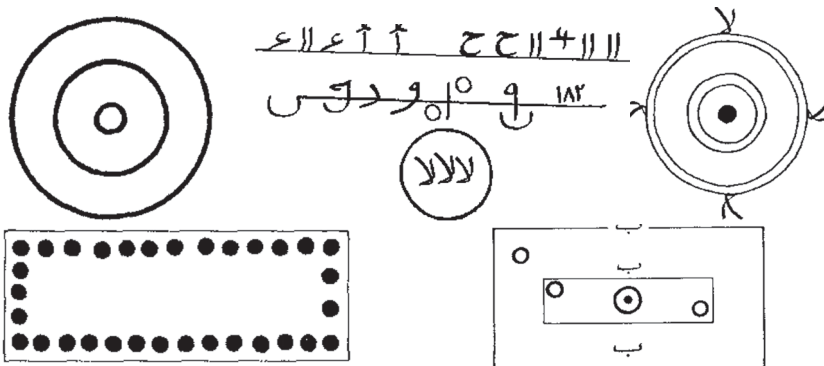


Figure I. The examples of pictograms from the *Kitāb al-ṭāwasīn*.

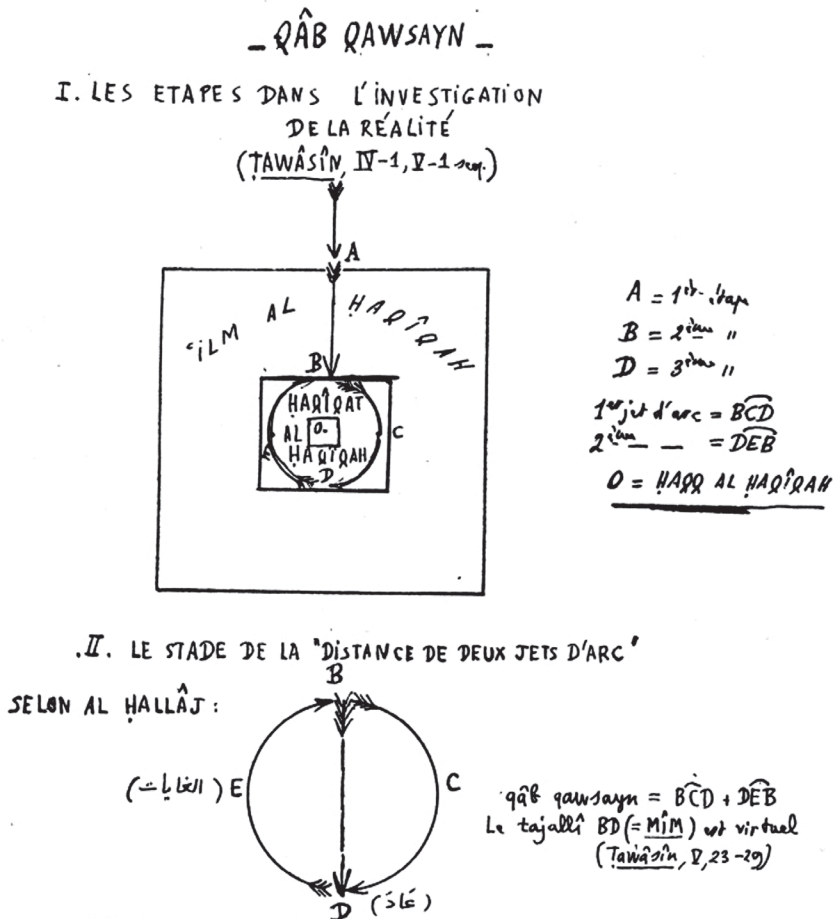


Figure II. The explanations of the *qāba qawsayn* according to L. Massignon.

The next Sufi reception of hallājian exegesis of *qāba qawsayn* was presented in *Šarḥ-i šaṭhiyāt* by Ruzbihān Baqlī (d. 606/1209):

چون حق خواست که مهتر را بعیان عیان رساند بقوس ازل و (قوس) ابد که از علت این و بین منزه است
 آنیت و حیثیت بینداخت آنگه نزدیکش کرد بعین نزدیک عین یعنی آنگه که قوسین نیز بینداخت که از ازل
 و ابد نام دارد و سهمین که دنو و مقام نام دارند

قوس ثانی دن لوح است یعنی هر به قوس ثانی رسید در صورت کون نیست
 قوس ثانی قرب قرب است و دنو (دنو) اهل دنو دنو بکلمات لوح محفوظ که اصطلاح عموم است سخن
 نگویند... آن حرف میم ما أوحی خواهد... نبینی که چون حق سر نگاه... سر آن رمز در میم ما أوحی پیدا
 نکرد... هر گز مهتر علیه السلام از آن اسرار با هیچ بشر نگفت دانست که قامت کون باز او نکشد و ارواح
 و اجسام در سر عت طلب از آن مشارب و آن مناهل هیچ ذره نچشد مقام محمود بود حواشی آن بحار مرغان
 جان کش راست از آن گاه گاه از صدف اصداف حواصل لؤلؤ انا الحق و سبحانی بیرون اندازند

[Baqli, 1374, s. 500–501].

“When the Truth wants to bring the worthy to the high essences, to the bow of eternity (*azal*) and to the bow of infinity (*abad*) ([these essences] are cleaned from “where” and “between”), He casts away locality and position. Then he caused to approach the approaching of essence to essence. It means that He cast away the bows called eternity and infinity too and two arrows called closeness (*dunuvv*) and station (*maqām*)... The second bow is under the Tablet (*lawh*), because everybody who reaches the second bow hasn’t any existence’s form. The second bow is beyond the Tablet. It means that anyone reached the second bow have not the being form. The second bow is high approaching and high closeness. The people of high closeness do not use the words of the Tablet of Forms (the utterance of common people)... This letter *mīm* is called “that he sent down”. You do not see how the True consolidated a secret (*sirr*)? It is impossible to discover the meaning’s secret of this *mīm*... The lord [Muhammad] reported these secrets to nobody. He knew that the structure of being (*qāmat-i kawn*) does not bear this burden. The spirits and bodies do not taste from these bowls and sources a drop when they sweep past. It was a station of praise. The birds of souls visit the edge of this sea and drop occasional the pearls of pearls of “I am the Truth (*anā 'l-Haqq*)” and of «Glory be to me (*subhānī*)».”

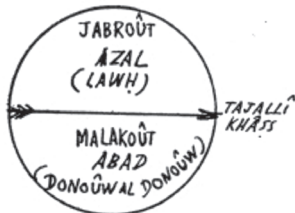
According to Rūzbihān Baqlī, the structure of *qāba qawsayn* is of the following form:

ازل	قوس اول
ابد	قوس ثانی
دنوّ و مقام	سهم قوسین

the first bow is eternity (*azal*);

the second bow is infinity (*abad*);

two arrows are closeness (*dunuvv*) and station (*maqām*).



The text of Baqlī is apology for *ṣaṭhiyāt* practice as the ecstatic expressions. The mystic, who went into ecstasies and uses *ṣaṭhiyāt*, shows that his nature was completely dissolved in God. *Ṣaṭhiyāt* are pronounced on behalf of God. I mean that this counter-evidence of answer for al-Gazālī’s critics of *ṣaṭhiyāt* practice¹³.

Figure III. The explanations of the Baqlī’s *qāba qawsayn*, according to L. Massignon.

BAQLĪ (*ṣaṭhiyāt*)
(publ. ap Taw. p. 84-86)

13 | Al-Gazālī divided *ṣaṭhiyāt* into two groups. The first group is ecstatic phrases with extravagant character. There are the public cries accompanied by such acts, as tearing of clothes. They are extremely reprehensible. The second group of *ṣaṭhiyāt* is not pronounced publicly. It is a Jesus practice [al-Gazālī, 1357. 1, §. 42-45; Ernst, 1985, p. 14].

Sufi explanation is reflected in the definition of *al-Ta'rifāt* by al-Jurjānī (d. 816/1413). He defined *qāba qawsayn* as highest mystical station to unity with the God (*'ayn al-jam'*). At this station there are a relative duality of subsistence of pure (*mahd*) and annihilation for any image:

قاب قوسين هو مقام القرب الأسمائي باعتبار التقابل بين الأسماء في الأمر الإلهي المسمى بدائرة الوجود كالإبداء والإعادة والنزول والعروج والفاعلية والقابلية وهو الاتحاد بالحق مع بقاء التميز المعبر عنه بالاتصال ولا أعلى من هذا المقام إلا مقام أو أدنى وهو أحدية عين الجمع الذاتية المعبر عنه بقوله أو أدنى النعيم الارتفاع التميز والاثنيانية الاعتبارية هناك بالفناء المحض والطمس الكلي للرسوم كلها [al-Jurjānī, 1405, p. 219].

“The ‘two bow-lengths’ is a station of closeness for the names on the basis of comparisons between the names of the Divine order (*amr*) called by the circle of existence (*dā'irat al-wujūd*). This is a start, return, descent, ascent, agency (*fā'ilīyya*), ability (*qābīlīyya*). This is union (*ittiḥād*) with the True (*al-Ḥaqq*) in the state of subsistence (*biqā'*) explained by union (*ittiṣāl*). There is no station higher or closer [to God] than this. This is uniqueness of essential unity with God (*'ayn al-jam' al-dātīyya*) explained by His word. And there is no [station] closer to pure sublime bliss”.

This definition was very popular among Sufis. Šāh Ni'mat Allah Walī (d. 834/1431) repeated it in his *Iṣṭilāḥāt-i šūfiyya* [Ni'mat Allāh Walī, 1312, §. 58].

Haydar Amulī (born 719/1319 or 720/1320) adopted the Sufi tradition for Ši'ī Itnā'āshariyya. He describes the process of approaching to God using a graphic. The interpretation of *qaba qawsayn* by Haydar Amulī in his *Naṣṣ al-nuṣūṣ (Commentary of Fuṣūṣ al-ḥikam* by Ibn 'Arabī) demonstrates a mixture of Sufi and Ši'ī doctrines amongst the Imāmiyya.

فمشاهدة الوجود الحقيقي المطلق واجب على ما هو عليه برفع الخط الوهمي الذي ينقسم به الوجود الى واجب والممكن الذي كل واحد منهما كالقوسى من الدائرة (هذا المشاهدة هي) عبارة عن وصوله (اي وصول صاحب هذه المشاهدة) الى مقام قاب قوسين لأن قاب معناه قرب وتقديره أنه يحصل لصاحب هذه المشاهدة القرب المعبر عنه بقاب قوسين الذي لا قرب فوقه الا قرب أو أدنى كما سبق تحقيقه لانه لو لم يرفع الخط المذكور عن الوسط يبقى محجوبا به بعيدا عن الحق تعالى وقربه ومرة اخرى معناه تقديره هو ان كل من شاهد الوجود على ما هو عليه في نفس الأمر برفع الخط الوهمي الواقع بين تلك الدائرة فهو العارف الواصل والكمال المحقق الموصوف بقرب قاب قوسين لأن ذلك الخط يجعل تلك الدائرة كالقوسين ويحصل الحجاب عن الوجود بوجوده فيصير رفعه واجبا ومعلوم أن كل دائرة فرض بينهما خط فاصل لها ينصف يكون كل نصف منها قوس فلا بد من المشاهدة قوسين أي الوجودين وليس في الواقع الا الوجود واحد فيكون ذلك الخط حجابا وحيث ان نبينا صم قد وصل الى هذا المقام ورفع الخط الوهمي من نظره عن الوسط وصارت الدائرة كما كانت... اعنى النقطة المنتهائية تكون واصلة الى النقطة المبدائية... ومن هذا وقعت صورة العالم و الافلاك والاجرام والعناصر كلها كروية لأن الصورت الكروية الدورية افضل اشكال الشكل كما قالو افضل اشكال شكل المستدير ولو امكن احسن من الشكل المستدير وافضل لوقع العالم على صورته... وهذه صورة الدائرة هذه الدائرة المعراجية القوسية لقوله تعالى قاب قوسين أو أدنى المعبر عنها بقوس الوجود والامكان باعتبار الخط الوهمي بين الدائرة الوجود المطلق الحقيقي من الجميع الجهات

[Amolī, 1353, §. 99–101].

“The direct vision of absolute as it is, when the imaginary line that divided the existence into necessary and potential is eliminated. Every one of them is like a bow of circle. This vision is reaching (of the master of this vision) of “two bow-lengths” state because the “bow” means approaching and its measuring (*taqdīr*). The act of approaching for the master of this vision is explained by the “two bow-lengths”. There is no approaching higher than the approaching of the station of “he approached” as well as his truth took priority over because if the mentioned line is not annihilated, it was veiled and was far from the Supreme God and from approaching to Him. Now again, the mean and the measuring [of this passage] is follow. Everybody, who have a direct vision of existence as it is in the soul that commanding [to evil], annihilates the imaginary line of the circle. He knew unity, perfection, and the divine reality. He is described by approaches to the “two bow-lengths” because this line forms that circle as two bows. The veil hides the being from its being. Its annihilation is necessary.

It is know that every circle divides by line into two halves. Each of parts is one bow. The direct vision did not divide two bows as two beings. There is only one being in this reality. This line was covered [from eyes]. When our Prophet... reached this stage, the imaginary line was annihilated for him. Then the whole circle became [visible] as before...

I mean that the last point is united with the first point... The form of whole universe, all spheres, bodies and elements is a sphere because the spherical round form is the most perfect figure. It is said that “The most perfect form is the round figure”. If there is a best possible figure it is the round form... This is an image of the circle of the bow of the ascent. According to the speech of the Supreme God: “He was at a distance of two bow-lengths or (even) nearer” because the necessary and potential bows and the imaginary line [was drown] between [them] in the circle of absolute and true existence in all aspects”.

Ḥaydar Amulī used circle graphic too. Two bows are necessity (*wujūb*) and possibility (*imkān*). Four little circles correlated with four microcosmic and macrocosmic realms are outside the bows.

One of the most famous interpretation of *qāba qawsayn* belongs to ‘Abd al-Karīm al-Jīlī (d. about 832/1428). His treatise *Qāb qawsayn wa multaqā ‘l-nāmūsayn* (*A Distance of two Bow-lengths and the Meeting Point of the Two Realms*) describes the superlative nature of Muḥammad linked to two realms.

Qāb qawsayn is tenth part of al-Jīlī’s more than 40–Volumes work entitled *al-Nāmūs al-a’zam wa ‘l-qāmūs al-aqdam fī ma’rifat qadr al-nabī* (*The Greatest Realm and the Oldest Ocean in the Cognition of the Stature of Prophet*). Only several parts of this treatise have been found and mostly lost. *Qāb qawsayn* extant as a part of the large work entitled *Jawāhir al-bihār fī faḍā’il al-nabī al-muhtār* (*The Gems of the seas in the Virtues of the Chosen Prophet*) (4: 218) by the famous Sufi author Yūsuf al-Nabhānī (d. 1350/1931)¹⁴.

14 | See Hoffman, 1999, p. 354, 366; Lo Polito, 2010, p. 29–32.



[٣] دائرة رقم ١ تابع فقرة رقم ٣٣٦

Figure IV. Amulī’s qāba qawsayn.

In this treatise al-Jīlī developed the ideas of his earlier work entitled *al-Kamālāt al-Ilāhiyya fī l-sifāt al-muḥammadiyya* (*The Divine Perfection in the Muḥammadan Attributes*) that was composed under the influence of Ibn ‘Arabī’s *Futūḥāt* whom he often cited in it. The central ideas of *Qāb qawsayn* were analyzed by V.J. Hoffman. We address readers to her article and hereinafter refer to it [Hoffman, 1999, p. 354–359]. The al-Jīlī’s doctrine of *barzah* is important for the tradition of Sufi interpretation of *qāba qawsayn*. *Barzah* personifies Muḥammad as boundary line between divinity and creation that links both realms. According to *al-Kamālāt al-Ilāhiyya*, “You [Muḥammad] are a *barzah* between the sea of divinity and the sea of creation

and form” [Ibid., p. 355]. Al-Jīlī used the Qur’ānic metaphor of *barzah* as a barrier between two seas: one sweet, and the other salt and bitter¹⁵.

“All of Reality may be conceived as a single circle divided in two, between the true, necessary, eternal existence and the created, possible, originated existence. Each half of the circle is a bow’s length. The line dividing them is the string of the bow, used by each bow. The division of this line is “the distance of two bow-lengths” “The Muhammadan station combines the divine perfections and the perfections of creation in form and meaning. He is the barrier between the divine and created realities because he is the reality of all realities. Therefore his station on the Night of his Ascension was above the Throne, and you know the Throne is the upper limit of created things. So all created things were beneath him, and his Lord was above him” [Ibid., p. 358].

Thus Muḥammad who personifies *barzah* between two realms has a place of the arrow of the other Sufi texts. But the metaphor of arrow lacks in al-Jīlī’s treatise. This peculiarity is connected with another line in Sufi exegesis.

The line of “ḥallājīan” exegesis has continues later. L. Massignon found this line in the conception of Abū ’l-Ḥayr ‘Abd al-Raḥmān al-Suwaydī (d. 1200/1786) in *Kaṣf al-ḥujub*. In this work al-Suwaydī used “ḥallājīan” topic more than another authors. The arrow is a barrier for two bows. The first bow consists of four divine manifestation of divine nature in the world: knowledge (*‘ilm*), light (*nūr*) existence (*wujūd*) and testimony (*ṣuhūd*). The second bow is presented as *mīm*. According to the Persian version of *Kitāb al-ṭāwasīn*, this bow is the dominion of Kingdom. This bow characterizes as divinity uniqueness (*aḥadiyya*). But this conception dating back to the 17th century goes beyond chronological limits of this paper [Massignon, 1922, 2, planche XXV (p. 852–853)].

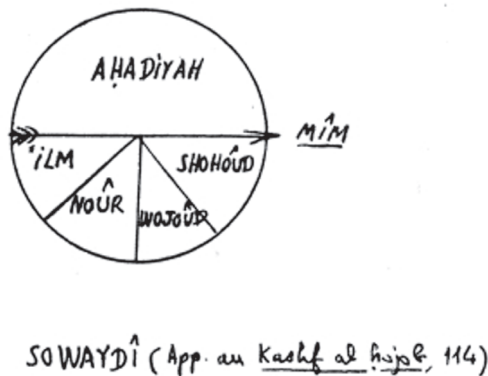


Figure V. Suwaydī’s *qāba qawsayn*, according to L. Massignon

15 | “It is He Who has let free the two bodies of flowing water: One palatable and sweet, and the other salt and bitter” (25:53) (Yusuf Ali translation).

To conclude, the most interesting line in mystical exegesis is connected to the tradition that described *qāba qawsayn* as circle divided into two halves by the line. The line that divides them is the string (or strings) of the bow or the arrow (arrows) as visible manifestation, used by each bow (al-Ḥallāj, Ruzbihān Baqlī). The seeker after the example of the Prophet must annihilate this division. This idea was developed by Ḥaydar Amulī and al-Jīlī. We find the compendium of this discourse in al-Jurjani's definition in *al-Ta'rifāt*.

The example of the exegesis of *qāba qawsayn* demonstrates the wholeness for mystical discourse in Muslim tradition. These topics can be touchstone for textual analysis of difficult and nontrivial texts, including fragmentary materials.

The important of *qāba qawsayn* for whole mystical tradition of Islam demonstrates the verses written by Hamza Faṣṣūrī (d. after 1693), the eminent Indonesian Sufi master:

*Erti 'qāb qawsayn aw adnā'
Pertemuan dengan Tuhan yang a' lā
Pada 'Mā kadhaba 'l-fu'ād mā ra'ā'
Tiada lagi lain 'illā mā yarā'*

The meaning of “two bow-length off or nearer”
Is the meeting (of the servant) with the Lord most high
The words “The heart did not falsify what it saw”
Mean, “There was nothing but what it saw”¹⁶.

Bibliography

- Abū 'Awnā, s.a. — *Abū 'Awnā, Ya 'qūt b. Ishāq al-Isfarā'īnī*. Musnad. 1–5. Beirut, s.a.
- Amoli, 1353 — *Amoli, Sayyed Haydar*. Le texte des texts (nass al-nosus). Commentaire des “Fosūs al-hikam” d'Ibn 'Arabī. Les prolegomenes / Publ... par H. Corbin et Osman Yahia. T. 1 (Texte et double Introduction). Teheran-Paris, 1353/1975.
- Baqli, 1374 — *Baqli, Ruzbehan Shirazi*. Sharh-e shathiyat / ... publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. Teheran, 1374/1995.
- al-Ġazālī, 1357 — *al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad*. Kitāb ihyā' 'ulūm al-dīn. 1–4. Cairo, 1357/1939.
- Bell, 1934 — *Bell R.* Muhammad's Vision // *The Moslem World*. 1934, vol. 24. P. 145–154.
- Drewes, Brakel, 1986 — *Drewes G.W.J., Brakel L.F.* The Poems of Hamzah Fansuri. New Jersey, 1986. (Bibliotheca Indonesica, KITLV, 26).
- Ernst, 1985 — *Ernst C.W.* Words of Ecstasy in Sufism. Albany, 1985.
- al-Ḥallāj, 1913 — *al-Ḥallāj, Aboū al Mughīth al Ḥosayn ibn Manṣūr*. Kitāb al ṭawāsīn... texte arabe... avec la version persane d'al Baqlī / Pub. par L. Massignon. P., 1913.
- al-Ḥimī, 1407 — *al-Ḥimī, 'Alī b. Abī Bakr*. Mu'jam al-zawā'id. 1–10. Cairo-Beirut, 1407/1987.
- Hoffman, 1999 — *Hoffman V.J.* Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice // *International Journal of Middle East Studies* 31/3 (Aug. 1999). P. 351–369.
- Ibn Kaṭīr, 1401 — *Ibn Kaṭīr, 'Isma'īl b. 'Umr al-Dimaṣqī Abū 'l-Fidā'*. Tafsīr. 1–4. Beirut, 1401/1981.
- al-Kubrā, Najm al-Dīn Abū Bakr 'Abd Allah b. Muḥammad al-Rāzī. *Mirṣād al-'ibād ilā-l-mabda' wa 'l-ma'ād*. Ms. Paris Supp. Pers. 1082.
- Lo Polito, 2010 — *Lo Polito N.* 'Abd al-Karīm al-Jīlī: tawḥīd, Transcendence and Immanence. A Thesis Submitted to the University of Birmingham for the Degree of Doctor of Philosophy. Birmingham, 2010.
- al-Makkī, 1351 — *al-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad*. Qūt al-qulūb fi ma'āmilat al-maḥbūb. Miṣr, 1–4. 1351/1932.
- Massignon, 1922 — *Massignon L.* La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922. 1–2. P., 1922.
- Ni'mat Allāh Walī, 1312 — *Ni'mat Allāh Walī, Sayyid Nūr al-Dīn Ṣāh*. Iṣṭilāḥāt-i sūfiyya. Bombay, 1312/1894.
- Paret, 1957 — *Paret R.* Mohammed und der Koran. Stuttgart, 1957.
- Solamī, 1954 — *Solamī, 'Abd al-Raḥman*. Tafsīr // *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2 ed. P., 1954.
- al-Ṭabarī, 1405 — *al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr*. Tafsīr. 27. Beirut, 1405/1984.
- Horovitz, 1918–1919 — *Horovitz J.* Muhammeds Himmelfahrt // *Der Islam*. 1918–1919, № 9. S. 159–183.

О.А. Нехорошева **Анализ суфийских терминов на основе трактата ал-Кушайри «Послание о суфийской науке»**

В данной статье суфийская терминология рассматривается на базе взглядов суфийского теоретика XI в. ал-Кушайри (986–1072). В основе исследования лежит анализ его трактата «Послание о суфийской науке» (1045 г.), который по праву считается одним из главных хрестоматийных пособий по суфизму, где не столько освещены вопросы мистических озарений, сколько рационально осмысляются основы суфийского учения. Трактат был написан в период теоретического оформления суфизма, осмысления его терминологии и структурных основ и, по мнению многих исламоведов, является главным произведением автора.

А.Дж. Арберри в своей работе «Суфизм. Мистики ислама» особо выделяет классификацию стоянок, описанных ал-Кушайри, и их трактовку. Наиболее ценным в «Послании», согласно его мнению, является то, что автор четко отвечает на вопросы относительно того, что обозначает конкретный суфийский термин. По его словам, анализ, проведенный ал-Кушайри «понятен и четок, а возможно, является высшим уровнем суфийской теории в этом вопросе» [Арберри, 2002, с. 126–127]. Р. Николсон в своей работе «Мистики ислама» упоминает ал-Кушайри в контексте его рассуждений на тему природы святости — он приводит в пример точку зрения ал-Кушайри о том, что святой творит чудо, пребывая в сознании [Nicholson, 1914, p. 126].

А.М. Шimmel также упоминает ал-Кушайри в своей хрестоматийной работе по суфизму, представляя его как великого систематизатора и ученого, автора великого обучающего суфизму трактата [Шimmel, 2000, с. 75–76], также она ссылается на его определения ряда суфийских терминов. А.Д. Кныш в работе «Мусульманский мистицизм» [Кныш, 2004, с. 146–149] представляет ряд фактов из биографии суфия, а также основные вехи его творческой деятельности в роли автора и наставника хорасанских суфиев.

Трактат ал-Кушайри «Послание о суфийской науке» был полностью переведен на английский язык в 2007 г. профессором мичиган-

ского университета А.Д. Кнышем [al-Qushayri, 2007]. Помимо доскопального перевода, в данной работе представлены комментарии ряда наиболее затруднительных для понимания терминов, используемых ал-Кушайри, а также, где это возможно, даны биографические ссылки на представителей суфизма и теологов, упомянутых в трактате. Ввиду того, что ал-Кушайри зачастую обращается к распространенной в суфийской литературной традиции иснада, трактат изобилует именами представителей всех поколений суфизма, факихов и теологов, живших до него, а также современников. Многие из них не оставили после себя существенных трудов и не сыграли важной роли в развитии арабо-мусульманской мысли, но по воле судеб оказались хранителями мыслей великих предшественников, передаваемых в устной форме из поколения в поколение. А.Д. Кныш предоставляет краткую биографическую справку по упомянутым в тексте персоналиям — индекс в рассматриваемом издании составляет более тридцати страниц. Помимо перевода данная работа содержит подробный биографический материал, посвященный жизни и творчеству ал-Кушайри.

Существенный вклад в разработку данной проблемы внес Р. Хартманн, который перевел часть трактата на немецкий язык в 1914 г. [Hartmann, 1914]. Перевод включает в себя главы, посвященные стоянкам, состояниям и техническим терминам, употребляемым суфиями. Исследователь перевел лишь наиболее значимые, по его мнению, главы трактата, снабдив свой перевод многочисленными историко-философскими комментариями текста.

Трактат ал-Кушайри был переведен также на немецкий язык швейцарским исследователем-суфиеведом Рихардом Грамлихом [al-Qushayri, 1989], в чьем распоряжении находились копии манускриптов текста, что делает его перевод особенно ценным для последующих переводчиков трактата.

Перевод значительной части «Послания» на английский язык был сделан исследовательницей Б.Р. фон Шлегель [al-Qushayri, 1990], которая уделила внимание наиболее значительным, на ее взгляд, суфийским терминам — стоянкам и состояниям. При этом перевод фон Шлегель не содержит биографического раздела, посвященного знаменитым представителям суфизма, а также глав, касающихся правил взаимодействия суфийских наставников и их учеников.

Помимо вышеперечисленных переводов «Трактата», следует отметить вклад арабских мыслителей: Абу Йахья Закария ибн Мухаммад ал-Ансари (ум. 1520 г.) в XVI в. создал комментарий к тексту, назвав его «Надежный путеводитель к изложенному в трактате» («Ихкам аддалала ала тахрир ар-рисала»). Этот комментарий стал настолько популярным, что Мустафа ал-Аруси (ум. в 1876 г.) в XIX в. написал примечание к комментарию ал-Ансари — «Выводы из чистых мыслей в объяснение значений комментария трактата ал-Кушайри» («Натаидж ал-афкар ал-кудсийа фи байан мани шарх ар-рисала ал-Кушайрийа»).

По мнению А.Д. Кныша, использовавшего данные комментарии в своей работе, они не имеют научной ценности и по большому счету являются равноценными, а не дополняющими друг друга исследованиями [al-Qushayri, 2007, p. 27].

В XV в. шейх суфийского ордена чиштиа Абу ал-Фатх Садр ад-Дин Мухаммад ибн Йусуф Хусайни Чишти Дихлави Гисудараз Банденаву (ум. в 1422 г.) написал на персидском языке комментарий к трактату.

Наиболее подробный список трудов ал-Кушайри составили немецкие исследователи К. Брокельман, выделивший двадцать трудов [Brockelmann, 1943], и Х. Риттер, внесший в этот список ряд корректив и существенно сокративший его [Ritter, 1950].

Ни в отечественной, ни в зарубежной литературе не существует отдельных монографий, посвященных ал-Кушайри, несмотря на значимость этой фигуры в истории развития суфизма и на тот факт, что «Послание» пользуется огромной популярностью среди суфиев и исследователей суфизма и было переиздано множество раз и переведено — частично или полностью — на английский, русский, немецкий, персидский языки. Информация об ал-Кушайри отсутствует в основных информационных Интернет-ресурсах, за исключением ряда общей крайне скудной информации. Сведения о жизни, творчестве и научных изысканиях ал-Кушайри есть практически во всех хрестоматийных работах и сборниках по суфизму и истории мусульманской мысли, а также в отдельных статьях и приложениях к переводам его работ. Из вышесказанного можно сделать вывод, что наибольшую ценность для науки представляет трактат ал-Кушайри «Послание о суфийской науке» — т.е. работа, посвященная рациональному осмыслению суфизма, нежели его мистические и богословские труды, оказавшие гораздо меньше влияния на развитие суфизма.

В данной работе рассматриваются следующие термины: «экстатическое поведение» (*таваджуд*), «экстаз» (*ваджд*), «экстатическое бытие» (*вуджуд*) и «миг» (*вакт*).

Термины «экстатическое поведение» (*таваджуд*), «экстаз» (*ваджд*) и «экстатическое бытие» (*вуджуд*)

Согласно словарному определению, понятие «экстаз» (греч. *ekstasis* — «нахождение во вне», «смещение», «пребывание вне себя») обозначает «состояние измененного сознания, сопровождающееся: потерей человеком ощущения времени, восторгом, предельным позитивным эмоциональным упоением, нередко зрительными и слуховыми галлюцинациями» [Религия: Энциклопедия, 2007].

Ал-Кушайри трактует понятие экстаза в его разбиении на три составляющих этапа на пути суфия: «экстатическое поведение» (*таваджуд*), «экстаз» (*ваджд*) и «экстатическое бытие» (*вуджуд*). Он пред-

ставляет каждую из частей этого пути как отдельную ступень в цепи строгой иерархической последовательности, на которой мистик может остаться, не пройдя остальные. По словам ал-Кушайри, «экстатическое поведение — начало, экстатическое бытие — окончание, а экстаз есть середина между началом и концом» [ал-Кушайри, 1987, с. 58]. Экстатическое поведение трактуется, как вызывание экстаза по воле мистика, т.е. «проявление свойства, которого нет» [Там же, с. 57]. Экстатическое поведение носит характер искусственности, однако, по мнению ал-Кушайри, оно необходимо для продвижения по пути познания. В доказательство своей правоты он ссылается на слова Пророка: «Плачьте, а если не можете плакать, изобразите плач» [Там же]. Вхождение в состояние искусственного экстаза силой собственной воли во время слушания музыки или молитвы в конечном счете приведет праведника в состояние истинного экстаза. На первом этапе мистик еще не обладает экстазом, тогда как на втором этапе он является полноценным его обладателем. Второй этап находит суфия неожиданно и безотносительно к усилиям его воли, являя собой милость Господа. При этом Божья милость тем вероятнее, чем больше усилий прикладывает мистик на пути к достижению экстаза. Дарование состояния экстаза есть вознаграждение мистика за дополнительные молитвы, поминание Бога, отречение от мирских благ в угоду служения Господу и т.д. Наставник ал-Кушайри ад-Даккак (ум. в 1015 г.) говорил, что «тот, кто не совершает дополнительных молитв во внешней жизни, тот не будет иметь мистических явлений в потаенных уголках своей души» [Там же, с. 58].

Таким образом, первый этап на пути достижения экстаза основан исключительно на действиях суфия как личности и не требует участия Высшей силы. Второй этап зависит как от мистика, так и от Бога, который в конечном счете вознаграждает праведника за его искренние радения. Третий же этап будет целиком и полностью зависеть от воли Бога. Экстатическое бытие наступает после момента экстаза. Если экстаз приносит духовное наслаждение личности, то для обладателя экстатического бытия понятие личности уходит в небытие, как и все человеческое: «Истинное бытие приходит только после угасания человеческого» [Там же]. Человек теряет качество субъекта познания, грань между ним и объектом стирается, он «тонет» в Истине. В интерпретации ан-Нури: «Вот уже двадцать лет как я пребываю между находкой (*ваджд*) и потерей: когда я нахожу Господа, теряю сердце; а когда нахожу сердце, теряю Господа» [Там же].

Обладатель экстатического бытия выходит на высший онтологический уровень мистического знания — свидетельство Истины, он предстает пред Божественным видением, при этом ему присущи одновременно трезвость (*сахв*) и стирание (*махв*). По словам ал-Кушайри, в состоянии трезвости мистик пребывает в Истинном, а в состоянии стирания он в Нем гибнет, и эти состояния постоянно сменяют друг друга. Здесь ал-Кушайри предстает как истинный последователь багдадской школы суфиз-

ма, а именно учения ал-Джунайда, который, как показывает Р. Хартманн, является одним из предшествующих звеньев в цепочке идеологической преемственности (силсила) ал-Кушайри [Hartmann, 1914].

Термин «миг» (*вакт*)

Миг (*вакт*) можно назвать определением психологического времени для мистика, ибо он относится исключительно к его духовно-эмоциональной сущности. Для лучшего понимания термина ал-Кушайри приводит пример с намерением человека посетить другого в назначенный день. При этом назначенный день есть реальность, тогда как приход человека есть мыслимая данность. Если реальное время постоянно и не изменится по воле человека и предназначенный ход времени нельзя изменить, то мыслимое явление, даже если оно точно запланировано человеком, может и не свершиться. Назначенный день наступит в любом случае, а запланированный визит будет зависеть от совпадения сотни обстоятельств, и неизвестно, произойдет ли он. Ал-Кушайри не ставит под сомнение реальность времени, ибо его ход задан Богом, при этом он ставит под сомнение силу человеческой мысли, так как она брэнна так же, как и сам человек. Миг всегда обладает реальностью для человека, поскольку он определяется тем состоянием и теми условиями, в которых человек находится. Цитируя ад-Даккака, ал-Кушайри пишет: «Миг — это то, в чем ты есть. Если ты пребываешь в этом мире, то твой миг — этот мир; если ты пребываешь в будущей жизни, то твой миг — будущая жизнь; если ты пребываешь в радости, то твой миг — радость; если ты пребываешь в печали, то твой миг — печаль» [ал-Кушайри, 1987, с. 120]. Таким образом, миг представляет собой форму для того, что преобладает над внутренней жизнью человека — его мыслями, его духом, его сердцем, т.е. это — доминирующая психологическая составляющая жизни в определенный момент времени. При этом мистик в меньшей мере может повлиять на миг, в котором он находится, поскольку он исходит от Господа, т.е. миг «является из Сокровенного», а суфий отказывается от собственного выбора. Миг есть проявление Божественной воли, посредством него Господь осуществляет свои деяния над человеком. Миг — это сиюминутность, это не отрезок времени, скорее длительность сама по себе, т.е. живая движимая материя, которая меняется на иную, подобную ей, по воле Абсолюта. Нельзя вспоминать прошедший миг или угадывать грядущий — в этом случае необратимо утратишь истинный миг, который преобладает на данный момент, а последствия этого могут стать непоправимыми для мистика. Ал-Кушайри сравнивает миг с мечом, безопасным на ощупь, но имеющим острое лезвие: «Тот, кто обращается с ним нежно, останется невредимым, а тот, кто груб с ним, будет изувечен» [Там же, с. 121]. Здесь идет речь о недопустимости проявления человеческой воли для изме-

нения того, что даровано Богом — точнее, о недопустимости безразличия или невнимательности к тому, что происходит в сердце суфия. Встав на путь познания Истины, он отказывается от права мирян на невнимательность. Суфизм предполагает обращение к внутреннему миру, поскольку только отдельный мистик как индивидуальность может следовать по пути к Истине. Нет точно определенного пути, для каждого он покрыт тайной, и каждому надлежит пройти этот путь по-своему. Институт наставничества призван скорее помочь понять задачи, подготовить свое тело и сердце к этому пути, но нет описания главного — мистического познания, которое не поддается описанию. Мурид (ученик) при помощи наставника готовит свое сердце для познания надлежащим образом, но само познание приходит к нему от Бога и по Его желанию. Поэтому каждое изменение духовного состояния должно быть воспринято суфием, как миг, т.е. как проявление Божественной воли. Проявление гордыни и невнимательности наказуемо духовными переживаниями и беспокойством. Ал-Кушайри приводит следующие слова ад-Даккака, описывающие мучения провинившихся: «Как обитатели (адского) пламени: когда их кожа поджаривается, они получают новую кожу, чтобы усилить мучение» [Там же, с. 122]. Безусловно, волеизъявление мистика не может быть упразднено, т.к. человек, как мы увидели ранее, представляет собой составляющую часть суфийской онтологии. Человек проявляет свою волю в том, что касается внешних признаков благочестия — он волен становиться обладателем экстатического поведения по своему желанию, совершать благочестивые поступки, отправлять *зикр* (поминание Бога) и бесчисленные молитвы — и без этого волеизъявления он никогда не встанет на суфийский путь и не перейдет от одной стоянки к последующим. Однако человек не вправе пытаться изменить то состояние, в котором пребывает его духовная сущность — он не должен заставлять себя радоваться, когда сердце его опечалено, поскольку он не сможет изменить волю Бога, ниспославшего на него эту печаль, но он вмешается в высший ход событий, что приведет к духовной дисгармонии, и это негативно сказывается лишь на самом мистике. Таким образом, миг относится к проявлению Божественной воли, употребление этого термина уместно при погруженности мистика в то или иное состояние. Миг являет собой некую форму для проявления Божественной воли к конкретному человеку — состояния определены и могут быть перечислены, в обладании состояний мистик не может быть индивидуален, тогда как миг есть охваченность отдельного человека определенным состоянием, и здесь проявляется его индивидуальность пред ликом Бога. Миг одновременно есть и независимое от воли человека явление, и явление, выделяющее его из числа других сподвижников, миг предоставляет отдельному человеку оказаться в руках Божьих, при этом остальные субъекты познания отходят на второй план — остается только Бог и конкретный человек.

Источники и литература

- Арберри, 2002 — *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама. М., 2002.
- Дроздов, 2006 — *Дроздов В.А.* Абу-л-Касим ал-Кушайри и его трактат о суфизме // Востокведение. СПб., 2006, № 27.
- Кныш, 2004 — *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М., 2004.
- Кныш, 1984 — *Кныш А.Д.* Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам. Религия. Общество. Государство. М., 1984.
- Коран / Перевод и комментарий И.Ю. Крачковского. М. 1963.
- ал-Кушайри, 1992 — *Ал-Кушайри, Абу ал-Касим Абд ал-Карим б. Хавазин.* Кушайриево послание о суфийской науке / Пер. А.Д. Кныша // Ступени. СПб., 1992, № 2 (5).
- Шиммель, 2000 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2000.
- Brockelmann, 1943 — *Brockelmann C.* Geschichte der Arabischen Literatur. Leiden, 1943.
- Hartmann, 1914 — *Hartmann R.* Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums Mit Uebersetzungen — Beilage und Indices. В., 1914.
- Nicholson, 1914 — *Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. L., 1914.
- Ritter, 1950 — *Ritter H.* Phililigika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul (Fortsetzund) // Oriens. Leiden, 1950, vol. 3.
- al-Qushayri, 1989 — ‘Abd Al-Karim Ibn Hawazin Qushayri. Das Sendschreiben Al-Qusayris uber Das Sufitum. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989.
- al-Qushayri, 2007 — *Abu-L-Qasim al-Qushayri.* Al-Qushayri’s Epistle on Sufizm. Translated by Professor Alexander D.Knysh. Reviewed by Dr. Muhammad Eisa. L., 2007.
- al-Qushayri, 1990 — *Al-Qushayri Abu-L-Qasim ‘Abd al-Karim b. Hawazin.* Principles of Sufism. Translated by B.R. von Schliegell. N.Y., 1990.
- ал-Кушайри, 1987 — *Имам Абу ал-Касим Абд ал-Карим б. Хавазин ал-Кушайри.* Ар-Рисала ал-кушайрийа фи илм ат-тасаввуф. Бейрут, 1987.

زعيم خنشلاوي الفتوة الروحية: نماذج تاريخية

ينطوي مفهوم الولاية في الإسلام على مضمون الفتوة الروحية. و تشكل الرحمانية التي أسسها المرابط الشريف سيدي محمد بن عبد الرحمن القشطلوي الزواوي الأزهري ١٧١٥/١٧٩٣ و التي هي بمثابة الطريقة الوطنية للجزائر محرك المقاومة في وجه الاحتلال الأجنبي عبر وجوهها البطولية على غرار الفرسان الأشاوس: الشيخ أجداد، لالة فاطمة أنسومر و الشيخ المقراني الذين كانوا جميعا ينتمون لهذه الطريقة الصوفية التي كان ينعته المستعمر بـ"كنيسة الجزائر" كناية عن تهديدها له و شعبيته. ببلوغهم أعلى المقامات العرفانية و استبطانهم للنبوة يصير هؤلاء الصلاح المحاربين فرسانا روحانيين قادرين على التفرد بين المقاومة الشرعية و الحروب الظالمة. إن فكرة المسار التقفني الساعي إلى مصالحة الأرض مع السماء ينبع في إطار الإسلام الكشفي الموسوم بالتصوف.

من خلال تثمين الخيل و السلاح و تخصيص نخبة روحية منقطعة لممارسة الفنون الحربية، ظهرت في الجزائر سلاسل مرابطية ذات قيم و طقوس و ميثاق شرف قائم على الأخلاق العالية كالكرم، النجدة، الشهامة، الطبية، العفاف، الإغاثة، الاعتزاز، الحياء، الحرية، الكرامة، الإيثار، التضامن و الإحسان. إن هذا الاستعداد العسكري الذي عرفت خصاله السامية دوبا عالميا بفضل سلوك الفتوة المتألق الذي قام به الأمير عبد القادر في دمشق و الذي أنقذ بمقتضاه العديد من غير المسلمين يرتكز على شرعية المقاومة بل و قداستها لدى بعض العباد الاستثنائيين المعروفين بأولياء الله، هؤلاء الصديقين المناضلين الذين هم عيون الله في الأرض و الجنود القائمين على رفع الاضطهاد و إعادة الانسجام.

ترتبط هذه المسألة بفكرة الإنسان النوراني و بطبيعته الملكوتية بحكم التجلي الإلهي الذي يغشاه و الذي يتعين عليه إعادة تفعله عبر تجربة كشفية قائمة على انتفاضة روحية تولج من قام بمكابدتها في سلسلة فرسان الفتوة الغير مرئية. هؤلاء الذين يقع عليهم واجب خدمة المجتمع، المرابطة على الحدود، حماية البيتيم و العطف على الأرملة و الذود عن الوطن و الإيمان. تنفرد هذه القوة الداعية إلى الوحدة إلى النظام و إلى العدالة بخاصية السعي الدؤوب لتحقيق خلاصة ثلاثية الأبعاد قائمة على ركائز المحبة، المعرفة و الاستحكام.

يتعلق الأمر برياضة روحية قائمة على القبول بمبدأ فدية الدم لأجل تخليص النفس من طبيعتها الأمانة بالسوء و المتجلية تارة في صورة الكافر أو تارة في صورة المحتل و لأجل عتق النسمة الإلهية المكونة في أعماق الإنسان بالمثل الجسور أمام مذبح التضحية. الفتوة إذن تؤمن بمبدأ التسليم في الحياة و تقديس الشهادة باعتبار أن فارس الفتوة ليس له أعداء خارج خواطره الأنانية. إنه يسعى إلى الانتصار على الذات و مجاهدة النفس إلى أن يقضي على الحية التي تسعى بداخله و يلج في نهاية المطاف إلى مشاهدة جمال كعبة القلب. تقوم هذه الأخوة العالمية على المبدأ القائل بإمكانية امتلاك الدنيا من دون أن تملكك الدنيا.

بيد أن فارس الإيمان هو من لا يوجه سلاحه في وجه أمته إشارة لنيل الأخلاق و متانة الحس القومي. و عليه لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنة فارس الفتوة بالمرتزقة السفلة الذين يضعون أنفسهم في خدمة القوى الأجنبية أو الخفية بل هو في خدمة شعبه جاعلا من نفسه جنديا مملوكا لوطنه. أمانة لميثاق الشرف الذي عليه مدار أمر الفتوة ينظر المرابطون باتجاه الحدود الخارجية للإسلام و ليس نحو داخل هذه الحدود. فهم يتورعون عن الإخلال بالأمن أو التعرض للمسلمين حاصرين مهمتهم في إطار حماية العقيدة و الوطن من المخاطر الوافدة من الخارج مع

استبعاد الخصم بروح الفتوة القائم على احترام الكلمة حتى مع الأعداء. فبعيدا عن أية قراءة تأبينية من شأنها تحويل هؤلاء الفرسان النبلاء إلى مجرد دراويش متصعلكين، يتعين حسابان تضحية شهداء الإيمان بمثابة قريان شرعي للأمة التي كانوا دوما مدمجين في رحمتها كما يوحي بذلك استطلاع السيرة الرحمانية و جهادها التاريخي في سبيل حرية الجزائر و عزتها و كرامتها.

بالعربي الفصيح ترجع كلمة فتى إلى مصدر يحمل معاني الشباب و القوة و الجمال: الفتى إذن هو الغلام الذي يتمتع بخصال خلقية بضم الخاء و خلقية بفتح الخاء عالية ما يفسر الاهتمام البالغ بالتمارين الرياضية كالمقاومة و الرماية و ركوب الخيل. في القرآن الكريم كلمة فتى تعني الرجل المكتمل الخصال الذي لا حد لكرمه إلى درجة التضحية بحياته. باعتباره حامي العدل و راعي الحق يتوجب على فارس الفتوة نجدة القريب، بث الانسراح و إثارة الأمل.

بعد الاعتراف بهم من قبل الخليفة الناصر لدين الله (577-620) الذي كان هو ذاته ينتمي إلى مدرسة الفتوة المتواجدة في الجزائر منذ أكثر من ألف عام صار هؤلاء الفرسان في خدمة الدولة في إطار الرباطات التي تتحدر منها عبارة «رابط». امتدت هذه الرباطات من ميناء القالة شرقا إلى ميناء الغزوات غربا. أشهر الرباطات التاريخية الواقعة على الحدود البحرية و التي كان يشرف عليها المرشد أو الشيخ و التي تولدت عنها فيما بعد مؤسسة الزاوية من مصدر زوي، إنزواء، إشارة إلى مكان العزلة و الخلوة رباطات عنابة، بجاية، شرشال و رباط الفتح بوهران.

من الفرسان من كان يخضع لتكوين روحي خصوصي و منهم من كان يرتدي زيا مميزا يعرف بلباس الفتوة و الذي كان يندرج في إطار طقوس التأهيل لنقل رتبة المرشد و التحاقه بالطريقة التي ترفع إلى النبي عليه السلام و التي تحتمى بلوانها جميع الفتوات المنخرطة في سلك التصوف. يروى أنه بالرغم من صرامة انضباطهم الداخلي إلا أنهم يكرمون عابري السبيل و يمدونهم بالطعام و المأوى. يعد ميثاق المروءة المتضمن في كتاب الفتوة الذي ألفه أبو عبد الرحمن بن الحسين السلمي الذي عاش في القرن الرابع الهجري (عاشر ميلادي) أقدم مرجع لاستطلاع أصول الفروسية الروحية في الإسلام.

على غرار الصحبة الأوربية المعروفة في العصور الوسطى، فإن الفتوة الروحية (خوان بالأمازيغية، آخيليك بالتركية و جوانماردي بالفارسية) التي قد يكون فرسان الهيكل دخلوا في اتصال معها إبان الحروب الصليبية هي أصل المؤسسات المهنية و الجمعيات الحرفية في الإسلام. كان يوجد في السابق فتوات للحرفيين و البنائين، الخ. إلى يومنا هذا يبدو أن هذا النوع من النقابات ما زال قائما في بعض الحواضر الإسلامية تحت رعاية الأثرياء الذين يوائم مساهمهم طبيعة الأشغال الممارسة: إدريس/علم الفلك، داوود/صناعة الحديد، سليمان/العلوم الخفية، الخ.

تبدو الفتوة منذ صدر الإسلام في صميم السلوك الروحي للمرشد الذي عقب نقله السيف ذو الحدين و الرمح و الدرع يتجه بمفرده قصد عزو نفسه السفلى و القيام برحلة لا رجوع فيها نحو مهندس الكون. كذا، بصير الصوفي عارفا بأسرار فن الفروسية عاملا في السر على إحقاق الحقوق و استتباب السلام في سبيل إقبال عالم جديد. يتعلق الأمر بالنسبة لمن يصبو إلى ممارسة هذا الفن الملكي بملزومية تجاوز طفولته و بلوغ سن الرشد. بعبارة أدق هو التخلي عن حالة الرق و الموالاة التي عليها مدار ضميرنا الاعتيادي و الانقلاب إلى كائن معتق أخذ بناصية مصيره. و أما الاحتفاظ بطزاجة العمر فيعني مغادرة حالة الغيبوبة و الانتقال إلى حالة التمييز الحديسي بفعل الانفتاح على حقيقة أعلى من تلك التي يقترحها علينا واقعنا اليومي. الفتوة باطن النبوة فعلى عاتقها تقوم وظيفة إتمام مكارم الأخلاق كما ورد ذلك في الحديث الشريف المعروف. تعد هذه القوة الروحية بمثابة سلم جبوي لتدرج طبقات التطور الداخلي للإنسان و لاكتماله الروحاني الذي يمكننا استشفاف صورته عبر المثل القرآني للفتية الذين قاموا بالانحياش إلى الكهف و الاستغراق في نعاس غائر دام ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا اتقاء لاضطهاد الإمبراطور الروماني ديسيوس أو دقيوس و كيان للمقاومة السليبية في وجه تعسف الرجال و المؤسسات.

هي ذي نماذج الفتوة التي نتيجها لنا وجوها روحانية فتية كمثل إبراهيم الذي يقوم بتحطيم الصنم كرمز نفسه و يلقي بجسده في نار النمرود كدلالة على عزمه في الأمر قبل لقائه العجيب مع ملك السلام ، أو كمثل يوسف الصديق الذي فضل السجن على خيانة سيده، أو كمثل النبي محمد عليه السلام الذي قام بواجب الهجرة إلى الله اتقاء لاضطهاد شعبه، أو كمثل فتاه علي عليه السلام الذي قام بتعريض نفسه لخطر الموت

باططجاعه في سرير النبوة وقاية لرسول الله ﷺ ضد ضربة قاتلة كانت على وشك إصابته ، أو كمثل الفتى يوشع الذي أخلص في صحبة سيده موسى الذي كان هو نفسه في طور البحث عن شيخه الخضر من قد اخضرت خرقته للمسها عين الحياة، الساكن عند مرج البحرين و الذي ينظر إليه تارة على أنه هرمس الهرامسة، أخنوخ أو إدريس و تارة على أنه إلياس.

لأجل كل هذه الاعتبارات الأنثروبولوجية و التاريخية المتولدة عن ظاهرة الفتوة في الإسلام و في باقي التقاليد الدينية الأخرى نعتزم تخصيص المقال المحضري. مقاربتنا تصبو لأن تكون جامعة لكل الدعوات المؤدية لنظرة حديثة و مقارنة لمحاولة معرفة مصدر، طبيعة، تطور و نهايات الطرق الصوفية و سائر المناهج الروحية و الباطنية. إشكاليتنا تهدف إلى تعبئة فرق بحث متعددة الاختصاصات وطنية، جهوية و دولية حول هذه المسألة.

الموضوع الذي يسترعي انتباهنا يتناول مدى مساهمة الفتوة الروحية في اندلاع الحركة الوطنية التحررية بخاصة في منطقة القبائل التي تحولت منذ 1830 إلى صحن لعدة ثورات كرد فعل لتفاني غداة غزو الجزائر من طرف القوات الفرنسية دون إهمال الروافد الروحية الأخرى التي هي من صميم التجربة الصوفية في الإسلام و التي تميز خصوصية التدين في هذه الأرض المؤمنة و المعروفة تاريخيا بأنها مهد الزوايا و المدارس القرآنية و حصن المرابطين كما رفعت عاليا سنجق الولاية الموشى بالهلال و النجمة.

في حين نصبو للتعاطي مع تقاليد الفتوة على أساس كونها ظاهرة روحية عالمية اكتمالية الطابع و ليس باعتبارها خصوصية إسلامية أو تعبير ثقافي جزائري بحث ما يقتضي منا اعتماد مبدأ المقارنة.

إن الإحاطة المعرفية بالفتوات الروحية القائمة على نظرة شمولية للكون تكتسي اليوم أهمية ثقافية حيوية في الوقت الذي تواجه فيه مجتمعاتنا سلبيات العولمة المتوحشة على غرار ما يعرف بصدام الحضارات. أصبو إذن للمساهمة في تمكين العلم و المجتمع من إمكانية استيعاب ماضيها و المساهمة في اكتساح مستقبلنا و كذا التصالح مع حاضرنا في سياق قائم على الحوار، على التسامح و على الانفتاح.

**Исторические и этнографические
исследования ислама
на Европейском Востоке
и Евразийском пространстве**

2

Д.Ю. Арапов Мусульмане России при Петре I

Конфессиональная политика Петра I строилась на основе его представлений о главной задаче своей деятельности — всемерном упрочении и укреплении Российского государства. Основатель империи Романовых оценивал религию как одно из условий «общественного благополучия», а религиозные учреждения и их служителей — прежде всего как орудие «нравственного воспитания» и одновременно поддержания «порядка» среди своих подданных. Следует подчеркнуть, что воззрения Петра Великого на роль конфессиональных институтов в жизни страны оказались близки его наиболее достойной преемнице на русском троне — Екатерине Великой. Они оба с неодобрением воспринимали «невежество» и «фанатизм», встречавшиеся в среде духовных лиц всех вероисповеданий, критически относились к монашеству и отшельничеству. Петр I (как позднее и Екатерина II) был твердо уверен в том, что религиозные структуры всех конфессий империи должны были беспрекословно подчиняться государству, все их служители сверху донизу были обязаны прежде всего быть верными помощниками светской власти, высшим приоритетом в их деятельности должно было являться служение «державным интересам». Подобные требования Петр предъявлял к служителям главной государственной религии русской монархии — официальному православию [Гаврилов, 1999, с. 211–214].

Этого же в принципе он хотел бы добиться и от институтов других, действовавших на территории страны религий, хотя в каждом конкретном случае подходы его к тем или иным вероисповеданиям и отправлению их культов заметно различались.

В историографии последнего времени прозвучала оценка, по которой для России в период петровского царствования были характерны «веротерпимость и даже в какой-то степени прин-

цип относительной свободы совести» [Законодательство Петра, 1997, с. 532]. Данное утверждение нам представляется достаточно спорным и не раскрывающим полностью суть отношения Петра I к неправославным, особенно нехристианским, религиям.

Из неправославных конфессий¹ наиболее толерантно Петр I подходил к различным направлениям в протестантизме (лютеранство, кальвинизм и др.). Еще в молодые годы царь познакомился с протестантскими течениями в христианстве в московской Немецкой слободе и в целом всячески им покровительствовал. Этому во многом способствовало то, что протестантами, прежде всего лютеранами, являлось большинство петровских соратников-«иноверцев». Петр I поощрял строительство лютеранских церквей в различных городах России, в том числе в новой столице монархии — Санкт-Петербурге [Алов, Владимиров, Овсиенко, 1998, с. 175]. По условиям Ништадтского мира 1721 г. населению присоединяемых к России бывших шведских владений в Прибалтике было гарантировано сохранение всех обрядов преобладающей в их среде «евангелической веры» [Под стягом России, 1992, с. 124].

Более сдержанно, с заметной осторожностью Петр I воспринимал католицизм и его последователей. Немалую роль в защите интересов католицизма в России сыграл близкий к царю в конце XVII в. генерал П. Гордон. В конечном счете Петр I пошел на провозглашение основополагающего принципа государственного поведения по отношению к Римско-католической церкви на территории Российской империи, в целом соблюдавшегося вплоть до 1917 г.: терпимое отношение к католикам при условии их полной политической лояльности [Алов, Владимиров, Овсиенко, 1998, с. 147].

Гораздо менее толерантной была петровская политика по отношению к нехристианским культурам, в первую очередь интересующему нас «магометанскому закону»².

Для лучшего понимания исламской «составляющей» в конфессиональной политике Петра I необходимо вспомнить то, как ранее до этого выстраивались отношения российского «магометанства» с династией Романовых. Так, в утвержденной Земским собором 1613 г. грамоте об избрании на русский престол царя Михаила Федоровича Романова стояли подписи семи татарских мурз, от имени мусульман России тем самым высказавшихся за возрождение единого Русского государства [Преподавание истории в школе, 2001, с. 53].

Политика первых Романовых по отношению к исламу и мусульманам где-то до 70-х гг. XVII в. определялась прежде всего задачами устройства внутренней жизни Московского царства после завершения

1 | Особой темой, требующей специального рассмотрения, является политика Петра I по отношению к старообрядцам.

2 | Причины негативного восприятия первым русским императором иудаизма и его приверженцев заслуживают отдельного специального исследования; нам, к сожалению, пока не удалось выявить каких-либо решений Петра I по делам «ламайской веры» — буддизма.

Смуты. В целях консолидации верного новой династии поместного дворянства (в том числе и мусульман) всему ему были оставлены полученные в «безгосударное время» земли (в том числе и с запретными в принципе для «магометан» православными земледельцами). «Соборное уложение» 1649 г. сохранило эту установку, но «заморозило» дальнейший рост данного рода земельных владений для мусульман. Особое внимание на Земском соборе 1649 г. было уделено защите прав и привилегий бывших мусульман — «новокрещен». Среди всего перечня средневеково-варварских способов наказаний, упоминаемых в «Соборном уложении», крайней беспощадностью выделялась кара для «магометан» за «совращение» каких-либо «православных московских людей» в ислам: «Того бусурмана по сыску казнить, зжечь огнем безо всякого милосердия» [Арапов, 2001, с. 41].

В последние десятилетия XVII в. определенное ужесточение московской внутренней политики по отношению к «магометанству» было в значительной степени обусловлено обострением внешнего «мусульманского» фактора. Оно прежде всего выразилось в почти непрерывных военных конфликтах России с исламскими Турцией и ее вассалом — Крымом (Русско-турецкая война 1676–1681 гг., Крымские и Азовские походы). В области идеологии данное явление, в частности, привело к тому, что в конце 70-х гг. XVII в. к исламской тематике обратился выдающийся писатель и публицист Симеон Полоцкий. Видимо, по заказу «сверху» этот воспитатель царя Федора Алексеевича подготовил ряд полемических «словенских» переводов из «противомусульманских» латинских сочинений католических авторов XII–XIII вв. (Винцент из Бове и др.). В данных трудах главной задачей Симеона Полоцкого было разоблачение веры и поступков «Махмета, многи народы безчисленны люди своим лжеучением в погибели низведшего» [ОР ГИМ. Ф. 289. Д. Симеона Полоцкого.... Л. 341].

В административно-политическом плане ощущавшаяся весьма грозной «мусульманская опасность» привела к решению о ликвидации существовавшего с середины XV в. южнее Москвы Касимовского царства — вассального мусульманского ханства, где проживали «служилые татары». Во многом данные «антиисламские» действия тех лет были стимулированы последним «Великим наступлением» Османской державы на Европу, апогеем которого стала осада турками столицы империи Габсбургов — Вены в 1683 г. [Арапов, 2005, ч. I, с. 43].

Политика «ограничения» ислама, обозначившая таким образом царствование Федора Алексеевича (1676–1682), была продолжена его младшим братом Петром I (1682–1725). Действия первого русского императора по отношению к «магометанскому закону» и его последователям при этом часто носили довольно неоднозначный характер. Так, право исповедовать ислам, отправлять его обряды в сочетании с обязанностью верующих «магометан» быть покорными власти и «молиться за Царя» Петр I сохранил, но в своем указе 1707 г. потребовал, «чтобы

мечети... от русских церквей были построены в отдалении» [Законодательство Петра, 1997, с. 532].

Петровское правительство всячески поощряло расширение числа мусульман-«новокрещен» (например, переход в православие знатнейшей «иноверческой» семьи Юсуповых). Особое внимание царя было обращено на снижение размеров мусульманского вотчинного и помещичьего землевладения. По петровскому указу 1713 г. была жестко ограничена возможность мусульман — «служилых татар» владеть крепостными православного вероисповедания. Согласно требованию царя, если такие владельцы в Казанской и Азовской губернии хотели оставить у себя подобных своих работников, то «оные бусурмане магометанского закона» должны были в течение полугода принять православие. При сохранении же ими ислама они были обязаны «отписать» своих православных крестьян вместе с их «пашнею и со всеми угодыями на государя» [Арапов, 2001, с. 42]. Правда, в 1715 г. последовало царское разъяснение этого указа 1713 г., в котором отмечалось, что данные, сохранившие свою «магометанскую веру... мурзы и татары», отдавшие казне своих православных крестьян, могли по-прежнему жить в «домах своих и земель и всякого угодыя и мельниц, которыми владели, кроме крестьянских земель», у них не надо было «отписывать» [Законодательство Петра, 1997, с. 533]. Но вся основная конфискаторская направленность указа 1713 г. Петром была оставлена в силе. Вместе с тем следует подчеркнуть, что указ 1713 г. не коснулся тех вотчинников и помещиков «магометанского закона», которые владели крестьянами-единоверцами, и эти собственники продолжали сохранять все свои владельческие права [Фирсов, 1869]. Петровское правительство постоянно стремилось распространять на мусульманское население страны вновь возникавшие государственные повинности. Так, по императорскому указу 1722 г. рекрутчина затронула наиболее многочисленную часть мусульманской общины России — татар, в среде которых было приказано «брать малолетних... из которых употреблять в денщики» [Законодательство Петра, 1997, с. 533]. В ряде районов Поволжья мусульмане освобождались от рекрутчины, но за это были перечислены в группу государственных крестьян — «лашман» (заготовителей корабельного леса для бурно строящегося русского военного флота).

Особое значение Петр I придавал организации активной «противомусульманской» пропаганды. Именно с этой точки зрения, на наш взгляд, следует оценивать появление первого русского печатного перевода Корана [Резван, 1998, с. 47–58]. В 1716 г. был издан по личному распоряжению царя подготовленный Петром Постниковым русский текст Священной книги ислама [Алкоран о Магомете, 1716]. В реальности это был скорее пересказ, чем перевод, сделанный, в свою очередь, с французского перевода арабского текста Корана, исполненного и изданного дипломатом А. де Рие в Париже в 1649 г. В русской публикации было сохранено и получило особое значение «Предисловие» француз-

ского переводчика. В нем де Рие характеризовал Коран как «лживый вымысел» о разговорах Бога с «Магометом» и подчеркивал, что многие толкования в Коране «смеху достойны», а самого «Магомета» можно считать пророком сугубо «нарицательно» [Описание изданий, 1955, с. 199]. Таким образом, первое отечественное издание русского перевода Священной книги мусульман носило прежде всего не столько познавательный, сколько агитационно-«антиисламский» характер.

Еще более политически ангажированным событием стало появление труда Дмитрия Кантемира «Книга систима или состояние мухаммеданския религии», вышедшего по личному указанию Петра I в 1722 г. [Книга систима или состояние, 1722]. Бывший господарь Молдовы, человек выдающейся европейской учености, Кантемир написал эту свою работу в 1719 г. по латыни, затем она была переведена на русский язык. Данный труд признанно считается первым отечественным востоковедным и исламоведческим сочинением. Меж тем анализ лишь оглавления и предисловия к этой книге показывает, что она в значительной степени являлась скорее «антимусульманским» памфлетом, чем собственно научным исследованием. Вот названия некоторых разделов «Книги систима»: «О лжепророце Мухаммеде», «Откровительныя провещения лжепророка Мухаммеда» и др. В своем предисловии Кантемир подчеркивает то, что «мухаммеданския религия и куранов закон» с «самою купно мухаммеданскою империей (т.е. Турцией. — Д. А.) в кратком времени... своим... смертоносным ядом» заразили едва ли не всю Азию, «велию часть» Африки и немалые районы Европы. По мнению Кантемира, данный его труд должен был показать «православным» читателям, что «в магометанстве злочинства за добродетель и заблуждения за возмездия почитаются и истинное блаженство (видится мусульманами лишь. — Д. А.) в плотских похотях». Данные негативистские оценки наглядно иллюстрировались аллегорической гравюрой А. Зубова, помещенной в начале книги Кантемира. На ней были изображены три женские фигуры — Азия, Африка и Европа, которые стояли у дерева, символизирующего «магометанский закон», корни и ветви которого замещались ядовитыми змеями [Описание изданий, 1955, с. 394].

Следует учитывать, что книга Кантемира издавалась в разгар Персидского похода Петра I, где действиям России противостояли крупнейшие мусульманские державы того времени — Иран и Турция. Это, естественно, еще более повышало ее актуальность. Члены Синода, осуществляя духовную цензуру и ознакомившись с текстом данного труда Кантемира, все же усомнились в верности целого ряда помещенных в нем фактов. Они стали запрашивать автора об источниках его сведений об исламе, опасаясь того, что в случае публикации неверных свидетельств может «податься случай жалится и порицати нас (т.е. Синод. — Д. А.) яко лживых и бесстыдных клеветников». Лишь непреклонная воля царя, находившегося тогда на берегах Каспия, преодолела эти ко-

лебания и сомнения. 18 июля 1722 г. Петр писал из Астрахани в Синод о том, что книгу Кантемира «не мешкав, ... велите немедленно напечатать и прислать» [Там же, с. 395]. Данное решение царя еще раз отчетливо подтверждает, что подобные его действия в «мусульманском деле» обуславливались прежде всего прагматическими, чисто политическими соображениями — в этом конкретном случае существовало острое желание Петра получить необходимое пропагандистское оружие в происходящем противоборстве с важнейшими центрами главных толков в исламе — суннитской Турцией и шиитским Ираном.

Необходимо отметить, что в личном обиходе Петр I отнюдь не являлся абсолютным исламофобом. Главным для царя всегда было наличие у тех его подданных, с которыми он вместе служил своей стране, личной преданности Отечеству и тем задачам его модернизации, которые ставил и решал великий преобразователь России. Их вероисповедание при этом никакого особого значения для Петра не имело.

В этом плане наше внимание привлекла фигура мусульманского соратника Петра Великого Кутлуг-Мухаммеда Тевкелева. Представитель знатной мусульманской дворянской фамилии Европейской России, Тевкелев прожил долгую, полную трудных испытаний жизнь. Он родился в 1085 г.х. / 1674–1675 гг. и, таким образом, был всего на два-три года моложе Петра Великого, но пережил основателя Российской империи на сорок один год. Служба Тевкелева при Петре I протекала в дипломатическом ведомстве России — Посольском приказе, затем Коллегии иностранных дел. Судя по всему, впервые Тевкелев отличился во время драматических событий Прутского похода 1711 г. Именно тогда Петр смог убедиться в том, что «переводчик ориентальных языков» Тевкелев «человек надежный», который способен поступать решительно и самостоятельно в критической ситуации [Гилязов, 1989, с.78].

Через пять лет во время проведения Хивинской экспедиции А. Бековича-Черкасского Тевкелеву было поручено выполнение особого царского задания. В 1716 г. он был послан через Закавказье в Иран с целью обеспечить реализацию царского плана по поиску «путей в Индию» [Безгин, 1891]. Как известно, судьба Бековича-Черкасского и его спутников сложилась трагически — все они были вероломно перебиты во время пребывания в Хиве. Не смог выполнить тогда свое задание и Тевкелев, однако, напротив, своей стойкостью и преданностью делу он сумел еще более укрепить царское к себе доверие.

Особое значение в своей судьбе сам Тевкелев придавал участию в Персидском походе 1722–1723 гг., где он являлся уже «старшим ориентальным переводчиком по секретным делам». По словам Тевкелева, в Астрахани он тогда лично получил от Петра I приказ готовиться выполнить важнейшее тайное поручение. Тевкелев писал: «Государь Император Петр Великий изволил иметь желание для всего Отечества Российской Империи полезное намерение в приведении издревле слышимых... Киргиз Кайсацких орд (казахских жузов. — Д. А.) в Россий-

ское подданство... меня низжайшего к тому намерение имел (послать. — Д. А.)... чтоб... протекцыею Российской Империи быть обязались» [Ханыков, 1852, с. 15]. Выдвинутый Петром этот проект по ряду причин, однако, не был реализован вплоть до кончины царя в 1725 г.

Осуществление доверенного ему петровского замысла стало главной целью последующих трудов Тевкелева на службе Российскому государству. В результате труднейшей дипломатической миссии в казахских степях Тевкелев сумел в 1731–1733 гг. склонить хана Младшего жуза Абул-хайра и ряд старейшин Старшего жуза к признанию ими «точного подданства» от России. В 1755 г. дочь Петра I императрица Елизавета Петровна за заслуги перед государством произвела Кутлуг-Мухаммеда Тевкелева в генерал-майоры, и этот петровский соратник стал первым генералом-мусульманином в истории России [Арапов, 2002, с. 36].

Таким образом, можно констатировать, что исламская политика Петра I определялась прежде всего его видением государственных интересов России. Первый русский император не был имманентным исламофобом, но ему казался целесообразным довольно жесткий курс поведения в «мусульманском вопросе». Эта линия подобных действий была в целом продолжена преемниками Петра на русском троне в эпоху дворцовых переворотов. Лишь в царствование Екатерины II начиная с 70-х гг. XVIII в. отношение имперских властей по отношению к мусульманам становится более толерантным, что было в первую очередь обусловлено изменившимися задачами внутренней и внешней политики Российского государства [Арапов, 2004, с. 44–49].

Источники и литература

- ОР ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея, Ф. Синодальное собр., № 289, Симеона Полоцкого беседы и некоторые переводы. Л. 341.
- Алкоран о Магомете, 1916 — Алкоран о Магомете или закон турецкий, переведенный с французского языка на русский. Напечатана повелением Царского Величества в Санкт-Петербургской типографии, 1716 Года, В Месяце Декаврии.
- Алов, Владимиров, Овсиенко, 1998 — *Алов А.А., Владимиров Н.Г., Овсиенко Ф.Г.* Мировые религии. М., 1998.
- Арапов, 2001 — *Арапов Д.Ю.* Мусульмане и Российское государство // Преподавание истории в школе. 2001, № 4.
- Арапов, 2001 — Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001.
- Арапов, 2002 — *Арапов Д.Ю.* Первый русский генерал-мусульманин Кутлуг-Мухаммед Тевкелев // Сборник Русского исторического общества. Т. 5 (153). М., 2002.
- Арапов, 2004 — *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М., 2004.
- Арапов, 2005 — *Арапов Д.Ю.* Ислам в Восточной Европе в X–XVII вв.: основные этапы истории // Восточная Европа в древности и Средневековье. Проблемы источниковедения. Ч. I. М., 2005.
- Безгин, 1891 — *Безгин И.Г.* Князя Бековича-Черкасского экспедиция и посольства флота поручика Кожина и мурзы Тевкелева в Индию к Великому Моголу (1714–1717). СПб., 1891.
- Гаврилов, 1999 — *Гаврилов А.В.* Православная церковь на территории Латвии в XVIII — начале XIX в. // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1999. М., 1999.
- Гилязов, 1989 — *Гилязов И.А.* Помещики Тевкелевы в XVIII — начале XIX в. // Классы и сословия в период абсолютизма. Куйбышев. 1989.
- Законодательство Петра 1997 — Законодательство Петра I. М., 1997.
- Книга систима или состояние, 1722 — Книга систима или состояние мухаммеданския религии. Напечатана повелением Его Величества Петра Великого, Императора и Самодержца Всероссийского в типографии Царствующего Санкт-Питербурха. Лета 1722, Декабря в 22 день. Описание изданий, 1955 — Описание изданий гражданской печати. 1708 — январь 1725 гг. М.-Л., 1955.
- Под стягом России, 1992 — Под стягом России: Сборник архивных документов. М., 1992.
- Резван, 1998 — *Резван Е.А.* Коран в России // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998.
- Фирсов, 1869 — *Фирсов Н.* Иностранческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель в это время. Казань, 1869.
- Ханыков, 1852 — *Ханыков Я.В.* Разные бумаги генерал-майора Тевкелева об Оренбургском крае и о Киргиз-Кайсацких ордах. 1762 // Временник Московского общества истории и древностей Российских. Кн. 13, отд. 3. М., 1852.

С.И. Ковальская
**Религиозные практики казахов
начала XX в.: новые источники
и интерпретации**

На территории Казахстана издревле сосуществовало множество религиозных систем — зороастризм, буддизм, христианство, несторианство, манихейство, тенгрианство, ислам, суфизм — что, в свою очередь, обусловило такую характеристику традиционной ментальности казахов, как толерантность. Современная религиозная ситуация имеет тенденцию к усложнению, так как к традиционным религиозным конфессиям активно добавляются нетрадиционные религиозные течения.

Религиозные практики включают в себя ряд действий и событий, инициируемых религией с целью приобщения новых людей и повышения уровня информированности уже приобщенных. В начале XX в. религиозная ситуация на территории Казахстана характеризовалась разнообразием религиозных практик. Это было связано с существенным изменением этнодемографической составляющей населения Казахстана. Расселение на территории Казахстана различных этносов приводило к усложнению конфессиональной картины. При этом сами казахи в данный период переживали этап стремительного роста национального самосознания, которое в первую очередь опиралось на религиозную основу. Ислам для тюрко-мусульман Российской империи в начале XX в. стал не только признаком этничности, но и средством борьбы за политические и гражданские права. При этом нельзя утверждать, что ислам был единственной формой религиозного самосознания казахов. Во-первых, параллельно сосуществовал значительный пласт традиционных верований типа тенгрианства. Во-вторых, несмотря на то, что уже к XVIII в. большие тарикаты исчезли, суфийские идеи и настроения были весьма популярны в казахской обрядовой культуре и литературе. И, в-третьих, очень небольшая часть казахов уже испытала на себе воздействие христианской культуры, что было следствием проявления государственной политики христианизации казахов, которая в целом

не принесла желаемых результатов. При этом отдельные жизненные примеры демонстрируют нам самостоятельную модель и стратегию поведения, зависимую не от власти и государственной политики (так, выбор в пользу христианства зачастую имел под собой исключительно прагматические цели).

В данной статье мы как раз и попытаемся выявить различные религиозные практики казахов начала XX в., опираясь на уникальный источник, хранящийся в фондах Государственного архива Оренбургской области. Изучив описи 175 Фонда Оренбургского Епархиального комитета православного миссионерского общества, нам удалось обнаружить интереснейшие Отчеты о деятельности противомухамедовской миссии в Тургайской области, а также дневники священников и дьяконов. Среди них — дневник дьякона Павла Николаева и священника Александра Иваншина из Макарьевского миссионерского стана, рапорт священника Вячеслава Аманатского, священника Александра Серебрянникова, дневник миссионера-сотрудника священника Введенского прихода Кустанайского уезда Ильи Пикашкина за 1903 г., дневник священника Георгиевской церкви г. Тургая Алексея Килячкова за 1902, 1903 и 1906 гг. Данные дневники вызывают огромный интерес с точки зрения изучения истории и культуры Казахстана в указанный период. В дневниковых записях перечисленных священников содержатся описание обычаев и обрядов, интереснейшие характеристики национальных характеров казахов и русских, также нашли отражение проблемы образования и религиозной ситуации среди казахов, проблемы землепользования, взаимоотношений с переселенцами, степени толерантности по отношению к друг другу и многие другие вопросы.

При анализе дневников любого характера в качестве исторического источника необходимо ответить на три вопроса: кто автор; с какой целью писался данный дневник, для того чтобы выявить причины его создания и первоначальную функцию; а также определить, предназначался ли дневник для последующей литературной обработки и публикации или нет. Ответы на данные вопросы и определяют степень источниковой значимости, а следовательно — перспективы их использования в исторических исследованиях. Значение дневниковых записей как источника можно определить степенью осознания автором собственного «Я» в системе межличностных и общественных отношений; синхронностью языка событию; фиксацией впечатлений автора непосредственно в ходе и вслед за свершением события, что характеризует данный вид источника как автокоммуникативный. Дневники священников постепенно становятся объектом пристального изучения историков в рамках социальной, повседневной или устной истории. Среди российских авторов можно назвать Т.Г. Леонтьеву, поднявшую пробле-

му особенностей жизни и переживаний сельского священника, а также В.А. Бердинских, вызвавшую интерес к приходскому духовенству как активному субъекту в развитии краеведения XIX в. [Леонтьева, 2000, с. 34–56; Бердинских, 1998, с. 134–138]. В казахстанской исторической науке данный вид источников стал предметом научного исследования совсем недавно.

Все перечисленные выше дневники имеют различную степень источниковедческого накопления. Например, «Дневник миссионерских разъездов по окрестным по приходу заимкам и поселкам священника Александра Серебрянникова» представлен всего на двух маленьких листочках, на которых приведена таблица мест, которые посетил данный священник, причем практически без всяких комментариев [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 25а. Л. 39–40]. Дневник Павла Николаева отличается тем, что дьякон много пишет по-казахски кириллицей, видимо, хорошо зная язык. Автор дает перевод различных фраз и пытается их толковать. Основной материал дневника касается миссионерских бесед, споров вокруг Корана и Евангелия и т.п. [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28].

В дневнике священника Ильи Пикашкина мы встречаем характеристику бесед с одним из казахов, по имени Карабай. Беседа ведется вокруг главной проблемы для Карабая — отсутствия внука и необходимости новой жены для сына. Такая доверительность в беседе, видимо, вызвана тем, что сам Карабай был тамыром священника, о чем последний пишет на страницах своего дневника [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 139–143]. При этом уговоры И. Пикашкина отказаться от многоженства терпят фиаско, так как Карабаю нужен внук, и он вовсе не собирается мириться с его отсутствием. При этом, признавая степень исламизации казахов, беседуя на предмет знания Священной книги мусульман, священник отмечает, что «незнание Корана присуще всем киргизам» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 139–143].

Особое внимание в данной статье будет уделено дневниковым записям священника А. Киячкова, так как широта проблематики, информационная насыщенность его дневников, наличие собственного мнения и оценки по каждому из описанных событий или фактов, яркость и образность языка — все вместе вызывает огромную симпатию к автору. В его дневниках мы находим характеристику особенностей мусульманского паломничества среди казахов, исполнение основных религиозных норм и требований веры, а также трудности и препятствия на этом пути. Кроме того, автор уделяет внимание анализу степени распространения суфизма среди казахов, поднимает вопрос и о новокрещенных казахах, а также многие другие аспекты темы.

Что касается детальных характеристик личности священника Алексея Киячкова, то пока мы не располагаем о нем какими-либо подробными сведениями. Нам известно только, что он являлся свя-

щенником Георгиевский церкви г. Тургая в начале XX в. и совершал инспекционные поездки, иногда в 500–600 верст. Священник отмечал, что «малые беседы и разговоры по религиозным вопросам приходится вести каждую неделю, а то и по несколько раз в неделю, при всяком удобном житейском случае» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 40. Л. 15]. Возможно, по мере дальнейшей разработки проблемы нам удастся подробнее восстановить факты его биографии.

Весь материал, сосредоточенный в его дневниках, можно условно разделить на пять групп: 1) мусульманство среди казахов; 2) характеристика общественно-политической ситуации в Российской империи и ее влияние на ситуацию среди казахского общества; 3) влияние русского языка, образования и православной религии на казахскую культуру, в том числе проблемы новокрещеных казахов; 4) земельный вопрос и отношения с переселенцами; 5) характеристики, данные казахами и русскими в отношении друг друга, и их взаимоотношения.

Можно сказать, что основной темой дневников А. Килячкова является характеристика ислама среди казахов, чему он посвятил немало страниц, подчеркивая при этом, что «Киргизы горой за религиозное воспитание и говорят, что сначала надо научить детей киргизскому закону, а потом отдавать в русскую школу» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 40. Л. 2].

В дневниках приводится немало имен казахов, совершивших хадж. Эти данные помогут постепенно выявить количество, а также социальный статус казахов, посетивших Мекку в дореволюционный период. При этом автор пишет, что хадж могли совершить богатые и знатные, Оспан Чулаков, например. «Поехали известные муллы — Оспан Утеев Макаринской волости, Жалялядин Сатыбалдиев сын умершего ишана Сатыбалды Кара-Тургайской волости» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 25а. Л. 24]. При этом автор искренне удивляется, что, например, купец из Троицка Абдулла Яушев — кутил, играл в карты, Богу не молился и вдруг тоже отправился в Мекку. Причем, все те, кто не отличался богобоязненностью и уважением, по возвращении из Мекки, по словам А. Килячкова, вели себя чуть ли не как самые почетные граждане. Например шестидесятилетний Тасберген, богатый человек, владелец 300 лошадей, особым уважением не пользовался, а побывал в Мекке — почет и уважение, поклоны и лесть, ходжа! Над Таюкой все смеялись, что поехал в Мекку замаливать грехи. Вернулся — все ему бьют поклоны, а сам он ведет себя как султан [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 131].

Отмечая, что паломничество казахов Тургайского уезда в Мекку с каждым годом все увеличивается, А. Килячков объясняет эту растущую тенденцию двумя способами: религиозной потребностью и тщеславием. «Киргизы народ тщеславный; любит, чтобы его хвалили и уважали, а паломников (хажей) киргизы уважают, любят... как людей богомольных, а им это и нужно» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. 131–132].

Вопрос финансирования хаджа решался за счет рода и членов семьи, поэтому совершить хадж могли люди и совсем небогатые, а то и вовсе бедные, так как дающие надеялись, что хаджи помолются за них в Мекке. Сумма, необходимая для хаджа, могла колебаться от 300–600 до 1100–1200 рублей.

В своем дневнике за 1903 год А. Килячков больше пишет о муллах, отмечая при этом, что многие не могут передать смысл молитв, так как просто заучивают их наизусть. Опять вспоминает о Сатыбалды и о том, что он ввел новый обычай за неделю до уразы несколько фанатично настроенных лиц поселять в мечети, где они не могли общаться и не принимали вместе пищу. По мнению А. Килячкова — это был почти «монастырь по-мусульмански» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 128].

В то же время из дневника священника Килячкова мы узнаем и об образованном мулле, чье серьезное отношение к исламу вызывает уважение у священника. «...Султан мне сообщил, что он недавно видел одного ученого молодого киргиза по имени Абдрахман Муртазин. Ему всего 20 от роду, или 22, не более. Учится он в Троицке. Хорошо говорит по-арабски, Коран знает прекрасно. Развит всесторонне. Имеет много книг. Думает поехать учиться в Аравию и изучить все, что относится к мусульманству. Знает многое и о св. Евангелии Господа нашего Иисуса Христа. Муртазин выглядит серьезным человеком, посвятившим себя мусульманской науке и образованию вообще. Султан сообщил мне, что Абдрахман впечатление произвел очень хорошее и далеко-де пойдет. Просил я султана пригласить к себе Абдрахмана и дать знать мне, но встретить его мне не удалось нигде. Наводили справки, в городе не оказалось» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 133].

Отдельно характеризует автор уразу как один из главных постулатов ислама. «Ни один год ученики 2-классного училища не держали уразу, но в 1906 году заявили, что ныне желают. Собрали экстренное собрание, весь учительский персонал и я. Говорили, что в училище это делать трудно, т.к. прислуги особой нет, которая бы ухаживала ночью за ними, варили и кормили их. Позвали повара и сторожа, те согласились и ночью кормить учеников. Оказалось, что ученики их подговорили. Потом стали уговаривать учеников младших отделений, что у них не будет сил заниматься от уразы, но и они сказали, что от больших учеников не отстанут и уроки будут хорошо учить — наш Бог в этом помогает. Стали говорить, что ведь вы не по своей воле не будете держать уразу, а по нашему желанию, но и на это мы согласились. Так принудительно мы были вынуждены уступить ученикам» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 40. Л. 14об.–15].

Подробнейшим образом священник описывает особенности проведения зикра у казахов, отмечая, что таковой проводится в Тургайской области только на Батпак-Каре. Ввел данный обычай ишан Сатыбал-

ды, заимствуя его из Бухары. После смерти ишана продолжил руководить зикром его сын. В процессе обычно принимает участие человек 40–50, и, по мнению священника, зикр очень нравится казахам. Впечатление же самого автора от зикра было удручающим и тягостным: «Входим, о, ужас! Шум, крик, зов, слышны дикие голоса, то грубые, то хриплые, то визгливые на распев. Мы оторопели. На что боек писарь, и тот попятился, струсил. Впечатление от крика было такое, что описать трудно... становится жутко, берет робость, страх, так и думается, что ты стоишь у толпы сумасшедших человек... В центре круга лежал человек, кричали какие-то слова из Корана, слышны слова Алла-Алла, Алла-гу, под темп та-та-та. Моление дошло до ужасного: молящиеся сбрасывали с себя одежду, падали, тот, кто не мог, крутил головой. Мулла имел бесноватый вид. Глаза красные, потный, лицо исковеркано. Ужас смотреть было на него... Зикр закончился все встали, оделись и разошлись» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 25а. Л. 34]. Безусловно, данные материалы крайне важны в современном процессе изучения исламизации казахов и степени влияния на данное явление как доисламских верований, так и суфийских представлений.

А. Килячков уделяет внимание и проблемам новокрещеных казахов, подчеркивая, что казахское общество в целом крайне негативно относилось к таковым. Сами новокрещенные, по мнению А. Килячкова имеют весьма поверхностный взгляд на христианскую веру, мало того, они перенимали и вредные привычки и обычаи у русских — пить с радости и с горя, в силу мягкости и беспечности характера.

Вторит ему священник Макарьевского миссионерского стана Александр Иваншин: «В нравственной жизни новокрещенные проявляют крупные недостатки из них можно отметить: буйство и разлад в семье, буйство и разлад в обществе, обман и пьянство. Последнее развито особенно сильно: выпивками сопровождается семейная радость, удача... Причинами таких печальных явлений, темных сторон в религиозно-нравственной жизни новокрещеных киргиз должно признать: 1) поверхностный взгляд на христианскую веру и ее требования. Многие возвышенные истины христианства остаются для них непонятными; не сознается важность исполнения того или другого христианского требования, а также и то, на сколько несовместимы с христианскими требованиями такие привычки и обычаи, которые унаследовали или переняли от других; 2) пагубное влияние русских своим обычаем пить с радости и горя, при различных сделках; 3) частая вражда по земельному вопросу с жителями поселка Михайловского; 4) разобщенность новокрещенных, собранных от всех сторон Киргизии; 5) природная мягкость и беспечность, пристрастие к укоренившимся привычкам, требующих немало усилий, чтобы искоренить их. Вследствие таких причин в материальном отношении многие новокрещенные убоги, всегда нуж-

даются в материальной поддержке или хлебом или деньгами» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 56–57].

Вот что мы читаем в дневнике А. Киячкова: «Он спросил о крещеном казаке Николае Степнове. Они сделали вид, что не знают, но на теоретический вопрос об отношении к крещеным казахам сказали — убьют. Разговор им явно не нравился» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 132]. Ответ сам говорит за себя.

Николай Степнов — не кто иной, как Алиби Джангильдин (1884–1953). Имя Николая Степнова станет революционным псевдонимом этого неординарного человека. Алиби еще в юности принял христианство. С тех пор он стал обладателем двух имен: Николая Степнова и Али-бей (Алиби) Джангильдина. Алиби Тогжанович Джангильдин в 1903 г. окончил Оренбургское духовное училище, потом учился в Казанской учительской семинарии, в Московской духовной академии (1903–1906). В семье Барабашей, где он воспитывался, Алиби после крещения звали Николаем Владимировичем Степных [Семенов, Семенова, 1999, с. 305]. Сам Яков Федорович Барабаш — бывший оренбургский губернатор и наказной атаман Оренбургского казачьего войска.

С фотоаппаратом Алиби Джангильдин прошел более 15 тысяч километров по странам Европы, Ближнего Востока, Африки, Азии — за что его даже прозвали «казахский Марко Поло». Специальная книжка участника кругосветного путешествия международного образца была оформлена на имя Николая Степнова, где написано: «Н. Степнов, он же Али-Бей Джангильдин, участник кругосветного путешествия без средств». Эта книжка и еще фотоаппарат давали возможность Алиби добывать средства на пропитание в пути. Впоследствии, преследуемый колониальными властями за антиправительственную агитацию, Алиби Джангильдин летом 1913 г. переехал в Крым, а 1915 г., находясь по делам службы в Петрограде, вошел в большевистское подполье. В годы революции выполнял обязанности полномочного представителя Советского правительства в Степном крае. Можно сказать, что он стал первым казахом-коммунистом.

В своем дневнике А. Киячков описывает, как Н. Степнов ведет себя в казахском ауле среди родных и затем среди российского чиновничества. Это две разные модели поведения — от одежды и внешнего вида в целом до выбора и признания Бога. «Степнов очень опасался, — пишет А. Киячков, — как бы киргизы, узнав о его крещении, не наделали ему больших неприятностей» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 28. Л. 133–135]. По окончании рассказа о Степнове священник заключает, что хорошим православным он не будет.

А. Киячков отдельно выделил перечень вопросов веры, с которыми казахи обратились к министру. В целом было сообщено, что им нет свободы в поступлении в мечети и медресе, казахи просили своего

муфтия, указных мулл, жаловались, что местное начальство вмешивается в их брачные дела, что были случаи, когда начальство требовало присутствия на утренних и вечерних молитвах русских учеников, что давали читать книги, переведенные на киргизский язык (Священная история, жизнь святых и др.). Это-де велось в целях обрусения киргизских мальчиков. «Министр и руками развел... Нарисовали страшную картину посягательств на веру. Там, видимо, всему поверили, пишет автор» [ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 25а. Л. 8–9]. Требование религиозной свободы чуть позже было четко зафиксировано в петициях байских съездов, а затем проекте программы партии Алаш.

Таким образом, дневники священников, помимо прочего, позволяют нам выделить существующие религиозные практики казахов начала XX в., среди которых ислам, суфийские практики и, значительно реже, христианство. Публикация данных дневников существенно расширит источниковую базу изучения религиозной ситуации в Казахстане начала XX в., что, в свою очередь, будет способствовать углублению наших знаний по столь актуальной теме исследования.

Источники и литература

ГАОО — Государственный архив Оренбургской области.

Леонтьева, 2000 — *Леонтьева Т.Г.* Жизнь и переживания сельского священника (1881–1904 гг.) // Социальная история. Ежегодник 2000. М., 2000. С. 34–56.

Бердинских, 1998 — *Бердинских В.А.* Приходское духовенство и развитие краеведения в XIX в. // Вопросы истории. 1998. № 10. С. 134–138.

Семенов, Семенова, 1999 — Губернаторы Оренбургского края / Сост. В.Г. Семенов, В.П. Семенова. Оренбург, 1999.

Г. Сайфуллина

Традиция книжного пения как источник по культуре «народного ислама» у волжских татар

«Книжное пение» казанских татар — одна из многообразных форм рецитации религиозных текстов, существующих мусульманском мире.

До недавнего времени эта традиция рассматривалась только в рамках музыковедческих исследований — как обладающий определенными стилевыми признаками пласт татарского музыкально-поэтического фольклора (см. список источников и литературы). В силу разных причин (в частности, труднодоступность арабографичных текстов на старотатарском, турецком, арабском и персидском языках для современных музыковедов) содержательные аспекты традиции, особенности ее функционирования в традиционной мусульманской среде оставались за пределами внимания исследователей.

Ряд работ последних лет¹ показал, что эта традиция может рассматриваться как специфический источник информации по культуре народного ислама у татар. Анализ репертуара книжного пения и его сопоставление с другими текстовыми традициями, как письменными, так и устными (шамаили, мунаджаты, багышлау — «посвящения», завершающие рецитацию Корана), позволяет проследить особенности религиозной практики и религиозных представлений татар. Цель настоящей статьи — обозначить специфику книжного пения как феномена татарской народной религиозной культуры XIX — начала XX в., и на этой основе охарактеризовать ее наиболее показательные содержательные элементы и, в частности, круг «святых имен», имевших особую значимость для волжских мусульман вплоть до недавнего времени.

Материалом для статьи послужили экспедиционные записи автора², а также многообразные арабографичные издания популярной религиозной литературы, получившие широкое распространение среди татар в XIX — начале XX в.

1 | См.: [Сайфуллина, 2007, с. 197–202; Сайфуллина, 2010а, с. 7–31; Сайфуллина, 2010б, с. 154–164].

2 | Экспедиции в разные районы Татарстана в 1990–2000-х гг.

Собственно, определение «книжное пение» в русскоязычной литературе возникло как отражение традиционных для татарского языка понятий *көйләп уку* («чтение нараспев»), *көйле китап* (см. далее), *китап көйләре* («книжные напевы») — категорий, в целом характеризующих мелодизированное чтение книжных текстов.

Подобного рода рецитация — явление, безусловно, древнее и по своему «возрасту» сопоставимое с самим письменным текстом в культурах разных народов. Как правило, это один из главных элементов богослужебного ритуала во многих религиях. Появление этой традиции в культуре волжских мусульман (татар и их предков) связано с распространением ислама на территории Волго-Камья в раннем Средневековье. Другой предпосылкой формирования феномена книжного пения у татар была также уходящая корнями в древность традиция распева поэтических текстов, на протяжении веков остававшаяся изначальной формой существования стихов.

Вместе с тем изучение вопроса показывает, что книжное пение — в той форме, в которой оно дошло до нас, — явление значительно более позднего времени, о чем, в частности, свидетельствует понимание категории *көйле китап*.

Это понятие начинает активно использоваться в татарских письменных источниках разного рода в конце XIX — начале XX в. (после революции 1905 г.) — на особенно значимом этапе в истории формирования нации и национальной культуры. Важнейшие приметы этого периода, имеющие непосредственное отношение к обсуждаемой нами теме, — активный подъем национального книгопечатания³ и развитие мусульманского образования. Культ знания, образованности — знак времени, обнаруживающий себя в разных формах⁴. Письменные тексты, прежде распространявшиеся в рукописном виде, и новые публикации начинают тиражироваться в сотнях и тысячах экземпляров, а использование многих из них в программах школ и медресе обеспечивает их повсеместное распространение среди всех слоев населения, как городского, так и сельского.

В этих условиях «книжные традиции» разного рода (собирающие библиотеки, переписка книг, написание работ широкого спектра содержания) получают самое активное развитие в обществе. Опирающиеся на понимание высокого статуса письменного текста, опре-

3 | Начавшегося с печатью восточных книг в Азиатской типографии в 1829 г. и продолженного деятельностью Казанского императорского университета. Примечательной особенностью татарского книгоиздания уже в тот период и особенно в предреволюционные годы было участие разных слоев населения: в качестве издателей часто выступали и муллы деревень, отдаленных от Казани, и других издательских центров.

4 | Показательно, например, что автор едва ли не самого популярного в те годы пособия по основам ислама Ш. ал-Култасы включает сюда специальный раздел о необходимости образования для каждого мусульманина [Көйле иман, 1903, с. 5–7]. В издании «Көйле иман» 1912 г., в целом не намного отличающемся от первого, эта мысль связывается с требованиями времени:

Гыйлем өйрану фарыз һәмме мөэмин кешега... («Учиться нужно каждому правоверному; ...*Килде уку заманы, буш үткәрмә син аны...* ...Пришло время учения, не проводи его впустую...»). Также здесь появляется стихотворение «Балалар үтенече» («Просьба детей»), где рефреном проходит строка *Укыт мине, әй тәкәм!* («Дай /возможность/ мне учиться, отец!») [Көйле иман, 1912, с. 10–13; 15–16].

деленного Словом Корана в исламе⁵, они становятся одной из характеристик татаро-мусульманской культуры этого времени. Высокая читательская потребность отражается как в количестве расходящихся среди населения книг, так и в их содержании: помимо многообразных литературных памятников Востока, религиозных трактатов, это новые публикации татарских авторов, разнообразные переводы с европейских языков⁶.

Повсеместная грамотность татар, неоднократно отмечавшаяся в источниках разного содержания⁷, оказывается одним из главных благодатных условий для развития традиции книжного пения.

Важно отметить, однако, что широко распространенное тогда определение *көйле китап* не всегда относилось к текстам, предназначенным для распева. В книжных каталогах пометка «көйле» могла сопровождать и учебники, и молитвенники, и философско-религиозные трактаты, например: «Көйле Гыйбадате исламия» («Богослужение в исламе»), «Көйле Китаб эл-мэнафигъ» («Книга добрых дел»), «Көйле Мэслүк эл-мөттэкыйн» («Достоверное убеждение»). Эта особенность объясняется подзабытым сегодня вторым значением слова «көйле» — «рифмованный»⁸. Таким образом, понятие *көйле китап* оказывается категорией более широкого значения: в первую очередь это книжный текст, изложенный в стихотворной форме. Содержание же и функции его могут быть самыми разнообразными: от обучения арифметике и азам религии («Иман шарты»/«Условия веры», «Көйле иман») до изложения учения ислама («Мөхэммедия»). В этой особенности — использования поэтической формы для текстов разного содержания и назначения — проявилась многовековая общеисламская традиция, распространяющаяся на письменные тексты разного рода, в том числе и чисто научные⁹.

Имея в виду широкое (не только музыкальное) понимание категории *көйле китап*, нужно отметить, что на практике все же превалировало последнее. И связано это было с популярностью книг, читавшихся нараспев. Об этом писали многие, как в мемуарах, так и в специальных филологических и исторических работах. Главный «голос» того времени, Г. Тукай, зафиксировал эту черту татарского быта начала века в одном из своих стихотворений:

5 | Об этом, в частности (в контексте татарской культуры), см.: [Сайфуллина, 1999].

6 | Печатающую картину «репертуара» и масштабов публикаций представляют татарские книжные каталоги начала XX в. — торговых домов братьев Каримовых, наследников Хусиновых и др.

7 | Особенно интересными в этом контексте представляются данные православных миссионеров, которых трудно было заподозрить в желании «приукрасить» реальную картину. В 1910 г. ректор Казанской духовной академии П. Знаменский писал: «...немудрено, что благодаря своим многочисленным школам и печати, татарское население в настоящее время сплошь все грамотное» [Знаменский, 1910, с. 29].

8 | [Татарско-русский словарь, 1966, с. 323]. Вместе с тем противоположный ему термин *көйсез* имеет музыкальный смысл — «без мелодии» [Там же].

9 | Вот вступление к одной из татарских работ начала XIX в. по *таджвиду* и арабской грамматике:

Гәрча тәҗвид күп ирер фарсы, гарәб, (Хоть и много книг по таджвиду, и на фарси, и на арабском, Фәһем иделмәй, улынын иде мозтарәб. Нужно уметь их понимать; Күңлә дәшәр иде бәнем дәм-бә-дәм. Постоянно в сердце ношу желание Төрки телендә рисалә сәбт итәм. Написать такую книгу на тюркском языке. — Пер. Г. С.) [Салихов, 1985, с. 149].

«Кич белән кайчак укыйлар, тыңлыйсың төрле китап,
Кайсысы көйсез була һәм кайсысы көйле китап.

Бер кызык көйле китапның моңлы тавышы тирбәтеп,
Күз йомылгач, ихтыярсыз йоклыйсың шундук ятып...»
[Тукай, 1956, с. 205].

«Вечерами часто читают, и слушаешь разные книги,
Одни из них — без мелодии, другие — с напевом.
Под убаюкивающую мелодию одной из *көйле китап*
Закрываются глаза, и ты невольно засыпаешь...»
(Пер. Г. С.).

Особое место, которое занимали они в «иерархии» форм музыкально-поэтического фольклора, на наш взгляд, объясняется уникальностью этого феномена, объединившего в своей природе явления разного порядка. Опирающееся на письменную литературную традицию книжное пение сохранило механизм и функции устной передачи информации; социальный же фактор (отмечавшиеся выше возможности книгопечатания и распространения книжной продукции, введение *көйле китап* в программы школ и медресе) предопределил условия, в которых это явление стало самостоятельным фактом культуры.

Чем же объясняется популярность *көйле китап*, и что представляли собой эти книги?

Анализ репертуара показывает, что по тематике и функциям это были разные поэтические, преимущественно тюркоязычные¹⁰ тексты, создававшиеся на протяжении значительного временного отрезка — с XII по начало XX столетия. Чертой, позволяющей поставить все их в единый ряд, было то, что все они использовались в процессе религиозного воспитания¹¹ и служили учебным материалом как в официальных учебных заведениях (медресе, начальных школах-мектебах), частных школах для девочек¹², так и в домашних условиях. В последнем случае «книжное пение» совмещало образовательные и эстетические функции: повествующие об основных идеях учения ислама, о пророке Мухаммаде и других фигурах исламской истории и мифологии, поэмы с удовольствием слушались благодаря мелодиям и, шире, исполнитель-

10 | Книги, написанные на старотатарском, чагатайском и турецком (османском) языках. Вместе с тем нельзя исключать возможности рецитации татарами поэтических текстов на арабском и персидском языках, например «Касыдаи Бурда» Бусыри (см. далее), или стихи Руми, Аттара, Джамии и других персоязычных поэтов, о популярности которых в татарской среде свидетельствуют многие источники.

11 | Также ряд текстов изучался в тех или иных медресе в качестве литературных памятников, о чем свидетельствуют программы специального курса «Тюрки кыраат» («Тюркское чтение»).

12 | Во многих источниках отмечается, что исполнение *көйле китап* было прерогативой женщин, а точнее, наиболее образованных мусульманок; часто это были *абыстай* — жены мулл, исполнявшие обязанности и учительниц для девочек. О том же свидетельствует экспедиционная практика (имею в виду не только свои полевые наблюдения). Вместе с тем анализ разного рода материалов показывает, что изначально это не было правилом.

скому мастерству читавшего. В литературе неоднократно отмечалось эмоциональное воздействие такого чтения; известно, что женщины, слушая, например, «Мухаммадию», «Мәръям ана китабы» или «Ахырзаман китабы», плакали [Рәхим, Газиз, 1922, с. 176; Малов, 1897].

При единстве отмеченной функции и преобладающей общности содержания (учение и история ислама)¹³ книги различались по многим признакам. Это — время создания (от XII до XX в.); наличие или отсутствие сюжета; различия в тематике (повествования о реальных и мифических фигурах ислама; описание основных норм поведения и ритуалов для мусульман, представления о земном и потустороннем мире и т.д.); язык (чагатайский, турецкий, арабский, татарский); «приуроченность» рецитации к тем или иным событиям или отсутствие таковой; авторство или анонимность.

С учетом перечисленных признаков репертуар традиции книжного пения обобщенно можно представить в виде следующих групп:

I. Средневековые тексты широкого спектра содержания. Преимущественно это авторская суфийская поэзия, представленная такими именами, как: Ахмад Йасави, Сулейман Бакыргани (Хаким-ата, XII в.)¹⁴, Юнус Эмре, Кул Гали (XIII в.), Мухаммад Языджиоглу Челеби (XV в.), Мухаммад Чыкрыкчызада, Суфи Аллаяр (XVII в.), также казанско-татарские поэты XVI–XIX вв. Кул Шариф, Мухаммадьяр, Утыз Имяни и др. Часто это тексты, имеющие свои мелодии.

II. Книги, создававшиеся татарскими авторами конца XIX — начала XX в. в образовательных целях. Написанные в традициях старых текстов (по структуре и стилю изложения)¹⁵, они не имели закрепленных напевов и исполнялись с мелодиями первых. Это такие книги, как: «Көйле иман», «Гыйбрэт вә шөкернамә мин әбъят Әхмәдия» (другие названия — «Хакка шөкер», «Шөкранә китабы»), «Көйле намаз», «Ислам хэзрәти Гомәр», «Хикая фи мәдех әл-имам әл-Әгъзам рәхмәтуллаһи», «Кыйссаи әл-Мансур әл-Халлаж» и др.

III. В качестве отдельной группы можно рассматривать тексты, объединенные своей тематикой и приуроченностью к религиозным праздникам, в первую очередь — Мавлиду и Рамазану¹⁶. В этот круг входят и старые авторские тексты («Мәүлүд ән-наби» Сулеймана Челеби, XV в.), и новые (такие как «Көйле Мәүлүд» ал-Гусмани: [Көйле Мәүлүд, 1909]), и разнообразные их анонимные варианты. С определенными оговорками (выход за пределы чисто религиозной тематики)

13 | Формальным объединяющим признаком *көйле китап* можно назвать и арабский алфавит, служивший основой татарской книжной культуры на протяжении сотен лет (до 1929 г.).

14 | Оговоримся, что многие исследователи сегодня сходятся в том, что навряд ли тексты, дошедшие до сегодняшнего дня (и публикуемые сегодня), действительно являются оригинальными текстами Йасави и Бакыргани. См., например: [Melikoff, 1985, p. 83–93]; также цитируемые в данной статье работы ДиУиса [ДиУис, 2001; DeWeese, 2009].

15 | Во многих случаях это были авторизованные переводы с персидского, что отмечалось в самих изданиях.

16 | Традиция, характеризующая многие исламские культуры. В ряде из них *мавлиды* — тексты, распеваемые в дни празднования рождения пророка Мухаммада, — рассматриваются исследователями как самостоятельный музыкально-поэтический жанр. См., в частности: [Faruqi, 1986, p. 79–88].

сюда можно отнести и тексты, исполнявшиеся во время Навруза (например, «Китаби Кыйссаи Науруз», 1896);

IV. Отдельную группу составляют тексты тюркских дастанов, получивших к XVIII–XIX вв. «книжную форму» («Кисекбаш», «Бүз егет» и др.). Один из древних жанров эпического сказительства, изначально не связанный с религией, дастан, со временем также оказывается одной из форм религиозного текста, и точнее, — суфийской традиции (пример такого дастана — поэма казанского поэта XVI в. Кул Шарифа, рассказывающая о Хубби-ходжа — одном из самых почитаемых тюрками-мусульманами святых. См. далее).

Изучение разного рода литературных источников, так же, как и экспедиционные наблюдения, показывает, что наибольший след в народной памяти оставили тексты первой группы. Именно их называют информанты в контексте разговора о *көйле китап*, мелодии именно этих книг опубликованы в ряде музыковедческих работ и сборников¹⁷. На сегодня их круг не особенно широк; однако можно сказать, что это — классика традиции, тот «эталон», по которому создавались аналогичные произведения в последующие эпохи.

Это следующие *кэйле китап*: «Бэдэвам» — анонимный поэтический текст нравоучительного содержания¹⁸, признанное классикой болгаро-татарской литературы «Кыйссаи Йусуф» XIII в. (или «Йусуф китабы», «Сказание о Йусуфе» Кул Гали), «Мухаммадия», принадлежащая перу турецкого мистика XV в. Мухаммада Языджиоглу Челеби (книга, особо почитавшаяся мусульманами Волго-Уральского региона и, как показывают многообразные материалы, встречавшаяся едва не в каждой домашней библиотеке). Особого внимания заслуживает целая группа текстов, объединяемая именем Сулеймана Бакыргани (Хаким-ата, XII в.): помимо его поэм это произведения разных поэтов XII–XVIII вв. в сборнике «Бакырган», и также приписываемая ему рядом исследователей «Книга о конце времен» («Ахырзаман китабы»; «Такый гажап»).

Первая, «формальная», отличительная черта их бытования — это существование определенных мелодий, связанных с текстами, что не типично для *көйле китап* других групп. Как правило, это были хорошо известные в народе напевы, носящие имя книги («Бэдэвам көе», «Бакырган көе»¹⁹, «Такый гажап көе» и др.) и представлявшие собой «модели», на которые распевались и другие тексты — как авторские, более позднего происхождения, так и фольклорные. Интересно, что и в тех

17 | Среди них: [Шарифуллина, 1981, с. 22–33; Нигметзянов, 1982; он же, 1984; Хан кызы, 1994; Хәснуллин, 2001].

18 | Название книги буквально переводится как «не умолкая, непрерывно». О времени ее появления до сих пор нет единой точки зрения: одни историки татарской литературы относят его к болгарскому периоду, другие — к XVIII в. (что из-за особенностей содержания кажется более вероятным). Существует множество рукописных списков и печатных изданий «Бэдэвам». Первая публикация была осуществлена в типографии Казанского университета в 1846 г. Текст «Бэдэвам» читался в домашних условиях и использовался в качестве учебного пособия в начальных школах. Представляющий собой свод нравоучений, он отличается особенно нетерпимым характером по отношению к тем, кто не соблюдает каноны ислама. Описание наказаний для таких «неверных» (кяфиров) — отличительная характеристика текста.

19 | Под этим именем бытовало несколько разных мелодий, отвечавших разным по своей структуре поэтическим текстам из «Бакырган китабы».

и в других нередко можно встретить «указание» на мелодию, которая «подразумевалась» авторами при создании стихов. Вот строки из стихотворения «Дустларга бер сүз» («Слово друзьям») Габдуллы Тукая:

Менә, дустлар, мин сезләргә бер сүз сөйлим,
Йосыф-Ягъкуп китабының көен көйлим...

«Начинаю, друзья, свою речь для вас;
Пропую мелодию книги о Йусуфе и Йакубе...»

Уникальный пример в этом отношении представляют собой строки книги «Көйле Мәүлүд» (1909), предназначенной для рецитации во время *мевлида* — празднования рождения пророка Мухаммада. Здесь автор адресует читателя к мелодии одного из самых знаменитых панегириков Мухаммаду — «Касыдаи Бөрдә» («Поэма плаща») Мухаммада ал-Бусари (XIII в.), по сей день распеваемой в разных уголках мусульманского мира на арабском языке [Көйле Мәүлүд, 1909, с. 3]²⁰:

...Бигрәктә ул шигырьне имам Мөхәммәд Бусыри
Рәсүлемез мәдәһ өчен төзгән икән, газизем.
Бер-ике-өч мисрагын мисал өчен мин яздым,
Дәхи аның көенә башкаларын, газизем...

«...Имам Мухаммад Бусыри специально создал эти стихи
Для прославления Пророка, мой дорогой.
Для примера и я написал (сначала) пару строк,
А потом и еще — к этой мелодии, мой дорогой...»

Но даже в тех случаях, когда мелодия специально не указывалась, в самой поэтической структуре текста читавшими легко угадывались знакомые мелодико-ритмические «модели» распева (неоднократно подмеченное в экспедициях: пожилые женщины, отказываясь петь, сначала начинают просто читать по тексту, но, «нащупав» ритм, переходят на распев). Это качество было залогом доходчивости, быстрой запоминаемости и распространения текста. О том, насколько результативна оказалась подобная форма (*көйле китап*) в распространении религиозной информации среди татар, в частности, свидетельствует современный репертуар мунаджатов — главной формы религиозного музыкально-поэтического фольклора сегодня. Многие из текстов, счи-

20 | По своей структуре текст книги отвечает строению напева «Касыдаи Бөрдә», записанного Султаном Габаши в начале XX в. и опубликованного в сборнике «Милли моңнар. Төрки-татар көйләре» [Милли моңнар, 2002, с. 163]. Подтверждением того, что «Касыдаи Бурда» была хорошо известна в татарской среде, служат неоднократные ее публикации до революции на арабском языке (пятнадцать многотысячных изданий «Бурды» отмечает Р. Сафиуллина в книге «Арабская книга в духовной культуре татарского народа» [Сафиуллина, 2003, с. 44] и в переводе. См., например, специальную публикацию «Касыдәи Бөрдә», где арабский текст дается с параллельным татарским переводом [Касыдәи Бөрдә, 1903].

тающихся анонимными, на деле представляют собой фрагменты известных прежде авторских книг²¹.

Примечательная особенность обозначенной группы *көйле китап* (а также созданных в этих же канонах более поздних произведений), — это принадлежность подавляющего большинства текстов суфийской традиции, что проявляется как в авторстве, так и в особенностях их стиля и содержания²². Так, в частности, анализ как сюжетных, так и бессюжетных текстов показывает особую значимость здесь важных в учениях суфизма мифических и исторических фигур — святых, наделяемых магической силой заступничества: Хызр²³, Зулкарнайн²⁴, Эсхабе Кахеф²⁵, Мансур Халладж²⁶, Вайсел-Карани²⁷, Ходжа Ахмад (Йасави) и цепь связанных с ним имен: Хаким-ата, Зэнки-баба, Хубби-ходжа, Гамбэр-ана и др. Почти всем из них посвящены отдельные (стихотворные-*кэйле* и прозаические) повествования²⁸; эти имена — как характерные духовные «ориентиры» — часто появляются и в текстах других форм и функций (багышлау, шамаили, мунаджаты).

Особенно ясно здесь — в комплексе сюжетов, упоминании и статусе упоминаемых имен — прослеживается традиция йасавийа²⁹ и ее наследия — в том понимании, о котором пишет ДиУис в контексте Среднеазиатского региона³⁰.

21 | Например, в упоминавшемся выше сборнике К. Хуснуллина, наиболее полно на сегодняшний день представляющем татарский религиозный музыкально-поэтический репертуар, не менее 20 мунаджатов представляют собой варианты известных книжных текстов. Среди найденных примеров — тексты Сулеймана Бақыргани и других авторов книги «Бақырган», хикметов, связываемых с именем Йасави, «кляхи» Юнуса Эмре, стихов Г. Утыз Имяни, Г. Кандалый; строки из учебника «Көйле иман» и популярнейшего в начале XX в. сочинения «Хакка шөкер» (см., например: [Хакка шөкер, 1906]).

22 | Рамки настоящей публикации позволяют ограничиться лишь предварительными замечаниями по данному поводу. Более подробный анализ репертуара книжного пения с этих позиций требует самостоятельной работы.

23 | Фигуре Хызра (Хозур, Хозур-Ильяс, ал-Хадир, Хидр, Хизр, Хизир) — персонажу, занимающему важное место в мифологии разных народов — посвящена обширная литература. См., в частности: [Пиотровский, 1991; Рахимов, 1999, с. 91–92]; о Хызре в контексте суфизма: [Бартольд, 1992, с. 31–37]; в контексте татарской традиции: [Садекова, 2000, с. 170–182].

24 | Зулкарнайн — коранический персонаж (Коран, 18:83–98). Отождествляемый с Александром Македонским в мифологии татар, он представлялся тем полководцем, который заложил Булгар — древнюю столицу предков татар (об этом, в частности, говорится в тексте шамаила, посвященного истории Булгар и опубликованного в типографии Казанского университета в 1902 г.). Имя Зулкарнайна встречается в багышлау, записанных в конце XX в.

25 | *Эсхабе Кәһеф*, известные также как «семь эфесских отроков» — семь юношей и собака, проспавшие в пещере 309 лет, упоминаемые в Коране (сура 18). У татар, как и у других мусульманских народов, имена Эсхабе Кахеф считались в числе лучших оберегов. Соответственно, тексты с их использованием пользовались исключительной популярностью. Так, в частности, имена Эсхабе Кахеф были одним из постоянных элементов украшавших татарские дома шамаилей. В начале XX в. текст «Әсмаи Эсхабе Кәһеф хасиятләре берләш» («Имена Эсхабе Кахеф и их свойств») неоднократно публиковался и в прозе, и в поэтической форме, и в виде шамаила. На эту тему см., в частности: [Катанов, 1905].

26 | Мансур ал-Халладж (ок. 858–922) — выдающийся суфий, казненный за свои проповеди. Подробнее см. статью А.Д. Кныша [Кныш, 1991, с. 269–270].

27 | Вайсәл-Карани (Увайс ал-Карани, ум. 643) — йеменский мистик, современник пророка Мухаммада, знаменитый своей внутренней духовной связью с Пророком. О Вайсәл-Карани в контексте татарской традиции см.: [Сайфуллина, 2007, с. 197–202].

28 | Книги небольшого формата, издававшиеся в конце XIX — начале XX в. большими тиражами. Примеры *көйле китап* такого рода: «Хәзрәти Зөлкарнайның хикмәте...» (Казань, 1909); «Кыйссаи әл-Мансур әл-Халлаж» (Казань, 1809); «Әсмаи Эсхабе Кәһеф хасиятләре берләш» (Казань, 1880).

29 | *Йасавийа* — тарикат, называемый по имени его основателя туркестанского мистика Ахмада Йасави, получивший значительное распространение в Волго-Уральском регионе. О влиянии йасавийа на суфийскую культуру Поволжья и Приуралья см.: [Кемпер, 2008, с. 131 и далее]. Принятая в литературе дата смерти Йасави (1166) оспаривается Д. ДиУисом, относящем ее к более позднему времени (ок. 1225). См., в частности: [DeWeese, 2009, p. 121].

30 | Говоря о традиции йасавийа, Д. ДиУис пишет: «Под данным обозначением я имею в виду не только определенные суфийские общины..., но также и более широкое, социальное и религиозное и литературное наследие этих общин, воспринятое гораздо более широкими кругами центрально-азиатского общества. Такое расширенное наследие включает ... повествовательные и ритуальные

В первую очередь, подтверждение тому — исключительная на протяжении веков популярность и стихов и самой фигуры Ахмада Йасави среди татар³¹, о чем, в частности, свидетельствует бытование связанных с ним текстов в народной среде вплоть до конца прошлого века. Как правило, это фольклоризированные варианты самих хикметов или других текстов йасавийской традиции, например: «Мәдинәдә Мөхәммәд, жир йөзәндә — Хужахмәт...» («Мухаммад — в Медине, на [всей] земле — Ходжа Ахмад») — переосмысленная знаменитая фраза «Мәккәдә бар Мөхәммәд, Төркестанда Хужахмәт» («Мухаммад — в Мекке, Ходжа Ахмад — в Туркестане»), или:

«Бу сүзләренң күбесе — әүлияләр олугы» («Большая часть этих слов — слова главы святых»)³².

Памятным знаком йасавийской традиции в татарской культуре стал сборник «Бакырган китабы», озаглавленный по имени прямого преемника, ученика Ахмада Йасави Сулеймана Бакыргани, известного также как Хаким-ата (ум. ок. 1186)³³.

Собранные здесь многокуплетные повествования о пророке Мухаммаде, Имаме Агзаме (Абу Ханифа), Исмаиле, Марьям-ана/Марии³⁴ и др. перемежаются с суфийскими — по содержанию и поэтике — газелями и хикметами, прямо или косвенно отражающими значимость фигуры самого Йасави и преемственно связанных с ним других святых. В данном контексте показательно, например, представленное в сборнике стихотворение Бакыргани, в котором повторяющимся рефреном является строчка «Мой шейх Ахмад Йасави»:

«...Хозер берлә сөхбәтлек, Ильяс берлә өлфәтлек, Хак кашында хөрмәтлек, Шәйхем — Әхмәт Йасави...	(«Общающийся с Хызром, Дружащий с Ильясом, Почитающий Бога, Мой шейх — Ахмад Йасави...») ³⁵
---	---

аспекты поклонения святыням, связанным с фигурами, принадлежащими к суфийской *силсиле* Йасавийа, ... оно включает представления об общинной идентификации... мыслимые в виде линий преемственности, восходящих к Ахмаду Йасави или его раннесуфийским преемникам» [ДиУис, 2001, с. 242].

31 | Прежде распространенное среди татар распевное чтение хикметов Йасави к сегодняшнему дню практически не сохранилось. Однако следы этой традиции легко обнаруживаются в текстовом репертуаре мунаджатов. Редкий пример записи одного из хикметов с мелодией опубликован в упомянутой выше моей статье: «*Көйле китап* и мунаджат в контексте общеисламской традиции» [Сайфуллина, 2010а, с. 28]. Исключительную значимость имени Ахмада Йасави и связанной с ним цепочки суфийских шейхов («Одиннадцать Ахмадов») для татар-мусульман подтверждают записанные в 1990-х гг. тексты багышлау. См.: [Сайфуллина, 2005].

32 | Из текстов мунаджатов первый пример записан Г. Сайфуллиной в Балтасинском районе РТ в 1991 г.; второй приведен в упомянутом выше сборнике К. Хуснуллина [Хөснуллин, 2001, с. 161].

33 | Значение «Бакырган китабы» как памятника суфийской литературы в контексте татарской (в том числе и музыкально-поэтической) культуры до сих пор не получило, на наш взгляд, должной оценки. Впервые изданная в Казани в 1847 г. и выдержавшая много переизданий до революции, книга была одной из самых любимых *көйле китап* в татаро-мусульманской среде, использовалась в качестве учебного пособия в мектебах и медресе и, несомненно, оказала значительное влияние как на религиозные представления волжских мусульман, так и на формы их бытования в народной культуре.

34 | Поэмы, автором которых считается Бакыргани: «Миграджнамэ», «Ярым алма», «Исмагыль кыйсасы», «Марьям-ана».

35 | Цит. по изд.: [Бакырган китабы, 2000, с. 38]. — Пер. Г. С. О том, что слово «көлым» («раб») вместо «шәйхем» («мой шейх») — опечатка в данной публикации, свидетельствует как контекст всего стихотворения, так и другие издания, в частности: [Бакыргон китоби, 1991, с. 16; Hakim Süleyman Ata, 2006, s. 93].

В этом же русле создана поэма «Кыйссаи Хөбби хужа» казанского поэта Кул Шарифа (XVI в.)³⁶, посвященная Хубби ходжа — сыну Сулеймана Бакыргани и Гамбэр-ана и важному звену в цепочке почитаемых в йасавийской традиции имен:

«...туксан дәхи һәм тугыз
Мең мөшәех сәрүре Хужа Әхмәд Йасави.

Бу дастанны белсәгез, ир Хөббиньң дастаны.
Ихлас берлән тыңлагыз гашыйкларның бустаны.

Хужа Әхмәднең наibe Хәким ата Сөләйман.
Әрвахның алардин морадыңны теләрсен...»

(«.. глава 99 тысяч шейхов Худжа Ахмад Йасави.
Если хотите знать про этот дастан, — это дастан о Хубби.
Слушайте внимательно рассказ...
[букв.: о цветнике влюбленных].

Преemник Ходжа Ахмада — Хаким-ата Сулейман.
Свои желания обращай к их душам...»³⁷

Статус Йасави как святого оказался зафиксирован даже в учебной литературе для детей: имеется в виду написанная религиозным деятелем и педагогом ал-Культаси маленькая книжка «Көйле иман» [Көйле иман, 1903], в начале XX в. повсеместно распространенная среди татар. В целом предназначенная для простейшего, удобного для запоминания объяснения основ ислама и его истории и использовавшаяся в качестве учебника книга заканчивается упоминавшимися выше строками³⁸:

«Бу сүзләрнең күбесе әулияләр олугысы
Әхмәд Йасави сүзе, аны сөен Алла син,
Раббым, рәхмәт кыйл аңа, аның хакына миңа,
Рәхмәт кыйл барчамыза, син рәхимле Алла син».

(«Большая часть этих слов — слова главы святых
Ахмада Йасави, ты люби его, Аллах.
Господь мой, даруй милость ему, а через него и мне,
Даруй милость всем нам, ведь ты милостивый Аллах»).

36 | В сборник «Бакырган» включено несколько стихотворений Кул Шарифа, но поэма о Хубби ходжа существовала в отдельных списках и публиковалась в отдельных изданиях, например: [Кыйссаи Хөбби хужа, 1899].

37 | [Бакырган китабы, 2000. С.3]. — *Пер. Г. С.* О том, что в своих молитвах мусульмане руководствовались такого рода «советами», свидетельствуют тексты народных багышлау. См., в частности: [Сайфуллина, 2005, № 1, 12].

38 | На что обратил внимание автор известного исследования о мистиках в турецкой литературе М.Ф. Кёпрюлю [Köprülü, 1976]. Интересно, что в последующих изданиях «Көйле иман», при совпадении в целом структуры и содержания текста, это четверостишие исчезает. См.: [Көйле иман, 1912; Көйле иман, 2006].

Нужно оговориться, однако, что при всех связях с суфийской традицией бытование книжного пения к началу XX в. было в первую очередь элементом религиозного воспитания и в наименьшей мере связано с собственно суфийским ритуалом (что в свое время было отмечено русским миссионером С. Матвеевым в связи с рецитацией книги Бакыргани «Марьям ана»: «У мухаммедан казанского края стихотворный рассказ Сулеймана служит религиозно-назидательным чтением для детей, а у среднеазиатских мухаммедан эти стихи распеваются наравне с со стихами Ходжи Ахмеда Ясави вертящимися дервишами на молитвенных собраниях» [Матвеев, 1895, с. 34]).

Со временем и этот контекст существования традиции исчезает. С разрушением системы религиозного воспитания в советское время и позже — с попытками построения таковой на другой основе, вне сложившихся традиций, книжное пение как феномен, сформировавшийся на волне активного подъема татаро-мусульманской культуры, к концу XX в. теряет свою значимость. Как отмечалось выше, лишь отдельные фрагменты информации, источником которой были многообразные *көйле китап*, обнаруживаются в текстах мунаджатов и багышлау, записанных к концу XX в. Упоминания здесь популярных прежде имен оказываются скорее формальным элементом (произнесение согласно оставшимся в памяти, услышанным когда-то образцам), чем осознанной аппеляцией к святым (в экспедициях подтверждением тому была частая расплывчатость ответов на просьбу прокомментировать те или иные имена. Так, например, на вопрос: «Кто такой Зулькарнайн и почему вы называете его?» — женщина ответила: «Не знаю, но мама всегда заставляла называть это имя...»³⁹).

На фоне такого рода изменений еще отчетливее осознается ценность того, что сохранено — как в вербальной/текстовой, так и музыкальной/звуковой форме.

В этой связи хотелось бы отметить еще один важный аспект существования традиции книжного пения у татар, а именно — исключительно уважительное отношение собственно к книге, нередко — как к священному объекту. Важнейшее среди подтверждений разного рода⁴⁰ — сохраненность многих *көйле китап* в условиях многолетнего стабильного курса на изгнание из народной практики арабграфичных текстов. Согласно экспедиционным наблюдениям, книжные тексты не уничтожались (только в тех случаях, чтобы избежать глумления), но хранились, даже когда уходили из жизни мусульмане, способные читать арабскую графику. Разрозненные листы и маленькие издания сшивались вместе и хранились, завернутые в платки или в специально сшитых матерчатых сумках, рядом с Кораном. Лишь в

39 | «Белмим, аны энкэм һәр вакыт эйтергә куша иде...» Записано в 1997 г. в Балтасинском районе РТ.

40 | О вере в священную силу «Мухаммадии», например, говорит тот факт, что девушки нередко гадали по этой книге — как по Корану.

крайнем случае эти тексты отдавали в другие руки или в мечеть. Думается — с надеждой на то, что со временем найдется кто-то, кто сможет прочитать их. А в тех случаях, когда это тексты *көйле китап*, — то и пропеть. Как это мыслится автором дарственной надписи на одном из часто встречавшихся в экспедициях изданий «Мухаммадии»:

«Менэ сезгэ бер кодасэт,

Колак салып тыңлагыз.

Бик күнелле булмаса да,

Көйгэ салып моңлагыз».

(«Вот вам одна святыня [святой текст],

Слушайте его внимательно.

Пусть он — не самый легкий [увлекательный],

Читайте (его) с мелодией»)⁴¹.

41 | [Мехаммадия, 1909]. — Пер. Г. С.

Источники и литература

- Бакырган китабы, 2000 — Бакырган китабы. 12–18 йөз төрки-татар шагыйрлэре эсэрлэре. Ф.Яхин эзерләүендә. Казан, 2000.
- Бартольд, 1992 — *Бартольд В.В.* Мистицизм в исламе // Ислам и культура мусульманства. М., 1992.
- Бәдәвам, 1990 — Бәдәвам. Догаи Исми Әгъзам вә Бәдәвам китабы. Казан, 1990.
- Бокаргон китоби, 1991 — Бокаргон китоби. Тошкент, 1991.
- ДиУис, 2001 — *ДиУис Д.* Маша 'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии: (Зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998) Сост. и отв. ред. А.А. Хисматуллин. СПб., 2001.
- Знаменский, 1910 — *Знаменский П.* Казанские татары. Казань, 1910.
- Касыйдәи Бөрдә, 1903 — Касыйдәи Бөрдә. Казан, 1903.
- Катанов, 1905 — *Катанов Н.Ф.* Киргизская и казанско-татарская версии христианского сказания о семи спящих отроках. Казань, 1905.
- Кемпер, 2008 — *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Казань, 2008.
- Кныш, 1991 — *Кныш А.Д.* Мансур ал-Халладж // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Кол Гали, 1989 — *Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф Вст. статья и пер. на тат. яз. Н. Хисамова. Казань, 1989.
- Кол Шәриф, 1899 — *Кол Шәриф.* Кыйссаи Хөбби хужа. Казань, 1899.
- Көйле иман, 1903 — Көйле иман. Мөәлифе Шәмседдин Мөхаммәд бен Нурмөхаммәд әд-Таһири әл-Күлтәсидер. Казан, 1903.
- Көйле иман, 1912 — Көйле иман. Имам Әхмәдгәрәй бин Мөхаммәдгата. Казан, 1912.
- Көйле иман, 2006 — Көйле иман. Г. Афзал. Казан, 2006.
- Көйле Мәүлүд, 1909 — Көйле Мәүлүд. Нәшере Дамелла Мөхәммәд Садык әл-Госмани. Казан, 1909.
- Кыйссаи Хөбби хужа, 1899 — Кыйссаи Хөбби хужа. Казан, 1899.
- Малов, 1897 — *Малов Е.А.* «Ахырзаман китаби». Мухаммеданское учение о кончине мира // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. XIV. Казань, 1897.
- Матвеев, 1895 — *Матвеев С.М.* Мухаммеданский рассказ о Св. Деве Марии. Текст и перевод // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. XIII, вып. 1. Казань, 1895.
- Милли моңнар, 2002 — Милли моңнар. Төрки-татар көйләре. Солтан Габәши язмалары буенча. Төз. — авт. Г. Макаров. Казан, 2002.
- Мөхәммәдия, 1909 — Мөхәммәдия. Мөхәммәд Языжоглу Челеби. Казан, 1909.
- Нигметзянов, 1982 — *Нигметзянов М.Н.* Народные песни волжских татар. Казань, 1982.
- Нигметзянов, 1984 — *Нигметзянов М.Н.* Татарские народные песни. Казань, 1984.
- Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.* ал-Хадир // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Рахимов, 1999 — *Рахимов С.* ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999.
- Рахим, Газиз, 1922 — *Рахим Г., Газиз Г.* Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер. Казан, 1922.
- Садекова, 2000 — *Садекова А.* Идеология ислама и татарское народное творчество. Казань, 2000.

- Сайфуллина, 1999 — Сайфуллина Г. Музыка священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. Казань, 1999.
- Сайфуллина, 2005 — Сайфуллина Г. Багышлауга багышлау. Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар. Казань, 2005.
- Сайфуллина, 2007 — Сайфуллина Г. Казан илләрэндә Вәйсәл-Карани (Вайсел-Карани на казанской земле) // Гасырлар авазы (Эхо веков). 2007, №1.
- Сайфуллина, 2009 — Сайфуллина Г. Категория «кэйле китап» в музыкально-поэтической культуре татар-мусульман // Музыка народов мира: проблемы изучения: Сб. статей Под ред. В.Н. Юнусовой и А.В. Харуто. М., 2009.
- Сайфуллина, 2010а — Сайфуллина Г. «Көйле китап» и мунаджат в контексте общеисламской традиции // Из истории татарской музыкальной культуры: Сб. научных трудов Казанской государственной консерватории. Казань, 2010.
- Сайфуллина, 2010б — Сайфуллина Г. «Мухаммадия» Челеби в культуре татар-мусульман // Наследие ислама в музеях России: изучение, атрибуция, интерпретация: Материалы научно-практической конференции 3–4 декабря 2009. Казань, 2010.
- Салихов, 1985 — Салихов Г. Татар әдәбияты тарихы. 2 том. 19 йөз татар әдәбияты. Казан, 1985
- Сафиуллина, 2003 — Сафиуллина Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань, 2003.
- Татар әдәбияты тарихы. 2 том. 19 йөз татар әдәбияты. Казан, 1985.
- Татарско-русский словарь, 1966 — Татарско-русский словарь. М., 1966
- Төрки «Маулидин-наби» (Мөхаммәд пәйгамбәр хакында касыйдәләр). Текстны эшкәртте Ф. Яхин. Истанбул, 1993.
- Тукай, 1956 — Тукай Г. Произведения: В 4 т. Т.2. Казань, 1956.
- Хакка шәкер, 1906 — Хакка шәкер (Гыйбрәт вә шөкернамә мин әбъят Әхмәдия). Казан, 1906.
- Хан кызы, 1994 — Хан кызы. Мөнәжәтләр / Төз. Ж.Г. Зәйнуллин. Казан, 1994.
- Хөснуллин, 2001 — Хөснуллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр: көйләп укуга нигезләнгән жанрлар. Казан, 2001.
- Шарифуллина, 1981 — Шарифуллина Н.М. Традиция книжного пения татар-мишарей Ульяновской области // Народная и профессиональная музыка Поволжья и Приуралья: Сб. трудов. Вып. 56. М., 1981.
- DeWeese, 2009 — DeWeese D. Three Tales from the Central Asian Book of Hakim Ata // Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation. Ed. By J. Renard. University of California Press, 2009.
- Faruqi, 1986 — Faruqi L.L. The Mawlid // The World of Music, 28. 1986, № 3.
- Hakim Süleyman Ata, 2006 — Hakim Süleyman Ata. Hikmetler ve kissâlar. Ankara, 2006.
- Köprülü, 1976 — Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1976.
- Melikoff, 1985 — Melikoff I. Ahmed Yesevi and Turkic Popular Islam // Utrecht Papers on Central Asia. Proceedings of the First European Seminar on Central Asian Studies, 16–18 December 1985. Utrecht Turkological Series no. 2.

С. Шадманова

Некоторые взгляды на жизнь женщин-мусульманок в Туркестане в конце XIX — начале XX в. (На основе материалов периодической печати)

В конце XIX — начале XX в. большой интерес вызывали вопросы о положении в обществе женщин-мусульманок Туркестана. Периодическая печать в крае была новым явлением, тем более новым для туркестанского общества было обсуждение на страницах печати такого вопроса как статус женщин, а также более частные вопросы, связанные с образованием и местом женщин-мусульманок в семье и обществе. Примечательно то, что авторами таких статей, публиковавшихся на страницах печати края на русском и узбекском языках (арабская графика), были не только мужчины, но и женщины-мусульманки.

Трактовка поднимаемых ими вопросов была неоднозначной. К примеру, в статье П. Маева¹ на страницах газеты «Туркестанские ведомости»² в 1875 г. утверждалось, что на первый взгляд кажется, будто права женщин Средней Азии растоптаны и никто не считается с ними. Но если глубже проанализировать их положение, отмечал Маев, можно заметить, что в Коране особое внимание уделено правам женщин, обеспечены такие права, как право на развод и наследство, и даже права незаконнорожденных детей [Туркестанские ведомости, 1875, № 22]. Такого же мнения придерживался Генри Д'Эстре в статье, перепечатанной из «Revue Scintifique» в 1888 г. Автор утверждал, что «мусульманки имеют больше прав, чем европейские женщины» [Там же, 1889, № 11]. Такого же мнения придерживались и супруги Наливкины,

1 | В статье был дан псевдоним «П. М.» брата первого редактора газеты «Туркестанские ведомости» Н.А. Маева. П.А. Маев работал помощником редактора этой газеты.

2 | «Туркестанские ведомости» — первая газета в Туркестане, созданная после завоевания его Российской империей. Получившая статус официального органа Туркестанского генерал-губернаторства, эта газета отображала жизнь с официальных позиций, была проводником правительственной политики и идеологии. Между тем, несмотря на это, газета сплотила вокруг себя местную интеллигенцию и пробудила интерес к изучению края в географическом, историческом и статистическом плане. Значительную роль в этом сыграл первый редактор «Туркестанских ведомостей» Н.А. Маев (с 1870 г. по 1892 г.). На страницах газеты систематически публиковались статьи А.П. Федченко, Н.А. Северцова, Г.А. Арандаренко, В.Н. Наливкина, А.Л. Куна, Н.П. Пантусова, А.И. Вилькенса, В.Ф. Ошанина, Н.С. Лыкошина, В.В. Бартольда, Н.Д. Дмитровского, Н.П. Остроумова, А.Д. Гребенкина и многих других исследователей, которые были насыщены богатым фактическим материалом и содержали важную научную информацию. Некоторые статьи впоследствии публиковались отдельным изданием. Газета выходила до 15 декабря 1917 г.

которые имели четкое представление о жизни местного населения края [Наливкин, Наливкина, 1886, с. 221]. Действительно, Коран защищал права женщин, но реалии жизни были таковы, что мусульманки края были бесправными и их жизнь ограничивалась только лишь «ичкари».

С другой стороны, существовало также мнение, в соответствии с которым считалось, что замкнутое положение мусульманки было обусловлено шариатом. В частности, Н.П. Остроумов в статье, опубликованной в газете «Туркестанские ведомости» в 1915 г., писал, что «замкнутость сартовской женщины обусловлена шариатом и составляет общее явление в мусульманских странах, не исключая и Турции, что и вызвало среди получивших европейское образование немногих мусульманок, стремление к домогательству с их стороны автономного равноправия с мужчинами как в Турции, так и России. Но как в Турции, так и в России движение прогрессивных мусульманок не встретило сочувствия в народной массе, среди сартянок и самого вопроса о женской эмансипации не было и не могло быть» [Туркестанские ведомости, 1915, № 125].

В 1900 г. в адрес Туркестанского генерал-губернатора от имени Общества востоковедения поступила брошюра русской феминистки О.С. Лебедевой, называвшаяся «Об эмансипации мусульманской женщины», а в 1901 г. в Ташкенте было открыто отделение этого общества. Попытку этого общества по эмансипации мусульманок туркестанские деятели считали преждевременной, как результат недостаточной осведомленности относительно домашнего и общественного быта местного населения вообще и женской половины его в частности. Причем обществом не были приняты во внимание все трудности задуманной реформы и ее последствия. В частности, Н.П. Остроумов писал о том, что Общество востоковедения ошиблось уже потому, что применило к положению мусульманок христианско-европейскую мерку, совершенно игнорируя вековые основы семейного быта местного населения [Там же, № 126].

Начиная с XX в. в газетах, публиковавшихся в крае, стали шире рассматриваться вопросы, касавшиеся правового положения женщин. Свидетельством этому являются дискуссии на страницах «Туркистон вилоятининг газети»³ о правовом положении мусульманок и мысль о том, что их бесправность есть один из факторов отставания мусульман от мирового уровня развития. К примеру, в 1911 г. в газете была опубликована перепечатанная из французского журнала «Мусульманин»

3 | «Туркистон вилоятининг газети» — первая газета в Туркестане на узбекском языке, издаваемая в 1870–1883 гг. как приложение к газете «Туркестанские ведомости». Выходила в месяц 4–2 раза на узбекском языке и 2 раза — на казахском. В 1872–1883 гг. редактором газеты был переводчик Туркестанского генерал-губернаторства Шохимардон Ибрагимов, в 1883 г. — Мухаммадхасан Чанышев, с конца 1883 г. до февраля 1917 г. — Н.П. Остроумов. С 30 января 1883 г. в количестве 500 экземпляров стала публиковаться как самостоятельная газета. В 1885–1901 гг. одна полоса газеты публиковалась на русском языке. Имела своих читателей не только в Туркестане, но и в других регионах России, в частности в Гельсингфорсе, Казани, Кашгаре, Бахчисарае, Москве, Омске, Петербурге. Как и «Туркестанские ведомости», служила правительству. Ее главная задача — ознакомление местных администраторов с приказами и указами правительства, а также с историей, этнографией, географией и культурой Туркестана. Участие в работе газеты Зокирджана Фурката, Сатторхона Абдугафурова, Иссаххана Ибрата, Махмудходжи Бехбуди, Мирмухсина Шермухамедова и других представителей интеллигенции пробудило в народе интерес к современным наукам, новостям техники и технологии, а также культуре и литературе других народов.

статья, в которой звучал призыв к освобождению мусульманок, а также утверждалось, что безучастие женщин к общественной жизни является одной из причин регресса. Позже эта же газета писала о предоставлении мусульманкам равных с европейскими женщинами прав [Туркистон вилоятининг газети, 1914, № 4].

В статьях на страницах «Туркистон вилоятининг газети» находили свое отражение различные мнения, в том числе традиционное, касавшееся вопроса о месте женщин в общественной жизни. К примеру, в 1912 г. серьезной критике подвергались туркестанские прогрессисты, которые ратовали за уравнивание прав женщин с мужчинами и, в частности, указывалось на неверность позиции джадидов в этом вопросе, а также на то, что вообще неправильно подражать Америке и Европе, как это делали младотурки. Подчеркивалось, что основная задача женщин — рождение и воспитание детей, хотя и не отрицалось значение образования. Между тем особо оговаривалось, что не следует давать им работу, свойственную мужчинам, а также правовое образование. К сожалению, скорее всего, это являлось отражением мнения большей части местного населения.

В начале XX в. среди мусульманок Туркестана были женщины, мыслившие прогрессивно и требовавшие равноправия с мужчинами. Особенно активны были женщины-татарки. В 1913 г. «Туркистон вилоятининг газети» опубликовала письмо татарских женщин, в котором звучали требования о предоставлении мусульманкам равных с мужчинами прав: «Вы — мужчины Востока, знайте, что если мы не выйдем из невежества, то и у вас не будет союза» [Там же, 1913, № 91]. В письме особо подчеркивалось, что причиной прогресса европейских государств и Америки были «образованные матери», а «черные дни мусульман объясняются темнотой матерей» [Там же]. Вообще же, как отмечалось в статье, невежество женщин вело к тяжелым последствиям для общества. Как выход из сложившейся ситуации, в целях получения знаний, женщины-активистки предлагали открыть школы для женщин. Авторы письма писали: «Требуем прав и свобод. Желаем вступить в мир прогресса. Обучайте нас, откройте нам дорогу» [Там же]. В целом в письме значение знаний и профессий объяснялось не только с религиозной точки зрения, но и считалось жизненной необходимостью, так как без знаний народ мог погибнуть.

Необходимо подчеркнуть, что мусульманки края в тот период обучались в домашних условиях у «отинойи» и помимо религиозных знаний обучались и грамоте. Поэтессы Анбар Отин⁴, Нозимахоним⁵

4 | Анбар Отин Фармонкули кизи родилась в Коканде в 1870 г. в семье ремесленника, училась в школе известной поэтессы Дилшод Барно. В ее труде «Философия нищеты» («Фалсафадан саехон») описана горькая участь мусульманок, их роль в общественной жизни и пути борьбы за свободу. Она умерла в 1915 г. в Коканде.

5 | Нозимахоним родилась в 1870 г. в Ташкенте. Ее отец Мулла Саид Ахмад был прогрессивным человеком своего времени. Она училась сначала в традиционной начальной школе, а затем в русской школе для девочек. Ученица поэтессы Манзурабону в своих воспоминаниях утверждала, что она свободно говорила по-русски, читала газеты, которые были опубликованы в Оренбурге и Казани, рассказывала своим ученицам об интересных событиях жизни российских женщин. Умерла в 1924 г.

в конце XIX — начале XX в. отражали в своих произведениях положение женщин-мусульманок, писали об их месте в семье и обществе. Однако в связи с тем, что женщины Туркестана были лишены светского образования, национальные прогрессивные силы заостряли внимание именно на этой проблеме. В 1906 г. в «Туркистон вилоятининг газети» к примеру, отмечалось, что «если женщина воспитанная и образованная, тогда она сможет воспитать своего ребенка прогрессивной личностью» [Там же, 1906, № 29–30]. В журнале «Ойна»⁶ — первом журнале национальных прогрессистов, особо подчеркивалось, что «первым воспитателем и учителем детей являются матери, влияние матерей на детей больше, чем влияние отцов на них» [Ойна, 1915, № 15, б. 346–348]. Такие же взгляды излагались и в других джадидских газетах [Садои Туркистон, 1914, № 15].

В джадидской печати подвергалось критике отсутствие школ. Даже начальных школ, где бы обучали религиозным знаниям, а также в незначительной степени давали знания по географии, математике, истории и правилам языкознания, было недостаточно. Джадиды, понимая значение обучения для девушек, призывали народ «открыть начальные школы для девушек и увидеть своих безгрешных дочерей счастливыми» [Там же, № 11].

Как уже отмечалось выше, в начале XX в. в культурной жизни Туркестана активно участвовали женщины-татарки — в газетах того времени отмечались факты организации ими различных театрализованных представлений. К примеру, в 1909 г. в Ташкенте девушки-татарки с целью материальной поддержки одной из своих школ, устроили театрализованное представление. Однако такая их активность была не по душе всем мусульманам, и некоторые из них отрицательно смотрели на это и подвергали девушек критике за выступление с открытым лицом [Туркистон вилоятининг газети, 1909, № 91].

В 1913 г. «Туркистон вилоятининг газети» было напечатано сообщение редактора газеты «Вакт» Фатиха Каримова о поездке в Оренбург 16-летней Тойфа-ханум, ученицы женской гимназии в Ташкенте, о которой он написал в качестве примера для подражания. Как было описано в статье, она совершила указываемую поездку в европейской одежде, проведя две недели в Оренбурге, где посетила мектеб и медресе, молитвенные дома, мусульманские библиотеки и неоднократно редакцию газеты «Вакт». Ф. Каримов приводил в пример англичан и немцев, которые отправляли своих детей друг к другу, что приводило к их союзу. Призывая мусульман к сплоченности, он писал: «Мы, российские мусульмане, до сего времени живем как в тугае, не зная о положении друг друга. Мусульмане Туркестана, Крыма, Кавказа, Урала,

6 | «Ойна» — первый национальный еженедельный журнал, основанный великим представителем джадидского движения Махмудходжа Бехбуди, выходил в количестве 400–600 экземпляров в Самарканде. Первый номер журнала вышел 20 августа 1913 г., в литографии Б. Газарова и К. Слиянова. Всего опубликовано 68 номеров, последний — 15 июня 1915 г. Он распространялся, кроме Туркестана и Бухары, на Кавказе, в Иране, Афганистане, Индии и Турции.

Казани, находясь в одном государстве, имея одну Родину, общий язык, живем как бедуины Йемена, Ирана, не имея представления о жизни других мусульман России» [Там же, 1913, № 92]. Ф. Каримов оценивал приезд Тойфа-ханум в Оренбург с появлением первого цветка в пустыне и надеялся на то, что благодаря таким, как Тойфа-ханум, «в пустыне расцветет много цветов» — молодежь мусульман объединяясь, «будет выводить народ из невежества, вести к прогрессу, принося пользу своему народу» [Там же].

Конечно же, не все были согласны с такой позицией автора, и уже в следующем номере «Туркистон вилоятининг газети» была опубликована статья неизвестного автора, в которой поездка Тойфа-ханум рассматривалась уже как плохой пример для подражания для девушек-мусульманок, звучало требование о необходимости извинений со стороны Ф. Каримова за такого рода пропаганду [Там же, № 93]. Особое внимание уделялось положению шариата, согласно которому мусульманки не могли более трех дней находиться вдалеке от дома.

К началу XX в. на страницах печати поднимались вопросы и высказывались различные точки зрения по участию женщин в управлении обществом. В 1912 г. «Туркистон вилоятининг газети» была опубликована дискуссионная статья, в которой высказывалось мнение, противоречащее точке зрения прогрессивных сил общества, касавшееся вопроса назначения женщин казиями (т.е. судьями) наравне с мужчинами. В противовес мнению прогрессистов было выдвинуто утверждение, согласно которому женщины не могли назначаться на должность казиев, т.к. на собраниях они не могли общаться с мужчинами [Там же, 1912, № 54].

Несмотря на такое неоднозначное отношение, уже в конце XIX в. в Туркестане отмечались единичные случаи назначения женщин на ответственные посты местного значения. К примеру, жена одного из мирабов в Наманганской области всегда помогала мужу и тем самым познала тонкости этой работы, а после его смерти, сама стала начальником мирабов области, получила признание и до конца жизни работала в этой должности [Наливкин, Наливкина, 1886, с. 159].

Начало XX в. было в какой-то степени переломным, ибо именно в этот период в туркестанской печати стали появляться статьи и самих женщин, которые старались привлечь внимание народа к своим проблемам. К примеру, в джадидской газете «Садои Туркистон»⁷ одна из таких женщин, П. Джалилова, предлагала открывать школы для женщин,

7 | «Садои Туркистон» — джадидская газета. В первом номере от 4 апреля 1914 г. редактор газеты Убайдуллаходжа Асадуллаходжаев отмечает, что она издается на благо Родины. В осуществлении задач газеты редактору помогли такие национальные прогрессисты, как Мунаввар Қари Абдурашидхонов, Абдулла Авлоний, Тавалло, Саидносир Миржалилов, Хамза Хакимзода, Холид Саид, Абдулхамид Сулаймон, Муминджан Мухаммаджанов, Абдулла Эргазиев, Нуширавон Евушев, Сиддикий, Лутфулла Олимий, Мулла Саид Ахмад Васлий, Фузайил Жонбоев, Мухаммаджон (мударрис), Бадриддин Аълами, Хаджи Муин, Ш. Рахимий. Однако в связи с тяжелым финансовым положением ежедневная газета стала выходить еженедельно, и даже появилась опасность ее закрытия. Тогда редакция газеты обратилась к состоятельным людям, которым была безразлична судьба нации. Между тем эти призывы остались безответными, и 10 апреля 1915 г. газета «Садои Туркистон» после выпуска 66-го номера была закрыта.

обсуждать проблемы мусульманок на страницах печати, особо упирая на необходимость обучения женщин таким необходимым профессиям, как учительница, редактор и медсестра [Садои Туркистон, 1914, № 26]. Другая женщина, С. Музаффария из Самары, отмечала на страницах газеты, что мусульманки во многом сами виноваты в своем столь плачевном положении: «У нас есть и талант, и способность, и сознание, и мышление — писала она. — Мы в состоянии управлять не только семьей, но и государством» [Там же, № 36]. Тем не менее, отмечала она, женщины постепенно вовлекались в общественную жизнь. Хорошим примером для женщин Туркестана была деятельность татарских женщин: «Мы не можем не поблагодарить татарских женщин... Они открывали не только школы, общества, библиотеки, но и отважились учиться в российских и европейских учебных заведениях. Однако среди других женщин в исламском мире полное затишье» [Там же].

Выступления по женскому вопросу представителей прогрессивных сил имели для своего времени большое значение. Они проводили разъяснительную работу среди местного населения о месте женщины в семье и обществе, о значении образования в жизни мусульманки, вовлечении их в общественную жизнь. В подобных обсуждениях участвовали и женщины. Особой активностью, как уже неоднократно отмечалось выше, отличались женщины-татарки, ратовавшие за освобождение женщин и их образование. Что очень важно, так это то, что в туркестанских газетах женский вопрос обсуждали не только туркестанцы, но и мусульмане других регионов Российской империи. Публикации были как на русском, так и узбекском языках, однако в русскоязычной печати края появилось всего лишь несколько статей, в то время как в газетах, выходивших на узбекском языке, независимо от их направления, как в официальной газете Туркестанского генерал-губернаторства «Туркистон вилоятининг газети», так и в джадидской прессе было значительное число таких публикаций. Причиной такого положения было, скорее всего, то, что газеты, публиковавшиеся на узбекском языке, предназначались для местных читателей и их целью было воздействие на мировоззрение мусульман. Безусловно, появление новых взглядов в противовес традиционным и привлечение внимания местного населения к проблеме мусульманок со страниц печати было прогрессивным явлением.

Источники и литература

Азимий, 1915 — *Азимий А.* Таълим ва тарбия (Образование и воспитание) // Ойна. 1915, № 15. Б. 346–348.

Наливкин, Наливкина, 1886 — *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.

Садои Туркистон. 1914, № 15, 11, 26, 36.

Туркестанские ведомости. 1875, № 22; 1889, № 11; 1915, № 125, 126;

Туркистон вилоятининг газети. 1906, № 29–30; 1909, № 91; 1912, № 54; 1913, № 91, 92, 93; 1914, № 4.

Т.В. Котюкова
**«Мусульманский вопрос»
в документах Туркестанского
районного охранного отделения
1907–1917 гг.**

Начало XX вв. — это время, когда политические и духовные явления в мусульманской общине Российской империи вызывали серьезную обеспокоенность правящих кругов. Государственная власть, опасаясь проявления сепаратизма в мусульманских районах, оглядываясь на революции 1905–1907 гг. в Иране и 1908–1909 гг. в Турции, активно стимулировала изучение и «разработку», в первую очередь правоохранительными органами, различных сторон мусульманского движения России.

Потенциально одним из наиболее взрывоопасных мусульманских регионов империи являлся Туркестан. В этой причине Министерство внутренних дел проявляло активный интерес к так называемому «мусульманскому вопросу» в целом и к его конкретным проявлениям в крае.

Между местной и центральной властью велась постоянная переписка по данной проблеме, которая сохранилась в фондах крупнейших российских архивов (ГА РФ, РГИА, РГВИА и др.). При этом интерес исследователей привлекают и фонды Центрального государственного архива Республики Узбекистан (далее ЦГА РУз), сохранившие разнообразный массив документов по этой тематике. Безусловно, некоторая их часть представляет собой копии документов или даже копии с копий, особенно если это касается писем и циркуляров Министерства внутренних дел, Департамента полиции и Департамента духовных дел и иностранных вероисповеданий. Однако в фондах архива отложились ценнейшие документы, до сегодняшнего дня оставшиеся вне поля зрения российских исследователей.

Одним из крупнейших фондов в ЦГА РУз является фонд И–461 «Туркестанское районное охранное отделение».

Районные охранные отделения в России были созданы 14 декабря 1906 г. на основании специального «Положения о Районных охранных отделениях». Создавались они в целях борьбы с революционным и на-

ционально-освободительным движением. В июне 1907 г. в Туркестанский край был командирован для руководства политическим розыском чиновник Министерства внутренних дел, возглавивший образованный тогда же Особый отдел при канцелярии Туркестанского генерал-губернатора. В конце 1907 г. вместо Особого отдела было создано Туркестанское районное охранное отделение (ТРОО), во главе которого стоял жандармский полковник. Охранное отделение ведало политическим сыском в крае. Его деятельность распространялась на Закаспийскую, Самаркандскую, Семиречинскую, Сырдарьинскую и Ферганскую области. Ему были подчинены отделения жандармских полицейских управлений Среднеазиатской железной дороги и Ташкентской железной дороги. Туркестанское районное охранное отделение было упразднено приказом генерал-губернатора в марте 1917 г.

Мусульманский фактор как связующая основа конфессионального единства населения края являлся, пожалуй, важнейшей проблемой, с которой столкнулись русские чиновники в Туркестане. На наш взгляд, наибольшее ее обострение приходится на период с 1898 г. (Андижанское восстание) по 1916 г. После 1917 г. эта проблема никуда не исчезает и остается нерешенной; она переходит несколько в иную плоскость и существует уже в рамках иного политического строя и иной государственной идеологии.

Государственная политика в отношении ислама в Туркестане выстраивалась постепенно. Основным в «мусульманской политике» первого генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана было последовательное «игнорирование» ислама.

Преемник генерала Кауфмана, генерал-майор М.Г. Черняев, был противником политики «игнорирования» и считал, что в будущем это ни к чему хорошему не приведет [Литвинов, 2007, с. 402].

Следующий этап рассмотрения вопроса был связан с Андижанским восстанием 1898 г. В 1899 г. генерал-губернатор Туркестана С.М. Духовской представил Николаю II доклад под названием «Ислам в Туркестане». Помимо жестких мер борьбы генерал Духовской предлагал усилить «слияние» русского и туземного населения. Предложения генерала Духовского активно обсуждали в различных ведомствах, но от реальных шагов правительство воздержалось [Литвинов, 1998, с. 68–69].

Генерал-губернатор Туркестана в 1904–1905 гг. Н.Н. Тевяшов был сторонником кауфмановской политики и стоял на позициях «невмешательства» [Арапов, 2004, с. 220].

Туркестанский генерал-губернатор 1908–1909 гг. П.И. Мищенко констатировал проявление мусульманского фанатизма и предлагал бороться с ним посредством «тайной агентуры» и русско-туземных школ. Его преемник, генерал А.В. Самсонов (1909–1913), сообщил лично премьер-министру П.А. Столыпину о крайнем «непокойствии» в крае и «подъеме» в местной мусульманской среде [Там же, с. 221–222].

Персидская и младотурецкая революции первого десятилетия XX в. усилили интерес российского правительства к оппозиционному мусульманскому движению. Одним из направлений национальной политики стала борьба с панисламизмом и пантюркизмом, под которым в России понималось всякое проявление культурно-политического самосознания мусульман. В приверженности панисламизму обвинялись прежде всего представители мусульманской интеллигенции.

Туркестанское районное охранное отделение постоянно наблюдало за лидерами национального движения. Об этом свидетельствуют документы. Туркестанская охранка давала следующее определение панисламизма: «Строго определенной программы и тактики панисламисты не выработали. Ближайшая их задача — политическая борьба с ныне существующим строем, который является в их глазах главной препоной к национальному самоопределению магометан» [ЦГА РУз. Ф. И–461. Оп. 1. Д. 468. Л. 174].

Туркестанский генерал-губернатор генерал А.В. Самсонов на этот счет имел собственное мнение: «...Думаю, что устная и газетная противоправительственная пропаганда... пока вьет гнезда только в кружках татар и пригородного киргизского и сартовского населения. Именно здесь противятся... введению русского языка в школах и здесь же культивируется противодействие всем начинаниям правительства, клонящимся к ассимиляции с нами доселе обособленного мусульманского мира» [Аманжолова, 2005, с. 90].

Однако нельзя не отметить тот факт, что после турецкой революции в политическом сознании российских мусульман действительно наметилась сильная протурецкая ориентация, которая серьезно беспокоила власть. Поэтому в целом комплексе вопросов Турция воспринималась российскими мусульманами как ориентир, к которому нужно стремиться.

В 1908 г. при Канцелярии Туркестанского генерал-губернатора была сформирована особая комиссия «По вопросу разведки вне и внутри Туркестанского края». В первом же своем протоколе собравшиеся фиксируют мнение, что брожение среди мусульман после 1905 г. не улеглось и неизвестно какую еще примет форму [Федоров, 1925, с. 24]. В вопросах административного устройства края комиссия признала необходимым отказаться от специальной системы управления для мусульман и подчинить их в этом смысле общеимперскому законодательству, в области религиозной политики — учреждение специальной православной миссии в Ташкенте. Помимо этого правительство все активнее проводило переселение русских крестьян из Центральной в Азиатскую Россию.

В целях выяснения настроений мусульманского населения в 1910 г. депутат Государственной думы С.Н. Максудов отправился в поездку по Волге, Уралу, Туркестану и Кавказу. 13 марта 1912 г. своими впечатлениями от поездки Максудов поделился с думской трибуны.

Текст его выступления был отдельным оттиском направлен для ознакомления и детальной проработки в ТРОО [ЦГА РУз. Ф. И–461. Оп. 1. Д. 1260. Л. 156–163об.].

Накануне Первой мировой войны вопрос об умонастроениях мусульманского населения Туркестана стоял очень остро. В этот период обязанности Главного инспектора народных училищ Туркестанского края, во время отсутствия Ф.М. Керенского, неоднократно исполнял директор Ташкентской мужской гимназии, известный исламовед и педагог Н.П. Остроумов. В 1910 г. начальник ТРОО, полковник В.И. Андреев, обратился к Остроумову за разъяснениями. Андреева интересовало, в какой степени частные новометодные мактабы подчинены правительственному контролю и нет ли признаков связи мактабдаров с Турцией, а если есть, то в чем она выражается [Там же. Д. 948. Л. 10].

Интерес охраны не был случайным. В 1909 г. в Константинополе было основано «Научное Бухарское общество», которое явилось органом отдела народного просвещения младотюркского комитета «Единение и Прогресс». При его посредничестве турки поддерживали сношения с Бухарой и Кашгаром, где вербовали учеников, которых затем размещали в военных и других правительственных школах Константинополя. По донесениям Российского императорского посольства в Константинополе, в 1910 г. учеников насчитывалось до ста человек, «из коих половина бухарцы, а другая половина кашгарцы». Помимо общей программы преподаваемых предметов, ученикам внушались «все ходячие идеи панисламизма и Турецкого шовинизма» [Там же. Д. 1260. Л. 18].

Из ответа Остроумова следует, что частные новометодные школы края правительству неподконтрольны. Что же касается связей с Турцией, то на этот счет официальных сведений в Управлении учебными заведениями не было. По мнению самого Остроумова, такая связь существовала. По крайней мере, как полагал Николай Петрович, некоторые учителя новометодных мактабов находятся если не в прямых сношениях с Турецким просветительским комитетом «Единение и Прогресс», то в идеологической и нравственной зависимости от последнего [Там же. Л. 11]. Он считал, что затронутый вопрос имеет первостепенное государственное значение и на него давно следовало обратить внимание на самом высоком правительственном уровне [Там же. Д. 948. Л. 11об.].

В фонде ТРОО отложилось значительное количество анонимных доносов на мактабдаров новометодных школ [Котюкова, 2007, с. 142–146]. Они могли быть как отражением существовавшей вражды или профессиональной конкуренции между приверженцами новых методов обучения в мусульманских школах или оппонентами из местной мусульманской среды, так и заказной провокацией.

Разбор анонимок и «персональных дел» был на втором плане. Главным стоит считать вопрос о контроле государства над мусульманскими учебными заведениями, и в первую очередь новометодными.

Правительство и краевая администрация не были противниками новометодных школ, но стремились их контролировать, так же как и традиционные мактабы. С каждым днем их влияние на умы и настроение коренного населения усиливалось, а политическая лояльность к русской власти снижалась.

Боязнь контроля со стороны государства, можно объяснить, с одной стороны, традиционной закрытостью мусульманского общества и нежеланием допускать в святая святых — вопросы воспитания — иноверцев. С другой, как показывают документы, — мактабдарам было что скрывать от государства, поскольку новометодные школы правительством не контролировались и были местом пропаганды не только новаторских технологий в области педагогики, но и антиправительственных настроений. А грань между новаторством и крамолой во все времена была очень условной.

Газета «Вакт» 3 февраля 1911 г. в статье «Стесняют ли ногайцев (тюрков. — Т. К.) в России или нет?» приводила внушительный список притеснений, которые вынуждены терпеть мусульмане, и особенно в Туркестане: им нельзя покупать в Туркестане землю; они лишены права выбора в Думу; им запрещают преподавание родного языка в начальных школах, несмотря на то, что в Туркестане мусульмане составляют 95 % всех жителей; их заставляют по закону о праздничных днях праздновать христианские праздники, отвергая их собственные религиозные праздники; 20 млн мусульман в России не разрешают открыть хотя бы одну собственную мусульманскую учительскую семинарию; их не назначают на высокие государственные должности, тогда как в Турции христиан назначают на министерские и другие высшие должности; переселенческая политика в Туркестане проводится далеко не в интересах мусульман; на мактабы и медресе в Туркестане государство не ассигнует ни копейки, в то время как на церковно-приходские школы ежегодно отпускают средства из казны; из «инородцев» в Ташкентскую городскую думу избирают только 5 % гласных и т.д. [ЦГА РУз. Ф. И–461. Оп. 1. Д. 949. Л. 21–21об.].

С другой стороны, согласно всеподданнейшему отчету Министерства народного просвещения за 1913 г., в Туркестане насчитывалось 6022 мактаба, из 9723 имевшихся в империи, 445 медресе, из 1064 действовавших по стране [Россия накануне, 2008, с. 334]. Остроумов на 1912 г. приводит несколько иные цифры, но того же порядка — 7290 мактабов, 376 медресе [Былое, 1924, с. 241]. В 1912 г. в России насчитывались 23 мусульманские типографии, в которых издавалось только на «киргизском языке 36 изданий, на сартовском — 40, на всех мусульманских языках в России печаталось книг и брошюр — 2 812 000 экземпляров, из них религиозного содержания — 1 282 000» [Там же, с. 242].

В пяти областях Туркестанского генерал-губернаторства к началу XX в. функционировало 12 733 мечети, в том числе 1503 соборных,

что составляло более 50 % от общего числа подобных учреждений всей Российской империи [Литвинов, 1998, с. 81].

Существовало мнение, согласно которому панисламизм, т.е. идея создания государства, объединяющего всех мусульман, утопичен, поскольку народы, исповедующие ислам, разбросаны по всему свету и поэтому «могут сочувствовать этой идее лишь платонически». Внутри России панисламизм для нее неопасен, но он может угрожать ей извне, особенно если Германия будет продолжать посылать своих военных инструкторов в мусульманские государства [Туркестанский курьер. 13.01.1912].

В начале 1910 г. Министерство иностранных дел России стало получать сведения о готовящемся в Турции плане по сбору средств на усиление армии и флота. В этих условиях руководство МИД и МВД с большой долей вероятности полагали, что в случае военного столкновения с Турцией приверженцы ислама в России встанут на сторону «братьев-мусульман» [Котюкова, 2004, с. 85–95].

В мае 1909 г. в Ташкенте открылось мусульманское просветительское общество «Помощь». Председателем совета общества стал гласный Ташкентской городской думы Саидкирим Саидазимбаев. Своей задачей оно считало оказание нравственной и материальной помощи нуждающимся. По сведениям ТРОО, под «нуждающимися» часто понимались единоверцы Османской империи, и собранные средства предназначались им [ЦГА РУз. Ф. И–461. Оп. 1. Д. 1116. Л. 68]. В Закаспийской области был известен случай сбора денег в пользу «Красного Полумесяца», разрешенный (!) начальником Красноводского уезда. Сбор денег был прекращен по распоряжению начальника области, а собранные деньги сданы в местное казначейство [Там же. Д. 443. Л. 25].

Такие случаи были известны по всем регионам России, где компактно проживало мусульманское население.

2 декабря 1912 г. Департамент полиции направил срочную телеграмму в ТРОО, в которой просил предоставить обстоятельную информацию об отношении различных кругов туркестанского населения к событиям на Балканском полуострове, указав: замечается ли и в каких именно слоях сочувствие к какой-либо из воюющих сторон и в чем оно выражается; какие вообще высказываются соображения по вопросу желательности вмешательства России в «славянский вопрос» на Балканах [Там же. Д. 1168. Л. 233].

2 января 1913 г. из Ташкента отправили ответ — местное русское население, безусловно, сочувствует славянам; мусульмане симпатизируют туркам и среди интеллигенции приобретают все большее влияние идеи панисламизма. Кроме разговоров «сочувствие выражается сбором пожертвований доходящих у мусульман до весьма значительных сумм». Вмешательство России в Балканский конфликт на стороне славян подтверждает у местных мусульман уже существующее убеждение, что война славянских народов и Турции была вызвана Россией. Между тем мест-

ное русское население высказывало опасения в неподготовленности России к войне [Там же. Л. 233об.].

На фоне разгоравшегося Балканского конфликта в 1913 г. среди российских мусульман все сильнее обсуждался вопрос о якобы предстоящей войне России с Китаем. В Департаменте полиции полагали, что турецкие эмиссары в случае действительного начала такой войны вполне могли вести агитацию за объединение мусульманских народов и их отделение от России с последующим нападением на последнюю в союзе с Японией и Китаем [Там же. Д. 443. Л. 88].

Имелись сведения, что так называемым «мусульманским комитетом» из Тифлиса рассылались прокламации на турецком языке, направленные против России и призывающие мусульман объединиться и «кровью защитить ислам, дабы не дать христианам восторжествовать и уничтожить мусульманство» [Там же. Л. 252].

В Турции признавали, что одной из главных причин медленно-го распространения панисламизма в России является «малая культурность низших слоев мусульманского населения, невежество их духовенства и существующая между мусульманскими сектами религиозная ненависть» [Там же. Д. 479. Л. 65].

Поэтому пропагандистов в Россию было решено пока не направлять, «возложив обязанности по пропаганде панисламистских идей в России на избранных местных мусульман, сочувствующих этим идеям» [Там же].

Из этого следует, что под турецкими эмиссарами и агентами не всегда следует понимать лиц, имевших турецкое подданство. В первую очередь ставка делалась на российских мусульман. Они и были главными «турецкими шпионами». Подавляющая часть «турецких шпионов», имела российское или бухарское подданство. Подданных Турции были единицы. Это подтверждают документы ТРОО.

Охранка отслеживала и фиксировала перемещения и встречи лиц, подозреваемых в сочувствии и распространении протурецких настроений. ТРОО располагало достаточно разветвленной агентурной сетью, имевшей, однако, серьезный недостаток — очень поверхностное знакомство с мусульманской средой как с предметом изучения. За предвоенный период сохранилось много агентурных донесений, зачастую страдающих слабым аналитическим разбором ситуации, но с выводами, которые должны были радовать петербургских чиновников — «в Туркестане все спокойно!».

Начало Первой мировой войны по-разному было встречено населением края. На фоне этого поток анонимок и доносов в ТРОО значительно увеличился. По одному из них в 1914 г. в Закаспии ТРОО разбирало «Дело о политической благонадежности жителей г. Мерва, подозреваемых в сборе денег среди мусульман в пользу Турции для панисламистских организаций». Главным фигурантом в нем проходил полковник в отставке русской армии Николай Николаевич (Кашаш-

хан оглы) Хан Иомудский. С 1889 г. он служил в Закаспийской области и пользовался большим авторитетом у местного населения. Русская власть также доверяла ему. Хан Иомудский родился и воспитывался в России, получил блестящее образование. В январе 1908 г. он в качестве эксперта входил в особую комиссию по разработке нового проекта «Положения об управлении Туркестанским краем». В 1909 г. участвовал в ревизии Туркестана под руководством сенатора К.К. Палена. Выйдя в отставку по состоянию здоровья в 1910 г., Николай Николаевич продолжал принимать активное участие в местной жизни.

Но 2 июля 1913 г. Хан Иомудский был арестован по обвинению в причастности к антиправительственной агитации. 3 июля в его квартире был проведен обыск. 6 июля обыск повторили и за квартирой установили наблюдение. Арест хана вызвал брожения среди туркмен. Вскоре за отсутствием доказательств он был отпущен [Там же. Д. 1398. Л. 1 об., 24, 30, 36].

На допросе в ТРОО 29 октября 1914 г., местный коммерсант, М.А. Асцатуров, показал, что Хан Иомудский при всяком удобном случае внушал туркменам, что они обмануты русским правительством, которое не держит своих обещаний, данных при присоединении края. Кроме того, по словам Асцатурова, он убеждал туркмен объединиться для защиты своих интересов, «так как в противном случае русские на их мечетях повесят колокола, заберут их земли, заселят их мужиками и туркмен сделают христианами» [Там же. Д. 1560. Л. 5–5об.].

Согласно донесениям ТРОО, к концу 1914 г. обстановка в Туркестане выглядела следующим образом: «Сейчас ...мусульмане настроены довольно спокойно, и интеллигентные сарты к поражению Турции относятся довольно хладнокровно, но, если только Афганистан объявит войну России, сарты восстанут как один человек. Мусульмане смотрят на Германию как на свою освободительницу, и весь интерес войны сосредоточен на ней, потому что знают, если победит Германия, то Турции и всем другим мусульманским государствам будет хорошо. Имя Вильгельм известно даже самым темным и захудалым беднякам. Все мусульмане на него молятся, потому что среди них кто-то вселил убеждение, что Вильгельм всю эту войну начал из-за мусульман, которых он хочет слить в одно могущественное государство» [Там же. Д. 2155. Л. 1].

В середине 1915 г. на юго-восточных рубежах России действительно было неспокойно. Многочисленные документы свидетельствуют о росте антироссийских настроений в сопредельных с Русским Туркестаном государствах. По сообщениям разведки, Афганистан усиленно готовился к войне с Россией. Отмечалось о прибытии турецких войск на его территорию. В армию призывались горные племена, спешно обучаемые германскими и турецкими инструкторами. Населению в провинциях раздавалось оружие. В приграничной полосе сохранялось видимое спокойствие, но война с Россией считалась неизбежной [Там же. Д. 2144. Л. 101].

Непростой ситуация была в Персии, особенно в пограничных с Россией северных районах. Для борьбы с немецким и турецким влиянием в пределах Хорасана Россия командировала в Персию специальный отряд.

В январе 1916 г. от директора Департамента духовных дел и иностранных исповеданий (ДДДИИ) на имя временного управляющего Канцелярией Туркестанского генерал-губернатора Н.В. Ефремова поступило следующее сообщение: «По имеющимся в распоряжении министерства сведениям, передовые элементы мусульманского населения Казанской губернии выражают недовольство, мусульманской фракцией Государственной думы... Казанские мусульмане ведут агитацию в смысле необходимости командировать в помощь членам фракции опытных и образованных общественных деятелей из различных местностей с мусульманским населением... Не предполагается ли командирование уполномоченных с указанной целью в Петроград от мусульманского населения Туркестанского края». Директор ДДДИИ настоятельно просил сообщить ему подробные сведения о личностях командируемых, если таковые будут [Котюкова, 2003, с. 130–131].

Во все области края были даны срочные распоряжения местному руководству о сборе сведений о настроениях местного населения. По мере получения сведений с мест они отправлялись в Петроград. Ни в одной области Туркестана «крамолы» среди коренного населения выявлено тогда не было [ЦГА РУз. Ф. И–461. Оп. 1. Д. 1193. Л. 1–3]. Но это не могло означать, что ее не было на самом деле.

У системы управления Туркестаном была не одна «ахиллесова пята». Одним из наиболее уязвимых мест являлось слабое знание чиновниками краевой администрации местных языков. Этот факт неоднократно с прискорбием отмечался в официальной переписке между Петроградом и Ташкентом чиновниками самого высокого уровня. Знание местных языков не являлось обязательным требованием для замещения административной должности. Очень немногие офицеры и чиновники знали эти языки или старались их освоить. Это несмотря на то, что многие из них перед направлением на службу прошли курсы восточных языков при Азиатском департаменте МИД, в Лазаревском институте восточных языков, в Ташкентской офицерской школе восточных языков при Штабе Туркестанского военного округа и ряде других учебных заведений. Кроме того, между населением и русской администрацией, по меткому выражению одного современника, «встряли туземные должностные лица», прежде всего переводчики.

«Трудности перевода» в лучшем случае порождали недоразумения, а в худшем сознательно использовались низовой администрацией (она состояла из лиц коренных национальностей) для наживы путем создания всевозможных коррупционных схем.

Прикрываясь политическими идеями, они в действительности нередко преследовали совсем иные цели. В качестве примера работы

такого коррупционного механизма приведем служебное расследование, проведенное и.д. Ферганского военного губернатора полковником П.П. Ивановым, отчет по которому в виде секретного доклада был представлен Туркестанскому генерал-губернатору А.Н. Куропаткину 12 декабря 1916 г. [Там же. Д. 1902а. Л. 61–65об.]. Главным действующим лицом этой скандальной истории был письменный переводчик Андиганского уездного управления Сулейман Кенгельбаев, при участии переводчиков мировых судей Андиганского уезда: 1-го участка Акбара Байтурсунова и 5-го участка Мадамина Байтурсунова.

Из имеющихся в деле показаний очевидно, что деятельность этих трех лиц была организована в чрезвычайно тонко разработанную систему и длилась порядка восьми лет. Объектами деятельности преступного сообщества являлись туземные должностные лица и состоятельные представители коренного населения. Деятельность выражалась в том, что Сулейман Кенгельбаев принуждал «заинтересованных лиц» к подаче жалоб на туземное должностное лицо, обещая убрать его с должности, за что от «заинтересованных лиц» получал мзду. Изучив делопроизводство уездного управления, а также областного правления, Кенгельбаев путем грамотного составления кляузы и подтасовки свидетельских показаний добивался назначения следствия в отношении своей жертвы и устранения ее от должности. После этого пострадавший «должностной туземец», потерявший должность и находящийся под угрозой следствия, которое находилось в руках сообщников Кенгельбаева, братьев Байтурсуновых, волей-неволей шел к Кенгельбаеву, приносил ему значительную сумму, и тогда Байтурсуновы, фигурируя в качестве переводчиков следователей, делали все для прекращения следствия. Затем, снова получив взятку, Кенгельбаев возбуждал от имени своей жертвы ходатайство о восстановлении в должности на основании данных следствия, не подтвердившего виновность. Жертва возвращалась на прежнюю должность. Сбоев в работе Кенгельбаева и К^о не было.

25 июня 1916 г. Николай II подписал указ «О привлечении мужского инородческого населения Империи для работ по устройству оборонительных сооружений и военных сообщений в районе действующей армии, а равно для всяких иных, необходимых для государственной обороны работ» в возрасте от 19 до 43 лет включительно. Целью указа являлось обеспечение рабочей силой ряда оборонных объектов и военных предприятий, то есть расширение возможности призыва на фронт занятых там русских рабочих путем замены их коренным населением ряда регионов империи, освобожденных от несения воинской повинности.

29 июня мобилизация была начата. Среди населения стали распространять слухи, что это не набор на тыловые работы, а скрытая мобилизация на фронт, необходимая для уничтожения коренного населения для заселения освобожденных земель русскими.

Такая интерпретация возникшей ситуации базировалась на том, что после завоевания Средней Азии Россия гарантировала коренным народам освобождение от несения воинской повинности, и достаточно долго свое обещание сдерживала. С одной стороны, это была, по сути, привилегия, носившая характер «монаршей милости» русского царя, с другой — вполне оправданная политическая мера, поскольку мусульманское население недавно присоединенной к России огромной территории не могло считаться достаточно благонадежным. Население Туркестана истолковало мобилизацию на тыловые работы как отказ со стороны русского правительства от данных ранее обязательств и нарушение своих законных прав.

Вскоре на огромной территории Туркестана и Степного края разгорелось массовое восстание, реально угрожавшее как социально-политическому спокойствию на азиатских рубежах империи, так и ее экономическому могуществу. Значительная часть документов, связанных с восстанием 1916 г., отложилась в фонде туркестанской охранки.

После объявления Указа о мобилизации по предложению представителей национальной интеллигенции были созданы (и ею возглавлялись) комитеты по содействию набору тыловых рабочих. Ташкентский комитет по отправке коренного населения на тыловые работы возглавил Убайдулла Ходжаев, один из известных и влиятельных политических лидеров края, в будущем военный министр Туркестанской (Кокандской) автономии.

Ходжаев был интересной и неоднозначной фигурой. Оставив заметный след в туркестанской журналистике, в полной мере проявить себя он смог на волне восстания 1916 г. и связанных с ним дискуссий.

В 1913 г. Ходжаев был уже довольно известным адвокатом и объектом пристального внимания ТРОО. Документы охранки характеризуют его как «убежденного панисламиста». Вскоре он возглавил прогрессивную мусульманскую политическую группу «Умид» («Надежда»). С 1914 г. им стала издаваться газета лево-либерального направления «Садои Туркестан» («Голос Туркестана»), после закрытия которой по причине ее антиправительственной направленности Ходжаев уехал в Андижан, где активно сотрудничал с русскоязычным изданием аналогичного направления и с аналогичным названием «Туркестанский голос».

В июле 1916 г. он совместно с редактором газеты «Туркестанский голос» А.А. Чайкиным и одним из лидеров туркестанских джаидов Мустофой Чокаевым побывал в Петрограде. Будучи уполномоченными жителями города Андижана, они просили депутатов приехать в край и на месте разобраться, как идут дела с набором на тыловые работы. Кроме того, Ходжаев, Чайкин и Чокаев собирались обратиться в Думу с ходатайством в об отмене указа о призыве инородцев и возвращении Туркестану избирательных прав. По сведениям охранки, на проведение этой политической акции они получили от местного населения крупную сумму денег [Там же. Д. 1968. Л. 6].

Вот какую характеристику дает Ходжаеву исполняющий дела военного губернатора Ферганской области полковник П.П. Иванов: «...Перед беспорядками (речь идет о восстании 1916 г. — Т. К.) Ходжаев создает себе марку панисламиста. После беспорядков едет в Петроград, проникает благодаря газетным связям в думские круги, освещает тенденциозно положение вещей в крае и везет в Туркестан Керенского и Тевкелева, с которыми появляется везде, распуская в народе сведения о том, что он нашел влиятельных защитников туземному населению в Петрограде» [Там же].

В сентябре 1916 г. У. Ходжаев подал на имя генерал-губернатора генерала Куропаткина прошение, в котором, в частности, говорилось: «... Довожу до вашего сведения, что всем этим лицам (коренному населению. — Т. К.) внушается под угрозой ареста мысль, как внушалась она и перед приездом членов Государственной думы, не подавать Вашему Высокопревосходительству никаких заявлений и жалоб на действия администрации» [Там же. Ф. И–1. Оп. 31. Д. 1144. Л. 54].

После этого краевая администрация в очередной раз запретила Ходжаеву издавать газету «Садои Туркестан» и проживать в Андижане и Ташкенте в той же связи [Там же. Ф. И–641. Оп. 1. Д. 1968. Л. 30об.]. В документах за февраль 1917 г. содержится информация о намерении Ходжаева обжаловать это решение генерал-губернатора в мусульманской фракции Государственной думы.

Агент ТРОО отмечает интересную деталь: «... Между прочим Андижанская партия “Таракки парварлар” («Общество равенства или единения и прогресса». — Т. К.) снабдила его деньгами в количестве 1700 руб.» [Там же. Л. 31].

Это не единственное упоминание о «добровольных сборах и пожертвованиях». Например, в Ташкенте в октябре 1916 г. пятидесятники продолжали взыскивать с каждого двора от 200 до 500 руб., заявляя, что эти деньги идут на обмундирование и содержание отправляемых рабочих. Такие незаконные поборы тяжелым бременем ложились на население. Люди сомневались в действительности существования подобного распоряжения, но не обращались к властям с жалобой, опасаясь, что их сочтут бунтовщиками [Там же. Д. 2144. Л. 127].

Кому, куда и на какие цели шли собираемые у населения деньги?

Шли они в Ташкентский комитет по набору и отправке тылови-ков, в том числе к его председателю, Убайдулле Ходжаеву. По имеющимся сведениям, большая часть денег расходовалась не по назначению, а просто прикарманивалась Ходжаевым и другими членами комитета, якобы «на различные надобности, вызываемые возложенными на них обязанностями» [Там же].

Доказательством этому может служить тот факт, что в качестве места постоянного проживания кандидата в депутаты Учредительного собрания, которое указывалось окружной избирательной комиссией, у Ходжаева таковым значится одна из самых дорогих тогда гостиниц

Ташкента — «Националь», а у Чокаева — гостиница «Регина» [ГА РФ. Ф. 1810. Оп. 1. Д. 366. Л. 16].

Согласно донесению ТРОО от 3 января 1917 г., частный поверенный Убайдулла Ходжаев предложил ташкентским сартам свои услуги по защите их интересов как в правительственных кругах, так и в Государственной думе, для чего он намерен переехать на жительство в Петроград при условии получения им гонорара в размере 6000 руб. в год [ЦГА РУз. Ф. И–461. Оп. 1. Д. 1919. Л. 7].

Современным исследователям не стоит слишком идеализировать «национальных героев» и не следует забывать, что это были живые, порой крайне амбициозные люди, со всеми свойственными человеку страстями и заблуждениями. Очевидно одно — за короткий промежуток времени Ходжаев сделал стремительную карьеру. Из подпольного адвоката он превратился во влиятельного политического деятеля, получившего возможность проживать огромные деньги. В глазах коренного населения У. Ходжаев стал сановником, и свои прошения теперь они адресовали прямо ему как лицу, по их мнению, облеченному громадной властью [Там же. Д. 1902а. Л. 61–65об.].

Обострение мусульманского вопроса в начале XX в. в России в целом и в Туркестане в частности, вылившееся в итоге в масштабное восстание 1916 г., было связано с крупными изменениями в исламском мире вообще. Турция, с которой Россия воевала на протяжении нескольких веков, ведя активную пропагандистскую работу, предложила мусульманам России идею единства всех мусульман. Российское правительство оказалось неспособным ничего противопоставить в качестве упреждающего или ответного идеологического хода. Более того, Россия, с одной стороны, призывала своих мусульман, в том числе туркестанских, «проникнуться духом русской гражданственности», с другой — сохраняла дифференцированный подход к гражданам империи в этноконфессиональном вопросе.

Объем настоящей публикации позволяет нам лишь в самых общих чертах обозначить целый ряд интереснейших проблем и сюжетов, объединенных нами под заголовком «Мусульманский вопрос в Туркестане», и дать только самую общую характеристику основным документальным массивам, отложившимся в фонде Туркестанского районного охранного отделения ЦГА РУз. Тем не менее это дает возможность получить представление о значимости и важности этого фонда для проведения дальнейших научных изысканий как отечественными, так и зарубежными исследователями.

Источники и литература

- Аманжолова, 2005 — Россия и Центральная Азия. 1905–1925 гг.: Сб. док. / Автор-сост. Д.А. Аманжолова. Караганда, 2005.
- Арапов, 2004 — *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII–начало XX в.). М., 2004.
- Котюкова, 2003 — Туркестан и Государственная Дума Российской империи. Документы ЦГА Республики Узбекистан. 1915–1916 гг. / Публикация Т.В. Котюковой // Исторический архив. 2003, № 3.
- Котюкова, 2004 — Турецкие эмиссары в России. Документы ЦГА РУз. 1910–1914 гг. / Публикация Т.В. Котюковой // Исторический архив. 2004, № 4.
- Котюкова, 2007 — *Котюкова Т.В.* Остроумов и Муноваркары: заочная дуэль (освещение проблемы новометодных мактабов в документах Туркестанского районного охранного отделения) // Мир ислама: история, общество, культура. Материалы международной исламоведческой научной конференции. 11–13 декабря 2007 г., Москва, РГГУ. М., 2009. С. 141–146.
- Литвинов, 1998 — *Литвинов П.П.* Государство и ислам в Русском Туркестане 1865–1917 (по архивным материалам). Елец, 1998.
- Литвинов, 2007 — *Литвинов П.П.* Органы департамента полиции МВД в системе «военно-административного» управления Русским Туркестаном (по архивным, правовым и иным источникам). Елец, 2007.
- Миклашевский, 1924 — *Миклашевский А.* Социальное движение 1916 г. в Туркестане // Былое. 1924, № 27–28.
- Россия накануне, 2008 — Россия накануне Первой мировой войны (Статистико-документальный справочник). М., 2008.
- Туркестанский курьер. 13.01.1912.
- ЦГА РУз — Центральный государственный архив Республики Узбекистан.
- Федоров, 1925 — *Федоров Е.* Очерки национально-освободительного движения в Средней Азии. Ташкент, 1925.

Р.Н Шигабдинов
**«Пробуждение Азии» по материалам
Комиссии по вопросу о разведке
вне и внутри Туркестанского края
(Новые документы о политике
Российской империи)**

После распада Советского Союза историческая наука на постсоветском пространстве претерпела серьезную трансформацию, которая включает в себя переоценку сложившихся представлений, взглядов на ход и характер социально-экономических, политических, культурных процессов, их направленность, роль в истории среднеазиатского региона. Однако кардинальные изменения в представлениях о прошлом невозможны без расширения источниковой базы, что требует введения в научный оборот новых документов, которые в советское время по причинам идеологического характера находились вне поля зрения историков. Вниманию читателей, прежде всего специалистов, предлагаются документы, относящиеся к периоду существования на большей части территории Средней Азии Туркестанского генерал-губернаторства и двух протекторатов Российской империи — Бухарского эмирата и Хивинского ханства.

Это, в частности, Протоколы Комиссии по вопросу «о разведке вне и внутри Туркестанского края», хранящиеся в фонде И–1 (Канцелярия Туркестанского генерал-губернатора) Центрального государственного архива Республики Узбекистан (ЦГА РУз). Эти протоколы (на настоящий момент обнаружены первые пять протоколов) включены в дело Секретного стола Отделения I «Со сведениями о настроении местного населения и о мерах предупреждения распространения среди него противоправительственной пропаганды; о необходимости организации наблюдения за мусульманством и мусульманскими школами в Туркестанском крае» [ЦГА РУз. Ф. И–1. Оп. 31. Д. 540].

Появление данного источника относится к началу XX в. (1908 г.), т.е. к тому времени, когда в колониальной политике царской России на ее южной мусульманской окраине наметился серьезный перелом, вызванный причинами глобального характера — так называемым «пробуждением Азии», — тесно взаимосвязанными с внешне- и внутривосточными событиями в истории России — ее поражением

в Русско-японской войне и революционным движением, назревшим в результате политического кризиса на территории империи. Последнее, затронув и Туркестанский край, отразилось на всей Средней Азии.

Эти обстоятельства обусловили создание летом 1908 г. в столице Туркестанского края при Канцелярии генерал-губернатора вышеупомянутой Комиссии о разведке. Состав комиссии, как следует из протоколов заседаний, был представительным, включающим известные не только столетие назад, но в некоторой степени и в наши дни личности. Возглавил ее помощник Туркестанского генерал-губернатора и Командующего войсками Туркестанского военного округа генерал-лейтенант Кондратович. Членами Комиссии были начальник штаба округа генерал-лейтенант Рихтер, окружной генерал-квартирмейстер генерал-майор Федяй, управляющий Канцелярией генерал-губернатора полковник Мустафин, полковник Ягелло, Генерального штаба капитан Муханов. Не вызывает сомнений, что главную роль в этой комиссии играли военные администраторы. Однако помимо кадровых военных и представителей колониальной администрации края в состав Комиссии вошли директор Туркестанской учительской семинарии Н.П. Остроумов, директор народных училищ С.М. Граменицкий, коллежский асессор А.А. Семенов (известный уже в советское время востоковед, член-корреспондент АН СССР). Небезынтересно для современного читателя, знакомого с историей, и участие в комиссии главного инспектора учебных заведений края Ф.М. Керенского, отца будущего главы Временного правительства Александра Федоровича Керенского.

Само название Комиссии — «по вопросу о разведке вне и внутри Туркестанского края» — говорит о том, что главной ее задачей считался сбор информации, что предполагало в первую очередь организацию разведки. Для этого, а значит, и для успеха новой колониальной политики в Средней Азии Комиссия предлагала сосредоточить в одном учреждении все функции как можно более широко поставленного «разведочного дела» не только в самом Туркестанском крае, но и в сопредельных с ним мусульманских странах. Таким учреждением представлялось «Центральное разведочное бюро при Главном Управлении Туркестанского края», которое существовало бы при Канцелярии генерал-губернатора. В качестве агентуры предполагалось использовать разведчиков из среды коренного населения Туркестана. По мысли членов Комиссии, грамотная постановка дела сбора информации делала бы российские власти «господами положения» в Средней Азии, Афганистане и Персии. Сообщения о ситуации в этих странах носили характер аналитического обзора.

Немаловажное значение в сфере интересов Комиссии придавалось наблюдениям за идеологическими настроениями в Туркестанском крае. Показательно, что основной фокус даже первых заседаний Комиссии был сконцентрирован в этой сфере. И приоритетной задачей «правильной и планомерной разведки внутри края» определялся над-

зор за состоянием и развитием панисламистского, революционного и прогрессивного движения среди туземцев Туркестанского края [Там же. Л. 37об.–38], что выражалось в определенном круге вопросов, как например: о наблюдении за мусульманскими учебными заведениями; о наиболее целесообразной организации русско-туземных училищ края; о «туземцах-переводчиках», которых считали «крайне неблагонадежными».

В тесной связи с этими вопросами находились также следующие проблемы: распространение идей панисламизма; роль татар, выходцев из внутренних губерний России, в распространении новых идей, которыми был охвачен мусульманский мир.

Тексты протоколов Комиссии показывают, что ее заседания проходили в форме докладов и сообщений ее членов по определенным вопросам, дальнейшего, зачастую дискуссионного их обсуждения.

В тематику заседаний Комиссии включался, в частности, анализ факторов, влиявших на «подогревание фанатизма среднеазиатских мусульман»; рассматривался институт паломничества к Святым местам (хадж); оценивалась конфессиональная «профессура» высшей мусульманской школы Средней Азии; поднимался вопрос о дервишах, «ведущих проповедь на базарах в духе ярого фанатизма» [Там же. Л. 26–26об.]. Особо выделялся татарский фактор, которому член Комиссии Н.П. Остроумов придавал большое значение в распространении, как он считал, идей панисламизма [Там же. Л. 27–27об.]. Немаловажная роль отводилась также турецкому фактору. Эмиссары Османской империи, по вполне обоснованному мнению членов Комиссии, имели большое влияние на «туркестанских мусульман» [Там же. Л. 27об.].

Интересен неутешительный вывод, к которому приходит Комиссия, — совокупность перечисленных факторов ведет к навязыванию мусульманам Средней Азии «татаро-турецких взглядов и вкусов» и к «полному духовному обособлению туркестанских мусульман от русских завоевателей».

Примечательно, что, обращаясь к причинам успешного распространения среди туземцев Средней Азии панисламистских и революционных идей, Комиссия в массиве обстоятельств, влекущих за собой недовольство туземного населения, выделяла как немаловажные:

«1) недостаточное понимание русскими высшими и низшими служащими в крае вообще и большей частью администрации в частности религиозных и бытовых интересов населения, происходящее от недостатка офицеров и чиновников знающих язык, верования и быт туземцев;

2) инертность высших административных лиц и учреждений в крае к духовным запросам туземного населения;

3) малый интерес русских к изучению и созданию литературы по исламоведению».

Тем самым подчеркивалась необходимость поворота колониальной политики России в сторону большего внимания к исламу. Реализация этой политики должна была проходить с учетом обозначившегося революционного движения среди мусульман Европейской России, Кавказа, самой Средней Азии и соседнего Ирана.

Помимо проблемы панисламистского и революционного движения внимание было уделено новому течению «Азия для азиатов», которое наиболее полно выразилось в то время в Японии, приняло характер открытой борьбы в Персии и Турции, имело отголоски и в Индии [Там же. Л. 39–39об.].

Вопросам организации внешнеполитической разведки было посвящено заседание от 14 августа 1908 г. [Там же]. А на заседании от 20 августа разработана структура разведывательного дела внутри Туркестанского края.

Разведывательная сеть должна была охватывать все пять областей Туркестана, а также Бухарское и Хивинское ханства. Разведчики должны были подчиняться непосредственно охранному отделению. Наблюдения следовало вести преимущественно в городах и больших селениях, являющихся центрами экономических и духовных интересов мусульманского населения.

«Разведчиков следует иметь для разведок:
в Красноводске и поездок в Чикишляр и Гасан-Кули (1);
в Ахал-Текинском и Тедженском оазисах (1);
для разведок в Мерве и уезде (1);
в Бухарском ханстве (2);
в пограничной полосе Бухары с Афганистаном, преимущественно в таких пунктах, как Сарай, Термез, Келиф, Керки, Чарджуй (1);
в Хивинском ханстве с Аму-Дарьинским отделом (1) в Самаркандском уезде (1);
в Ката-Кургане и уезде (1);
в Ташкенте и уезде (2);
в прочих уездах Сырь-Даринской области (1);
в Коканде, Андижане и старом Маргелане и их уездах по одному (3);
в прочих городах и уездах Ферганской области (1);
в Верном и уездах (1);
в прочих уездах Семиреченской области (2).

Всего 19 разведчиков

Плата каждому в месяц по 50 руб. всем 19 разведчикам в год 1 400 руб.

Начальнику охранного отделения для заведования этими разведчиками и для разборки и сортировки получаемых от них сведений предполагается дать помощника с высшим образованием, специально изучившего Восток и практически знающего тюркский и персидский языки.

Для этой цели намечается специальный чиновник Канцелярии генерал-губернатора с откомандированием его для занятий в охранном

отделении на правах помощника начальника этого отделения» [Там же. Л. 43–44].

Документы свидетельствуют и о том, какое важное значение стали придавать российские колониальные власти системе местного народного образования, а также о разных точках зрения интеллигентных представителей этой власти по данному вопросу. В частности, Н.П. Остроумов считал необходимым организовать строгое наблюдение за мусульманскими школами в Туркестане, которые «под влиянием панисламского движения обновятся и окрепнут, что будет еще более невыгодно и опасно», что даст возможность предупредить распространение в них «антиправительственных стремлений» [Там же. Л. 58]. В противовес ему С.М. Граменицкий [Там же. Л. 55об.] утверждал, что подобный надзор не имеет под собой достаточно фактических оснований и полагал, что мусульманские школы, будучи предоставлены сами себе, постепенно утратят свое влияние на массы коренного населения.

Кроме того, С.М. Граменицким был изложен краткий очерк развития в крае русско-туземных школ и дана характеристика их положения [Там же. Л. 49–55об.], где он отметил, что «только в них дети туземцев получают правильное воспитание и основательное начальное образование, и только эти училища находятся под фактическим контролем русской власти, от которой ускользают мусульманские школы» [Там же. Л. 55].

На заседаниях комиссии Ф.М. Керенский поднимал вопросы о подготовке переводчиков [Там же. Л. 58–59, 65].

Комиссией было принято решение ходатайствовать об учреждении в Ташкенте курсов местных языков для удовлетворения хотя бы военного и административного ведомств потребностью в лицах, знающих местные языки, основываясь на следующих соображениях:

«1) опыт и время показали, что существующие в Европейской России (в Петербурге, Москве и Казани) учебные заведения с восточными языками не дают краю сколько-нибудь достаточного количества и необходимого качества знатоков среднеазиатских наречий и мусульманского права;

2) нужда в крае в лицах, знающих языки, верования и быт туземцев, доведена до последней крайности, и мы можем вследствие этого оказаться в Средней Азии в очень тяжелом положении;

3) желательно, чтобы изучали язык, верования и быт туземцев не только военные и служащие по администрации, но также чины судебного, финансового, учебного и других ведомств....» [Там же. Л. 69–70].

В целом предлагаемый комплекс архивного материала, отражая важный аспект истории Туркестанского генерал-губернаторства, безусловно, должен оказать помощь специалистам-историкам разных стран в их исследованиях прошлого Средней Азии. Этот источниковый пласт даст возможность по-новому взглянуть на характер и содержание

политики Российского государства в мусульманском обществе в начале прошлого века, во время «Пробуждения Азии».

Иными словами, предлагаемые документы конкретизируют и переводят в практическую плоскость основные положения новой колониальной политики России в Туркестане, уделявшей больше внимания жизни мусульманского общества региона.

В свете вышеизложенного, представляется важным публикация полного текста всех протоколов Комиссии о разведке вне и внутри Туркестанского края.

Сокращения

ЦГА РУз — Центральный государственный архив Республики Узбекистан

Я.Т. Коралевский Представления об идеальной мусульманской общине (По роману И. Гаспринского «Французские письма»)

Исмаил Гаспринский (1851–1914) — мыслитель, просветитель, писатель и публицист, популярный среди тюрко-мусульманских народов Российской империи в конце XIX — начале XX в. Он также известен как издатель-редактор первой крымско-татарской газеты «Терджиман» («Переводчик»). Гаспринский был идейным лидером общественного движения мусульман Российской империи, широко известного как *джадидизм*. Он имел ясное представление, в каком направлении должно идти развитие мусульманской общины как в России, так и во всем мире. В литературной форме свои представления об этом он отразил в первом татарском романе «Френкистан мектуплери» («Французские письма», далее — ФП).

Исмаил Гаспринский как общественный деятель имел хорошее представление об уровне развития восточно-мусульманских общин. По его мнению, главным фактором для дальнейшего развития мусульман в Российской империи являлось воссоединение просвещения, восточной духовности и религиозности, а также современных достижений европейской науки и техники. В этом смысле перспективные взгляды И. Гаспринского выходили далеко за рамки нынешних проектов модернизации мусульманских общин России.

В своих трудах И. Гаспринский выделял несколько аспектов, способствующих модернизации всех мусульман в Российской империи:

- просвещение (газеты, медресе),
- государственное устройство (просвещенная монархия),
- женский вопрос (право женщин на обучение типично мужским профессиям),
- моральное состояние общества.

Гаспринский осознавал, что возможности реализации такого проекта в Российской империи ограничены. Однако он стремился не к революционному изменению, а к эволюционной модернизации общества. В своем романе «Французские письма» Гаспринский четко от-

разил свои взгляды на состояние развития мусульманской общины в России и во всем мире. Он утверждал, что только при сохранении мусульманской религиозности и духовности, а также при восприятии достижений европейской науки и техники возможен прогресс в развитии народов, исповедующих ислам.

Из слов главного героя романа И. Гаспринского, Моллы Аббаса, мы можем узнать, что он был поражен цивилизационными достижениями европейских мусульман. При столкновении с техническими новинками во время своих поездок он весьма критически относился к своим землякам из Средней Азии, особенно в вопросе развития уровня жизни. Можно сказать, что почти все технологические достижения мусульман в Западной Европе и Северной Африке произвели потрясающее впечатление: «Отдаленные от всех стран и народов они, однако, достигли такой степени цивилизации, что мои сородичи — туркестанцы — дикари по сравнению с ними...»

Путешествуя по Европе и Африке, Молла Аббас, заметив совсем другой уровень повседневной жизни мусульман в этих странах, сразу же комментировал свои новые впечатления: «К сожалению, умственное состояние туркестанских мусульман самое плачевное... Они кое-как справляются еще с духовной наукой, хотя и в этом отношении крайне односторонни, но других знаний и в помине нет!»

Наш герой очень хорошо понимает, что есть несколько принципов и оснований (кроме духовных, конечно), без которых мусульманской общины построить невозможно. И в тот момент он понимает, что на Востоке и в Европе есть разные пути развития и существования таких небольших общин. Самое главное — это образованное руководство, которое может пользоваться достижениями современной науки и техники. Молла Аббас замечает, что главным звеном мусульманских общин на Западе являются искусные мастера, садоводы, земледельцы, доктора, архитекторы, богословы.

Автор произведения хорошо заметил, что почти всегда суровые условия жизни, в которых находились мусульманские общины на Западе, легче преодолевали сложности, пользуясь современной техникой. Перемещенным в Африку испанским общинам цивилизационно-технический опыт помог преодолеть очень трудные условия первого периода расселения. Автор восхищался успехами жилищного подвига, но надо отметить, что все это было благодаря совместной работе всех членов общины. Взаимная помощь была признана общим правилом и тоже законом.

Автор произведения словами Моллы Аббаса определил несколько главных черт, которыми должна быть обеспечена идеальная мусульманская община:

— повседневная жизнь на основе общественного и государственного права, истоки которого — в шариате и здравой мысли верующих,

— во главе общины должен стоять умный и опытный лидер из знаменитого мусульманского рода,
— на территории общины должны находиться мечеть, школа (желательно медресе), дом общественного собрания.

Во время визита Моллы Аббаса в такой поселок испанских мусульман его поразила очень аккуратная форма расположения отдельных частей построек. Все дома были расположены правильным кругом вокруг площади, где находились мечеть, школа и дом общественного собрания. Как сообщает путешественник, его очень удивила сама жилищная застройка. Каждый дом стоял на целой системе невысоких сводов, аршина полтора выше уровня земли. Молла Аббас очень удивился уровню технической аккуратности и попросил хозяина объяснить цель такого типа постройки: «В сфере своей духовной, нравственной жизни люди должны руководствоваться указаниями духовного священного закона, а в сфере материальной жизни считаться с вечными непреложными законами природы и ее сил...» [Гаспринский, 2003, с. 121].

Поселок, который увидел Молла Аббас, был практически идеальным примером позитивной и успешной организации мусульманской общины в очень трудных и крайне неприятных климатических условиях. Насколько трудные условия испытали жители этой общины, мы можем узнать из слов местного мусульманина, который провожал Моллу Аббаса: «В первое время, когда мы поселились в этой стране, она была заболочена и люди жестоко страдали от свирепых лихорадок...» [Гаспринский, 2003, с. 12]; «болота были осушены, вредные растения и камыши уничтожены... наконец, с постройкой домов над сводами мы вполне освободились от пагубного влияния сырости и подземных газов...» [Там же]; «помощь ума Аллах позволяет человеку делать многое, но ум следует обогащать знаниями, чтобы он служил хорошо...» [Там же].

Дальше Шейх Джелал стал расспрашивать про уровень образования в туркестанских медресе. Молла Аббас ответил, что самое большое значение придают богословию и духовному законодательству. Шейх Джелал был серьезно удивлен и сказал: «Разве ваши страны и люди не нуждаются в докторах, химиках, строителях, землемерах; разве ваши правители и ханы не нуждаются в ученых слугах, экономистах и прочих, так как из твоего рассказа я вижу, что, кроме ученых духовников, у вас нет ученых деятелей в других сферах жизни?..» [Там же, с. 123].

Для Моллы Аббаса, человека молодого и образованного, все достижения западной цивилизации являлись культурным шоком, и он решил в будущем хотя бы часть этих новинок внедрить в повседневную жизнь восточных мусульман. С другой стороны, он тоже понимал недостатки в цивилизационном развитии исламских общин, и в его сознании появилась новая идея.

Шейха Джелая поразило, что восточные братья в быту живут, не имея понятия о теории основных видов экономической деятельности, необходимой для ежедневного выживания. Он также был потрясен

мнением восточных мусульман, согласно которому другие науки кроме духовных смущают мусульманина: «— Какое ужасное заблуждение! Как же вы живете на свете, с завязанными глазами? Пашете, не зная свойств земли; пьете, не зная, что такое вода; живете, не зная, что происходит на земле; мусульмане не так должны жить...» [Там же].

После этих разговоров Молла Аббас понял, каково состояние восточных мусульманских общин и как они живут на самом деле.

Во время беседы и Молла Аббас, и Шейх Джеляль поняли, что в цивилизационном измерении и бытовом уровне повседневной жизни между ними многие столетия. Восточный путешественник с каждым днем все больше понимал, что для создания более продвинутой мусульманской общины необходимы несколько факторов и что духовность и богословие не являются в долгосрочной перспективе решающими.

Парадоксом представленного произведения является тот факт, что высокоразвитая в культурном смысле мусульманская община возникла после жесткой ликвидации Испанским государством исламских поселений. Введение инженерно-технической мысли в повседневную жизнь было проведено с учетом норм исламского права, традиции и нравственности. Такое использование достижений цивилизации могло улучшить жизнь всех членов общины. Община была обеспечена мектебами и медресе, больницей и мечетью.

Во «Французских письмах» большое значение имеет женский вопрос. Соблюдение прав женщин являлось для Моллы Аббаса одним из главных условий для удачного развития любой общины, не только мусульманской. Равноправие и уважение для женщин должно войти в повседневную практику. Для Исмаила Гаспринского гренадская модель сосуществования противоположных полов (совместное обучение, соблюдение прав женщин не только де-юре, но и де-факто) была лучшим примером общественной интеграции мусульман в целом. Для Моллы Аббаса участие женщин в процессе общественного развития являлось признаком настоящей интеграции и равноправного места женщины в обществе. В идеальной мусульманской общине женщина не должна бояться мужа и быть от него зависимой финансово, как в Европе.

Для Исмаила Гаспринского одной из главных целей жизни являлось просвещение и многостороннее развитие восточных мусульман. На протяжении многих лет на страницах «Терджимана» он объяснял мусульманам Российской империи, каким образом можно достичь цивилизационного прогресса. Он приводил много разных примеров возможных инноваций в духовной и повседневной жизни, в том числе — как должна быть построена идеальная мусульманская община.

Источники и литература

Гаспринский, 1995 — Исмаил-бей Мустафа-оглу Гаспринский. Библиография. Симферополь, 1995.
Гаспринский, 2003 — *Гаспринский И.* Французские письма. Симферополь, 2003.

М.С.-Г. Албогачиева

О некоторых особенностях братства Батал-Хаджи Белхороева

Белхороев Батал-Хаджи (1824–1914) — влиятельный ингушский проповедник, основатель нового отделения (*вирд*) ветви суфийского братства кадирийя, основанной на Северо-Восточном Кавказе в середине XIX в. шейхом Кунта-Хаджи Кишиевым¹. Родился он в местечке Сомйох, недалеко от станицы Нестеровская Сунженского района современной Республики Ингушетия [Албогачиев, 2010, с. 39]. Отца его звали Анарбек, мать Райзет (Забия).

В раннем детстве он лишился родителей. Ему не было еще семи лет, когда умерла его мать, вскоре умер и отец. Мальчика отдали на воспитание родственникам матери, жившим в Чечне. Там прошли его детство и юность. В эти годы произошло его знакомство с Кунта-Хаджи Кишиевым, который стал его духовным наставником и учителем. Годы, проведенные в Чечне, не прошли даром для молодого суфия, он часто бывал у шейха Кунта-Хаджи, советовался с ним по многим интересующим его вопросам духовного развития. Когда Батал-Хаджи решил вернуться в Ингушетию, то спросил у Кунта-Хаджи: «Где бы мне обосноваться?» и услышал ответ: «В Сурхах» [Матиев, 2006, с. 8].

В тот период среди ингушей велась активная пропаганда ислама и православия. Миссионеры с той и другой стороны пытались обратить народ в лоно собственной религии. Здесь можно было встретить язычника, мусульманина и христианина, религиозный синкретизм был налицо. Ингушское общество, по большому счету, находилось в замешательстве. В это непростое для ингушского народа время проповедническую деятельность стал осуществлять Кунта-хаджи Кишиев, сумевший обратить в ислам ту часть ингушей, которая пребывала в неопределенности [Албогачиева, 2007, с. 107]. Не имея своего духовного наставника, ингуши часто посещали жившего в Чечне Кунта-Хаджи. В очередной раз, когда они приехали к Кунта-Хаджи, он показал на сто-

1 | Братство Батал-Хаджи, отличающееся от братства Кунта-Хаджи Кишиева обрядовыми практиками.

ящего в стороне мужчину и спросил у них: «Вы знаете этого человека?». «Нет, а кто это?» — в свою очередь, спросили они. «Воистину это устаз, шейх из Сурхахов — Батал, отныне вы можете обращаться к нему за советом и принимать тоба»², — было сказано им в ответ [Матиев, 2006, с. 10]. То же произошло, когда Батал-Хаджи исполнилось 40 лет. С тех пор началась его проповедническая деятельность среди ингушей. Обращаясь к человеку, решившему вступить в его братство, он спрашивал: «Ты обязуешься не причинять другому то, чего не пожелаешь себе?» — и лишь дав утвердительный ответ, тот становился адептом братства. Батал-Хаджи постоянно повторял своим последователям: «Вы знаете каким должен быть мусульманин? Если в силу каких-то причин он согрешит, то должен тут же пожалеть об этом, попросить прощения у Всевышнего и день ото дня стремиться к хорошему, всеми силами избегая греховного, возможно, Аллах простит его». Также он требовал неукоснительного выполнения требований Корана и сунны [Матиев, 2006, с. 11]. Благодаря Кунта-Хаджи молодой Батал проникся любовью к Священному Корану и учил читать всех желающих. Он отмечал, что «вера делает людей правильными и чистыми в жизни земной и будущей, а знания возвышают человека» [Албогачиев, 2010, с. 44].

Первыми приверженцами шейха Батал-Хаджи Белхороева стали жители ингушских селений Сурхахи, Назрань, Насыр-Корт, Барсуки, Плиево и Верхние Ачалуки.

О Батал-Хаджи говорили, что он обладает сверхъестественными способностями, что в течение 2–3 часов он мог проехать 200 верст и вернуться обратно; мог невидимым ходить среди людей [Борисевич, 1893, с. 139]. В народе Батал-Хаджи пользовался особым уважением, так как «отличался широким гостеприимством, умел располагать к себе не только горцев, но и царских чиновников» [Акаев, 1994, с. 94–95]. Батал-Хаджи обладал даром ясновидения, он предсказал предстоящую депортацию ингушей и чеченцев в 1944 г. и последующие 13 лет пребывания их на чужбине. Его внук Якуб рассказывал нам, что его последователи готовились к ссылке заранее. После осенней уборки урожая они начали заготовку продуктов длительного хранения впрок и закопали всю лишнюю утварь в укромном месте, чтобы после возвращения не нужно было все приобретать заново. В дороге, во время депортации, умер только один из его адептов — Исмаил Экиевич Цороев, от старости, а от голода, как и предсказывал шейх, в ссылке не ушел из жизни ни один из его последователей [ПМА, 2010]. Для своих учеников Батал-Хаджи стал не только духовным наставником, но и примером трудолюбия. Он участвовал в строительстве соборной мечети в Сурхахихах и сам на подводах привозил из Владикавказа кирпичи для минарета [ПМА, 2004–2005]. Мюриды беспрекословно исполняли требования своего устаза. Его последователи отличались строгой дисциплиной и воинственностью.

2 | Тоба — вирдовое братство.

В 1911 г. Б.-Х. Белхороев вместе с представителями чеченского духовенства был арестован и сослан в г. Козельск Калужской губернии, где скончался в 1914 г. После его смерти, по ходатайству Павла Алексеевича Гайдукова, было получено разрешение на перевозку спецвагоном тела устаза на родину. Он был похоронен 25 октября 1914 г. в Сурхах. Похороны его сопровождался громким многочасовым зикром и кунтахаджинцев³, и баталхаджинцев [ПМА, 2010]. В похоронной процессии участвовали жители не только Ингушетии, но со всех уголков Северного Кавказа [Матиев, 2006, с. 40]. После смерти шейха члены братства по его завету помогали семье и детям до совершеннолетия, а когда старший сын, Магомед, достиг совершеннолетия, то возглавил это братство [Месхидзе, 1999, с. 15].

В революцию 1917–1920 гг. члены семьи Батал-Хаджи активно участвовали в борьбе с белогвардейской армией и стойко защищали с. Сурхахи. После отступления Красной армии в 1919 г. комиссары Терской республики, в числе которых были Бутырин, Гегечкгори, Махарадзе, Орджоникидзе с семьями, остановились в с. Сурхахи у семьи Батал-Хаджи и Курки Албогачиева. В Гражданскую войну сыновья Батал-Хаджи — Махти, Исса, Али, Хасан, Муси, Махмад — мужественно обороняли родное село от белогвардейской армии Деникина. Но после установления советской власти изменилось и отношение к духовной элите народа, что, несомненно, сказалось на семье Белхороевых. Сыновья шейха Батал-Хаджи активно боролись и против советской власти, почти все они были расстреляны: Муси — в 1925 г., Исса — в 1930 г., Али — в 1935 г., Мухаммад, сподвижник Наджмутдина-эфенди, был убит при попытке перейти турецкую границу, Курейш руководил партизанским движением на территории Чечено-Ингушетии и Северной Осетии, после 10-летнего заключения, в 1957 г., вернулся на родину и возглавил вирд [Вачагаев, 2010, №4].

В каждом районе Чечено-Ингушетии после депортации⁴ начали действовать примирительные комиссии, которые привлекали к своей работе наиболее уважаемых местных жителей, духовенство и руководителей религиозных братств. К этой работе были привлечены сын Батал-Хаджи — Курейш Белхороев и Багаудин Арсанов, сын известного чеченского шейха накшбандийского тариката — Денни Арсанова. Это был удачный тандем, их принадлежность двум разным суфийским орденам — кадирийи и накшбандийи являлась залогом успеха переговорного процесса. Благодаря именно им было достигнуто перемирие между многими семьями, состоявшими в кровной вражде.

3 | Что примечательно, перед ссылкой Батал-Хаджи сделал духовное завещание *васкет* и взял клятвенное обещание с Дреса Евлоева, Панто Нальгиева, Галиха Арчакова, что после кончины его похоронят под громкий зикр кунтахаджинцев. Возможно, для него было важно, чтобы в последний путь его проводили и последователи и мюриды его учителя и наставника Кунта-Хаджи Кишиева.

4 | В 1944–1957 гг. ЧИАССР была упразднена и преобразована в Грозненский округ в составе Ставропольского края, а ингуши и чеченцы депортированы в Казахстан и Киргизию.

Батал-Хаджи были введены некоторые новые элементы в существующие обрядовые практики. Остановимся вкратце только на тех, которые отличаются от обрядовых практик других братств Ингушетии. Так, в разных братствах имеются различные ритуалы погребальных процедур. В могиле имеется подбой, куда помещают тело покойного, развязав узлы на саване и повернув лицом к Каабе. Так, в братстве Денни Арсанова, которое относится к накшбандийскому тарикату, и в братстве Батал-Хаджи Белхороева кадырийского тариката обряд захоронения идентичен, то есть подбой с делают с левой стороны, как был похоронен пророк Мухаммад, тогда как кунтахаджинцы делают подбой с правой стороны. Они считают, что тем самым выражают уважение к Пророку, ибо подбой получается как бы сзади подбоя как в могиле Мухаммада [ПМА, 2004–2005].

В отличие от кунтахаджинцев в братстве Батал-Хаджи Белхороева исполняют громкий зикр, становясь в круг, ритмично раскачиваясь на месте, хлопая в ладоши, рефреном повторяя «ла илаха илла-л-лахи» («Нет Бога, кроме Аллаха») или другие религиозные гимны (*назым*). Внук Батал-Хаджи, Султан-Хаджи, отметил, что среди их сторонников нет руководителя ритуальной практики коллективного зикра — «туркха» и руководителя вирдового братства — «тхамад», как у кунтахаджинцев. В их братстве старший почитает младшего и младший — старшего, как завещал им Батал-Хаджи [Албогачиев, 2010, с. 126].

Зикр делают в комнате, где умер человек, перед похоронами и после погребения и возвращения участников похорон с кладбища, а также последующие 7 дней, в установленное время. Сороковины не отмечают, не принято делать годовые и последующие поминки. Однако, по желанию семьи покойного, могут быть внесены определенные дополнения и изменения в существующие обрядовые практики.

Каждый четверг принято вспоминать умерших родственников и читать суру «Я Син» и раздавать четверем, а по желанию и девяти ближайшим соседям какое-нибудь угощение, это может быть приготовленная дома пища или купленные в магазине продукты, на усмотрение семьи.

Нужно отметить еще очень важную деталь, характерную для некоторых братств кадырийа Ингушетии и Чечни. Женщины участвуют в круговом зикре и даже совместно с мужчинами (чимирзоевцы). Однако в братстве Батал-Хаджи женщины совсем не принимают участия в этой части религиозной деятельности общины.

Данное братство поощряет внутривирдовые браки, хотя мужчинам дозволяется жениться на женщинах других братств. Вместе с тем брачующихся предупреждают, что в Судный день каждый верующий может быть рядом только со своим шейхом, поэтому супруги, принадлежащие к разным вирдам, непременно разойдутся [Мисхидзе, 1999, с. 15]. При жизни Батал-Хаджи правом выдавать женщин замуж обладал только он. Внук шейха Яхья пояснил нам, что теперь этим правом

пользуются родители, но и им предписано подбирать пару для своих детей из числа баталхаджинцев. Наиболее распространенной формой брака является брак по сватовству. Главным мотивом для заключения брака служат взаимные чувства и привязанность, основанные, как правило, на общности интересов, взглядов на жизнь, вкусов и привычек. Молодые люди, принявшие решение соединить свои отношения брачным союзом, оповещают родных об этом. Далее инициатива переходит к родителям жениха. Если они согласны с выбором сына, то посылают сватов, если нет, то отказывают. В таких случаях некоторые молодые люди игнорируют мнение родителей и решаются прибегнуть к похищению невесты. Этот старинный обычай оказался удивительно живучим, несмотря на то, что он в корне противоречит исламу и не одобряется многими членами общества. Среди молодежи у баталхаджинцев похищение девушек не одобряется, имеют место единичные случаи [ПМА, 2010]. По этому поводу Батал-Хаджи сказал, что «от такого брака не родится благословенное потомство» [Албогачиев, 2010, с. 206]. Относительно того, почему они предпочитают выдавать своих девушек за членов своего братства, они говорят, что молодые люди в их братстве не курят и не пьют и если они совершат аморальный поступок, то вся община будет на стороне родителей девушки, поддерживая ее во всем. Женщина в их братстве имеет высокий экономический статус, так как ее семья даже после потери кормилицы будет под попечительством общины. У них нет брошенных стариков, женщин и детей. Женщина после свадьбы может по желанию работать и получать образование, а ее обеспечение лежит на плечах ее супруга. Мужчины не могут сидеть дома и ждать, пока женщина заработает деньги и принесет их в семью, ему не позволит община. Если он сам не найдет работу, ему найдут и предложат ее. Благополучие семьи — одна из важнейших обязанностей членов вирда [ПМА, 2010].

Данный вирд имеет тенденцию к модернизации. К примеру, во дворе внука Батал-Хаджи Якуба Белхороева основан частный музей, где собраны личные вещи, фотографии, книги и рукописи которыми пользовался шейх при жизни. Также внуками учреждены ордена Первой, Второй и Третьей степени имени Батал-Хаджи Белхороева. Награждаются орденами те, кто, по их мнению, имеет заслуги перед братством и перед ингушским народом. Одним из первых был награжден орденом I степени им. Батал-Хаджи Белхороева крупный российский предприниматель М.С. Гуцериев и бывший президент Ингушетии Мурад Зязиков; орденом II степени — чемпион XXIX Олимпийских игр в Пекине по греко-римской борьбе Н.Ю. Манкиев и известный религиозный деятель Республики Ингушетия С.А. Борохоев, орденом III степени награжден депутат Народного Собрания Республики Ингушетия М.Ж. Алиев [ПМА, 2010].

Потомки Батал-Хаджи — известные и влиятельные люди в ингушском обществе (Султан-Хаджи — член общественного совета при

президенте Республики Ингушетия, член координационного центра мусульман Северного Кавказа, Якуб-Хаджи — д.с.н., главный специалист Федерального государственного предприятия «Россортсеровощ», Мустафа — министр сельского хозяйства и продовольствия с 2008 г., Яхья — депутат Народного Собрания Республики Ингушетия с 1999 г., Багаудин работал заместителем председателя правления банка ООО КБ «РИнгомбанк», Магомет — председатель контрольно-счетной палаты РИ, Курейш — генеральный директор ЗАО «Автоцентр» г. Назрани.

Потомки и последователи Батал-Хаджи стремятся жить так, как он им завещал. Местом поклонения является могила Батал-Хаджи. Новое сооружение, заново отстроенное в начале XXI в., своей монументальностью и оригинальным архитектурным исполнением вряд ли имеет аналог на всем Северном Кавказе [Латыров, 2005, № 134]. Проект этого мемориального комплекса был задуман внуком Батал-Хаджи, Якубом-Хаджи и его братьями. В строительстве мечети принимали участие представители всех вирдовых братств Ингушетии и Чечни [Албогачиев, 2010, с. 181]. Финансовую помощь в строительстве этого комплекса оказали потомки шейха и его последователи. Благодаря этим усилиям в настоящее время на Сурхахинском кладбище рядом с зийаратом построена мечеть имени Батал-Хаджи Белхорова.

Точная численность приверженцев шейха Батал-Хаджи Белхорова неизвестна, но оценивается (муфтиятом Республики Ингушетия) приблизительно в 4,5 % от общей численности ингушей. В настоящее время его последователями являются не только ингуши, но незначительная часть чеченцев и кумыков [Албогачиев, 2010, с. 39].

Источники и литература

- Акаев, 1994 — *Акаев В.Х.* Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994.
- Албогачиев, 2010 — *Албогачиев Р-Х. Ш-Х.* Шейх Овлия Батал-Хаджи Белхороев. Нальчик, 2010.
- Албогачиева, 2007 — *Албогачиева М.С.-Г.* Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения: Сб. статей / Отв. ред. С.А. Штырков. СПб.: Наука, 2007.
- Борисевич, 1893 — *Борисевич К.И.* Сектанство среди ингушей // Этнографическое обозрение. 1893, кн. XVIII, № 3.
- Вачагаев, 2010 — *Вачагаев М.* Тарикаты и вирды Ингушетии // Историко-культурный журнал «PROMETHEUS». 2010, № 4.
- Латыров, 2004 — *Латыров К.* Во имя духовности // Сердало. 06.11.2004, № 127.
- Материалы полевой экспедиции. Республика Ингушетия, 2004–2005 гг. // АМАЭ Ф.К–I, оп. 2. д.1769. л.1–2.
- Матиев, 2006 — *Матиев А.* Великий Шейх из Сурхахов. Назрань, 2006.
- ПМА, 2010 — Полевые материалы автора 2010 г.
- Месхидзе, 1999 — *Месхидзе Д.* Батал-Хаджи Белхороев // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999.

Е.И. Ларина **О новых понятиях в религиозной практике современных казахов: *аккулар, сункар***

Сакрализация пространства и паломничество

Постсоветский период в Среднеазиатском регионе стал временем сакрализации исторического пространства в новых государственных границах. Это время активного поиска национальных героев и помещения их в исторический контекст. Места захоронений реальных или вымышленных исторических персонажей превращаются в святые места, а сами герои становятся *ауля*. Традиционное религиозное мировоззрение довольно быстро впитало в себя новшества и вписало такие святые места в исламский контекст и представления о святости, поскольку конфессиональная среда, в которой формировалось религиозное сознание современных центральноазиатских народов, складывалась на традиционной основе почитания святых мест.

Ислам, как известно, покоится на пяти столпах, одним из которых является обязанность паломничества в Мекку (*хадж*). Главной целью любого верующего человека можно назвать достижение благочестия; один из путей к нему — паломничество. Если для классического ислама существует лишь одно-единственное возможное паломничество — в Мекку, то в Центральной Азии с давних пор произошла контаминация: представления об обязанности мусульманина переплелись с доисламской традицией почитания святых мест. Считалось, что трехразовое посещение Бухары заменяет паломничество в Мекку, сейчас такими святыми местами стали, например, комплекс составителя *хадисов ал-Бухари* под Самаркандом и шейха и основателя суфийского ордена *Накшбанда*; для казахов аналогом стало паломничество по Южному Казахстану, финалом которого является обязательное моление у мавзолея *Хаджи Ахмада ал-Йасави*; в Киргизии к *хаджу* приравнивается паломничество на гору *Тахти-Сулейман* (г. Ош).

Среди казахов утверждается идея «малого *хаджа*», связанного со святыми местами Казахстана [Ларина, Наумова, 2009]. В первую оче-

редь, это города Туркестан с мавзолеем Ахмада ал-Йасави (и могилой хана Аблая, на время объединившего все жузы), Тараз с могилой Баба-ата, Сузак с могилами Айша-биби и Мухаммада ал-Ханафия, могила Арыстан-баба в Отраре и др. Время совершения паломничества определяется только возможностями и целями самого человека, каких-либо привязок к определенным датам не существует.

Если хадж является канонической обязанностью, то паломничество по святым местам, очевидно, является духовной потребностью. Вектор движения всегда устремлен к местам, характеризующимся наибольшей концентрацией сакральной энергии; как правило, такое движение происходит по восходящей — от менее значимых, локальных святых мест к местам регионального значения. Зачастую паломничество происходит по типологически замкнутой схеме. Иногда в ней может присутствовать цифровая значимость. Например, у казахов за один день стремятся посетить три святых места.

Считалось, что, посещая такие места, человек очищается от грехов или приобретает некоторые духовные заслуги, и это дает ему в том числе более высокий социальный статус в обществе. Часто паломничество совершают в надежде разрешить личные проблемы: обрести потомство, заключить удачный брак, получить работу или продвижение по службе, исцелиться от недуга, поступить в учебное заведение и даже отправить детей в летний лагерь и т.д. Для исполнения некоторых желаний требуется большее приложение усилий — посещение нескольких святых мест.

Теория и практика ислама стала активно дополняться доисламскими элементами уже с момента распространения ислама, что позволило востоковедам XX в. говорить о народном исламе¹. А вот в постсоветский период такое дополнение стало приобретать ярко выраженный «национальный» оттенок. Для казахов это стало обращение к шаманизму, реконструированному тенгрианству.

Функции *аккулар* и *сункар*

В современном паломничестве к святым местам Казахстана фигура собственно паломника отходит на второй план, уступая место своего рода организаторам, проводникам, «медиумам» в осуществлении заветных желаний паломника. Функции этих людей поистине обширны и охватывают весь период паломничества. Эти люди называют себя *аккулар* (*акку* — казах. «лебедь»; женщины от 30 лет) и *сункар* («сокол-

1 | О синтезе язычества и мусульманства как основе «народного ислама» обстоятельно написал В.В. Литвинов [Литвинов, 2006, с. 133–143]. Синонимичными являются также понятия «традиционный ислам», «бытовой ислам», которые выросли из выделенного И. Гольдциером и Г.П. Снесаревым в 1930-е гг. «народного ислама» [Хизриева, 2004]. Социально-экономическую базу этого явления в центральноазиатском обществе вскрыл С.П. Поляков [Поляков, 1989]. Постепенно понятие «народный ислам», «традиционный ислам», «бытовой ислам» стали применять и к другим исламским регионам.

кречет»; мужчины). Их деятельность начинается с собственно организации паломничества: набора группы, заказа автобуса, выработки маршрута, заготовки необходимых предметов и продуктов питания (белых тканей, мяса, чая), организации видеосъемки, то есть с обычных функций руководителя «туристической» группы. Уже стал традиционным маршрут, включающий в себя святые места Южного Казахстана. Как правило, он начинается в Алматы, где различные целители проводят подготовку паломников — очищают, снимают с них порчу, сглаз, определяют круг болезней. И только затем группа отправляется в путь, конечным пунктом которого становится г. Туркестан. Следует добавить, что к святым, помимо сподвижников ислама (например, Арыстан-баба, Хаджа Ахмад Йасави), относят различных ханов и биев, сыгравших значимую роль в истории казахов (например, Аблайхана, Тюлебия, Казбекбия и др.), батыров (например, Райымбек-батыра, Ажинбай-батыра), а также выдающихся и почитаемых просветителей, например, Шокейулы Кайназара, Жамбыла. В начале поездки организаторы рассказывают о жизни каждого из них. Таким образом, передача эзотерических знаний дополняется историческим экскурсом, что абсолютно соответствует духу самого паломничества как почитания предков. А вместе с тем у такого паломничества появляется ярко выраженный характер туристической поездки с целью изучения истории страны, в первую очередь — связанной с исламом.

Главная функция *акулар* и *сункар* — выступать «медиаторами» между святыми и паломниками. Необходимость посредника для общения людей с духами — основная идея шаманства, эту миссию выполнял шаман. Прежде баксы получал возможность общаться с духами, облачившись в лебединое оперение и вооружившись кобызом, поскольку душа баксы воплощалась в лебедя во время его путешествий в другие миры. Теперь «медиаторам» не требуются особые атрибуты, их одежда не отличается от одежды паломников, они не играют на музыкальных инструментах. Правда, они активно используют брошюры с благопожеланиями-бата, посвященные тем местам, по которым проходит маршрут. На могилах эти люди каждому из паломников передают «слова» святого. Это могут быть упреки по поводу несправедных дел в прежней жизни, которые сменяют предсказания будущего, наставления, пожелания. Важно признание «медиаторов», что это говорят не они сами, а святые через них осуществляют общение с паломниками.

Посредники заранее указывают на святого патрона («ангел-хранителя») каждого участника паломничества, зная родовые корни участников поездки, с одной стороны, и генеалогию святых — с другой. В этом проявляется почитание основателей родов и племен. Таким образом, во время посещения могилы своего святого человек молится с особым чувством, а также оставляет именно на этой могиле часть белой ткани как жертвоприношение. Здесь же добавим, что во время всей поездки паломник накидывает на шею на манер шарфа полосу белой

ткани, которую затем бережно хранит дома. Эта ткань на святых местах получает определенную сакральную силу. Ткань бережно хранят, а в минуты болезни или тяжелые моменты жизни используют как оберег и исцеляющее средство.

Во время посещения святых мест при посредстве *аккулар* и *сункар* происходит частичное достижение целей, движущих паломниками — исцеление, духовное очищение, избавление от тяжелых мыслей, злобы, раздражения (именно о нем в первую очередь говорят все те, кто совершал подобные поездки). Со временем паломники надеются излечиться от сахарного диабета, алкоголизма или бесплодия, например.

Апофеозом душевных метаморфоз становится не только новое мироощущение паломников; некоторые приобретают новые возможности. У них медиумы обнаруживают аналогичный своему дар и «открывают» энергетические каналы. Это могут быть и мужчины, и женщины, старшего возраста и молодые. Как раз открытие дара у молодых нередко вызывает осуждение общества, так как за «открытием» непременно должна следовать практика, молодые люди с открытыми экстрасенсорными способностями должны лечить других людей, снимать порчу и сглаз. А такое начинание коренным образом меняет обычную жизнь, еще совсем неустоявшуюся и полную эмоциональных противоречий в молодом возрасте. Крайне желательно, чтобы вновь «открытые» также организовывали паломничество к святым местам. Если же они отказываются от такой практики, то их настигают различные болезни. Такой выбор бывает довольно мучительным. Рассказывают о случаях самоубийств, последовавших за невозможностью совершить выбор в ту или другую сторону.

Аккулар

Неслучаен выбор *акку* и *сункар* для самоназвания. Культ лебедя известен всем тюрко-монгольским народам Евразии. По казахской поговорке, «лебедь — царь птиц». Лебедь считался священной птицей, его белый цвет отождествлял светлое и доброе начало. Лебедь был тотемом отдельных родов у бурят, тувинцев, якутов, хакасов, монголов; в частности предком Чингисхана считался также лебедь, что позволяло его генеалогическим потомкам торе-чингисидам носить лебяжьи шубки [Кукашев, 2002].

Образ лебедя тесно связывался с шаманством. Одно из преданий гласит, что родоначальник казахских шаманов-баксы Коркыт рожден лебедем или пери, облаченной в лебяжью шкуру. Одежда прорицателей и шаманов-баксы частично состояла из лебяжьего пуха или частей туш-

ки лебедя (шея и голова, крылья). Казахского дуану² — прорицателя могли изобразить в образе лебедя. В кобызе — главном инструменте и атрибуте шамана, многие также видят силуэт лебедя в полете.

До настоящего времени этот культ сохранялся фрагментарно. Главным образом в виде всем известного запрета на охоту и убийство лебедя — «Лебедей нельзя убивать, так как “они проклинают”» [ПМА, 2010].

Во время полета лебединой стаи женщины кое-где еще подбрасывают вверх мелкие монетки, считая, что это принесет благополучие и удачу.

Лебедя рассматривают как вместилище духов предков — *аруаков*. Замечательна история, рассказанная Алмой Ишматовой: «Не так давно на месте старой разрушенной мечети захотели построить новую. Вот уже наполовину возвели стены, но они рухнули. Во второй раз стены рухнули вновь. То же случилось и на третий раз. Тогда один мудда посоветовал под каждый угол развалин закопать по свиной голове. Как только это было сделано, из-под развалин вылетели два лебедя — *аруаки*, охранявшие старые развалины и не дававшие построить новую мечеть» [ПМА, 2006]. Для нас важно, что птицы-лебеди стали вместилищем духов-*аруаков*.

Сункар

Особую роль в мировоззрении тюрков играли хищные ловчие птицы. Их схематические изображения становились тамгами родов и племен, с ними связывалась генеалогия, они образуют мир сказок, преданий, мифов, примет. Особую роль хищные ловчие птицы занимали в ритуальной практике. Обращения к ним часто встречаются и в текстах среднеазиатских шаманов, причем птицы выступают в роли духов, к которым обращается шаман за помощью в исцелении больного. Приведем отрывок из заклинания казахского шамана: «Ты мой кречет, поднимающийся со скал, Ты мой скачущий тулпар!» [Симаков, 1998, с. 73]. В эпосе белый кречет не только часто является любимой ловчей птицей главного героя, но и сам герой постоянно в своих моральных воинских и человеческих достоинствах сравнивается с этой птицей. Поэтому «ак шумкар» — один из излюбленнейших эпитетов в применении к главному герою, характеризующий его в высшем смысле как человека положительного, героического и, так же как и сама птица, — необыкновенного.

Подтверждение необычности белого кречета находится в словаре З.Л. Будагова: «ак сункар... род белого сокола... солнце, день; прозви-

2 | Смысл слова «дуана» неопределен. Оно встречается в значении «баксы», «прорицатель», «юродивый», «дервиш», «факир». В дуане видят человека, деятельность которого несет в себе и элементы шаманизма, и элементы ислама. Подробнее о значении слова «дуана» и исследованиях см.: [Кукашев, 2002, с. 40, 44, примеч. 11].

ще некоторых ханов Туркестана»; «белый кречет (по преданию киргизов, кречет может жить только у человека ханского происхождения и притом вполне честного, в противном случае он клюет себе ноги и издыхает)» [Там же, с. 182]. Сущность белого кречета имеет отношение к солнцу (в одном из эпизодов «Сокровенного сказания» Чингисхан предстает в виде белого сокола, «зажавшего в когтях солнце и луну»), а также ханскому достоинству, которое посредством именно белого сокола также связывается с идеей солнца. О связи белого сокола с высшими птичьими и людскими сословиями говорит и одно из названий белого кречета у казахов — *ақ мырза сұңқар* (букв. «белый кречет-господин»). Таким образом, белый кречет обладает необыкновенными, сверхъестественными религиозно-магическими свойствами, занимает самое высокое место в религиозной и социальной иерархии, обладает исключительными качествами как ловчая птица, имеет также отношение к воинскому делу и сословию.

Столь откровенное использование названий «акку» и «сункар», несомненно, является конкретным указанием на адаптацию в казахском культе святых мест архаичных элементов религиозных воззрений, связанных с шаманством. Очевидно функциональное значение такого названия как важного сакрального средства, необходимого для установления контактов с духами святых в потустороннем мире. Объединяет также этих двух птиц их прямая связь с ханской властью, которая могла принадлежать только потомкам чингисидов. Это прямое указание на первенство в социальной иерархии косвенно возвышает носителей имени «акку» и «сункар» на социальной лестнице, является гарантом их особых способностей, становится особенно выразительным в контексте моды последнего десятилетия на генеалогический аристократизм.

Аккулар и *сункар* стали важным компонентом регионального паломничества казахов, подтверждающим тезис, что «эти неисламские элементы нельзя считать чем-то инородным и несущественным; процесс взаимодействия ислама и других религий не является однолинейным, и современная форма народного ислама как раз подтверждает их многовековое взаимовлияние» [Подвижники ислама, 2003, с. 9]. В контексте мусульманства продолжают бытовать магические представления, связанные с ловчими птицами и идеей души.

Пропагандисты регионального паломничества

Аккулар и *сункар* входят в организацию «Ата-Жолы», которая была зарегистрирована в 2001 г., а 5 февраля 2009 г. государство запретило деятельность этой организации, названной сектой. Вопрос о том, является ли данная организация сектой, вызвал массу споров и протестов в самом обществе — весьма эмоциональны его обсуждения в различ-

ных блогах, например, на сайте www.zonakz.net. Кто-то действительно становился жертвой зомбирования, происходили изменения в психике, становилось неадекватным поведение. У организации не было единого лидера и атрибутов поклонения ему — вся ее деятельность была направлена именно на посещение святых мест и могил предков. В такие поездки активно отправлялись российские казахи, не имеющие ни малейшего представления об этой организации или отношении к ней как «секте». Да и в самом Казахстане знание об этой организации или характеристика ее деятельности как сектантской распространено слабо. Гораздо важнее то, как воспринимают эту деятельность сами казахи. Для участников поездок это в первую очередь память о предках, их почитание, тема заступничества перед Всевышним, знание своей истории и того, что можно было бы назвать «казахскостью». *Аккулар* и *сункар* выступают (до сих пор) авторитетами и своего рода национальными лидерами в ритуальной сфере. Их деятельность для паломников гораздо более важна, чем деятельность на святых местах смотрителей-ширакши или шейхов. Потомки знаменитых святых как особая социальная группа служителей культа в значительной степени утратили свою монополию на опеку над мазарами³.

Самоназвание предпринимателей от паломничества — «акку» и *сункар* — стало своего рода национальной особенностью казахов, определяющей их самосознание, апеллирующей к тюркской духовности и тенгрианству. Это также новое понимание природы религиозного авторитета и личности его носителя. Традиционный смотритель и служитель на мазаре — шейх был освящен своим происхождением и уже в силу этого выполнял функции посредника между народными массами и святыми, Богом, властями, выступал духовным наставником, чьи указания не подлежат обсуждению, знатоком и толкователем ислама. Теперь таким наставником может стать любой, прошедший очищение и «открывший дар» во время паломничества к святым местам, в первую очередь к мазарам Исхак-баба, Арслан-баба и Ахмада Йасави⁴, и не обладающий специальным богословским знанием.

Совершенно очевидно, что в практике *аккулар* и *сункар* объединены элементы самых разных традиций. Это неисламские элементы, связанные с язычеством (в первую очередь культ птиц, вера в духов предков, ритуальное жертвоприношение мясом, изготовление обере-

3 | Например, вокруг могилы Сеит-бабы в селении Байбек Астраханской области идут споры между его потомками, которые до сих пор собирали садаку от паломников, и местной администрацией, благоустроившей территорию и составившей план по использованию дохода на помощь нуждающимся, инфраструктуру, развитие комплекса, создание музея казахов Нижнего Поволжья и др. Это святое место уже выходит за рамки локального уровня, привлекая паломников также из Казахстана.

4 | Исхак-баба считается основателем рода хаджей Аккорган, святыня находится в селении Баб-ата в Созакском районе Южно-Казахстанской обл. Его отождествляют с Исхаком ат-Турком (X в.); Арслан-баба (ум. в 1166–67 гг.) — легендарный учитель Хаджи Ахмада Йасави, мавзолеем находится в поселке Шаульдер (древний Отрар) Южно-Казахстанской обл.; Хаджи Ахмад Йасави (ум. в 1162 г. или в нач. XIII в.) — суфий, основатель ордена йасавийа, его мавзолеем находится в г. Туркестане (Казахстан), мемориал воздвигнут по приказу Тимура (1398 г.). Традиционно дата смерти Йасави указывается как 1162 г. см.: [Кныш, 2004]. Девин ДиУис настаивает на отнесении ее к началу XIII в., см. [ДиУис, 2001, с. 215]. Посещение могил этих святых приравнивается к посещению могил пророков, а также хаджу и получило название «малый хадж».

гов), магические функции шаманов — роль медиаторов в общении с духами предков и святых, методы лечения и даже изменение состояния сознания, черты ислама — в первую очередь знание Корана и чтение его аятов, знание агиографии мусульманских святых, заимствование отношений учитель–ученик без сохранения названий мурид–муршид из суфийской практики. Когда-то на улицах и базарах религиозные истории рассказывали маддахи (маддохи); знатоков религиозных историй *аккулар* и *сункар* отчасти можно назвать наследниками маддахов. Это избирательная и по-своему изобретательная реконструкция духовного интеллектуального и практического наследия и истории. На передний план выдвигается толерантность, открытость другим религиям и местным обычаям, особенно ориентация на внутренний мир человека. Этот психологический фактор приобретает особое значение в обществах, которые претерпевают радикальные и часто болезненные изменения в плане экономическом, социальном и идеологическом [Ларина, Наумова, 2008].

Эта практика вышла за территориальные границы того или иного мазара, объединив огромные территории. *Аккулар* и *сункар* весьма подвижны, они постоянно находятся в пути. Это уже не признанные шейхи одного, закрепленного за ними места. Целью паломника становится не один мазар с окружающими его святыми могилами, а множество таких мест, которым приписывают разную степень обладания божественной благодатью, баракат, и соответственно разную степень воздействия на паломника, отчего и маршрут выстраивается на усиление такого воздействия. «Узкая специализация» шейха одного мазара также не соответствует духовной потребности паломника, которая теперь все более нуждается в движении — движении по пути и движении души от очищения к просветлению. Расширение территории, выход за узкие границы, очерченные территорией мазара, деятельности духовных наставников связан с изменившимися историческими обстоятельствами: «Мусульмане всего мира живут и действуют ныне в беспрецедентных условиях дробления религиозного авторитета и его констатации различными потенциальными претендентами... Хотят они этого или нет, не только религиозные ученые, но и рядовые мусульмане сейчас вынуждены реагировать на дискуссии об исламе и его ценностях... Таким образом, каждый мусульманин вынужден искать ответы на вопросы об исламе, которые циркулируют ныне в глобальном информационном пространстве» [Кныш, 2009, с. 12]. Возникли новый религиозный дискурс и система ценностей, в которых ислам выступает доминирующей, хоть и не единственной, идиомой.

Паломничество стало самой яркой приметой социально-культурного ландшафта Центральной Азии в целом и Казахстана в частности. В период экономической и социальной нестабильности такое местное паломничество стало и самым доступным способом дости-

жения заветных целей, обретения благополучия. Можно говорить о локальных и региональных центрах притяжения в каждом из центральноазиатских государств, которые выступают территориальными и этническими интеграторами. В локальные формы ислама включаются некие представления и практики, которые воспринимаются как «казахские», а значит, древние и аутентичные. Этноконсолидирующий потенциал института святых мест позволяет государству использовать концептуальную, а также организационную структуру паломничества в целях воспитания чувства патриотизма, что подразумевает, что после долгих лет атеистических гонений культ мазаров не только не был искоренен из сознания местных верующих, но положен в основу национальных идеологем.

Источники и литература

- ДиУис, 2001 — *ДиУис Д.* Маша`их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии: (Зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматуллин. СПб., 2001.
- Кныш, 2004 — *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.-СПб., 2004.
- Кныш, 2009 — *Кныш А.Д.* Теория и методология исламских исследований // Мир ислама. История. Общество. Культура: Материалы международной исламоведческой научной конференции, 11–13 декабря 2007. М., 2009.
- Кукашев, 2002 — *Кукашев Р.Ш.* К образу лебедя в казахском шаманстве // Этнографическое обозрение. 2002, № 6.
- Ларина, Наумова, 2008 — *Ларина Е.И., Наумова О.Б.* Современное религиозное сознание российских казахов и ислам имамов // Этнографическое обозрение. 2008, № 1.
- Ларина, Наумова, 2009 — *Ларина Е.И., Наумова О.Б.* Паломничество в Южный Казахстан как «малый хадж» у российских казахов // Мир ислама. История. Общество. Культура: Материалы международной исламоведческой научной конференции, 11–13 декабря 2007. М., 2009.
- Литвинов, 2006 — *Литвинов В.В.* Религиозное паломничество: региональный аспект (на примере Туркестана эпохи Средневековья и Нового времени). Елец, 2006.
- ПМА, 2006 — Полевые материалы автора. 2-е отделение Новосовхозное, п. Обильное, Оренбургская обл., июль 2006 г.
- ПМА, 2010 — Полевые материалы автора; г. Омск, июнь 2010 г.; Западно-Казахстанская обл., октябрь 2010 г.
- Подвижники ислама, 2003 — *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе.* М., 2003.
- Поляков, 1989 — *Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989.
- Симаков, 1998 — *Симаков Г.Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998.
- Хизриева, 2004 — *Хизриева Г.* «Ислам», «мусульмане», «государство» в Российском исламоведении // *Ab Imperio.* Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2004, № 3.

Н.А. Нефляшева Кавказский наместник А.И. Барятинский и формирование имперского исламского дискурса

А.И. Барятинский, легендарный покоритель имама Шамиля, Кавказский наместник (1856–1862) и Главнокомандующий Отдельным Кавказским корпусом, осуществил на своем посту ряд мероприятий, способствовавших интеграции региона в состав Российской империи — от введения системы военно-народного управления до организации городской жизни Тифлиса. Барятинский оставил после себя уникальные записки, в числе которых письмо, адресованное под грифом «весьма секретно» своему ближайшему сподвижнику — генерал-лейтенанту Н.И. Евдокимову, командующему левым крылом Кавказской линии¹. В архивном деле письмо обозначено как «Докладная записка о сущности ислама и о методах управления горцами». Усеченный фрагмент этого документа был опубликован А.А. Зиссерманом в его знаменитой биографии Барятинского под названием «Записка наместника Кавказского князя А.И. Барятинского о внутреннем состоянии Кавказа» [Записка Наместника, 1890, с. 277–279], а его полная версия хранится в Российском военно-историческом архиве в фонде Главного штаба Кавказской армии [РГВИА. Ф. 14719. Оп. 1. Д. 260. Л. 1–16].

Записка датирована февралем 1858 г. — это время, когда ситуация на Северном Кавказе осложнялась в связи с активизацией в регионе Англии, Турции и Франции, а вопрос уничтожения войск Шамиля и его государства стал для Барятинского определяющим. Главнокомандующий Кавказским корпусом принимает решение принципиально изменить тактику военного завоевания Кавказа и осуществляет преоб-

1 | Кавказская линия (Кавказские укрепленные линии) — система пограничных укреплений русских войск на Кавказе в XVIII–XIX вв., возведенных по самым большим рекам Кавказа — Кубани и Тереку, в то время — южная граница России. Начало возведения Кавказской линии было положено гребенскими казаками, которые построили крепости Кизляр (1735 г.) и Моздок (1763 г.). На базе этих крепостей позже возникли Кизлярская и Моздокская линии. В 1778 г. по инициативе А.В. Суворова по р. Кубань была построена Кубанская пограничная линия протяженностью 550 км. В 1784 г. были сооружены укрепления по Военно-Грузинской дороге. К 1785 г. все укрепления составили единую Кавказскую укрепленную линию, позже разделенную на левый фланг, центр, правый фланг и единую Кавказскую укрепленную линию. На линии несли службу Кавказское и Черноморское казачьи войска. С окончанием Кавказской войны Кавказская линия утратила свое значение.

разования в управлении и комплектовании Кавказской армии. В этой связи обращение наместника накануне решающей военной операции к теме ислама, размышления о сущности религиозной доктрины, объединившей горские народы, столь различные в лингвистическом и культурном отношении, представляются закономерными.

Копии письма наместника были направлены начальнику Прикаспийского края генералу А.Е. Врангелю, начальнику Лезгинской кордонной линии и Джаро-Белоканского военного округа генералу И.А. Вревскому, начальнику правого крыла Кавказской линии Г.И. Филипсону, тифлисскому военному губернатору генерал-майору А.Х. Капгеру, кутаисскому генерал-губернатору генерал-майору князю Г.Р. Эрнстову, командиру Грузинского гренадерского великого князя Константина Николаевича полка полковнику князю И.Д. Тархан-Моуравову.

Письмо наместника не имеет четко выраженной структуры, однако в его содержании четко выделяются следующие блоки проблем — характеристика ислама и кавказского мюридизма как его радикального направления; особенности и последствия распространения мюридизма на Кавказе; практика российской администрации в отношении кавказских элит; дальнейшие перспективы и методы проведения русской политики в регионе. Стилистика текста и его тональность свидетельствуют о том, что записка написана Барятинским под влиянием Р. Фадеева, его пресс-секретаря, посвятившего мюридизму отдельный раздел в своей работе «Шестьдесят лет Кавказской войны» [Фадеев, 2003, с. 41–64]. Некоторые фрагменты письма явно переключаются с этим знаменитым исследованием Р. Фадеева, в особенности строки, посвященные мобилизующей силе ислама. Они написаны наиболее эмоционально и иногда даже выходят за рамки официального документа, поднимаясь до уровня литературного сочинения. «Сторона человеческой природы, на которую (ислам. — *Н. Н.*) действует, которую он избрал своим орудием, есть не разум и не совесть, но страсть, способность человека к нравственному взрыву: мусульманство в полном смысле есть учение поджигательное, оно воспламеняет людей, удваивает их силы, делает их способным к великим вещам настолько, насколько в отдельном человеке или в целом народе достает горючего материала» [РГВИА. Ф. 14719. Оп. 1. Д. 260. Л. 2]

Одна из особенностей письма, позволяющая рассматривать его в исламоведческом ракурсе, заключается в том, что А.И. Барятинский вписывает мюридистское движение на Северном Кавказе в более широкий политико-культурный контекст — по мнению наместника, возникновение и дальнейшая активизация мюридизма на Кавказе есть частный случай и логическое продолжение активизации ислама во всем мире «от Африки до Индейских островов».

Представляют интерес и оценки ислама, его структурных особенностей и мобилизующего потенциала, данные Барятинским. Они находятся в прямой зависимости от уровня понимания традиций уче-

ния Мухаммада, существовавшего в русском имперском востоковедении того времени: «Мусульманство есть не только религия, но общественный закон, определяющий все отношения людей между собою; оно устанавливает между своими последователями и политическое устройство и права: гражданское и уголовное». С другой стороны, наместник недооценивает гибкость ислама, его способность адаптировать местные традиции: «В стране, где оно (мусульманство. — Н. Н.) утверждается, должны исчезнуть все национальные учреждения, все обычаи и понятия, выработанные жизнью народа. Все классы и состояния, наслоенные в обществе веками истории; мусульманство не признает ни племенных, ни сословных отличий и не дает им места в своем законе; оно признает только мусульман» [Там же]. Народ, принимающий ислам, как считает А.И. Барятинский, «не может ни сохранить своих древних учреждений, ни развить новых из своей жизни».

Барятинский пишет о том, что Российская империя на собственном опыте почувствовала «увлекающую силу мусульманской проповеди», на протяжении 30 лет используя только силовые методы воздействия на горцев при противостоянии с Шамилем и его наибами, недооценив динамику и специфику распространения ислама.

Одно из базовых положений концепции наместника, предлагающей принципиально новый взгляд на политику империи в регионе, заключается в необходимости поддерживать традиционную горскую аристократию, развитое сословное деление, существующее в Черкесии, Большой Кабарде и равнинном Дагестане, а также адат, поскольку «права и обычаи собственно туземные — естественные враги мусульманской проповеди». Тема поддержки горской аристократии, которую развивает Барятинский, поднимается в его письме трижды. Именно горская аристократия способна противостоять мусульманской проповеди: «У горцев, как у всех обществ, имеющих дворянство, высшие сословия составляли политическую часть народа, считались природными охранителями общественных учреждений; существование дворянства основывалось на адате, и потому естественно дворяне были ревностнейшими защитниками адата» [Там же, л. 2об.]. Власть аристократии и горских элит, по мнению наместника, являлось единственным инструментом, обеспечивавшим правопорядок на подконтрольных им территориях, т.к. высшие сословия были «заклятыми противниками духовного деспотизма и безусловного равенства, проповедуемого рьяными мусульманскими учителями, нашими и ихними врагами».

Наместник отмечает, что до тех пор, пока исламу не получил распространения на Кавказе, его влияние ограничивалось обрядовой практикой, но, окрепнув, он обрушился на дворянство — «на сословие, в котором адат, можно сказать, воплощался». «На Кавказе права владельцев высших сословий и племенной адат уживались с мусульманством, существовавшим только по названию; когда мусульманство проникло в убеждение, сословия и обычаи пали всюду перед шариатом» [Там же].

Барятинский определяет хронологическое начало этого процесса — «за несколько лет до принятия Грузии в русское подданство» и пишет о его синхронном развитии параллельно на Восточном и на Западном Кавказе. Наместник не указывает прямо ни на одно из антирусских движений горцев, основанных на идеологии ислама, поколебавших традиционный сословный порядок, но, очевидно, имеет в виду прежде всего движение шейха Мансура (Ушурмы), первое освободительное движение горцев, основанное на лозунгах консолидации на основе идеологии священной войны и установления шариата, охватившее значительную часть Северного Кавказа — Чечню, Дагестан, Кабарду и Черкесию в 1785–1791 г., а также шариатское движение, развернувшееся в Кабарде и Черкесии в конце XVIII — начале XIX в.

Мусульманская проповедь, отмечает Барятинский, по существу, пересоздала горцев в глазах русского правительства, сделала их единым организмом, однако в течение десятилетий «все правительственные меры кавказского начальства были направлены не против мюридизма, но против его естественных врагов, наследственных правителей, высших сословий и народных учреждений горцев» [Там же, л. Зоб.].

Наместник критически оценивает политику русского правительства, считая, что власть реализовала в регионе мероприятия, которыми необходимо было не начинать, а завершать интеграцию Кавказа. В частности, Барятинский, не называя имен, негативно характеризует единую систему гражданского управления, введенную сенатором П.В. Ганом в 1840 г., заранее обреченную на провал на Кавказе, отличающемся лингвистическим и культурным разнообразием. Другая серьезная ошибка заключалась в том, что в новой системе управления, замыкавшейся на Штабе при Кавказском наместнике, прежние владельцы были заменены офицерами Кавказской армии. «Унизить горских владетелей и дворян, ограничивая во всем их обычные права, заменяя их по возможности офицерами, значило сокрушить единственную пружину, посредством которой правительство могло повелевать горскими племенами, не прибегая к штыкам» [Там же, л. 4].

Наконец, «самым большим промахом, какой только возможно сделать», наместник считает тот факт, что русские власти сделали ставку на шариат, а не адат на том основании, что шариат является писанным законом. Идея поддержки адата в противовес шариату становится у Барятинского доминирующей. Адат, по мнению наместника, должен стать и основой судопроизводства для горцев, «ибо вместе с дворянством начнет сама собою опять возникать и противоположная Шариату сила Адата, пределы власти шариатского суда сами собою стеснятся вопросами исключительно духовными, а в народные словесные судилища мы сможем вносить начала гражданские, сблизить их с русским судопроизводством». «С устранением шариата падает общественное значение мусульманских духовных, главных поборников мюридизма; с адатом снова возникает, если не прежнее влияние, то по крайней

мере законное положение высших сословий, навеки обращенных мюридизмом к верноподданничеству» [Там же].

В качестве дополнительных мер, необходимых для включения региона в «тело империи», наместник предлагает развивать систему высшего образования для горцев. Именно в период его наместничества были осуществлены преобразования по децентрализации Кавказского учебного округа, дальнейшее развитие получила практика предоставления вакантных мест для горцев в высшие учебные заведения Российской империи, такие как Санкт-Петербургский, Московский, Казанский университеты; Императорское училище правоведения; Горыгорецкий земледельческий институт; институт корпуса инженеров путей сообщения; институт корпуса горных инженеров; лесной и межевой институт; Лазаревский институт живых восточных языков; Константиновский межевой институт; строительное училище путей сообщения; Императорская Академия художеств; Санкт-Петербургское коммерческое училище; технологический институт.

В рамках поддержки традиционных элит при Барятинском активизируется деятельность и Ставропольской гимназии — самого крупного и престижного учебного заведения для горцев Северного Кавказа, через стены которого прошли сотни молодых людей, выходцев из семей горской аристократии.

Однако Барятинский как опытный политик смотрел на проблему шире, осознавая, что только лишь получение образования и освоение европейских норм этикета не способны изменить ментальность горца, сформировать мусульманина, лояльного империи. Наместник пишет о том, что даже европейски воспитанные и образованные горцы носят своеобразную маску, которая слетает, едва они переступают порог собственного дома: «Семейный быт, в котором человек образуется нравственно, который составляет существенную часть жизни, до сих пор замкнут совершенно от всякого постороннего влияния» [Там же, л. 4об.].

В этих условиях каналом распространения русского культурного влияния способна стать женщина-мусульманка из высших сословий. Мужчина-мусульманин, по мнению наместника, сталкивается в своей повседневной жизни с русскими и вскоре убеждается, они «не звери», поэтому «идеи его не могут иметь той безумно-фанатической односторонности, как у мусульманки» [Там же, л. 4]. Коммуникативные возможности женщины в силу особенностей кавказской соционормативной культуры сужены, поэтому в ее глазах русские предстают «воплощением злых духов». Потому сближение женщины с русским обществом, по мысли наместника, приведет к тому, что «женское влияние, до сих пор враждебное нам, сделается для нас благоприятным, по крайней мере в высшем классе, голове всего народа».

Наместник предостерегает своих сподвижников от реальных угроз нового распространения мюридизма: «... если опять, в связи с воен-

ными успехами, мы не будем стараться теперь же обессилить самое начало, из которого сложился мюридизм, то должны будем постоянно ожидать, что рано или поздно мюридизм снова, под влиянием того или другого Имама, подымет голову при первой возможности и вновь разрушит все наши усилия к умиротворению края» [Там же, л. 15об.].

В случае следования в русле предлагаемых им мер мусульманское духовенство утратит свое влияние, население будет уклоняться от шариатских сборов, обедневшее духовенство неизбежно потеряет свой высокий социальный статус, а его обязанности сведутся только к выполнению пятикратных молитв и обрядов жизненного цикла. Но поскольку, подчеркивает Барятинский, народ, лишенный религии, тоже представляется обременительным для правительства, вместо ислама, стремительно теряющего свои позиции, необходимо предложить горцам «другое готовое исповедание», «более чистое и более успокоительное». Проект восстановления православия на Северном Кавказе у народов, некогда исповедовавших христианскую веру, и поддержки православия у народов, и ныне являющихся христианами, учреждение «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» стали таким же значимым вектором правления Барятинского, как победа над Шамилем и введение системы военно-народного управления.

«Докладная записка о сущности ислама и о методах управления горцами» Барятинского занимает особое место в корпусе источников по истории Российской империи на Северном Кавказе, а также в рукописном наследии самого наместника; она сыграла немаловажную роль в формировании исламского дискурса Российской империи. Ключевые слова, используемые наместником для характеристики мюридизма, — «страстный», «воспламеняющий» и «страшный». Барятинский пишет о том, что «Коран владеет страшною силою прозелитизма», и что ислам «довольно показал всему свету, как он страшен в этом состоянии, когда в самом начале своего существования покорил и обратил половину христианского мира». Именно страх перед возникновением на Северном Кавказе нового государства, аналогичного имамату Шамиля, станет определяющим при оценке и выработке стратегий по отношению к исламу и мусульманскому духовенству в российской кавказской политике на протяжении длительного периода начиная с 30-х гг. XIX в. вплоть до осуществления мероприятий по умиротворению Кавказа уже после окончания военных действий.

Источники и литература

Записка Наместника, 1890 — Записка Наместника Кавказского князя А.И. Барятинского о внутреннем состоянии Кавказа // Зиссерман А.А. Фельдмаршал князь А.И. Барятинский. 1815–1879. Т. 2. М., 1890. С. 277–279.

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив.

Фадеев, 2003 — *Фадеев Р.А.* Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. М., 2003.

Д.В. Макаров

Этнографические методы в изучении ислама в Российской Федерации в советский период (На опыте работы по серии энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации»)

В 2006 г. Издательским домом «Медина» была начата работа по подготовке серии энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации». В настоящее время в данной серии вышло 5 томов: «Ислам на Нижегородчине», «Ислам в Москве», «Ислам в Санкт-Петербурге», «Ислам в Центрально-Европейской части России» и «Ислам на Урале». В настоящее время активно идет работа над шестым томом «Ислам в Поволжье». Каждый из томов носит региональный характер. Временные рамки издания охватывают отрезок от появления ислама и его носителей в данном регионе до настоящего времени. Было решено максимально полно представить историю ислама во всех регионах России, что делает данное издание уникальным, но в то же время это решение ставит ряд задач, подчас трудновыполнимых.

В ходе работы серьезно встал вопрос относительно наличия или отсутствия лакун в существовании мусульманских общин ряда регионов, а также проблем преемственности и передачи исламских традиций. В значительной степени это касалось советского времени.

Традиционно считается, что этот период хорошо представлен в архивных источниках. К сожалению, источниковедческие методы при всей их точности малоприменимы в данном случае. Причина этого проста: в ряде регионов деятельность мусульманских общин не фиксировалась вообще или не отражалась в достаточно подробном виде, и адекватных архивных источников по ней не существует. И даже в том случае, когда мусульманская община была официально зарегистрирована в качестве религиозной организации, нельзя говорить о полной ее открытости и о том, что вся ее деятельность была задокументирована. Как справедливо заметил уполномоченный Совета по делам религий по Волгоградской области, «татарское и казахское общества отличаются известной степенью замкнутости, и судить об истинном состоянии их религиозности невозможно» [Голунов, б.г., с. 10]¹. Вышесказанное

1 | См. также Государственный архив Волгоградской области. Ф. 6285. Оп. 1. Д. 34а. Л. 160.

относится в равной степени и к другим этническим мусульманским общинам. В данном случае для установления полной картины в основном применимы именно этнографические методы.

Ярким примером расхождения архивных данных и этнографии является описание проведенного обряда *келяу* (вызывание дождя) в селе Кобылкино Каменского района Пензенской области. Согласно докладу уполномоченного Совета по делам религии, «обычному празднику проводов весны придали религиозную окраску. Местный мулла отказался участвовать в этом (коллективный намаз под открытым небом), поэтому позвали неофициального муллу из соседнего района» [Королева, Королев, Ломовцев, 2007, с. 89]. Информация от местных жителей, собранная автором в ходе полевых исследований в 2007–2008 гг., разительным образом отличается от вышеприведенной. Несколько обобщенное изложение выглядит следующим образом²:

«В тот год дождей не было. Первый секретарь райкома партии приехал к нашему мулле (мечеть в селе действовала) и попросил его, чтобы он попросил дождя. Мы собрались всем аулом в поле и провели *истиска-намаз*³. Так с тех пор каждый год и читаем или истиска, если дождя нет, или *шукур-намаз*⁴, если он был». На вопрос, что за неофициальный мулла из «соседнего района», чье имя между прочим в докладе уполномоченного отсутствует, местное население без запинок отвечало, что это Нязыф Хансеваров из соседнего села Решетино Пачелмского района (оба села имеют тесные взаимосвязи), добавляя, когда он умер, и «поезжайте, у его брата Касыма спросите, он жив еще». Еще одно несовпадение заключалось в вопросе об участии в празднике собственного деревенского муллы, о котором сказали, что «они вместе все проводили с Нязыф-абы» [ПИМА 2007–2010].

В ходе работы проводились исследования в Ивановской, Тульской, Курской, Владимирской, Пензенской, Костромской, Ярославской Московской областях, городах Москва, Санкт-Петербург. В настоящее время исследования проводятся в Ульяновской, Астраханской, Кировской и ряде других областей. Методика работы заключалась в интервьюировании лиц пожилого возраста, имамов населенных пунктов, потомков официальных и неофициальных имамов советского времени, поиске документов по их деятельности в семейных архивах.

Были найдены документы по переписке городских и поселковых администраций с неофициальными имамами: в городе Звенигороде Московской области [Мусульманская община Звенигорода, с. 154–155] и Туле [Мусульманская община Тульской области, с. 204–206]. Переписка эта касалась вопросов функционирования мусульманских кладбищ в данных населенных пунктах. Оба документа ранее не были введены в научный оборот.

2 | Пер. на русский язык, интервьюирование проводилось на татарском.

3 | Специальный намаз, содержащий в себе просьбу о дожде.

4 | Намаз, содержащий благодарность.

Вообще, серьезно встает вопрос относительно кладбищ и их роли в сохранении исламских традиций. Во многих регионах на кладбищах регулярно проводились праздничные намазы при отсутствии мечетей. Это Ульяновская и Пензенская области, Санкт-Петербург [Интервью Х. Махмутова], некоторые районы Татарстана (Буинский, Дрожжановский) [ПМА 2007–2010]. У некоторых исследователей, как, например, ульяновского историка и этнографа А. Кобзева этот факт даже вызвал вопрос о возможных вынужденных нарушениях установленной обрядности (согласно установлениям ислама, проведение намазов на могиле строго запрещено, а в условиях отсутствия мечетей именно на кладбищах зачастую и проводились праздничные и *джума*-намазы). Впрочем, при более детальном рассмотрении данного вопроса сомнения были развеяны. Дело в том, что намаз читался на территории, де-юре относящейся к кладбищу, но не на могилах, которые располагались сзади или сбоку от молящихся. Особый интерес вызывает тот факт, что в Татарстане, в Заказанье, а также среди исторически и генетически связанного с Заказаньем татарского населения юга Кировской области праздничный намаз совершался не на кладбище, а в других местах (в поле, на крыше картофельного склада и т.д.) [ПМА, 2007–2010].

Один из самых интересных результатов исследований заключался в установлении цепочек передачи знания в тех или иных регионах и общинах; особенную сложность эта работа приобретала в переселенческих общинах (Тульская, Владимирская, Ивановская обл.). В настоящее время подобные цепочки установлены в ряде регионов, причем в переселенческих общинах установлены источники появления как самих общин, так и пути передачи исламских традиций в них [Мусульманская община Тульской области, с. 204–206; Мусульманская община Ивановской области, с. 188–191; Мусульманская община Владимирской области, с. 183–184]. Сложности в установлении цепочек передачи знаний и традиции в советское время возникают в силу того, что официальных учебных мусульманских религиозных заведений на территории России с конца 1930-х гг. не существовало. В то же время неофициальная учеба, мягко говоря, не приветствовалась. Поэтому если факты проведения обрядов жизненного цикла, повседневной ритуальной практики установить сравнительно легко, то передача знаний фиксируется с большим трудом, иногда по косвенным данным.

Практически все современные мусульманские деятели получили домашнее воспитание в религиозных семьях или же у своих дедушек и бабушек, или самих имеющих дореволюционное исламское образование, или получивших его от подобных лиц. Нередко возникали династии неофициальных имамов — например, Бахтеевы в с. Энгуразово Уваровского района Тамбовской области [Энгуразово, с. 350–351; Мечети Тамбовщины; ПМА, 2007–2010], Сафины во Владимире и т.д.

Весьма интересным было установление факта нахождения хужры в Средней Елюзани — самом большом татарском селе Европы. Пре-

подавал в ней и содержал ее Насибулла Аипов — уроженец соседней Верхней Елюзани (Аембура), получивший до революции образование в медресе с. Усть-Уза и в годы НЭПа проживавший в Петрограде. Впоследствии бежал из Ленинграда в Среднюю Елюзань, где, как минимум, с 1950-х гг. открыл неофициальную частную школу. В школе училось и проживало по 10–12 мальчиков, которые выходили из нее только на занятия в обычную школу. Название «худжра» жителями Ср. Елюзани не употребляется. Очень интересен тот факт, что среди учеников школы-худжры был и внук председателя сельсовета И. Альбикова. Самым же известным выпускником является нынешний глава ЕДМ Пензенской области А. Бибарсов [Аипов, с. 13; Бибарсов, с. 48; Интервью с А. Бибарсовым; Городищенский район, с. 66–67].

При обращении к архивистам по личности Н. Аипова был найден всего один лишь документ — его прошение с просьбой открыть курсы по изучению религии с отрицательной резолюцией. Между прочим об этом документе его односельчане не знали.

Именно этнографические методы позволяют установить характер связей между исламскими институтами в советское время, выяснить, какие школы из существовавших в дореволюционный период в России сохранились, а какие прекратили свое существование, выяснить характер государственно-исламских взаимоотношений на местном (сельском, городском, районном, региональном) уровне, зачастую весьма отличавшийся от общего курса партии и правительства.

Нередко межрегиональные связи между мусульманскими общинами формировались на основе миграций населения. Например, в г. Владимире с 1946 г. руководителями незарегистрированной религиозной группы являлись представители династии Сафиных, приехавшие из с. Татарское Маклаково Нижегородской области. Особый интерес вызывает тот факт, что сестра братьев Сафиных вышла замуж за сына неофициального имама из г. Фурманов соседней Ивановской области — уроженца того же аула. Это указывает на наличие межрегиональных связей между общинами [ПМА, 2007–2010]

В пос. Горелки г. Тула с конца 1930-х гг. функции имама выполняли члены династии Давыдовых — Алимджан, Зияутдин и Ришат. Алимджан имел дореволюционное образование, полученное еще до выселения из Старокулаткинского р-на Ульяновской области. Образование его сына Зияутдина ограничивалось тем, что дал ему отец. В настоящее время династию продолжает получивший религиозное образование исключительно от отца и деда Ришат. Члены семьи поддерживают связи со Старокулаткинским районом, в т.ч. участвуют в посещениях могилы Ишан-бабакая Хабибуллы Хансаварова [ПМА, 2007–2010; Мусульманская община Тульской области, с. 188–191] .

Традиции ишанов Хансаваровых чтутся и в Пензенской области, например в Неверкинском районе, где в царское время были сильны традиции этой школы. В то же время в знаменитой Средней

Елюзани многие представители старшего поколения про Хансеваровых ничего не знают.

Известно, что в формировании значительной части современного татарского населения юга Кировской области — Вятско-Полянского, Кильмезьского и Малмыжского районов — сыграли выходцы из районов Заказанья — Кукморского, Арского, Балтасинского районов. Практически все читающие намаз опрошенные лица пожилого возраста в Вятских Полянах подчеркивали определяющее влияние известного медресе в Мачкаре (Кукморский район Татарстана) в Вятско-Полянском районе, причем выражалось это следующим образом: «Наши деды в этом медресе учились, и мы продолжаем их традиции» [ПМА, 2007–2010].

Интересны взаимоотношения официальных и неофициальных имамов советского времени. Здесь особо важен выбор опрашиваемых лиц, которых с каждым годом становится все меньше. Согласно интервью Абдулхафиза Махмудова, являвшегося в 1972–1977 гг. имамом ленинградской мечети, после окончания школы его учитель в исламе, казахский неофициальный имам Ярмухаммад, посоветовал ему ехать в Уфу, к муфтию Шакиру Хиялетдинову⁵. Почтенный старец Хиялетдинов принял неизвестного ему паренька, устроил на работу и вскоре послал на учебу в Бухару. Интервью было дано Махмудовым за 2 дня до смерти. Другой аналогичный факт рассказал Аббас Бибарсов. Воспитанник вышеупомянутого Насибуллы Аипова, он получил рекомендацию в Бухару от имама-мухтасиба Пензенской, Ульяновской, Куйбышевской и Тамбовской областей Яруллы Юсупова, проживавшего в с. Большой Труев Кузнецкого района той же области [Юсупов]. Таким образом, прошедшие начальное обучение у имеющих дореволюционное образование неофициальных учителей и имамов молодые люди без всяких препятствий получили направление на дальнейшую учебу у представителей официального мусульманского руководства. Аналогичная история и у муфтия Башкортостана Нурмухаммада Нигматуллина, чей отец обучался у одного из последних башкирских ишанов [Интервью с Н. Нигматуллиным].

В ходе работы мы пришли к следующим выводам.

Заключение А. Беннигсена о том, что неофициальный ислам в Советском Союзе имеет гораздо большую распространенность и степень влияния, чем официальный [Беннигсен, 2005], полностью верно в отношении Центральной России, Поволжья и Приуралья, мегаполисов. Более того, в некоторых регионах, где официальный ислам не был представлен вовсе (в том числе абсолютное большинство регионов Центральной России), единственной представленной формой был именно неофициальный ислам.

Исследования в данной сфере невозможно проводить лишь методом привлечения архивов, в этом случае информация заведомо неверна.

5 | Аудиозапись в личном архиве автора.

Передача исламских знаний и традиций в Российской Федерации происходила в советское время исключительно неофициальным путем, и их изучение возможно лишь этнографическими методами.

Несмотря на определенную деградацию мусульманских традиций в ряде регионов с течением времени (Курск, Тула), даже там преемственность поколений не нарушалась

Интервьюирование лиц, задействованных в системе работы ДУМЕС в 1960-е гг., позволяет сделать выводы об интересном характере взаимоотношений официальных и неофициальных имамов. Такие контакты были, и они носили характер рабочих отношений, а отнюдь не конфронтационный.

Существовали межрегиональные связи, как правило, между соседними регионами в Поволжье; между переселенческими общинами и регионами происхождения переселенцев. На уровне руководства общин развивались связи по принципу центр — периферия, причем центром была Уфа с ОМДС. С конца 1970-х гг. начали развиваться межрегиональные связи между регионами Поволжья, Москвы и Ленинграда, с одной стороны, и Средней Азией — с другой.

Одна из самых больших сложностей при использовании этнографических методов представляется в определении личностей неофициальных имамов и учителей советского времени. Нередко в устной традиции их имена заменяются сокращениями (Ярук, Ибрай и т.д.), прозвищами (Суфи-бабай, Муджавир-хазрат, Ишан-бабакай и т.д.). В некоторых случаях возможно установление точных имен при использовании архивных данных.

Если работу по восстановлению картины функционирования исламских институтов в советское время не провести в ближайшие десять лет, проведение ее в дальнейшем будет, скорее всего, уже невозможно.

Источники и литература

- Аипов — Аипов // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.
- Беннигсен, 2005 — *Беннигсен А.* Ислам в СССР. Казань, 2005.
- Бибарсов — Бибарсов // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.
- Голунов, б.г. — *Голунов С.В.* Ислам в Нижнем Поволжье: история и современность. Б.м., б.г.
- Городищенский район — Городищенский район // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.
- Имам-хатыб, хаджи — *Забиров А.* Имам-хатыб, хаджи, любимый дед: <http://www.islamrf.ru/news/vsluh/umma/7131/>
- Интервью с А. Бибарсовым — Интервью, данное А. Бибарсовым 15.08.2008 // Аудиозапись в личном архиве автора.
- Интервью с Н. Нигматуллиным — Интервью, данное Н.Нигматуллиным 23.09.2009 // Аудиозапись в личном архиве автора.
- Интервью Х. Махмутова — Интервью Х. Махмутова, данное 13.10.2008 // Аудиозапись в личном архиве автора статьи.
- Королева, Королев, Ломовцев, 2007 — *Королева Л.А., Королев А.А., Ломовцев А.И.* Мусульманские организации Среднего Поволжья во второй половине 1940 — первой половине 1980-х гг. (по материалам Пензенского региона). Пенза, 2007.
- Мечети Тамбовщины — *Макаров А.* «Ты помнишь, товарищ, мечети Тамбовщины»: <http://www.islamrf.ru/news/reportages/umma/4283/>
- Мусульманская община Владимирской области — Мусульманская община Владимирской области // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.
- Мусульманская община Звенигорода — Мусульманская община Звенигорода // Ислам в Москве: Энци. словарь. Т. 2. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2008.
- Мусульманская община Ивановской области — Мусульманская община Ивановской области // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.
- Мусульманская община Тульской области — Мусульманская община Тульской области // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.
- ПМА, 2007–2010 — Полевые материалы исследований автора, проводившихся в 2007–2010 гг.
- Энгуразово — Энгуразово // Ислам в Центрально-Европейской части России: Энци. словарь. Т. 4. М.–Н. Новгород: ИД Медина, 2009.

Д. Вилковски

Ислам в постсоветском Казахстане: в поиске новых репрезентаций*

Ислам в Казахстане, как и в других мусульманских регионах бывшего Советского Союза, в начале 1990-х гг. оказался перед необходимостью реанимации деформированной мусульманской культуры, возведения религиозных структур и восстановления прерванных связей с исламским миром. Эти факторы в большей или меньшей степени способствовали углублению этноконфессионального сознания и, как следствие, усилению восприимчивости широких слоев населения, особенно молодежи, к религиозному воздействию. Количественный рост мусульманских общин от 46 в конце 1980-х гг. [Podoprigora, 2003, р. 123] до 2500 в настоящее время [Онлашева, 2009, с. 146] является достоверным показателем интенсификации исламской активности. В этой связи возникает вопрос: в какой мере практика и формы организации локального ислама позволяют рассматривать его в качестве субъекта публичной жизни?

Начиная с 90-х гг. XX в. вопросы присутствия религии в общественной сфере стали привлекать все большее внимание западных исследователей. Концепция «публичной сферы» (eng. *public sphere*), сформулированная немецким философом Юргеном Хабермасом [Habermas, 1990] по отношению к западному буржуазному обществу, как известно, стимулировала не только ее широкое критическое обсуждение, но и последующее развитие [Calhoun, 1993]. В результате понятие *public sphere* легло в основу новых подходов, разрабатываемых антропологами и политологами для изучения роли ислама в процессе социальной трансформации обществ Азии и Африки, взаимодействия ислама и политики, причин расширения транснациональной исламской сети

* | Статья основывается на результатах полевых исследований, проведенных автором в Казахстане (Астане, Алматы и Шымкенте) в рамках научных проектов, финансируемых при поддержке Фонда Фольксваген (Volkswagen Stiftung) в 2005–2007 гг. и Федерального министерства по образованию и науке Германии (Bundesministerium fuer Bildung und Forschung — BMBF) в 2010 г. Следует отметить, что ислам в современном Казахстане, за исключением некоторых исследований [Джалилов, 2006; Жусупов, 2001; Jessa, 2006], практически не является объектом широкого научного интереса.

и влияния глобализации на мусульманскую идентичность [Mandaville, 2001; Salvatore, Eickelman, 2004].

При этом выделение воображаемых «публичных арен» в контексте тех или иных географических, социальных или культурных условий стало способствовать определению характера «взаимодействия между традиционной и модернизированной формами публичной жизни», проявлениями которой являются паломничество, возникающие партии, реформистские движения, образовательные общества и т.д. [Reetz, 2006, p. 19–20]. Так, на основе изучения исламских движений в Индии немецкий политолог Дитрих Рэтц показывает, как передача и воспроизводство религиозного знания, осуществляемые через религиозные образовательные семинары, в исторической перспективе становились здесь публичным явлением, сыгравшим важную роль в распространении активности религиозных групп [Ibid.]. Иными словами, особую значимость в развитии публичной сферы имеет связь между поколениями и способами распространения религиозных ценностей. Немаловажную роль в этом процессе играет также и фактор внешнего, транснационального воздействия. Под влиянием различных политических и религиозных концепций у современных мусульман возникают разнообразные, порой конкурирующие между собой представления о мире, которые формируются не только на основе сугубо внутреннего исламского развития. Они «являются плодом бинарного процесса познания “себя–других”, существующего где-то между локальным и глобальным, прошлым и будущим, здесь и там». Поэтому процесс выработки само-понимания вызывает у мусульман потребность в переосмыслении «ислама(ов) и мусульманских идентичностей, будь то реальных или воображаемых» [Brodeur, 2004, p. 188].

Возвращаясь к казахстанской проблематике, хотелось бы заметить, что трансформационные процессы, происходящие в постсоветских, в том числе и центральноазиатских обществах, способствовали возникновению новых уровней для социальной активности мусульман. По сути, здесь началось формирование «нового религиозно-культурного публичного пространства», в рамках которого стал наблюдаться процесс доминирования одной религии, представляющей наибольшую группу населения. Именно эта религия (в случае Центральной Азии — ислам) оказалась перед необходимостью выработки новой стратегии, соответствующей как секулярной власти, так и религиозным оппонентам в глобальном контексте [Hann, 2006, p. 165].

Исламская динамика в современном Казахстане, безусловно, имеет свои особенности, что обусловлено как сложившимися здесь многовековыми этноконфессиональными традициями, так и спецификой социально-политических изменений. Однако в контексте возрастающих глобальных взаимосвязей и существенных политических и экономических трансформаций возникает потребность понять, какие формы социализации позволяют мусульманам приспособиться к современным

условиям или, иначе говоря, «сделать из себя современных религиозных субъектов» [Soares, Osella, 2009, p. 11]. Специфику этого процесса, по мнению антропологов, лучше всего отражает понятие *islam mondain* — «ислам в современном мире», которое «указывает на способы *быть мусульманином* в секуляризирующихся обществах и сферах» [Ibid.].

Обширность поднимаемой проблематики очевидна, поэтому в рамках данной статьи мне хотелось бы выделить некоторые аспекты, указывающие на поиски казахстанским исламом форм институционализации деятельности. Классифицировать локальные исламские организации пока еще сложно, но определенные тенденции, позволяющие говорить о начальных попытках ислама «организоваться» и тем самым найти свое место в секулярном обществе, уже наметились. Это имеет отношение прежде всего к наиболее важным акторам, представляющим сегодня традиционный, «официальный»² для Казахстана ислам ханафитского толка, — Духовному управлению мусульман Казахстана (ДУМК) и Ассоциации хаджи Казахстана (АХК). Включение их в сферу анализа обусловлено намерением попытаться определить пути и методы репрезентаций, которые используются внутренними исламскими силами для распространения религиозных знаний и норм в обществе. При этом репрезентации рассматриваются здесь как способ самовыражения, как организация знания и практика, в рамках которых религиозная идентичность формируется, коммуницирует и легитимируется [Waligorska, Wagenhofer, 2010, p. 1–5]. Такой подход, на мой взгляд, позволяет показать, какие попытки предпринял ислам на протяжении последних 10–15 лет, чтобы представить себя в обществе, какие формы и средства он ищет, чтобы создать о себе определенное мнение как на локальном, так и на транснациональном уровне.

ДУМК в поиске путей «самовыражения». Сфера религиозного образования

Почти полное разрушение структуры ислама и его авторитетов в советском Казахстане, а также изоляция мусульман от мусульманского мира привели к стагнации процесса формирования исламского духовенства и, как следствие, нарушению последовательности процесса передачи религиозных знаний. В условиях отсутствия развитого института *улама* в Казахстане роль транснациональных носителей исламских ценностей и знаний в 90-е гг. начали выполнять арабо-исламские организации, в основном из стран Персидского залива. Их повышенная заинтересованность в исламском обновлении страны в немалой степени способ-

2 | В данной статье понятие «официальный» ислам используется на основе его трактовки мусульманским духовенством Казахстана. Еркебулат Каракулов, руководитель Департамента религиозной экспертизы ДУМК, в интервью газете «Деловая неделя» по этому поводу подчеркивает, что «официальный ислам в Казахстане — это направление, которого придерживается ДУМК, а именно вероубеждения имама аль-Матруди мазхаба имама Азхама Абу Ханифы» [Официальный ислам, 2009].

твовала постепенному обретению локальным исламом его «организованности», которая стала проявляться прежде всего через развитие инфраструктуры (в т.ч. мечетей, медресе, исламских учебных институтов). По мере решения тех или иных проблем происходило не только утверждение статуса официального ислама в лице ДУМК, но и формирование иных внутренних исламских акторов, стремящихся внести свой вклад в возрождение религиозных ценностей.

К концу 90-х гг. в условиях ярко выраженной тяги населения к религии мусульманское духовенство все еще не обладало должным уровнем религиозной подготовки как для квалифицированного проведения просветительской работы, так и для участия в открытых теологических дискуссиях и обсуждениях. Усиление радикальных тенденций в соседних странах — Кыргызстане и Узбекистане обусловило соучастие государства в решении вопросов религиозного просвещения населения, и, прежде всего тесно связанных с профессиональной подготовкой имамов. Необходимость формирования фактически новой для Казахстана системы религиозного исламского образования соответственно вызвала потребность в использовании опыта зарубежных исламских центров и их поддержки.

Первым шагом в решении этой проблемы явилось открытие Исламского института (с двухгодичным обучением) при ДУМК с целью подготовки имамов и их последующего обучения в крупных исламских центрах — в университете ал-Азхар (Каир) и Исламском университете Исламабада. Параллельно в процесс популяризации религиозного образования среди населения активно подключились посольства Саудовской Аравии, Ливии, Египта, Турции и зарубежные исламские организации, инициировавшие свой собственный, независимый от региональных духовных управлений, отбор заинтересованной молодежи. В результате в локальный исламский процесс начали постепенно вливаться выпускники зарубежных исламских центров, из числа которых началось формирование качественно иной по сравнению с постсоветским поколением имамов прослойки мусульманских теологов. Это явление вызвало настороженное отношение официального ислама к ним как к потенциальным носителям нетрадиционных для Казахстана исламских течений³. Отсутствие профессиональной признанности со стороны ДУМК вынуждало молодых теологов искать альтернативные сферы для самореализации. Однако, следуя Мухаммаду Заману, главное — понять, каким образом авторитет *улама* возникает, растет и утверждается в условиях социально-политических трансформаций мусульманских обществ [Zaman, 2002].

3 | На основе бесед с некоторыми выпускниками Исламского университета г. Медины (Саудовская Аравия), 2006–2007 гг., г. Алматы. С аналогичной проблемой сталкиваются и другие мусульманские регионы постсоветского пространства. По наблюдениям А. Малашенко, для старшего, «постперестроечного», поколения российских имамов и муфтиев оказалось неожиданным формирование нового слоя мусульманского духовенства, которое «является приверженцем уже иной исламской традиции и на первое место в исламе ставит не традиционалистско-этническое, но салафитское начало» [Малашенко, 2002].

В этом смысле необходимо отметить, что, несмотря на проблемы адаптации «новых» мусульман к локальному исламскому контексту, их активность сконцентрировалась на развитии сети исламского просвещения. Если в 90-е гг. рынок исламской литературы в Казахстане в основном формировался благодаря изданиям, выпускаемым в России и Кыргызстане, то с середины 2000-х гг. здесь начали работать образовательные центры и издательские дома, создание которых инициировалось новым поколением высокообразованных теологов. К их числу следует отнести прежде всего религиозные издательства «Алтын Калам», «ал-Баракат», «Каусар», начавшие свою деятельность в 2005–2006 гг. в Алматы при поддержке казахстанских спонсоров. Основная цель этих издательств заключается в выпуске на казахском и русском языках адаптированной для казахстанского читателя зарубежной (в основном арабской и турецкой) теологической литературы. Предполагаемая к изданию продукция должна быть согласована с ДУМК, впрочем, это правило распространяется и на другие исламские средства массовой информации, в том числе газеты, журналы, аудиовидео продукцию, что свидетельствует о расширении контролирующе-координирующей функции «официального» ислама. Распространение литературы осуществляется в основном через сеть книжных магазинов и религиозные организации. Она предназначена как для «начинающих» мусульман, т.е. «для светской, малообразованной в религиозном смысле среды», так и для «более подготовленного читателя, стремящегося к углубленному познанию религии»⁴. Иными словами, с целью укрепления своего авторитета среди мусульман «новые» теологи опираются на образовательные институты, в деятельности которых находит воплощение их стремление к утверждению значимости исламских духовно-нравственных ценностей в обществе.

Последующие шаги, предпринятые официальным исламом при поддержке государства, свидетельствуют о стремлении духовенства к локализации исламского образования. В 2001 г. в Алматы при поддержке правительства АРЕ был открыт Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, благодаря которому высшее теологическое образование на факультете исламоведения стало более доступным для местных мусульман. Совместное управление университетом «с целью гарантирования общего контроля над университетом и координации его деятельности» осуществляется попечительским советом, состоящим из духовных и государственных лиц с обеих сторон, при этом основными учредителями университета являются Министерство вакуфов АРЕ и ДУМК⁵. Координирующая роль ДУМК заключается так-

4 | На основе беседы с сотрудниками издательства «Алтын Калам» Кудайберды Багашаром и Кайратом Жолдыбаем в 2008 и 2009 гг., г. Алматы.

5 | Университет Нур-Мубарак создан в соответствии с соглашением, заключенным между правительствами АРЕ и РК, как неправительственное образовательное учреждение [Ittifaq, 2006]. Преподавательский состав формируется в основном из специалистов из Египта и казахстанских выпускников университета ал-Азхар.

же и в распределении выпускников на работу в мечети разных регионов Казахстана. При этом отличившимся студентам предоставляется годичная стажировка в университете ал-Азхар, или же обучение в магистратуре и аспирантуре в других университетах Египта. Осознавая высокую значимость международного опыта в подготовке духовных кадров, ДУМК рассматривает этот университет в качестве наиболее приемлемого источника для получения исламских знаний, поскольку его Curriculum отличается толерантным отношением к идеологическому многообразию течений в исламе и отсутствием жесткого насаждения какого-либо из мазхабов.

Вслед за созданием центра высшего теологического обучения образовательная сеть стала дальше совершенствоваться и видоизменяться. Реорганизация Исламского института в Институт повышения квалификации имамов при ДУМК продемонстрировала стремление учитывать интересы достаточно широкой прослойки мусульман из сельских регионов страны с целью углубления их профессиональных знаний⁶. Следующий этап охватил развитие системы официальных медресе — самого распространенного института среднего исламского образования. Опыт обучения в появившихся к середине 90-х гг. медресе (в среднем около 20) показал наличие массы проблем, связанных не только с их финансовым и кадровым обеспечением, но и полуправильной, юридически не оформленной деятельностью. В результате к началу 2000-х гг. многие из них либо самоликвидировались, либо же были закрыты правоохранительными органами в связи с распространением в них экстремистской идеологии. Открытие на протяжении последних трех лет семи современных, технически оснащенных медресе⁷ в крупных городах Казахстана продемонстрировало стремление ДУМК к дальнейшему утверждению мобилизующей роли официального ислама на региональном уровне. Контингент студентов (от 40 до 60 человек) формируется в основном из представителей сельского населения. Участие местных частных лиц и фирм в финансировании позволяет им постепенно развивать инфраструктуру.

Такое стремительное развитие системы исламского образования на протяжении последних десяти лет позволяет говорить не только о намерении духовенства решить актуальные внутриконтрессиональные проблемы, но и о его постепенной интеграции в публичную сферу светского общества. Дополнительным подтверждением этому является

6 | Интервью с ректором института, шейхом М.-Х. Алсабековым, май 2008 г., г. Алматы: Учебные программы составлены на основе изучения опыта исламских институтов Москвы, Узбекистана, Турции и Исламабада. В процесс обучения включены казахский язык, история Казахстана с целью «расширения кругозора имамов и их прямого общения с населением». В финансировании института участвуют также частные казахстанские и турецкие фирмы. Преподавателями являются исламоведы из Египта, Турции и сотрудники Казахстанского муфтията. На протяжении последних 5 лет более 800 имамов окончили четырехмесячные курсы.

7 | На основе бесед с муфтием, шейхом Абсаттаром кажи Дербисали, в апреле 2010 г., г. Алматы. Медресе открыты в городах Астана, Алматы, Актобе, Павлодар, Шымкент, Уральск, Шемолган. Программа трехгодичного обучения аналогична программе курсов Института повышения квалификации. Стимулом для успешного окончания медресе является возможность внеконкурсного поступления в университет Нур-Мубарак.

ся также и практикуемое среди имамов получение высшего светского образования, а также проведение ДУМК конференций совместно с различными светскими университетами и организациями⁸.

Деятельность ДУМК приобрела более структурированный, организованный характер. Презентативность работы муфтията стала наиболее заметной благодаря развитию печатной продукции (ежегодных отчетов-хроник о работе Управления, выпуска периодических изданий — газет «Ислам жане оркениет», «Ислам», журнала «Шапагат Нур») и проведению массовых мероприятий. Одной из форм публичной открытости является торжественное празднование дня рождения пророка Мухаммада — *маулида*, которое проходит ежегодно с привлечением творческой интеллигенции, известных артистов, ученых. Охватывая широкие слои населения, такая «публичная арена», в сущности, выполняет функцию консолидации верующих, будь то религиозные организации или частные лица, предоставляя им возможность осознать интегрированность локального, полиэтнического мусульманского сообщества в транснациональную умму.

Медиаальная сфера

Развитие новых средств массовой информации, в частности, Интернета и кабельного телевидения, вызванное глобальными модернизационными процессами, в той или иной мере обусловило создание в мусульманских сообществах «новых интеллектуальных пространств, которые позволяют понять динамику политики идентичности» [Meuer, Moors, 2006, p. 19]. Эти медиаальные средства, активно вовлекая локальный исламский контекст в глобальный дискурс, оказывают существенное воздействие на меняющуюся репрезентацию религии, делают ее более видимой, транспарентной.

В локальном контексте вовлечение пользователей в религиозный дискурс посредством интернет-порталов ДУМК на казахском языке (www.muftyat.kz) и Центральной мечети г. Алматы на русском языке (www.meshit.kz) стало отвечать намерениям ислама, с одной стороны, соответствовать веяниям времени, а с другой — расширить свою аудиторию посредством «виртуальной» презентации религиозно-просветительских проектов и освещения динамики локальной мусульманской жизни. Более того, начиная с 2008 г. функцию ново-

8 | Представляется, что немаловажную роль в этом играет светский характер предыдущей карьеры (профессор Казахского национального университета, дипломатическая служба в посольстве РК в Саудовской Аравии) Верховного муфтия, шейха А. Дербисали, стремящегося «вывести локальный ислам на цивилизованный уровень». Из личных бесед с муфтием, апрель 2009 г., г. Алматы. Одним из последних крупных мероприятий ДУМК явилась международная конференция «Мазхаб великого имама Абу Ханифа и современность» (Алматы, 2 апреля 2009 г.), в которой приняли участие как исламские лидеры стран Центральной Азии и России, так и ученые — востоковеды, историки.

го информационного пространства для мусульман выполняет также и исламский просветительский канал «Асыл Арна», открытие которого является совместным проектом ДУМК и государства в лице Комитета по делам религий при Министерстве юстиции Казахстана. Следуя государственной политике сохранения межнационального согласия, стратегия телеканала основывается «на уважении специфики межнационального и межконфессионального единства Казахстана... с целью укрепления внутренней политической и общественной стабильности»⁹. Вещание на казахском и русском языках предоставляет каналу широкие возможности для распространения провозглашаемых им «истинных основ ислама как религии монотеизма, мира, толерантности и добра». Следуя религиозной традиции Казахстана, его исламская миссия находится в соответствии с нормами ханафитской правовой школы, а следовательно, основывается на Священном Коране и сунне¹⁰. Более того, важным представляется и тот факт, что наряду с сугубо религиозной просветительской миссией «Асыл Арна» предоставляет интеллигенции, в основном — казахской, дискуссионную площадку для обсуждения вопросов развития национальной культуры и идентичности, включая тем самым широкую публику не просто в процесс ознакомления с актуальнейшей проблематикой, но и в непосредственное участие в дебатах.

В этой связи хотелось бы заметить, что в 2005 г. представители духовенства уже предпринимали попытки обратить особое внимание государства на необходимость предоставления им телевизионного эфира с целью распространения принципов мусульманского воспитания. В открытом письме, адресованном парламенту Республики Казахстан, подчеркивалось, что в связи с усиливающимся влиянием различных зарубежных религиозных, в том числе и христианских, движений на молодежь страны, а также с демонстрацией насилия на телевидении важную роль в формировании «духовно чистых потомков» должны сыграть исламские телевизионные передачи, посвященные вопросам патриотизма, уважения к культурному и духовному наследию казахского народа [Islam, 2005, с. 8].

Появление такого медийного феномена, как исламский просветительский канал «Асыл Арна», вызывает некоторые вопросы, а именно: какой резонанс вызывает его деятельность как у мусульманской, так и у светской аудитории Казахстана, в какой степени деятельность этого телевизионного канала соответствует интересам секулярного государства, какие арт-формы используются им для самовыражения и распространения исламских норм и как они воздействуют на зрителя? Однако поиск ответов на эти вопросы требует специального исследования.

9 | Доступно на www.asylarna.kz

10 | См.: www.asylarna.kz

К вопросу о публичности ислама

Динамика административного оформления ДУМК и его признание на транснациональном уровне способствовали утверждению социальной значимости ислама в обществе и созданию новых публичных зон для мобилизации верующих. Иллюстрацией этому служит ряд исламских организаций, активность которых на протяжении последних десяти лет существенно расширилась и стала заметной. Одной из них является Ассоциация хаджи Казахстана (АХК), создание которой в 2004 г. продемонстрировало укрепление репрезентативности официального ислама. Ассоциация, имеющая филиалы во всех 14 областях страны, объединяет сегодня десятки тысяч мусульман, совершивших хадж, что позволяет рассматривать ее в качестве одного из крупных и важных локальных акторов, включенных в транснациональную исламскую сеть. Свою основную задачу АХК видит прежде всего в «повышении общего уровня религиозного знания у населения и пропаганды общечеловеческих ценностей ислама — гуманности, милосердия и патриотизма»¹¹. Примечательным является тот факт, что, используя форму научных конференций и широкомасштабных просветительских мероприятий, она в основном ориентируется на вовлечение интеллигенции и молодежи в сферу своей деятельности, рассматривая их как группы населения, которые способны внести значительный вклад в проведение «воспитательной работы среди различных социальных групп» [АХК, с. 10]. Сотрудничество организации с государственными структурами обосновывается необходимостью «разоблачения деятельности иностранных миссионеров и тоталитарных сект, наносящих вред внутренней стабильности, государственной целостности и единству нашего народа» [Там же, с. 11].

Однако наряду с просветительно-образовательной миссией АХК постепенно включается в процесс динамичного формирования религиозного производства, расширяя тем самым зоны присутствия ислама в обществе. Речь идет о том, что именно эта организация инициировала внедрение и распространение продукции *халяль* на территории Казахстана. В ее рамках впервые в Казахстане был создан Государственно-технический комитет по стандартизации этой продукции, в задачи которого входило прежде всего изучение опыта России, Малайзии и других стран по ее производству. В результате в Казахстане сегодня довольно успешно функционирует целая сеть стандарта *халяль*, включающая более 55 крупных предприятий различного профиля (в том числе мясо-молочные, кондитерские и хлебобулочные комбинаты), а также детские сады, спортивно-оздоровительные комплексы, клиники, гостиницы, и др. [«Халяль», 2007]¹².

11 | Из беседы с председателем АХК Еркином Дуанаевым в мае 2010 г., г. Алматы.

12 | См. также: <http://alhalal.kz>

Пожалуй, такого рода предприимчивость следует рассматривать как выражение намерения мусульман соответствовать каноническим нормам ислама с целью постепенного интегрирования в международную систему религиозного производства. В то же время возникает вопрос, насколько это явление может привести впоследствии к возникновению в Казахстане так называемого *market Islam* — «рыночного ислама», специфика которого заключается в мобилизации мусульманской этики в ответ на вызовы свободного рынка и в способности общества совмещать религиозную и экономическую практику в условиях экономической либерализации [Rudnuckij, 2010]. Конечно же, это вопрос будущего, однако наличие признаков данного феномена показывает, что мусульмане Казахстана стремятся социально и этически участвовать в развитии современности, соответствовать ее требованиям и, следовательно, быть включенными в процесс ее создания.

Аналогичные тенденции, указывающие на проявление социальной ангажированности ислама, можно проследить и в деятельности небольших религиозных объединений (от 10 до 20 человек), с которыми мне довелось познакомиться в г. Шымкенте и г. Астана в разные периоды проведения «полевых» исследований. Первое, «шымкентское» объединение «Омыр» (каз. *Ömir*) было создано в начале 1990-х гг. представителями казахской интеллигенции, в основном преподавателями местных вузов, и бывшими советскими (в частности, комсомольскими) функционерами. Поскольку основная цель деятельности заключалась прежде всего в распространении исламских знаний, то активность объединения в основном сконцентрировалась на выпуске религиозной литературы, «доступной», по определению одного из лидеров, низкому религиозному уровню читателей. Параллельно объединение занималось проведением благотворительных акций, вовлекая в них различные слои населения. Его деятельность поддерживалась в основном зарубежными фондами, которые впоследствии участвовали также в создании совместных казахстанско-арабских университетов в Шымкенте¹³. Запрет их деятельности на территории Казахстана и последовавшее за этим ограничение в финансовой поддержке привели сначала к снижению активности этой группы и позже — к ее фактическому распаду.

Другое, «астанинское» объединение «Мирас» начало свою деятельность в 2008 г., преследуя традиционные для такого рода организаций религиозно-просветительские цели. Инициаторами его создания являются, как и в первом случае, представители интеллигенции — преподаватели, инженеры, психологи. Однако в отличие от первой группы активными членами объединения являются женщины, более того, его деятельность основывается на использовании прежде всего внутренних (казахстанских) ресурсов, включая финансовую помощь со стороны некоторых локальных организаций. Наряду с выполнением

13 | Подробнее о деятельности исламских фондов в сфере исламского образования в Казахстане см.: [Wilkowsky, 2009, S. 118–144].

просветительских проектов существенное значение в работе объединения придается проведению благотворительных проектов (помощь инвалидам, бедным слоям населения, опека молодых матерей-одиночек). В перспективе активисты объединения намереваются провести разъяснительную, «воспитательную» работу среди бездомных с целью вовлечения их в свои мероприятия и дальнейшего поиска для них производственной деятельности в сельской местности. Любое направление такой деятельности поддерживается, в том числе и материально, имамом локальной мечети — активным членом объединения.

Установление прямых контактов с представителями государственных структур (в том числе, акиматы районного или городского уровня, больницы, общество слепых) направлено прежде всего на их привлечение к выполнению совместных социальных проектов. Заинтересованность в такого рода деятельности мотивируется не просто стремлением оказывать мусульманам всяческую поддержку в условиях экономического кризиса, но и чувством патриотизма, в основе которого лежит желание внести свой вклад в духовное и социальное развитие страны с целью преодоления «постсоветского хаоса»¹⁴.

По сути, на основе совмещения мусульманской идентичности с публично декларируемыми социальными намерениями раскрывается стремление исламских акторов продемонстрировать их политическую ангажированность и способность консолидировать те или иные слои населения с целью реализации той или иной идеи. Инициативность и участливость подтверждают устремленность мусульман представить себя в обществе в качестве активных акторов, вовлеченных в современные трансформационные процессы. Существенным дополнением к социально-детерминированному образу ислама являются объединения женщин-мусульманок, присутствие которых в обществе становится все более заметным. Хотя ношение хиджаба как каждодневного выражения принадлежности к мусульманству в Казахстане пока еще не носит массового характера, тем не менее сам факт использования этой религиозной атрибутики оказывает существенное воздействие на формирование представлений об образе женщины в обществе, на трансформацию ее поведения и идентичности.

Осознавая значимость ислама в их социальном статусе, «новые» мусульманки подчеркивают, что хотя религиозная одежда не всегда вызывает позитивную реакцию в светском обществе (в светских вузах, при устройстве на работу), однако в вопросах замужества этот фактор играет позитивную роль, вызывая особое уважение у современных мужчин¹⁵. Иными словами, как справедливо замечает Саба Махмуд, «чадра это больше, чем женская (не)свобода» [Mahmoud , 2005, p. 195].

14 | На основе беседы с руководителем религиозного объединения «Мирас», Жузбай Сериком, в мае 2010 г., г. Астана.

15 | Из бесед с представительницами одной из женских общин в г. Алматы, май 2007 г. (участницы пожелали остаться анонимными).

В то же время реальность показывает, что подавляющая часть женщин Казахстана все еще находится в поиске компромисса между их мусульманской идентичностью и общественно-политической активностью, как следствие советского «прошлого». Репрезентативность их социально-религиозной оформленности воплощается в создании небольших просветительских объединений, или *джамаат*, нацеленных на изучение Корана, арабского языка, канонов шариата и т.п. Некоторые из них открывают частные медресе, детские дома, проводят религиозную просветительскую работу в домах для престарелых, в колониях для женщин и подростков (как например, объединения «ас-Саям», «Лига женщин-мусульманок Казахстана») или же создают религиозно-просветительские журналы, предназначенные специально для женщин-мусульманок¹⁶. Свое предназначение мусульманки видят в возрождении мусульманских семейных традиций, в распространении нравственных принципов ислама, в выполнении «священного долга матери — приобщения детей к исламу»¹⁷. Создаваемые ими медресе¹⁸ начинают выполнять функцию локальных исламских центров, которые становятся для женщин не просто проводниками религиозных знаний, но и открывают им иные стороны и возможности для самореализации в рамках компьютерных курсов, швейных ателье или магазинов мусульманской одежды. Наряду с традиционной для таких объединений просветительно-благотворительной деятельностью они заинтересованы в новых формах проведения свободного времени, примером чему является открытие спортивных залов для мусульманок. По сути, поток информации, идей, образов становится составной частью каждодневной жизни мусульманок, создавая как «ограничения», так и «возможности» для их активности [Raudvere, 2004].

Легитимизация ислама в Казахстане, открыв для мусульман возможность для свободы религиозного самовыражения, привела в то же время к появлению параллельных процессов. С одной стороны, наличие «официального» ислама указывает на стремление к достижению гомогенности, по крайней мере на дискурсном уровне. С другой стороны, она вызвала религиозное разнообразие, поскольку наряду со сравнительно крупными объединениями существует множество групп, в большей или меньшей степени официальных или полуофициальных (среди них — общины Ахмадийя, «Таблиги Джамаат», салафийя, «коранитов», последователей суфизма и т.п.).

16 | Примером такой активности является инициатива молодой, высокообразованной мусульманки Гульнары Адамовой (Астана), по созданию в 2010 г. первого в Казахстане исламского женского журнала *SalNur*, ныне широкого распространённого и популярного в стране.

17 | Из беседы с одной из активисток (пожелала остаться анонимной) женского джамаата, апрель 2009 г., г. Алматы.

18 | Крупнейшим женским образовательным центром в Казахстане является медресе при общественном фонде «Берекет» в Алматы, инициатором и руководителем которого является Мадина Чурина. С середины 90-х гг. медресе пользуется популярностью не только у молодых мусульманок, но и у светских женщин, желающих получить здесь религиозное образование. В летнее время здесь проводятся религиозные курсы, участниками которых ежегодно является около 100 представительниц разных регионов Казахстана. Местные бизнесмены оказывают существенную финансовую помощь работе этого медресе. На основе бесед с М. Чуриной в мае 2008 и апреле 2009 г., г. Алматы.

Мобилизованность мусульман в форме тех или иных центров, издательств, *джамаатов* означает не только стремление к религиозно-просветительству, но и к выработке активной позиции общественного соучастия и благотворительности. Созданные вокруг одного или нескольких активистов, в основном в урбанизированных зонах, такие объединения, поддерживая секулярное развитие страны, опираются на ислам как на духовно-нравственную основу. Не исключено также и возможное включение некоторых из них в стратегические альянсы с политической элитой. Такого рода «реформы» способствуют формированию нового самопознания мусульман, изменению индивидуального и коллективного понимания религиозной, этнической и национальной идентичности. Обозначенные явления позволяют говорить о возникновении новых тенденций в локальном исламе и его вступлении в следующую, более сложную стадию развития.

Растущая активность локальных исламских организаций является свидетельством расширяющейся сети внутренних акторов, влияющих на исламскую динамику в Казахстане. Однако их количественный рост пока еще не является показателем их качественного состояния, в большинстве своем они слабо организованы, отсутствуют стабильные финансовые и иные материальные ресурсы. Тем не менее можно предположить, что значимость местных исламских объединений будет расти, уже сегодня они начинают занимать определенную нишу в религиозной палитре страны и пользоваться авторитетом у населения.

Процессы, происходящие в казахстанском исламе сегодня, постепенно становятся объектами глобальных процессов, поскольку в них заметно как влияние универсальной исламской культуры, так и общее воздействие глобализации с ее коммуникативными атрибутами. Думается, что в ответ на разнообразные вызовы современности мусульмане Казахстана будут и дальше стремиться к поиску новых форм самовыражения и практики посредством социальных, образовательных и медийных проектов с целью придания религии актуального контекста.

Источники и литература

- АХК — Ассоциация хаджи Казахстана: Информационный проспект. Б.г.
- Джалилов, 2006 — *Джалилов З.* Ислам и общество в современном Казахстане. Алматы, 2006.
- Жусупов, 2001 — *Жусупов С.* Ислам в Казахстане: Прошлое, настоящее, будущее во взаимоотношениях государства и религии // Ислам на постсоветском пространстве: Взгляд изнутри. М., 2001.
- Малашенко, 2002 — *Малашенко А.* Ислам и политика в современной России // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002.
- Онлашева, 2009 — *Онлашева Ж.* Религия в современном мире: Зарубежный опыт и Казахстан. Астана, 2009.
- Официальный ислам, 2009 — Официальный ислам и другие, точка зрения ДУМК // Деловая неделя. 30.10.2009.
- «Халыль», 2007 — «Халыль» в регионах// Наш Мир. 08.03.2007.
- Brodeur, 2004 — *Brodeur P.* From Postmodernism to “Glocalism”. Toward a theoretical Understanding of Contemporary Arab Muslim Constructions of Religious others // Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity. Ed. by B. Schaebler, L. Stenberg. Syracuse, N. Y., 2004.
- Calhoun, 1993 — *Calhoun C.* (ed.). Habermas and the Public Sphere. Cambridge, 1993.
- Habermas, 1990 — *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt, 1990.
- Hann, 2006 — *Hann Ch.* Not the Horse We Wanted! Postsocialism, Neoliberalism, and Eurasia. Münster, 2006.
- Islam, 2005 — Islam žāne örkeniet. 2005, № 4 (52).
- Ittifāq, 2006 — Ittifāq baina hukūma ġumhūriyya Miṣr wa hukūma ġumhūriyya Qāzāqstān bi-ša`n al-ġāmi`a al-miṣriyya li aṭ-ṭaqāfa al-Isłāmiyya // Islamtanu žāne arab filologijasy māseleleri. Almaty, 2006.
- Jessa, 2006 — *Jessa P.* Aq jol Soul Healers: Religious Pluralism and a Contemporary Muslim Movement in Kazakhstan // Central Asian Survey. 2006, vol. 25(3).
- Mahmood, 2005 — *Mahmood S.* Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, 2005.
- Mandaville, 2001 — *Mandaville P.* Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma. L., 2001.
- Meyer, Moors, 2006 — *Meyer B., Moors A.* (eds.) Introduction // Religion, Media and the Public Sphere. Indiana, 2006.
- Osella, Soares, 2010 — *Osella F., Soares B.* (eds.). Introduction // Islam, Politics, and Anthropology. Wiley-Blackwell, 2010.
- Podoprigrora, 2003 — *Podoprigrora R.* Religious Freedom and Human Rights in Kazakhstan // Religion, State and Society. 2003, vol. 31, no. 2.
- Raudvere, 2004 — *Raudvere C.* Where Does Globalization Take Place? Opportunutie and Limitations for Female Activities in Turkish Islamist Non-Governmental Organizations // Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity. Ed. by B. Schaebler, L. Stenberg. Syracuse, N. Y., 2004.

- Reetz, 2006 — *Reetz D.* Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India, 1900–1947. Delhi–Oxford, 2006.
- Rudnyckyj, 2010 — *Rudnyckyj D.* Market Islam in Indonesia // Islam, Politics, and Anthropology. Ed. by F. Osella, B. Soares. Wiley-Blackwell, 2010.
- Salvatore, Eickelman 2004 — *Salvatore A., Eickelman D.* (eds). Public Islam and the common good. Leiden-Boston, 2004.
- Waligorska, Wagenhofer, 2010 — *Waligorska M., Wagenhofer S.*(eds.). Cultural Representations of Jewishness at the Turn of the 21st Century. EUI Working Paper HEC 2010/1.
- Wilkowsky, 2009 — *Wilkowsky D.* Arabisch–Islamische Organisationen in Kasachstan: Exogener Einfluss auf die islamische Erneuerung. B., 2009.
- Zaman, 2002 — *Zaman M.Q.* The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change. Princeton, 2002.

Е.А. Ходжаева **Мусульманская молодежь — измерить или понять?***

Актуальность социологических исследований религиозности россиян обусловлена существующим в стране «социальным» заказом. Не только академическое сообщество, но также сами религиозные организации (наиболее крупные из них) и различные государственные структуры заинтересованы в получении сведений о том, сколько же в стране верующих и какова степень их вовлеченности в сферу воздействия религиозных институций. Объективным источником этого «социального» заказа является, на наш взгляд, прежде всего отсутствие религиозной статистики приверженцев тех или иных религий и религиозных направлений и течений. В условиях, когда о развитии тех или иных конфессий мы можем судить лишь по числу зарегистрированных организаций, понятны имеющиеся в политических и околонучных кругах спекуляции относительно числа верующих. В частности, широко распространен «этнизированный» подход к определению религиозной идентичности: когда всех русских, украинцев, армян, грузин и пр., номинируют православными, а всех татар, башкир, казахов, чеченцев и др. — приписывают к мусульманам [Филатов, Лункин, 2003]. Этой же стратегии придерживаются представители наиболее крупных религий, завышая тем самым число верующих и риторически обосновывая значимость своего символического присутствия в общественной жизни современной России. Одновременно еще одним источником социального заказа является, на наш взгляд, исследовательский интерес со стороны академического сообщества. Желая отказаться от нормативного принятия всех этнических групп приверженцами той или иной религии, социологи изыскивают любые возможности оценить масштабы и характер религиозности соотечественников. В качестве основных подходов в современной эмпирической социологии можно выделить три направления сбора информации о религиозной жизни россиян:

* | Статья подготовлена в при поддержке РФНФ (грант 08–03–00272а)

- проведение массовых обследований населения [Старые церкви, 2000; Новые церкви, 2008, Мусина, 2007];
- статистический подсчет посещений церковных служб [Коробко, 2009];
- проведение качественных исследований в приходских сообществах².

В тексте статьи будет представлена методологическая саморефлексия относительно результатов исследовательского проекта «Динамика религиозности в контексте изменения этнического самосознания молодежи Республики Татарстан в 2000-х» (РГНФ, номер проекта 08–03–00272а), обобщившего, с одной стороны, результаты массовых социологических опросов молодежи в республике, проведенных в 2001, 2004 и 2009 гг.³, а с другой — данные, полученные методом глубинного интервью и фокус-групп с молодыми людьми и девушками, практикующими исламский образ жизни в городах Татарстана (полученных с 2000 по 2008 гг.)⁴.

Основной вопрос данной статьи состоит в том, как и что мы можем понять о молодых мусульманах и их религиозности, опрашивая их «количественно» и/или «качественно».

Мы, совместно с Е.А. Шумиловой, выделяем пять компонентов религиозности: 1) идентификационную; 2) эмоциональную; 3) концептуальную; 4) структурирующую поведение и 5) структурирующую сознание [Ходжаева, Шумилова, 2008].

1. Идентификационная составляющая — это осознание человеком своей принадлежности к определенной конфессии. Конфессиональная идентификация является важным этапом в становлении конфессиональной религиозности.
2. Эмоциональная составляющая, к которой мы относим весь спектр эмоций, порождаемых верой: это может быть ощущение близости

2 | См., например, доклады международной конференции «Приходы и общины в современном православии: корневая структура российской религиозности» (Центр изучения религий РГГУ, 14–15 октября 2010).

3 | Исследование 2001 г. осуществлено в рамках проекта «Процесс исламизации в Татарстане: влияние на социальную стабильность и формирование новых идентичностей молодежи» (2000–2002 гг., рук. Г.М. Мансурова, при поддержке Фонда Сороса, RSS/OSSF № 2071/1534/2000). В 2004 г. опрос молодежи в Татарстане был проведен в рамках исследовательского проекта «Влияние возрождения ислама на установки молодежи в межэтническом взаимодействии» (2003–2004 гг., рук. Е.А. Бондаренко, при поддержке Фонда «Мегапроект» ПФО). И наконец, исследование 2009 г. было проведено в рамках проекта «Динамика религиозности в контексте изменения этнического самосознания молодежи Республики Татарстан в 2000-х гг.», поддержанного РГНФ (номер проекта 08–03–00272а). Во всех опросах в основе лежала стратифицированная выборка, которая составлялась с учетом квот по полу, возрасту, месту жительства и роду занятий. Респонденты отбирались по кластерному принципу по месту учебы, работы, или, как в случае с безработными, на бирже труда и по месту жительства. Все опросы проводились в режиме самозаполнения: вопросы веры являются интимными, и необходимость обсуждения их с интервьюером, на наш взгляд, уменьшает степень искренности респондентов. В Татарстане в 2001 г. были опрошены 1026 человек в возрасте от 15 до 29 лет, из которых 54 % — назвали себя татарами, 40 % — русскими, а 6 % либо выразили свою принадлежность к другим этническим группам, либо указали смешанную этничность или не указали ее вовсе. В анкетировании 2004 г. приняли участие 905 человек того же возраста. Из них с татарским этносом себя ассоциировали 48 %, с русским — 42 %, иную или смешанную этническую идентичность указали 5 % опрошенных молодых людей, и отказ в своей этнической идентификации выразили 5 % участников опроса. Опрос 2009 г. охватил 1006 человек того же возрастного сегмента, из которых 51 % назвали себя татарами и 39 % — русскими.

4 | 51 глубинное интервью 2000–2001 и 2008 гг., две фокус-группы (2004 г.) с молодыми мусульманами.

к Богу, признание человеком правильности религиозного учения, мистическое осознание красоты и взаимосвязанности всего сущего, озарение, блаженство и т.п. чувства. Эта составляющая не поддается измерению в массовых опросах, однако хорошо прослеживается в глубинных интервью с верующими, создает их особое настроение.

3. Концептуальная составляющая, включающая в себя свободное владение основными религиозными концептами, употребление их в ситуациях речевого взаимодействия и объяснение с их помощью явлений повседневной жизни. На более глубоком уровне концептуальная составляющая проявляется в знании, понимании и принятии непреложности доктринальных основ религии.
4. Структурирующая поведение составляющая. Здесь можно заметить, что ритуальная религиозная практика структурирует повседневную жизнь верующего на глубинном уровне. Такие ежедневные обряды, как, например, чтение молитвы, создают основу упорядочивающего повседневность расписания дня. Обрядовая составляющая определяет также наполнение религиозной атрибутикой повседневного пространства верующего: выбор определенного вида одежды, ношение амулетов, оберегов, организация согласно религиозным нормам жилищного пространства и т.д. Соблюдение праздников, постов, посещение храмов и мест паломничества расписывают жизнь верующего в течение всего года и в масштабах всей жизни. На социальном уровне структурирующая поведение составляющая выражается в соблюдении традиций, обрядов и праздников, в участии в жизни религиозной общины и способствует инкорпорированию человека в сообщество единоверцев.
5. Структурирующая сознание составляющая — это интериоризация (усвоение) верующим религиозных ценностей: приоритетов и целей, к которым стоит стремиться; моделей правильного поведения; представлений о чертах характера, которые следует в себе воспитывать. Религиозные ценности предъявляются верующему в виде прямых указаний и требований, или могут раскрываться метафорически через сказания и притчи. Структурирующая сознание компонента религиозности проявляется в стремлении следовать религиозным ценностям в повседневной жизни и в желании их распространять.

По опыту наших исследований, метод массового опроса, даже нацеленный на изучение религиозного опыта, способен осветить в той или иной степени лишь первую, третью и четвертую компоненты. При этом в каждом случае исследователю приходится решать конкретные методические вопросы. Рассмотрим их более подробно.

1. Идентификационная составляющая

Казалось бы, данная компонента религиозности не вызывает особых трудностей при проведении массовых опросов — именно признание себя верующим и причисление себя к мусульманам являются в большинстве подобных исследований достаточными для номинирования участников опросов в качестве приверженцев данной религии. Но здесь возникают первые трудности методического плана и в последующем анализе, которые могут привести к противоречивым выводам. Во-первых, о религиозной идентичности можно спросить по-разному. Можно задать закрытый вопрос (что чаще всего и делается в массовых опросах), а можно задать участникам опроса вопрос-тест, попросив их дать о себе пять ответов на вопрос «Кто я?» (тест М. Куна–Т. Макпартленда), который в классическом виде предполагает 20 возможных ответов. В наших исследованиях мы спросили молодежь Татарстана об их религиозной идентичности обоими способами, признавая, что закрытая и конкретная форма вопроса предоставит нам сведения о религиозной идентификации любой степени интенсивности, тогда как тест «Кто я?» послужит индикатором наиболее высокой степени актуализации религиозности в сознании респондента. Отметим также, что данный вопрос-тест задавался в самом начале анкеты, когда ее тематика еще не была полностью раскрыта перед респондентом.

Итак, на открытый вопрос мы получили следующие ответы относительно мусульманской идентичности: в 2001 и в 2004 г. по 15 человек (чуть более 1 %) указали в числе прочих ответов, что они мусульмане. К 2009 г. число тех, кто назвал себя в тестовом опросе мусульманами или дал схожие ответы («верю в Аллаха») составило уже 30 человек (почти 3 %). Необходимо ответить, что в данном случае двукратное увеличение в абсолютных показателях не может быть представлено как индикатор значимого повышения степени актуализированности мусульманской идентичности в молодежной среде, поскольку с точки зрения статистического анализа данных оно находится в пределах ошибки выборки. Мы можем лишь сделать вывод о том, что данная идентичность наибольшей степени актуализирована в сознании лишь незначительной доли молодых татарстанцев.

Таблица 1

Субъективная оценка степени религиозности респондентами, причислившими себя к исламу

	2001	2004	2009
Верующий ли Вы человек?	Указавшие приверженность исламу 38 % по выборке; из них 96 % — татары	Указавшие приверженность исламу 41 % по выборке; из них 93 % — татары	Указавшие приверженность исламу 48 % по выборке; из них 91 % — татары

Да, верующий, соблюдаю обряды и обычаи	6 %	15 %	11 %
Да, верующий, но не соблюдаю всех обрядов	71 %	67 %	70 %
Колеблющийся	8 %	12 %	8 %
Неверующий, но уважаю чувства тех, кто верует	9 %	5 %	8 %
Неверующий, считаю, что с религией надо бороться	0 %	0 %	0 %
Затрудняюсь ответить	5 %	2 %	3 %
Нет ответа	1 %	0 %	0 %
Всего	100	100	100

Распределения ответов на закрытые вопросы о религиозной идентичности оказываются более обнадеживающими для мусульманского сообщества и на первый взгляд подтверждают известный тезис мусульманских лидеров региона о том, что к исламу сегодня приходит все больше молодежи. В 2001 г. к мусульманам себя отнесли 37 % участников опроса, в 2004 г. — 41 %, а в 2009 г. — уже почти половина (47 %). Эти данные можно трактовать как тенденцию увеличения числа адептов ислама в молодежной среде Татарстана. Однако если мы посмотрим на самооценку мусульманами собственной степени религиозности, то обнаружим противоречия. Подавляющее большинство адептов ислама среди татарстанской молодежи (около 70 %), называя себя верующими, признают, что не соблюдают всех обрядов и обычаев. Доля назвавшихся верующими и соблюдающими обряды и обычаи невысока и составляет в 2000 г. 11–15 % (здесь нужно напомнить, что речь идет лишь о собственной оценке респондентом собственной религиозности). При этом, несмотря на то, что вопрос о религиозной идентификации задавался только тем, кто считает себя верующим или колеблющимся (последних среди назвавшихся мусульманами было незначительное число — 8–12 %) ⁵, все же среди молодежи, причислившей себя к адептам ислама, нашлись те (в 2001 и в 2009 гг. 8–9 %), кто считает себя неверующим. Это обстоятельство является свидетельством существующего в сознании определенной части молодежи противоречия с точки зрения догматики ислама, которая понимает под мусульманами, безусловно, только верующих людей.

5 | Точная формулировка вопроса: «Если Вы верующий или колеблетесь, то какой религии Вы придерживаетесь?»

Таким образом, если перед нами поставлен «социальный заказ» определить долю мусульман среди молодежи Татарстана — то мы сталкиваемся с первой дилеммой: включать или не включать в их число тех, кто одновременно причисляет себя к исповедующим ислам и утверждает, что он неверующий. Если же учитывать при определении доли мусульман еще и обрядовый и когнитивный компоненты религиозности — то задача определить долю мусульман в молодежной среде значительно усложняется.

2. Структурирующая поведение верующего составляющая

Вопрос о том, следует ли респондент религиозной практике, также можно задать в открытой и закрытой формах. В 2001 г. мы предложили участникам опроса самостоятельно вписать в анкету ответы о том, какие религиозные обряды и ритуалы они соблюдают. Результаты оказались плачевными: более половины (56 %) из тех, кто причислил себя к исламу, не дали ответа. В 2004 и 2009 г. в анкете был предложен перечень возможных ответов (см. Табл. 2). Оказалось, что даже в этом случае треть опрошенных, назвавшихся мусульманами, не указывает ни одного обряда. Еще одна треть отметила практику обрядов, имеющих социальное значение, чаще всего свадебный обряд и имянаречение. Похоронный обряд и обрезание отмечались, видимо в виду возраста или пола реже — каждым пятым представителем этой группы. Также от одной пятой до трети практикуют некоторые мусульманские традиции — милостыня, посещение мечети. При этом доля тех, кто вовлечен к ежедневную религиозную практику, достаточно низкая — в 2009 г. 5 %, что в два раза ниже доли тех, кто считает себя верующим и исполняющим все обряды и обычаи (см. Табл. 1).

Таблица 2

Соблюдение мусульманских обрядов респондентами лично, причисливших себя к исламу; по результатам опросов 2004 и 2009 г.⁶)

Какие мусульманские обряды соблюдают-ся Вами лично	2004	2009
Никах (свадебный обряд)	40 %	39
Жиназа уку (похоронный)	25 %	19 %
Исем кушу (имянаречение)	39 %	36 %
Суннат (обрезание)	20 %	23 %

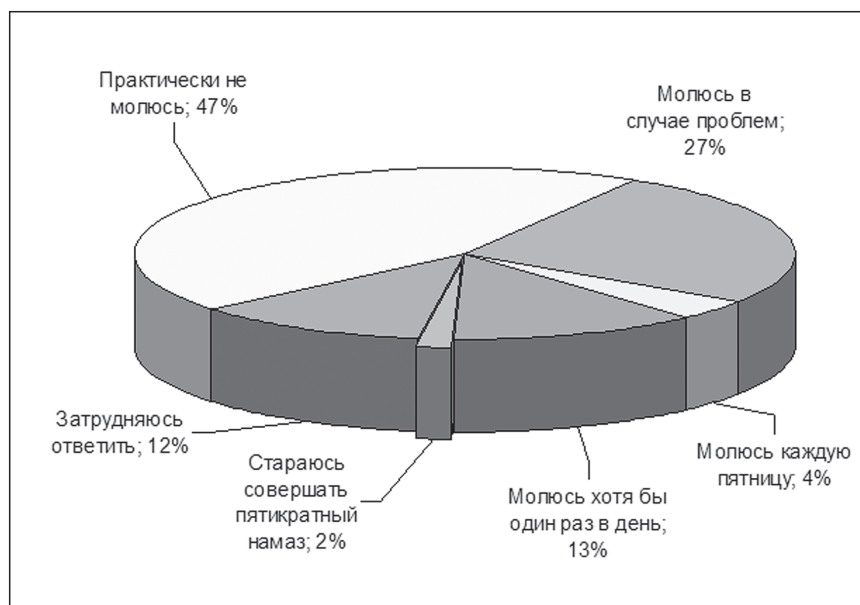
6 | Мы не приводим здесь данные по опросу 2001 г., поскольку тогда вопрос о личном ритуальном и обрядовом поведении был задан респондентам в открытой форме. Как известно, подобная форма вопроса часто приводит к высокому проценту неотвечивших. В случае исследования 2001 г. таковых было две трети среди всех опрошенных (62 %), а среди назвавшихся мусульманами этот показатель составил 56 %.

Ураза	30 %	14 %
Намаз	11 %	5 %
Пятничная молитва	5 %	5 %
Тахарат	16 %	13 %
Хадж	2 %	2 %
Закят	4 %	8 %
Садака	43 %	33 %
Посещение мечети	26 %	27 %
Другие	0 %	1 %
Нет ответа	30 %	35 %

Ответы респондентов на дополнительные вопросы об их личной религиозной практике, заданные лишь в 2009 г., также подтверждают вывод о том, что доля «практикующих» мусульман среди тех, кто причисляет себя к исламу, довольно низкая. Так, половина этой группы призналась, что практически не молится. Доля тех, кто молится хотя бы раз в неделю, среди молодежи, причислившей себя к мусульманам, составила менее одной пятой, включая совершенно незначительную долю тех (2 %), кто старается совершать пятикратный намаз.

Диаграмма 1

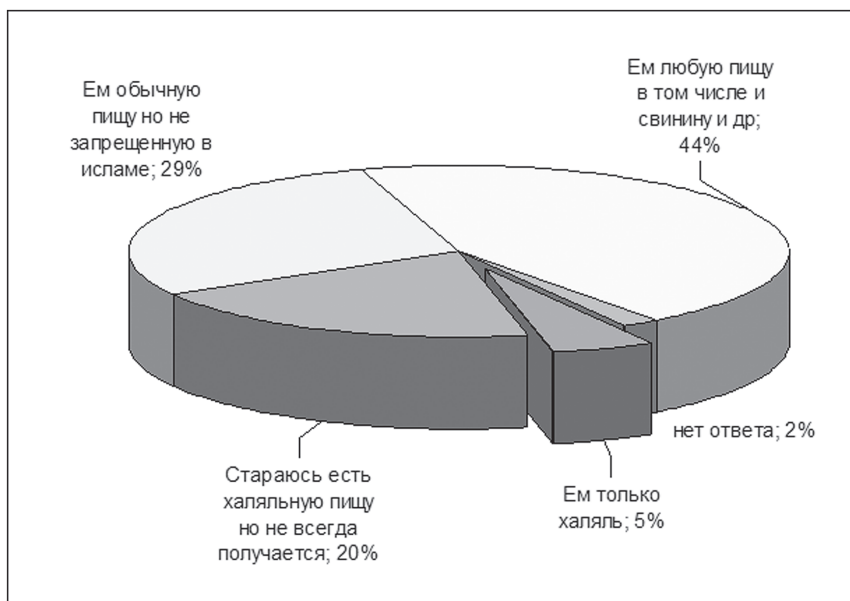
**Частота молитвенных практик респондентов,
причисливших себя к исламу (опрос 2009 г.)**



Пост в месяц Рамадан (Ураза) стараются регулярно практиковать 5 % этой группы молодежи, менее одной пятой ответили, что им не удастся поститься ежегодно. Подавляющее же большинство (77 %) участников опроса, назвавших себя мусульманами, согласно их ответам, не соблюдают пост. Схожая ситуация наблюдается и в связи с религиозными запретами в еде. Только 5 % данной группы молодежи потребляют разрешенную (халяльную) пищу, еще каждый пятый — старается соблюдать это правило.

Диаграмма 2

Установка на соблюдение запретов в еде среди респондентов, придерживающихся ислама (опрос 2009 г.)



Незначительная доля «практикующих» мусульман прослеживается во «включенности» опрошенных в мусульманские сообщества, поскольку такая включенность подразумевает не только посещение мечети, но также и общение и деятельное участие в жизни общины. Так, только 3 % респондентов, причисливших себя к мусульманам, регулярно обращается к священнослужителям за советом, почти треть делает это редко, и две трети этой группы молодежи, ответили, что никогда не обращались к священнослужителям. Духовный наставник есть у 7 % данной группы, еще четверть не имеет духовного наставника, но ответила, что нуждается в таком человеке. Остальные (и снова две трети) не испытывают подобной потребности. В 2009 г. почти каждый пятый,

причисливший себя к последователям ислама, ответил, что помогает мусульманским организациям. Кстати, это больше, чем в начале 2000-х гг.: в предыдущих опросах помощь религиозным организациям указали от 10 до 12 % этой группы молодежи. В большинстве случаев это финансовое участие, в общей сложности ее отметили двое из пяти, включая и тех, кто под помощью подразумевал милостыню бедным. 8 % указали, что оказывают такую помощь делами, и 1 % ответил, что помогает продуктами. Адресатами помощи религиозных организаций с той или иной частотой являются 9 % опрошенных и их семей (часто — 2 %, редко — 7 %).

Таким образом, если рассматривать данные опросов целостно, то можно отметить, что респонденты называли себя исполняющими обряды, имеющие скорее не «личностноориентированное», а «социальное» измерение, т.е. характеризующие:

- либо изменение социального статуса — никах, имянаречение;
- либо значимость ритуала для семейной или, более широко, этнической группы (похоронный обряд, обрезание).

Самой популярной практикой, которая имеет личностноориентированное значение, оказалась милостыня (садака) — ее практикует каждый третий, указавший свою принадлежность к исламу. Четверть таких опрошенных отметила, что посещает мечеть. Такая же доля респондентов нацелена на соблюдение мусульманских запретов в еде. С той или иной степенью регулярности практикуют пост менее одной пятой респондентов, и около 15 % стараются ежедневно молиться.

Анализ структурирующей поведение компоненты религиозности на материалах массового опроса 2009 г. приводит нас к тому, что доля практикующих мусульман сегодня составляет не более 5 % (индикатором в данном случае служит доля тех, кто ответил, что читает намаз), поскольку соблюдение других «столпов» ислама (пост в месяц Рамадан, хадж, закят) не всегда обязательны для исполнения.

3. Концептуальная составляющая религиозности

Эта компонента в методике наших опросов была представлена перечнем как догматических, так и недогматических позиций веры, среди которых респондентам предлагалось выбрать те, которые они считают истинными. Четверо из пяти (83 %) респондентов (как в целом по выборке, так и среди этой группы) ответили, что верят в Бога. Однако из этого следует, что остальные из причисливших себя к исламу (17 %), — не указали своей веры в Бога. В целом к 2009 г. убежденность в основных положениях ислама проявляла меньшая доля представителей этой группы молодежи. Так, в начале 2000-х гг. двое из трех опрошенных, назвавших себя мусульманами, отмечали, что верят в наказание

за грехи. В 2009 г. доля таких ответов сократилась на треть и составила 44 %. Существование Ада и Рая в начале 2000-х гг. признавали почти трое из пяти респондентов, причисливших себя к исламу, в последнем опросе эта доля составила лишь треть группы. Бессмертие души в 2009 г. признали почти в два раза меньше назвавших себя мусульманами, чем в начале и середине 2000-х гг. Лишь вера в Судный день осталась разделяемой практически той же частью этой группы молодежи — в 2001 г. его признавала треть молодежи, в 2009 — четверть.

Одновременно группа тех, кто причисляет себя к исламу, теряет уверенность в других (с точки зрения исламской догматики «неистинных») позициях веры. Все меньше молодежи доверяет астрологии и гороскопам, гаданиям и приметам. Особенно резко снизилась вера в положение о переселении душ — в начале 2000-х его придерживалась треть назвавшихся мусульманами, а сегодня лишь 14 %.

Таблица 3

**Идеи и положения, которых придерживается молодежь,
причислившая себя к мусульманам**

Верите ли Вы в...	2001	2004	2009
В Бога ⁷			83 %
Наказание за грехи	65 %	64 %	44 %
Существование Ада и Рая ⁸	59 %	58 %	34 % / 37 %
Бессмертие души	46 %	39 %	20 %
Приметы	36 %	37 %	21 %
Астрологию, гороскоп	35 %	36 %	19 %
Переселение душ	34 %	27 %	14 %
Судный день	35 %	31 %	27 %
Магия, гадание	20 %	24 %	16 %
В ангелов			22 %
Ни во что из выше перечисленного не верю ⁹		7 %	9 %
Нет ответа	,8 %		0,8 %

В рамках данной статьи мы ограничимся рассмотрением только этих вопросов, касающихся концептуальной составляющей религиозности, оставив вне поля нашего внимания вопросы об опыте чтения Корана и религиозной литературы, об установках на получение религиозного образования, об интересе к эзотерическим течениям и пр. Даже приведенные данные позволяют показать широкие возможности в интерпретации наших респондентов как мусульман так и не мусуль-

7 | Эта позиция, а также позиция «В ангелов» задавались только в опросе 2009 г.

8 | Эти позиции в опросе 2009 г. задавались отдельно: «Существование Ада» и «Существование Рая».

9 | Эта позиция задавалась в опросах 2004 и 2009 гг.

ман в зависимости от различных аспектов их веры. Так, если мы будем считать убежденными мусульманами только тех, кто верит в Бога, — то должны уменьшить долю причисливших себя к исламу на 17 %. Однако если мы будем понимать убежденность, как признание истинным не только существование Бога, но также и других догматических положений ислама, то доля убежденных молодых мусульман составит не больше 20–27 % (признание бессмертия души и Судного дня).

Качественные методы — в нашем случае глубинные интервью и фокус-группы с представителями группы практикующей мусульманской молодежи — позволяют собрать данные обо всех элементах религиозности. Причем в каждом случае они по-разному актуализированы в зависимости от личности собеседника, его стратегии самопрезентации, ситуации интервью и личности того, кто собирает материал. В итоге исследование, выполненное в рамках «субъект-субъектной» парадигмы позволяет, как ожидается, описать многообразие индивидуальных интерпретационных схем и практик. Самая сложная задача при работе с такими данными — перейти на уровень обобщений разрозненных жизнеописаний и ценностных воззрений. При этом в качественном подходе существует предел генерализации материала. Практическим итогом, например, никогда не станет ответ на вопрос — сколько же процентов мусульман в молодежной среде. Однако мы имеем возможность показать и понять «жизненный мир» практикующей мусульманской молодежи.

Рассматривая **идентификационную** составляющую религиозности, стоит отметить, что самоопределение молодого мусульманина или мусульманки строится в нескольких координатных осях. Во-первых, это традиционное разделение всей уммы на различные направления, течения (мазхабы). Все наши информанты прекрасно осведомлены о своей принадлежности к «людям Сунны» и ханафитскому мазхабу. Следование этому направлению обосновывается чаще всего традиционной приверженностью ему татар, и реже — собственным религиозным выбором. Кроме того, в интервью мы практически не встречаем негативного отношения к мусульманам, придерживающихся других направлений и течений, в частности шиизма. Стоит отметить, что в повседневной речи, рассуждая об исламе и о мусульманах в целом, информанты старались не актуализировать догматические расхождения, и мыслили себя и других людей в рамках всех мусульманской уммы: «Я считаю, что это плохо очень — много различных течений. Такого быть, я считаю, не должно. Поэтому я себя не отделяю, я говорю “мусульманин”, на этом все» (Казань, 2008, муж., 23 г.).

Обсуждая религиозные и догматические различия между различными направлениями ислама, многие наши собеседники обращались к теме ваххабизма. В условиях навязанной со стороны СМИ интерпретации сторонников этого течения как социальной почвы для радикально-

экстремистских идей и терроризма, верующая молодежь вынуждена оправдывать себя и свою веру, подчеркивая:

— либо сконструированный характер этого ярлыка, который навешивается на любого мусульманина или мусульманку: «Слова “ваххабизм” вообще не должно быть. Людей следует разделять на хороших или плохих» (Набережные Челны, 2001 г., жен, 19 л.);

— либо оправдывая верующих, причисляющих себя к этому направлению, при этом дистанцируясь от них: «Ваххабизм — это течение ислама... Это не о учение, которое призывает к... плохому, нечеловеческому. Такое же течение, которое призывает верить в Аллаха, и нет там особой такой плохой стороны, чтобы противоречила той жизни, в которой мы живем. То, что там призывает, это все то, что полезно человеку» (Казань, 2000, жен., 22 г.);

— либо указывая на то, что слово «ваххабизм» стало удобным маркером всех несогласных и экстремистски настроенных групп, которые не имеют ничего общего с «настоящими» мусульманами.

Вторым направлением самоидентификации мусульманской молодежи является актуализация следования религиозной практике. Она включает в себя также элементы повседневных типизаций мусульман на «соблюдающих»-«несоблюдающих», «практикующих»-«непрактикующих». Примечательно, что именно здесь происходит этнизация группы непрактикующих мусульман. Если в ответах на вопрос о том, связаны ли этничность и религиозность, практически все собеседники отвечали «догматически» верно и корректно, что ислам — это религия не только татар, и любой человек, вне зависимости от этничности или национальной принадлежности, имеет право на вхождение в умму, то при обсуждении непрактикующих мусульман в качестве последних всегда назывались этнические татары. Рассуждая о них, информанты часто используют категорию «этнические мусульмане» для того, чтобы развести в конкретном контексте Татарстана категории соблюдающих и несоблюдающих мусульман и дистанцироваться от последних. Здесь нужно отметить двойственное отношение к этническим мусульманам. С одной стороны, как показано выше, подчеркивается наличие дистанции по отношению к этим людям. Одновременно с этим «этнические мусульмане» рассматриваются практикующими в качестве потенциальной основы для развития ислама в регионе. Так, людям, называющим себя мусульманами, пусть даже по этнической традиции, наши собеседники не отказывают в праве символического вхождения в умму. Здесь говорится о том, что главное, чтобы человек себя считал мусульманином, а за неисполнение предписаний он будет отвечать сам. Кроме того, в интервью нередко высказываются сожаления по поводу того, что татары выбирают другие вероисповедания и религиозные практики, поскольку «этнические мусульмане» рассматриваются как ресурс увеличения числа совершающих.

Эмоциональная оставляющая религиозности оказывается самым трудным для вербализации компонентом, поскольку она затрагивает весь чувственный опыт верующего. Чаще всего переживаемый в молитве опыт веры описывается в интервью через «очищение», обретение состояния «одухотворенности», «укрепления в вере». Информанты обсуждают, что в мечети или дома в случае коллективной молитвы, когда они совершают намаз семьей, их вера («иман») «сильнее», «крепче». Некоторые информанты отмечали, что не только молитва, но и чтение Корана приносит им несравненные эмоциональные ощущения, которые они описывают как чувство легкости, спокойствия и очищения. Важным моментом для получения уникального эмоционального опыта переживания веры является отказ рационально мыслить в молитве и позволить чувствам проявиться. Некоторым нашим информантам ислам помогает обрести смысл в жизни — не через душевное спокойствие, а через вдохновение.

Отдельным опытом эмоционального переживания является ношение девушками и молодыми женщинами хиджаба. По данной теме в Казани проведено отдельное исследование Д.М. Гараевым [Гараев, 2008], с которым мы в целом согласны в том, что опыт ношения платка является поворотным моментом в судьбе мусульманки, после которого «обратного пути уже нет, все ты решила — ты должна идти до конца» (Казань, 2008, жен., 24 г.). В 1990-х — начале 2000-х гг. в Татарстане, а в других регионах России и по сей день, мусульманка в платке испытывает «общественное внимание», которое может быть как положительным, так и негативным. Практически каждая девушка в хиджабе вырабатывает в себе умение эмоционально закрыться, если находится в незнакомом ей секулярном окружении (на улице, в транспорте и т.п.), чтобы преодолеть излишнее внимание к себе со стороны. Именно в этом контексте молодые мусульманки нередко отмечали, что ношение платка или хиджаба приносит им чувство «защищенности», «отрешенности». Многие воспринимают его как «молчаливый призыв» к исламу. Но в интервью мы не раз встречаем рассказы о том, что некоторые девушки не выдерживают общественного давления или в целом отказываются от исламской идентичности, или перестают носить хиджаб, оставаясь практикующими мусульманками. Однако такие случаи являются, по мнению наших собеседниц, скорее исключением.

Структурирующая сознание компонента религиозности проявляется в усвоении ценностно-нормативного содержания религиозной доктрины. Прежде всего здесь необходимо отметить проявляющуюся во всех интервью установку на традиционализм и патриархальное мировоззрение. Самыми значимыми ценностями для всех собеседников являются семья и брак, подразумевающие уважение к старшим родственникам, традиционное разделение внутрисемейных ролей, при котором мужчине отводится роль основного кормильца семьи, а женщине — хранительницы домашнего очага, заботящейся о детях и муже.

При этом многие из наших собеседниц-мусульманок работают. Этот факт они комментируют либо собственными стремлениями и разрешением от мужа, либо необходимостью дополнительного заработка в семье. Молодые мусульманки, еще не имеющие детей, в интервью 2008 г. видят свой брак следующим образом: сначала планируется создание основы для будущей семьи («строительство дома», «покупка квартиры», «создание основного капитала»), а только затем рождение детей. После заботы о детях по достижении ими самостоятельного возраста, все респондентки планируют вернуться к работе. В качестве сферы занятости молодые мусульманки выбирают либо роль помощницы мужа в делах, либо «женские» профессии (воспитательница в детском саду, учительница и т.п.), в некоторых случаях научную академическую карьеру.

Юноши-мусульмане также констатировали принятие ими традиционных патриархатных ценностей. Практически все из них, кто старше 20 лет, указывали на то, что нацелены на создание собственного бизнеса. При этом особо декларировалась социальная и религиозная сторона вопроса — бизнес должен не только приносить доход, но и «помогать» людям фактом создания рабочих мест или благотворительностью и т.п.

Наиболее отчетливо ценностно-нормативные ориентиры молодых мусульман проявляются через сравнение собственного образа жизни и мыслей с поведением и мировоззрением большинства молодежи. Мусульманская молодежь не принимает многие аспекты современного стиля жизни сверстников: от ношения модной одежды, оголяющей тело, до практики неофициального сожительства; от курения и употребления алкоголя до установок на незаслуженную собственным трудом, богатую и полную наслаждений жизнь. Подобным негативным проявлениям в среде их сверстников мусульманская молодежь противопоставляет такие, по ее мнению религиозные, ценности, как уважение к старшим, активный труд на благо общества, желание больше помогать другим людям, нежели получать от них. Также стоит отметить прослеживающийся практически во всех интервью очень сдержанный тон верующих при критике негативных явлений или недостойного поведения окружающих или незнакомых им людей.

Структурирующая поведение составляющая проявляется в повседневной жизни молодого верующего. Молодые мусульмане в отличие от своих неверующих сверстников, относятся к религиозным предписаниям и требованиям не как к «ярму» или «тяжести», а как к радости, благословию Аллаха или своему служению. Это проявляется как для предписаний по самым обычным и повседневным аспектам жизни, так и относительно более широких вопросов.

Все наши информанты сказали, что стараются исполнять обязательные требования ислама. Они пятикратно совершают намаз (могут прочесть его в учебной аудитории или в другом пригодном помещении в вузе или на работе), соблюдают пост в месяц Рамадан, в той ли иной

мере участвуют в жизни религиозных общин или организаций. Соблюдение запретов в еде и в общении (например, отказ от посещения молодежных мероприятий и событий, где люди употребляют спиртное) является обязательным условием их жизни.

Здесь также нужно указать на различие между теми молодыми мусульманами, которые пришли к вере самостоятельно (иногда даже вопреки мнению родителей), и теми, кто был воспитан в религиозной атмосфере. У последних поведенческая компонента религиозности формируется постепенно и в согласии с нормами жизни их семейной референтной группы. В то же время, информанты, пришедшие к вере самостоятельно, указывают на неприятие со стороны неверующего окружения (родителей, родственников, друзей). Именно таким верующим в период неофитства приходится постепенно преодолевать привычный ранее секулярный образ жизни, изменять интересы и приоритеты, жертвуя иногда общением с прежними друзьями. Нередко отмечается, что информантам удается изменить своим поведением внешнее окружение (в вузе, в рабочем коллективе, среди неверующих родственников и знакомых. При этом указывается, что воздействовать на других людей предпочтительно не с помощью открытой агитации и нравоучений, а собственным примером, когда окружающие люди, учитывая стиль жизни мусульманина или мусульманки, сами подстраиваются под него.

В целом, неприятие современного светского стиля жизни (полного, по мнению верующих, пороков и критики в адрес мусульман), приводит к:

— созданию мусульманских, в некотором роде альтернативных современному культурному и молодежному мейнстриму публичных пространств: кафе, клубов, молодежных и детских лагерей

— и стилей занятости, например, на предприятиях, созданных мусульманами, предполагающих соблюдение всех канонов.

Одновременно в редких интервью прослеживается установка на закрытый образ жизни, когда некоторые мусульмане говорят, что стараются общаться и выстраивать дружеские связи и знакомства в среде своих соверующих. Большинство же наших опрошенных утверждали, что, хотя в их ближайшем окружении больше мусульман, они поддерживают дружеские, рабочие контакты, знакомства и с неверующими сверстниками, и с представителями других религий.

И, наконец, пятый, **концептуальный** компонент религиозности, выражается в следовании заложенной догматикой установке на обретение знаний. Практически все мусульмане, с кем мы общались вне стен религиозных заведений, либо уже получили на каком-то из уровней религиозное образование, либо получают его. Установка на совмещение светского и религиозного образования широко распространена среди современных молодых мусульман, особенно среди девушек. Более того, даже уже окончив медресе, большинство продолжает пополнять

свои знания через чтение литературы или посещение публичных лекций, встреч или путем личных консультаций со «знающими людьми».

В заключение хотелось бы сделать несколько методологических обобщений. Во-первых, очевидна принципиальная «несочетаемость» двух методик, как в самой «механике» и «оптике», так и в языке описания данных. Обращение к результатам массового опроса заставляет исследователя мыслить «относительными величинами», «процентами» сквозь призму которых уже не проследить конкретных жизненных судеб респондентов, их жизненных смыслов. Метод массового социологического опроса при всей сложности его организации, примененный к такому неоднозначному явлению, как религиозная жизнь человека, оказывается грубым и «несензитивным» к нюансам. Он относится к опрашиваемому лишь как к набору интересующих исследователя свойств — т.е. предполагает неравные субъект-объектные отношения. В лучшем случае он позволяет детально зафиксировать идентификационную и поведенческую компоненты религиозности, и реже — концептуальную (т.е. проверить знание некоторых доктринальных основ и пр.). Качественные же методы в силу своей сензитивности к жизненному опыту верующего позволяют показать его в многообразии, однако не способны вывести исследователя на уровень высокой степени генерализации настолько, чтобы дать ожидаемый ответ на «социальный заказ», с которого мы начали наши рассуждения.

Вторым и, наверное, самым значимым является наблюдение, что обе методологические парадигмы не свободны от «нормативного идеала». Под ним мы понимаем установку как самого исследователя, так и исследуемых на воспроизводство нормативного образа верующего (в нашем случае мусульманки или мусульманина), формируемого и транслируемого религиозными институциями в соответствии с религиозными догматами и принятыми в сообществе верующих правилами и регулярностями поведения. Однако механизм включения этого нормативного образца в исследовательскую оптику в этих методах несколько различен. В случае массового опроса он прежде всего «вписан» в инструментарий анкетного опроса, когда исследователь заведомо знает, во что должен верить и как следует вести себя мусульманину или мусульманке. Одновременно здесь также имеется слабое следование нормативному идеалу и со стороны респондентов. Так, специфика религиозной ситуации в российском обществе такова, что сегодня нормативно иметь религиозную идентичность, нежели не иметь ее вовсе. Этим и объясняются 8–9 % тех, кто причислил себя к исламу, но назвал себя неверующим, или 17 % этой же группы, не указавшей свою веру в Бога, или треть «мусульман», не назвавших ни одного мусульманского ритуала или обряда, которому они когда-либо следовали и т.д. В качественных же методах, основанных на общении с изучаемыми людьми, «нормативный идеал» транслируется прежде всего последними. На ма-

териалах интервью мы смогли получить, и это явствует из нашего изложения, в основном лишь идеальный образ молодого мусульманина и мусульманки, некий моральный ориентир для тех, с кем мы беседовали. Устные беседы и интервью позволяют молодежи арктикулировать собственные стремления следовать этому морально-нравственному образцу. Насколько успешным оказывается этот путь, мы судить не можем, поскольку ограничены опросным методом. Мы же в основном располагаем косвенными данными об отклонении от идеального образа мусульманина, однако, учитывая нежелание наших собеседников рассказывать неблагоприятную информацию о ком-то и их сдержанность в оценках, распространенность иных «ненормативных» моделей поведения мусульман остается неизвестной. В любом случае мы не склонны идеализировать практикующую мусульманскую молодежь. Не все из них вербализуют нормативно приемлемые для сообщества паттерны поведения. Некоторые собеседники, напротив, рассуждая вполне искренне, декларируют иные рациональности в актуализации религиозной идентичности. Кроме того, мусульманская молодежь в целом неоднородна. Она сегментирована по возрасту, уровню образования, месту жительства. Некоторыми их религиозность рассматривается как некий ресурс, позволяющий «обменять» его на иные ресурсы (практические, символические и пр.). Возможно, для некоторых молодых людей и девушек из сел или дальних и/или депрессивных районов обретение мусульманской идентичности видится неким «социальным лифтом», позволяющим получить доступ во взрослой жизни к устойчивому социальному окружению.

Преодоление влияния нормативного идеала чрезвычайно сложно и полностью невозможно ни в одном из методов. В качестве альтернативного пути мы предлагаем не только учет «несовпадения» ответов и рассказов и догматически обоснованного идеала, но также понимание и описание типов религиозного сознания и моделей обращения к вере. В любом случае описание подобных методических трудностей будет первым шагом не только к исследовательской саморефлексии, но также к осознанию подобной проблемы другими заинтересованными агентами «социального заказа» — лидерами религиозных сообществ, государственными чиновниками и т.п. Если исследователи будут открыто обсуждать не только результаты опросов, но также раскрывать «кухню» получения данных, то задача определения доли мусульман в России в целом или отдельном ее регионе (например, Татарстане), перестанет быть проблемой практической, а станет дискуссионным полем, в котором должны быть озвучены не один, а множество ответов, и вместо конкретной цифры должны быть предложены различные типологии верующих.

Источники и литература

- Гараев, 2008 — *Гараев Д.М.* Практикующие мусульманки в современной Казани: биографии, практики и идентичность: Магистерская работа. СПб., 2008.
- Каарийнен, Фурман, 1999 — *Каарийнен К., Фурман Д.* Татары и русские — верующие и неверующие, старые и молодые // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 68–80.
- Каарийнен, Фурман, 2007 — Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие / Под ред. К. Каарийнена, Д. Фурмана. М.-СПб., 2007.
- Коробко, 2009 — *Коробко Р.О.* Оценка численности прихожан православных церквей г. Тюмени // Материалы VII международной конференции Московского религиозно-этического общества «Будущее религии в Европе» 14–16 мая 2009 г.
- Мусина, 2007 — *Мусина Р.Н.* Процесс ре-исламизации и проблемы идентичности татар в постсоветский период // Современная татарская нация: концептуальные исследования. Казань, 2007. С. 177–186.
- Сабирова, 2008 — *Сабирова Г.А.* Мусульманские идентичности и дискурсивная традиция ислама в постсоветской России // Традиции и инновации в современной России: Социологический анализ взаимодействия и динамики. М., 2008. С. 457–494.
- Филатов, Лункин, 2005 — *Филатов С.Б., Лункин Р.Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005, № 6. С. 35–45.

Л.В. Сагитова

Традиция и инновация в исламе: опыт полевого исследования

Кейс-стадис: Средняя Елюзань

Говорить о российском исламе как о некой гомогенной и однозначной культуре представляется сегодня проблематичным в силу многих причин. Богатая и многообразная историческая традиция бытования ислама на территории России и противоречивость постсоветских трансформационных процессов за последние 20 лет создали и продолжают создавать в высшей степени своеобразную картину.

Сложность анализа этого феномена в России связана не только с сильной дифференциацией ислама в регионах страны, что обусловлено своеобразием культурного, исторического и геополитического контекста регионов РФ. Сам по себе процесс его «возвращения» на постсоветское пространство неоднозначен и сложен. Поэтому в научной литературе зачастую встречаются несовпадающие или противоречащие друг другу объяснительные модели.

Для научной литературы конца 1980-х — начала 1990-х гг. характерно понятие «исламское возрождение», под которым подразумевался возврат к исторической традиции тюркских народов СССР после семидесяти лет атеизма. Однако уже к началу XXI в. стало ясно, что «вернувшийся ислам» часто отличается от дореволюционных канонов. Появилось другое понятие — «исламская глобализация», подразумевающее заполнение духовной ниши тюрков арабской версией ислама. Появление духовных учителей и проповедников из стран исламского Востока, подготовка молодых имамов и мулл в зарубежных духовных центрах положили начало процессу ревизии традиции предков. Средоточием споров стала традиционность в исламе, поскольку проводники обозначенных тенденций апеллировали к истине как мерилу легитимности своего направления. Для обращавшихся к региональной исторической традиции истина была в канонах предков. Исламские неопиты отсылали к арабской модели ислама, считая истинной лишь ее одну.

Описанная коллизия вполне закономерна, поскольку культура в самых разных своих проявлениях обязательно содержит аспект традиции. Но ее существование и развитие немислимо без инноваций. А.Б. Гофман предпринял плодотворный анализ названных явлений в контексте их диалектического взаимодействия. По его мнению, успех анализа социокультурных процессов во многом зависит от умения учитывать всю сложность и многозначность традиционных аспектов культуры и социального поведения. Важной стороной анализа становится исследование различных видов традиций и традиционности, их смыслов, значений и функций в определенных социокультурных комплексах и ситуациях. Ученый выделил различные типы традиции: «традицию-инерцию» (воспроизводство привычного порядка вещей); «традицию-ностальгию» (воспоминания о прежних временах); «традицию-реставрацию» (стремление восстановить реальное или мифическое прошлое); «традицию-ритуал» (воспроизведение в символической форме тенденции и события прошлого); «традицию-константу» (культурный образ, сохраняющийся в определенном обществе в течение длительного времени) «традицию-оболочку» (содержит новое явление в старой оболочке) [Гофман, 2008, с. 20]. Его призыв исследовать взаимодействие традиций с другими социокультурными явлениями — инновациями, диффузией, заимствованиями, различными проявлениями глобализации и информатизации — еще раз акцентирует невозможность сегодня говорить о традиции как о некоем первозданном феномене, претендующем на «истинность».

В связи с этим описанный выше подход А.Б. Гофмана представляется наиболее продуктивным для анализа процесса ре-исламизации в различных российских регионах. Сегодня ислам в России невозможно анализировать вне социокультурного контекста: комплекс самых разных факторов оказывает влияние как на ценностный и нормативный континуум, так и на религиозные практики. Плюрализация и гибридизация социального пространства в условиях глобализации подводят нас к пониманию того, что спектр мотиваций обращения к исламу значительно расширился. Сегодня религия может выступать как сугубо идеологическое явление, выполнять нормативно-этическую и моральную функции — и наряду с этим быть рыночным продуктом, приобретая функции «товара» в самых разных контекстах. Ислам стал необходимым атрибутом «возвращения к «исконным корням народа» или «вере предков», обеспечивая массовую поддержку этнического ренессанса в конце 1980-х — начале 1990-х гг. Он явился важным аргументом во внутривосточном и культурном самоопределении регионов России с мусульманским населением. Ислам заполнил идеологический вакуум для многих тысяч обычных людей, ищущих опору и ориентиры в сложную эпоху перемен. В то же время ислам стал важнейшим ресурсом в поиске экономических и политических союзников для региональных админист-

раций и мусульманских институтов в условиях новых политических реалий и рыночной экономики.

Актуальность темы, обусловленная активной ре-исламизацией и политическим подтекстом явления, стимулирует появление множества работ на эту тему. Многие исследователи сегодня признают сложность анализа ислама как социального феномена. Понимая ограниченность политологического и исторического методов, часть из них обращаются к исследовательскому неоклассицизму, под которым понимают преимущественно эмпирическое исследование конкретных течений, направлений, школ, возникающих и существующих в исламе [Игнатенко, 2003; Магомедов, 2006].

Предпринятое мной лонгитюдное исследование в форме кейс-стади (2006–2010 гг.)¹ села Средняя Елюзань Пензенской области стало еще одной попыткой изучения процесса реисламизации на примере отдельно взятого локуса, где сосуществуют различные типы традиции. Ситуация сосуществования двух традиций в одном социокультурном пространстве приводит подчас к конфликтам, которые вызываются несовпадением религиозных норм и обрядово-ритуальных канонов. Подобная коллизия ярко проявляет себя в условиях относительно небольших и гомогенных в этноконфессиональном плане локусах.

Для научного исследования кейс Средней Елюзани представляет интерес по нескольким причинам. Первая связана с социальными характеристиками объекта. Здесь сохраняется общинно-родственный стиль общения людей, в отличие от разобщенного и анонимного города. Это дает возможность исследовать коллизию в ее концентрированном выражении, поскольку степень согласованности мнений по поводу двух противоречивых тенденций будет наиболее высокой. Кроме того, фактор устойчивости и плотности социальных связей играет большую роль в возможности проследить характер и динамику развития названных тенденций. Третья причина связана с тем, что религиозная традиция в селе не прерывалась даже в эпоху советского атеизма. Кроме того, ислам явился эффективной основой выживания сельчан в непростых условиях 1990-х гг. Названные обстоятельства дают возможность сравнить влияние «старого» и «нового» ислама на жизненные стратегии жителей села и выявить социальный эффект каждой из тенденций.

Целью осуществленного исследовательского проекта стало выявление факторов, влияющих на развитие старой исламской традиции и новой глобализированной формы ислама в условиях гомогенного в этноконфессиональном плане локуса, и рассмотрение социальных харак-

1 | Экспедиции в рамках исследовательской работы в Институте истории АН РТ (2006); индивидуальный грант ACLS «“Старый” и “новый” ислам: факторы гибридации религиозного пространства в постсоветской России» (2009); Международный научно-исследовательский проект “From Kolkhoz to Jamaat. The Transformation of Rural Islamic-Background Communities in the Former USSR: An Interregional Comparative Study, 1960–2010” («От колхоза к джамаату. Трансформация сельских исламских общин в бывшем Советском Союзе: Межрегиональное сравнительное исследование, 1960–2010»). Фонд Фольксвагена (2009–2011, рук. С. Дюдуаньон, К. Ноак, Д. Вулф).

теристик их носителей на примере татарского села Средняя Елюзань Пензенской области.

Методы исследования

Для проведения полевого исследования использовались качественные методы, сходные с этнографическим методом. Среди них: метод включенного наблюдения, глубинные полуструктурированные интервью; биографические интервью. Наряду с этим использовался количественный метод — сбор статистического материала в сельской администрации, в медресе и в мечетях. Качественный анализ позволяет представлять исследуемые факты и события в динамике, идентифицировать изменения с тем, чтобы объяснить причины и характер изменений изучаемого явления.

Краткая справка

Село Средняя Елюзань Пензенской области называют самым большим татарским селом в Российской Федерации. Его жители относят себя к этнической подгруппе татар-мишарей. Историки считают, что его основали татарские мурзы в 1681 г. [Марданов, Китаева, 2006, с. 6]. В советское время в селе сохранялась религиозная традиция, постоянно работала мечеть, которую сельчанам удалось отстоять вопреки идеологическому давлению. С 1970-х гг. село было известно как совхоз-миллионер «Елюзанский». Совхоз поставлял сушеный лук на экспорт в Голландию и Германию.

В постсоветский период, когда села по всей стране пришли в упадок, Средняя Елюзань сохранила статус преуспевающего села: его жители смогли достаточно быстро адаптироваться к рыночной экономике. Сегодня в селе работает четыре маслобойни, колбасные цехи, где производится продукция «халяль», мельница, пилорама, мастерская по дереву, автосервис, два стоматологических кабинета, строится фитнес-центр, работают компьютерный клуб, автопарк маршрутных такси. Село активно развивается, отток жителей из села незначительный. По демографическим показателям рождаемость превышает смертность в два раза. В 2006 г. число жителей составляло 8700 человек, в 2010 г. — 9232 чел.²

Село является центром религиозной жизни татар региона. Здесь проходят съезды мусульман Пензенской области. Муфтием об-

2 | По данным 2006–2009 гг., в среднем в селе в разные годы заключается от 70 до 80 браков, регистрируется от 2 до 5 разводов, рождается от 100 до 120 детей, смертность составляет от 50 до 60 человек. Источник: статистические данные, взятые мной в сельской администрации.

ласти и сопредседателем Совета муфтиев России является шейх Аббас Бибарсов, житель Средней Елюзани. Из Средней Елюзани вышло 7 муфтиев, которые служат в разных регионах России. В селе с 2002 по 2005 гг. работало медресе, где обучалась приезжая и местная молодежь, школьники.

Результаты исследования свидетельствуют о том, что советский период оказал значительное влияние на религиозную жизнь жителей села. География его расположения (в центре страны) и ресурсная база советской идеологии (значительно более сильная внутри России, чем на ее окраинах) значительно ослабили мусульманскую составляющую, совершенно исключив ее влияние на светские институты и структуры. Мусульманские нормы, ценности и практики сохранились и воспроизводились на уровне семьи. Наблюдалась возрастная дифференциация в духовных практиках: старшее поколение воспроизводило практики и в публичном (мечеть), и в приватном пространствах; дети и молодежь — исключительно в приватном, в рамках семьи и ближайших родственников. В советский период следование мусульманским нормам в условиях светских институтов провоцировало конфликты. Истории информантов свидетельствуют, что чаще всего они возникали, когда школьники держали уразу в школе.

История села и нарративы его жителей позволяют сделать вывод, что в эволюции ислама здесь первостепенную роль сыграла семья, как в поколенческом воспроизводстве практик, так и в постсоветской реисламизации.

Семья

Институт семьи в Средней Елюзани сохранял черты традиционализма в советское время и в чем-то продолжает сохранять его сегодня. Значимую роль в консервации сыграл ислам, поскольку нормативная сфера исламских ценностей приобрела черты народной культуры, а социальный контроль стимулировался спецификой сельской жизни. До сих пор бытует обычай соблюдения старшинства среди братьев и сестер при вступлении в брак. Поселение молодых у мужа или у его родителей является обязательным. Отступление от нормы считается позором. Также действует и обычай, когда младший сын остается в родительском доме, наследует дом родителей и несет обязанность по уходу за ними [Марданов, Китаева, 2006, с. 172–173]. Старшим сыновьям отцы строят дома. Это материальное основание также укрепляло влияние родителей и семьи.

Вообще, строительство домов для детей было традицией и в советское время, несмотря на большие сложности с материалом и работками в условиях государственной экономики. К строительству дома привлекались родственники, соседи и знакомые. Но сегодня наряду с этой формой взаимопомощи состоятельные елюзанцы приглашают ра-

бочие бригады. К 2006 г. в селе осталось всего несколько деревянных домов, принадлежащих, как правило, учителям или служащим. Большинство жителей заняты малым и средним бизнесом и чаще всего имеют новые большие кирпичные дома с гаражами для КАМАЗов и хозяйственными постройками во дворах.

В настоящее время сфера семейного воспитания не столь однозначна. Для многих семей патриархальные ценности, почитание родителей — норма, которая продолжает действовать и поныне. Вот описание воспитания в родительской семье молодой женщины: «... как я воспитывалась? По строгим традициям. Я даже боялась смотреть в глаза отца. На дискотеку не ходили, только на улице посидим и все. По-старому воспитывалась. Что мать говорила, я слушалась. Короткие юбки не надевали. Брюки тоже не надевали. В наше время как-то строго было. В школе — школьная форма. Сейчас как-то по-другому. [...] когда я школу окончила, в 95-м, мы начали брюки надевать, вот мне запомнилось это, что первая девчонка сразу брюки надела. Осуждали ее» (жен., 28 лет).

Здесь важно отметить, что авторитет родителей для детей не формален. В ходе интервью всем информантам задавался вопрос о «значимом другом», о личности, на которую они хотели быть похожи в детстве и юности. Как оказалось, для большинства образцом для подражания были родители.

Институт брака также играет важную роль: по исламским канонам вступление в брак является священной обязанностью мусульманина. Традиционализм проявляется и в жестком распределении гендерных ролей и функций.

В селе сохраняется традиция кражи невест. Часто это случается по взаимному согласию, когда не хотят устраивать пышных свадеб. Вот как рассказывает о своем замужестве молодая женщина: «Он меня украл. Мы договорились, и он меня украл. /.../ Я говорю: “Я не могу из своего дома уйти” /.../. Я плачу. “Давай, говорит, мы тебя украдем”. Мы договорились, и он меня украл. /.../ Мы стояли с девчонками, они подъехали на машине, взяли, говорят: “Пошли”. Я говорю: “Не пойду”. Он взял и меня посадил в машину. /.../ Да, и сестра с подружкой идут и кричат: “Украли!” Мать начала плакать, ну все знали уже. И к нему все поехали. Там никак³ читали уже. /.../ Я осталась. На следующий день дауэни (тат. «бабушка». — Л. С.) пришла посмотреть, как дела. Свадьба где-то через месяц была. Я в Рамазан вышла замуж, и после Рамазана у нас свадьба была» (жен., 28 лет).

Добрачные отношения сохраняют черты традиционализма или же репрезентируются в его канонах: «На улицу ходили, он приезжал, на улице покалякаешь друг с другом... И где-то через год что ли он пришел свататься. “Я, — говорит, — с вашей дочерью встречаюсь”. “Сколько встречался?” — “Неделю”. После этого приехали, сватались три дня...

/.../ Я боялась отца. Я говорю: “Мам, я если встречу с парнем, ты что скажешь?” “Я тебя убью, ты меня осрамишь, я тебя растила, а ты меня...” Теперь уже нет. Время другое, изменилось» (жен., 30 лет).

В то же время сельчане выделяют молодежь с «новой» исламской ориентацией. Рассказывают о том, что те, «кто в хиджабах — они не гуляют, и сватаются они за тех уже традиционно, кто поддерживает ислам. Они стараются выходить замуж уже за своих. И девушки, и парни. А друг о друге узнают через родню» (жен., 23 года).

О приоритете исламских ценностей перед гражданскими говорит тот факт, что в селе чаще всего брачный союз молодых узаконивается никахом: «Только никах прочитали, после, через полгода что ли, зарегистрировались. А регистрируются у нас тогда в основном, когда рождается ребенок» (жен., 28 лет).

Несмотря на то, что многие молодые уезжают учиться и кто-то из них остается работать в городе, брачного партнера для них чаще всего выбирают из елюзанцев старшие родственники: «Из села берут в основном. Родня им подбирает. Ну если полюбят там... бывает что из города, но это редко. /.../ Они (т.е. те, кто уехал учиться. — Л. С.) возвращаются, даже из Москвы приезжают. Из села, именно из села хотят. В основном знакомые... Родня подталкивает друг друга: хороший парень, хорошая девушка...» (жен., 30 лет).

Несмотря на то, что в последние годы елюзанцы стали чаще уезжать в город, многие из них не только стараются породниться с односельчанами, но и планируют в зрелом возрасте вернуться на родину: «Кто бы куда бы ни уезжал, старался дом строить все равно здесь... /.../ Вот смысл — я здесь родился, здесь мои родители. Здесь мои дедушки, прадедушки. По-любому, куда бы я ни поехал, умирать приеду сюда. Вот поэтому заложено в человеке: живет в Москве, а строит в Елюзани дом. Живет в Набережных Челнах бизнесмен К. /.../ Он крупнейший бизнесмен в Набережных Челнах, при заводе, цех есть свой. Он из Елюзани. Он построил тоже в Елюзани дом, себе хороший дом построил⁴. Именно заложено, чтобы умирать должны приехать сюда. Поживет там, на пенсию выйдет, приедет жить, последние годы жизни сюда...» (муж., 39 лет).

Если старшее поколение сохраняет консерватизм, то современные ориентации молодого поколения динамичны и неоднозначны. По отзывам самих сельчан, старые нормы сохраняли силу до середины 1990-х гг. С одной стороны, влияние глобализации, городских стилей усиливается. И трудно интерпретировать поведение елюзанских девушек, снимающих платки в условиях города, куда они приехали учиться. Это может быть формой адаптации к другой среде, где платки не приветствуются. Это может быть обретением свободы вне зоны внешне-

4 | Находясь в Елюзани, я видела начатые постройки уехавших елюзанцев, которые строили себе дом на будущее. По словам сельчан (2006 г.), только участок под строительство дома стоит от 200 до 300 тыс. рублей.

го контроля. А может — кратковременной данью моде, за которой последует возвращение. С другой стороны, увеличивается доля «молодых» мусульман с более последовательным и осознанным следованием нормам ислама. Их образованность, достоинство, спокойная уверенность в своей правоте, некий внутренний стержень, который ощущается с первых минут общения с ними, делают привлекательным ислам в новой интерпретации. Стабильность и гарантия социального порядка в рамках обновляемой махалли обретают новую ценность в условиях сложной российской социально-экономической ситуации.

Ислам

Исследование показало, что опыт приобщения к исламу и степень религиозности елюзанцев в советское время различались. В некоторых семьях религиозные ценности и знания передавались из поколения в поколение: «У меня дед ходил в мечеть. От него узнала. Потом мечеть сгорела, я школу окончила. Все равно в памяти все осталось» (жен., 28 лет). Кто-то имел некоторое представление об исламе, но жил обычной жизнью советского колхозника.

В отличие от многих татарских сел, в Средней Елюзани удалось сохранить одну из нескольких действовавших до революции мечетей — Центральную. Несмотря на запреты, мечеть работала, и сельчане старались соблюдать религиозные обряды и праздники. Например, пост держали даже дети, проходившие обучение в советской школе. Вот свидетельство женщины, школьные годы которой пришлись на эпоху «зрелого социализма» — 1980-е гг. Приводимый ниже нарратив свидетельствует, что оппозиция советской идеологии имела религиозное обоснование:

«Когда младше была — уразу не держала. /.../ Где-то с 6–7-го класса я стала соблюдать. /.../ Когда была младше, день соблюдала пост, а другой — нет. Через день, чтоб легче было. /.../ Мы были пионерами. Но в Рамазан не носили галстуки — грех. /.../

— Откуда вы знали, что грех?

— Ну, слышали, что грех, и не стали (надевать галстуки. — Л. С.). И нас всем классом выгнали из-за того, что мы сняли галстуки. /.../ Взяли галстуки и в карманы положили. Нас стали ругать: почему? Мы говорим: Грех: красный нельзя на шею надевать. /.../ Из-за того, что коммунисты, там, из-за этого /.../ Пока кто-нибудь не поругает — снимешь, поругают — потом, может, оденешь. Парни не надевали. Мы (девочки. — Л. С.) боялись — надевали. Потом обратно (снимали. — Л. С.). /.../ А еще у нас праздник был “Курбан байрам”. В этот праздник мы учились. В школу не приходили. Нас ругали за это. Говорили: “С перемячом⁵ вас сфото-

5 | Перемяч — татарское национальное блюдо, пирожок с мясом, обязательный атрибут праздничного стола.

графируем и на стене (в стенгазете. — Л. С.) будете висеть, чтобы не пропускали, в школу ходили”. Кто приходил, кто болел, кто не ходил... Где-то 10–20 человек из класса (не ходили. — Л. С.). /.../ У нас было 40 человек».

Девальвация коммунистической идеологии конца 1980-х — начала 1990-х гг. легитимизировала ислам в публичном пространстве. При старой мечети организовали классы для желающих обучаться арабскому языку и Корану. Так, молодая женщина рассказывает: «...Аббас-хазрат нас учил арабскому языку. И парты, и стулья — все там было. Мы /.../ с утра ходили после утренней молитвы. Он нас учил до 8 часов. Потом в школу ходили к 8 часам. Так ходили каждое утро. /.../ С 6 утра до 8 часов. Ну это зимой, а летом еще с 4 утра ходили. Два года ходила. Потом мечеть сгорела....

— А вы пошли по своей инициативе?

— Да, по своей, сама хотела.» (жен., 28 лет).

Несмотря на то, что в начале 1990-х гг. сгорела старая мечеть, сельчане построили к 2006 г. семь мечетей на свои собственные пожертвования. С 2002 г. в селе начало действовать медресе, где училась не только местная, но и приезжая молодежь. В 2005 г. медресе было закрыто, попав под кампанию борьбы с терроризмом.

Молодежная исламская реформация

С конца 1990-х гг. в селе появляется новая генерация мусульманских священников, прошедших обучение в исламских университетах Сирии, Египта, Саудовской Аравии. Все они местные, елюзанцы. По данным школьной статистики за пять лет, в период с 2005 по 2010 г., в духовные учебные заведения поступили 20 выпускников школы из общего числа выпускников — 483 человек (4,1 % из числа выпускников школы).

Как показало исследование, стимулами к получению исламского образования для молодых людей являются два фактора: включенность ислама в повседневность и ограниченность социальной мобильности. Надо отметить, что практически все мои информанты говорили о нацеленности родителей и самой молодежи на получение высшего образования. Поскольку сельская школа уступает по качеству образования городской, наиболее вероятная возможность получить образование — поступить в коммерческую группу вуза. Но плата за обучение в них довольно высока. Большинство сельчан стараются заработать на образование детей. Но для тех, у кого такой возможности нет, реальная возможность получить высшее образование — это поступление в зарубежный исламский университет, где оплачивается и обучение, и содержание. Как правило, это дети из небогатых семей. Выпускники школ часто используют налаженные

образовательные каналы. Так, молодые люди чаще всего едут в Бугуруслан (Оренбургская обл.), а затем, проучившись там какое-то время, едут учиться за границу. Маршрут девушек, желающих получить духовное образование, иной — это Актюбинское и Казанское медресе в Татарстане. Кто-то из выпускников таких университетов возвращается в Елюзань, а кто-то едет работать в мусульманские приходы других сел и городов России.

В селе их называют «молодые», в отличие от «старых» — прежних мулл и имамов, которые получили образование в Бухаре и работали еще при советской власти. «Молодых», получивших образование в признанных центрах ислама, можно в какой-то степени назвать неофитами. Пафос их «истинной» мусульманской идентификации основан не только на мнении о том, что в советское время ислам был сильно искажен, а его служители были подконтрольны власти. Мои беседы с молодыми имамами позволили увидеть социальные основания их приверженности «истинной вере». Их опыт многолетнего наблюдения «другой» жизни в мусульманских странах заставляет их оценивать не в лучшую сторону постсоветскую повседневность, где присутствуют алкоголизм, наркомания, проституция, коррупция и социальная незащищенность. Поскольку в негативе находится та часть жизни, что связана с моралью, нравственностью и духовными ценностями, то спасение видится в следовании нормам ислама. Но не того, привычного, традиционного для России ислама, который не дал пока ожидаемого эффекта, а «истинного» ислама с арабского Востока.

Их просветительская деятельность и те нормы ислама, к которым они призывают, воспринимаются сельчанами по-разному. Одни не воспринимают новой интерпретации норм, другие, наоборот, — воспринимают их с энтузиазмом. Примечательно, что большая часть моих информантов, принимающих «новый» ислам, — молодежь и люди среднего возраста — социально активные сельчане. Один из самых успешных предпринимателей так рассказывал об этом: «Молодые пришли, когда обучились там (в Саудовской Аравии. — Л. С.) 5, 6, 7 лет. Начали говорить: “Пить нельзя — харам⁶. Всевышний запретил пить. Курить нельзя — тоже здоровью вред приносит. А человек, который сам себе вред приносит, — он делает грех. Гулять тоже нельзя — надо жениться. А жениться во сколько? Ну примерно в 25 лет, есть у тебя возможность. В 17, 18, 19 — в зависимости, какое здоровье Всевышний дал. Жизнь есть. А молиться... ты до старости проживешь — не проживешь, успеешь молиться, не успеешь — одному Аллаху известно... » (муж., 39 лет).

Ценностную эволюцию этого информанта, открывшего для себя ислам заново, с появлением «молодых», красноречиво иллюстрирует приводимый мной нарратив: «... Что такое религия? Я не

6 | Т.е. грех по мусульманским канонам.

знал, что такое религия... ну знал примерно: когда я постарею, там в 60 лет, 70 лет, я должен буду ходить в мечеть /.../, а пока молодой, пока мальчишка... Ну начали пить, курить, /.../, а что еще? Молодые годы, жизнь дается вроде один раз, второй жизни-то нету... Да, гуляли, курили, всякое было /.../ ...вот смотрите, сколько молодых умирают, этот умер, тот умер. Проживешь до старости — проживешь, а не проживешь — какие гарантии? Первое, что сказал Аллах: “Я один единый Бог, если вы верите, что пророк Мухаммад последний. Второе — читайте молитвы. Третье, если у вас есть деньги, то давайте неимущим... у кого они есть. Четвертое там — пост в месяц Рамазан. И пятое, если есть возможность, в хадж ехать. Обязанности написаны, и ты делай. /.../ Ты что делаешь? Все запретное, которое запретил? И вот умрешь, в Судный день перед Всевышним встанешь — что у тебя есть? Ты молитвы не читал, неимущим не помогал, вот кутил, сигареты курил, по женщинам ходил, обижал... Может, по женщинам ходишь, ребенок рождается, без отца... и у тебя никаких добрых дел нет перед Всевышним. Они нам открыли глаза, что это нельзя, а это — можно. С родителями надо только уважительным быть очень. Если родителей не будешь слушаться, Всевышний может твои благие дела не принять. Надо быть милосердными к родителям. /.../ У нас вот вторая мечеть заработала, третья, четвертая... Были ведь семьи такие, которые с женами развелись. Пили беспробудно. /.../ Пили... вот эти семьи, с приходом этих “молодых”, бросили пить, начали в мечеть ходить, бизнесом заниматься, с семьями обратно сошлись — детей еще нарожали. Вот у нас у кого один был, у кого два, сейчас уже пошли второй или третий... » (муж., 39 лет).

А вот еще одна биография немолодого елюзанца, вернувшегося в ислам в новом качестве: «В советское время люди слабые были. Но у нас ислам не прерывался. Хотя бы одна мечеть у нас работала. Даже в самые тяжелые времена гонений. Когда же стало лучше? Где-то в 80-е годы. Но в мечеть ходили мало. Когда я парнем был, наблюдал, как один человек в мечеть шел. Это в пятницу было. И я пошел, а потом уже ходил изредка. А тут сын подрос и поехал учиться в Пензу. А там его друг приобщил его к исламу, сын научился пятикратному намазу. Потом поехал учиться в Альметьевск, поступил учиться в медресе. Потом сын мне стал кассеты с молитвами и проповедями привозить. У меня машина “Газель” уже в то время была /.../ в ней — магнитофон. Я сам не ставил кассету. Кто же ее поставил? Мой сын. Вот я и стал слушать. Таких проповедей я от наших мулл не слышал. Так хорошо! Из Корана, хадисы Пророка. После этого я потихоньку стал в мечеть по пятницам ходить. Напротив меня намаз читают — друзья моего сына. Я думаю: мой сын, мой ребенок — неужели умнее меня? Так подумал я и стал пятикратный намаз совершать. И сегодня тоже, слава Аллаху! Сейчас исповедуем эту религию. Проповеди мне сильно помогли» (муж., 59 лет).

Другая часть сельчан придерживается «традиционного», привычного с советских времен ислама. Им не нравятся более строгие правила и ограничения, проповедуемые «молодыми». Наибольшие расхождения наблюдаются в похоронных обрядах, где раньше было принято отмечать поминки по усопшему (3, 5, 7 и 40 дней), или в свадебных обрядах, где исламские и народные традиции переплелись. Приводимые мной высказывания молодой женщины и мужчины старшего поколения выражают наиболее типичный спектр мнений, услышанных мной от елюзанцев:

«Молодые» хотят новшества вводить, но они грубо начали. Например, ты один раз не прочитал намаз — ты отступник, враг... Жестко очень. /.../ А как же, работая в деревне, намаз не пропустишь? Ведь разные условия бывают...» (муж., 53 года).

«...Мне больше нравятся традиционные взгляды. /.../ У них («молодых». — Л. С.) все как-то по-другому. /.../ У нас еще невесту после свадьбы к колодцу ведут, чтобы она показала дорогу к воде, а по их — нельзя. Нельзя — и все! Грех... Нельзя!... Когда хоронят, у нас деньги раздают, молитвы читают: 3 дня, 7 дней. А по их — нельзя читать. У меня бабушки, дедушки придерживались этих традиций, и я тоже придерживаюсь этих традиций (жен., 28 лет).

«Наши отцы хорошо веру держали. Но фанатами не были, не закутывались особо. Сейчас уже в исламских республиках — цивилизация: женщины за рулем сидят и волосы открывают. А у нас какой-то возврат — девушки закутываются, может, это мода, правда... Я не поддерживаю фанатизм, а они вот сначала закутываются, а потом и совсем до фанатизма дойдут» (муж., 53 года).

В советское время женщины села носили обычную одежду, но она отвечала нормам ислама — платок на голове, закрытое платье с полудлиной юбкой. Большинство жительниц и сегодня следят за модой, носят современную одежду, но придерживаются привычных норм. Отношение к хиджабу разное: для кого-то он непривычен, а кому-то нравится, но пересиливает мнение родственников или устоявшаяся традиция:

«...Мне хиджаб нравится. Мне очень нравится, что все закрыто. Я юбки длинные надеваю. Не хочу вот так — кимоно (имеется в виду фасон платья без рукавов. — Л. С.). /.../ Я мужу говорю: “Наверное, я все закрытое надену”. А он говорит: “Ты намаз читай, зачем закрываться, зачем? У тебя же не все открыто. Чуть-чуть там открыто и все... Голова закрыта, ноги закрыты... Зачем так делать?” Но мне нравится, я не знаю, чтоб ходить так. Если б у нас так было, я бы ходила с радостью. В хиджабах там, я бы с удовольствием ходила....

— Мужу не очень нравится?

— Нет, не мужу даже. Я привыкла так одеваться.. Я не уверена, что я так буду... Вот в кимоно, я уверена, что ходить не буду. И вот без платка ходить не буду» (жен., 28 лет).

Социальные основания противостояния «молодых» и «старых»

В столкновении «традиционной» и «новой» интерпретаций ислама можно обнаружить социальные основания: это не только конфликт «отцов и детей», традиционного и нового, но и борьба за сферы влияния. Теологически подготовленные молодые имамы способны объяснить простым языком сложный язык Корана и дать ясные и понятные каждому наставления и духовные ориентиры, в отличие от формализованного и догматического подхода к учению «старых» имамов. И то, что деятельность «молодых» имеет зримый социальный эффект, укрепляет их позиции и увеличивает число приверженцев:

«Я как бизнесмен говорю, житель этого села. Кроме добра, кроме хорошего, кроме спасибо я ничего сказать не могу (имеются ввиду “молодые” имамы. — Л. С.). У нас село, /.../ каждый магазин раньше торговал вином, все свадьбы проходили с вином. Всю зиму пили, пили, пили... вот с ихним приходом все это дело отошло. Да у нас 52 точки торгуют, а /.../ вино продают только в четырех-пяти.../.../, честное слово. Это милосердие Аллаха, что наши молодые обучились там, приехали, открыли глаза жителям нашей деревни /.../ у нас рождаемость гораздо больше пошла» (муж., 39 лет).

«...вот уже с 2003-го редко у кого свадьба с пьянкой. Редко. Стали осуждать, никто не стал пить. /.../ “Вот пьет — пьяница” — осуждают. В Рамазан никто не пьет. У нас соблюдаются традиции. И после Рамазана не стали, все уже, осуждают...» (жен., 45 лет)

Значительная часть представителей администрации относится к деятельности «молодых» с пониманием и оценивает их положительное влияние: «У нас глава администрации, который работал несколько лет назад, сделал анализ. /.../ Он говорит: “Я взял статистику последнюю посчитал. Те, которые соблюдают ислам, религию, /.../ которые приехали из Саудовской Аравии обучают, у них рождаемость в 2–3 раза больше, чем у других /.../ Ни одного инцидента не было, чтобы они в правоохранительные органы попадали, заводили драки или что-то...”» (муж. 39 лет).

Сравнение служб в мечетях также чаще оказывалось в пользу «молодых»:

«А вот наши старые муллы эти проповеди не донесли до нас. Или они так себя вели, что нам не хотелось их слушать... Сейчас мы в основном “молодых” слушаем. У “молодых” — учебники, они делают переводы аятов для нас» (муж., 59 лет).

Старшее поколение имамов неоднородно. Например, один из имамов в советское время был простым колхозником, занимаясь частными подработками — «шабашкой». Его отец читал азан. Сам он пользуется большим авторитетом у односельчан, и они попросили его стать муллой. Кто-то еще с советских времен нес службу в мечети и встроен в управленческую иерархию. Некоторые из них не хотят сдавать свои

позиции. Один из представителей старшего поколения имамов использовал все возможные методы для устранения конкурентов, вплоть до объявления их «ваххабитами», что явилось одной из причин частых проверок и закрытия медресе, ректором которого является представитель «молодых».

В селе предпринималась попытка урегулировать конфликт: в 2006 г. местная администрация собрала обе стороны и сельчан, в результате публичной дискуссии конфликт утих. Стороны смягчили отношение друг к другу: «молодые» умерили максимализм, а «старые» стали относиться к ним терпимее.

Эффекты ре-исламизации

С усилением роли ислама сообщество сельчан приобретает черты общины, где регуляторами жизни становятся мусульманские ценности. Стремление следовать нормам ислама проявляется не только на уровне внешней презентации, но и в традиционно светских сферах жизни села. В местной библиотеке проходят конкурсы исламской поэзии. Вот как один из конкурсов описала библиотекарь:

«Был конкурс чтецов /.../ На татарском, и именно про ислам. Ребята книги брали. Учили стихи. Все желающие пришли. И столы были накрыты /.../ Было много народу. Наверху девчонки, внизу — парни. Раздельно. /.../ Зрителей нет. У них (исламской молодежи. — Л. С.) принято, чтоб парни не видели глаза... Участников было много, больше ста /.../, ну, сами они — участники и чтецы. А возраст — начиная с 8–6 лет, заканчивая 50. /.../ Были и женщины, и дети. Если отец пошел — и ребенка возьмет с собой».

Постепенно нормы ислама становятся руководством не только в духовной, но и в экономической и общественной жизни:

«У нас магазин есть. Продаем там товары первой необходимости: продукты, хозяйственные товары. Спиртного нет. Есть, правда, сигареты, но мы и их скоро завозить не будем, потому что это — грех. И для нас, и для покупателей. И деньги эти — грязные. Мы расцениваем это как грязный доход» (муж., 59 лет).

В селе работает несколько колбасных цехов, где производят говяжью и конскую колбасу. Обеспечивают ею не только свое село: продукцию халяль⁷ развозят по всей области, туда, где проживают татары, и за ее пределы: Татарстан, Москву, Самару, Саратов. Можно сказать о том, что в селе постепенно утверждается закят⁸. На такие пожертвования построены и содержатся мечети. По словам жителей, имамы в мечетях не получают зарплату, а живут на пожертвования

7 | Пища, соответствующая нормам ислама.

8 | Закят — обязательное пожертвование на благотворительные и религиозные цели. мечети и общине, составляющее 10 % от дохода.

односельчан. Зажиточные елюзанцы помогают бедным либо деньгами, либо продуктами.

В беседах с жителями села, в их оценках и реакциях на происходящее проявлялась одна общая для многих черта — это чувство социальной ответственности. Оно начинается с ответственности за семью, когда родители стараются сделать все возможное для благополучия своих детей, а выросшие дети обеспечивают достойную жизнь своим родителям. Чувство социальной общности формируется благодаря деятельности мечетей и имамов.

Заключение

Кейс Средней Елюзани демонстрирует локальную модель ислама. Его нормы и ценности пронизывали жизнь большинства елюзанцев. Соединившись с народной культурой татар, ислам способствовал консервации традиционализма в его жизнестойкой форме, которая содержала в себе потенциал адаптации к любым условиям: к советской ли государственно-плановой экономике или же к рынку.

Важно отметить, что в продвижении «нового» ислама фактор семьи играет первостепенную роль:

— часто в многодетных семьях осуществляется следующая модель профориентации детей: старшие получают «полезное для жизни» профессиональное образование (техники, агрономы, медики, юристы, строители и т.п.), а младших родители отправляют учиться в медресе или исламские институты (как правило, за рубежом);

— сами родители под влиянием обучившихся за рубежом детей выбирают «новый» ислам;

Те сельчане, у кого нет молодых родственников-«проводников», чаще привержены «старому» традиционному исламу предков.

Лонгитудный режим исследования позволил проследить динамику сосуществования «старого» и «нового» ислама в селе. Оказалось, что происходит постепенное сближение конфликтовавших прежде сторон: «молодые» имамы обращаются к татарскому теологическому наследию и отходят от ортодоксальной интерпретации исламских норм, а «старые» имамы осознают общность интересов и социальную миссию ислама.

Социально-экономический эффект постсоветского процветания села связан с тем, что именно традиции ислама, трудовая этика и семейственность послужили ресурсом для адаптации сельчан в эпоху катастрофической для российских сел постсоветской экономической трансформации⁹.

9 | В селе высока доля предпринимателей: по данным 2010 г., на 2447 домохозяйств — 283 зарегистрированных предпринимателя (если учесть, что предпринимательство носит исключительно семейный характер, то занятых предпринимательством значительно больше).

Как показал анализ кейса, разные типы традиций имеют свои социальные основания. Так, воспроизводство «традиции-инерции» обусловлено спецификой сельской жизни, характеризующейся консервативностью и слабой социально-профессиональной мобильностью, а также сложившейся структурой крестьянского труда. «Традиция-константа» воспроизводилась благодаря традиционализму семейного уклада на основе исламских ценностей, причем важную роль играл исламский институт — сохранившаяся сельская мечеть и когорта духовных служителей из сельчан. И, наконец, «традиция-оболочка» — постсоветское явление стимулируется, с одной стороны, исламской глобализацией, а с другой — особенностями социальной конъюнктуры и личностными качествами носителей инновации.

Источники и литература

- Гофман, 2008 — *Гофман А.Б.* От какого наследства мы отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред А.Б. Гофмана. М., 2008.
- Игнатенко, 2003 — *Игнатенко В.* Расколота умма в ожидании Судного дня // Отечественные записки. 2003, №5 (14).
- Магомедов, 2006 — *Магомедов А.* Феноменология пограничного ислама: локальная «исламская альтернатива» в пределах каспийско-предкавказских мусульманских коммуникаций // Казанский федералист. Осень 2006, № 4 (20).
- Марданов, Китаева, 2006 — *Марданов Р.Т., Китаева Н.Б.* Средняя Елюзань: страницы истории самого крупного татарского села России. Казань, 2006.

А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева **Тест на ислам: перспективы этнографического изучения религиозной традиции на современном этапе (На примере сельских поселений тоболо-иртышских татар)**

В последнее десятилетие наблюдается несомненный рост исследовательского интереса к феномену сибирского ислама. В книге, выпущенной в 2000 г., британский историк российского происхождения Равиль Бухараев главу, посвященную исламу в Сибири, назвал “Terra Incognita” [Bukharaev, 2000, p. 251–266]. Несмотря на то, что статьи, главы монографий, материалы научных конференций, посвященные данной тематике публиковались и ранее (см., например: [Белич, 1997; Валеев, 1992; Влияние ислама, 1998; Ислам, общество, 1994; DeWeese, 1994; İnan, 1968; Frank, 1994] и др.), отчасти эта метафора отражала тогдашний уровень знаний о Сибири в мировом исламоведении.

Однако за прошедшие десять лет ситуация существенно изменилась. В том же 2000 г. выходит специальный номер журнала “*Cahiers du monde russe*”, практически все статьи которого посвящены исламу в Сибири [Dudognion, 2000, p. 207–444; Селезнев, 2001]. А затем, на протяжении всего первого десятилетия XXI в. работы, так или иначе затрагивающие тематику сибирского ислама, идут непрерывным потоком. Тематически эти работы включают в себя публикацию документов, историографические и источниковедческие очерки, исторические и антропологические исследования [Белич, 2005; Валеев, Томилов, 2006, с. 62–121; Ислам в истории и культуре, 2004; Ислам на краю света, 2007; Исхаков, 2004, с. 83–84; Исхаков, 2006а, с. 165–170; Исхаков, 2006б, с. 105–112; Исхаков, Измайлов, 2007, с. 295–296; Корусенко, 2003; Рахимов, 2006; Селезнев, Селезнева, 2004; Файзрахманов, 2002]. Подводя промежуточный итог в 2009 г., Стефан Дюдюаньон констатировал полноценное включение сибирских материалов в мировой исламоведческий процесс. Автор отметил формирование двух подходов к изучению ислама в Сибири — исторического и антропологического, и наличие двух школ — в Омске (Россия) и в Блумингтоне (Индиана, США) — в изучении этого феномена [Dudognion, 2009, p. 80–86]. Несколько позже была опубликована совместно с

И.В. Беличем наша книга, посвященная культуре святых в сибирском исламе [Селезнев и др., 2009].

Основной массив источников для этой и предыдущих наших работ был собран в ходе полевого обследования сельских населенных пунктов сибирских татар (тоболо-иртышская этнотерриториальная группа) северных районов Омской и южных районов Тюменской областей в начале XXI в. Таким образом, с точки зрения основного источника исследование охватывает современный период. Но основная проблематика работы — историко-культурная. Прежде всего нас интересовали аспекты генезиса и исторического развития тех или иных религиозных институтов. Примером такого подхода может служить историко-культурный анализ концепта и соответствующего религиозного института *астана* [Селезнев, Селезнева, 2009].

Однако уже в ходе исследования в качестве своеобразного проблемного фона обозначился аспект *социального* анализа фиксируемых этнографических явлений. Постепенно оформилась рабочая гипотеза, согласно которой представления об этнической культуре группы тоболо-иртышских татар были тесно связаны с исламским фактором и, в значительной степени, этнокультурная идентичность совпадала с исламско-религиозной идентичностью. Однако в период научного изучения (XVIII и особенно XIX–XX вв.) формирование мусульманской религиозной культуры протекало в условиях отсутствия развитой теологической традиции, широкого религиозного дискурса, неформальности школ и течений. Фактически процесс сложения этноконфессиональной общности проходил на базе синкретичного по характеру, регионального, «народного» варианта ислама со сравнительно незначительной и тоже в общем-то фольклорной по происхождению письменной традицией. В силу перечисленных выше обстоятельств, можно предполагать, что процесс формирования, строительства элитами представлений о религиозной этнической культуре и соответственно сложение этноконфессиональной общности на основе этих представлений может быть зафиксирован и изучен этнографическими методами. Иными словами, в случае сибирских татар и их этнотерриториальных групп мы встречаемся с тем довольно редким для нашей страны случаем, когда процессы формирования этнорелигиозного (и фактически — просто этнического) сознания необходимо изучать главным образом с помощью не исторических, а этнографических источников и методов. Это связано с тем, что указанные процессы имели место в относительно близком прошлом, и это прошлое может фиксироваться этнографическими методами; более того, эти процессы протекают и сейчас, являясь существенным фактором современного этнического развития сибирских татар.

Но в настоящее время, когда расширились информационные связи с другими частями мусульманского мира, начался процесс деконструкции традиционных представлений о мусульманской идентич-

ности. И сейчас мы являемся свидетелями того, как и какие изменения происходят внутри общины, насколько конфликтны они могут быть и как эти конфликты могут выражаться: ограничатся внутриобщинными и внутрисемейными взаимосвязями, либо выйдут за эти пределы. Здесь на практике в «этнографическом поле» можно наблюдать процессы сохранения и изменения этноконфессиональной идентичности, происходящие на современном этапе, взаимодействие религиозного и секулярного в конкретной этнической среде; влияние социальных элит на формирование представлений о новой этноконфессиональной культуре и связанные с этим вопросы сохранения и изменения религиозных и культурных ценностей на фоне процессов глобализации и унификации. По сути, речь идет о возможности «живой», непосредственной фиксации процессов формирования культурных идентичностей на основе локального варианта мировой религии, роли религиозных элит в этих процессах. Важно, что такого рода исследования предоставляют достоверный конкретно-исторический материал для проверки устоявшихся схем во взаимоотношениях религии и общества и получения новых данных, позволяющих выявлять механизмы и факторы проявления этнорелигиозной идентичности.

Конечно, для проведения полноценного исследования по поднятым вопросам необходима специальная программа. Тем не менее имеющийся этнографический материал по культу святых в исламе в Сибири может быть осмыслен и интерпретирован в направлении рассмотренных выше аспектов.

Так, например, известно, насколько высок в исламских общинах тоболо-иртышских татар статус смотрителей за священными могилами — *астана*. Круг обязанностей смотрителей (*астана-караульце*, *астана-курайте*) широк — это и сбор средств на установку и поддержание памятника, и организация ежегодного паломничества *тавап*, и проведение поминальных молитв. Получение дара смотрителя является следствием определенных обстоятельств (например, явление захороненного святого во сне) и сопровождается специальными обрядовыми действиями. Право смотрителя легитимизируется представлениями о духовном (а иногда и реальном) родстве с похороненным в данной местности святым.

Одна особенность привлекла наше внимание. Едва ли не большая часть наших собеседников — смотрителей за священными могилами — были женщины. В нашей книге присутствуют образы этих замечательных женщин — С.С. Хучашева и А.С. Шихова — смотрители за астаной с. Баишево Вагайского района Тюменской области; В.А. Шуркина — смотрительница за астаной на оз. Кульчан того же района; Ф.А. Ахметчанова — смотрительница за астаной у д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. Между тем традиционно функции смотрителей передавались по мужской линии и соответственно эти обязанности могли исполнять только мужчины. По мнению

некоторых респондентов, нарушение традиционного порядка обретения дара зрителя произошло вследствие прямых репрессий против мужчин, исполнявших религиозные функции (зрителей, мулл и т.п.). Немаловажное значение имело, вероятно, и понижение статуса религиозного лидера, явившееся следствием воинствующей антирелигиозной пропаганды.

Интересна в плане обсуждаемой проблемы судьба Фархичамал Агатовны Ахметчановой (Юмашевой), 1927 года рождения, зрительницы за священной могилой-астаной, расположенной близ д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. В 2006 г., в ходе экспедиции, нам удалось с ней встретиться и взять большое интервью, содержание которого подробно изложено в нашей книге [Селезнев и др., 2009, с. 111, 143–144]. Каждый четверг Ф.А. Ахметчанова совершала молитву *котым* в память похороненных на астане подвижников-*йохшилар*. Кроме того, в обязанности зрителя входил сбор *садаки* и организация специальной трапезы — *астана-ош* или *йохшиларнын-ош*, которая также происходила по четвергам после возвращения с астаны. Информатор сообщила, что в ее роде из поколения в поколение передавалась *сэцэра* (родословная) в виде книжки, и ее обладатель получал статус зрителя. Некоторое время назад эта *сэцэра* была утеряна. Ее заменил новый документ, состоящий из одного листа, который хранился у Фархичамал Агатовны, пока она не отдала его в мечеть районного центра Усть-Ишим.

В процессе нашей беседы Фархичамал Агатовна показала нам запись генеалогической линии своих предков из рода Юмашевых по мужской линии. Напротив каждого из имен, входящих в схему, стояла дата рождения. Документ содержал запись 14 поколений, причем датой рождения основателя рода Саурана, от имени которого происходило и название деревни Саургачи, значился 1644 год.

Интересно, что независимые архивные исследования выявили высокую степень достоверности данной схемы. По архивным материалам эта генеалогическая линия прослеживается до Наурусова Сеитбаги (Саитбаки Навризовича), имя которого упоминается как в зафиксированном нами документе, так и в ревизии 1795 г. На основании материалов ревизий и Первой всероссийской переписи 1897 г. исследователям удалось реконструировать генеалогическую линию рода Юмашевых [Корусенко, Кулешова, 1999, с. 172].

По семейному преданию, этот род принадлежит к духовному сословию шейхов — *шихляр* и, возможно, саййидов. Основатель рода — Саурчан — был шейхом (*ших*), прибывшим для распространения веры. Его сопровождали еще двое шейхов, но их имена неизвестны. Саурчан основал деревню, которая стала называться по его имени Саургачи. В этой связи, кстати, кажется неслучайным сходство этого топонима с именем города Сауран, располагавшегося неподалеку от Сырдарьи, в 35 км северо-восточнее г. Туркестана. Именно на Сауран шла одна из

важнейших торговых дорог из Сибири [Бахрушин, 1959, с. 195; Байпаков, 1998, с. 19, 65–70; Байпаков, Смагулов, 2005].

Из этого рода выходили смотрители за священными могилами астана — *астана-курайте*. Во всяком случае, информатор твердо утверждает, что ее отец — Агад Картукович выполнял обязанности смотрителя и обладал *сэцэра*. По правилам, наследование статуса смотрителя должно происходить по мужской линии. Именно так и было в роду Юмашевых. Но в XX в. эта традиция оказалась нарушенной, и статус смотрителя перешел к женщине. Так, Агад Юмашев передал (был вынужден передать?) *сэцэра* вместе с полномочиями смотрителя бабушке Сульхиче Аминовой (Юмашевой). Дальнейшая история передачи полномочий не до конца ясна. Смотрителем стала либо тетя информатора Инаш Картуковна, либо ее сестра Ситиха Агатовна. Во всяком случае в 1995 г. получила свой статус смотрителя сама Фархичамал Агатовна.

Эти обстоятельства влекли за собой нарушение других запретов. В частности, Ф.А. Ахметчанова вынуждена была посещать астану во время поминок *котым*, хотя, по обычаю, посещение астаны женщинами табуировано. В ходе разговора Фархичамал Агатовна неоднократно подчеркивала, что выполнение обязанностей смотрителя связано с большими трудностями. Действительно, даже еженедельная организация сбора *садаки*, *котыма* и *астана-ош* требует больших затрат душевных и физических сил. Но кроме того, смотритель должен обладать совершенно определенными моральными качествами, вести добродетельную жизнь, быть благочестивым в мыслях и поступках. На момент нашей встречи Фархичамал Агатовна была больна, ей все труднее было справляться со своими обязанностями. Необходимо было передавать полномочия, а подходящей кандидатуры не было. Наступившие времена явно не способствуют праведности и бескорыстному духовному служению...

Следует подчеркнуть, что тайно священные могилы почитались верующими в течение всего советского периода. Например, приведенная нами в книге, полная драматизма история о получении дара смотрительницы Шуркиной (Иксановой) Варакой Абдулхаировной случилась в середине 1940-х гг., т.е. в самый пик сталинского тоталитаризма. Приобретению функций смотрительницы предшествовали такие «архетипические» обстоятельства, как явление юной девушке во сне павших в этой местности святых с предложением поставить на месте их захоронения деревянный мавзолей и длительная болезнь с неясными симптомами с последующим внезапным выздоровлением после принятия судьбоносного решения об изменении статуса.

Следует отметить, что «агиографические» предания о похороненных на астана святых подвижниках широко распространялись на протяжении всего советского периода. В перестройку и в постсоветский период роль института священных мест астана увеличилась. «Открытие» мест захоронений святых предков, возведение на этих местах

деревянных мавзолеев стали важным элементом самоидентификации для жителей почти всех поселений тоболо-иртышских татар. Высокий уровень значимости обрели коллективные паломничества, молитвы и жертвоприношения, связанные с астаной. Одновременно наблюдается возвышение статуса представителей религиозной элиты, связывающих свое происхождение с похороненными святыми подвижниками. Повидимому, в близком будущем следует ожидать усложнение процесса легитимизации связей религиозной элиты со святыми предками.

Пожалуй, самое сильное впечатление оказывают целые библиотеки арабографических рукописных и печатных татарских книг и свитков, хранящихся в деревенских домах среди глухой сибирской тайги. Интересно, что ранние описания арабографических сибирско-татарских книг были выполнены по инициативе Русской православной церкви. Значительное количество материалов об этих книгах, датированных первой половиной XVIII столетия, сохранилось в архиве Тобольской Духовной Консистории. Появление этих материалов связано с попытками обращения в христианство сибирских татар-мусульман. Разумеется, эти материалы характеризует активная, хоть и весьма наивная антиисламская риторика. Но в то же время следует признать довольно высокий уровень описания внешнего вида «книжек», а также любопытные подробности их ритуального применения: ношение «на грудях», помещение «в могилку», использование «...от мертвых тел савана или покрывала обрезанные лоскутки с ...заговорными на своем языке письмами...» и т.д. [ГУТО «ГАТ» Ф. 156. Оп. 1. Д. 2001. Л. 6, 111об., 113об., 109об., 117об.; Д. 772. Л. 31]. Нам неоднократно приходилось держать в руках манускрипты, которые соответствуют архивным записям, в той, например, части, где говорится о маргиналиях, выполненных красными чернилами. Подтверждаются современными материалами и ритуальные особенности функционирования манускриптов, связанная с ними обрядность, включенность их в религиозную культовую практику.

В советский период отношение государства к мусульманским книгам религиозного содержания также носило враждебный характер. Власти конфисковывали и уничтожали рукописные книги в рамках борьбы против религиозной пропаганды. Верующие противодействовали этим акциям всеми возможными способами. Книги прятали, хоронили вместе с умершими владельцами в могиле, просто закапывали в лесу.

Сейчас уже почти никто из местных жителей не может прочитать эти книги, однако они активно используются в качестве ритуальных votивных артефактов. Более того, именно невозможность прочесть и понять смысл книг определяет их высокий уровень святости. Книги соединяют мусульман с традициями предков. Эти артефакты рассматривают как главный индикатор ассоциации с исламским обществом, в некотором роде как символ возрождения ислама.

Не является чем-то особенным и обычаем захоронения в могилу священных религиозных текстов. Информаторы неоднократно сообщали нам, что в могилу необходимо класть листы с арабографическими текстами, причем именно в область груди погребенного. Жительница д. Ашеваны Усть-Ишимского р-на Омской области Хатира Вагитовна Алеева, 1924 г.р., не только продемонстрировала нам свое погребальное одеяние (рубашу *очмок куйлек* и платок *яулак*), но и показала, каким образом помещаются в могилу листы с арабографическими текстами. Она указала, что эти листы будут положены именно на грудь, чтобы покоящиеся под землей *аулийалар* смогли бумагу увидеть и написанное прочесть. Кроме того, информатор рассказала, что для духовного очищения необходимо съедать отрывающиеся кусочки бумаги с текстами.

В целом можно констатировать, что происходит формирование религиозной и национально-культурной специфики. Религиозная элита, включая смотрителей за священными могилами подчеркивает духовные и генетические связи с похороненными святыми, а некоторые из них выводят свою генеалогию даже от Пророка. Наблюдается рождение новых групп элит, представлений о культурной, этнической, религиозной идентичности. Подобные процессы имели место во второй половине XIX — начале XX столетия, но были прерваны или заменены известными радикальными преобразованиями советской эпохи.

В заключение, набрасывая примерную программу этнографического обследования ежедневной жизни конкретной религиозной общины в рамках одного поселения (реже 2–3 поселений) сибирских татар, считаем необходимым выделить следующих направлений полевой работы:

1. Выявление роли и функций местных религиозных элит, составляющих «фокус-группу» исследования: муллы, имамы, учителя; группы обычно пожилых людей, регулярно осуществляющих и организующих религиозные обряды; особого штата смотрителей за культовыми комплексами — местами захоронений местных святых. В этом блоке особое внимание должно быть уделено мотивам легитимизации возложенных на эти лица функций: личные качества, генеалогическая линия (выводящаяся из Центральной Азии, а то и напрямую от Пророка, и т.п.), религиозное образование, знание местных обычаев и специфики отправления обрядов и пр.

2. Выявление роли социальных групп, составляющих религиозную общину: женщин, молодежи, стариков и пр. в их отношениях к религиозному фактору. Этот же блок включает изучение приемов религиозной социализации детей.

3. Изучение мобилизующих и консолидирующих факторов культа святых — универсального для всех областей распространения мусульманской религии, однако обладающего ярко выраженными региональными, тесно связанными с местными традициями специфическими чертами, инкорпорированными в систему народной, традиционной ре-

лигиозной культуры, и в высокой степени адаптированными к местным верованиям и культурам.

4. Анализ письменных рукописных источников, получивших распространение в среде сибирских мусульман. Выше отмечалось, что общественный религиозный дискурс в сибирском исламе не вылился в регулярную литературную традицию, тем более — в выделение группы интеллектуалов, специально занимающихся вопросами теологии и философии, как это имело место, например, в Центральной Азии или Поволжье. Тем не менее своя традиция рукописных религиозных произведений здесь существовала. В последнее время разными группами исследователей данные тексты выявляются, активно переводятся и исследуются с источниковедческой точки зрения. Создание большей части таких произведений относится к XVIII–XIX вв., что, в частности, определяет нижнюю хронологическую границу предполагаемого исследования. Упор в этих исследованиях будет сделан на хронологию (исходя из дат создания письменных памятников — последние обычно более или менее точно выявляются в ходе источниковедческого анализа), а также на генетические связи, истоки сибирского ислама, информация о которых также извлекается из рассматриваемых письменных источников. Разумеется немаловажное значение имеет авторство этих сочинений с точки зрения раскрытия роли элитарных религиозных групп, а также вотивная функция книги, ее сакральный аспект.

5. Фиксация, перевод и научная критика фольклорного материала религиозного содержания. Вообще, религиозный фольклор является частью этнографического материала, но мы выносим его изучение в качестве отдельной задачи в связи с его спецификой, необходимостью применения кроме историко-этнографических еще и филологических методов исследования. Особое внимание должно быть уделено фольклорным текстам, произносимым в ходе обрядовых действий религиозного характера (а это практически весь комплекс обрядности): поминальным молитвам *катым*, благопожеланиям *теляк*, историко-религиозным агиографическим легендам, преданиям семейного цикла генеалогического характера, обосновывающим религиозное лидерство того или иного лица или группы лиц.

Источники и литература

- Байпаков, 1998 — *Байпаков К.М.* Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом пути. Алматы, 1998.
- Байпаков, Смагулов, 2005 — *Байпаков К.М., Смагулов Е.А.* Средневековый город Сауран. Алматы, 2005.
- Бахрушин, 1959 — *Бахрушин С.В.* Сибирь и Средняя Азия в XVI и XVII вв. // *Бахрушин С.В.* Научные труды. Т. 4. М., 1959.
- Белич, 1997 — *Белич И.В.* Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Вып. 1. Тюмень, 1997.
- Белич, 2005 — *Белич И.В.* О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (к 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2005, № 6.
- Валеев, 1992 — *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1992.
- Валеев, Томилов, 2006 — *Валеев Ф.Т., Томилов Н.А.* Сибирские татары // Тюркские народы Сибири. М., 2006.
- Влияние ислама, 1998 — Влияние ислама на культуру народов Сибири (к 600-летию ислама в Сибири). Тюмень, 1998.
- Ислам в истории и культуре, 2004 — Ислам в истории и культуре Тюменского края. Тюмень, 2004.
- Ислам на краю света, 2007 — Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири. Т. 1. Источники и историография. Тюмень, 2007.
- Ислам, общество, 1994 — Ислам, общество и культура. Омск, 1994.
- Исхаков, 2004 — *Исхаков Д.* Тюрко-татарские государства XV–XVI вв. Казань, 2004.
- Исхаков, 2006а — *Исхаков Д.* Введение в историю Сибирского ханства. Казань, 2006.
- Исхаков, 2006б — *Исхаков Д.* Ислам в позднелазоордынских татарских ханствах // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006.
- Исхаков, Измайлов, 2007 — *Исхаков Д.М., Измайлов И.Л.* Этнополитическая история татар (III — середина XVI в.). Казань, 2007.
- Корусенко, 2003 — *Корусенко М.А.* Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск, 2003.
- Корусенко, Кулешова, 1999 — *Корусенко С.Н., Кулешова Н.В.* Генеалогия и этническая история барабинских и курдакско-саргатских татар. Новосибирск, 1999.

Рахимов, 2006 — *Рахимов Р.Х.* Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. Тюмень, 2006.
Селезнев, 2001 — *Селезнев А.Г.* Об одном успешном международном проекте Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (к выходу в свет книжки *En islam siberian*. Paris: Edition de l'EHESS, 2000. P. 341–356. (*Cahiers du monde russe*, 41/2–3) // История и культура Сибири. Омск, 2001.
Селезнев, Селезнева, 2004 — *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004.
Селезнев, Селезнева, 2009 — *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Концепт астана и культ святых в исламе // Тюркологический сборник 2007–2008. М., 2009.
Селезнев и др., 2009 — *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.
Файзрахманов, 2002 — *Файзрахманов Г.Л.* История сибирских татар (с древнейших времён до начала XX века). Казань, 2002.

Bukharaev, 2000 — *Bukharaev R.* Islam in Russia: the Four Seasons. Richmond, 2000.
DeWeese, 1994 — *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania, 1994.
Dudognion, 2000 — *En islam Siberian* // *Cahiers du monde russe* / S.A. Dudognion, ed. 2000. N 41/2–3.
Dudoignon, 2009 — *Dudoignon S.A.* Islam in Siberia: Historical and Anthropological Aspects // *Asiatic Russia: Partnerships And Communities In Eurasia*. New Delhi, 2009.
Frank, 1994 — *Frank A.* The Siberian Chronicles and the Taybughid Biys of Sibir'. Bloomington, 1994.
İnan, 1968 — *İnan A.* Sibirya'da islâmiyetin yayılışı // *Türk Tarih Kurumu Yayınlarından*. Ankara, 1968. Ser. 7. Sa. 50.

Сокращения

ГУТО «ГАТ» — Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска»

Л. Миков Институт джема у гетеродоксальных мусульман в Болгарии

Институт (или община) *джема* является одной из важнейших составляющих культуры гетеродоксальных мусульманских общностей (бекташей и кызылбашей) среди турецкого населения Болгарии. До этого момента, однако, он не был предметом специального исследования, а сведения о нем весьма скудны. По этой причине моей задачей, поставленной здесь, является представить более подробно специфику этой общины.

Исследование основано главным образом на материале, документированном мной за последние двадцать лет. Он отражает прежде всего состояние института *джема* в 80-е гг. XX в., когда начался процесс его упадка.

Название *джем* распространено на всей территории страны. В некоторых селах Юго-Восточной Болгарии встречается и название *гьол*. Там же (в Восточных Родопах) иногда используется также название *джемиет* («товарищество», «объединение», «общество», «собрание»). Отдельный член общины называется *талибом* (*талиб* — букв. «тот, который желает или претендует»), а все в качестве целого — *бьолук* (букв. «множество людей, толпа»). Члены общины считают друг друга *кафадарами* (единомышленниками), или духовными братьями и сестрами. В некоторых надписях на надгробных памятниках встречается название *ихван*, имеющее то же значение. Членами общины являются и женщины. К ним обращаются *баджы*, что в терминологии родства используется для названия старшей сестры, а также является синонимом слова «тетя».

Важнейшей причиной основания общины является необходимость в институте свидетельства веры. Этот акт осуществляется на учредительном собрании общины, которое проводится в частном доме.

Основание общины связано также с потребностью в регулировании социальных отношений и укреплении чувства солидарности среди исповедующих гетеродоксальный ислам. В рамках общины и преиму-

щественно во время ее сходов обсуждаются и решаются имущественные проблемы, криминальные деяния, межличностные конфликты, формы трудовой взаимопомощи и др. Большое внимание уделяется и вопросам, связанным с признанием и утверждением моральных ценностей. Контроль в этой сфере является постоянным, а нарушения караются жестко и строго. Введение в религиозное таинство, а также его сохранение в рамках общины тоже являются предметом особого внимания. Обет посвящения (*икрар*) дается только в присутствии представителей общины. В конечном счете, община является тем институтом, который выстраивает и утверждает идентичность гетеродоксальных мусульман.

Для членства в общине существуют условия, которые тщательно соблюдаются. Первым, и самым важным, среди них является то, что в нее может вступить только мусульманин, принадлежащий к той же общности, поскольку сама община возникла как формирование, составленное из религиозных единомышленников, т.е. единоверцев. По этой причине в ней нет места другим мусульманам, а также иноверцам, т.е. не-мусульманам.

Членами общины могут становиться только семейные мужчины и женщины. Это второе важное условие. Иными словами, брачный статус членов общины является выражением редко встречающегося в истории ислама равенства между полами.

Соблюдение условия членства только супружеских пар, однако, тоже не является достаточным, так как для вступления в общину пара должна пройти ритуал побратимства с другой брачной парой, которая уже состоит в общине. Следовательно, побратимство семейных пар является третьим существенным условием для членства в общине¹.

Акту вступления новобрачной пары в общину предшествует период подготовки, когда важнейшим для новобрачных является обучение как основным молитвам, произносимым во время собраний, так и танцам, исполняемым во время некоторых из них. В этот период новобрачная занята приготовлением своего ритуального наряда. Основную заботу по подготовке новобрачных принимает на себя та брачная пара, которую они сами выбрали в качестве побратимов.

Первым актом при учреждении общины является выбор ее профессионального органа. Сначала избирают религиозного лидера, который обычно носит название *баба*. В некоторых бекташійских общинах встречается и название *деде*. Лидер выбирается пожизненно среди самых авторитетных и уважаемых мужчин общины. Пожизненно избираются и остальные должностные лица, т.е. члены органа, называемого *хизмет* (букв. «обслуживание, услуга; служба, должность; забота, уход»). Почти все члены *хизмета*, в том числе и *баба*, выбираются исходя из их способностей. При выборе лидера принимается во внимание

1 | Более подробно о видах побратимства у гетеродоксальных мусульман в Болгарии см.: [Миков, 2005, с. 376–383].

также и его грамотность, знание ритуалов и всех молитв, которые их сопровождают.

По традиции все должностные лица совершают жертвоприношение (*курбан*) как при избрании, так и при освобождении от должности, при этом причиной их освобождения обычно является болезнь или старость. Лицо, временно исполняющее какую-либо из должностей, жертвоприношения не совершает.

В различных районах страны конфессиональные органы отличаются как по числу членов, входящих в их состав, так и в отношении должностей. Так, например, у кызылбашей из села Широка поляна (регион города Хасково, Юго-Восточная Болгария), почитающих число семь², в состав органа входят *баба* и еще семь человек, исполняющих следующие должности:

- *мумджу* или *чиракчи* (свечник — тот, кто отвечает за подсвечники и зажигает свечи);
- *закир* (музыкант и певец — играет на сазе, поет *нефесы*, т.е. религиозные гимны);
- *саки* (виночерпий — тот, кто раздает *ракию*);
- *капуджи* (привратник — тот, кто охраняет с внешней стороны ворота помещения, предназначенного для собраний);
- *перване* или *гьозчю* (сторож, охраняет во дворе дома и на улице перед ним);
- *ашчи* (повар, распределяет и подносит пищу);
- *мейданжи* (чистильщик — тот, кто убирает помещение после собрания).

Из семи должностей, исключая *бабу*, составлен и орган у кызылбашей в селе Мыдреве (регион города Кубрат, Северо-Восточная Болгария), которые также почитают число семь. Здесь есть и должности, которые не встречаются среди перечисленных в Хасковском регионе, как например:

- *пабыч* (букв. «шлепанец, туфля» — тот, кто следит за порядком по отношению к обуви членов общины во время собраний);
- *хадым* (тот, кто организует приготовление пищи и сервировку пищи и напитков);
- *тарикчи* (тот, кто отвечает за ритуальную палку-*тарик* и проводит с ее помощью ритуал прощения грехов).

У кызылбашей в селе Черник (регион города Дулово, Северо-Восточная Болгария) конфессиональный орган включает двенадцать должностей в следующем порядке:

- *баба*;
- *закир*;
- *гьозчю* (внутренний сторож);
- *перване* (внешний сторож);

2 | Более подробно о символике этого числа у гетеродоксальных мусульман см.: [Миков, 2007, с. 322–330].

- *саки*;
- *чиракчи* (здесь название *мумджи* не употребляется);
- *хадым*;
- *атешичи* или *джареджи* (кочегар, отвечает за отопление помещения зимой, за зажигание и поддержание огня в печи, а также за сбор дров для этой цели);
- *сюпюргеджи* (букв. «метельщик», т.е. чистильщик, здесь название *мейданджи* не употребляется);
- *тарикчи*;
- *курбанджи* (тот, кто закалывает животных для жертвоприношения);
- *ибрикчи* (тот, кто заботится о наличии воды для питья и для приготовления пищи).

Специфическим моментом в этом случае является наличие должностного лица *тарикчи*, встречающегося только в кызылбашских общинах Северо-Восточной Болгарии (в Кубратском, Дуловском и Разградском регионах). В связи с этим бекташи из Восточных Родоп называют кызылбашей из указанных районов «динекчиями» (от тур. *değnek* — «палка»).

Из двенадцати должностей состоял и орган кызылбашей в селе Ябланово (регион города Котел, Восточная Болгария). Здесь, однако, лидера общины обычно называли *деде*. Число должностей и название лидера в этом селе, вероятно, были восприняты под влиянием существовавших в районе бекташийских общин, которые, судя по некоторым османским документам, находились здесь во второй половине XVIII в. [Миков, 2007, с. 372–390].

Другой особенностью, связанной с названиями должностей в Ябланове, так же, как и в общинах соседствующих с ним кызылбашских сел Могилец и Малко село, является наименование внешнего наблюдающего, или сторожа. Здесь, кроме названия *гьозчю*, употребляется и *Селман Фариси* (Салман ал-Фариси — современник Мухаммада и ближайший друг его зятя Али ибн Аби Талиба, перс, ум. в 625 г.). Использование его имени связано с легендой, согласно которой Салман ал-Фариси выполнял функцию внешнего сторожа во время собрания, руководимого Али и посещенного Мухаммадом во время *Ми'раджа* (Вознесения Мухаммада).

У бекташей и кызылбашей из Восточных Родоп конфессиональный орган также составлен из двенадцати человек. Однако, кроме названий должностей, которые они выполняют, здесь для некоторых из них используются и имена двенадцати шиитских имамов. По этой причине конфессиональный орган в указанных районах, так же, как и в селе Ябланово, носит название *оникилер* («двенадцать», от тур. *on iki* — «двенадцать»).

В состав большинства конфессиональных органов на местах входят и женщины, которые представлены всегда и только супругой деде и

его заместителя. Их называют, соответственно, *Фатима ана* и *Хатиджа ана*, так как первая олицетворяет дочь Мухаммада и супругу Али, а вторая — одну из любимейших жен и первую супругу Пророка.

Типичным примером в связи с отмеченным выше являются названия и именованья членов органа в селе Чомаково (регион Момчилграда, Юго-Восточная Болгария), которые я привожу как в перечисленном во время полевой записи порядке, так и согласно последовательности соответствующих шиитских имамов:

— *деде*, называемый также *Али* (Али ибн Аби Талиб — первый шиитский имам, убитый в 661 г.);

— заместитель *деде*, называемый *Мохамед* (пророк Мухаммад), а также *михмандар* (букв. «хозяин» в отношении гостей);

— супруга *деде*, называемая *Фатима ана*, которая считается матерью всех членов общины;

— супруга «Мохамеда»; называемая *Хатиджа ана*, а также *Фараиш*, так как отвечает за уборку помещения перед и после схода;

— *атешчи*;

— *ашчи* (*курбанджи*); называемый также и *имам Хасан* (Хасан ибн Али — второй шиитский имам, умерший в 669 г.);

— *чиракчи* (*мумджи*); называемый также *имам Хюсеин* (Хусейн ибн Али — третий шиитский имам, убитый в 680 г.);

— помощник «имама Хюсеина», называемый *Карабаба* или *Зейнел Абидин* (Али Зейн ал-Абидин — четвертый шиитский имам, умерший в 713–714 г.);

— *саки*; называемый также *имам Баки* (Мохамед ал-Бакир — пятый шиитский имам, умерший в 732 г.);

— *закир*; называемый также *имам Джафер* (Джа'фар ас-Садык — шестой шиитский имам, умерший в 765 г.);

— *капуджы*; называемый также *имам Муса Казим* (Муса ал-Казим — седьмой шиитский имам, умерший в 799 г.);

— *гьозчю*; называемый также *Кырджи баба* или *имам Реза* (Али ал-Рида — восьмой шиитский имам, умерший в 818 г.).

Специфическим моментом в данном составе органа является то, что лидер олицетворяет Али, а его помощник или заместитель — Мухаммада. Выражением этого взгляда о превосходстве Али является представление бекташийских общин о нем как олицетворении так называемого «Совершенного человека» [Миков, 2007, с. 270–272].

С религиозной точки зрения самыми влиятельными членами органа являются *баба* или *деде*, *чиракчи* или *мумджи*, *закир* и *гьозчю*. Без этих должностных лиц община не в состоянии провести какого-либо собрания, поскольку у каждого из них имеются строго определенные обязанности, которые являются практически несочетаемыми во время собрания. Лидер выполняет функцию руководителя в определенном для этого месте, не имея при этом права отлучаться. Свечник и музыкант имеют различающиеся по своему характеру обязан-

ности, на которых они целиком сосредоточены, а наблюдающий или сторож находится вне помещения, в котором проводится собрание. Кроме того, место лидера является неприкосновенным для любого другого лица, а свечник не имеет права отдаляться от подсвечников, за которые он отвечает. Все эти особенности делают невозможным даже замещение лидера и свечника. Строго говоря, это относится и к другим должностям — *закира* и *гьозчю* — поскольку после выбора, легитимирующего их в качестве лиц, занимающих соответствующие должности, замена их во время собрания также невозможна.

У гетеродоксальных мусульман в Болгарии вышеуказанные важнейшие должностные лица являются основными представителями органа и активнейшими членами общины. По причине этого бекташи в селе Свештари (регион города Исперих, Северо-Восточная Болгария), называют группу из этих четырех должностных лиц «малым джемом», подразумевая, что такой орган имеет самую ответственную и представительную функцию.

К группе иерархически обособленных должностных лиц относится и *тарикчи* — очень специфическая фигура, относительно которой уже было подмечено, что она встречается только в составе конфессионального органа у кызылбашей в Северо-Восточной Болгарии.

Среди высших должностных лиц (*баба* и *деде*) местных общин существует иерархия, так как они тоже выбирают лидера. У кызылбашей он называется *коджа баба* или *баш баба*, а у бекташей в Восточных Родопах — *дедè-баба*³. Лидер этой сети, состоящей из высших должностных лиц, у кызылбашей в Хасковском регионе называется *карабашем* и определяется на принципе выборности. У него обычно имеются двое заместителей, временно принимающие на себя его функцию в случае болезни, а также в случае его смерти до выбора нового *карабаша*. Термин «карабаш» встречается и у кызылбашей в Ябланове, но среди них он употребляется в качестве синонима к слову «деде», а также и как название для высокого христианского сана, считающегося соответствующим рангу *деде*⁴.

Должностные лица общины обладают ритуальными атрибутами, некоторые из них довольно специфичны. Таковым, например, является медальон, которым владеют некоторые бекташские лидеры в Восточных Родопах. Этот медальон является одним из эмблематических символов бекташского ордена [Миков, 2007, с. 180–182]. Он известен под несколькими названиями, самыми популярными из которых являются *камень Хаджи Бекташа* и *теслим ташы* (букв. «передаваемый камень»). Установленный в начале XVI в. Балым султаном — вторым святым старцем в истории бекташского ордена и его реформатором

3 | Согласно О.Ф. Акимушкину, ранг *деде-баба* был введен в во второй половине XVI в. бекташским лидером Серсемом Али бабой (ум. в 1589 г.) [Акимушкин, 1991, с. 40].

4 | Более подробно о названии *карабаш* на Балканах см.: [Hasluck, 1929, p. 143–144].

(ум. в 1516 г.), этот медальон называют также *Балым ташы* («камень Балыма»). Сравнительно редко встречается и название *канаат* (букв. «убежденность, удовлетворение»). В Болгарии этот медальон называют чаще всего *караташ* («черный камень»), однако в некоторых локальных традициях употребляют и название *джетвел* (букв. «список, опись», «плитка, табличка»).

Обычно этот медальон имеет круглую форму и выработан из полудрагоценного камня. Его периферия разделена на двенадцать частей, вырезанных внутрь полумесяцами. В целом они представляют собой двенадцать сильно заостренных углов, которые бекташи считают символами Двенадцати имамов.

Медальон этот передается как святыня от лидера к лидеру; носить его дозволено только во время собраний общины. Одна из первейших обязанностей лидера состояла в том, что он вешал его на свою грудь, а прибывающие на собрание прикладывались к нему для того, чтобы засвидетельствовать свое почтение к Двенадцати имамам.

Одним из характернейших и массово распространенных во всех общинах Болгарии ритуальных атрибутов является подсвечник, называемый *чираа* (от диал. *çırağ*) [Миков, 2007, с. 210–211]. Его ритуальное и символическое значение подчеркивается и существующим запретом на использование во время собраний электрических источников света. Кызылбашские общины в Северо-Восточной Болгарии имеют по одному подсвечнику. Обычно он изготовлен из боярышника, так как считается, что боярышник может отпугивать нечистые силы. Здесь существует и предписание употреблять для изготовления подсвечника куст боярышника, росший на перекрестке трех дорог. Считается, что такой перекресток символизирует сакральный локус или точку, в которой встречаются дороги для совершенствования веры в Аллаха, в Муххамада и в Али.

Бекташи из Северо-Восточной Болгарии верят, что на то время, когда не проводятся собрания, подсвечник общины «заснул» или «мертв», потому что его свечи не зажжены. По причине этого на открытии очередного схода *баба* приказывает *мумджу* зажечь свечи на подсвечнике со словами: «Разбуди подсвечник!» Считается, что, выполняя этот приказ, свечник символически пробуждает, «оживляет» этот атрибут своей должности.

Повсеместно основная обязанность должностного лица, отвечающего за подсвечник, состоит в недопущении его угасания, так как последнее считается великим грехом. Если по какой-либо причине подсвечник погаснет, на ответственного за его хранение накладывают санкцию — чаще всего обязывают совершить жертвоприношение (*курбан*). По традиции, очередной выбранный лидер принимает в наследство подсвечник и является его хранителем.

По наследству передается и ритуальная палка *тарик* [Там же, с. 209–210]. Ее изготавливают из дерева айвы, так как веруют в то, что

жестоко убитый Омейядами в Кербеле младший сын Али — Хусейн утолял свою жажду плодами именно этого дерева. Длина этой палки должна составлять приблизительно 120 см, или двенадцать захватов (в честь Двенадцати имамов); хранят ее обычно в зеленом чехле, который висит над местом, где сидит баба во время сходов. В некоторых селах рукоятку палки «украшали» «тремя вогнутыми очертаниями», символизирующими Священную тройку (Üçler) или шиитскую триаду Аллах — Мухаммад — Али.

Палка-тарик воспринимается в качестве символа меча *Зульфикар*⁵ на основании верования, согласно которому Хаджи Бекташ Вели дал некоему персу меч из айвового дерева, чтобы он оберегал его дом. При помощи тарика проводят ритуал прощения грехов. После каждого применения ее обязательно моют водой, что является предохранительной мерой против ее загрязнения при контакте с людьми и их грехами.

По традиции сходы общин должны проводиться при полном составе конфессионального органа. Поэтому в случае смерти одного из членов из его состава избирают другого, который временно исполняет его должность. Если кому-либо из состава органа придется уйти в случае продолжительного или серьезного заболевания или из-за старости, а также по другим причинам, его обязанности временно принимает на себя другое лицо. Официальный выбор нового лица для данной должности обычно проводят осенью — на первом сходе, который открывает деятельность общины.

По способностям, но и по наследству выбирают только *закира*, поскольку от него требуется умение петь и играть на инструменте, что обычно передается от отца к сыну. По этой причине, если такого человека не найдут, в крайнем случае пользуются магнитофонными записями необходимых песен и инструментальных мелодий, исполненных *закиром* иной общины. В последнее время эта практика является широко распространенной. На остальные должности выбирают лиц, которые являются членами общины, но не входят в состав ее конфессионального органа.

Понижение в должности является возможной, хотя и редко применяемой санкцией, которая приводится в исполнение по распоряжению лидера и на основании общего решения конфессионального органа. Речь идет о крайнем средстве воздействия в отношении лица, которое не выполняет удовлетворительно свои должностные обязанности; чаще всего причиной этому является предрасположенность к алкоголю. Так как во время самых массовых и важных сходов общины практикуется также ритуальное употребление алкоголя⁶, то лиц, которые имеют к нему пристрастие, обычно не выбирают на соответствующие должности или в члены конфессионального органа.

5 | Более подробно о символике этого меча см.: [Миков, 2007, с. 295–299 и др.]

6 | Более подробно о ритуальном употреблении алкоголя у гетеродоксальных мусульман в Болгарии см.: [Миков, 1998, с. 28–36].

Сходы общины бывают двух видов — такие, которые связаны с проведением церемонии *айин-и джем*⁷, и те, которые с ней не связаны. Чаще всего оба вида сходов носят названия самих общин, т.е. *джем* или *гьол*, но правильным является название *бирлик* (букв. «единение, единство, единица»; «объединение, согласие, союз, сговор»), которое тоже имеет широкое употребление. Иногда они носят название *мухабет* (букв. «любовь, дружеские отношения»; «интимная беседа»). Этим именем обычно называют регулярные сходы, т.е. те, которые не связаны с церемонией *айин-и джем*.

Общины в Северо-Восточной Болгарии проводят свои сходы в доме лидера, в котором обычно устроено специальное помещение, называемое *джем еви* (дом общины) или *баба еви* (дом бабы). Некоторые общины в Восточных Родопах также проводят сходы в доме своего лидера, но здесь существует и традиция проводить каждый из сходов в доме кого-либо из членов общины, т.е. в отличном от предыдущего месте, после предварительного уговора и при чередовании хозяев.

Общины гетеродоксальных мусульман в Болгарии часто проводят сходы также и у гробниц (*тюрге*) своих святых. Эти культовые сооружения не имеют того общепринятого мемориального характера, какой есть у гробниц в принципе. Гетеродоксальные мусульмане воспринимают и используют эти гробницы для того, чтобы дать свидетельство о своей вере способом, аналогичным тому, как остальные мусульмане воспринимают и используют мечети. Достаточно показательным в этой связи является суждение Мустафы Али (род. в 1938 г.) — бекташи из села Врело (регион Момчилграда, Юго-Восточная Болгария), который подчеркнул: «Гроб есть наша вера — в него мы веруем, и у него мы молимся» [Миков, 2007, с. 136].

Сходы, на которых проводят церемонию *айин-и джем*, проводятся зимой. По мнению кызылбашей из Дуловского региона, зима является временем, предназначенным преимущественно для *ибадета* (молитвы), а оставшееся время года предназначено для *тиджарета* (*тиджарет* — «торговля, прибыль, польза»; в данном случае имеется в виду «вкладывать труд в земледелие или животноводство, собирать и использовать продукты этой деятельности»).

Время для *ибадета* начинается обычно с осеннего праздника Касым (8 ноября, первый день зимы) и заканчивается весенним праздником Невруз (21/22 марта, первый день персидского нового года и весны, а также день весеннего равноденствия). В Восточных Родопах Невруз называют *Мевруз* или *Мевруз байрам*.

7 | *Айин-и джем* является названием сложной и длительной церемонии. При ее проведении практикуются специфические ритуальные и музыкальные виды деятельности — такие, как произнесение молитв, употребление алкоголя, принятие пищи, игра на инструменте, пение и танцы. Церемония *айин-и джем* является одним из самых ярких проявлений шиитского ислама в Болгарии. Тема, связанная с ней, достаточно обширна, по причине этого я не буду рассматривать ее здесь. Более подробно об *айин-и джем* см.: [Mélékoff, 1995, p. 65–68].

Первый сход открывает деятельность общин. У кызылбашей Северо-Восточной Болгарии этот сход приходится чаще всего на *Харман тавы* (осенний праздник, который отмечают незадолго до праздника Касым в связи с окончанием земледельческих работ). На сходе, проводимом во время Невруза, все гетеродоксальные мусульмане закрывают деятельность своих общин. Считается, что сход, проводимый в этот день, является кульминацией всех сходов, которые проводятся зимой, так как, кроме дня персидского Нового года, начала весны и весеннего равноденствия, этот день отмечают и как день, в который родился Али, день, когда он стал *халифом*⁸ и женился на Фатиме. Невруз празднуют и в честь *Кырклар*, в отношении которых существует верование, что в этот день они находятся среди людей. По этой причине в Северо-Восточной Болгарии Невруз называют также и *Кырклар* или *Кырклар байрам*.

В период с Касыма по Невруз гетеродоксальные мусульмане в Болгарии проводят несколько сходов, на которых проводят церемонию *айин-и джем*. Большинство общин кызылбашей в Северо-Восточной Болгарии проводит пять таких сходов. В Дуловском регионе, например, их начало приходится на осенний праздник Харман тавы, называемый также *Харман курбан*, так как его чествуют по поводу собранного урожая. Второй сход проводят поздно осенью, в декабре, и его целью является обеспечение плодородия в следующем году, из-за чего его называют *Истек курбан* (от тур. *istek* — «желание, требование, аппетит»). Третий сход, проводимый в конце января, называют *Джебраил курбан*, так как он посвящен архангелу Джибраилу, от которого Мухаммад услышал послания Аллаха и произнес их вслух, чтобы они были записаны и остались навсегда. Четвертый сход называют *Джебрен курбан* (от тур. *sebren* — «принудительно, насильственно, насилие»; в данном случае «вызов»); проводят его в конце февраля, для того чтобы вызвать потепление погоды и, соответственно, таяние снегов. Пятый сход, как я отметил выше, приходится на Невруз.

Бекташи и кызылбаши Восточных Родоп обычно проводят два схода, на которых исполняется церемония *айин-и джем*, один — близко к Касыму, а другой приходится на Невруз. Иногда проведение первого схода не совпадает с днем праздника, но второй сход проводят обязательно в день Невруза.

Обязательным является и сход, проводимый у нас всеми общинами бекташей и кызылбашей в день *Ашуры* (10 мухаррама⁹). В некоторых селах Северо-Восточной Болгарии Ашура празднуется и в связи со

8 | В истории ислама Али ибн Аби Талиба считают четвертым праведным халифом, т.е. одним из четверых заместителей пророка Мухаммада.

9 | Всеобщий шиитский день поминовения, его место меняется относительно христианского календаря; он является кульминацией траура первых девяти дней месяца мухаррама в честь трагически погибшего младшего сына Али, третьего шиитского имама Хусейна, убитого во время битвы при Кербеле 10 мухаррама 61 г./10 октября 680 г.

спасением Али Зейн ал-Абидина — четвертого шиитского имама — от резни при Кербеле.

Сходы, не связанные с церемонией *айин-и джем*, проводятся преимущественно кызылбашами Северо-Восточной Болгарии. Они также имеют ритуальный характер, но не являются обязательными. Проводят их каждый месяц или один раз в 40 дней на период тиджарета. Основное назначение этих сходов — совершить ритуал прощения грехов, допущенных членами общин за время, истекшее с предыдущего схода. Ритуал выполняется должностным лицом *тарикчи* при помощи палки-*тарик*; он называется *темизленмек*, что означает очищение тела и души от грехов [Миков, 2007, с. 209]. Для выполнения этого ритуала все семейные пары ложатся лицом вниз напротив *бабы*, который, произнеся должную молитву, отступает, чтобы дать возможность *тарикчи* троекратно или пятикратно провести палкой-тарик по телу каждого с головы до пят. Палкой проводят три раза в честь Аллаха, Мухаммада и Али или пять раз в честь Аллаха, Мухаммада, Али, Хасана и Хусейна, чьи имена во время действия произносятся вслух.

Все виды собраний общностей гетеродоксальных мусульман в Болгарии проводятся только вечером. Это и есть та особенность, которая придает большое значение как должности свечника, так и его должностному атрибуту, поскольку единственным дозволенным источником света во время собраний являются подсвечники. В итоге указанные выше верования, связанные с подсвечником, а также роль, которую он играет во время собраний, превращают его из профанного в сакральный предмет, из вещи, необходимой в быту, в ритуальный атрибут.

Проведение вечерних собраний, использование подсвечников, присутствие семейных пар (то есть и женщин) во время этих собраний, а также меры, принимаемые должностными лицами по охране места, где проводится очередной сход, стали причиной появления среди суннитов крайне неприятных и абсолютно беспочвенных обвинений морального свойства.

Проведение собраний связано и с соблюдением некоторых требований. Согласно одному из них, мужчины должны быть с «чистой совестью», а это означает, что они не имеют права иметь при себе какое-либо оружие. Другое важное требование в отношении мужчин состоит в незлоупотреблении алкоголем при его ритуальном использовании. Важнейшее требование, относящееся ко всем участникам собрания, состоит в том, чтобы у них были «одинаковые сердца», так как все считают друг друга «братьями» и «сестрами». По этой причине ни в коем случае не допускается присутствие тех, кто находится в ссоре.

При проведении собрания большую часть времени присутствующие сидят. Занимаемые ими места находятся в зависимости от места лидера. Оно носит название *постнишин* (от перс. *post* «овечья шкура»

и nişin «сидящий») или *Хазрету*¹⁰ *Али посту*, так как только лидер имеет право сидеть на овечьей шкуре. У бекташей в Турции его место обозначается также двумя «вавами» (арабская графема «вав» и ее зеркальное отображение), отпечатанными на стене [Temren, 1995, p. 129, res. 25]. Эта композиция представляет собой хуруфитскую каллиграмму, являющуюся символом как Мохамеда и Али, так и Двенадцати имамов, так как числовая стоимость двух графем равна 12 (6+6)¹¹.

Почти все присутствующие садятся по обе стороны от лидера, при этом мужчины обычно занимают правую, а женщины — левую сторону. Порядок мест определяется рангом должности, исполняемой соответствующими лицами. У бекташей ближайшее место, находящееся справа от лидера, занимает его заместитель (*Мухаммад*), а у кызылбашей — *чиракчи* или *мумджи*. Таким же образом занимают свои места и женщины слева от лидера; у бекташей ближе всех к нему садится *Фатима ана* (его супруга, т.е. жена *Али*), следом за ней *Хатиджа ана* (жена *Мухаммада*), а у кызылбашей это *Ана баджы* (название для супруги лидера). Порядок мест для женщин по левую сторону от лидера связан с представлением о происхождении женщины из левого ребра Адама.

Место, принадлежащее *закиру*, однако, располагается не среди мест остальных должностных лиц; оно чаще всего находится напротив места лидера и в принципе тоже является постоянным, так же как и место последнего. Остальные члены общины, не имеющие каких-либо обязанностей, располагаются после должностных лиц, а при их размещении также соблюдается иерархический принцип, поскольку младшие всегда следуют за старшими.

На всех собраниях верующими произносятся также и молитвы, называемые *гюлбенк*. Эти молитвы имеют большое распространение среди общностей гетеродоксальных мусульман, так как посредством этих молитв восхваляются их религиозные лидеры. Именно это дает мне основание сделать обобщение, что все собрания, проводимые общинами, на практике представляют собой способ регулярного свидетельства веры.

Представленный выше материал дает возможность сделать следующие наиболее важные выводы:

1. Община (*джем*) у гетеродоксальных мусульман в Болгарии обладает двумя основными функциями — религиозной и социорегулятивной. Она является тем институтом, который выстраивает и утверждает идентичность этой группы мусульман, принадлежащей к турецкому населению Болгарии.

2. Конфессиональный орган общины в большинстве мест состоит из двенадцати должностей. Их число символизирует Двенадцать има-

10 | Равнозначно понятию «святой».

11 | Более подробно см.: [Миков, 2007, с. 154–159].

мов, что подтверждается и тем, что в Юго-Восточной Болгарии (в Восточных Родопах) должности носят имена самих имамов. У кызылбашей в Северо-Восточной Болгарии конфессиональный орган состоит обычно из семи должностных лиц, что связано с почитанием числа семь.

3. Сходы, проводимые общиной, бывают двух видов — регулярные и церемониальные, причем обе разновидности являются способом регулярного свидетельствования веры. Сходы, проводимые в Северо-Восточной и в Юго-Восточной Болгарии, различаются. В Северо-Восточной Болгарии наблюдаются и внутренние различия. Существующие культурные различия между общинами как в обоих районах, так и в одной только Северо-Восточной Болгарии, являются очередным доказательством того, что современные поколения гетеродоксальных мусульман в Болгарии являются потомками бекташских и кызылбашских групп, депортированных на болгарские территории в XVI в. из мест, где бытовали разные традиции¹².

Источники и литература

- Акимушкин, 1991 — *Акимушкин О.* Бекташия / Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 39–41.
- Миков, 1998 — *Миков Л.* Ритуално пиене на алкохол при хетеродоксните мюсюлмани в България // Български фолклор. 1998, № 3. С. 28–36.
- Миков, 2005 — *Миков Л.* Ритуали за побратимяване при хетеродоксните мюсюлмани в България // Проблеми на българския фолклор. Т. 10. Фолклор — идентичност — съвременност. София, 2005. С. 376–383.
- Миков, 2007 — *Миков Л.* Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). Бекташи и къзълбаши/алеви. Второ допълнено и преработено издание. София, 2007.
- Hasluck, 1929 — *Hasluck F. W.* Christianity and Islam under the Sultans. Vol. I. Oxf., 1929.
- Mélikoff, 1995 — *Mélikoff I.* La Cérémonie du *AYN–I DJEM* (Anatolie centrale) // Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. İstanbul, 1995. P. 65–68.
- Temren, 1995 — *Temren B.* Bektaşiliğin eğitsel ve kültürel boyutu. Ankara, 1995.

Г. Лозанова

Добровольная и обязательная милостыня (садака и закят): понятие и практика у болгарских мусульман (помаков)*

Помаки, или болгары-мусульмане — сравнительно небольшая этническая общность (прибл. 250 000 человек), обитающая преимущественно в пограничных районах на юге Болгарии — в Родопах, которые вошли в состав Болгарского государства в 1912 г., с момента освобождения страны от турецкого владычества (1878 г.). Помаки говорят на болгарском языке и исповедуют ислам, который оказал серьезное влияние на их традиционную культуру.

Ниже пойдет речь о религиозно-этических предписаниях и практиках, сохранившихся в традиционной культуре помаков в связи с двумя основными видами милостыни в исламе: добровольной милостыней — *садака* и институционализированной милостыней — *закят*.

Закят признан одним из пяти принципов ислама и является религиозной обязанностью только для тех мусульман, которые отвечают минимальному имущественному цензу — *нисаб*. Ежегодно они должны отделять на благотворительность определенный процент (обычно 1/40, или приблизительно 2,5 %) от стоимости своего имущества². Что касается *садаки*, то здесь нет жестких предписаний. Кроме того, *садаку* можно раздавать постоянно, даже каждый день, отсюда и определение *садака джарийа* («постоянная милостыня») [Khan, 2000].

В отличие от большинства западных исследователей первой половины XX в., которые считают, что ислам унаследовал от иудаизма и христианства как оба термина для милостыни, так и саму идею милосердия по отношению к бедным и нуждающимся [Snouck Hurgronje, 2006, p. 192, Nöldeke, 1910, p. 25; Jeffery, 1938, p. 153, 194], для исламских ученых единственным основанием для существования институций благотворительности в монотеистических религиях является воля Бога [Snouck Hurgronje, 2006, p. 192], а в исламе — и в примере про-

* | Исследование основывается на устных рассказах, записанных в середине и конце 90-х гг. XX в.

2 | Согласно *фикху*, этот процент варьируется в зависимости от вида облагаемого имущества; кроме того, он различен у суннитов и шиитов. Подробнее см.: [Snouck Hurgronje, p. 206–209; Calder, 2006, p. 223–235].

рока Мухаммада, который не только установил эти практики, но и сам был образцом щедрости и милосердия³. Факихи постепенно выясняют различия между двумя видами милостыни⁴ и разрабатывают в деталях принципы и правила их приложения. Благодаря этому *закят* и *садака* довольно рано превратились в специфические исламские институты, которые выполняют две основные функции — социально-экономическую и религиозно-этическую. В этом виде они перешли в культуру болгарских мусульман, а оба термина превратились в неотменимую часть их религиозной лексики.

Социальные функции милостыни

Как в иудаизме и христианстве, в исламе концепция милостыни является важным элементом религиозной социально-экономической этики и основывается на идее, согласно которой все земные блага — «от Бога» и «[принадлежат] Богу» [Al-Ghazali, 2007, p. 170; Benthall, 1999, p. 29; ср. Гуревич, 1972, с. 216–217; ср.: Коран 63: 10; 2: 3; 2: 254; 31: 26; 32: 16], а люди, накопившие богатство, — только его временные попечители. В то же время отношение к имущественной стратификации общества и к собственности в исламе несколько отличается. Христианские богословы рассматривают богатство и собственность вообще как воплощение земных интересов и следствие несовершенства человеческой природы после грехопадения; бедность считается высшей добродетелью, проявлением праведности и средством для постижения бессмертия в Царстве Божьем [Гуревич, 1972, с. 218; ср. Мф., 6: 19, 20, 21, 24; ср. Лук., 6: 21–25; 12: 15, 33–34; 16: 13, 19–24].

Эта идея знакома и исламу — бедность является атрибутом самого Пророка, который был совершенно свободен от пороков стяжательства и корыстолюбия⁵. Суфии-аскеты демонстрируют полное презрение ко всему земному; для них бедность — основной принцип жизни и этап постижения Божественной истины⁶. Простые верующие тоже считают, что «бедняку легче попасть в *джаннет*, потому что он не стремится накопить состояние» [АЕИМ № 291–III, с. 38, с. Мочуре, Рудоземский район].

Но, в отличие от христианства, ислам совсем не утверждает, что богатство является препятствием на пути к спасению: социальные и

3 | О щедрости Мухаммада, его супруг и сподвижниках есть много примеров в хадисах [Sahih Bukhari, 1, 1: 5; Al-Muwatta', 58: 1: 5].

4 | О процессе постепенного формирования концепций о видах милостыни показателен факт как в Коране, так и в самых авторитетных сборниках хадисов Бухари и Муслима, их наименования использованы весьма свободно и часто смешиваются, а сведения о *садаке* присутствуют в разделах, посвященных *закяту*. Впрочем, существует также мнение, что оба термина ясно разграничены еще в Коране (58: 13) [Torrey, 1933].

5 | О скромной жизни Пророка см. напр.: [Sahih Bukhari, 3: 47: 753]. Ему приписывают также слова: «Бедность — моя гордость» [Шimmel, 1999, с. 100].

6 | Об этом говорит также обстоятельство, что на Западе обозначения суфиев — *факиры* и *дервиши*, — также связаны с понятием о «бедности» [Мец, 1996, с. 274; Шimmel, 1999, с. 100–103].

имущественные различия между людьми естественны и неизбежны, но только в контексте фундаментальной коранической идеи о равенстве всех «детей Адама», т. е. человечества [Harmsen, 2007, p. 184]. Каждый имеет право на богатство, достаточно не превращать его накопление в самоцель и умеренно расходовать его. В Коране указано, что для мусульман важно придерживаться «золотой середины» [Hasan, 2006], в равной мере избегая как расточительства, так и скупости (ср. «И те, которые, тратя, не расточительствуют и не скупаются, а бывают между этим равны» [Коран, 25: 67]). Моральный долг богатых — поделиться своим имуществом с бедными и нуждающимися. Этим они показывают, с одной стороны, свою искреннюю веру и благодарность Богу, который предоставил им возможность «зарабатывать себе на пропитание усердием, трудом увеличивать свое имущество и беречь его» [Al-Ghazali, 2007, p. 170], а с другой стороны, — освобождаются от алчности, эгоизма и безразличия к страданиям неимущих членов общества [Ibid., p. 167]. Рассуждая о социальной роли богатых, ал-Газали утверждает, что «Бог поддерживает [их] существование только ради бедных [...], [они] только слуги для обеспечения пропитания бедняков» [Ibid., p. 170].

Моральное «очищение» (это одно из толкований термина *закят*) относится не только к собственнику, но и к собственности: милостыня «очищает» остальную часть богатства состоятельного мусульманина, и он уже может пользоваться им, не испытывая угрызений совести из-за своего привилегированного положения [Khan, 2000] (ср.: «[закят платят] для *хаира* имущества»; «тогда скот становится *халал*» [АЕИМ № 110–III А, с. 27, г. Чепеларе, Смоленская обл.]).

Важным элементом исламской социальной доктрины — также вследствие принципиальной постановки, что Бог есть тот, кто обеспечивает все земные блага, — является идея, что бедные имеют «право» (*хакк* [Коран 51: 15–19]) на часть имущества состоятельных членов общности, что предоставляет им возможность принимать милостыню, не теряя своего человеческого достоинства [Khan, 2000]. Это право, со своей стороны, оказывает «очищающее воздействие» и на них, так как позволяет им освободиться от чувства зависти и неприязни к богатым [Benthall, 1999, p. 9; Al-Ghazali, 2007, p. 175].

Но, с другой стороны, с некоторыми исключениями, попрошайничество запрещено. В хадисах подчеркивается, что «...Верхняя рука лучше нижней. Верхняя рука — это та, которая подает милостыню, а нижняя — та, которая просит о подаянии» [Muwatta, 58: 2: 8]⁷. Недобрительно относятся даже к попрошайничеству перед молитвенным домом или «во имя Бога»⁸, но в то же время считается, что нельзя

7 | Поэтому набожные люди бросали милостыню на землю или подавали милостыню так, чтобы их рука оказалась под рукой принимающего, чтобы не уронить его достоинства [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 715].

8 | Согласно хадису, Пророк сказал: «Нельзя просить ни о чем во имя Аллаха, кроме как о Рае» [Sunan Abu-Dawud, 3: 1667].

отпустить с пустыми руками человека, который попросил о помощи [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 714].

Конечно, круг людей, которые имеют право принимать милостыню, совсем не ограничивается только «бедными и нуждающимися», т.е. теми, кто не в состоянии обеспечить пропитание для себя и своей семьи. Следуя кораническому тексту, исламские правоведы указывают на восемь социальных групп, которые могут получить помощь из собранных путем *закята* средств. Это родители, родственники, сироты, вдовы, бедняки, путники, рабы и недавно перешедшие в ислам [Коран 2: 215, 271; 9: 60; 30: 38; Sahih Bukhari, 3: 47: 767; 73: 49; Muwatta, 49: 5: 8; ср. Al-Ghazali, 2007, p. 166].

Более богатые мусульмане в Болгарии раздают *закят* преимущественно неимущим (ср. «В мусульманстве есть и это: у тебя, например, есть 40 000 левов денег — на Рамазане 1 000 левов ты должен дать бедняку, у которого нет стены [т.е. дома] или денег на хлеб» [АИФ, VIII, № 33, с. 7, с. Жылтуша Кырджалийской обл.]; «[милостыню] подают бедным людям, которые не платят *зикает*» [АЕИМ, № 291–III, с. 58, с. Чепинци Рудоземского района]). Многие также предпочитают помогать близким родственникам, так как этим они не только оказывают помощь нуждающимся, но в то же время укрепляют родственные связи [АИФ, VIII, № 38, с. 72, с. Дебрен Гоцделчевского района].

В то же время нет жестких предписаний, кому предназначена добровольная *садака*, несмотря на то, что фикх, следуя хадисной традиции, снова указывает на родственников и соседей. Мечеть или другая религиозная институция тоже может стать реципиентом *садаки* посредством своих представителей [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 713]. В местной мусульманской традиции существует мнение, что «*садаку* можешь дать даже животному» [АИФ, VIII, № 39, с. 19, с. Чепинци, Рудоземский р-н], но все таки есть несколько социальных групп, которые преимущественно являются объектом благотворительности — в общем, это те же группы, для которых предназначен и *закят*. В соответствии с текстами хадисов существует мнение, что милостыню должен получить каждый, который попросил о помощи, даже если он не похож на нуждающегося: «В Коране записано: если человек на коне, даже если золото в сбруе коня, протянет к тебе руку — ты должен подать ему *садаку*...» [АИФ, VIII, № 33, с. 10, с. Жылтуша, Кырджалийская обл.; ср.: Muwatta, 58: 1: 3].

Но, в отличие от *закята*, при котором критерии для выбора реципиента прежде всего социальные, когда идет речь о *садаке*, обычно есть требования и к моральному облику принимающего милостыню: «Подаетшь праведному человеку, хорошему, которого люди уважают» [АЕИМ, № 291–III, с. 8, с. Долно Влахово, Смолянская обл.]. Поэтому, вероятно, болгарские мусульмане часто говорят о подаче *садаки* детям, которые, согласно исламской традиции, безгрешны до определенного

возраста⁹: «Пожилые люди каждый день раздают детям мелкие монеты или конфеты — специально для них носят их в кармане» [АЕИМ, № 291–III, с. 46, с. Елховец, Рудоземский р-н].

Так перераспределение собственности между состоятельными и нуждающимися, между дающими и принимающими милостыню, и прежде всего обязательного *закята*, является одним из способов поддержки социальной гармонии в мусульманской общине [Hasan, 2006]¹⁰. Несмотря на это, милостыня никогда не считалась средством для кардинального разрешения проблемы бедности. Современные исследователи даже склонны признать, что после первых веков ислама институт *закята* на практике занимает маргинальное положение в мусульманских странах [Benthall, 1999, р. 6]. Сведения о том, как собирались и особенно как перераспределялись средства этого вида милостыни весьма немногочисленны. Можно предположить, что, по примеру ранней мусульманской общины под руководством Мухаммада, в большинстве доиндустриальных мусульманских сообществ некоторое время *закят* действительно выполнял роль «налога на богатство», собираемого в пользу государственной казны (*байт ал-мал*), а впоследствии часть его была использована для облегчения положения бедных. Но, очевидно, это создает много возможностей для коррупции [Hawting, 2006]¹¹. Поэтому богатые мусульмане предпочитают распределять *закят* частным путем — в некоторых случаях это результат отсутствия институтов, которые занимались бы управлением этих средств, или там, где они существуют, — отсутствия доверия к ним [Hasan, 2006].

У нас нет достоверных сведений, до каких пор и в какой степени практика *закята* сохранялась в болгарской мусульманской общине в период после присоединения Родоп к Болгарскому государству. Тем более неясна ситуация во время социалистического периода, когда были запрещены все проявления религиозности и религиозные организации, а классовая стратификация общества была сведена до сословных различий. Все-таки материалы, на которых основывается это исследование, — устные свидетельства мусульман — дают основание предполагать, что практика раздачи милостыни не была окончательно забыта. Об этом свидетельствует хорошая осведомленность мусульман о правилах *закята* и его оценка как юридической и религиозной обязанности, относящейся к разным видам движимой и недвижимой собственности.

Болгарские материалы подтверждают также несоответствие между правовой теорией и практикой: несмотря на определение *закята* как «институционализированной милостыни», не совсем ясно, какой

9 | О хронологии детства и религиозной социализации детей среди помаков, см.: [Лозанова, 1996, с. 24 и сл.].

10 | То же самое относится и к роли милостыни в средневековом христианском мире, см.: [Гуревич, 1972, с. 220].

11 | Коллин Имбер обращает внимание на то обстоятельство, что в Османской империи *закят* существовал лишь на страницах сочинений по мусульманскому праву, несмотря на то, что теоретически он являлся обязанностью богатых мусульман и считался проявлением благочестия [Imber, 1997, р. 82]. Его выводы подтверждаются и исследованиями болгарских османистов [Иванова, 2003, с. 24; Ivanova, 2005, С. 44].

институт его регулирует. В результате собрание и перераспределение *закята* осуществляется способом, который приближает его к добровольной милостыне. Согласно преобладающим устным сведениям «*закят* раздаешь сам тому, кто нуждается в нем» [АИФ, VIII, № 33, с. 8, с. Жълтуша, Кърджалийская обл.]; каждый самостоятельно оценивает стоимость своего имущества: «Сколько у тебя денег — ты сам должен посчитать. Сколько у тебя скота, сколько земли — и тогда даришь [милостыню]» [с. Теке, Хасковская обл. — ЛАА].

Когда после 10 ноября 1989 г. в Болгарии наступили демократические перемены и были восстановлены религиозные организации, мусульмане начали набирать средства — преимущественно под видом *садаки* — на нужды общины (например, для поддержания, восстановления или строительства мечетей [Алексиев, 1999, с. 110–123]; для обеспечения образования сирот и т.д.).

Но когда религиозные организации начали вмешиваться в перераспределение средств, предназначенных бедным членам сообщества, это встретило неодобрение верующих. Примером может послужить один из видов *закята* — *закят-уль-фитр*, впрочем, известный и как *садкатуль-фитр* [Hughes, 1895, p. 554], а среди болгарских мусульман — *фитра* (ж.р., мн.ч., *фитры*). Предназначение *фитра*, с одной стороны, — отпущение прегрешений, совершенных во время Рамадана (см. напр.: [Sunan Abu-Dawud, 3: 1605]), а с другой — обеспечить достаточное количество еды для неимущих, чтобы они могли вместе с остальными достойно отметить праздник. Этот вид милостыни отличается от других видов *закята* тем, что он определяется не размерами имущества, а числом членов семьи [Al-Qaradāwī, p. 197]. Кроме того, он обязателен не только для богатых, но и для всех, у кого есть возможность выделить на благотворительность хоть минимальную часть своего пропитания [Al-Ghazali, 2007, p. 165]¹².

В начале 90-х гг. XX в., когда мусульманская община была особенно чувствительна ко всем отклонениям от норм вследствие продолжительного отсутствия религиозного образования, критике «снизу» была подвержена местная практика, вероятно унаследованная со времен Османской империи, — сбор *фитра* для поддержания мечети или на плату ходже: «[Фитры...] я в принципе подаю бедным. Ходжа не так беден и может читать молитвы для своего добра» [с. Текке, Хасковская обл. — ЛАА; [...] «Это все — чтобы ходжи получали больше денег пари» [АИФ VIII № 38, с. 71–72, с. Дебрен, Гоцеделчевский р-н]. В основе подобных реакций верующих — не только подозрения во взяточничестве,

12 | Вид и размеры *фитра* определены хадисной традицией (см., напр.: [Sahih Bukhari, 2: 25: 579, 582–588; Sahih Muslim, 2: 5: 2149–2158]). В отличие от остальных суннитских правовых школ, у ханифитов дозволено заменить все виды продуктов мукой [Al-Qaradāwī, p. 211], а *фитры* в натуре — их денежной равностоимостью (впрочем, эта практика, для целесообразности, в последнее время получила распространение и среди представителей остальных трех мазхабов. Традиционно среди болгарских мусульман 1 фитра приравнивается к цене на 1,5 кг муки (точнее 1320 г), или к стоимости 1 хлеба [АЕИМ № 291–III, с. 60, с. Чепинци, Рудоземский р-н].

но также ощущение, что эта практика не соответствует изначально социальному смыслу милостыни.

Нельзя забывать, что перераспределение богатства и оказание помощи бедным и нуждающимся основывается не на принуждении, а на добровольном принятии моральных принципов [Dean, Khan, 1997, p. 196–197]. Из-за того обстоятельства, что милостыня является одним из способов служения Богу и по определению является доказательством искренности веры, ее социальные функции в известном смысле уступают по значению религиозно-этическим.

Религиозно-этические функции милостыни

Следуя положению Корана, согласно которому Бог является создателем, и следовательно — владельцем и распорядителем всех земных благ¹³, исламские теологи считают, что в каждом акте милосердия участвуют не две, а три стороны, так как кроме «подающего» и «принимающего», всегда присутствует и Бог. По словам Пророка, «прежде чем войти в руку бедняка, милостыня входит в руку Бога»¹⁴, которые аль-Газали толкует следующим образом: «Дающий милостыню подает ее Богу, а нуждающийся тоже принимает ее от Него» [Al-Ghazali, 2007, p. 169]. В другом хадисе говорится, что Бог присутствует не только со стороны «дающего», но и со стороны «получающего»: в Судный день Он упрекнет немилостивого «сына Адама», что не пришел к Нему, когда Он был болен, не накормил Его и не дал Ему воды, когда он испытывал голод и жажду; затем указаны случаи, когда человек отказал в помощи своим ближним¹⁵. Комментируя хадис о «верхней [раздающей]» и «нижней [просящей или принимающей]» руке, Ибн Араби подчеркивает, что обе они — руки Бога, так как отражают божественные атрибуты, раздающие милосердие [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 715].

Следовательно, милостыня — это не только моральный и материальный долг общества, но и отражение щедрости Бога. Милосердие оценивается как добродетель, а следовательно, и как средство получить Божественное одобрение [Коран 64: 16; Sahih Bukhari, 64: 264; Sahih Muslim, 5: 2178; 2179]. И наоборот: те, которые копят богатство только для себя и равнодушны к страданиям нуждающихся, должны бояться справедливого возмездия [Коран 3: 180; Al-Ghazali, 2007, p. 163]. «Подающий» не ожидает благодарности от того, кому он помог, а надеется на «благородную награду» [Коран 57: 11] от Бога — материальную, моральную и духовную [Khan, 2000]. В том же свете рассматриваются и те аяты Корана, в которых говорится о «красивом/хорошем заеме Аллаху»

13 | Это часто повторяющаяся тема не только в Коране, но и в хадисах [Sahih Muslim, 5: 2178, 2179].

14 | Ср.: «Пророк сказал: Руки — трех видов. Верхняя — это рука Аллаха; рука подающего — рядом с Его рукой, а рука просящего — нижняя...» [Sunan Abu-Dawud, 3: 1643].

15 | Это знаменитый хадис *кудси* № 18 из Сборника сорока хадисов *кудси* Муслима; см. также [Adab, 29: 517].

[Коран 2: 245; 57: 11; 64: 17]¹⁶: то, что щедрый раздал как милостыню, он получит назад многократно. Но основная награда — это посмертное воздаяние [Коран 2: 274; 4: 114; 57: 7], спасение «от мук в могиле» и «от адского огня» [АЕИМ № 291–III, с. 26, 57, с. Бърчево и с. Чепинци, Рудоземский р-н]. Надежда на спасение — результат уверенности в том, что милостыня «очищает от грехов» и приближает верующих к Богу [Там же] — эти все идеи, которые основываются на множестве примеров в Коране и хадисах.

Сознание, что существует причинно-следственная связь между проявлением щедрости и Божественной наградой, а также между проявлениями скупости, с одной стороны, и возмездием свыше — с другой, мотивирует поведение раздающих милостыню. Большинство мусульман, которые платят *закят*, верят, что делают это «для потустороннего мира», «для здоровья» или просто «чтобы было хорошо»; кроме того, они полагают, что таким образом они не только «очищают» свое имущество, но также сберегают и даже увеличивают его. Но видимо, все-таки среди болгарских мусульман вера в искренние намерения богатых невелика — есть множество иронических сентенций и притч, смысл которых в том, что раздающие *закят* иногда не совсем лишены чувства жадности и скупости¹⁷.

Подобный скептицизм, однако, совершенно отсутствует в оценке мотивов для раздачи добровольной *садаки*; они всегда только этические. Многие мусульмане даже считают, что нет разницы между «обязательной» и «добровольной» милостыней, так как каждый верующий должен оказать помощь человеку, попавшему в беду [Harmsen, 2007, p. 181]. В хадисах тоже говорится, что *садака* может принять не только материальную, но и духовную форму, например, проявление милосердия и доброты словами и делами [Sahih Bukhari, 73: 50; Adab, 11: 224, 231; 20: 371, 381; 23: 422]; понятие *садаки* включает даже воздержание от дурных поступков [Sahih Bukhari, 73: 51]. Это широкое понимание добровольной милостыни как «добра *par excellence*» объясняет безусловную убежденность верующих в ее эффективность, веру, что она обязательно принесет награду в непосредственном или более отдаленном будущем.

Многие считают, что *садака* не только «помогает» щедрому облегчить свою посмертную судьбу, но также способна разрешить широкий спектр проблем при жизни. Добровольная милостыня не только обеспечивает здоровье, долгую жизнь и благополучие, но и воспринимается как мощное средство для предотвращения всевозможных несчастий: «Одна *садака* спасает нас от *кырк* (40) бед» [АЕИМ, № 291–III, с. 8,

16 | Понимание милостыни как «займа» встречается и у болгарских мусульман, ср. объяснение, что, подавая *закят*, «...ты все равно заплатил свой борч [займ]» [АЕИМ № 110–III А, с. 27, с. Беден, Смолянская обл.].

17 | Так, например, в г. Чепеларе говорится, что, подавая милостыню бедному, богат бормочет под носом следующее пожелание: «Господь мне мешком, а я тебе — кошельком» [АЕИМ № 110–III, с. 124, гр. Чепеларе, Смолянская обл.]. Другие шутят: «Нет ничего тяжелее *закята*, потому что труднее всего лишиться готовых денег» [АЕИМ № 110–III А, с. 27, с. Беден, Смолянская обл.].

с. Долно Влахово, Рудоземский р-н]; «эта садака — вроде бомбы. Когда появится беда — садака ее разрывает на куски» [АЕИМ, № 291–III, с. 57, с. Чепинци, Рудоземский р-н]. Поэтому милостыню раздают, и когда приснился «плохой сон» или при предчувствии опасности, но чаще всего — как, впрочем, рекомендуется и в юридических сочинениях [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 714], — перед тем как отправиться в путь: «Раздавать садаку означает раздавать против *премеждия*. Особенно когда собираешься в дорогу — чтобы избежать катастрофы» [АЕИМ, № 291–III, с. 57, с. Чепинци, Рудоземский р-н].

Для того чтобы милостыня выполнила свое предназначение, есть важное предписание, которое подтверждается Кораном и хадисами¹⁸: при осуществлении благотворительного акта нужно произнести *ниийа* (*ниьет*) — «[формулу] намерения», так как если нет хороших намерений, помощь нуждающимся не оценивается как достоинство, так же как и вера в Бога не может быть искренней, если ее не сопровождают соответствующая социальная позиция и добрые дела [Harmsen, 2007, p. 183]. В среде болгарских мусульман эта формула не зарегистрирована, но они неизменно подчеркивают, что милостыню надо раздавать «от сердца»: «Все должно быть от сердца, правда? Вот дашь что-нибудь — мы называем это *садакой*, дашь ребенку, человеку, — надо, чтобы было от сердца...» [АИФ, VIII № 39, с. 142, с. Чепинци, Рудоземский р-н]. Местный фольклор содержит множество поучительных историй о «показной благотворительности», которая не может скрыть скупость богачей и никогда не бывает вознаграждена. Даже наоборот: богач, который заботится больше о своем имуществе, чем о проблемах нуждающихся, как правило, оказывается жестоко наказанным¹⁹.

С темой осознанного характера благотворительности, вероятно, связана также символика жестов, когда милостыню подают «из рук в руки». В хадисах тоже говорится, что Пророк любил подавать «своими руками» [Sahih Bukhari, 1, 1: 5], но, придерживаясь этого правила, болгарские мусульмане вряд ли просто следуют его примеру. Как видно из их объяснений, этот жест имеет важное значение для эффективности милостыни и связан с личной ответственностью на Судном дне. Это возвращает нас к толкованию хадиса о «трех руках» (руке «дающего», «принимающего» и Бога): «А садака, *севал* в подаянии: то, что ты подашь своими руками, то найдешь [в потустороннем мире]... Каждый должен сам позаботиться о своем спасении» [АИФ, VIII, № 39, с. 84, с. Чепинци, Рудоземский р-н].

18 | Пророк Мухаммад сказал: «Достоинство поступка человека зависит от его намерений» [Harmsen, 2007, p. 185]. В этом смысле комментаторы хадисов толкуют слова Мухаммада как «Бог доволен, когда подают милостыню даже богачу, вору или женщине легкого поведения» [Sahih Bukhari, 24: 504], т.е. не имеет значения, для кого предназначена милостыня, а важно наличие намерения (*ниийа*) [Spouck Hurgonje, 2006, p. 203].

19 | Ср.: «Один человек сделал *курбан*, построил мост и уже поверил, что заручился помощью Аллаха. Но, проходя через мост, встретил пожилого слепого человека с посохом, который протянул руку к богачу, прося милостыни. Тот подал ему камушек. Но после смерти он попал в ад — в самом плохом аду» [АЕИМ, № 291–III, с. 32, с. Поляна, Рудоземский р-н]. Этой теме посвящена одна из коранических притч [Коран 2: 264; см. также: 3: 180; 64: 16].

Передача милостыни «из рук в руки» связана еще с одним предписанием — подавание должно быть *халал* («дозволенным» в религиозно-правовом смысле) для обеих сторон. Так, например, для получающего милостыню важно, чтобы она была передана ему добровольно, а для дающего — *халал* только то, что он «выработал своими руками» [ср. Sahih Bukhari, 73: 51; Al-Ghazali, 2007, p. 176]: «*Халал* означает то, что ты заработал своим трудом... Его ты можешь раздать как *садаку* кому-либо — это тебе записывается [среди праведных дел]... » [АИФ, VIII, № 33, с. 8, с. Жылтуша, Кырджалийская обл.].

Большинство предписаний при подаче милостыни тоже связаны с надеждой, что совершенное доброе дело будет замечено Богом и получит соответствующую награду. Многие считают, например, что самым подходящим периодом для распределения милостыни является священный месяц Рамадан, тем более что так делал сам Мухаммад [Sahih Bukhari, 1: 1: 5]. При этом это правило относится не только к добровольной *садаке*, но и к обязательному *закяту*, который, согласно предписаниям фикха, следует собирать в начале года, т.е. в месяце мухаррам [Al-Ghazali, 2007, p. 169]. Верующие придерживаются также правила, отмеченного в Коране и хадисах, а именно — Бог особенно доволен, когда милостыню раздают ежедневно: «Каждое утро, когда выйдешь на порог своего дома, ты должен подать одну *садаку*» [АЕИМ, № 291–III, с. 8, с. Долно Влахово, Смоленская обл.]²⁰.

Имеет значение и состав милостыни, несмотря на то, что размер и вид *закята* регламентирован фикхом, а что касается *садаки* — то здесь нет ни верхней, ни нижней границы, и в отличие от остальных видов дарений, даже не нужно, чтобы милостыня имела рыночную стоимость [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 712]. Поэтому болгарские мусульмане раздают практически все, и прежде всего еду, воду, одежду и деньги: «Как *садаку* можешь подать все [...]. Можно конфеты, сладкое, хлеб купить в магазине. Это все *садака*, понимаешь? [...] Например, у тебя в огороде помидоры, а у бедняка напротив — нет [помидоров]. Два помидора ему дать...»; «если увидишь, что бедный человек босиком ходит, можешь дать ему ботинки. Это тоже *садака*. Все» [с. Теке, Хасковской обл. — ЛАА].

Несмотря на то, что сочинениях по мусульманскому праву часто предписывается раздавать милостыню в достаточном количестве, чтобы облегчить положение нуждающихся, простые верующие — в большинстве тоже бедные люди — в своей практике придерживаются тех хадисов, в которых подчеркивается, что Бог оценивает выше всего постоянство в добрых делах и относится благосклонно и к тем, которые

20 | В хадисах тоже рекомендуется подавать *садаку* утром, так как тогда к каждому человеку спускаются два ангела, и один из них молится Богу о награде, если человек был щедрым, а другой — о наказании, если он был скупым [Sahih Bukhari, 24: 522]. Поэтому мусульмане уверены, что подача милостыни в начале дня обязательно предохраняет от личных неприятностей [Weir, T. H. [A. Zysow], 1995, p. 710, 714].

подают даже символическую милостыню²¹. Поэтому в качестве *садаки* некоторые предпочитают соль, сахар, крупы, которые символизируют «множество» или спички (с дополнительной символикой «света»): «Одна пожилая женщина каждое утро клала в блюдце соль для *садаки*. Так от небольшого понемножку получается добро...» [АЕИМ, № 291–III, с. 38, с. Мочуре, Рудоземский р-н]; «Можешь положить три кусочка хлеба...» [АИФ, VIII, № 39, с. 101–102, с. Чепинци, Рудоземский р-н]. Опять же, в соответствии с хадисной традицией, некоторые мусульмане подчеркивают, что, для того чтобы сделать добро, необязательно подать нуждающемуся что-нибудь материальное: «*хаир* можно сделать от всего... Например, маленькое дитя погладить по головке, обрадовать его... И если у тебя нет ничего дать ему, достаточно сказать доброе слово...» [АИФ, VIII, № 33, с. 10, с. Жылтуша, Кырджалийская обл.]²².

В среде болгарских мусульман редко комментируется еще одно предписание, которое часто упоминается в Коране и хадисах: в целях благотворительности нужно подавать только наилучшее [Коран 2: 267; 3: 92; Muwatta, 58: 1: 1, 2; Al-Ghazali, 2007, p. 170]. Тем не менее это правило известно, как видно из поучительных историй о наказанных в потустороннем мире скупцах. Так, например, в притче (впрочем известной и христианам [Даскалова-Перковска, Добрева, Коцева, Мицева, 1994, № *804С*]) рассказывается о богаче, который дал нищему «для *хаира*» хлеб, который нечаянно уронил в грязь: «Попал [тот богач] в иной мир и там смотрит — на золотом блюде перед ним поставили кушать тот же самый хлеб — грязный. И тогда он понял, как он поступил с нищим» [АИФ, VIII, № 30, с. 8, с. Енчеч, Кырджалийская обл.].

Из приведенных примеров видно, что в своем повседневном и ритуальном поведении, как и в конкретной мотивации подачи милостыни болгарские мусульмане строго следуют традиции. Даже когда за их действиями нетрудно заметить более архаические представления, в целом они тоже осмыслены в духе религиозно-этических принципов и норм исламской благотворительности и идеи об индивидуальном спасении посредством праведных поступков.

Среди болгарских мусульман не существует резкого противопоставления между *закятом* и *садакой*, поскольку оба вида милостыни считаются моральной обязанностью каждого верующего. Кроме того, можно сказать, что не существует и принципиального отличия в способах передачи милостыни от дарителя тому, кто ее принимает. Но два вида милостыни разграничиваются по степени своей «нормативности» — *закят* собирают и раздают преимущественно потому, что он является религиозной обязанностью, а *садаку* — из-за сознательного и

21 | Ср. Коран 99: 7: «и кто делает на вес пылинки добра, увидит его...». Этот стих прочитала супруга Пророка Аиша, когда дала просящему зерно винограда, так как у нее не было ничего больше [Muwatta, 58: 1: 6]. Ср. также: [Sahih Bukhari, 24: 498, 73: 52; Al-Ghazali, 2007, p. 176].

22 | Ср. Коран 2: 263: «Речь добрая и прощение — лучше, чем милостыня, за которой следует обида»; ср.: [Sahih Bukhari, 73: 52; Al-Ghazali, 2007, p. 176].

добровольного личного решения сделать доброе дело. Они отличаются также по степени воздействия на личную и общественную жизнь мусульман, хотя выполняют почти одинаковые функции.

Так, например, «обязательный» *закят*, с одной стороны, обладает свойством оказывать морально-очистительное воздействие на всех участвующих в благотворительном действе, т.е. на дарителя, на получателя милостыни и на облагаемое налогом имущество; *закят* также предоставляет надежду щедрому, что он может рассчитывать на Божественное воздаяние как в этом, так и в потустороннем мире. Но, с другой стороны, основной всегда является его социальная функция — и в качестве средства для перераспределения богатства между состоятельными и нуждающимися, и для укрепления внутренней интеграции сообщества и нивелирования социальных различий.

В то же время социальная роль *садаки* часто кажется почти символической, а ее религиозно-этические функции, безусловно, доминируют. Отношение к добровольной милостыне как к «добру par excellence» объясняет убежденность мусульман, что она является универсальным средством для предохранения от зла и для обеспечения благополучия как в земной жизни, так и в ином мире. Благодаря этому она не только пользуется огромной популярностью среди простых верующих, но также превратилась в важный компонент традиционной мусульманской обрядности — календарной и семейной.

Источники и литература

- АЕИМ — Архив на Етнографския институт с музей.
- Алексиев, 1999 — *Алексиев Б.* Новата джамия в с. Чепици // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. IV. Ислям и култура. Изследвания. София, 1999.
- Гуревич, 1972 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Даскалова-Перковска, Добрева, Коцева, Мицева, 1994 — *Даскалова-Перковска, Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Евг.* Български фолклорни приказки. Каталог. VII «Св. Кл. Охридски». София, 1994.
- Иванова, 2003 — *Иванова Св.* Християнска и мюсюлманска благотворителност по българските земи, XVI—XVIII в. (документи, участници, институции) // Исторически студии 5. Дарителство и взаимопомощ в българското общество (XVI — началото на XX в.). София, 2003.
- Коран — Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М., 1991.
- ЛАА — Личный архив автора.
- Лозанова, 1996 — *Лозанова Г.* Деца и ислям // Български фолклор. 1996, № 3–4 («Ислям и народни традиции» — 1).
- Мец, 1996 — *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1996.
- Шиммель, 1999 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 1999.
- Al-Adab — *Al-Bukhari.* Al-Adab al-Mufrad, <http://bewley.virtualave.net/AdabMufrad.html>
- Benthall, 1999 — *Benthall J.* Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving // The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 5. March, 1999. No. 1.
- Calder, 2006 — *Calder N.* Zakat in Imami Shi`i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D. // The Development of Islamic Ritual. Ed. G. Hawting. The Formation of the Classical Islamic World. Vol. 26. Ashgate Variorum, 2006.
- Dean, Khan, 1997 — *Dean H., Khan, Z.* Muslim Perspectives on Welfare // Journal of Social Policy. 1997, vol. 26, no 2.
- Harmsen, 2007 — *Harmsen E.* Islam, Civil Society and Social Work. Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan between Patronage and Empowerment. Doctoral Thesis. Utrecht University, 2007.
- Hasan, 2006 — *Hasan S.* Muslim Philanthropy and Social Security: Prospects, Practices and Pitfalls. A Paper Presented at the 6th ISTR Biennial Conference, Bangkok, 9–12 July 2006. <http://www.istr.org/conferences/bangkok/WPVolume/Hasan.Samiul.pdf>

- Hawting, 2006 — *Hawting G.* Charity, Orphans and Foundlings in the Pre-modern Islamic World, 2006.
- Hughes, 1895 — *Hughes Th. P.* A Dictionary of Islam. L., 1895.
- Al-Ghazali, 2007 — The Revival of the Religious Sciences (*Ihya' 'Ulum al-Din*). Mawlana Fazil Karim's English Translation (from the Urdu Translation). Vol. I. 2007.
- Imber, 1997 — *Imber C.* Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.
- Ivanova, 2005 — *Ivanova S.* Muslim Charity Foundations (Vakf) an the Models of Religious Behaviour of Ottoman Social Estates in Rumeli (Late 15th–19th C.) // Islam am Balkan (Hg. Marlene Kurz). Wiener Zeitschrift. S. Jahrgang 2005. Heft 2.
- Jeffery, 1938 — *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Baroda, Oriental Institute, 1938.
- Khan, 2000 — *Khan M. W.* The Concept of Charity in Islam. <http://www.jammu-kashmir.com/insights/insight20000330a.html>
- Muwatta' — *Imam Malik ibn Anas.* Al-Muwatta'. <http://bewley.virtualave.net/muwcont.html>.
- Nöldeke, 1910 — *Nöldeke Th.* Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg, 1910.
- Al-Qaradâwî — *Al-Qaradâwî, Y.* Fiqh al-Zakâh. A Comparative Study of Zakah Regulations, and Philosophy in the Light of Qur'an and Sunnah. Vol. 2, Jeddah. http://monzer.kahf.com./books/english/fiqhazakah_vol2.pdf
- Sahih Bukhari — *Al-Bukhari.* Al-Jami al-Sahih. Translation of Sahih Bukhari. Translator: M. Muhsin Khan. <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/sbtintro.html>
- Sahih Muslim — *Sahih Muslim.* Being Traditions of the Sayings and Doings of the Prophet Muhammad as Narrated His Companions and Compiled under the Title *Al-Jami'Us-Sahih* by Imam Muslim. Rendered into English by Abdul Hamid Siddiqi with Explanatory Notes and Brief Biographical Sketches of Major Narrators. <http://www.isna.net/library/hadith/muslim/default.asp>
- Sunan Abu-Dawud — Partial Translation of Sunan Abu-Dawud. Translator: Prof. Ahmad Hasan. <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/abudawud/satintro.html>
- Snouck Hurgronje, 2006 — *Snouck Hurgronje C.* On the Institution of Zakât // The Development of Islamic Ritual. Ed. G. Hawting. The Formation of the Classical Islamic World. Vol. 26. Ashgate Variorum, 2006.
- Torrey, 1933 — *Torrey Ch. C.* The Jewish Foundation of Islam. N.Y.: Jewish Institute of Religion Press, 1933.
- Weir, T. H. [A. Zysow], 1995 — Sadaka // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. VIII. Eds. C.E. Bosworth, E. van Donzel, V. P. Heinrichs and G. Lecompte. Leiden: E. J. Brill, 1995.

Elena Pinyugina
**Islam and Russian Orthodox Church
in Russia after Collapse
of the Soviet Union:
Analysis of Interreligious Relationship**

Current relationship between the Russian Orthodox Church and Islamic organizations in Russia is marked by three tendencies: mutual tolerance, competition and cooperation.

Tolerance: tradition, consolidation, challenges

If we take up the topic of tolerance between Islamic adherents and adepts of the Orthodox Church in Russia, it's worth noting that these religions exist within a certain historic context and the main influence over their relationship does not stem from the religious doctrines alone. It all begins at the level of relations between neighbors, colleagues, classmates who are all citizens of Russia and some of whom have been born in the USSR. Most part of this population consists of nominal Orthodox Christians and Muslims. They don't pray, don't participate in the church's ceremonies, and don't follow the most part of strict religious prescriptions. For them, religion means just another cultural marker of nationality. There's a certain definition of this phenomenon in the Russian social and political language: ethnic Orthodox, ethnic Muslim. Heritage of Russia's unique historical past consists in peaceful coexistence of its plural nationalities, abundance of mixed marriages, and with rare exceptions absence of interethnic hostilities. The Soviet State has contributed a lot to the cultivation of civil fellowship and solidarity, to the respect of languages and traditions of each nationality among its citizens. This model has been transferred to interethnic relationship in the post-Soviet era: despite the fact that many citizens of the former atheist state showed interest towards religion, its collapse didn't bring about dissent and conflicts. Paying tribute to the clerical administrative bodies of both Russian Orthodox Church and Islamic organizations and their authorized representatives, we should admit that they always stand out for peace, mutual respect and tolerance. Most Russians understand that

conflicts in the Caucasus and terrorist acts in many Russian cities have been brought about not by revival of Islam but by political interests of various actors, including foreign ones. Similarly, most ethnic Muslims understand that Russia is their homeland where no one restrains manifestations of their national and religious identities and no one discriminates them on the basis of their religious adherence. Social research shows that the level of tolerance in the regions where Orthodox Christians coexist with Muslims is higher than the average level in the country. Moreover, religious intolerance in Russia is not a religious phenomenon at all; it has pure social and political origins. Much to astonishment of scientists, the research showed no dependence between respondent's religious intolerance and intensity of his/her religious worship, frequency of respondent's visits to church/mosque, prayers, reading of Bible/Koran, depth of his/her religious beliefs and importance of religion in the respondent's life.¹ It means that intolerance of an average Russian citizen results not from his/her religious adherence but from his/her political platform or nationalist beliefs. Implicitly, this fact predetermines friendliness and tolerance that form the foundation of both religions.

Furthermore, there are also historic traditions. Special tolerance between the Muslim society and the Russian Orthodox Church is based on the Russian Empire's tradition of state-religion affairs. Russian state had created a well-organized system of management, control and support of religious organizations, including some specific questions belonging to the spiritual life of all Empire's citizens (for example, this included support of Orthodox monasteries, which constituted a very special form of spiritual life, or maintenance of Sharia court system for Muslims). Despite official status of the Orthodox religion, Empire's authorities recognized and respected Muslim's feelings and traditions, and the Muslims paid back by loyalty up to participation in the wars on the side of the Czar's army. This policy resulted in strengthening of benevolence and tolerance among common religious adherents of the Russian Empire, as well as between clergymen of different confessions towards each other.

Incredible as it may seem, atheism of the Soviet state contributed to the strengthening of tolerance between the clergies of these religions in the 20th century. The Soviet state depressed all forms of religiosity and destroyed Orthodox churches as well as Muslim mosques, making no difference between them in its atheistic policy. In this situation churchmen had difficulties with preserving traditions and upholding the faith among the population, and they sympathized with followers of other confessions. Sometimes adherents of different religions met in the Stalinist camps.

However, it's worth noting that some elements of the Muslim culture hadn't been prosecuted as opposed to the total oppression of the Orthodox

1 | Main summary of the project was presented on December 12, 2005 in the discourse "Orthodox Church, Islam and religious intolerance in Russia" at the international congress devoted to the dialogue of cultures and religions in Bilbao (Spain) under the aegis of UNESCO. <http://portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=38842>

religious identity. The Soviet power conducted a flexible nationalist policy in the Muslim regions. Economic and social programs favored families with many children in this area. A tradition of marriages arranged by parents and payment of bride-wealth had been preserved. Population of the Soviet Muslim republics continued to perform circumcision of boys and funeral ceremonies in accordance with the Muslim practices. Many Muslim women continued to wear Hijab which was regarded as normal. All these Islamic dogmas were considered part of ethnic Muslims' cultural tradition and thus were not prosecuted. These practices were followed even in the ethnic Muslim families of high-ranking officials and members of the Communist Party. At the same moment, Orthodox christenings were conducted in secrecy and often when the children grew up they didn't know whether they'd been baptized or not.

Despite absence of bans on performing traditional rituals, religious ideology was of course criticized throughout the country, regardless of the religion. But in this regard again, the Muslims had more opportunities for performing spiritual rites and conducting common prayers at gatherings since Islam doesn't require mandatory presence of priests for administering the sacrament. Also, Muslims could observe their religious holidays under the pretence of national holidays, while Orthodox Christians were persecuted for open celebration of their religious holidays. Thus, the nationalist policy of the Soviet power to some extent contributed the fact that in the Soviet era Russian Muslims didn't learn to hate the central authorities for religious discrimination. Generally, separatist tendencies in the Muslim regions and republics after collapse of the Soviet Union were brought about by nationalist trends.

At the new stage of the Russian history, starting from the 1990s, the modern democracy in Russia declared it as the duty of state to encourage revival of Islamic and Orthodox spiritual traditions, supporting the building of Islamic mosques and Orthodox Christian places of worship, providing educational possibilities for clergy at schools and university's level. The only condition for provision of financial support to representatives of "traditional religions of the peoples of Russia"² was their observance of tolerance in public statements and public activities.

In the frame of this state-assigned paradigm, interreligious relations quickly acquired their institutional forms in Russia. The new system was implemented in *Interreligious Council of Russia* (further referred to as ICR) in 1998. It was founded not by the state institutions or by functionaries, but by organizations, representing the so-called traditional religions of the peoples of Russia: the Buddhist traditional sangha of Russia, the Congress of Jewish religious communities and organizations of Russia, the Russian Orthodox Church and two Muslim structures — Council of Muftis of Russia (CMR) and the Central Spiritual Governance for Muslims of Russia and the European countries of the CIS (CSGM).

2 | Eastern Orthodox Christianity, Islam, Judaism, Buddhism.

According to the founding document of this consultative body, it serves as a mechanism for coordination of traditional religious organizations for the purpose of consolidation and development of the dialogue between them, provision and support of interreligious and interethnic peace, achievement of consensus and stability in the society, prevention of conflicts on the ethnic and confessional grounds, assertion of traditional spiritual values in the society, and dialogue with the Russian state authorities. As described in the Regulation on ICR, the aim of this organization is not to approach confessions and doctrines; it addresses solely social life issues and defends interests of the religious organizations that it represents.

The question of proselytism, important for both confessions that strive to pass along the universal truth, is resolved along the tolerance lines between the Orthodox Christians and the Muslims. This is how Kirill, the present Patriarch of the Russian Orthodox Church addressed this issue: «At large, there's no such question as the conversion of ethnic Orthodox Christians to Islam. ...It's true that each year several dozens of Russians turn to Islam as the result of spiritual quests or mixed marriages; however, even more ethnic Muslims become Christians for the same reasons. Such changes of religious faith do not result from a purposeful activity of the Russian Orthodox Church or of traditional Muslim centers of Russia and do not complicate interreligious relations. Our religions first of all aim at reviving the traditional religious spirit each in its respective territory, and it's obvious that we should abandon mutual proselytism in the favor of peaceful coexistence»³. Indeed, Orthodox priests usually address their sermons to followers of their faith and to those ethnic Orthodox Christians (Russians, Ukrainians and Byelorussians) who do not lead an active religious life or are members of other Christian associations that are new to Russia, as well as to those who are members of totalitarian sects. The Muslims act in a similar manner. When these nonofficial boundaries are violated, conflicts of various levels emerge. A serious challenge to existing tolerance between the leaders of Muslim religious organizations and the leaders of the Russian Orthodox Church is brought about by increasing migration flows that move from the Muslim countries of the CIS and adverse regions of the Caucasus into numerous Russian cities. Xenophobia towards newcomers on the one hand, disrespect for traditions of the native population on the other hand result in population's negative reaction toward construction of mosques in cities and districts that never had them before. Negative attitude towards immigrants associated with their behavior is then transferred towards the Islam.

Second challenge to tolerance has been brought by religious revival among post-Soviet population. In the absence of state-imposed bans

3 | How relation between the Russian Orthodox religion and the Islam is formed in Russia. Interview of Kirill, metropolitan of Smolensk and Kaliningrad, Chairman of the Department for External Church Relations, Nezavisimaya Gazeta — Religion. Reading Mode: http://religion.ng.ru/facts/2000-04-26/1_relations.html

people actively launched their spiritual quests. Thus, newly converted Muslims appeared in the regions that had never had ethnic Muslims before and started active campaigns advocating building of mosques and of Islamic culture centers, and promoted conversion of ethnic Orthodox Christians to Islam.

At the same time, Christian missionaries (adepts of Catholic, Protestant and sometimes Orthodox Churches) appear in indigenous Muslim regions and among ethnic Muslims. Sincere position of the missionaries presupposes making some declarations regarding doctrines of other religions. Sometimes it's difficult for ministers, both Muslim and Orthodox ones, to stay within the limits of theoretical theological disputes. However, the absence of reconciliation between positions of spiritual leaders and their subordinates, as well as common misunderstanding of a necessary balance between religious testimony and civil tolerance towards other religions may bring dangerous effects in the decades to come.

Still there are opposite examples, when conflicts of interests between missionaries are resolved in a tolerant manner. One of such cases happened as Muslim soldiers served in a military unit where Orthodox priest came to hold a service⁴. Anxiety of Muslim spiritual leaders in cases like this is caused not by the presence of Muslim adepts at an Orthodox rite or by observance of Christian holidays by their comrades-In-arms, but by the possibility of conversion of Muslim soldiers into the Orthodox Christianity as the result of the priest's missionary sermon. The fact that the religious piety usually increases during the military service term is widely known. Thus, the army turns into a fertile ground for missionaries who adhere to the tolerance principles. Not always Islamic spiritual organizations can provide each ethnic Muslim with a personal mullah, since many military units are located far away from large towns. These episodes serve as a starting point as Muslim leaders criticize the Russian central authorities for providing the Russian Orthodox Church with exclusive privileges while Islam ranks second popular religion in Russia and doesn't have such opportunities. The situation is complicated by the fact that Muslims live not only compactly in certain regions but are also dispersed throughout the country. Certainly, an ethnic Muslim raised somewhere in the Siberia, in a family that didn't follow religious traditions, may serve his military term somewhere in the Far East and not necessarily in the Muslim Tatarstan that is totally foreign for him. Nevertheless, the Russian Orthodox Church has a full right to take care of the moral well-being of the Russian soldiers that are ethnic Orthodox Christians. Yet some fervent Muslim leaders call for a total prohibition of religious counseling in the military units since there are no equal opportunities for conducting Muslim services as well⁵. Leading public figures were at first worried that activities of the Russian

4 | <http://www.regions.ru/news/2144738/print/>

5 | <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-20501.html>

Orthodox Church in the army would lead to increase of interreligious tensions. They pointed out that similar activities of the Russian Church in the Empire's army could not be repeated at the present time. In the Empire's army, military units were formed on the national basis and thus were monoconfessional. Thereby mullahs took care of the Muslim military units, while Orthodox priests held sermons in the Orthodox ones. There are no divisions by confession in the present army, so fears have been voiced that soldiers would start to differentiate their attitude to their comrades-in-arms on the religious basis. Luckily, during public debates the question about chaplains has been resolved in a cooperative manner. The spokespersons of the Orthodox Church have proposed to share their accumulated experience of religious services in the military ranks with representatives of Islam, Judaism and Buddhism. In June 2007 these representatives were invited to participate in educational trainings of chaplains in the Novgorod military unit in order to exchange their experience. At these trainings statistical data was revealed that enabled to calculate a necessary amount of churchmen for conduction of sermons and prayers in the army and in the field churches/mosques. According to these statistics, 83 % of Russian army's members consider themselves to be Orthodox Christians, 8 % — Muslims, while the rest (9 %) profess Judaism, Buddhism and other religions⁶. As the result of the compromise reached between representatives of the Orthodox Church, Islam and Judaism, the President of the Russian Federation has addressed a special request to the Ministry of Defense to create a nation-wide legal, organization and financial basis for a speedy creation of chaplain institution in the Armed Forces and the Navy of the Russian Federation.

Competition

Both Islamic and Orthodox religions strive to increase their influence over the society. Ambitious leaders of some Muslim organizations and individual imams, as well as the head of the Russian Orthodox Church and the clergy participate in important political events and actions, express their opinions in the mass media about developments in the country and in the world and address their flock by giving their interpretations of certain political news. Both religions try to establish consulting mechanisms with federal and local authorities. The Muslims have repeatedly argued for introduction of a vice-president post designed especially to promote interests of Muslims in Russia. State symbols of Russia that possess certain Christian elements often come under fire of some Muslim critics. A wide celebration of the date of Conversion of Russia into the Christianity has provoked a response action of

6 | Missionaries will land into the troops. Muslims, Judaists and Buddhists plan to send their chaplains to the Army. <http://www.vremya.ru/2007/110/12/181466.html>

Muslims to introduce a Conversion to Islam holiday which would be totally incompatible with the historical and political realities of Russia. Before becoming a part of Russia, each Muslim region had its own history, language and national culture, different from other Muslim regions; thus adoption of Islam took place at different times in various regions. Conversion to Islam didn't bring unification of these Muslim regions. What unites the Muslim peoples of Russia is not their religious identity but their appurtenance to the Russian State. On the contrary, the conversion of Russia into Christianity had served to unite the Russian lands, to introduce a unified Old Church Slavonic language that laid foundation for the all-Russian writing and cultural systems.

Such actions of Muslim leaders aimed at increasing the importance of Islam at the national social and political life have made the country's authorities ponder over the idea of unification of isolated Muslim societies in order to solve such questions with mutual efficiency both for the Muslims and for the state. At the moment, the project of uniting three major Russian Islam organizations (Council of Muftis of Russia, Russia's Central Spiritual Governance for Muslims and Coordination Center of the Muslims of the Northern Caucasus) has not been completed, although negotiations started several years ago. It's worth noting that the Russian Orthodox Church sustains fruitful relations on a regular basis with these largest Muslim organizations in different regions, and the members of the Council of Muftis of Russia accept with understanding the fact that the Muslims of this country are represented by leaders of several structures.

However, certain Muslim spokespersons fervently criticize officials for non-sufficient, in their opinion, support of Islam in their local regions. Such nontolerant attacks reflect the views of politically active Muslims who ignore the fact that Russian ethnos remains the state-forming ethnos in Russia. So it's only natural that the Orthodox religion continues to play the first role in regions populated mostly by Russians, with the respect for the freedom of religion that ethnic and confessional minorities enjoy. Not a single political leader of the country or a spokesperson of the Russian Orthodox Church or even a common citizen has for once doubted in public the Islam's right to play a leading role in political and cultural life of Muslim regions in Russia, despite a sufficient percentage of non-Muslim population in these regions. Political leaders and officials of the Muslim regions openly demonstrate their religious commitment. Refusal to acknowledge similar rights of the state officials to support the Orthodox culture at the rest of the Russian Federation's territory launches a serious threat to the tolerance principles and gives evidence of unhealthy competition for financial and administrative support of the state authorities. Such attacks take place despite the fact that the head of the Russian Orthodox Church, Patriarch Kirill has repeatedly underlined importance of all traditional religions of Russia for preservation of the state's stability and development of the society under the threat of globalization and westernization challenges. On numerous occasions he has

declared that moral foundations of Islam and Orthodox religion, the values upheld by these religions are congenial and that both Muslims and Orthodox adepts trace their origins to Abraham.

Cooperation

Orthodox and Islamic spiritual organizations pursue similar aims in their dialogue with the state authorities. First of all, they call for restitution of the real estate that had been nationalized from the churches and spiritual organizations after the revolution of 1917, including buildings presently occupied by museums and land lots. The Russian Orthodox Church is interested in the restitution of about 3 million hectares of land, while the Muslim organizations possessed about 200 thousand hectares of land before the revolution⁷. Second, both religious establishments strive to receive various tax benefits. Federal law №40-FZ dated April 5, 2010 introduces the notion of “socially oriented non-commercial organizations” and obliges the state to support them. Since charity is the main activity of most religious organizations, legislative initiatives provide for their tax benefits. Besides, they stipulate conditions for toll-free placement and distribution of social advertisements and literature aimed at charitable purposes. Volunteer works under the auspices of religious organizations and their services and gifts to religious organizations are considered as non-taxable benefits. *Third, both religions support each other in terms of using the state mechanisms in order to prevent other religions from spreading their influence inside Russia.* These rival religions include such newly appeared religions as Krishnaism, Scientology, Christian and Muslim branches of foreign origin (the Protestants, as well as the Muslim Wahhabites and members of terrorist groups). The latter seem to be the most dangerous as their activities compromise both the Christian religion and the Islam in each other’s perception and in the eyes of the atheists.

Fourth, leaders of the Russian Orthodox Church and official Islamic divisions need administrative support of the state bodies in dealing with breakaway groups that left official Orthodox church or Islamic spiritual organizations and created alternative sects that attract adepts and make use them or hurt them. Such agents often spread libels about official religious organizations, cause panic among adepts of the same religion and sow discord among believers towards the external world.

Another block of questions where the Orthodox Christians and the Muslims sometimes cooperate and sometime compete, deals with promotion of religious education into the state system of education. Thus, the Orthodox leaders advocate integration of religious educational establishment into

7 | Religion’s economic claims // Novaya Gazeta. M., 2009. September, 26. Access mode: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://www.novayagazeta.ru/data/2009/071/33.html&hl=ru&strip=1>

the national system of higher education and acknowledgement of religious education's diplomas at the state's level (this would enable graduates of religious educational establishments to find employment outside of churches and religious establishments). The Russian Orthodox Church calls for introduction of scholastic degrees (PhD of theology and doctor of theology) into the state's system of attestation of scientists; while this discipline is included into humanitarian sciences of many countries, the campaign has encountered serious obstacles in Russia. These attempts of the Russian Orthodox Church are not challenged by the representatives of Muslim community since all traditional religions would have benefited from this innovation.

Second important aim of the Russian Orthodox Church is to introduce the subject of the "Essential elements of the Orthodox religion" into the state high schools. Muslim leaders have opposed this endeavor and criticized the state for protecting the interests of the Russian Orthodox Church in the system of education⁸. At the same time, Islam receives a similar administrative and financial support of the state in the educational system. According to the "Plan of measures for education of specialists with advanced knowledge of Islamic history and culture in 2007–2010", approved by the decree of the Russian government № 775-r dated 14.06.2007, in 2007 the state allotted at least 300 million rubles for the development of Islamic religious education⁹. In the same 2007, about 800 million rubles (almost 35 million dollars) were received by the Muslim religious organizations from additional sources "with active participation of the state"¹⁰. The general scheme works as follows: subsidies are allocated for a certain state university who has partnership with a certain Muslim college. As the result, a lot of educational books, methodic works and reference materials, textbooks, monographs and popular scientific literature have been published. There are some proofs of "positive discrimination" in the frame of this program, as some prestigious state universities enroll students on the basis of quotas (based on religion), upon the recommendations of the Muslim spiritual organizations. Because of this program's efficient implementation, the number of Islamic universities exceeds the number of Orthodox ones in Russia¹¹.

As for the social work, representatives of the Orthodox church and of the Muslim organizations often participate in public debates, including TV shows, and defend together the same traditional values: adherence to religious beliefs, support of family, motherhood and childhood, respect

8 | Muslims sabotage the "Fundamentals of Orthodox Culture" <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=796714> Muslims of Dagestan propose to substitute the subject Fundamentals of Orthodox Culture in high schools Religious Studies <http://www.pravoslavie.ru/news/28393.htm>

9 | Figures cited from: *Ponkin I.V.* About Contents, Trends and Consequences of Realization of the Plan of Measures for Education of Specialists with Advanced Knowledge of Islamic History and Culture in 2007–2010. Research Note. Access mode: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=194>

10 | Refer to: public declaration of A.A.Grishin, counselor of the President's Administration: 800 million rubles have been allocated with participation of the state authorities to development of Islamic community in Russia in 2007// <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=22887>. — 14.02.2008.

11 | This statement implies not clerical schools, but faith — based universities, supported by the state.

for labor, patriotism, as opposed to such values as secularism, priority of sexual freedom, juvenile judiciary¹², non-restrained freedom of speech. As an example of mutual support, the Russian Orthodox Church has rejoiced in indignation of the Muslims over the publication of caricatures of Prophet Muhammad in Denmark, while the Muslim leaders opposed distribution in Russia of the «Da Vinci Code» movie that distorts traditional Christian values. While the Russian Orthodox Church called its adherents to boycott this movie, the Muslim leaders expressed even greater resentment, threatening to provoke street riots¹³ if this movie is released in Russia.

As the result of accumulated interactions between religions, both positive and negative, in 2008 members of the Interreligious Council of Russia published a Declaration¹⁴ that postulated that:

- Representatives of traditional religions in Russia should bear responsibility for their declarations (which should be well thought-out) and should understand the fragility and delicacy of the interreligious dialogue;
- Very often in the modern world some materials and publications appear that create a negative image of certain religions, distort their principles and insult their adherents; these works acquire support of certain political organizations within the reference to the freedom of speech and creativity in the cultural sphere, education and mass media. If such practice is not stopped, this would lead to radicalization of religious communities and would create unacceptable conditions for cohabitation of people with different views and beliefs.

Another sphere of cooperation between the Muslims and the Orthodox Christians lies within the struggle with the drug abuse, alcoholism¹⁵ and the spread of the AIDS¹⁶. One more example of cooperation took place after the outburst of the Georgia's military operations in the South Ossetia: Orthodox Christians and Muslims of the North Caucasus together collected and transferred funds and articles of daily necessity to the fellow citizens in the South Ossetia¹⁷.

A good example of cooperation in the political sphere was a joint action of Orthodox and Muslim youth in Moscow in commemoration of ancestors who fought with fascism during the Second World War¹⁸. Organization of youth conferences and summer camps for Orthodox and Muslim adherents in the Caucasus launched by the political and spiritual leaders of the South

12 | Declaration of the Presidium of Interreligious Council of Russia for the questions of defense of family's and children's rights <http://www.patriarchia.ru/db/text/1144016.html>

13 | <http://www.regnum.ru/news/642140.html>

14 | Declaration of the Interreligious Council of Russia for the culture of interreligious relations in Russia and in the world <http://www.patriarchia.ru/db/text/387502.html>

15 | Muslims and Orthodox will reinforce their struggle with alcoholism <http://www.rian.ru/society/20090220/162672229.html>

16 | Moscow hosts a conference devoted to interaction of religious communities with AIDS prevention and help the HIV positive people <http://www.patriarchia.ru/db/text/490689.html>

17 | <http://www.patriarchia.ru/db/text/450432.html>

18 | A youth action "Faith and Victory" took place in the capital city. — Access mode: <http://www.patriarchia.ru/db/text/234042.html>

federal district aims at long-term targets¹⁹ and forms a good tradition that could be transferred to other Russian regions.

However, there are some alarming signals that fall outside of the tolerance-competition-cooperation triangle in the interreligious dialogue. These principles should be supported not only by the leaders of the spiritual organizations, but also by the missionaries and common priests, by the middle level of clergy and by politically active population with explicit religious adherence. A particular risk remains with the youth whose views might differ from the traditional ones and who tends to call in question their values and fairness. If the present leaders do not start to educate a new generation who will take over after the present Soviet or post-Soviet generation of Orthodox and Muslim spiritual leaders are gone, the adepts of both religions might end with antagonism instead of tolerance, conflicts instead of cooperation and hostility and dissent instead of a healthy competition. A similar responsibility rests with political leaders who use religious rhetoric and with functionaries who oversee questions of assistance to religious communities: all of them should understand the consequences of their actions in the long-term perspective.

19 | "Tolerance is the key to success": http://www.stpravda.ru/20100803/letniy_lager_pravoslavnoy_i_musulmanskoj_molodezhi_deystvuet_v_n_47111.html; Youth religious forum gathered Muslim and Orthodox adepts of the North-Caucasus federal district in Grozny. -Access mode: http://www.stpravda.ru/20100727/molodezhnyy_religioznyy_forum_sobral_musulman_i_pravoslavnykh_sk_46961.html

Ислам на Ближнем Востоке и в Северной Африке в Новое время

3

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 неждийским 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 культура 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-ка́да 1226/28 ноября 1811 г. и вернулся в Каир 4 раби́ 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 (*тасаввуф*), 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 фикхит-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-адабийя 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.

П.В. Шлыков
**Вакфы в Османской империи XVIII —
начала XX в.: кризис развития
традиционного института
и пути его «обновления»**

В XIX в. институт исламской социальной благотворительности — вакф — переживал серьезный институциональный кризис, выразившийся в первую очередь в несоответствии его фундаментальных основ целям и задачам модернизации османского общества и государства. Ответом на эти вызовы времени стали, с одной стороны, попытки государства реформировать систему вакфов, а с другой — поиск новой философии его существования в изменяющихся исторических условиях.

Вакфы с точки зрения созданной ими системы социально-благотворительных служб и доходных предприятий, полифункциональной роли в экономике представляли собой автономный институт, служащий интересам общества и государства. Каждый вакф состоял как бы из двух частей: с одной стороны — социальные учреждения, воплощающие в жизнь религиозно-благотворительные задачи вакфа, с другой — доходные объекты, создание и поддержание которых становилось главной задачей администрации вакфа с момента его учреждения.

Османские вакфы функционировали по принципам «свободной» экономики и были избавлены от централизованного управления и жесткого государственного контроля. Обладая особой правосубъектностью (фактически каждый вакф выступал как юридическое лицо), в XV–XVI вв. они превратились в систему религиозно-благотворительных учреждений, расширяющую или, наоборот, сужающую масштабы своей деятельности, следуя за политической конъюнктурой, и отличавшуюся очень значительным культурным, экономическим и социально-политическим потенциалом для жизни Османского государства и общества.

Вакфы принимали на себя целый ряд социальных функций, служа интересам как общества в целом, так и отдельных индивидов. Некоторые вакфы, получавшие налоговые льготы от властей, среди своих бенефициаров указывали вполне определенных людей из числа потомков основателя. Другие, в частности те, которые создавались для под-

держания мечети или помощи бедным, имели в качестве своих бенефициаров жителей определенного района, организации, представителей того или иного социального слоя, профессии. Наконец, можно было различать вакфы по тому, насколько их деятельность «служила исламу», т.е. была религиозной.

Изучение малоазийских вакфов XVIII в. показывает, что только 29 % из них преследовали исключительно религиозные цели, 25 % финансировали деятельность школ, где религия преподавалась наравне с другими дисциплинами. Остальные же 51 % были «нерелигиозными» вакфами, созданными с вполне «светскими задачами» [Yediyıldız, 1990, p. 82]. В то же время в Алеппо было 35 % вакфов, учрежденных для поддержки мечетей или медресе, оставшиеся 65 % служили целям, не связанным с религией [Marcus, 1989, p. 304–305].

Вакфы настолько глубоко были интегрированы в самые разные сектора экономики, что развитие и эволюция османского общества без них была невозможна. «В османские времена, — пишет Бахаэддин Йедийылдыз, — благодаря удивительному по своим масштабам развитию института вакфов человек мог родиться в вакуфном доме, спать в колыбели, приобретенной за деньги вакфа, и питаться на его средства, читать книги из вакуфной библиотеки, а затем стать учителем вакуфной школы и получать жалование от вакфа, наконец, умереть и быть похороненным на кладбище, принадлежащем вакфу, в гробу, также приобретенном на средства вакфа» [Yediyıldız, 1990, p. 5]. Иными словами, вакфы посредством переданной в них собственности могли удовлетворить практически любую потребность человека. Учитывая масштабы деятельности этого института вполне можно говорить о формировании «вакуфного сектора» [Öztürk, 1995, s. 549] в экономике Османского государства.

Основная задача государства, как ее видели османские правители, должна была состоять в обеспечении справедливости и безопасности жизни и имущества. Все остальное — проблемы образования, развития культуры, здравоохранения, помощь бедным и решение целого ряда других ключевых вопросов социальной политики — ложилось на плечи «общественных институтов и организаций». На протяжении всей истории Османской империи именно вакфы создавали, управляли и содержали научно-просветительские учреждения (школы, медресе, *текке* и библиотеки), религиозные институты (соборные и небольшие мечети, молельные площади), муниципальные и социальные службы (больницы, дома умалишенных, приюты, постоянные дворы и гостиницы, имареты и кладбища), а также дороги, мосты, системы водоснабжения и т.д. Многие из этих благотворительных учреждений служили как бедным, так и богатым (мечети, водные источники, дороги, мосты, библиотеки, кладбища), другие — прежде всего малоимущим (имареты, постоянные дворы, больницы). Создаваемые вакфами медресе и школы, особенно начальные, предназначались также в первую очередь

для бедных. Кроме того, существовали вакфы социальной помощи, выплачивающие «пособия» нуждающимся, покупающие одежду сиротам и дающие приют вдовам и т.п.

Как записано в уставном документе вакфа султана Мехмеда II Фатиха о начальной школе, являвшейся частью созданного в Стамбуле *куллие*, преимущество в получении образования должны иметь сироты, если же детей-сирот недостаточно для заполнения школы, то в нее могут быть приняты дети из малообеспеченных семей [Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, s. 313/257]. В другой части *вакфие* говорится о материальной помощи сиротам Стамбула вплоть до достижения ими совершеннолетия (ежедневно на это должно выделяться от 100 до 3000 *акче*) [Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, s. 329/260].

В *вакфие* Сулеймана Кануни (1520–1566) читаем об обязанности вакфа ежедневно выплачивать 10 *акче* для покупки одежды неимущим сиротам — послушникам религиозных школ, а два раза в год — выдавать им одежду в необходимом количестве, в дополнение к этому — раздавать еду для сирот и детей нищих (дважды в день) и утварь для помещения школы [Kürkçüoğlu, 1962, s. 153–154, 42–43].

Вакф дочери Сейида Ахмед-аги Уммю Гюльсум (1789) в Текирдаге «ежегодно выделял из своих доходов 100 курушей на покупку разнообразной одежды с целью раздать ее бедным в дни Рамазана», вакф Кангалзаде Абдурахмана-паши (1887) «оплачивал похороны бедняков», вакф Кейль Назин Хаджи Мустафа-аги (1822) «оплачивал долги попавших в тюрьму и способствовал их освобождению», вакф Джанфед-ханым (1773) «предоставлял жилье нуждающимся (семейным и бессемейным), выплачивал пособия бедным и вдовам», вакф дочери Абдульфеттах-бея Айше Сыдык-ханым (1865) «занимался женитьбой небогатых девушек и вдов, оплачивал им расходы на свадьбу, покупал одежду», вакф Мехмеда Тахира (1882) обязывал мютевелли распределять излишки дохода (лишь четверть оставалась в вакфе) среди вдов, сирот и нуждающихся мусульман [см.: Öztürk, 1991, s. 1032–1042].

Приведенные выдержки из *вакфие* достаточно четко показывают, как вакфы наряду с такими институтами, как община, ремесленный «цех», торговая корпорация, *махалле* и т.д. брали на себя обширные функции социального обеспечения и защиты. Нередко вакфы даже осуществляли своего рода социальное страхование. Так, вакф мечети Долмабахче (1883) назначил вдове и сыну погибшего при ее реконструкции мастера ежемесячную пенсию в 45 курушей (каждому)¹. Еще один пример, по времени приходящийся на конец XIX в., — назначение пенсии «по инвалидности» мастеру эль-Хадж Мехмеду, упавшему с минарета мечети Селимие во время его реставрации и сломавшему себе

1 | Причем в *вакфие* было предусмотрено еще и назначение пенсии для будущего ребенка погибшего мастера (поскольку его жена в тот момент была беременна) [Öztürk, 2003, s. 30–32].

обе ноги. Султанское Министерство вакфов взяло на себя выплату ему 100 курушей каждый месяц [Öztürk, 2003, s. 30–32].

Рассмотренные примеры позволяют предположить, что вакфы со своей многосторонней деятельностью являлись важным фактором социальной политики: обладая, с одной стороны, сервисно-благотворительными, а с другой, — социально-интегративными функциями. К первым можно отнести весь комплекс общественно-полезной деятельности вакфов в области культуры, образования, городского строительства, реализации социальных программ и т. д. Ко вторым — их направленность на сглаживание различий между социальными слоями и понижение уровня социальной напряженности посредством осуществляемой редистрибуции и распределения доходов [Öztürk, 1986, s. 176–177], стремление вызвать симпатии у местного населения по отношению к государству на вновь завоеванных территориях и, наконец, формирование благоприятного социально-экономического климата, определявшего миграционные процессы и демографический рост населения [Шлыков, 2004, с. 227–228; Шлыков, 2007, с. 429–445].

Культурная жизнь общества также во многом определялась вакфами, за счет которых создавались и существовали все школы, медресе и другие просветительские учреждения любого уровня за исключением военно-технических. Стоит отметить, что столь важный институт в системе просвещения, как библиотеки полностью принадлежал вакфам [Gültepe, 1987, s. 332(16)]. В 1914 г., по данным известного правоведа Эльмаллы Хамди Языра (1877–1942), в Османской империи существовала лишь одна государственная библиотека, которая по количеству книг уступала даже самым небольшим стамбульским вакуфным библиотекам Велюддина-эфенди и Рагып-паши [Elmalılı, 1995, s. 30].

Вместе с тем постепенно продуктивность деятельности и общественная полезность института вакфов снижалась. Отчасти это было вызвано нарастанием финансового и экономического кризиса в империи, индикатором которого стало резкое падение стоимости денег, начавшееся еще в конце XVI в. под влиянием «революции цен» в Европе и стремительно прогрессирующее в XVIII и XIX вв. из-за «порчи монеты». Так, если в XVI–XVII вв. *акче* обесценился в 2–2,5 раза по официальному курсу и в 4 раза на «черном рынке» [Подробнее см.: Мейер, 1975, с. 96–107; Мейер, 1991, с. 20–30], то за период 1740–1844 гг. покупательная способность серебряного *куруша*, по подсчетам американского историка Шарля Иссави, упала примерно в 22 раза [Issawi, 1980, p. 321–326]. Вполне закономерно, что на фоне этих процессов финансово-экономический потенциал вакфов существенно девальвировался, а прежние модели эксплуатации коммерческих объектов оказались малоэффективными. Кроме того, в самой системе вакфов все отчетливее стал проявляться кризис управляемости.

К XIX в. все чаще стала звучать критика в отношении вакфов, их недостаточной эффективности и т.д. Некоторые исследователи, рас-

смаывая «неорганизованный» характер деятельности системы вакфов и связанные с этим проблемы (характерные, впрочем, для многих традиционных институтов Османской империи времен «структурного кризиса»), говорили об определенном негативном влиянии вакфов на социально-экономическую и духовно-культурную жизнь османского социума. По мнению этих авторов, институт вакфа служил разложению общества, поощряя нищенствование через создаваемые им социальные институты (в частности, бесплатные «столовые»), а формирование целого слоя бенефициаров социальной помощи вакфов (*мюртезика*) наносила урон стране, исключая значительную часть общества из активной производительной жизни [Akdağ, 1974, s. 128–129; Cem, 1974, s. 99].

Вакф, замораживая переданное в него имущество, практически исключая его из товарооборота (т. е. используя его вопреки правилам современной экономики), мог служить одной из причин инертности и вялости экономической жизни в стране [Arsebük, 1938, s. 298]. «Бессрочность» и «неотменяемость», предполагавшие не только невозможность конфискации, но и изменения предписанных при учреждении условий использования этой собственности, касалась как целей вакфа, так и средств их достижения. Это правило, если ему следовали, делало некоторые вакфы заложниками своих уставов и функциональной узости.

Недостатки функциональной ригидности вакфов не остались незамеченными современниками. В учредительных документах — *вакфие* — можно найти много примеров того, как принцип неизменности вакфа и его целей смягчался и «обходил». Типичное *вакфие* содержало в себе перечень изменений, которые *мютевелли* имел право осуществить, но только однократно, повторно изменять цели вакфа и «модернизировать» способы их достижения не разрешалось [Akgündüz, 1996, s. 257–70; Little, 1984, p. 317–318]. В более выгодном положении оказывались те из них, которые использовали проверенные временем механизмы распределения благ и поддержания социально-экономической результативности, но и они со временем теряли эффективность.

При этом цель вакфа должна была носить «непреодолимый и вневременной» характер. Хотя этот вопрос всегда оставался дискуссионным, но уставные задачи вакфа могли быть «конечными». Например, помощь жертвам конкретного наводнения. В таких случаях *мютевелли* мог с течением времени изменять бенефициаров вакфа, направляя средства на схожие цели (когда пострадавшие от наводнения опраивались от потерь, подобный вакф мог переключиться на помощь жертвам другого наводнения или же других природных катаклизмов) [Akgündüz, 1996, s. 143–147, 245–248]. Что противоречило правилам, так это использование средств вакфа на какие-то новые, не прописанные в *вакфие* цели, пусть даже и схожие с первыми по своему результату. Иными словами, нельзя было в случае с вакфом помощи жерт-

вам наводнения вместо прямой помощи людям выделять средства на строительство дамб и плотин, уменьшающих негативные последствия природных катаклизмов.

Строгое соблюдение предписаний *вакфие* и принципа «бессрочности и неизменяемости» могло привести и к целому ряду других негативных последствий. Так, если в учредительном документе не предусматривалось выделения дополнительных средств на ремонт и поддержание доходных объектов вакфа, *мютевелли* не мог перераспределить средства на их реконструкцию, урезав ассигнования, скажем, на жалование служащим вакфа. Другой пример, если в *вакфие* предписывалось, что на вакуфной ферме должна выращиваться определенная культура (а не просто та, которая будет наиболее выгодна), то изменить это условие впоследствии не представлялось возможным. Аналогично складывалась ситуация, когда в *вакфие* не предусматривалось увеличение штата служащих. Так в 1789 г. *мютевелли* вакфа Хюррем-султан (Роксоланы) в Иерусалиме (237 лет после основания) отказался от найма денежного менялы и счетовода, несмотря на желание многих служащих ввести в штат специалиста, способного справиться с распределением и использованием возросших денежных потоков [Peri, 1992, p. 184–185].

Перечисленные примеры нельзя, конечно, понимать и интерпретировать буквально. Было бы ошибкой утверждать, что у распорядителей вакфов абсолютно отсутствовала возможность вносить изменения в систему управления вакфом и его доходными объектами. Здесь важно другое — устоявшиеся правила функционирования вакуфной системы поощряли и даже требовали строгого следования предписаниям *вакфие* и «консервативной» трактовки желаний и целей *вакифа*. Наконец, вакфы не могли действовать скоординировано, объединяя свои ресурсы и усилия, если их уставные цели совпадали. Проекты, которые мог эффективно осуществлять один крупный вакф (строительство и ремонт дороги, содержание системы водоснабжения), для нескольких более мелких оказывались крайне затратными. Учредители, впрочем, могли свободно предписывать выделение некой части из доходов своего вакфа более крупному. И отдельные примеры подобного эффективного «объединения ресурсов» (своего рода «пуллинга») имели место в XVIII и XIX вв. [Çizakça, 2000, p. 48]². Однако, если в *вакфие* не было специально прописана возможность такой процедуры, ни один вакф не мог ставить себя в подчиненное положение по отношению к более крупному и становиться источником ресурсов и дотаций для него. Причем даже если подобное «поглощение» и было возможно, каждый вакф продолжал функционировать независимо и самостоятельно. Видный египетский мыслитель

2 | Исследователи различают совместно учрежденные вакфы и объединение ресурсов между вакфами, основанными независимо друг от друга. Оба случая были достаточно редки [Doumani, 1998, p. 38].

XIX в. Рифах ат-Тахтави (1801–1873) отмечал единичность примеров совместных социально-благотворительных проектов на фоне многочисленных индивидуальных пожертвований и семейных вакфов, которые также создавались не на коллективной основе [Cole, 2003, p. 223–238].

В рамках традиционной системы вакфов первостепенное значение имела «воля» основателя, его право устанавливать условия деятельности и функционирования каждого конкретного вакфа, *мютевелли* же воспринимался как исполнитель этих предписаний, в принципе не имеющий права решать дела вакфа, исходя из своих предпочтений и взглядов. Выражаясь языком современной политической экономики, учредитель был патроном-руководителем, а *мютевелли* — лишь его агентом, верным исполнителем директив [Подробнее см.: Mirlrees, 1976, p. 105–131; Williamson, 1985, p. 15–43; Platteau, 2000, p. 10–17]. При этом в ситуации, когда указания, зафиксированные в *вакфие*, не могли прямо использоваться, задача *мютевелли* состояла в наиболее точной интерпретации воли *вакифа* (а не принятии более эффективного управленческого решения). Изменения в методах управления вакфом, очевидно способствующие его большей продуктивности, не могли оправдать пренебрежение и нарушение предписаний *вакфие* (т. е. претензии *мютевелли* на права хозяина, а не слуги). Свобода действий *мютевелли*, даже если она предусматривалась в *вакфие*, ограничивалась местным судьей, главная задача которого также состояла в выполнении воли учредителя. В некотором смысле кадий тоже воспринимался как «исполнитель», ведь он должен был следить за тем, чтобы *мютевелли*-распорядитель скрыто не нарушал предписания *вакфие* под предлогом дополнительных ассигнований на ремонт доходных объектов или смены персонала.

Все эти особенности превращали систему вакфов в механизм, главной целью которого было воспроизводство и сохранение традиции, «ритуала», а не экономическая продуктивность. За длительный временной цикл, особенно в условиях быстро меняющейся экономической и политической конъюнктуры, материальные потери вакфов могли достигать значительных размеров: когда их главные «активы» эксплуатировались неэффективно, а социальная полезность неуклонно падала. Можно предположить, что принцип «неизменяемости» и «бессрочности» вакфа подходил для стабильной и статичной экономической системы, где технологии, вкусы и предпочтения не претерпевали революционных изменений и в рамках одного-двух поколений их трудно вообще было ощутить, не существовало идеи постоянного развития и трансформации разных сфер жизни [Arndt, 1987, p. 9–49]. Именно в таких условиях формировалась система вакфов. Установление строгих и жестких правил управления каждым конкретным вакфом могло способствовать большей щепетильности их распорядителей и защищать интересы предполагаемых бенефициаров, гарантировать осуществ-

ление его социальных функций. Поэтому учредители, действительно заботившиеся об осуществлении социально-благотворительных функций своих вакфов, считали незначительными последствия строгого ограничения свободы *мютевелли* в принятии управленческих решений в сравнении с возможными злоупотреблениями, будь их полномочия более обширными. Той же логикой руководствовались и власти, поддерживавшие принцип «бессрочности и неизменности» вакфов как залог непрерывного осуществления их социальных функций. Даже если предположить, что следование этому принципу было частичным (есть немало примеров, как он нарушался), в рамках меняющейся экономики эффективность системы вакфов весьма уменьшалась [Schoenblum, 1999, p. 1206–1224]³.

Еще один упрек в адрес системы вакфов — их использование как гарантии против возможной конфискации, в частности переданных в вакф земель *мири*, которые тем самым теряли свой статус условных служебных держаний и фактически бессрочно переходили под контроль семьи учредителя (приобретавшей целый ряд дополнительных прав на этот надел). В первые годы существования Османского государства, как пишет Омер Лютфи Баркан, власть строго следила за вопросами собственности на земли *мири*, однако с течением времени ситуация изменилась [Barkan, 1940, s. 14; Onar, 1952, s. 520]. И хотя в большинстве случаев эти наделы передавались в вакфы с религиозно-благотворительными целями, все чаще под прикрытием благотворительности скрывалась другая задача — сохранить имущество в руках своей семьи [Köprülü, 1942, s. 26]. Зоркий обличитель пороков Высокой Порты Кочи-бей Гемюрджинский писал в начале XVII в., что отдельные лица непонятным образом оказываются полными собственниками земли, территорий, которые несколько веков назад были завоеваны в кровопролитных боях и должны принадлежать государству, быть «общей собственностью всех мусульман»... эти люди близки к султану и используют свое привилегированное положение, превращают наделы в семейные вакфы⁴. В своем рисале Кочи-бей задается вопросом о законности подобных образований и считает необходимым организовать султанскую инспекцию всех вакфов, основанных за последние 200 лет [Koçibey, 1972, s. 58–59; Смирнов, 1873; Barnes, 1987, p. 60–66]⁵.

3 | Определенным подтверждением этого тезиса служит ситуация с правовым регулированием вакфов в современных исламских странах. Новые правила предоставляют распорядителю вакфа гораздо большую свободу действий и расширяют круг административных полномочий. Подобно западным трастам, современные вакфы приобретают черты акционерных компаний — внутренне автономных организаций, обладающих статусом юридического лица [Çizakça, 2000, p. 90–109, 119–127].

4 | По вопросу правовых тонкостей таких «превращений» см.: [Barkan, 1944, s. 15–21; Yediylidiz, 1986, s. 157].

5 | Доклад Кочи-бея очень важен как один из первых примеров недовольства системой вакфов на государственном уровне, раздражением по поводу их избытка. Примечательно, что всего лишь за 150 лет до Кочи-бея другой османский историограф Ашикпашазаде резко критиковал стремление отменить ряд вакфов [Выдержки из хроники, 1956, с. 76; Akgündüz, 1996, s. 248–249]. Это различие в оценках института вакфов османскими государственными деятелями отражает общую тенденцию развития системы вакфов, их экспансии, происходившей за счет условных держаний, что влекло за собой серьезные военно-политические последствия [Öztürk, 1995, s. 249].

Необходимость ревизии и контроля над вакфами и их доходами надолго закрепилась среди первоочередных задач внутренней политики Порты. Связано это было с крайней децентрализованностью системы вакфов, невозможностью их строго учета, но, главное, количеством вакфов.

Общее число *вакфие*, зарегистрированных в центральном реестре и хранящихся в Архиве Главного управления вакфов, составляет более 29 тыс. Из этих *вакфие* около 50 относятся еще ко временам малоазийских Сельджукидов [Yıpañ, 1944, s. 9]. Однако эти цифры далеки от того, чтобы достоверно показать количество вакфов, созданных и функционировавших в османском обществе [Yediöldiz, 1982b, s. 25; Öztürk, 1995, s. 24]. В сущности, статистически определить их количество крайне сложно, подобную попытку даже не предпринимали многочисленные турецкие и западные исследователи этого института. Сейчас, на основе проведенных изысканий, можно вывести данные о числе вакфов в отдельно взятых регионах в определенный отрезок времени: так, за 77 лет (с 1519 по 1596 гг.) в Стамбуле было основано 2860 вакфов [Barkan, Ayverdi, 1970, s. VIII/Tablo-I.], а в Халебе, например, за период с 1718 по 1800 гг. — 485 [Selçuk, 1965, s. 21–29]. С другой стороны, по данным, приведенным в ряде опубликованных диссертаций, в XVI в. было создано 776 вакфов [Yüksel, 1998a]; в XVII в. — 1663 [Yüksel, 1998b, s. 22]; в XVIII в. — уже 6000 [Yediöldiz, 1990, p. 151], а в XIX в. — более 9000 [Öztürk, 1995, s. 34]. Конечно, все эти цифры не могут считаться окончательными. Например, известный турецкий исследователь Назиф Озтюрк, оценивая деятельность вакфов по архивным материалам, говорит о более, чем 35 000 вакфов, созданных в Османской империи [Ibid., s. 40].

Столь большой разброс в количественных оценках вполне объясним. У османов вплоть до появления в 1586 г. Управления вакфов священных городов Мекки и Медины (*Харамейн Эвкяф Незарети*) [Ibid., s. 68], в 1788 г. Управления вакфов Хамидие и Лятели (*Евкяф-ы Хамидийе ве Лятели Идареси*) [Öztürk, 1983, s. 59; Öztürk, 1995, s. 65–68], наконец, образования в 1826 г. султанского Министерства вакфов (*Эвкяфы Хюмайюн Незарети*) [Yediöldiz, 1982a, s. 153–172] не было единой, централизованной системы контроля и учета вакфов. Поэтому, не проанализировав все судебные (*шерийе сиджили*) и налоговые реестры (*тахрир дефтери*) и целый ряд других документов, невозможно дать точное число созданных и функционирующих вакфов в Османской империи⁶.

До первой четверти XIX в. вакфы, существовавшие на территории Турции, разделялись на три группы: «древние» (*Эвкяф-ы кадиме*),

6 | У османов процедура основания вакфа содержала в себе три этапа: первый — подготовка проекта, далее — строительство благотворительных учреждений (*мюэссетат-ы хайрийе*), ради которых создавался вакф, и определение источников доходов на бессрочное их содержание. Наконец, уже готовое *вакфие* передавалось на одобрение суда, который рассматривал его на специальном слушании. После признания вакфа «законным» его уставные документы копировались и подшивались в книгу судебного реестра (оригинал *вакфие* возвращался учредителю).

учрежденные в доосманские времена, «неистинные» (*Эваф-ы ирсадийе*), созданные на базе земель мира, принадлежащих государству, и, наконец, «истинные» (*Эваф-ы сахиха-и лязиме*), в которые была передана личная (безусловная) собственность [Elmalılı, 1995, s. 112–116]7. Государство напрямую не вмешивалось в их дела (за исключением «древних» и части «неистинных» вакфов) и часто даже не обладало информацией о численности существующих истинных вакфов, поскольку отсутствовала центральная система учета, а регистрация производилась только в шариатских реестрах [Ibid., s. 117].

Вакфы управлялись в соответствии с распоряжениями, указанными в *вакфие* их учредителей и согласно местным традициям. Подобно государственным административным, финансовым, политическим и культурным институтам вакфы с момента своего создания находились под прямым контролем и наблюдением кадиев. Кадии осуществляли постоянный контроль за административной деятельностью мютевелли, могли потребовать отчета, произвести ревизию расходов вакфа и проверить, насколько они соответствуют его уставным целям. При условии сохранения судебного контроля со стороны кадиев, по мере увеличения видов вакфов контрольные функции постепенно стали переходить специальным организациям и административным инстанциям. Передача контрольных функций различным инстанциям подготовила условия для перехода к централизованному управлению вакфами [Akgündüz, 1996, s. 355–357] — созданию Махмудом II (1808–1839) султанского Министерства вакфов (*Эваф-ы Ньюмайюн Незарети*).

Махмуд II и с экономической, и с политической точек зрения был заинтересован в установлении прямого контроля над вакфами и их доходами8. Правительство испытывало хроническую нужду в деньгах, особенно для создания новой армии. Кроме того, *улемы* находились в оппозиции к реформаторской деятельности султана, осуждали его стремление следовать в своих преобразованиях примеру западных стран. Лишив своих противников доходов от вакфов, Махмуд II ослабил бы их не только экономически, но и политически. В 1809 г. султанские вакфы — к тому времени их число приблизилось к 50 — были подчинены особому управлению (*Эваф-ы Хамидийе ве Мюльхакаты Идареси*) [Öztürk, 1995, s. 67–68]. С упразднением *яны-*

7 | Позднеосманская классификация разделяла вакфы: по виду имущества и собственности, переданной в них, — «движимые» и «недвижимые» вакфы (*menkul vakıf — gayrimenkul vakıf*), истинные и неистинные вакфы (*sahih vakıf — irsad-i sahıh vakıf, irsad-i gayri sahıh vakıf*), по сфере деятельности — семейные или благотворительные вакфы (*zürri vakıf — avarız vakıf*), дотирующие членов одной семьи, рода или помогающие нуждающимся какого-то района, области; с точки зрения системы управления — подчиненные напрямую центральной администрации выморочные (*evkaf-i mazbuta*) и находящиеся в управлении *мютевелли*, но под контролем государства, присоединенные вакфы (*evkaf-i milhaka*), наконец, подчиненные исключительно *мютевелли* и находящиеся вне госконтроля «исключенные» вакфы (*müstesna vakıflar*); с точки зрения условий аренды вакуфного имущества (*icare-i vahideli vakıflar, icaretenli vakıflar, mukataalı vakıflar*) [см.: Öztürk, 1983, s. 80–116; Akgündüz, 1982, s. 367–369, 441–560; Öztürk, 1995, s. 247–276].

8 | Представление о размерах этих доходов могут дать следующие цифры. Вакфы мечетей Ахмедийе, Сулейманийе и Султан Баязид в Стамбуле приносили соответственно 200, 300 и 400 тыс. курушей в год, мечети Святой Софии (Айя София) — 2 млн. Треть этих сумм оставалась в руках инспекторов-назыров, контролировавших деятельность *мютевелли* [Новичев, 1968, с. 233–234].

чарского корпуса в 1826 г. к этому управлению были присоединены «нычарские» вакфы, а ведомство получило другое название — служба вакфов Хамидие и Махмудие (*Хамидийе ве Махмудийе Мютевелли Каймакамлыгы*) [Hatemi, 1979, s. 330; Akgündüz, 1996, s. 360–364]. Появление этой службы, обладавшей уже достаточно разветвленным аппаратом и контролирувавшей значительное число богатых вакфов, стало последним шагом на пути к учреждению в 1826 г. в рамках начавшихся Танзиматских реформ султанского Министерства вакфов (*Эвакаф-ы Хюмайюн Незарети*) [Hatemi, 1979, s. 330; Akgündüz, 1996, s. 360–364]⁹. В функции нового ведомства входила регистрация актов учреждения вакфов, утверждение назначений *назыров* (инспекторов) и *мютевелли* (управляющих) вакфов, контроль над расходованием средств, получаемых с вакфов (в частности, на содержание богоугодных заведений и выплату жалованья их служащим) и т.д. Однако масштабы, многообразие и степень разветвленности системы вакфов были таковы, что, в сущности, реальная деятельность этого ведомства сводилась по большей части лишь к формальной регистрации решений, принимаемых на местах мусульманскими судьями — кадиями, а также *назырами* и *мютевелли*. Некоторая централизация со стороны султанского Министерства была достигнута относительно расходования средств лишь с султанских вакфов (в том числе вакфов Харамейн). Однако повседневное управление доходной недвижимостью, относящейся к этим вакфам, как и прежде, находилось в руках отдельных лиц на местах. Деятельность же «несултанских» вакфов по-прежнему целиком и полностью определялась *назырами* и *мютевелли* практически без вмешательства центральных властей [Deguilhem, 2002, p. 221]. Механизмы функционирования вакфов оставались вполне традиционными, равно как и назначение должностных лиц, получавших свое жалование из вакуфных средств. Эти назначения, как и прежде, осуществлялись благодаря родственным и личным связям, оформлялись кадиями на основании рекомендаций и свидетельских показаний. Махмуд II старался изменить ситуацию и даже издал в 1835 г. указ о том, чтобы впредь *мютевелли* назначались главой Министерства вакфов¹⁰, чем надеялся поставить в зависимость от правительства управляющих вакфами. Однако и в этом Махмуд II, намеревавшийся поступить с вакфами так же, как с *тимарами* и *зеаматами* — включить их в государственный фонд, не добился большого успеха. По-прежнему вакфы остались больше в ведении улемов и влиятельных *мютевелли*. Не получил Махмуд II и финансовых выгод:

9 | Примечательно, что 30 июня 1826 г. султанским указом было упразднено Бюро конфискации (*Мухаллефат Калем*). Этот акт устранял одну из важных причин превращения имущества в вакф — желание его владельцев избежать конфискации, к которой часто прибегали власти либо с целью пополнить казну, либо потому, что кому-нибудь из крупных ее представителей приглянулось имущество того или иного богача [см.: Новичев, 1968, с. 233–234].

10 | Указ был напечатан в газете «Le Moniteur Ottoman» 30 мая 1835 г. Цит. по: [Новичев, 1968, с. 233–234]. До этого они назначались кадиями.

из-за злоупотреблений чиновников новой вакуфной администрации доходы, поступавшие в казну, были столь низкими, что даже не покрывали расходов, связанных с управлением вакфами. Правительству приходилось давать этой администрации дотацию в сумме 12,5 млн курушей [Ubicini, 1853, p. 272].

По существу, система вакфов оставалась максимально децентрализованной, регулировалась в гораздо большей степени семейными и корпоративными, а не государственными отношениями¹¹. В итоге желание сконцентрировать в одних руках управление разрозненными вакфами, которое впредь должно было исходить из установки на централизацию и выстраивание «властной вертикали», и стремление заставить систему вакфов служить интересам государства, уменьшая тем самым финансово-политическое влияние религиозных кругов [Öztürk, 1995, s. 69–75] — т. е. главные цели и задачи создания министерства так и остались нереализованными, решать их пришлось уже младотуркам и кемалистам. Впоследствии это привело к ослаблению вакуфной системы, сокрушению силы и влияния улемов, наконец, сделало возможным продажу и перераспределение вакуфной собственности.

К концу XIX в. неэффективность деятельности вакфов и рост коррупции в среде их распорядителей и бенефициаров, серьезно испортили общественную «репутацию» самого института, поставили на повестку дня вопрос об оправданности и законности существования обширной и разветвленной системы вакфов. Хотя коррупция была имманентно присуща системе вакфов, алчность *мютевелли* и *вакифов* в XVIII–XIX вв., использование сомнительных с правовой точки зрения механизмов учреждения вакфов, эксплуатации, «замены» и «аренды» вакуфного имущества достигли, по оценкам современников, угрожающих размеров [Kuran, 2005, p. 593–615]. Еще один важный фактор, способствовавший развитию кризисных явлений в системе вакфов — стремление государства играть все более значимую роль в сфере социального обеспечения и благотворительности [Özbek, 2003, p. 203–222; Eper, 2003, p. 186–202] (в 1890-е гг. Абдулхамид II (1876–1909) создал знаменитую Стамбульскую богадельню (*Истанбул Дар’уляджезе Мюэссесеси*), Имперскую детскую больницу «Хамидийе» (*Хамидийе Этфаль Хастане-и Алиси*) и Османское Общество Красного Полумесяца (*Османлы Хилял-и Ахмер Джемийети*), ставшее в период правления младотурок очень влиятельной организацией) [Özbek, 1999, p. 1–33].

11 | Примечательно, что созданные в эпоху Танзимата новые органы провинциального управления (меджлисы) осуществляли преимущественно контрольные и регистрационные, но не распорядительные функции. Османский земельный кодекс 1858 г., сыгравший важную роль в процессе легализации превращения государственных земель фактически в частные владения с правом отчуждения, никоим образом не ограничивал сложившуюся систему вакфов. Ни в самом тексте нового закона, ни в последовавших за его изданием мероприятиях не наблюдается попыток властей как-то повлиять на порядок учреждения или функционирования вакфов [Gerber, 1987, p. 65–85; Жантеев, 2006, с. 73–88]. Более того, предоставляя индивидуальным держателям участков государственных земель право распоряжения ими, земельный кодекс тем самым допускал передачу их в вакф, и подобная практика в последней четверти XIX в. приобрела в сирийских провинциях Османской империи довольно широкое распространение [Degüthem, 1991, p. 70–74].

В совокупности все эти факторы подготовили почву для масштабной конфискации вакуфной собственности, осуществлявшейся в начале XX столетия в разных частях Османской империи, а после ее распада — в новых независимых и подмандатных странах региона (Турция, Египет, Сирия, Палестина и т. д.). Постоянная нехватка средств в имперской казне и хронический дефицит бюджета заставлял правительство искать новые источники доходов, именно в таком качестве стали рассматриваться и вакфы. Ранее центральная власть, прекрасно видевшая, что в большинстве случаев вакфы используются для защиты собственности от экспроприации и ухода от налогов, могла позволить себе конфисковать лишь отдельные вакфы, сомнительные по своему происхождению (прежде всего, «неистинные»), вопрос же о систематическом изымании вакуфной собственности вообще не мог быть поставлен (поскольку было очевидно, что подобные акции непременно вызовут резко негативную реакцию населения, всегда встающего на защиту религиозных символов, к которым в прямом смысле слова относились вакфы). Однако к началу XX в. ситуация была уже совсем иной: очевидный упадок и вырождение системы вакфов, о которых открыто говорили и сановники, и общественные деятели, изменили отношение к различным проектам национализации вакфов, сделав их вполне возможными и осуществимыми.

Танзиматские реформы, хотя и оказались неспособны реально изменить положение и функционирование системы вакфов, заложили мину под их автономию и независимость: переподчинение вакфов — по крайней мере, номинальное — султанскому Министерству вакфов было фактическим отрицанием правила неизменности и нерушимости установлений *вакфие* (т. е. воли учредителя). Это означало коренное изменение самой сути института вакфа. Бесчисленное множество семей, относившихся к вакфам как к своей частной собственности — некоему аналогу трастового фонда, увидели, что право распоряжаться средствами их «фондов» постепенно переходит в руки стамбульских сановников. Нередко центральная власть через министерство заставляла отдельные вакфы субсидировать деятельность других вакфов или же выделять средства на нужды, никак не предусмотренные в их *вакфие*: от финансирования проведения парадов, возведения новых дворцов до строительства трамвайных путей и выплаты процентов по государственному долгу [Barnes, 1987, p. 87–118; Öztürk, 1994a, s. 298–309; Öztürk, 1994b, p. 19–42; Çizakça, 2000, p. 79–86]. Причем это было характерно не только для анатолийских провинций, но и для остальных частей Османской империи, где финансовые ресурсы вакфов также направлялись на цели, порой даже противоположные уставным. Иными словами, положения *вакфие* окончательно лишились прежнего «священного» и неприкосновенного статуса [Çizakça, 2000, p. 110–168; Baer, 1968, p. 79–80; Crecelius, 1991, p. 75–78.].

Разные группы османского общества не слишком осуждали подобное отношение к вакфам. Поддержка действий властей шла, в частности, от сторонников вестернизации, видевших в вакфах, ввиду их тесной связи с исламом «реакционный институт» [Körçü, 1942, s. 24–25; Baer, 1968, p. 83–88]. Другие общественные силы, в целом также поддерживавшие реформы, хотя и были убеждены, что в трансформированном виде система вакфов может стать одним из факторов экономического развития, выступали за национализацию вакфов, поскольку это лишало улемов финансово-экономических ресурсов и влияния, которые они нередко использовали для оказания сопротивления реформам и модернизации. Однако в целом османские реформаторы стремились не к полной ликвидации системы вакфов, а лишь к сокращению доли вакуфной собственности как части стратегии по сужению влияния консервативных кругов османского общества, связанных прежде всего с мечетями и религиозными школами. Такова была логика и цели «централизации» системы вакфов: влияние и авторитет улемов, а равно и их политический вес серьезно уменьшались пропорционально сокращению материально-финансовой базы — вакфов, управление и контроль над которыми находились в их руках [Lewis, 1961, p. 92–94; Davison, 1973, p. 257–258].

Вместе с тем все эти общественные группы, вне зависимости от того, были ли они заинтересованы в модернизации или просто в разрушении системы вакфов, с одной стороны, сильно преувеличивали неэффективность и «реакционность» вакфов — с другой, недооценивали недостатки централизованной системы контроля и управления вакфами. Средства, собираемые новыми административными органами, лишь отчасти шли в государственную казну, растраты и присвоение были распространены на всех уровнях, а массовая конфискация вакфов вряд ли способствовала повышению эффективности экономики [Barnes, 1987, p. 118–154; Çizakça, 2000, p. 85–86].

Присвоение вакуфной собственности, в частности вакуфных земель, не было чем-то новым в истории арабо-османского мира¹². В конце XIX — начале XX в. причины для конфискации были самые разные: это и пресечение рода основателя вакфа, и мнимая или реальная некомпетентность *мютевелли*, и отсутствие в *вакфие* четко прописанной процедуры назначения нового *мютевелли* или собственно прекращение «наследственной цепочки» распорядителей [Stephan, 1944, p. 175; Morawitz, 1902, p. 113]. Такая участь постигла многие вакфы мечетей: например, управление вакфом мечети аль-Умари в Вифлее-

12 | Во время оккупации Палестины Египтом при Мухаммаде Али (1769–1849) часть объектов, принадлежащих обширному вакфу Хасеки-султан, была конфискована, а после возвращения региона под власть Османской империи в 1841 г. случаи экспроприации вакфов участились [Barron, 1922, p. 58; Stephan, 1944, p. 175–194, 175]. В этом контексте уместно также вспомнить собственно аграрно-налоговые реформы Мухаммада Али в Египте, важной частью которых были ликвидация «незаконной» вакуфной собственности, экспроприация доходов благотворительных вакфов и т. п. Итогом этих преобразований стали подрыв экономического могущества улемов и суфиев в масштабе всего египетского общества, упрочение зависимости религиозных институтов от государственной власти и снижение степени их автономности по сравнению с предшествующими периодами [Кириллина, 1989, с. 180–186].

ме после того как в 1911 г. его *мютевелли* скончался, перешло в руки Министерства вакфов, т.е. государства [Reiter, 1996, p. 14]. По данным Ицхака Рейтера и Ури Купфершмидта, к началу Первой мировой войны только в Палестине подобным образом было обращено в государственную собственность более 70 крупных вакфов [Reiter, 1996, p. 14–17; Kupferschmidt, 1987, p. 115–116].

Еще одним следствием этого процесса, который можно было бы назвать мягкой «секуляризацией» вакфов, была передача части средств вакфов Министерству просвещения. В данном случае нельзя говорить о конфискации в прямом смысле этого слова. Ведь на протяжении столетий многочисленные благотворительные вакфы (*хайри вақыф*) финансировали культурно-образовательные учреждения. Однако с реформированием системы образования и социального обеспечения, приданием им европейских, вестернизированных черт, сами вакфы и их масштабная, но при этом слабо скоординированная деятельность уже представлялись не благом, а помехой на пути реформ. Следуя установке, что воспитание детей-мусульман, их образование должны стать обязанностью государства, в 1883 г. был издан закон, по которому средства вакфов, изначально предназначавшиеся на содержание мусульманских школ, мечетей и *текке*, должны были быть переданы государственным образовательным учреждениям [Barron, 1922, p. 43, 57; Granott, 1952, p. 140]. Все это позволило к началу XX в. поставить под государственный контроль значительную долю доходов культурно-образовательных вакфов, а также находящиеся у них на содержании медресе и обычные школы.

Отношение младотурок к системе вакфов было еще более негативным, чем у деятелей эпохи Танзимата. После революции 1908 г. общественная критика института вакфа достигла своего апогея [Köprülü, 1942, s. 34], а центральная власть укрепилась в своем намерении передать имущество и финансовые активы вакфов в государственную казну [Barron, 1922, p. 59; Massignon, 1951, p. 82]. Это было неотъемлемой частью разгоревшейся с новой силой дискуссии о месте и роли религии в жизни государства и общества. Сторонники исламистских движений отстаивали идею фундаментальной роли ислама в социальной и политической жизни страны [Tunaya, 1962]. Западники и сторонники турецкого национализма, которые хотя и говорили о своей приверженности исламу, но, желая видеть его «модернизированным и отуреченным», призывали покончить с вмешательством религии в мирские дела [Dumont, 1984, p. 37, 25–45]. В 1917 г. в рамках законодательной реформы административные органы вакфов были подчинены Министерству финансов. С точки зрения младотурок, это должно было направить ресурсы вакфов на благо общества, поскольку сохранявшаяся независимость вакфов воспринималась ими край-

не негативно¹³. Таким образом, младотурки фактически подготовили кемалистские реформы института вакфа в 1920-е и 1930-е гг., больше похожие на попытку его ликвидации. Практически все, что происходило с вакфами в первые годы существования республики — от окончательной секуляризации системы медресе (по закону об объединении образования¹⁴) до перераспределения вакуфных земель (по закону о наделении землей¹⁵) и распродажи недвижимости вакфов (по закону о вакфах 1935 г.¹⁶), — так или иначе проговаривалось, а иногда и практиковалось в конце XIX и начале XX в.

13 | Зия Гёкальп по этому поводу высказался в одной из своих поэм: «Всякий вакф есть некое божественное учреждение, у него свои законы, свои чиновники, свой бюджет... Течет время, а служба в этом диване ничуть не изменилась... Ведь надзиратель вакфа — это «рука мертвеца»... Но почему же бразды правления живыми находятся в руках у мертвых? Почему защищается этот порядок незыблемости и неизменности (*вакафа*) в стране турок, которая стремится вперед?» [Gökalp, 1976, s. 35].

14 | 430 Sayılı Tevhid–I Tedrisat Kanunu.

15 | Çitfçiyi Topraklandırma Kanunu (4753 Sayılı ve 11/6/1945 Tarihli).

16 | 2762 Sayılı Vakıflar Kanunu.

Источники и литература

- Выдержки из хроники, 1956 — Выдержки из хроники Ашикпашазаде «Теварих-и Ал-и Осман» («Османская династическая история») // Краткие сообщения Института востоковедения. Т. XXII. М., 1956.
- Жантиев, 2006 — *Жантиев Д.Р.* Исламские религиозные институты как фактор сохранения традиционных социальных отношений в Османской империи в XIX в. (на примере Сирийских вилайетов) // *Meurefiana: Сборник статей, посвященный 70-летию М.С. Мейера*. Т. 1. М., 2006.
- Кириллина, 1989 — *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989.
- Мейер, 1975 — *Мейер М.С.* Влияние «революции цен» в Европе на Османскую империю // *Народы Азии и Африки*. 1975, № 1.
- Мейер, 1991 — *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М., 1991.
- Новичев, 1968 — *Новичев А.Д.* История Турции. Т. II. Новое время Ч. 1 (1792–1839). Л., 1968.
- Смирнов, 1873 — *Смирнов В.Д.* Кочибей Гемюрджинский и другие османские писатели XVII в. о причинах упадка Турции. СПб., 1873.
- Шлыков, 2004 — *Шлыков П.В.* Институт вакфа в Анатолийских провинциях Османской Империи XVI в. (по материалам бейлербейлика Диярбекир) // *Кавказ. Балканы. Передняя Азия: Сборник научных трудов Северокавказского регионального отделения Международной научной ассоциации болгаристов*. Вып. 2 (9). Махачкала, 2004.
- Шлыков, 2007 — Шлыков П.В.* Институт вакфа и его роль в экономической и социально-политической жизни османского общества XVI в. // *Международный конгресс востоковедов: труды*. Т. 1. М., 2007.
- Шлыков, 2011 — *Шлыков П.В.* Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. М., 2011.
- 2762 Sayılı Vakıflar Kanunu // RG, 13/06/1935, Sayı 3027; *Düstur*. Tertip III, Cilt XXI. Ankara, 1936.
- 430 Sayılı Tevhid–I Tedrisat Kanunu. // RG, 06/03/1340 (1924), Sayı 63; *Düstur*, Tertip III, Cilt V. Ankara, 1931.
- Akdağ, 1974 — *Akdağ M.* Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi (1453–1559). Cilt II. İstanbul, 1974.
- Akgündüz, 1996 — *Akgündüz A.* İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi. İstanbul, 1996.
- Arndt, 1987 — *Arndt H.W.* Economic Development: The History of an Idea. Chicago, 1987.
- Arsebük, 1938 — *Arsebük E.* Medenî Hukuk, Başlangıç ve Şahsın Hukuku. C. I. Ankara, 1938.
- Baer, 1968 — *Baer G.* Waqf Reform // *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago, 1968.
- Barkan, 1944 — *Barkan Ö.L.* Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Vakıflarının İdarî-Malî Muhtariyet Meselesi // *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*. 1944, no.1.
- Barkan, Ayverdi, 1970 — *Barkan Ö.L., Ayverdi E.H.* İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Târihli. İstanbul, 1970.
- Barnes, 1987 — *Barnes R.J.* An Introduction to Religious Foundation in the Ottoman Empire. Leiden, 1987.

- Barron, 1922 — *Barron J.B.* Mohammedan Wakfs in Palestine. Jerusalem, 1922.
- Cem, 1974 — *Cem İ.* Türkiye'deki Geri Kalmışlığın Tarihi. İstanbul, 1974.
- Çiftçi Topraklandırma Kanunu (4753 Sayılı ve 11/6/1945 Tarihli) // RG, 15/06/1945, Sayı 6032; Düstur. Tertip III, Cilt XXVI. Ankara, 1945.
- Çizakça, 2000 — *Çizakça M.* A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present. İstanbul, 2000.
- Cole, 2003 — *Cole J.R.I.* Al-Tahtawi on Poverty and Welfare // Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. N.Y., 2003.
- Crecelius, 1991 — *Crecelius D.* The Waqf of Muhammad Bey Abu Al-Dhabab in Historical Perspective // International Journal of Middle East Studies. 1991, vol. 23.
- Davison, 1973 — *Davison R.H.* Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876. N.-Y., [1963] 1973.
- Deguilhem, 1991 — *Deguilhem R.* Waqf Documents: a Multi-Purpose Historical Source. The Case of Damascus in the 19th Century // Les Villes dans l'Empire Ottoman: Activités et Sociétés. T. I. P., 1991.
- Deguilhem, 2002 — *Deguilhem R.* Centralised Authority and Local Decisional Power: Management of the Endowments in Late Ottoman Damascus // The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire. Beirut, 2002.
- Doumani, 1998 — *Doumani B.* Endowing Family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800 to 1860 // Comparative Studies in Society & History. Vol. 40, Issue I (January 1998).
- Dumont, 1984 — *Dumont P.* The Origins of Kemalist Ideology // Atatürk and the Modernization of Turkey. Leiden, 1984.
- Elmalılı, 1995 — *Elmalılı M.* Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar. Ankara, 1995.
- Ener, 2003 — *Ener M.* The Charity of the Khedive // Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. N.Y., 2003.
- Fatih Mehmed II Vakfiyeleri (861/1456). Ankara, 1938.
- Gerber, 1987 — *Gerber H.* The Social Origins of the Modern Middle East. L., 1987.
- Gökalp, 1976 — *Gökalp Z.* Yeni Hayata Doğru Yol. Ankara, 1976.
- Granott, 1952 — *Granott A.* The Land System in Palestine — History and Structure. L., 1952.
- Gültepe, 1987 — *Gültepe N.* Vakıf Kütüphaneciliğinin Müesseseseleşmesi. İstanbul, 1987.
- Hatemi, 1979 — *Hatemi H.* Medeni Hukuk Tüzelkişileri I. İstanbul, 1979.
- Issawi, 1980 — *Issawi Ch.* The Economic History of Turkey 1800–1914. Chicago-London, 1980.
- Koçibey, 1972 — *Koçibey M.* Koçibey Risalesi (1041/1631) (Sadeleştiren: Zuhuri Danışman). İstanbul, 1972.
- Köprülü, 1942 — *Köprülü F.* Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü. // VD, Sayı II. Ankara, 1942.
- Kupferschmidt, 1987 — *Kupferschmidt U.M.* The Supreme Muslim Council: Islam under the British Mandate for Palestine. Leiden, 1987.
- Kuran, 2005 — *Kuran T.* The Logic of Financial Westernization in the Middle East // Journal of Economic Behavior & Organization. Vol. 56 (2005), pp. 593–615.
- Kürkçüoğlu, 1962 — *Kürkçüoğlu K.E.* Süleymaniye Vakfiyesi. Ankara, 1962.
- Lewis, 1961 — *Lewis B.* The Emergence of Modern Turkey. 2nd ed. L., 1961.
- Little, 1984 — *Little D.P.* A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Sarif in Jerusalem. Beirut, 1984.
- Marcus, 1989 — *Marcus A.* The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the 18th Century. N.-Y., 1989.
- Massignon, 1951, 1953 — *Massignon L.* Documents sur certains waqfs des lieux saints de l'Islam principalement sur le waqf Tamimi à Hebron et sur le waqf tlemcénien Abu Madyan à Jérusalem // Revue des Études Islamiques. Vol. 19 (1951), pp. 73–120; Vol. 21 (1953).
- Mirrlees, 1976 — *Mirrlees J.A.* The Optimal Structure of Incentives and Authority within an Organization // Bell Journal of Economics. 1976, vol. 7.

- Morawitz, 1902 — *Morawitz Ch.* Les finances de la Turquie. P., 1902.
- Onar, 1952 — *Onar S.* Sami, İdare Hukukunun Umumi Esasları. İstanbul, 1952.
- Özbek, 1999 — *Özbek N.* The Politics of Poor Relief in the Late Ottoman Empire: 1876–1914 // *New Perspectives on Turkey*. Fall 1999, № 21.
- Özbek, 2003 — *Özbek N.* Imperial Gifts and Sultanic Legitimation during the Reign of Sultan Abdülhamid II, 1876–1909 // *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. N.-Y., 2003.
- Öztürk, 1983 — *Öztürk N.* Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar. Ankara, 1983.
- Öztürk, 1986 — *Öztürk N.* Vakıfların İdaresi ve Teşkilât Yapısı Üzerine Düşünceler. // I. Vakıf Şurası, 3–5 Aralık 1985. Ankara, 1986.
- Öztürk, 1991 — *Öztürk N.* Aile Vakıfları // *Türk Aile Ansiklopedisi*. Cilt III. Ankara, 1991.
- Öztürk, 1994a — *Öztürk N.* Osmanlılar'da Vakıfların Merkezi Otoriteye Bağlanması ve Sonuçları // *Waqf dans le Monde Musulman Contemporain (XIXe–XXe Siècles)*. İstanbul, 1994.
- Öztürk, 1994b — *Öztürk N.* Batılılaşma Döneminde Vakıfların Çözülmesine Yol Açan Uygulamalar // *VD, Sayı XXIII*. Ankara, 1994.
- Öztürk, 1995 — *Öztürk N.* Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi. Ankara, 1995.
- Öztürk, 2003 — *Öztürk N.* Azınlık Vakıfları. Ankara, 2003.
- Peri, 1992 — *Peri O.* Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Ottoman Jerusalem // *Journal of the Economic & Social History of the Orient*. 1992, vol. 35.
- Platteau, 2000 — *Platteau J.-P.* Institutions, Social Norms, and Economic Development. Amsterdam, 2000.
- Reiter, 1996 — *Reiter Y.* Islamic Endowments in Jerusalem under British Mandate. L., 1996.
- Schoenblum, 1999 — *Schoenblum J.A.* The Role of Legal Doctrine in the Decline of the Islamic Waqf: A Comparison with the Trust // *Vanderbilt Journal of Transnational Law*. 1999, vol. 32.
- Selçuk, 1965 — *Selçuk F.* Vakıflar (Başlangıçtan 18. Yüzyıla Kadar) // *VD, Sayı VI*. Ankara, 1965.
- Stephan, 1944 — *Stephan S.H.* An Endowment Deed of Khasseki Sultan Dated the 24th May 1552 // *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*. 1944, vol. 10.
- Tunaya, 1962 — *Tunaya T.Z.* İslâmcılık Cereyanı. İstanbul, 1962.
- Ubicini, 1853 — *Ubicini A.* Lettres sur la Turquie. T. I. P., 1853.
- Williamson, 1985 — *Williamson O.E.* The Economic Institutions of Capitalism: Firms, Markets, Relational Contracting. N.Y., 1985.
- Yediyıldız, 1982a — *Yediyıldız B.* Müessesesi-Toplum Münâbetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi // *Vakıflar dergisi*. Ankara, 1982, sa. XV.
- Yediyıldız, 1982b — *Yediyıldız B.* Vakıf Müessesenin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü // *Vakıflar dergisi*. Ankara, 1982, sa. XIV.
- Yediyıldız, 1986 — *Yediyıldız B.* Vakıf // *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt XIII. İstanbul, 1986.
- Yediyıldız, 1990 — *Yediyıldız B.* Institution du Waqf au XVIIIe Siècle en Turquie: Étude Socio-Historique. Ankara, 1990.
- Yınanç, 1944 — *Yınanç M.H.* Selçuklu Devri Türkiye Tarihi I, Anadolu'nun Fethi. İstanbul, 1944.
- Yüksel, 1998a — *Yüksel H.* Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585–1683). Sivas, 1998.
- Yüksel, 1998b — *Yüksel H.* XVI. Yüzyılda Osmanlı Vakıfları // *Halil İnalçık Hatıra Sayısı*. İstanbul, 1998.

Т.Ю. Кобищанов
**Религиозно-политическая обстановка
в Османской империи на рубеже
XVIII–XIX вв. в отображении
«Записки Константинопольских
вестей и разглашений»**

В конце XVIII в. Европа имела три источника информации о событиях, происходивших на противоположном берегу Средиземного моря. Это были записки путешественников, сведения, получаемые дипломатами по официальным османским каналам, и, наконец, информация от европейских негодантов. Ценность и достоверность двух последних источников ставилась под сомнение еще современниками. «Что касается обычного искажения новостей из Константинополя, — отмечал знаток Ближнего Востока французский ученый-энциклопедист К.-Ф. Шасбеф (Вольней), — следует полагать либо, что столичные турки ничего не ведают о делах в Египте и Сирии, либо, что они хотят ввести в заблуждение европейцев. Слабое сообщение между этими частями империи, позволяет считать первое предположение более вероятным, нежели второе. С другой стороны, казалось бы, присутствие наших негодантов в различных левантийских портах, должно было снабжать нас сведениями; однако купцы, замкнутые в своих ханах как в тюрьмах, не обременяют себя практически ничем, что лежит за пределами их торговли, и удовлетворяются высмеиванием присылаемых им из Европы газет» [Volney, 1998, p. 112].

Сама же Османская империя периодической прессы еще не знала. В 1795 г. французское посольство в Стамбуле стало выпускать газету *Bulletin des Nouvelles*, на следующий год переименованную в *Gazette Française de Constantinople*. Впрочем, это издание стремилось скорее информировать проживавших в османской столице европейцев о жизни постреволюционной Франции, нежели о каких-либо местных событиях. Первая же османская газета, официальный бюллетень *Takvim-i Veka-I*, начала издаваться при султанах Махмуде в 1831 г. По сути же, возникновение османской прессы относится к 60-м гг. XIX в. и связано с именем Ибрагима Шинаси (1826–1871) [Zürher, 2004, p. 67].

На этом безрадостном фоне весьма выигрышно выглядит «Записка Константинопольских (Цареградских) вестей и разглаше-

ний» — сводка важнейших событий жизни Османского государства и его столицы, составлявшаяся российским посольством в Стамбуле дважды в месяц на протяжении нескольких десятилетий начиная с середины 70-х гг. XVIII в. По сути, «Записка» является одной из первых стамбульских газет, хотя и издавалась она для крайне ограниченного круга читателей в Санкт-Петербурге. «Записка» являлась обязательным приложением к реляциям российских посланников, отправляемым на высочайшее имя по 1-м и 16-м числам каждого месяца.

«Записка» дополняла реляции, однако подчас для внимательного читателя она говорила даже больше, чем донесения российских дипломатов. При этом даже внешне малозначимое происшествие могло быть скрупулезно зафиксировано находившимися в Стамбуле отечественными чиновниками как иллюстрация, например, уровня боевой подготовки и морального духа османских солдат. В августе 1800 г. стамбульский район Галата стал свидетелем «странной осады» кофейни, принадлежавшей янычару-галонджи, которого обвиняли в совершении двух убийств. Забаррикадившийся в своей лавке янычар сперва успешно оборонялся, убив одного и ранив четверых солдат, пришедших его арестовать. Тогда было решено поджечь кровлю здания, но вскоре, опасаясь распространения пожара на весь квартал, огонь потушили. Были вызваны саперы, которые сделали из соседнего дома подкоп и на четвертые сутки взорвали кофейню бочкой пороха. Однако «упорный злодей» уцелел и, «привставая из развалин», отстреливался на протяжении еще шести часов, пока не «был накинута войлоками и умерщвлен». Всего в данной военной операции было задействовано до 600 солдат, принадлежавших к различным военным корпусам [АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8. Ед. хр. 917. Л. 11об.–12].

В отличие от донесений российских посланников, позволявших себе весьма резкие выражения и не ограничивавших себя в литературных изысках, стиль «Записок» более лапидарный, события описываются коротко и как бы несколько отстраненно, без оценочных характеристик. Впрочем, составителям «записок» нередко удавалось в нескольких сдержанных строках нарисовать объемную картину умонастроений в среде столичной знати и простонародья. Вот, например, датированное 27 августа 1799 г. сообщение о пришедшей в Стамбул вести о резне военнопленных, устроенной французскими солдатами под Яффой: «... только сегодня стало известно, что на другой день после ужасного кровопролития последовавшего в Яфе, взятые в полон 1023 человека турков ...по повелению генерала Бонапарте безчеловечным образом были умерщвлены, имея руки связанные турбанами их; Правление и знатные турки погрузились в глубокое молчание. Сам султан сказывают плакал о несчастных сих жертвах умерщвление которых продолжалось 3 часа с половиною: а между тем чернию турецкою неудовольствие на правление до того простирается, что громогласно начинают говорить о требовании или войск Российских, или примириться с генера-

лом Бонапарте, и что сие тем паче следует учинить, что он ныне приняв веру правоверную, зделался мусульманином» [АВПРИ. Ф. 90. Оп. 1. Ед. хр. 1415. Л. 28–28об.].

Отдельно следует отметить высокую степень объективности авторов «Записок» в вопросах религии, не замеченных ни в пренебрежительном отношении к исламу, ни в высокомерии ревнителers православия, проживавших в краю неверных. Напротив, мы встречаем на страницах «Записок», например, такие более чем нелицеприятные строки, оценивающие деятельность местных греко-православных иерархов: «Правление турецкое наскучив интригами и пронырством фанарских греков, и Епископов, разделившихся на две партии и занимающихся безпрестанными заговорами на низвержение Государей Молдавскаго и Воложскаго, выдало на сих днях фирман повелевающий Епископам отправиться немедленно к их Эпархиям и не приезжать в столицу без дозволения Порты. В фирмане Епископы названы с насмешкою благоразумными нарушителями общего покоя и картежниками» [АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8. Ед. хр. 910. Л. 24об.].

Немалое место в «Записках» уделялось вестям, приходившим из ближневосточных провинций Османского государства. В данном случае «Записка Константинопольских вестей и разглашений» может выступать в качестве дополнения к арабо-османским летописям, являя иной тип хроники, сочетающей высокую степень информативной насыщенности с неангажированностью и критическим отношением к окружающей реальности. Дотошно фиксируя любые мало-мальски важные сведения о переменах в административном управлении, мятежах и народных волнениях, неурожаях и стихийных бедствиях, столкновениях с кочевниками и прохождении караванов хаджа, российские дипломаты стремились составить медицинскую карту здоровья Османской империи, попытаться замерить уровень ее «внутреннего неурстройства».

И, несомненно, на страницах «Записок Константинопольских вестей» находили отражение военные действия, народные бунты, мятежи местных правителей, в том числе и в арабских провинциях. Борьбу османов с ваххабитами, которые именовались «поколение (т.е. племя. — Т. К.) Вегаби» [АВПРИ. Ф. 90. Оп. 1. Ед. хр. 1411. Л. 12], российские дипломаты, очевидно, воспринимали как отражение бедуйской угрозы, игнорируя религиозно-идеологический заряд ваххабитского движения.

Помимо этого российское посольство в Стамбуле внимательно следило за природными катаклизмами в арабских провинциях Османской державы, а также за тем, как эти стихийные бедствия отражаются на жизни местного населения. Например, летом 1786 г., как сообщалось в «Записке Константинопольских произшествий и новостей», сирийские провинции поразила небывалая жара и засуха, от которой пересохли почти все питающие Дамаск источники [АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8.

Т. 1. Ед. хр. 674. Л. 22–22 об.]. В результате цена бурдюка — «курбе» — воды подскочила до 40 пара, «чего от начала веков неслыхана» [АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8. Т. 1. Ед. хр. 674. Л. 22 об.]. Вслед за засухой пришли морозная язва и голод, заставившие местные османские власти уделить особое внимание подготовке обеспечения прохождения паломнического каравана: «Джезар-Агмет-паша находясь теперь в Акке печет сухари для магометанских поклонников дабы их в пути от голоду не уморить» [АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8. Т. 1. Ед. хр. 674. Л. 22об.].

Данной статьей мне хотелось бы еще раз привлечь внимание к тем материалам, которые содержатся в отечественных архивах и которые только сейчас начали постепенно открываться исследователям Арабо-Османского Востока.

Источники и литература

- АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.
Volney, 1998 — *Volney. Voyage en Syrie et en Egypte*. 3e édition, 1799. Œuvres.
Tome troisième. P., 1998.
Zürher, 2004 — *Zürher E. J. Turkey: a Modern History*. N.Y., 2004.

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 Обейдулла 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.

Ислам и восточное христианство

4

Tarek M. Muhammad

Allā Wa Koubar in the Byzantine Conception*

In the last quarter of the 20th century, A.Th. Khoury presented Islam and its beliefs to the European readers as it had been viewed by the Byzantine writers, i.e. he re-formed the Byzantine polemical accounts and clarified the image of Islam in the Eastern Christian thought between the 8th and the 13th centuries [Khoury, 1969; 1972]. Shortly, thereafter, when D. Sahas dealt with the same subjects, he had more balance views than Khoury in dealing with the Byzantine and Islamic accounts². On the other hand, the Byzantine polemicists relate their accounts on *al-Takbīr* (*Allā Wa Koubar*) with the relation between it and the Ka'ba, the worship of the Star of the Morning, the Black Stone, and the head of Aphrodite.

Therefore, this paper will examine the Byzantine conception of Ἄλλᾶ Οὐὰ Κουβάρ (*al-Takbīr*), which is a part of Muslims' prayer and the Islamic rituals, in order to highlight how it was perceived by the Byzantines, especially some Byzantinists such as Khoury and Sahas did not discuss this issue in their works.

As for the Byzantine sources, I am not going to make a survey of the polemical accounts that spoke about Islam which are outside the scope of this paper³. I will pick up only the main Byzantine accounts which focused on the subject of this paper.

– I –

As for Islam, the Byzantine polemical writings of the seventh century against it were different from those of the 8th century. The Byzantine

* | I would like to thank warmly Prof. Michael Cook and Dr. Fath al-Rahman for their useful remarks and comments.

2 | For instance see [Sahas, 1972; 2000, p. 467–484].

3 | The recent book, which speaks about this issue, is “Seeing Islam as the others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam” by R. Hoyland [Hoyland, 1997]. The author dealt with a lot of Greek, Syriac, Syrian, Armenian, Coptic, Jewish, Persian, Chinese, and Latin sources that spoke about Islam during the 7th–8th centuries.

writers of the seventh century were shocked by the brutality of the raiding armies of the Muslims, which within a relatively short period they found themselves in control of major urban centers⁴. At the same time, a new religion, Islam, has developed with a Prophet, a holy book (Qurʾān), and an Islamic law (sharʿa) [Jeffreys, 1986, p. 312–314]. Thus, they wrote as expositors of this new situation for which the Byzantine military efforts were ineffectual.

In the eighth century, when the Muslims were busy in their wars against Byzantium, the Byzantine authors were quick to exploit them in order to denounce Islam as a cruel and therefore inferior religion [Krausmüller, 2004, p. 163]. The 8th century was the actual beginning of the examination of Islam and John of Damascus (7th–8th c.)⁵ presented the first comprehensive view of Islam for many Greek theologians who critically studied it. By regarding Islam as a “*Heresy of the Ishmaelites*”, John of Damascus warned his contemporary Christians of the heretical character of Islam, without posting a “threat” to the Muslims. Therefore, they dedicated a part of their polemical writings against Islam and its fundamentals.

The writings of John of Damascus and of the monks of st. Saba’s monastery concerning Islam functioned as a bridge between Byzantium and Muslims. While being subjects of the new Muslim authorities and facing daily challenges with regard to their faith, they maintained a certain degree of diplomacy in dealing with the mother church of Constantinople. Presumably, the knowledge, as well as rumors, about Islam and Muslims found their way to Constantinople, a long time before any polemical works appeared in Byzantium [Abou-Seada, 2000, p. 221].

After the spread of John of Damascus’ account, a chain of the Byzantine polemicists who examined Islam and the Qurʾān came into existence, namely Theophanes the confessor, Nicetas of Byzantium, Euthemius Zigabenus, and among others⁶. John of Damascus said: “These, then, were idolaters and they venerated the Morning Star and Aphrodite, whom notably they called *khabar* in their own language, which means ‘great’; therefore until the times

4 | For example, Sophronius, patriarch of Jerusalem (634–638), explained the Muslim fast triumphs as a divine punishment of God to Heraclius (r. 610–641) because of his sins. In his Christmas sermon for 634, Sophronius attributes his, and his congregation’s, inability to visit Bethlehem for the festival, to the “beastly and barbarous” Saracen menace, and to Adam’s expulsion from Paradise. But, he declares, repentance and good deeds will restore the former peace and tranquility and, by holding to the right faith, the Ishmaelites’ sword can be blunted; a life lived in a way that is dear to God will surely bring bloody destruction upon the Saracens. Puzzled and horrified that the customary celebrations cannot take place, Sophronius has turned to a traditional explanation for unexpected misfortunes. Pseudo-Methodius (late 7th c.), bishop of Patara in Lydia, thought also that it was a divine punishment of God to the Byzantines, because of their sexual sins rather than the qualities of the Arabs. See: [Usener, 1886, p. 507–509, 515; Constantelos, 1972, p. 328–332; Palmer, Brock, Hoyland, 1993, p. 222–242; Reinink, 1982, p. 336–344]. For more details see: [Hoyland, 1997, p. 70–73, 264–270; Ogle, 1946, p. 318]. Cf. also [Kaegi, 1969, p. 139, 143; Muhammad, 2008, p. 198–199].

5 | John of Damascus worked at the court of the Umayyad Caliphate in a high position retired and later served as a monk at the monastery of St. Saba near Jerusalem. His staying and his spiritual service at this monastery gave him a chance to examine Islam and write about it with awareness more than the other Orthodox Christians did. On the life of John of Damascus see [Louth, 2002; 1995; *Isbīrū Jabbur*, 2002; Sahas, 1972, p. 17–50; Hemmerdinger, 1962, p. 422–423; Hoeck, 1951, p. 5–60; Lupton, 1882]. As for John of Damascus and Islam see: [Louth, 2002, p. 76 ff.; Sahas, 1992, p. 185–205; idem, 1972, p. 67–159; Khoury, 1969, p. 47–67; Meyendorff, 1964, p. 129 ff.; Khoury, 1957–1958, pp. 44–63; Hoeck, 1951, p. 5–60; Jugie, 1924, p. 137–161; Lupton, 1882, p. 90–100].

6 | About the writings of these polemicists see: [Sahas, 2000, p. 467–484; idem, 1996, p. 232–238; Khoury, 1969, p. 47–309; Meyendorff, 1964, p. 116–132; Jeffreys, 1986, p. 315–321; Eichner, 1936, p. 133–162, 197–244]. Cf. also: [Khoury, 1990, p. 53–306].

of Heraclius they were, undoubtedly, idolaters. From that time on a false prophet appeared among them”⁷.

Thus, he suggested that the Arabs before Islam were idolaters. They gave back a cult to the Star of the Morning and to Aphrodite the *Khabar* that is the Great ⁸. The notable point of this part of John of Damascus' account is that he used the past tense (participle Aorist) “εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες”, to refer to the Arabs of *Jāhiliyya*. In another part of his account, he discusses Islam where he mentions again about Aphrodite⁹. Within this context, he introduces the Ishmaelites (later the Muslims) to the Byzantines as worshippers of idols and he presents Islam as a heresy¹⁰. These words would later penetrate the anti-Islamic writings of the Byzantine polemicists, when they spoke of *al-Takbīr* [Khoury, 1972, p. 240].

John also regarded that the Ka'ba is the head of Aphrodite¹¹, which was an idol made of stone of *Khoubar* [Khoury, 1969, p. 144; Meyendorff, 1964, p. 119]. That is, according to Nicetas of Byzantium, the people would prostrate before it, which was erected at Bakka [Khoury, 1969, p. 144]¹². Another reference to *Khoubar* is mentioned in the letter of Germanus I, patriarch of Constantinople (715–730) sent to the bishop Thomas of Claudioupolis. He says: “τὴν μέχρι τοῦ νῦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τελουμένην παρ' αὐτῶν λίθῳ ἀψύχῳ προσφώνησιν τὴν τε τοῦ λεγομένου Χοβάρ ἐπικλησιν...” [Mansi, 1759–1798, 109E = PG 98, 168C]¹³. Thus, he called the stone (λίθος) *Khoubar* (Χοβάρ)¹⁴ and depicted the Muslims as idol worshippers until his time [Sahas, 1996, p. 235]¹⁵. D. Sahas assumed that under the expression *Habar* [sic] could be a reference to the exclamation *Allahu Akbar* [Sahas, 1972, p. 87].

The most important Byzantine account is that of George Hamartolus (9th c.) who hated Iconoclasm, Islam, Manichaeism, and idolatry and often had expressed his hatred with a string of obscene epithets [The Oxford Dictionary of Byzantium, 1991; s.v. Hamartolus, p. 836]. He regarded the Muslims as worshippers of idols and referred to Aphrodite and its relation with *al-Takbīr*. He mentioned that they adored the goddess of pleasure, Aphrodite of the Greeks. They call it Star of the Morning, *Koubar* (Κουβάρ),

7 | John Damascene says: “Οὗτοι μὲν οὖν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ, καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἡ δὴ καὶ Χαβάρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσσει, ὅπερ σημαίνει μεγάλη, ἕως μὲν οὖν τῶν Ἑρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν. Ἀφ' οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη.” [John Damascene], see english translation [Sahas, 1972, p. 132; Hoyland, 1997, p. 485–486].

8 | *Patrologia graeca* 94, 764 (hereinafter referred to as PG); English translation: [Sahas, 1972, p. 133]. Cf. also: [Khoury, 1972, p. 60; Meyendorff, 1964, p. 119; Eichner, 1936, p. 235; Louth, 2002, p. 77].

9 | PG 94, 769; English translation: [Sahas, 1972, p. 136].

10 | As for Islam viewed as a heresy B. Lewis says, “For Christians, Islam was at best a heresy, more than usually a false doctrine, founded by one who was variously depicted, at different stages in the evaluation of European consciousness, as a heretic” [Lewis, 1993, p. 7].

11 | PG 94, 769; [Sahas, 1972, p. 137]. Cf. also [Khoury, 1969, p. 63; Meyendorff, 1964, p. 119; Eichner, 1936, p. 235].

12 | Bakka is one of the Qur'ānic names of Makka. It is called also 'Umm al-Qurā (the mother of villages). *Sūrat Al-Imrān*, 3/96; *Sūrat al-An'ām*, 6/92; *Sūrat al-Shūrā*, 42/7. The Byzantines knew many shapes of its name Bakka, Mekke, and Makkhe. See: [Montet, 1906, p. 153].

13 | Cf. also: [Sahas, 1969, p. 127, n. 177; idem, 1972, p. 87, n. 1].

14 | D. Constantelos regarded the stone as the Ka'ba not the Black Stone [Constantelos, 1972, p. 352].

15 | According to Sahas' view the phrase “τὴν τε τοῦ λεγομένου Χοβάρ ἐπικλησιν” means the stone is called *Khoubar* or Allah's name is *Khoubar* [Sahas, 1972, p. 87, n. 3].

which is called in their horrible and vulgar language the great. They persist considering Aphrodite a divinity. The text of their prayer proves this assertion. Here is the common formula: *Alla* (Ἀλλᾶ), *Alla, Wa* (Ὁὐᾶ) *Koubar* (Κουβάρ), *Alla*. *Alla* means God and *Wa* means bigger. *Koubar*: great, to be known the Moon and Aphrodite. Therefore, they translate it as follows: “God, God the bigger, and the big -to be the Moon and Aphrodite — is God” [Hamartolus, 872C–873A-B]¹⁶.

Thus, Hamartolus provided the Byzantines with a detailed formula about *al-Takbīr*. He presented the Muslims as idolaters and referred to Aphrodite, which had been mentioned earlier by John of Damascus. Probably, the source of Hamartolus, from which this polemic piece was quoted, had been confused.

The anonymous author of *rituel d'abjuration* indicated that the house of Makka with its big built stone has an effigy for Aphrodite. He also referred to the Muslims as worshippers of the Star of the Morning, Aphrodite *Kabar*, which was called the great and made them one of the anathematized Islamic symbols by the converted Muslims [Montet, 1906, p. 154; Khoury, 1969, p. 192].

The Anonymous author of the polemic piece of *Contra Mahomet*¹⁷ and Hamartolus repeated almost the same words of John of Damascus and regarded the Arabs idolaters up to the time of Heraclius (r. 610–641) and they worshiped the Star of the Morning, Aphrodite, which was called *Khabar*, the great [Anonymous, 1448B-C]. He also referred to the rituals of the Islamic pilgrimage and to the formula of *al-Takbīr* as follows, *Allāh*, *Allāhu Akbar*, *Allāhu Akbar*. When he spoke of the camel¹⁸, he indicted that the Saracens invoke the Star of the Morning and Aphrodite *Khabar*, the great¹⁹.

We have to take into consideration the influence of those polemic pieces on *al-Takbīr* and the idols of the Arabs that convey also to the Byzantine historians and chronographers, which verify that the popular notions about the origins of Islam which are reiterated by different authors in different ways [Meyendorff, 1964, p. 118]. Two examples only of the Byzantine historians will be mentioned in order to prove those fictitious accounts of the Byzantine polemicists about Islam were continuous.

Constantine Porphyrogenitus (10th c.) mentioned almost the same accounts of John of Damascus and Hamartolus when he said: “They pray also to the Star of Aphrodite which they call *Koubar*, and in their supplication cry out All, “ἄλλᾶ οὐᾶ κουβάρ”, that is, God and Aphrodite. For they call God *Alla*, and *Wa* they use for the conjunction ‘and’ and they call the star *Koubar*. Therefore, they say “ἄλλᾶ οὐᾶ κουβάρ”” [Constantine Porphyrogenitus, p. 92; idem, , 1949, p. 78–79].

16 | Cf. also: [Khoury, 1969, p. 185–186; idem, 1972, p. 240–241; Eichner, 1936, p. 238].

17 | On the author of this text see: [Khoury, 1969, p. 194–195].

18 | Probably he means the Camel of Šālīh.

19 | *PG* 104, 1453D–1456B. Cf. also: [Khoury, 1972, p. 241].

While Hamartolus thought that the word ‘*Wa*’ is an adjective, “the bigger”, Constantine Porphyrogenitus mentioned that it is a conjunction, *and*. Despite that, he is confused, too.

The second example is George Cedrenus (11th c.) who wrote a historical epitome [Nicol, 1991, p. 69] in which he spoke about Islam being influenced by the polemical piece of George Hamartolus against it. He stated that the Saracens in the old time had worshiped the idols and the so-called Aphrodite of the Greeks that is of pleasure, as well as the star of the morning. They also worshiped *Koubar*, which they called in their vulgar language Aphrodite, and they regarded it as God. They described it as the great. They called it by these words *Alla, Alla Ua Kubar Alla. Alla, Alla* means the God, God. *Koubar*: the great, to be known the Moon and Aphrodite. Therefore, they considered God to be the big and great, surely the Goddess Aphrodite. Moreover, he regarded Islam to be false and mixed between God (Allāh) and the Greek goddess Aphrodite, were regarded one²⁰.

Thus, the aforementioned Byzantine writings reflect deep rooted conceptions among the Byzantines, which are as follows:

(A) The Muslims were worshippers of idols.

(B) The worship of Aphrodite and the Star of the Morning existed before Islam.

(C) The Muslims were still worshipping Aphrodite and the Star of the Morning at the sacred sanctuary of Makka.

(D) The Muslims used the pagan word *Koubar* or *Khabar* of John of Damascus in the formula of *al-Takbīr*.

(E) When the Muslims cry with this formula, *al-Takbīr*, or use it during their prayers they invoke for the Greek Goddess, Aphrodite.

(F) The head of Aphrodite, which lies at Makka, was an idol stone that was brought there from Petra [Eichner, 1936, p. 239].

In order to highlight the reason of the Byzantine misunderstanding, the Arabic accounts on *al-Takbīr* should be examined as well. Therefore, there is a questionable point: when did the early Muslims use the formula of *al-Takbīr* in their Islamic rituals?

It is known that the Muslims use the formula of *al-Takbīr* on three religious occasions, which are consecutively: the call to prayer, prayer itself, and the pilgrimage.

As for the Muslims’ prayer, the Prophetic traditions mention that Allāh ordered the Prophet Muḥammad during his journey to the Heaven, which is known as *al-Isrā’ wa-l-Mi’rāj*, and his nation to pray [Ṣaḥīḥ al-

20 | G. Cedrenus says: “...Πάλαι μὲν γὰρ εἰδωλολατρῶντες καὶ τῆ παρ’ Ἑλλήσιν Ἀφροδίτη λεγομένη, τουτέστι τῆ ἡδονῆ, προσκυνῶντες, καὶ τὸν ἀστέρα ταύτης τὸν Ἐωσφόρον εἶναι μυθολογοῦσιν, ἦν δὴ καὶ Κουβάρ τῆ ἑαυτῶν κακεμφάτω γλώσση ἐπονομάσαντες, ὅπερ ἐστὶ μεγάλη, διέμειναν ἕως ἄρτι τὴν Ἀφροδίτην θεὸν ὀνομάζοντες. Ἴνα δὲ μὴ δόξωμέν τισι ψευδο-λογεῖν, σαφηνίσωμεν τὸ μέγα αὐτῶν μυστήριον. Ἐχει δὲ ἡ λέξις τῆς μυσσαρᾶς αὐτῶν καὶ παμβεβήλου προσευχῆς οὕτως Ἀλλὰ Ἀλλὰ Οὐὰ Κουβάρ Ἀλλὰ. Καὶ τὸ μὲν Ἀλλὰ ἐρμηνεύεται ὁ Θεὸς ὁ Θεός, τὸ δὲ Οὐὰ μείζον, τὸ δὲ Κουβάρ μεγάλη ἦτοι σελήνη καὶ Ἀφροδίτη. Ὅπερ ἐστὶν οὕτως. Ὁ Θεὸς ὁ Θεός μείζων καὶ ἡ μεγάλη, εἶτ’ οὖν Ἀφροδίτη Θεός. Καὶ τοῦτο σαφηνίζει ἡ ἐπαγωγή τοῦ τελευταίου Ἀλλὰ...” [Cedrenus, 813D–816A].

Bukhārī, no. 336, Kitāb al-Ṣalāt; Ṣaḥīḥ Muslim, no. 234, 237, Kitāb al-Īmān], and that the angel Gabriel taught it to the Prophet Muḥammad [Sunan al-Tirmidhī, no. 138, Kitāb al-Ṣalāt; Sunan al-Nasāʾī, no. 521, Kitāb al-Mawāqīt; Sunan Abī Dawūd, no. 332, Kitāb al-Ṣalāt]²¹. In this case, if the Arabic account is authentic, it means that the Muslims had known the formula of *al-Takbīr* in their prayer one year before the migration of the Prophet to Madīna.

As for the formula of *al-Takbīr* in the call to prayer, there are many contradictory accounts about who consisted it.

Ibn Ishāq, the first biographer of the Prophet Muḥammad, referred briefly to two stories about it, which are detailed by Ibn Hishām, the second biographer of the Prophet [Ibn Ishāq, p. 312]. The latter biographer explains the main reason for the adoption of the Islamic call to prayer, *al-Adhān*, and states that when the Prophet migrated to Madīna and Islam was established there, he used to go to the mosque for prayer and hence the Muslims were coming to the mosque to pray with him without any call to prayer²². But, gradually the number of the Muslims increased. Therefore, some Muslims asked the Prophet to make a call to prayer, to draw their attention to the actual time of it. Then, he was going to take a horn, like the Jews, but he declined preferring using a bell, like the Christians, but it was abandoned. As they were undecided, ‘Abd Allāh Ibn Zayd al-Anṣārī²³ saw a *ruʿya*²⁴ and came to the Prophet to inform him about it. He said: “O the Messenger of Allah, a man passed me with two green pieces of cloths, carrying a bell in his hand. I said to him, O ‘Abdullāh, would you like to sell this bell? He replied, what would you do with it? I said, to call to prayer with it. He replied, Could I show you the way to the good? I said. What is it? He replied: say *Allāhu Akbar, Allāhu Akbar, Allāhu Akbar, Allāhu Akbar; aṣḥhadu an lā ilāh illa-l-Lāh, aṣḥhadu an lā ilāh illa-l-Lāh; aṣḥhadu anna Muḥammadan rasūlu-l-Lāh, aṣḥhadu anna Muḥammadan Rasūlu-l-Lāh; ḥayy ‘ala al-ṣalāh, ḥayy ‘ala al-ṣalāh; ḥayy ‘ala al-falāḥ, ḥayy ‘ala falāḥ; Allāhu Akbar, Allāhu Akbar; lā ilāh illa-l-Lāh*” [Ibn Hishām, p. 457–458; Sunan Ibn Māja, no. 706, Kitāb al-Adhān].

Then, the Prophet Muḥammad said: “It is a real *ruʿya*, God willing, go with Bilāl and teach him it to use it as a call to prayer. He has a more

21 | Cf. also: [Ibn Sayyid al-Nās, p. 183].

22 | The Muslims pray five times daily, the Morning prayer, the Noon prayer, the Afternoon prayer, the Sunset prayer, and the Evening prayer [al-Sawwāf, n.d., p. 52–53].

23 | He is ‘Abdullāh Ibn Zayd Ibn Thaʿlaba Ibn ‘Abd Rabbu al-Anṣārī, brother of Bilḥārith Ibn al-Khazraj. He fought at the battle of Badr and presented al-ʿAqaba. In 32 A.H., when he was sixty-four years old, he died. [Ibn Ḥibbān, p. 19].

24 | The Muslims distinguish between the dream and *ruʿya*. They think that the human can see the devil, bad or good things, any events in his dream. However, in the *ruʿya*, they think that the human sees only the good things, apostles, the good and pious people (*Awliyāʾu Allāh*), and glad tidings. There are many Prophetic traditions about dreams, from which Abū Saʿīd al-Khudrī said that the Prophet said, “If anyone of you sees a dream that he likes, then it is from Allāh, and he should thank Allah for it and narrate it to others; but if he sees something else, i.e., a dream that he dislikes, then it is from devil, and he should seek refuge with Allah from its devil, and he should not mention it to anybody, for it will not harm him” [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 114, Kitāb Tafsīr al-Aḥlām, english translation: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/011.sbt.html>]; Abū Hurayra also said, “I heard Allah’s Apostle saying, ‘Nothing is left of the prophetism except al-Mubashshirāt.’” They asked, “What are al-Mubashshirāt?” He replied, “The true good dreams (that conveys glad tidings)” [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 119, Kitāb Tafsīr al-Aḥlām, english translation: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/011.sbt.html>].

beautiful voice than you” [Ibn Hishām, p. 458; Sunan Ibn Māja, no. 706, Kitāb al-Adhān].

Ibn Hishām indicates that when ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb went to buy two pieces of wood for the bell, he heard the call to prayer. Then, he went to the Prophet to inform him of what he saw in his sleeping, too. On the other hand, Ibn Hishām mentions that the revelation (*al-wahy*) came to the Prophet with it. Therefore, when ‘Umar told the Prophet about what he saw, he said to him, “the revelation preceded you with it” [Ibn Hishām, p. 458]²⁵.

The remarkable point in the first story of Ibn Hishām is that he mentioned the formula of *al-Takbīr* as mentioned later in the Byzantine sources. Moreover, what ‘Abd Allāh Ibn Zayd saw was a *ru’ya* not a dream. ‘Abd Allāh al-Anṣārī was half a sleep, half a wake, i.e. in a reverie [Ibn Hishām, p. 457]. The biographer was going to say that the dream of ‘Abdullāh al-Anṣārī was not a conventional dream, but it was a divine inspiration. The Prophet Muḥammad himself confirmed this suggestion when he said to ‘Umar, “the revelation preceded you with it”.

The second point is that Ibn Hishām said that “the revelation (*al-wahy*) came to the Prophet with it”. This view is opposite to the first account of Ibn Ishāq, in which he said that it was ‘Abdullāh al-Anṣārī who knew the words of *al-Adhān* in his *ru’ya*. Saying which one is true means the Prophetic traditions should be examined, too.

According to Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Anas Ibn Mālik said [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 568, Kitāb al-Adhān, no. 568; al-‘Asqalānī, p. 77]²⁶: “The people mentioned the fire and the bell (they suggested those as signals to indicate the starting of prayers), and by that they mentioned the Jews and the Christians. Then Bilāl was ordered to pronounce *Adhān* for the prayer by saying its wordings twice, and for the *Iqāma* (the call for the actual standing for the prayers in rows) by saying its wordings once”.

According to Ṣaḥīḥ Muslim, Abū Maḥdhūra said [Ṣaḥīḥ Muslim, 572, Kitāb al-Ṣalāh, no. 740]²⁷: “The Apostle of Allāh taught him *al-Adhān* like this: Allāh is the Greatest, Allāh is the Greatest; I testify that there is no God but Allāh, I testify that there is no God but Allāh; I testify that Muḥammad is the Messenger of Allāh, I testify that Muḥammad is the Messenger of Allāh, and it should be again repeated: I testify that there is no God but Allāh, I testify that there is no God but Allāh; I testify that Muḥammad is the Messenger of

25 | Cf. also: [Sunan Ibn Māja, no. 707, Kitāb al-Adhān]. ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb said, “When the Muslims arrived at Madīna, they used to assemble for the prayer, and used to guess the time for it. During those days, the practice of *Adhān* for the prayers had not been introduced yet. Once they discussed this problem regarding the call to prayer. Some people suggested the use of a bell like the Christians, others proposed a trumpet like the horn (sic!) used by the Jews, but ‘Umar was the first to suggest that a man should call (the people) to the prayer; so Allāh’s Apostle ordered Bilāl to get up and pronounce the *Adhān* for prayers” [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 578, Kitāb al-Adhān, english translation <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/011.sbt.html>; al-‘Asqalānī, p. 77].

26 | English translation see: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/011.sbt.html>. He also said: “When the number of Muslims increased they discussed the question as to how to know the time for the prayer by some familiar means. Some suggested that a fire be lit (at the time of the prayer) and others put forward the proposal to ring the bell. Bilāl was ordered to pronounce the wording of *Adhān* twice and of the *Iqāma* once only” [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 571, Kitāb al-Adhān, english translation no. 580 <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/011.sbt.html>].

27 | English translations see: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/html>

Allāh, I testify that Muḥammad is the Messenger of Allāh. Come to the prayer (twice). Come to the prayer (twice). [Ibn] Ishāq added: Allāh is the Greatest, Allāh is the Greatest; there is no God but Allāh”.

Al-‘Asqalānī adds that when ‘Abd Allāh Ibn Zayd came to the Prophet Muḥammad to inform him about his *ru’ya* ‘Umar said, do you send a man to call to prayer? Then, the Prophet ordered Bilāl to pronounce the call. But this account does not coincide with the authentic Prophetic Tradition, which said that ‘Umar came to the Prophet after he listened to *al-Adhān*. Al-‘Asqalānī also explains that the revelation came to the Prophet with the formula of the Islamic call to prayer before the *ru’ya* of ‘Abd Allāh Ibn Zayd. The proof, as he said, is when ‘Abd Allāh Ibn Zayd ended the narration of his *ru’ya*, the Prophet said to him “*It is a real ru’ya*” [al-‘Asqalānī, p. 81–82].

According to these Arabic accounts, there are some conclusions about *al-Adhān*, which contains the formula of *al-Takbīr*:

(A) The main objective of adopting a call to prayer was the growing number of the Muslims.

(B) There were three proposals for the suggested call, the fire, the horn, and the bell.

(C) The *ru’ya* of ‘Abd Allāh Ibn Zayd had taken place and was narrated to the Prophet Muḥammad.

(D) The Prophet ordered Bilāl to call to prayer using the formula of ‘Abd Allāh Ibn Zayd and he taught the same formula to other Muslims.

(E) Ibn Hishām said that the revelation (*al-wahy*) came to the Prophet with it. Because some Prophetic Traditions, which referred to this issue, are doubtful, it is difficult to rule out if it is true or not²⁸. On the other hand, the Muslim narrators such as ‘Abd al-Bāqī Ibn Qānī’ (d. 351 A.H.) Ibn Qānī’, p. 111–112] and Muḥammad Ibn Ḥibbān (d. 354 A.H.) [Ibn Ḥibbān, p. 19] confirm that ‘Abd Allāh Ibn Zayd is the one who saw the *ru’ya* of *al-Adhān*.

As for the third usage of *al-Takbīr*, the Muslims use it during the rituals of pilgrimage and *‘umra* (the lesser pilgrimage). They mention it every time of the seven circuits around the Ka’ba (*al-tawāf*) and during the other rituals of the pilgrimage and *‘umra*, where God ordered the Muslims to glorify Him greatly (*wa-kabbirhu takbīraa*)²⁹.

It seems that the Muslims did not use the formula of *al-Takbīr* during their pilgrimage before 6 A.H. because the first *‘umra*, which was made by the Prophet and his companions, was incomplete at 6 A.H. [Ibn Hishām, III–IV, p. 263–272] and in 7 A.H. the Muslims made a complete *‘umra* [Ibn Hishām, III–IV, p. 314–316]. In 9 A.H., Abū Bakr led the Muslims to make the pilgrimage without the Prophet Muḥammad [Ibn Ishāq, p. 621–624], who made his only pilgrimage, which is called the farewell pilgrimage, in 10 A.H. [Ibn Ishāq, p. 667–668; Ibn Hishām, III–IV, p. 507–510].

28 | For instance, some of these traditions mentioned that it was Gabriel who taught Muḥammad *al-Adhān* [al-‘Asqalānī, p. 78–79] or Muḥammad listened to it during his journey to the heaven, which is known as *al-Isrā’ wa-l-Mi’rāj* [al-Qāḍī ‘Iyād, p. 132].

29 | Sūrat al-‘Isrā’, 17/111. English translation M. Pickthall: “And magnify Him with all magnificence”.

– II –

The other point, however, which is related to *Alla Wa Koubar* in the Byzantine sources, is that the Greek writers point out that the Muslims worship the stone, i.e. the Ka'ba, and call to Aphrodite there, *Alla Wa Koubar*. John of Damascus, as a polemicist, replied to the Muslims, who accused the Christians of idolatry for venerating the cross, by saying: "How is it that you rub yourselves against a stone by your $\chi\alpha\beta\alpha\theta\acute{\alpha}\nu$,⁽³⁰⁾ and you express your adoration to the stone by kissing it?' And some of them answer that $\alpha\beta\rho\alpha\acute{\alpha}\mu\sigma\upsilon\nu\sigma\iota\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\rho$ on it; others, because he tied the camel around it when he was about to sacrifice Isaac"³¹.

John of Damascus did not criticize this Islamic behavior only but he criticized their kissing of the Black Stone (*al-hajar al-aswad*), whom they called *Khaber*, when he says: "However they claim that the stone is of Abraham. Then we respond: 'Suppose that is of Abraham, as you foolishly maintain; are you not ashamed to kiss it for the only reason that Abraham had intercourse with a woman, or because he tied his camel to it, and yet you blame us for venerating the cross of Christ, through which the power of the demons and the deceit of the devil have been destroyed?' This, then, which they call 'stone' is the head of Aphrodite, whom they used to venerate (and) whom they called $\chi\alpha\beta\epsilon\rho$, on which those who can understand it exactly can see, even until now, traces of an engraving"³².

While the author of *rituel d'abjuration* indicated that Muḥammad confirmed that Abraham and Ishmael erected the Ka'ba [Montet, 1906, p. 153; Khoury, 1969, p. 191]³³, Leo III referred in his polemical reply to the Umayyad Caliph 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz to the Muslims' veneration of the Ka'ba and the Black Stone, where he said that they were scarifying there [Ghévond, p. 89]³⁴. In addition, Leo III accused also the Muslims of worshipping the Stone, which he called *rukṅ* [Ibid., p. 90]³⁵.

The Black Stone is also mentioned in the Byzantine literature, where the author of Digenes Akrites mentioned the following verse:

$\nu\acute{\alpha}\ \pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\eta\sigma\eta\varsigma,\ \acute{\alpha}\mu\eta\rho\acute{\alpha},\ \tau\omicron\nu\ \kappa\rho\epsilon\mu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\nu$ [Digenes Akrites, 9: § 102–103].

Apart from the repetition of the Byzantine accounts, which are mentioned above, and the relation between the Black Stone, the Ka'ba, and the Islamic rituals, there are two questions: What does the formula of *al-Takbīr* mean? Did the Byzantines understand its formula correctly?

30 | $\chi\alpha\beta\alpha\theta\acute{\alpha}\nu$ (*Khabathan*) is a Greek mispronunciation of the Arabic word Ka'ba. [Meyendorff, 1964, p. 119; Vasiliev, 1955–1956, p. 27].

31 | PG 94, 768 D–769 A; Eng. trans. see [Sahas, 1972, p. 137].

32 | PG 94, 769 A–B; Eng. trans. [Sahas, 1972, p. 137].

33 | About the erection of the Ka'ba by Abraham see: *Sūrat al-Baqara*, 127; *Sūrat Āl-'Imrān*, 96–97; *Sūrat al-hajj*, 26. English trans. Pickthall. Cf. also: [Watt, 1979, p. 6; Hawting, 1999, p. 24, 37–39; Muhammad, 2011].

34 | See also: [Khoury, 1969, p. 216].

35 | While Leo III aimed to say the Black Stone, he said *al-rukṅ*. The latter in the Islamic rituals of pilgrimage means *al-rukṅ al-Yamānī* (the Yemeni corner), which is located in another corner of the Ka'ba and the Muslims touch it during their going around the Ka'ba as *sunna*. Ibn al-Jawzī confirms it, when he says that "the Messenger of Allāh touched only the Black Stone and *al-rukṅ*" [Ibn al-Jawzī, p. 140].

Let us clarify the meaning of the phrase *al-Takbīr* in the following schedule and explain how the Byzantines understood it.

Arabic phrase	English trans. ⁽³⁶⁾	The Byzantine trans.
Allāhu Akbar, Allāhu Akbar.	Allāh is the Greatest, Allāh is the Greatest.	Allah Wa Koubar, Aphrodite and the Star of the Morning.

It seems that the Byzantines did not know the real meaning of *al-Takbīr*. Therefore, why did such misunderstanding take place?

The Arabic phrase says *Allāhu Akbar*, *Allāhu Akbar*, while the Byzantines understood it as *Allāh Wa Koubar*, *Allāh Wa Koubar*. Hamartolus translated “Wa” as an adjective “the bigger”. *Koubar* does not mean Aphrodite and forms no problem to Hamartolus. It was the current interpretation since John of Damascus brings which states that the Arabs in *Jāhiliyya* adored Aphrodite and called it *Khabar*, the great [Khoury, 1972, p. 241]. While Constantine Porphyrogenitus understood it as *Allāh and Koubar*, Cedrenus thought that “Wa” means the bigger, i.e. the Moon and Aphrodite.

In order to get to the crux of the confusion of the Byzantine accounts, the linguistic evidence should be used.

The Arabic nominative sentence consists of a noun and a complement. The complement may be either a noun or an adjective. According to this grammatical basic, the Arabic phrase *Allāhu Akbar* means Allāh (God) is the greatest. The first word Allāh includes the letter ‘u’ in English, which refers to the Arabic vocalization *ḍamma*, the mark of the nominative. Then, the Arabic sentence will be الله أكبر. It is remarkable that there is *ḍamma* = (’) above the first word “Allāh (الله)”. In this case, it will be pronounced in English *Allāhu*. Al-mo’adhīn (the man who makes the call to prayer) often connects the first word *Allāhu* with the second word *Akbar* during his call to prayer. Then, one can listen to two words as one word, *Allaahuwakbar*. On the other hand, the Arabic vocalization *ḍamma*, which sounds in Arabic as “w + a” equals the pronunciation of the Arabic conjunction “وا = wa” (= and). Then, *Allāhu Akbar* will be heard as *Allah-w-Akbar*. The non-Arabic native speakers will not understand the difference between the vocalization *ḍamma* and the Arabic conjunction “وا = wa”. Constantine Porphyrogenitus made such a huge mistake in thinking that the Arabic *ḍamma* phonetically means “and”, “wa = وا”. Therefore, he thought that the phrase *Allāhu Akbar* means “Allāh and Koubar”.

According to this linguistic clarification becomes clear why the Byzantines confused the first and last phrases of the Islamic call to prayer (*al-Takbīr*)³⁷.

36 | This translation depended on the English trans. of the Prophet’s tradition of Abū Maḥdūra, which is mentioned above. Another translation is available at: [al-Sawwāf, p. 55–56].

37 | Probably the Byzantines did not mention the rest of the Islamic call to prayer because there is no phonetic confusion in its formula.

It is most likely that the Byzantines did not plan to mix between the real meaning of *al-Takbīr* and what they wrote about it. They wrongly tried to explain the proposed relation between the words of *al-Takbīr* as they heard it at the battlefields, where the Muslims used it as battle-cry [Muhammad, 2010, p. 86], or in Constantinople, either at its mosque or at the imperial palace itself.

Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī mentions that when the messengers of the Muslim caliph arrived in the imperial palace at Constantinople to meet the Byzantine emperor, they raised their voices saying, *lā ilāh ill-l-l-āh wa-l-Lāhu Akbar*. Then, the emperor sent to them saying, “Do not raise your voices with your faith on my door”. When they entered to the court of the emperor, he asked them, “Does your word, which you said, *lā ilāh illa-l-l-āh*, mean that there is no one with God?” They replied, “Yes”. He said: “And *Allāhu Akbar*, is God the greatest of all things?” They replied, “Yes” [al-Hamadhānī, p. 187].

Eichner, according to Hamartolus, thought that the formula of *al-Takbīr* is a panegyric formula for God used by the Muslims [Eichner, 1936, p. 238]. Therefore, he concluded that the word *Koubar*, the great, which was mentioned by the Byzantine polemicists, was used by the Arabs before Islam and later by the Muslims. His view indicates that the rituals of the Muslims were pagan and were related to Aphrodite [Eichner, 1936, p. 238]. Khoury also repeated the same words of Eichner [Khoury, 1972, p. 241]. In 1969 and 1972, D. Sahas said, “We don’t know whether the Pre-Islamic acclamation was, indeed, *Allāhu Akbar*” [Sahas, 1969, pp. 127–128, n. 178; Idem, 1972, p. 87, n. 2].

Thereupon, there is a questionable point: was the formula of *al-Takbīr* used in Pre-Islamic Arabia or not?

In the absence of clear archeological and literary evidence, it would be difficult to answer such question. Nevertheless, there is an Arabic piece of Qutrub (d. 821 A.D.)³⁸ who mentioned all the formulas of acclamation (*al-tahlīl* or *al-talbiya*), which were used by the Pre-Islamic Arab tribes during the circulation around the Ka’ba³⁹. Each of these tribes adopted a private formula of the acclamation, which was different from one tribe to another. He mentioned the formulas of the tribes of Jurhum, Khuzā’a, Quraysh, Kināna, Thaḳīf, Hudhayl, al-Anṣār, Yemen, Ḥimyar, Qays, Tamīm, Banū Asad, Rabī’a, Azd, ‘Akk and Madhḥij, and Kinda⁴⁰. It is likely that the most famous formula was that of Quraysh⁴¹. According to these formulas of the acclamation, there is no mention of the phrase of *al-Takbīr*, which was

38 | The author is Abī ‘Alī Muḥammad ibn al-Mustanīr, surnamed Qutrub. His manuscript title is *al-Azzmina*. He died in 821 A.D. [‘Atṭār, 1978, p. 81]. I could not find this Ms. But its owner mentioned these formulas in his book *al-Ka’ba wa-l-kiswa*.

39 | During their going around the Ka’ba, the Arab pilgrims were applauding and whistling, too. (*Sīrat al-Anfāl*, 8/35)

40 | See: [‘Atṭār, 1978, p. 81–86]. Cf. also: [Ibn al-Kalbī, p. 5–6].

41 | Ibn Hishām says: when Kināna and Quraysh come (*Ahallu*), they say *labbayka l-Lāhumma labbayka, labbayka lā sharīka laka, illā sharīkun huwa laka, tamlīkūhu wa-mā malaka*. English translation: “Here we are O Lord! Here we are! Here we are! Thou hast no associate save one who is thine Thou hast dominion over him and over what he possesseth” [Ibn Hishām, I–II, p. 91] (see [Ibn al-Kalbī, p. 5]) or “At your service, O God, at your service; you who have no associate apart from an associate which you have; you who have power over him and that over which he has power” (see: [Hawting, 1999, p. 22])

used by the Muslims later. In spite of that, it is difficult to say if it was exactly found before Islam or not.

– III –

Let us turn to another issue, where the Byzantine polemicists related *al-Takbīr* with the Ka'ba, the Black Stone, and Aphrodite, about which they said that its head is preserved at the sacred sanctuary of Makka.

As for the Black Stone, which is located at the southeastern corner of the Ka'ba, as the head of Aphrodite, which was brought to Makka from Petra, as Eichner claims [Eichner, 1936, p. 239], it is known that the Arabs venerated this Stone greatly⁴². The great dignity of the Black Stone among the Arabs in *Jāhiliyya* remained among the Muslims, too, for many reasons:

(A) The Arabs thought that Adam had descended from the Paradise with this stone [al-Fākihī, p. 90; al-Ya'qūbī, p. 6; al-Tabarī, p. 82, 85; Ibn al-Jawzī, I, p. 209].

(B) They thought that the angel Gabriel had brought it from the Heaven to Abraham to complete the erection of the Ka'ba [al-Tabarī, I, p. 152; Ibn Kathīr, I, p. 165; II, p. 299].

(C) Ibn 'Abbās said, "The Prophet said that the Black Stone descended from Paradise, it was whiter than milk, and it was blackened by the sins of Adam's sons" [Sunan al-Tirmīdhī, no. 803, Kitāb al-Ḥajj; Sunan al-Nasā'ī, no. 2886, Kitāb Manāsik al-Ḥajj].

(D) Ibn 'Abbās also said that "the Messenger of Allah said, this stone would come on the Day of Resurrection with two eyes, to see with them, and a tongue, to say with it, and testify who touched it rightly" [Sunan Ibn Māja, II, no. 2935, Kitāb al-Ḥajj; Sunan al-Tirmīdhī, no. 884, Kitāb al-Ḥajj; Musnad Aḥmad, no. 2275]⁴³.

(E) They thought that the supplication beside this Stone is acceptable [al-Baṣrī, p. 24].

(F) Al-Fākihī indicates that the Arabs thought that this Stone cured from the diseases of leprosy, blindness, and albinos [al-Fākihī, I, p. 94].

Despite the apparent dignity of the Black Stone among the Muslims, 'Ābis Ibn Rabī'a said that 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb came near the Black Stone

42 | There is a famous story about this stone, which says, in 608 A.D. Quraysh decided to rebuild the Ka'ba after a sudden flood had shaken its foundations and cracked its walls. The old structure was demolished and the new construction began. When the walls rose from the ground and the time came to place the famous Black Stone in its place on the east wall, a dispute arose among the clans as to who would have the honor of laying it in its place. Each clan wanted to have the honor of placing the stone for itself. This dispute almost led to a civil war. No peaceful solution seemed possible. At this critical juncture, Abū Umayya b. al-Mughīra al-Makhzūmī said to the Makkans, "Put it off till tomorrow, the man who enters the Ka'ba first of all in the morning will be our arbitrator in this dispute." Everybody liked the idea. In the morning, the first one to enter the *ḥaram* was Muḥammad. On seeing him they all said, "We shall agree with his verdict". Then, he was asked to give his decision on the matter. He took a garment and spread it on the ground, and placed the Black Stone in the middle of it and then he asked the quarreling people to catch all the sides of the garment and lift it up. They carried the stone to its corner at the Ka'ba. Then, Muḥammad picked up the stone from the garment and put it in its place. See: [Ibn Ishāq, p. 150–156; Ibn Hishām, I–II, p. 191–195; al-Mawārdī, p. 253; al-Isbahānī, p. 175–177]. See also: [Guillaume, 1955, p. 84–87; Khanam, 2006, p. 27].

43 | Al-Fākihī says that this is a weak tradition [al-Fākihī, I, p. 82, 87].

kissing it and said, “No doubt, I know that you are a stone and can neither benefit nor harm anyone. Had I not seen Allah’s Apostle kissing you I would not have kissed you” [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 1494, Kitāb al-Ḥajj 44; Ṣaḥīḥ Muslim, no. 2228, 2230–2231, Kitāb al-Ḥajj; Sunan al-Tirmidhī, no. 788, Kitāb al-Ḥajj; Ibn Kathīr, p. 5, 153]. It means that ‘Umar was not convinced with the idea of kissing the Black Stone, but he did it only as a *sunna*, and that the Muslims did not worship it. Therefore, although John of Damascus was right when he said that the Arabs in *Jāhiliyya* worshiped the Star of the Morning and the Stone [Sahas, 1972, p. 88]⁴⁵, which he called the head of Aphrodite, he was mistaken when he attributed his account to the Muslims. If someone had ever known anything about Islam in those days, he would have admitted to it being against idolatry.

It seems that John of Damascus was aware of the following Qur’ānic verses⁴⁶: “Lo! The first Sanctuary appointed for mankind was that at Mecca, a blessed place, a guidance to the peoples”⁴⁷ and “And when Abraham and Ishmael were raising the foundations of the House, (Abraham prayed): Our Lord! Accept from us (this duty). Lo! Thou, only Thou, art the Nearer, the Knower”⁴⁸.

In contrast, he says that the Muslims venerate it because some of them told him that they thought that Abraham had intercourse with Hagar on it, or because he tied his camel to it⁴⁹. The anonymous author of *rituel d’abjuration* mentioned these two stories of John of Damascus [Khoury, 1969, p. 192]. Maybe the anonymous source of John of Damascus was influenced by the popular story of Isāf and Nā’ila, which was common among the Arabs in *Jāhiliyya*⁵⁰. It says that Isāf was a man who had an illegal intercourse with a woman, Nā’ila, inside the Ka’ba. Then, Allah transformed them into two stones. Despite this, the Arabs put their idols around the Ka’ba and the well of Zamzam and worshiped them [Ibn al-Kalbī, p. 8; Ibn Ishāq, p. 63; Ibn Hishām, I–II, p. 95–96; al-Fākihī, II, p. 241; al-Ḥamawī, I, p. 170; V, p. 36; al-Qalqashandī, p. 267]. On the other hand, there is no Qur’ānic reference, which can support the interpretations of John of Damascus about the main reason for which the Muslims venerate the Ka’ba or the Black Stone. By referring to Abraham, both explanations tend to stress that the origin of Islam goes to Abraham and attribute the foundation of the Ka’ba to him, an affirmation that is clearly Qur’ānic [Sahas, 1972, p. 89]. His evidence that

44 | English translation no. 667: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/026.sbt.html>.

45 | About the worship of the stars and stones among the Arabs in *jāhiliyya* see: [Ibn al-Kalbī, p. 14, 32; al-Ālūsī, p. 239].

46 | Apparently, John of Damascus examined at least three *sūras* of the Qur’ān: *Sūrat al-Baqara*, *Sūrat al-Nisā*, and *Sūrat Al-Ma’ida* [Louth, 2002, p. 79].

47 | The Noble Qur’an, eng. trans. Pickthall, *Sūrat Āl-‘Imrān*, 3/96. Leo III was aware that the Ka’ba was erected before Muḥammad and that the Arabs at that time made their rituals there. [Ghévond, p. 89].

48 | The Noble Qur’an, eng. trans. M. Pickthall, *Sūrat al-Baqara*, 2/127. About the Ka’ba see: [Alexander, 1938, p. 43–53; Septimus, 1981, pp. 517–533; Khoury, 1972, p. 275–281; Gaudefroy-Demombynes, 1957, p. 379–390, 533–535]. Leo III thought that Muḥammad who built the Ka’ba [Ghévond, p. 89].

49 | PG 94, 769 A; eng. trans. [Sahas, 1972, p. 137]. Cf. also: [Khoury, 1972, p. 275].

50 | ‘Ā’isha said: “We still hear that Isāf and Nā’ila were a man and a woman from Jurhum who had intercourse inside the Ka’ba. Allāh transformed them into two stones” [Ibn Ishāq, p. 63; Ibn Hishām, I–II, p. 95–96].

the Muslims venerate the Ka'ba and the Black Stone is correct and that the Muslims worship them is not authentic.

However, among the idols which the Arabs worshiped before Islam there was no mention to Aphrodite⁵¹ whose head, according to the Byzantine accounts, was preserved in the Ka'ba that is known as the Black Stone. To claim that this Stone has come from Petra or somewhere else, the geologists have to put a part of it under a microscope to analyze its chemical and physical components, and that would be an impossible mission⁵².

When the Prophet Muḥammad spoke about the Black Stone, he used the Arabic verb نَزَلَ /*nazala* = “descended”. It means that this stone was not brought from another place, such as Petra, to Makka. Therefore, according to this linguistic evidence, it might have descended from the sky on the valley, on which the Ka'ba was erected. Then, the Arabs in *Jāhiliyya* regarded it as a holy stone and the Black Stone became a sacred sign. It is a common knowledge that the Arabs used to worship stones which they called *al-anṣāb* [Sūrat al-Mā'ida, 5/90; Ibn Hishām, I–II, p. 91]⁵³.

According to al-Fākihī, “In the beginning of its ignorance, Quraysh found two stones on the mountain Abū Qubays, one was yellow and the other was white. They said, ‘By Allah, these stones do not belong to the stones of our country or to stones of other countries. We think that these stones have descended from the Heaven.’ They kept them and named the yellow one the Minor, which was lost. When they re-built the Ka'ba, they put the white stone in one of its corners” [al-Fākihī, I, p. 86]. Therefore, the Black Stone was probably a meteor that descended from the sky.

Apart from the holy dignity attributed by the Arabs to the Black Stone, the linguistic evidence of the Prophet Muḥammad proves that there is no relation between this Stone and Aphrodite. On the other hand, the testimony of 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb proves that it was nothing more than a stone. However, the question remains, why did the Byzantines use the phrase “κεφαλή τῆς Ἀφροδίτης”? Is the phrase “The Greek goddess” an explanation of John of Damascus⁵⁴ and repetition of Cedrenus or what⁵⁵?

To answer these questions, it has to be mentioned that Pre-Islamic Arabia was full of different kinds of worships such as idols (*al-aṣnām*), stones (*al-ahjār* or *al-anṣāb*)⁵⁶, trees, many structures like the Ka'ba, *stellae*

51 | About the idols of the Arabs before Islam see mainly, The Qur'an, *Sūrat al-An'ām*, 6/143–144; *Sūrat Yūnis*, 10/59; *Sūrat Nūh*, 71/23–24; *Sūrat al-Tāriq*, 86/1–3. Also: [Ibn al-Kalbī, p. 8–54; Ibn Ishāq, p. 60–67; Ibn Hishām, I–II, p. 90–103; Bartholomeus of Edessa, PG 104, 1385].

52 | There were many attempts to take a piece of the Black Stone, but they failed and the persons who tried to do it were put to death. See: <http://hajj.al-Islam.com/display.asp?lang=eng&sub=9&fname=hmacca/k21>

53 | Ibn Hishām mentioned that Ishmael's sons (Ishmaelites) were the first worshippers of stones.

54 | PG 94, 769 B.

55 | PG 121, 813D–816A.

56 | Ibn al-Kalbī says: “The Arabs were passionately fond of worshipping idols. Some of them took unto themselves a temple around which they centered their worship, while others adopted an idol to which they offered their adoration. The person who was unable to build himself a temple or adopt an idol would erect a stone in front of the Sacred House or in front of any other temple which he might prefer, and then circumambulate it in the same manner in which he would circumambulate the Sacred House” [Ibn al-Kalbī, p. 28].

(*al-kawākib*), animals, Judaism, and Christianity⁵⁷. Bartholomeus of Edessa, who knew about Islam more than John of Damascus [Meyendorff, 1964, p. 124], referred to the stellar divinity of the Arabs such as the Star of the Morning, Aphrodite, *Zebo* (Ζέβω), *Chronos* (Χρόνος) and *Khamar* (Χαμάρ = in Arabic *Qamar* = “the Moon”). He said that the Qur’ān has mentioned them as idols [Bartholomeus of Edessa, 1385C; Eichner, 1936, p. 236]. This stellar divinity existed mainly in Southern Arabia beside the other worships where the Arabs worshiped the Star of the Morning, *kawkab al-Zuhra* (in Latin *Venus*)⁵⁸. This star was the brightest one among other stars. It was called *Najm al-Ṣabāḥ* (the Star of the Morning) or *‘Azīz*, which rose before dawn [Sālem, 2001, p. 410–411]⁵⁹. There is an indication in the Byzantine epic *Digenes Akrites* to the Star of the Morning and its specifications, “φωστήραον τὸν ἀλγερινόν, ἥλιον τὸν φωσφόρον”, which means that this Star was well known for the Byzantines, too [Digenis Akritis, v. 220].

There was an important stellar trinity in Southern Arabia consisting of the Sun (*al-Shams*), the Moon (*al-Qamar*), and Venus (*al-Zuhra*) [‘Abdul Wahāb, n.d. p. 382]. Hamartolus⁶⁰ Cedrenus⁶¹, and Bartholomeus of Edessa⁶² refer to some of these stars which were worshiped by the Arabs, especially the Moon. Because of the importance of this star among the Arabs God swore by it in the Qur’ān and called it *al-Ṭāriq*⁶³. This Qur’ānic evidence proves that the Byzantine accounts about the worshiping of the Arabs to the Star of the Morning before Islam are correct. It is notable that the Star of the Morning had many shapes of the names as follows:

The Qur’ān	Byzantine Greek	Arabic	Latin
Al-Ṭāriq (The Bright Star)	...ἔωστρω ἄστρω (The Star of the Morning)	Al-Zuhra Najm al-Ṣabāḥ ‘Azīz	Venus

It is noteworthy that when J. P. Migne edited the Greek texts of John of Damascus, Hamartolus, Cedrenus, and Bartholomeus of Edessa, he changed the Greek name Aphrodite into Venus in his Latin translation, because the Greek goddess Aphrodite equals the Roman goddess Venus [The Oxford Classical Dictionary, 1970, s.v. Venus]. Thereupon, it is supposed that John of Damascus, as a Greek writer, used also the Greek name Aphrodite instead of the Arabic name *al-Zuhra*. According to this hypothesis, he and

57 | See: [al-Shahrstānī, p. 655–661]. Cf. [Hoyland, 2001, p. 139–166; von Grunebaum, 1970, p. 24; Kensdale, 1955; Winnett, 1938, pp. 239–248].

58 | Sahas called the main star there *‘Athar* [Sahas, 1972, p. 72]

59 | Sālem thought that it was also called *dhu-al-Khalasa* or *Malik*, which mentioned by Ibn al-Kalbi, too. About this idol, see: [Ibn al-Kalbi, p. 29–32].

60 | PG 110, 872C–873A.

61 | PG 121, 813D–816A.

62 | PG 104, 1385C, 1441C.

63 | Sūrat al-Ṭāriq, 86/1–3. It says, “By the heaven and the Morning Star, Ah, what will tell thee what the Morning Star is!, The piercing Star!”. Eng. trans. Pickthall, 86/1–3.

Cedrenus added an explanation for their readers that Aphrodite means the Greek goddess, but practically it was the Star of the Morning, i.e. Aphrodite, Venus, and *al-Zuhra* are one which is the Star of the Morning. In this case, the Byzantine polemicists regarded the Black Stone a symbol for the Star of the Morning, not the Greek goddess Aphrodite, which was worshiped by the Arabs in *Jāhiliyya*, especially in Southern Arabia.

Conclusion:

Thus, while the Muslims themselves were busy in their holy wars against the Byzantines, especially during the seventh and eighth centuries, the Byzantine polemicists paid their attention to recognize Islam. The Muslims, at least during these two centuries, had no time to explain for the Byzantines what Islam is⁶⁴. On the other hand, many Muslim writers regarded the Byzantines as infidels (*kuffār*) or polytheists (*mushrikūn*) and they had to fight them⁶⁵. Therefore, they regarded the Byzantine Empire as their principal enemy [Constantelos, p. 328]. On the other hand, the efforts of the Muslim caliphs to convert the Byzantine Emperors into Islam were based mainly on Christian polemical issues⁶⁶.

Thereupon, it is not strange to read that the Byzantines did not know well many Islamic issues at that time, not only the formula of *al-Takbīr*, the Black Stone, but also their saying that the grave of the Prophet Muḥammad is located at Makka, not at Madīna, the Islamic law of marriage, the rituals of the pilgrimage⁶⁷, and others.

It has to be mentioned that the Byzantines might have not well understood the meaning of *al-Takbīr* because of a phonetic confusion and because they depended trustingly on oral or written confused sources without examination, such as the anonymous source of John of Damascus about the Islamic rituals. In addition, the usage of the formula of *al-Takbīr* by the Arabs in *Jāhiliyya* is not confirmed.

The Byzantine idea that the Arabs in *Jāhiliyya* worshiped the Star of the Morning, stones, and the Moon is correct. However, their accounts about the relation between the Black Stone, the head of Aphrodite and the Islamic rituals is not acceptable, because Islam is being against idolatry.

64 | When the Muslims conquered Syria, Palestine, Egypt, and the other lands, they asked the Christian inhabitants either to be Muslims, or to be Christians with paying *jizyah*, or fighting in case they refused the first two offers.

65 | See: [Horowitz, 1926, p. 59 ff]. The Qur'an calls the Christians *ahl kitāb*: Sūrat al-Baqara, 2/109; Sūrat Āl-'Imrān, 3/64–65, 69–72, 110, 113; Sūrat al-Nisā', 4/153, 159.

66 | For example see the contents of the message of 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz to Leo the Isurian and the response of the latter [Ghévond, p. 40–97; Abel, 1954, p. 343–370; Khoury, 1969, p. 200–218; Muhammad, 2008, p. 71–133].

67 | Some Byzantine writers thought that the Muslims worshiped the garment of Muḥammad (*burda*), the grave of Muḥammad is located at Makka not at Madīna, and that the Muslims worshiped it [Digenes Akrites, 9, 53 § 770–780; Khoury, 1969, p. 229, 231; Argyriou, 1991, p. 25–26].

Bibliography

Primary sources:

The Holy Qur'ān. Eng. trans. by M. Pickthall.

al-'Asqalānī — *al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar*. Fatḥ al-bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Ed. A. Ibn Bāz et al., II. Beirut, n.d.

al-ʿAlūsī — *al-ʿAlūsī*. Bulūḡ al-'arab fī ma'rīfat aḥwāl al-'arab. Ed. M. Shukrī. II. Cairo, 1924.

al-Baṣrī, — *al-Baṣrī*. Faḍā'il Makka wa-l-sakan fihā. Ed. S.M. al-'Ānī. Kuwait, 1400 A.H.

al-Fākihī — *al-Fākihī*. Akhbār Makka. Ed. A.A. al-Dheish, I. Beirut, 2003.

al-Hamadhānī — *al-Hamadhānī, Ibn al-Faqīh*. Kitāb al-buldān. Ed. U. al-Hādī. Beirut, 1996.

al-Ḥamawī — *al-Ḥamawī, Yāqūt*. Mu'jam al-buldān. I. Beirut, n.d.

al-ʿIṣbahānī — *al-ʿIṣbahānī*. Dalā'il al-nubuwwa. Ed. M.R. Qal'ajī and A. 'Abbās. Beirut, 1986.

al-Māwardī — *al-Māwardī*. A'lām al-nubuwwa. Ed. M.S. Sukkar. Beirut, 1988.

al-Qāḍī 'Iyād — *al-Qāḍī 'Iyād*. Al-Shifā bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā. Ed. Ṭ. Sa'd and K. 'Uthmān, I. Cairo, 2002.

al-Qalqashandī — *al-Qalqashandī*. Subḥ al-a'shā fī ṣinā'at al-inshā'. Ed. Y.A. Ṭawīl, IV. Damascus, 1987.

al-Shahrstānī — *al-Shahrstānī*. Al-Milal wa-l-niḥal. Ed. A.F. Muḥammad, III. Beirut n.d.

al-Tabarī — *al-Tabarī*. Tā'rīkh al-umam wa-l-mulūk. Vol. I. Beirut, 1407 A.H.

al-Ya'qūbī — *al-Ya'qūbī*. Tā'rīkh al-Ya'qūbī. Vol. I. Beirut, n.d.

Anonymous — *Anonymous*. Contra Mahomet. Ed. J.P. Migne. P., 1856–1912. (Patrologia Graeca, 104)

Bartholomeus of Edessa. Confutatio Agareni. Ed. J.P. Migne. P., 1856–1912. (Patrologia Graeca, 104)

Cedrenus — *Cedrenus G.* Compendium Historiarum. Ed. J.P. Migne. P., 1856–1912). (Patrologia Graeca, 121)

Constantine Porphyrogenitus — *Constantine Porphyrogenitus*. De Administrando Imperio. Ed. I. Bekker. Bonn, 1840 (Corpus scriptorum historiae byzantinae). Eng. trans. R. Jenkins. I. Budapest, 1949.

Digenes Akrites — *Digenes Akrites*. Ed. and Eng. trans. J. Mavrogordato. Oxf., 1970.

Digenis Akritis — *Digenis Akritis*. The Grottaferrata and Escorial Versions. Ed. and Engl. trans. E. Jeffreys. Cambridge, 1998.

Ghévond — *Ghévond*. Histoire des guerres et des conquêtes des arabes en Arménie. Trad. fran. G.V. Chahnazarian. P., 1856.

Hamartolus — *Hamartolus G.* Chronicon. Ed. J. P. Migne. P., 1863. (Patrologia Graeca, 110)

Ibn al-Jawzī — *Ibn al-Jawzī*. Al-Muntaẓam fī tā'rīkh al-mulūk wa-l-umam, VIII. Beirut, 1358 A.H.

Ibn al-Kalbī — *Ibn al-Kalbī, Hishām*. The Book of Idols. Eng. trans. Nabih A. Faris. Princeton, 1952.

Ibn Hishām — *Ibn Hishām*. Al-Sīra al-nabawiyya. Ed. M. al-Saqqā et al. vols. I–II. Beirut, 2006.

Ibn Ḥibbān — *Ibn Ḥibbān, Muḥammad*. Mashāhīr 'ulamā' al-amṣār. Ed. M. Fleischhammer. Beirut, 1959.

- Ibn Ishāq — *Ibn Ishāq*. Al-Sīrat al-nabawiyya. Ed. A. F. al-Muzadī. Beirut, 2004.
- Ibn Kathīr — *Ibn Kathīr*. Al-Bidāya wa-l-nihāya. I. Beirut, n.d.
- Ibn Qānī' — *Ibn Qānī'*; A. A. Mu'jam al-ṣaḥāba. Ed. Ṣ. S. al-Maṣrātī, II. Madīna, 1418 A.H.
- Ibn Sayyid al-Nās — *Ibn Sayyid al-Nās*. 'Uyūn al-Athar. Beirut, 1982.
- John Damascene — *John Damascene*. De Haeresibus. Ed. J. P. Migne. P., 1856–1912. (Patrologia Graeca, 94)
- Mansi — *Mansi G.D.* Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. XIII. Florence, 1759–1798.
- Sunan Abī Dawūd.
- Sunan al-Nasā'ī.
- Sunan al-Tirmidhī.
- Sunan Ibn Māja, ed. M. 'Abdul-Bāqī, I (Cairo, 1975)
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.
- Ṣaḥīḥ Muslim

Secondary Sources:

- 'Abdul Wahāb, n.d. — *'Abdul Wahāb, Loḥfī*. Al-'Arab fī-L-'uṣūr al-qadīma. Alexandria, n.d.
- 'Aṭṭār, 1978 — *'Aṭṭār A.A.* Al-Ka'ba wa-l-kiswa. Beirut, 1978.
- Abel, 1954 — *Abel A.* La lettre polémique d'Aréthas à l'Émir de Damas // Byzantion. 1954, vol. 24. P. 343–370.
- Abou-Seada, 2000 — *Abou-Seada A.* Byzantium and Islam (9th–10th) A Historical Evaluation of the Role of Religion in Byzantine-Muslim Relations. Ph.D. Dissertation. Birmingham, 2000.
- Alexander, 1938 — *Alexander G.* The Story of the Ka'ba // The Muslim World. 1938, vol. 28/1. P. 43–53.
- Al-Sawwāf, n.d. — The Muslim book of Prayer. English Translation Mujaḥid al-Sawwāf. Makka, n.d.
- Argyriou, 1991 — *Argyriou A.* L'épopée de Digénis Akritas et la littérature de polémique et d'apologétique islamo-chrétienne // Byzantina. 1991, vol. 16. P. 7–34.
- Constantelos, 1972 — *Constantelos D.J.* The Moslem Conquest of the Near East as revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries // Byzantion. 1972, vol. 42. P. 323–357.
- Eichner, 1936 — *Eichner W.* Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern // Der Islam. 1936, vol. 23. P. 133–162, 197–244.
- Gaudefroy-Demombynes, 1957 — *Gaudefroy-Demombynes M.* Mahomet. P., 1957.
- Guillaume, 1955 — *Guillaume A.* The Life of Muhammad. Oxf., 1955.
- Hawting, 1999 — *Hawting G.R.* The Idea of Idolatry and Emergence of Islam: from Polemic to History. Cambridge, 1999.
- Hemmerdinger, 1962 — *Hemmerdinger B.* La vita arabe de saint Jean Damascène et *bibliotheca hagiographica graeca*, 884 // Orientalia Christiana Periodica. 1962, vol. 28. P. 422–423.
- Hoeck, 1951 — *Hoeck J.M.* Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung // Orientalia Christiana Periodica. 1951, vol. 17. P. 5–60.
- Horovitz, 1926 — *Horovitz J.* Koranische Untersuchungen. B.-Lpz., 1926.
- Hoyland, 2001 — *Hoyland R.* Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the Coming of Islam. L., 2001.
- Hoyland, 1997 — *Hoyland R.* Seeing Islam as the others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, 1997.
- Isbīrū Jabbūr, 2002 — *Isbīrū Jabbūr*. Al-Khalifat al-'Ādil 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz wa-l-qiddīs Yūḥannā al-Dimashqī. Damascus, 2002.

- Jeffreys, 1986 — *Jeffreys E.* The Image of the Arabs in the Byzantine Literature // The 17th International Byzantine Congress. Washington 3–8, 1986. N.Y., 1986. P. 305–321.
- Jugie, 1924 — *Jugie M.* La vie de saint Jean Damascène // *Echos d'Orient*. 1924, vol. 23. P. 137–61.
- Kaegi, 1969 — *Kaegi W. E.* Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest // *Church History*. 1969, vol. 38/2. P. 139–149.
- Kensdale, 1955 — *Kensdale W.E.* The Religious Beliefs and Practices of the Ancient South Arabians. Ibadan, 1955.
- Khanam, 2006 — *Khanam F.* Life and Teachings of the Prophet Muhammad. New Delhi, 2006.
- Khoury, 1972 — *Khoury A.-Th.* Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e–XIII^e s.). Leiden, 1972.
- Khoury, 1969 — *Khoury A.-Th.* Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIII^e–XIII^e s.). P., 1969.
- Khoury 1990 — *Khoury G.H.* Theodore Abu Qurrah (c. 750–820): Translation and Critical Analysis of His "Treatise on the Existence of the Creator and on the True Religion". PhD. Dissertation, Faculty of the Graduate Theological Union. Berkeley, California, 1990.
- Khoury, 1957–1958 — *Khoury P.* Jean Damascène et l'Islam // *Proche Orient Crétien*. 1957–1958, vol. 7. P. 44–63; 8, pp. 313–39.
- Krausmüller, 2004 — *Krausmüller D.* Killing at God's Command: Niketas Byzantios' Polemic against Islam and the Christian Tradition of Divinely Sanctioned Murder // *Al-Masaq*. 2004, vol. 16/1. P. 163–176.
- Lewis, 1993 — *Lewis B.* Islam and the West. N.Y.-Oxf., 1993.
- Louth, 1995 — *Louth A.* A Christian Theologian at the court of the Caliph. L., 1995.
- Louth, 2002 — *Louth A.* St. John Damascene. Oxf., 2002.
- Lupton, 1882 — *Lupton J.H.* St. John of Damascus. N.Y., 1882.
- Meyendorff, 1964 — *Meyendorff J.* Byzantine Views of Islam // *Dumbarton Oaks Papers*. 1964, vol. 18. P. 115–132.
- Montet, 1906 — *Montet Ed.* Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque // *Revue de l'histoire des religions*. 1906, vol. 33. P. 145–163.
- Muhammad, 2011 — *Muhammad, Tarek M.* Al-Fākihī and the Religious Life at Pre-Islamic Makka // *The Culture, Language and History of Pre-Islamic Arabia through the Texts*. Ed. N. Al-Jallad. Forthcoming.
- Muhammad, 2010 — *Muhammad, Tarek M.* Had the Arabs Military Skills or Tactics during their Early Conquests of *Bilād al-Shām*? // *East and West: Essays on Byzantine and the Arab Worlds in the Middle Ages. Supplement G of Graeco-Arabica*. Eds. J.P. Monferrer-Sala, V. Christides, Th. Papadopoulos. New Jersey, 2010. P. 83–97.
- Muhammad, 2008 — *Muhammad, Tarek M.* Al-Muslimūn fī-l-fikr al-masīhī: al-'Aṣr al-wasīṭ. Cairo, 2008.
- Nasrallah, 1950 — *Nasrallah J.* Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre. Harissa, 1950; — Arabic Translation A. Hibbi: Manṣūr Ibn Sarjūn al-ma'rūf bi-l-qiddīs Yuhannā al-Dimashqī: 'aṣruhu, ḥayātuhu, mu'allafātuhu. Beirut, 1991.
- Nicol, 1991 — *Nicol D.* A Biographical Dictionary of the Byzantine Emperors. L., 1991.
- Ogle, 1946 — *Ogle M.B.* Petrus Comestor, Methodius, and the Saracens // *Speculum*. 1946, vol. 21/3.
- Palmer, Brock, Hoyland, 1993 — *Palmer, A. Brock S., Hoyland R.* (eds.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993.
- Reinink, 1982 — *Reinink G.J.* Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios // *Byzantinische Zeitschrift*. 1982, vol. 75.
- Sahas, 2000 — *Sahas D.J.* Bartholomeus of Edessa on Islam: A Polemicist with Nerve // *Graeco-Arabica*. 2000, no. 7–8.
- Sahas, 1996 — *Sahas D.J.* Eighth-Century Byzantine Anti-Islamic Literature // *Byzantinoslavica*. 1996, vol. 57. P. 229–238.
- Sahas, 1992 — *Sahas D.J.* The Arab Character of the Christian Disputation with Islam: The Case of John of Damascus (ca. 655-ca.749) // *B. Lewis, F. Niewöhner* (eds.). *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4. Wiesbaden, 1992. P. 185–205.
- Sahas, 1972 — *Sahas D.J.* John of Damascus on Islam, the "Heresy of the Ishmaelites". Leiden, 1972.
- Sahas, 1969 — *Sahas D.J.* Encounter and Reputation, John of Damascus' Attitude towards the Muslims and his Evaluation of Islam. Ph.D. Dissertation, Faculty of the Hartford Seminary Foundation. Hartford, 1969.
- Sālem, 2010 — *Sālem A.A.* Tā'rikh shibh al-jazīra al-'arabiyya qabla-l-islām. Alexandria, 2001.

- al-Sawwāf, n.d. — *al-Sawwāf M.M.* The Muslim book of Prayer. Eng. trans. Mujāhid al-Sawwāf. Makka, n.d.
- Septimus, 1981 — *Septimus B.* Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca // *Speculum*. 1981, vol. 56/3. P. 517–533.
- The Oxford Classical Dictionary, 1970 — The Oxford Classical Dictionary. Ed. N.G.L. Hammond and H.H. Scullard. Oxf., 1970.
- The Oxford Dictionary of Byzantium, 1991 — The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. II. N.Y.–Oxf., 1991.
- Usener, 1886 — *Usener H.* Weihnachtspredigt des Sophronios // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1886, vol. 41. P. 500–516.
- Vasiliev, 1955–1956 — *Vasiliev A.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721 // *Dumbarton Oaks Papers*. 9–10(1955–56). P. 23–47.
- von Grunebaum, 1970 — *von Grunebaum G.E.* Classical Islam: A History 600 A.D.–1258 A.D. Chicago, 1970.
- Watt, 1979 — *Watt W.M.* The Arabian Background of the Qurʾān // *Studies in the History of Arabia*, I. Eds. R. Mortel, S. al-Sakkār, A. M. ‘Abdullāh. Riyadh, 1979.
- Winnett, 1938 — *Winnett F.V.* Allah before Islam // *The Muslim World*. 28/3(1938). P. 239–248.

Radhi Daghfous

Les chrétiens de Najrane et leurs rapports avec les musulmans pendant la période fondatrice de l'islam

Située sur la route des caravanes reliant le Yémen aux portes de la Méditerranée, la ville de Najrane était riche grâce à son industrie florissante de tissus et de peaux. Le nom de cette ville est étroitement lié à l'épisode de la persécution des chrétiens par le roi himyarite juif du Yémen Yousouf Dhou Nouwas. Cet événement survenu au cours du début du VI^{ème} siècle ap. JC a été perpétué dans la mémoire des musulmans par le Coran dans la sourate dite des Bourouj (4–85: Ashab al-'Okhdoud).

Il importe d'étudier l'identité des chrétiens de Najrane en précisant leur appartenance tribale et les principaux clans auxquels ils appartiennent ainsi que la question générale de l'entrée du christianisme au Yémen et plus précisément dans la ville de Najrane. Nous analyserons par la suite les rapports entre cette minorité chrétienne arabe avec les musulmans au moment de la période fondatrice de l'islam c'est à dire à l'époque du Prophète Mohammad et sous les califes Orthodoxes.

1) La situation au Yémen au début du VI^{ème} siècle ap JC :

Avant de devenir une province de l'Etat musulman fondé par Mohammad à Médine en 622 de l'ère chrétienne, le Yémen était placé dans l'orbite persane pendant un demi siècle (578–628) en tant que satrapie après avoir subi l'occupation éthiopienne entre 525 et 575 de l'ère chrétienne.

Au niveau religieux il faut rappeler que le polythéisme fondé sur l'adoration des astres et du soleil était la religion officielle des Sabéens et des Minéens avant d'évoluer progressivement au cours du II^{ème} siècle ap .JC vers une forme d'énothérisme qui se caractérise par la domination d'une divinité donnée au dépens des autres divinités dans chaque peuple. Au cours du VI^è s le judaïsme fut imposé par la force dans le royaume himyarite par le roi dénommé Dhou Nouwas connu sous le nom de Youssef. Les chrétiens najranites furent d'après la tradition arabe appelés à choisir entre la

conversion à la nouvelle religion ou la mort brûlés vifs dans un fossé rempli de feu que le roi fit creuser dans la cité pour exécuter sa menace.

A vrai dire le christianisme a été introduit dans sa forme monophysite à partie de la Syrie. Les Romains de Byzance ont encouragé la propagation de cette doctrine par le biais de leurs alliés abyssins eux mêmes convertis au monophysisme. Leur objectif économique et politique plus que religieux était de pouvoir établir leur hégémonie sur le Yemen et mettre la main par la même occasion sur les voies commerciales contrôlées par les yéménites.

C'est dans ce contexte que l'empereur Constance II (337-361) envoya en Arabie du Sud un missionnaire d'origine indienne appelé Théophile y répandre l'arianisme, doctrine qui faisait du Christ un être de nature divine subordonné au Père. Cet émissaire semble avoir eu un succès momentané dans le pays étant donné que sa mission qu'on situe vers 356 de l'ère chrétienne aboutit à la construction de plusieurs cathédrales dans les villes de 'Aden, Dhafar et Najrane.

S'appuyant sur un inventaire de sources épigraphiques et archéologiques variées (inscriptions sud-arabiques et éthiopiennes, graffiti grecs et représentations de croix) J. Beaucamp et Ch. Robin ont pu établir que le christianisme s'est implanté à Najrane dans le courant du V^e siècle, si bien qu'au VI^e siècle il y occupait une place prépondérante de sorte que la ville de Najrane apparaît dans les textes comme l'un des centres majeurs du christianisme arabe avant l'Islam à l'égal de Hira capitale de la dynastie lakhmide en Basse Mésopotamie.

J. Ryckmans affirme pour sa part que le christianisme avait pu commencer son véritable essor à Najrane vers le milieu du V^e siècle. Les sources arabes classiques (Ibn Hisham — Tabari — Ibn al Athir) n'ont pas manqué de rapporter des récits souvent légendaires sur cette introduction du christianisme dans la région de Najrane. Il est question notamment des légendes attribuées à Faymiyun et à 'Abdallah al Thamir que A. Moberg a rattachées au cycle perse de Yazdi- Péthion et aux récits de la persécution des chrétiens de Najrane.

Cependant cette première percée de la religion chrétienne fut suivie d'un essor important du judaïsme. Rappelons que celui-ci était présent au nord de l'Arabie et au Yemen bien avant le IV^e siècle ap JC. La tradition arabe, notamment Wahb b. Mounabbih, attribue la diffusion du judaïsme au Yemen au roi himyarite As'ad al Kamil surnommé Toubba' al Asgar qui, converti à Yathrib par deux rabbins, imposa la nouvelle religion à ses contribuables dans tout le royaume himyarite. Le chroniqueur Ibn Qoutayba va plus loin en signalant que ce souverain réalisa une alliance groupant les tribus 'adnanides de Rabi'a aux tribus yéménites.

Bref tout se passe comme si les rois himyarites du Yemen soucieux de contrer la religion monophysite de leurs adversaires byzantins et abyssins, avaient encouragé la diffusion du judaïsme dans leur propre royaume.

Donc aux V^eme et VI^eme siècles de l'ère chrétienne coexistaient en Arabie le judaïsme (au Yemen et au Hijaz, essentiellement dans les oasis

de Yathrib, Tayma', Fadak et Khaybar), le christianisme dans sa forme monophysite à Najrane en plus du polythéisme ainsi que diverses sortes de paganisme.

Le règne de Dhou Nouwas, le dernier descendant de la lignée des souverains himyarites au VI^{ème} siècle devait porter le conflit entre chrétiens d'une part et juifs de l'autre et par conséquent entre partisans des uns et des autres à son point culminant. La tradition arabe qui remonte à Wahb et qui a été reprise par divers autres auteurs comme Ibn Hisham, Ibn Habib, Tabari, Mas'oudi etc.. fait de dhou Nouwas- sobriquet qui lui a été donné à cause des bouclettes qu'il portait et dont le syriaque masrouq (bouclé) est un calque, de son vrai nom Zor'a b. Toubba' al Asghar b. Hassan b. Toubba' b. Abi Karib, un beau jeune homme qui s'empara du pouvoir en échappant aux entreprises homosexuelles de son prédécesseur, un certain Lakhnia'a Yanouf dhou-al-Shanatir, en tuant celui-ci et en sauvant du même coup les jeunes hommes yéménites du tribut érotique qu'ils lui payaient. M. Rodinson fait remarquer que le surnom de Yath'ar (vengeur) trouvé sur une inscription portant son nom est peut être une proclamation.

En somme le judaïsme connut un triomphe officiel entre la fin du règne d'Abou Karib (440 ap J.C) et celle du règne de dhou Nouwas (525 de l'ère chrétienne). A cette date dhou Nouwas entreprit — comme il a été mentionné plus haut — une action d'extermination des chrétiens de Najrane qui avaient refusé d'abjurer leur foi chrétienne pour professer le judaïsme, action que les musulmans n'hésitent pas à lier à l'histoire de la tranchée ou de la "fosse embrasée" rapportée par une sourate du Coran (*ashab al'okhdoud*). Il faut préciser à cet égard que le terme 'okhdoud est un toponyme que Hamdani applique à la ville de Najrane.

Ibn Khaldoun cite une tradition de Hisham Ibn al Kalbi reprise par Nashwane al Himyari d'après laquelle l'action de dhou Nouwas contre les chrétiens de Najrane fut la suite logique à l'appel lancé au roi du Yemen par un juif de la ville dont deux de ses enfants venaient d'être tués par les chrétiens najranites. Pour sa part Hilal al 'Askari relate les événements comme suit: un juif appelé Daws s'adressa à dhou Nouwas après que deux de ses enfants eurent été tués par les najranites. La cause réside dans le fait qu'ils ont puisé plus que la quantité d'eau nécessaire à l'irrigation de leur champ. Si Nashwane tente de justifier la persécution des chrétiens comme une action de protection du judaïsme contre le christianisme devenu dominant à Najrane; al'Askari impute l'assassinat des deux enfants précédemment cités par la jalousie que les chrétiens vouaient aux juifs à cause de leur richesse. Il est à remarquer que cette tradition est la seule que nous possédons dans les sources arabes qui fasse état d'une rivalité d'ordre économique entre les chrétiens et certains juifs de Najrane.

La fin dramatique de dhou Nouwas sonna la glas de la dynastie himyarite au pouvoir depuis 115 avant JC. Le royaume yéménite perdit définitivement son indépendance politique au profit des Ethiopiens.

L'intervention éthiopienne dictée essentiellement par des considérations commerciales — à savoir la volonté de protéger la route de la mer Rouge reliant Byzance aux Indes en passant par l'Océan Indien — sous une apparence religieuse — venir au secours des chrétiens de Najrane persécutés par dhou Nouwas — aboutit en fait- comme nous venons de le signaler plus haut à une occupation pure et simple du royaume yéménite de 525 à 575 ap J.C. D'autre part il y a lieu de penser que l'invasion éthiopienne était un épisode de la lutte sournoise que se livraient au VI^{ème} siècle les deux grands puissances de l'époque, en l'occurrence Byzance et la Perse, et leurs alliés respectifs (éthiopiens et himyarites), lutte dont l'enjeu n'était rien de moins que l'établissement de leur propre hégémonie tant politique qu'économique sur la totalité de la Péninsule Arabique.

Les éthiopiens profitèrent de leur domination soutenue par Byzance pour répandre le christianisme dans le royaume en construisant des églises notamment la cathédrale d'al Qalis à San'a et en procédant à expurger le judaïsme du Yemen.

Abraha qui évinça son rival Ariyat avant de prendre le pouvoir au Yemen est désigné dans les sources arabes comme l'auteur de l'expédition contre la Mecque en 570 ap JC . A ce propos Jawad 'Ali fait remarquer que la cause essentielle de cette expédition contre la Ka'ba ne pouvait être la profanation d'al Qalis par des éléments arabes issus de Kinana et de Kha'am que les auteurs arabes ont invoquée. Il pense plutôt que le souverain éthiopien voulait, par cette action unifier sous la bannière chrétienne, l'Arabie occidentale et méridionale et permettre aux Byzantins, ses alliés politiques et religieux, d'échapper aux Perses qui, maîtres des routes commerciales menant aux Indes, imposaient des taxes très élevées sur les marchandises importées d'Extrême Orient (Ceylan — Inde). D'autre part il se demande si Byzance n'avait pas encouragé 'Abraha pour conquérir la Mecque et fonder ainsi un "front chrétien" dirigés contre les Perses et leurs alliés arabes les Lakhmides de Hira.

Mais l'échec de l'expédition d'Abraha contre la Mecque aboutit quelques années plus tard et plus précisément en 575 à l'intervention persane pour appuyer Sayf b. dhi Yazin — un notable yéménite appartenant à la tribu de Himyar qui s'était converti au judaïsme d'après Nashwan al Himyari — dans sa lutte contre la présence éthiopienne. Finalement les éthiopiens furent chassés du Yemen au profit d'abord de Sayf — intronisé comme roi avant d'être à son tour assassiné en 578 — ouvrant ainsi la porte à une occupation du pays par les perses qui en firent une satrapie dans le cadre de leur vaste empire sassanide et ce jusqu'en 628 (date de conversion à l'Islam du dernier satrape Badhan).

2) La politique de Mohammad au Yemen au début du VII^{ème} à siècle:

Au début du VII^{ème} siècle le Yemen était — comme nous venons de le préciser — une satrapie sassanide dirigée par un satrape nommé

directement par l'empereur perse établi à Ctésiphon. Il n'est pas question d'étudier en détails la période de l'occupation perse du Yemen qui a duré un demi siècle (578-628). Notre but est plutôt l'analyse de la politique de Mohammad au Yemen d'une façon générale et à Najrane plus particulièrement pour comprendre les rapports établis entre les chrétiens najranites et les musulmans.

Après la fondation de l'Etat musulman à Médine aux lendemains de la hijra en 622 le Prophète Mohammad entreprit une série d'actions en Arabie dans le but évident de convertir les tribus arabes à l'Islam et de procéder à l'unification de l'ensemble de la Péninsule sous son autorité. Il usa à la fois de la violence et de la diplomatie sans oublier les moyens économiques qu'il n'a pas hésité à mettre à contribution pour réaliser son projet.

Après la conquête de la Mecque en l'an 8 de l'Hégire suivie de la soumission des qourayshites au pouvoir médinois les tribus arabes de l'ensemble de la Péninsule envoyèrent des délégations à Médine pour présenter leur bay'a au Prophète et officialiser leur entrée à l'Islam (c'est l'année dite des woufoud - année des députations — qui coïncide avec l'an 9 de l'Hégire).

En ce qui concerne le Yemen et les tribus yéménites il est intéressant d'observer que Mohammad usa à leur égard de diplomatie et de moyens économiques et il ne dut employer la violence et la force qu'en de rares occasions.

Rappelons tout d'abord que Mohammad ne se serait pas contenté pour le Yemen de correspondre avec la gouverneur perse établi à San'a, en l'occurrence Badhan ou Badham, mais il a pris soin de contacter un certain nombre de notables locaux et de princes appelés 'adhwa' et 'abahila. Ceci semble indiquer qu'il était non seulement bien informé de l'émiettement de l'autorité politique et du démembrement territorial du Yemen au début du VIIème siècle mais qu'il avait aussi sa propre stratégie qui différait de celle suivie avec les tribus du nord et de l'est de la Péninsule.

Nous avons dénombré deux missions confiées par Mohammad respectivement à Khalid b. Al Walid et 'Ali b. Abi Talib auprès des gens du Najrane. L'expédition de Khalid auprès des Bal Harith b. Ka'b (un batn de la grande confédération tribale des Madhij) eut lieu en rabi' Ier ou jourmada Ier de l'an 10 alors que celle d'Ali dans le territoire des Madhij et à Najrane se passa au mois de ramadhane an 10 de l'hégire.

D'autre part il faut préciser que l'action de Mohammad en direction des tribus au sud de la Mecque avait touché tous les habitants de Najrane, à la fois les chrétiens et les païens.

Mais nous allons porter notre attention sur les rapports avec les chrétiens du Najrane. Au départ Mohammad dut adresser aux évêques de la ville une lettre que Hamidallah situe entre l'an 8 et l'an 9 et plus précisément avant l'expédition de Tabouk (rajab an 9/ octobre 630) et avant la conclusion du traité de paix de Najrane.

Voici le texte de cette lettre :

“De Mohammad Envoyé de Dieu aux évêques de Najrane: Par le nom de Dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob! Or donc je vous appelle hors de l’adoration des créatures à l’adoration de Dieu. Si donc vous refusez, ce sera la *jizya* ; si vous refusez aussi la *jizya*, je vous déclarerai la guerre. Salutations!”.

Il s’agit d’un véritable ultimatum qui leur donnait à choisir entre la conversion à l’Islam, la soumission et le paiement — à titre de *dhimmi*s ou protégés — de la capitation (*jizya*) ou la guerre. Les najranites dépêchèrent aussitôt à Médine une députation forte de 60 membres dont 14 notables de la ville. Dirigée par trois chefs: l’évêque proprement dit (al Harith b. ‘Alqama) issu de la tribu de Bakr b. Wa’il et plus précisément du groupement des Banou Rabi’a; le vicaire ou lieutenant (al-‘Aqib ‘Abd al-Masih) issu de la tribu de Kinda et enfin le chef de la caravane (al-sayyid al-‘Ayham Shourahbil) originaire de la tribu des Bal Harith b. Ka’b affiliée aux Madhij. Les médinois furent — nous dit-on — impressionnés par les habits et les chameaux de ces najranites venus voir le Prophète Mohammad. Après de longues discussions sur les matières religieuses et surtout la position de l’Islam concernant Jésus, les dirigeants de Najrane décidèrent de conclure une paix, moyennant soumission politique et paiement d’une taxe.

Un document de paix (*soulh*) fut rédigé entre les deux parties. Ce traité garantissait notamment au clergé de Najrane ses intérêts et assurait une liberté de conscience et de culte aux najranites ainsi qu’une garantie contre toute atteinte à leurs personnes et leurs biens. En échange les chrétiens de Najrane s’engageaient à payer annuellement aux musulmans un tribut de 2000 vêtements d’une valeur d’une once, 1000 en rajab et 1000 en safar ; à prêter au gouvernement de Médine des armes (30 cottes de maille) et des bêtes de transport (30 chevaux, 30 chameaux) en cas de troubles dans le Yemen et enfin à renoncer à l’usure.

Voici le texte de ce traité :

“Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Voici ce qu’a fixé le Prophète Mohammad pour les habitants de Najrane sur qui il avait autorité, au sujet de toute (récolte) de fruits, de toute (monnaie) jaune ou blanche, de tout esclave. Or il leur fut généreux en leur abandonnant le tout contre 2000 habits d’une once, dont 1000 à remettre chaque mois de rajab et 1000 à chaque mois de safar, avec (en surcroît) une once d’argent par habit (autre lecture: habits équivalent chacun à une once d’argent), étant entendu que tout excédent sur l’impôt ou tout manque à la quantité d’onces serait mis en compte; que tout qu’ils remettraient, en outre, comme cottes de mailles ou comme chevaux ou montures (chameaux) ou autres objets, leur serait mis en compte; qu’aux najranites incomberait le soin de l’approvisionnement et les fournitures de mes envoyés pour la durée maximum d’un mois (autre lecture: 20 jours) ; qu’au cas d’une guerre ou d’un crime dans le Yemen, ils (les najranites) auraient à prêter à mes (envoyés) 30 cottes de mailles, 30 chevaux et 30 chameaux; que ce qui aurait péri des cottes de mailles; chevaux, montures et autres objets prêtés à mes envoyés, resterait à la charge de nos envoyés jusqu’à sa restitution aux najranites.

La protection de Dieu et la garantie du Prophète Mohammad, Envoyé de Dieu, s'étendent sur Najrane et alentours, soit sur leurs biens, leurs personnes, la pratique leur culte, leurs absents et présents, leurs familles, leurs sanctuaires et tout ce qui, grand ou petit, se trouve en leur possession. Aucun évêque ne sera déplacé de son siège, épiscopal, ni aucun moine de son monastère, ni aucun prêtre de sa cure. Aucune humiliation ne pèsera sur eux, ni le sang d'aucune vengeance antérieure à la soumission. Ils ne seront ni rassemblés, ni assujettis à la dîme. Aucune troupe ne foulera leur sol. Et lorsque l'un d'eux réclamera un du, l'équité sera mise parmi eux. Ils ne seront ni oppresseurs, ni opprimés. Et quiconque d'entre eux pratiquera à l'avenir l'usure, sera mis hors de ma protection. Aucun homme parmi eux ne sera responsable de la faute d'un autre. Donc, la garantie de Dieu et l'assurance du Prophète Mohammad, Envoyé de Dieu sanctionne le contenu de ce récit, jusqu'au jour où Dieu manifestera Son autorité, tant qu'ils (les najranites) demeureront dans de bonnes dispositions et agiront en conformité avec leurs devoirs sans subir aucun outrage.

Ont témoigné: Abou Sofiyan Ibn Harb, Ghaylan Ibn 'Amr, Malik b. 'Awf (du Bani Nasr), 'Aqra' b. Habis al Hanzali et Moughira b. Shou'ba. Les présentes ont été écrites par 'Abdallah b. 'Abi Bakr".

Ce traité exemptait — comme on vient de le voir — les najranites du paiement de la jizya que les autres dhimmis du Yemen devaient aux musulmans mais il les astreignait par contre à fournir une fidiya, une sorte de forfait annuel évalué à 2000 robes; chaque robe valant une waqiyya ou 40 dirhams; d'où une somme totale de 8000 dirhams ou 800 dinars. Ibn Sallam qualifie les chrétiens de Najrane de "ahl al fidiya" au sens de "mousalaha" ou "mou'ahada", autrement dit des gens avec lesquels un traité de paix est intervenu. En plus de cette fidiya payable en deux moitiés: 1000 au 2^{ème} mois de l'année lunaire (c'est-à-dire safar) et 1000 autres au 7^{ème} mois (c'est-à-dire rajab), les najranites étaient tenus de prêter aux musulmans des armes et des bêtes de transport et d'assurer l'hospitalité (une sorte de droit de gîte) aux agents du Prophète pendant 20 ou 30 jours d'affilée. Le Prophète Mohammad consentit également aux chrétiens de Najrane une série d'avantages comme la liberté de garder leurs évêques et leurs prêtres, l'interdiction pour les musulmans de prélever sur eux les dîmes (*'oshour*) et de les expulser de leurs terres tant qu'ils s'engagent à renoncer à l'usure (*al riba'*) et à ne pas trahir les musulmans.

Ce traité revêt sans aucun doute une grande importance dans la mesure où il donne une orientation constante à la politique islamique envers les non-musulmans. Pourtant le Prophète Mohammad avait déjà entrepris une telle politique à l'égard des juifs aussi bien au Bahrayn qu'à Khaybar et à Tabouk. Mais le traité de Najrane lui donna un développement définitif en l'étendant aux chrétiens de 'Ayla, 'Adhrouh et 'Adhri'at. Ce qui importe le plus de retenir c'est que ce traité assure aux chrétiens de Najrane des privilèges que ni les chrétiens des Banou Taglib ni ceux de 'Ayla n'avaient réussi à obtenir.

Les sources musulmanes citent une autres lettre adressée par le Prophète Mohammad aux chrétiens de Najrane et à leur évêque, lettre dans laquelle, en échange de leur loyauté à l'égard des musulmans, les najranites sont assurés de la garantie de Dieu et de Son Envoyé pour leurs personnes, leurs biens et leurs offices.

Voici le texte de cette lettre:

“Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Du Prophète Mohammad à l'évêque 'Abou'l Harith, aux évêques de Najrane... à leurs prêtres et à ceux qui les suivent, ainsi qu'à leurs moines. A eux, reviennent tout ce qui se trouve dans leurs main,s, que ce soit peu ou beaucoup, leurs églises,leurs oratoires et leurs monastères, à eux également la protection de Dieu et de Son Envoyé. Aucun évêque ne sera déplacé de son siège épiscopal, ni aucun maître de son monastère, ni aucun prêtre de sa cure. Aucun de leurs droits, ni de leurs pouvoirs ne sera changé, non plus aucune chose (coutume?) à laquelle ils sont habitués. Sur cela, la protection de Dieu et de Son Envoyé est assurée pour toujours, tant qu'ils se comporteront sincèrement et agiront en conformité avec leurs devoirs. Ils ne seront ni assujettis à l'oppression, ni eux-mêmes oppresseurs . Ecrit par Al Moughira”.

En somme la politique mohammadienne envers les chrétiens du sud, d'une façon générale, et plus particulièrement envers ceux de Najrane, fut d'après M. Watt la même que celle suivie au nord de Médine et de la Mecque, bien que leur attitude ,en tant que chrétiens nestoriens peu attachés à l'empire perse pourtant hostile au monophysisme mais ayant des liens politiques avec les juifs du Yemen, ait été différente de celle de leurs corréligionnaires du nord face à Byzance. Quoiqu'il en soit les chrétiens de Najrane sont devenus, à la faveur du traité de paix conclu avec le Prophète, des alliés des musulmans, entrant ainsi dans la sphère de ce que M. Watt appelle “la Pax Islamica” ou système de sécurité médinois que M.A. Shaban qualifie pour sa part de “Commonwealth de Médine”.

Comment les choses ont-elles évolué après la mort du Prophète?

3) Les rapports entre les Musulmans et les chrétiens de Najrane après la mort du Prophète Mohammad en 632:

A vrai dire le traité de Najrane a été renouvelé par le successeur de Mohammad à la tête de l'Etat médinois à savoir le calife Abou Bakr dans les termes que voici:

“Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Voici ce qu'a fixé par écrit le serviteur de Dieu Abou Bakr, successeur du Prophète Mohammad — Dieu prie pour lui et salue — pour les habitants de Najrane :

Il les garantit par la garantie de Dieu et l'assurance du Prophète Mohammad Envoyé d Dieu — Dieu prie pour lui et salue — garantie allant à leurs personnes, à leurs terres, à la pratique de leur culte,à leurs biens,à leur personnel, à leurs fantassins, à leurs absents et présents, à leurs évêques,

à leurs moines, à leurs églises, à toute chose grande ou petite qui se trouve en leur possession. Qu'ils ne puissent être rassemblés, ni assujettis à la dîme ; qu'aucun évêque ne soit déplacé de son siège épiscopal, ni aucun moine de son monastère (tout cela) en accomplissement de ce que le Prophète Mohammad leur avait fixé par écrit. Et sur tous les points contenus dans cet écrit, joueront à jamais la garantie de Dieu et la garantie du Prophète Mohammad — la Paix soit sur lui ! Et à eux (c'est-à-dire les najranites) d'avoir de bonnes dispositions et bien faire en ce qui concerne leurs devoirs».

Témoins: Al Moustawrid b. 'Amr de la tribu des Banou-l Qayn 'Amr ou 'Amir le mawla d'Abou b Bakr, Rashid b. Houdhayfa et al Moughira b. Shou'ba lequel a écrit les présentes”

Mais le calife 'Omar — dans le cadre de sa politique visant à nettoyer la Péninsule Arabique de toute présence non musulmane — décida d'expulser les chrétiens de Najrane vers l'Iraq. Le traité conclu auparavant par le Prophète Mohammad et renouvelé par le calife Abou Bakr fut donc remis en question.

Comment expliquer cette mesure d'expulsion ?

De l'avis des sources musulmanes, ce sont les najranites eux-mêmes qui, en s'adonnant à la pratique de l'usure, ont failli à leurs engagements contenus dans le traité signé avec Mohammad, suscitant du coup la décision du calife 'Omar de les expulser de l'Arabie. En réalité il ne s'agit là que d'un prétexte. La raison essentielle se trouve à notre avis dans le hadith qu'on attribue au Prophète Mohammad et qui stipule “qu'il ne fallait pas que deux religions puissent coexister en Arabie”. Il est intéressant de noter que ce hadith prophétique rapporté par 'Omar b. 'Abd al 'Aziz, est également cité par Motahhir b. Rafi' pour expliquer l'expulsion des juifs de Khaybar et le partage de l'oasis en 16 ou 36 parts. D'autres hadiths attribués au Prophète Mohammad et rapportés par de nombreux traditionnistes (Jabir, Ibn 'Omar, al-'A'mash etc.) vont dans le même sens, c'est-à-dire la justification de l'expulsion des arabes dhimmis (juifs, chrétiens) de la Péninsule Arabique.

Une autre tradition de Waqi' b. Jarrah que cite Baldhouri présente les choses autrement: ce sont les najranites qui, à la suite de leur accroissement démographique important (on parle de 40 000 personnes), se sont trouvés trop à l'étroit et ont demandé au calife 'Omar de les transférer ailleurs. Evidemment il nous est très difficile d'accepter un tel scénario à moins de relier cette tradition à la version de Abou Youssef. Ce dernier fait remarquer que 'Omar avait pris la décision d'expulser les najranites en Iraq parce qu'il craignait à la fois leur force (ils avaient nous dit-on beaucoup d'armes et de chevaux) et leur nombre (il a été question de 40 000 personnes) pour les musulmans.

Par conséquent le précédent hadith attribué au Prophète pour justifier l'expulsion des chrétiens de Najrane en dehors de la Péninsule Arabique semble avoir été forgé a posteriori, mais il n'empêche que la mesure du calife 'Omar avait l'avantage de débarrasser les musulmans d'adversaires potentiellement dangereux.

Trois autres documents mentionnés par les sources musulmanes méritent aussi d'être signalés pour mieux éclairer la situation des chrétiens de Najrane.

Le premier texte est un message (*kitab*) que le calife 'Omar b. al-Khattab avait remis aux najranites avant leur expulsion vers l'Iraq et qui nous a été rapporté par Ibn Sallam d'après une tradition d'Ibn Sirin.

Le voici:

“Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. De 'Omar commandeur des croyants à tous les habitants de Rou'ach .Soyez en paix. Je vous mande les louanges de Dieu hors duquel il n'y a point de dieu. Comme suite à cela, vous avez prétendu être des musulmans, puis vous avez apostasié par la suite. Celui d'entre vous qui manifeste son repentir et revient à la voie droite, il ne lui sera pas tenu rigueur de son apostasie et nous serons pour lui d'une bonne compagnie. Sachez vous souvenir pour ne pas être condamné. Que celui d'entre vous qui se convertit à l'Islam soit félicité. Par contre celui qui tient à sa foi chrétienne, sachez que ma garantie sera retirée d'ici le 20 du mois de ramadhan à tous les chrétiens de Najrane.

Comme suite à cela, Ya'la prétend se disculper de toute entreprise de contrainte ou de torture exercée sur quiconque pour qu'il se convertisse à l'Islam...

J'ai prescrit à Ya'la de collecter la moitié de ce que vous auriez récolté la terre, et je n'ai nullement l'intention de vous confisquer celle-ci tant que vous demeurez dans la voie droite”.

Retenons de ce document important deux idées essentielles: d'abord l'invitation du calife 'Omar aux chrétiens de Rou'ach — un village proche de Najrane — à se convertir à l'Islam avant la date du 20 ramadhan de l'année 13 de l'hégire, sous peine de se voir retirer la qualité de dhimmis jouissant de la protection des musulmans; ensuite l'appel au gouverneur du Yemen, en l'occurrence Ya'la b.'Omayya, à procéder au partage des récoltes des najranites en question, décision qui nous rappelle sans aucun doute une autre mesure prise par le Prophète Mohammad à l'égard des juifs de Khaybar (moushatara) à l'issue de la conquête de leur oasis en l'an 8 de l'hégire.

Le second document est une lettre adressée par le calife 'Omar au gouverneur du Yemen Ya'la b.'Omayya et dans laquelle il lui ordonnait de prélever sur les terres appartenant aux najranites expulsés vers l'Iraq un impôt foncier (*kharaj*) dont le taux variait en fonction du procédé d'arrosage du sol et des types de cultures. C'est le qadhi Abou Youssef qui, se référant à une tradition de Ya'la en personne, précise qu'une sorte de “mouqasama” fut notifiée dans la lettre en question. Ce partage entre les occupants de la terre et le calife porte aussi bien sur les terres plantées d'arbres fruitiers et de dattiers que sur celles cultivées en céréales. Il est notamment spécifié que le produit de la récolte devait être partagé à raison de 1/3 pour les occupants du sol et 2/3 pour le calife et les musulmans s'il s'agissait de terres arrosées par la pluie ; par contre si les terres étaient irriguées par les instruments, 2/3 du produit de la récolte allaient aux occupants et 1/3 seulement au calife et au bayt al mal.

Il est clair d'après ce document que c'est 'Omar en personne qui fixait le taux du kharaj sur les produits de la terre (cultures et fruits) en prenant en considération — à l'instar des terres à dîmes — les types d'arrosage du sol. Remarquons au passage que le terme de kharaj — au sens de taxe foncière — est utilisée pour la première fois au Yemen qui est classé par les ouvrages de fiqh parmi les territoires à dîme, ce qui veut dire que les propriétaires fonciers payaient soit le 'oshr soit le vingtième sur leurs terres.

Enfin le dernier document est tout simplement un nouvel acte concédé aussi par le calife 'Omar aux najranites installés en Iraq et plus précisément dans le village de Najraniyya, et dans lequel il les exempte du paiement — pendant deux ans — de la capitation (*jizya*) et leur renouvelle la protection et la garantie de Dieu et des musulmans.

Voici le contenu de cet acte :

“Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.

Voici ce qu'a fixé par écrit 'Omar, commandeur des croyants pour les habitants de Najrane. Quiconque d'entre eux se déplacera sera sauf de par la sauvegarde de Dieu. Aucun musulman ne lui fera tort, tout cela en accomplissement de ce que leur fixèrent par écrit le Prophète Mohammad et Abou Bakr.

Ajouter que ceux d'entre les gouverneurs d'Iraq chez qui ils se rendront, leur permettrait de cultiver la terre .Et tout ce qu'ils y auront travaillé leur ira en aumône et cela en remplacement de la terre, nul n'ayant la faculté ni le droit de le leur contester.

Ajouter encore : que tout musulman qui se rendra auprès d'eux comme gouverneur devra leur prêter aide contre leurs oppresseurs, car ils font partie des gens à protéger. Ils seront dispensés de la jizya durant 24 mois à compter du jour de leur arrivée et ils n'auront à supporter quoique ce soit que dans la mesure de leur travail; obésrvance et non violation ni transgression. Témoins: 'Othman b.'Affan, Mo'awiyya b.Abi Fatima lequel a écrit les présentes”.

Dans son récit des évènements de l'an 13, Tabari corrobore les indications rapportées par Abou Youssef, Ibn Sallam et Baladhouri concernant les conditions d'expulsion en Iraq des chrétiens de Najrane et ajoute que le calife 'Omar avait joint à son agent Ya'la b.'Omayya de leur proposer, avant de quitter leurs maisons et leurs biens, soit de rester fidèles à leur foi et d'accepter la mesure d'expulsion, soit au contraire de se convertir à l'Islam et de se maintenir à Najrane. Il lui avait également demandé de procéder au mesurage des terres des najranites, afin qu'elles soient soumises au kharaj.

Rappelons par ailleurs que les najranites installés en Iraq à Najraniyya reçurent dans la lettre — que le calife 'Omar avait adressée, en sha 'ban an 27 /milieu du mois de mai an 648, à son gouverneur al-Walid b. 'Oqba — le renouvellement de la dhimma de Dieu et des musulmans ainsi qu'une réduction de le fidiya (1970 ou 1800 vêtements au lieu de 2000 pièces). Plus tard le calife 'Ali b. Abi Talib devait rédiger pour eux, en jourmada 37 un

nouvel acte qui stipulait notamment le renouvellement de sa protection et la garantie de leurs biens. La fidiya des najranites fut par la suite rabaissée de 200 vêtements par le calife omeyyade Mo'awiyya b. Abi Sofiyan, puis ramenée de nouveau à 1800 pièces par le gouverneur d'Iraq al Hajjaj b. Youssef al-Taqafi avant que le calif 'Omar b. Abd al-'Aziz ne la fixe définitivement à 200 pièces par an, d'une valeur totale de 8000 dirhams.

Conclusion:

Au total les najranites — en tant que dhimmis jouissant de la protection de l'Etat musulman — ont bénéficié de privilèges importants. Cette minorité religieuse dont l'existence remonte au Vème siècle a su garder son identité d'abord en résistant à la persécution du roi himyarite Youssef dhou Nouwas en 524 ap JC, ensuite en négociant avec le Prophète Mohammad un traité de paix qui lui a garanti un certain nombre d'avantages que les autres dhimmis (chrétiens arabes de Bani Taghlib et juifs des oasis du Hijaz notamment) n'ont pu obtenir.

Certes cette communauté najranite fut expulsée d'Arabie par le calife 'Omar mais elle parvint encore une fois à arracher certains avantages qui en disent long sur les rapports étroits tissés avec les musulmans durant l'époque fondatrice de l'Islam.

Bibliographie

Les sources:

- ‘Abid b. Shariyya al Jourhoumi.* ‘Akhbar ‘Abid b. Shariyya ‘an bilad al Yaman. San’a, 1347.
Al ‘Askari (Abou Hilal). Kitab al ‘awa’il. Beyrouth, 1987.
Ibn Al Athir. Al kamil fi’l tarikh. I. Beyrouth, 1967.
Baladhourî. Foutouh al bouldan. Beyrouth, 1952.
Dinawari. Al-akhbar al-tiwal. Le Caire, 1960.
Diyar Bakri. Tarikh al-khamis fi ahwal anfas nafis. Le Caire, 1866–1867.
Hamdani. Al Ikliil. II. Baghdad, 1980.
Ibn Habib. Kitab al mouhabbar, Beyrouth, s. d.
Ibn Hisham. Sirat al-nabi. I. Le Caire, 1955.
Ibn al-Kalbi (Hisham). Kitab al-Asnam, Le Caire, 1965.
Ibn Mounabbih (Wahb). Kitab al-tijan fi moulouk Himyar. San’a, 1347.
Mas’oudi. Mourouj ad-dhahab wa ma’adin al-jawhar. I. Beyrouth, 1962.
Nashwan al-Himyari. Kitab moulouk Himyar wa aqiyal al Yaman. Le Caire, 1958–1959.
Ibn Qutayba. Al-ma’arif. Le Caire, 1960.
Ibn Sallam. Kitab al-Amwal. Le Caire, 1965.
Al Souhayli. Al-rawd al-ounouf, I. Le Caire, 1914.
Tabari. Tarikh al rousol wa’l moulouk. II. Le Caire, 1969.
Ya’qoubi. Tarikh. I. Beyrouth, 1970.
Abou Youssef. Kitab al Kharaj. Le Caire, n.d.

Les Travaux:

- Al-Akwa’ Al-Qadhi Mohammad.* Al-watha’iq as-siyassiya al-yamaniyya min qoubayl al-Islam ila sanat 332 h. Baghdad, 1976.
Al’Ali Salah Ahmad. Tarikh al’arab al qadim wa’l bi’tiha. Beyrouth, s.d.
Beeston A.F.L. Judaisme and christianity in pre-Islamic Yaman // *Chelhod J. L’Arabie du Sud.* T. III. P., 1985. P. 271–278.
Daghfous R. Le Yaman islamique des origines jusqu’à l’avènement des dynasties autonomes, I. Tunis, 1995.
 Le régime fiscal et l’organisation financière au Yemen à l’époque des Woulat // *Cahiers de Tunisie.* 1990, n° 151–154. P. 65–112.
 Mohammad wa nash’at al Islam, L’or du temps. Tunis, 2005.
Jawad ‘Ali. Al-moufassal fi tarikh ak ‘arb qabla al-Islam, II. Baghdad, 1968.

- Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition. Leiden, 1960 et sq.
- Hamidoullah M.* Majmou'at al-watha'iq al-siyassiya li'l 'ahd al nabawi wa'l khilafa ar-rashida. Le Caire, 1956.
- Pigulevskaya N.U.* Les rapports sociaux à Najrane au début du VI^e s de l'ère chrétienne // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1960, vol. III. P. 113–130; vol. IV, p. 1–14.
- Robin C.J., Beaucamp J.* Le christianisme dans la péninsule Arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie // Travaux et mémoires. Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance, Hommage à Paul Lemerle. N° 8. P., 1981. P. 45–61.
- Ryckmans J.* Le christianisme en Arabie du sud préislamique // L'orient cristiano nelle storia della civilita. Roma, 31 Marzo–3 April 1963; Firenze, 4 April 1963, Accademia nazionale dei Lincei, Anno CCCLXI, 1964, Problemi attuali di scieznza e di culture, qaderno n° 62. Roma, 1964. P. 413- 454.
- La persécution des chrétiens himyarites au VI^eme siècle d'après les récentes découvertes en Arabie Centrale, Istanbul, 1966.
- Smith S.* Events in Arabia in the 6th Century A.D // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1954, vol. XVI. P. 425–468.
- Watt M.* Mahomet à Médine. P., 1978.

Mahmoud Said Omran

Religion's Policy or Policy of War Between Constantinople, Damascus and Bagdad

As a distinction between “Roman Empire” and “Byzantine Empire, we can say that the Roman Empire was a paganism Empire, but the Byzantine Empire was a Christian on Chalcedon Sect. It is not possible to assign a date of separation, but an important point is as the emperor Constantine I (305–337) transferred in 330 the capital from Nicomedia in Anatolia to Byzantium on the Bosphorus which became New Rome for a time, but Constantinople till 1453.

Byzantine Empire was the longest-living state even in history, during its existence of more than a thousand years; the Empire remained one of the most powerful economic, cultural and military forces in Europe, despite setbacks and territorial losses, especially during the Byzantine Arab wars in the eastern front, since Rashidum, Umayyad and Abbasid. The Byzantine Empire recovered during the Macedonian dynasty, rising again to become a preeminent power in Lavant by the late tenth century rivaling the Fatimid Caliphate. After the battle of Manzikert in 1071, however the majority of Asia Minor, the Empire heart land, was lost to the Seljuks.

The Komnenian family succeeded to restore some ground through the First Crusade, but at the end of Komnenos dynasty the Empire declined again. The Byzantine Empire received a mortal blow by the forth Crusade in 1204, when the Empire was dissolved and divided into competing Byzantine and Latin realms. In 1261, Michael VIII Palaeologus (1261–1282) recovered Constantinople and re-established the Empire, but the successive civil wars in the next century weakened the Byzantine Empire strength. The majority of the Empire remaining land was lost during the Ottoman Byzantine wars. On 29 may 1453 was the last attack on Constantinople and the city became the capital of Ottoman's Empire.

The Byzantine Empire struggled with its neighboring in east, west, north and south about more than one thousand years strengthened by the Roman law legacy and tax system. It had very strong basis to play an extraordinary role in the world History. The most important of all,

Byzantine diplomacy had important position in its history. Many times only the diplomacy helped Byzantine Empire to survive, consolidate, and win in almost disastrous situations.

During all these events, the Arab Moslems seized the authority over Syria, Iraq and Egypt, and the War was continued during the Rashidum, Umayyad Abbasid, Seljuks and Ottoman Turks, from the Moslem side they gave it the name of "Jihad" but the Byzantine Empire considered it self-defense and they might restore the heritage of their Roman Empire. War, Peace and trade went parallel in the same time. This research looks after some peaceful relationship between Constantinople, Damascus and Bagdad. First the diplomatic mission which was sent by Emperor Theophilus in 830 to Abbaside Caliph al-Ma'mun. To understand this period we can say that Michael II (820–29) the founder of the Amorian dynasty was a rough soldier whose lack of education was a source of derision to the cultured Byzantines. But he had common sense and energy during the civil war [Threadgold, Warren, 1995, p. 31.]

During his reign, we can remark the civil war occurred in the Byzantine Empire, often with the Arab support. With the support of Caliph al-Ma'mun, Arabs under the leadership of Thomas the Slav, invaded most of Asia Minor, he captured Thessalonica, but it was recaptured by the Byzantines. In 821 Thomas besieged Constantinople and he did not get past the city walls, and he was forced to retreat. In 824 Muslim adventurers from Spain captured Crete, and the Island became the seat of a pirate emirate, the Arab started by conquering Palermo in 831 [Ostrogorsky, 1956, p. 185].

The second problem which faced the emperor's of that period was the iconoclast crisis, the synod of 815 was marked with the stamp of importance [Jenkins, 1966, p. 135–6].

The Byzantine emperor Theophilus (829–842) had a liberal education and showed real interest in art and learning, he was alive to the civilization and to the cultural influences which emanated from the court of the caliph of Bagdad. His enthusiasm for Muslim art was probably derived from his tutor John VII Gramaticus, latter Patriarch of Constantinople (837–843) [Paul, 2001, p. 223], as well as the zeal for iconoclasm which made him a vigorous opponent of the iconodules. We can remark that his reign saw the last wave of iconoclasm; it was also the period when Muslim culture exercised its strong influence on the Byzantine empire [Ostrogorsky, 1956, p. 183].

The emperor Theophilus, despite his enthusiasm for the Moslem's art and culture, was compelled to wedge war with them throughout his whole reign. The Caliph al-Mamun (813–33) had at first been fully occupied with internal struggles, and in particular the movement of the Khurramite sect led by Persian Babek, but in the last part of his reign from 830 onwards he was sufficiently master of the situation to be able to resume the struggle with the Byzantine Empire which had for some years been lying dormant. Al-Mamun took advantage of the difficulties of the Byzantine Empire which

was not in a position to concentrate all its troops in the theatre of war in Asia Minor, since it had at the same time to fight in Sicily [Ibid., p. 185].

The Byzantines were skilled at using diplomacy as a weapon of war, so, In this difficult circumstance, Theophilus forgot the Caliph supporting Tomas the Slave and act as Byzantine diplomacy always do.

He sent in 830 a diplomatic mission whose magnificence and profusion became legendary. This embassy was headed by the celebrated John Grammatian who had been called a true Renaissance and cleverest man in Byzantium in the 9th Century. He was the archbishop of Thessalonica and later became the head of the Magnaura, school of philosophy in Constantinople [Jean Skylitzés, 2003, p. 92].

The gifts provided for the Caliph were the most magnificent works of arts from the hand of Byzantine jewelers and goldsmiths; and over and above these, John was provided with thirty-six thousand gold pieces (solds) to distribute at his discretion. From the moment that he crossed the Moslem's frontier everyone who approached him on the most trivial earned went away with a pocketful of gold. The citizen of Bagdad said what about the grandeur of the Lord who sent this magnificent ambassador [Theophanes Continuatus, 1838, p. 96]. There is a very important mater here, what was the object of this embassy, **first** of all we can say it was a declaration that a new emperor was crowned in Constantinople; **secondly**, to renew the truce between the Byzantine Empire and the Abbasid Caliphate which concluded in 807 with Harun al-Rashid (809–786). **Thirdly**, the emperor wanted to return the general Manuel the Armenian who became asylum in the caliph court, when he felt that he was unjust toward him. **Fourthly**, the emperor wanted to let the caliph and the Moslems see the richness and the glory of the Byzantine Empire. **Fifthly**, to change the captives between the two parts [Ibid., p. 98, 117, 118, 189].

At last, there were very important points recorded in the reign of al-Mamun and Theophilus. This was the cultural relationship between the two sovereigns. Al-Mamun relation with the Byzantine Empire was marked by his efforts in the translation of Greek philosophy and science. He gathered scholars of many religions at Bagdad, whom he treated magnificently and with tolerance. He sent an emissary to the Byzantine Empire's Libraries to collect the most volumes there, and had them translated into Arabic. Al-Mamun conducted in the plains of Mesopotamia, two astronomical operations intended to determine the value of a terrestrial degree.

During al-Mamun rule the House of Wisdom (Building of Environment) played an excellent role in Islamic civilization. The origin of its started with the Abbasid dynasty that had a strong Persian bent, and adopted many practices from Sassanid Empire, among those that of translating foreign works. For this purpose, al-caliph Abo-Gahfer al-Mansur (754–775) founded a place for library modeled after the Sassanid Imperial Library.

The House of Wisdom was originally concerned with translating and preserving Persian works, first from Pahlavi, then from the Syriac and

eventually Greek and Sanskrit. Works on astrology, mathematics, agriculture, medicine and philosophy were thus translated.

Under the sponsorship of caliph al-Mamun, it seems the House of Wisdom took on new functions related to mathematics and astrology. The focus also shifted from Persian to Greek texts. Christian scholar Hunayn Ibn Ishaq (809–873) was placed in charge of the translation work by the caliph. The most renowned translator was Thabit Ibn Qurra (826–901). Translation of this era were superior to earlier ones, however soon after, the emphasis on translation work decline, as new ideas became more important.

The great scholars of the House of Wisdom during the reign of al-Mamun was al-Khawarizmi (died 840), he was a mathematician, astronomer and geographer. He was perhaps one of the greatest mathematicians who ever lived, as, in fact, he was the founder of several branches and basic concepts of mathematics. Al-Farghani (d. after: 860), was one of the most distinguished astronomers in the severance of al-Mamun and his successors. Ibn Maskawayh (777–857), who was a physician in Bagdad during the early Abbasid period and he was a rector of the House of Wisdom, it was the golden age.

We can remark the brilliant age in the Byzantine Empire during the Amorian dynasty spatiality in Theophilus reign. Beside John Grammaticus we can see Theodore the studite who was a Byzantine monk and abbot of the stoudios monastery in Constantinople. He played a major role in the revivals both of Byzantine monasticism and of classical literary genres in Byzantium. He was zealous opponent of iconoclasm, one of several conflicts that sat him at odds with both emperor and patriarch.

Leo the Mathematician (790–after 869) was one of the Byzantine scientists and logician associated with the Macedonian renaissance and the end of iconoclasm. His only preserved writing are some notes contained in manuscripts of Plato's dialogues. He has been called a "true Renaissance-man, and the cleverest man in Byzantium in the 9th Century. He was archbishop of Tessalonica and later became the head of Magnaura school of philosophy in Constantinople where he taught aristotelian logic.

Theophanes Continuatus said that when one of his students was captured during the Byzantine-Arab wars, the Caliph al-Mamun was so impressed by his knowledge of mathematics. On learning the name of his teacher, the caliph sent a delegation to Constantinople and invited Leo, offering him a rich life. Leo answered I refused to serve the enemies of my faith, The caliph upon receiving Leo's letter of refusal requesting answers to some difficult questions of geometry and astrology, which Leo obliged. Al-Mamun then offered two thousands Dinar of gold and a perpetual peace to Theophilus, if only he could borrow Leo's services briefly; the request was declined [Ibid., p. 189f.].

. No bad sentence was recorded in the sources referred to a bad attitude against Leo by Theophilus. We can remark also that the two sovereigns had broad-minded, well-read well-meaning and forgiving. In

their reigns we can see, war, cultural and diplomatic relationship and quite sure trade. They gave to Caesar what belongs Caesar, and gave to God what belongs to God.

The second station in this paper is the letters of Nicolas Mysticus patriarch of Constantinople (901-906; 912-925) to the Moslem rulers during the war between the Abbasid Caliphate and the Byzantine Empire. In spite of the conflict between the two nations for Crete Island, the patriarch used excellent words as a title for his first letter like "to the most glorious and brilliant Emir of Crete, my beloved friend and wrote also, there are two lordships that of the Moslems and that of the Romans, which stand above all lordship on earth, and shine out like the two mighty becomes in the firmament". He wrote also in the third letter, to our most excellent, most noble, most glorious friend, by God's appointment lord over the Moslem nation. The summaries of the letters are:

Letter. 1. <To the Cliph Al-Muqtadir> Aug. 913/Feb. 914

Inasmuch as well power comes from God, those united by these common gifts should communicate through letters and envoys. This is especially true of the two supreme powers, Romans [Byzantine Empire] and Saracens [Arab]. Such contact is all the more necessary in view of the present events, in which the issue of justice, the virtue most essential to the ruler.

Since the time when the Cypriotes became tributary to you, their right to protection was always respected by your successive rulers; now all the oaths and treaties are suddenly void, and they are slaughtered by those who should be their protectors. A nation which has served you loyally for nearly three centuries has fall a victim to the frenzy of a renegade. Even if they had undertaken anything against you (as they have not), they should not be treated as enemies without having been heard and warned.

Will not your fame, present and future, suffer from this? What must your forefathers, who concluded the treaties, think of it? Should this impious wretch Damianus be allowed to exterminate a nation?

The alleged reason, the killing of Saracens in the island by Himerius, would be valid only if the Cypriotes had cooperated with him. As it is, they were powerless to interfere with the operations of the Roman army. What not punish those who are responsible? It would be equally absurd to use Himerius invasion of Syria as an excuse for action against Cyprus. Traditionally, Cyprus has always been recognized as a common sphere of interest between the Romans and you. The hostilities on the island have nothing to do with this, no more than the Syrian Christians ought to be victimized because of your war with the Christian Empire.

You must be aware of the way, in which the divine wrath overtook Damianus: not only his death, but also his illness from the time of the atrocities in Cyprus, and the destruction of your fleet in the very island he intended to lay waste. Act in accordance with your wisdom and restore the old conditions.

About this first Letter some historians said that the letter was addressed to the Caliph Al-Moqtadir (908–932) not to the Emir of Crete, and suggested the date after Damianus' death and during Nicolas' regency (no emperor mentioned) August 913/July 914. In this letter we can read excellent sentences like "I mean, there are two lordships, that of the Saracens (Arabs) and that of the Romans (Byzantines) which stand above all lordship on earth, and shine out like the two mighty becomes in the firmament [Nicholas I, 1973, p. 1–13, 525–6].

..." Unfortunately, we have not the caliph response to see his feeling of the caliph.

Letter 2. To the Emir of Crete June 913/ Feb. 914

Nothing in human life is sweeter than friendship. The friendship we want to establish with you is not a new one, but rather a paternal inheritance. My father in the Spirit, Photius, was a sincere friend of your father, because, in spite of the barrier of a different religion, he discerned his great human qualities. I have long wished to renew this friendship.

What better occasion than the present matter: an appeal to that mercy and goodness, which makes men like God? I refer to the liberation and return of prisoners-of-war. Nothing will contribute more to your glory, since no fate is sadder than theirs. Do not use pretexts or seek for a gain that is really the greatest loss; the only real gain in this act of mercy. Let it be the beginning of our friendship.

About the second letter, some historians said that it was addressed to Mohamed Ibn Shoayb, emir of Crete (895–910). We can date this letter between (7 August 913-Feb 914). From the sentences like "I refer to the liberation and return of captives-of-war". The object is clear, but some said that Nicholas was trying to establish relations with a foreign rulers in his own name [Ibid., p. 13–17, 526].

Nicholas sent the third letter to the caliph al-Muqtadir (908–932) in July 922, starting it with distinguished words "to our most excellent, most noble, most glorious friend, by God's appointment sovereign Lord over the Saracen (Moslem's Nation). In this letter, Nicholas says.

As you excel all your fellow countrymen in rank, so you should excel them in virtue. We mention this because we have heard you have ordered the destruction of the church in your realm as a reprisal for the alleged destruction of a mosque and forcible conversion of Saracens her. Since the Roman Empire is famous for its humanity, you should at least have inquired into such rumors before acting.

Now that you have finally sent a delegation, they will report, together with some of your faith who were prisoners here, on the real situation. I will add some words of my own. The policy of our Empire has always been that prisoners of war should be well housed and well provided for and should have their own place of worship; this in strict contrast with the fate of Christians in Saracen captivity. Why should the present Emperors have changed this policy? You cannot cite any instances of the cruel executions

that are customary on your side. Such slander was prompted by hatred of Christ and of His mercifulness. The crude insolence of these lies is only too obvious. Your mosque is carefully maintained; no Saracen has been forced to renounce his faith by the Emperor's or his minister's orders, whatever some underlings may have done without his knowledge. If anything of the kind happened, you should have protested, but not acted against the rules laid down by your own Prophet. It is not just that your own subjects should suffer for it even if we admit (merely for the sake of argument) that the Emperor gave out such an order. Not only are you neglecting the written guarantees given by your Prophet, but you are also damaging your own fame, for you know very well that no man can be held responsible even for crimes committed by his father, or brother, or friend.

However, to prove that there is not truth at all in these allegations (as far as the Emperor himself is concerned), we are sending you some of the Saracens in this city, as well as letters from others, to convince you of the falsehood of those rumors. Do not be misled by liars and mischief-mongers; rather think of the judgment of posterity on your reign [Ibid., p. 373–385, 567–8].

The reason of the first letter was that in October 908 Himerius, the Logothete of the Drome won a brilliant victory over the Arab fleet in the Aegean Sea. Two years later he made a landing in Cyprus, and from here he turned against the Syrian coast and stormed Laodicea. But the great naval expedition took place in 911. An exceptionally strong fleet was fitted out and was led by this same Himerius against Crete. After a long and unsuccessful fight the imperial fleet had to withdraw. On its way back it was attacked in the spring of 912 off Chios by an Arab squadron led by Leo of Tripoli and Damian who were Byzantine renegades and pirates serving Arab interests in the early tenth century [Jean Skyltizes, 2003, p. 153f. and notes].

Fortunately, we have no response for this letter like to other letters, because of the important cases, which read in this letter, the researcher will discuss the events to reach the truth. The Christian historian Said Ibn al-Batriqe gave us a unique version and said that the Moslems in Ramleh revolted and destroyed two of Jacobite churches. One of Mar Cosman, the others of Mark, and the Moslems destroyed the church of Ascalon and Caesarea a 16 Sep. 923, so the Christian complained to the Caliph who ordered to rebuild what was destroyed. The same historian gave us an- other examples of some churches and bad behavior against some monks and clerics, in Egypt. Some Monks left to Bagdad and complained to the Caliph who dismissed his vizier- Abdallah ben Mohamed ben Khakam. And appointed Abo-al-Abbas [Said Ibn al-Batriqe, 1909, p. 82–83].

The Second case in the third letter the problem of the Moslems bad treatment of the Byzantines captives and the opposite to the Moslem captives in Byzantium Al-Tabari recorded that Theodora the widow of the late Theophilus (829–842) and the regent of her son Michael (842-876) killed the captives who refused to accept Christianity [Al-Tabary, 1967–1976, vol 9, p. 202].

And the Byzantine historian Anna Comnena recorded that the inhabitants of Smyran came from all quarters of the compass and while them came many strangers summoned by Eumathius as colonists. Adramyttium's old prosperity had returned. He made inquiries about the Turks and when he discovered that they were at that time in Lampe, he detached some of his forces to attack them. Contact was made with the enemy and in the stern battle, which ensued the Romans soon won a victory. They treated the Turks with such abominable cruelty that they even threw their new-born babies into cauldrons of boiling water. Many Turks were massacred, others the Romans brought back in triumph to Eumathius as prisoners. The survivors dressed themselves in black, hoping by this somber garb to impress on their fellow-countrymen their own sufferings [Anna Comnena, 1969, p. 436–437].

The 3rd case in this paper is the two journeys of Ibn-Khordazaba (820–912) and al-Harwy (died 1214) to Constantinople and Ephesus, where the Seven Sleepers in the Christian martyrology. There is also an account in Islam about pious people are known as “People of the Cave” (Ahle al-Kahf). And it can be related to the story of Seven Sleepers.

The Christian story tells of the falling asleep of seven young men in a cave, who wake up after a great deal of time had passed. The basic outline of the story appeared in several Syrian sources like the subject of a homily in verse by the Edessan poet Jacob of Soruq (451–521). In Europe Gregor of Tours (538–594) gave us some lines about the story and recorded the name of the seven sleepers. He recorded: When Decius (249–251) was Emperor, a long series of wars was waged against those who bore the name of Christians, and such slaughter was made among the believers that it is not possible to list those who died. Babylas, the Bishop of Antioch, with three boys called Urbanus, Prilidans and Epolon, Sixtus, Bishop of the church in Rome, Laurentius the Archdeacon and Hipolytus all died as martyrs through confessing the name of our Lord. Valentinianus and Novatians were then the leaders of the heathen, and the Devil drove them on to vent their rage against our faith. At this time seven men who had been consecrated as bishops were sent to preach among the Gauls, as we learn from the story of the holy martyr Saturninus, where we read the following sentence: “The record has been carefully kept of how, when Decius and Gratus were consuls, the city of Toulouse received Saint Saturninus as its first and greatest priest”. The seven Bishops were sent to their sees: Bishop Gatianus to the men of Tours; Bishop Trophimus to the men of Arles; Bishop Paulus to Narbonne; Bishop Saturninus to Toulouse; Bishop Dionysius to the men of Paris; Bishop Stremonius to the men of Clermont-Ferrand; and Martials was made Bishop of Limoges. Of these Saint Dionysius, Bishop of Paris, suffered repeated torture in Christ's name and then ended his earthly existence by the sword. When he saw that he was about to be martyred, Saturninus said to two of his priests: “Now I am about to be sacrificed and the moment of my immolation is at hand. Stand by me, I beg you, until I meet my end”. He was seized and led off to the Capitol, but he was dragged there alone, for

the two priests deserted him. When he saw that they had run away, he is said to have prayed in the following words: "Lord Jesus Christ, hear me from where you are in heaven: may this church never to the end of time have a bishop chosen from its own citizens. We know that this has never happened in the city down to our own days. Saturninus was tied to the heels of a wild bull and driven out from the Capitol, ending his life in this way. Gatianus, Trophimus, Stremonius, Paulus and Martialis passed their lives in great holiness, winning many people over to the church and spreading the faith of Christ among all whom they met; then they died in joyous confession of their belief. They passed away from earthly existence, some in martyrdom, others in full confession, and now they are reunited in heaven [Gregory of Tours, 1974, p. 86-87].

Paul the Deacon (720-799) gave the story in different setting and wrote. In the farthest boundaries of Germany toward the west-north-west, on the shore of the ocean itself, a cave is seen under a projecting rock, where for an unknown time seven men response wrapped in a long sleep, not only their bodies, but also their clothes being so uninjured, that from this fact alone, that they last without decay through the course of so many years, they are held in veneration among those ignorant and barbarous peoples. These then, so far as regards their dress, are perceived to be Romans. When a certain man, stirred by cupidity, wanted to strip one of them, straightway his arms withered, as is said, and his punishment so frightened the others that no one dared touch them further. The future will show for what useful purpose Divine providence keeps them through so long a period. Perhaps those nations are to be saved some time by the preaching of these men, since they cannot be deemed to be other than Christians [Paul the Deacon, 1974, p. 5-7].

During the period of the Crusades, bones from the sepulchers near Ephesus, identified as relics of Seven Sleepers, were transported to Marseille, France in a large stone Coffin, which remained a trophy of the church of saint Victoire. To explain this, Odo of Deuil wrote, when the second Crusade was in its way through Asia Minor "thus at last after passing Smyrna and Pergamon we came to Ephesus, which, among the ruins of her ancient glory, has the venerable relics of her former state, the tomb of St. John, located on a certain mound of earth and surrounded by a wall erected in order to keep out the pagans a valley located in the neighborhood" [Odo of Deuil, 1948, p. 107 and note in p. 108].

In the 13 century the story of the Seven Sleepers was compiled by Jacoubs de Voragine in 1275, and it was Englished by William Caxton, 1483. The story says that the Seven Sleepers were born in the city of Ephesus. And when Decius the emperor came into Ephesus for the persecution of Christian men, he commanded to edify the temples in the middle of the city, so that all should come with him to do sacrifice to the idols, and did do seek all the Christian people, and bind them for to make them to do sacrifice, or else to put them to death; in such wise that every man was afeard of the pains that

he promised, that the friend forsook his friend, and the son denied his father, and the father the son. And then in this city were founded seven Christian men, which are to wit, Maximian, Malchus, Marcianus, Denis, John, Serapion, and Constantine. And when they saw this, they had much sorrow, and because they were the first in the palace that despised the sacrifices, they hid them in their houses, and were in fasting and in prayers. Then they were accused to fore Decius, and came thither, and were found very Christian men. Then was given to them space for to repent them, unto the coming again of Decius. And in the meanwhile they dispended their patrimony in alms to the poor people; and assembled them together, and took counsel, and went to the mount of Celion, and there ordained to be more secretly, and there hid them long time. In addition, one of them administered and served them always. Moreover, when he went into the city, he clothed him in the habit of a beggar.

When Decius was come again, he commanded that they should be fetched, and then Malchus, which was their servant and ministered to them meat and drink, returned in great dread to his fellows, and told and showed to them the great fury and woodiness of them, and then were they sore afraid. Moreover, Malchus set to fore them the loaves of bread that he had brought, so that they were comforted of the meat, and were stronger for to suffer torments. In addition, when they had taken their refection and sat in weeping and wailings, suddenly, as God would, they slept, and when it came on the morn they were sought and could not be found. Wherefore Decius was sorrowful because he had lost such young men. Then they were accused that they were hid in the mount of Celion, and had given their goods to poor men, and yet abode in their purpose. Then commanded Decius that their kindred should come to him, and menaced them to the death if they said not of them all that they knew. And they accused them, and complained that they had dispended all their riches. Then Decius thought what he should do with them, and, as our Lord would, he enclosed the mouth of the cave wherein they were with stones, to the end that they should die therein for hunger and fault of meat. Then the ministers and two Christian men, Theodorus and Rufinus, wrote their martyrdom and laid it subtlety among the stones. And when Decius was dead, and all that generation, three hundred and sixty-two years after, and the thirtieth year of Theodosius the emperor, when the heresy was of them that denied the resurrection of dead bodies, and began to grow; Theodosius, then the most Christian emperor, being sorrowful that the faith of our Lord was so feloniously demented, for anger and heaviness he clad him in hair and wept every day in a secret place, and led a full holy life, which God, merciful and piteous, seeing, would comfort them that were sorrowful and weeping, and give them hope of the resurrection of dead men, and opened the precious treasure of his pity, and raised the foresaid martyrs in this manner following.

He put in the will of a burgess of Ephesus that he would make in that mountain, which was desert and apse, a stable for his pastures and herd

men. And it happed that of adventure the masons, that made the said stable, opened this cave. Then these holy saints, which were within, awoke and were raised and intercalated each other, and had supposed verily that they had slept but one night only, and remembered of the heaviness that they had the day to fore. Then Malchus, which ministered to them, said what Decius had ordained of them, for he said: We have been sought, like as I said to you yesterday, for to do sacrifice to the idols, that is it that the emperor desired of us. Then Maximian answered: God our Lord know that we shall never sacrifice, and comforted his fellows. He commanded to Malchus to go and buy bread in the city, and bade him bring more than he did yesterday, and also to enquire and demand what the emperor had commanded to do. And then Malchus took five shillings, and issued out of the cave, and when he saw the masons and the stones to fore the cave, he began to bless him, and was much marveled. But he thought little on the stones, for he thought on other things. Then came he all doubtful to the gates of the city, and was all marveled. For he saw the sign of the cross about the gate, and then, without tarrying, he went to that other gate of the city, and found there also the sign of the cross thereon, and then he had great marvel, for upon every gate he saw set up the sign of the cross; and therewith the city was garnished. And then he blessed him and returned to the first gate and wended he had dreamed; and after he advised and comforted himself and covered his visage and entered into the city. And when he came to the sellers of bread, and heard the men speak of God, yet then was he more abashed, and said: What is this, that no man yesterday durst name Jesus Christ, and now every man confessed him to be Christian? I thought this is not the city of Ephesus, for it is all otherwise built. It is some other city. And when he demanded and heard verily that it was Ephesus, he supposed that he had erred, and thought verily to go again to his fellows, and then went to them that sold bread. And when he showed his money the sellers marveled, and said that one to that other, that this young man had found some old treasure. And when Malchus saw them talk together, he doubted not that they would lead him to the emperor, and was sore afeard, and prayed them to let him go, and keep both money and bread, but they held him, and said to him: Of whence art thou? For thou hast found treasure of old emperors, show it to us, and we shall be fellows with thee and keep it secret. And Malchus was so afeard that he was not what to say to them for dread. And when they saw that he spoke not they put a cord about his neck, and drew him through the city unto the middle thereof. And tidings were had all about in the city that a young man had found ancient treasure, in such wise that all they of the city assembled about him, and he confessed there that he had found no treasure. And he beheld them all, but he could know no man there of his kindred ne lineage, which he had verily supposed that they had lived, but found any, wherefore he stood as he had been from himself, in the middle of the city. And when S. Martin the bishop, and Antipater the consul, which were new come into this city, heard of this thing they sent for him, that they should bring him

wisely to them and his money with him. And when he was brought to the church he wended well he should have been led to the Emperor Decius. Then the bishop and the consul marveled of the money, and they demanded him where he had found this treasure unknown. And he answered that he had nothing founded, but it was come to him of his kindred and patrimony, and they demanded of him of what city he was. I knew that it is the city of Ephesus. And the judge said to him: Let thy kindred come and witness for thee. And he named them, but none knew them. And they said that he feigned, for to escape from them in some manner. And then said the judge: How may we believe thee that this money is come to thee of thy friends, when it appeared in the scripture that it is more than three hundred and seventy-two years since it was made and forged, and is of the first days of Decius the emperor, and it resembled nothing to our money; and how may it come from thy lineage so long since, and thou art young and wouldst deceive the wise and ancient men of this city of Ephesus? And therefore I command that thou be demented after the law till thou hast confessed where thou hast found this money. Then Malchus kneeled down to fore them and said: For God's sake, lords, say ye to me that I shall demand you, and I shall tell to you all that I have in my heart. Decius the emperor that was in this city, where is he? And the bishop said to him there is no such at this day in the world that is named Decius; he was emperor many years since. And Malchus said: Sire, hereof I am greatly abashed and no man believeth me, for I wit well that we fled for fear of Decius the emperor, and I saw him, that yesterday he entered into this city, if this be the city of Ephesus. Then the bishop thought in himself, and said to the judge that, this is a vision that our Lord will have showed by this young man. Then said the young man: Follow ye me and I shall show to you my fellows which be in the mount of Celion, and believe ye them. This know I well, that we fled from the face of the Emperor Decius. Then they went with him, and a great multitude of the people of the city with them. And Malchus entered first into the cave to his fellows and the bishop next after him. And there found they among the stones the letters sealed with two seals of silver. And then the bishop called them that were come thither, and read them to fore them all, so that they that heard it were all abashed and marveled. And they saw the saints sitting in the cave, and their visages like unto roses flowering, and they, kneeling down, glorified God. And anon the bishop and the judge sent to Theodosius the emperor, praying him that he would come anon for to see the marvels of our Lord that he had late showed. And anon he arose up from the ground, and took off the sack in which he wept, and glorified our Lord. And came from Constantinople to Ephesus, and all they came against him, and ascended in to the mountain with him together, unto the saints in to the cave.

And as soon as the blessed saints of our Lord saw the emperor come, their visages shone like to the sun. And the emperor entered then, and glorified our Lord and embraced them, weeping upon each of them, and said: I see you now like as I should see our Lord raising Lazarus. And then

Maximian said to him: Believe us, for forsooth our Lord hath raised us to fore the day of the great resurrection. And to the end that thou believe firmly the resurrection of the dead people, verily we be raised as ye here see, and live. And in like wise as the child is in the womb of his mother without feeling harm or hurt, in the same wise we have been living and sleeping in lying here without feeling of anything. And when they had said all this, they inclined their heads to the earth, and rendered their spirits at the command of our Lord Jesus Christ, and so died. Then the emperor arose, and fell on them, weeping strongly, and embraced them, and kissed them debonairly. Then he commanded to make precious sepulchres of gold and silver, and to bury their bodies therein. And in the same night they appeared to the emperor, and said to him that he should suffer them to lie on the earth like as they bad lain to fore till that time that our Lord had raised them, unto the time that they should rise again. Then commanded the emperor that the place should be adorned nobly and richly with precious stones, and all the bishops that would confess the resurrection should be assoiled. It is in doubt of that which is said that they slept three hundred and sixty-two years, for they were raised the year of our Lord four hundred and seventy-eight, and Decius reigned but one year and three months, and that was in the year of our Lord two hundred and seventy, and so they slept but two hundred and eight years [Jacobus de Voragine, 1900, vol. 4].

Caliph al-Wathiq (842–847) without knowing the last above-mentioned details, he knew the story of the Seven Sleepers from the Quran, that is says: The Islamic version is related in Surat al-Kahf (“The Cave”), of the Quran. During the time of the Prophet Mohamed, the Jews of Medina challenged him to tell them the story of the sleepers knowing that none of the Arabs knew about it. According to tradition, God then sent the angel Jibreel to reveal the story to him through Surat Al-Kahf. After hearing it from him, the Jews confirmed that he told the same story they knew.

Mohamed was challenged by the people of Makkah, who did not believe in his message and prophesy, by a question that the people of Makkah passed to him from the Jews. The Jews knew that Mohamed would only be able to tell the story if he was indeed a prophet. The Jews told the non-believers of Makkah to ask Mohamed “who are the youths who disappeared, and how many were they?” Mohamed did not answer. He told them that he would answer the next day, waiting for the answer to be revealed to him through the Angel Gabreil. The answer was revealed to Mohamed in a complete Surat “the Cave” (al-Kahf) of were the youth did sleep in. The Quran revealed the exact story that the Jews knew of, and it answered the questions (how many were the youths, and for how many years they had been missing) in a way similar to the story they already knew. The Quran does not give an exact answer to how many there were nor does. It mentioned that some people said that there are 3 or 5 or 7, in addition to one dog, and that they slept for 309 years, and God knows the exact number, in addition to few people. There is a historical account that the Jewish scholars in Arabia did not know

whether there were 3 + 1 their dog, 5 + 1 their dog (less likely to be true), or 7 + 1 their dog (most likely to be true), and were astonished when the Quran gave all the possibilities that had been suggested for the number of sleepers.

Mentioning the story in the Quran and the concurrent events that happened before revealing the story is claimed as evidence that the Quran was revealed by God and that it contains only the words of God and not those of Mohamed, since it contained information that Mohamed himself did not previously know.

The Qur'an states that the period of time these sleepers spent in the cave was three hundred years during which the calendar of their people was changed from solar to lunar and, as a result, the period of their sleep had increased to 309 lunar years which is equal to 300 solar years. When they woke up, they had no idea they had slept for centuries and thought they had only slept a few hours. When one of them went to buy food, the coins he used to buy food were out of circulation and drew the attention of the town's people. After the story was widely known, the sleepers died. The Qur'an also mentions a dog among the sleepers, in Surat al-Kahf.

Thou wouldst have deemed them awake, whilst they were asleep, and we turned them on their right and on their left sides: their dog stretching forth his two fore-legs on the threshold: if thou had come up on to them, thou wouldst have certainly turned back from them in flight, and wouldst certainly have been filled with terror of them.

The verses of Surat al-Kahf touch upon this group's extraordinary situation. As the narrative unfolds, it is seen that their experiences are of an unusual and metaphysical nature. Their entire lives are full of miraculous developments. The tenth verse tells us that those young people sought refuge in the cave from the existing oppressive system, which did not allow them to express their views, tell the truth, and call to Allah's religion. Thus, they distanced themselves from their society [Al-Quran al-Kareem, p. 8–23].

Ibn-Hordadbeh recorded that the Caliph knew that the Seven Sleepers stayed in Ephesus, so he dispatched Mohamed ben Mousa Al-Monagem to the Byzantine Empire to see this matter of Al-Raqim. Mohamed Ibn-Mousa told Ibn-Hordadbeh that the emperor Michael II (842–867) sent with him an envoy to Ephesus where a hill and tunnel where the cave of Al-Raqim. In this place, there were a keeper and some eunuchs. After a dialogue between Ibn-Mousa and the Keeper, the latter allowed Ibn-Mousa to touch the seven sleeper' bodies, after a short examination Ibn-Mousa declared that the bodies are not belong to Ahl al-Kahf. I think that Ibn-Mousa refused the case from an Islamic background that "all the bodies were perished exempt the bodies of the prophets [Ibn Hordadbeh, 1889, p. 106–107].

Al-Harawy (d. 1214) refers to the seven sleepers when he visited some cities in the Byzantine Empire after 1176. He says in the city of Amman in Jordan, we can find the Cave of Al-Raqim and ancient archaeological ruins, they said that was the town of emperor Decius. He visited the cave and Al-Raqim in the Byzantine Empire in a city called "Ipsus" Ephesus, it was a ruin

and they said it was the city of Decius. Al-Harary added in Toledo of Spain there was the cave and Al-Raqim but the truth, which stayed in Belad-Al-Rum (the Byzantine Empire). Al-Harawy referred to Constantinople, to the great church of Hagia Sophia and to the warm welcome of the Emperor Manuel I (1143–1180) [Al-Harawy, 2002, p. 25, 26, 53, 55–56].

We can say that the interesting of Moslems and Christians of the Seven Sleeper or Ahl-Al-Kahf gives us an Idea that they both are believing in one God.

The last case in this paper the attitude of the Byzantine Emperor Manuel I Comnenus (1143–1180) toward Islam. It was known that Manuel and his wife Maria of Antioch surrounded themselves with Latins, a situation which the Constantinopolitans viewed with misgivings. Westerners had become increasingly unpopular during Manuel's reign. Some recorded that Manuel admired the western civilization. On the other side Manuel admired the Turkish, Arabic Knighthood and somehow respected Islamic Faith.

For example Manuel appointed a Turkish leader in Byzantine service, Borsuq as a co-commander of expedition against Antioch 1144, and when the emperor heard of the approaching of the second Crusade, he sent an army under Borsuq also a war hardened man against it as quickly as possible [John Kinnamos, 1970, p. 35, 61].

About Manuel's admiration of Arab knighthood Ibn-Al-Forat tells us a funny story that there were some-problems between Nur al-Din Zenki and his brother Nusrat al-Din (Amir Amiran), so that the latter went to the emperor Manuel as an asylum. Manuel welcome him and appointed some of his subjects to guard him, this matter annoyed his subjects and Nusrat al-Din knew this case, so he asked the emperor to combat who spoke against him. Shorty Nusrat al-Din conquered his rival, according to the Byzantine tradition, Nusrat al-Din must slave the conquered wife and his proprietary, but Nusrat al-Din refused and asked the emperor to leave, and begged him to clean and Maintain the only mosque in Constantinople and removed a statue that the Byzantines considered it for the prophet Mohamed and mocked it [Ibn al-Furat, vol. 6, Plate 14–15A]. For the sake of Nusrat Al-Din's Knighthood, the emperor agreed.

In the opposite direction was the patriarch of the Empire in 1161 when the Seljuq sultan Kilidj Arslan visited Constantinople in this year, his planned trip to Hagia Sophia was blocked by the patriarch Luck Chrysoberges (1157–69/70), who would not permit an impious to set foot within the Great Church [Kinnamos, 1970, p. 157].

An other very important point must record for emperor Manuel, that the historian Niketas Choniates recorded, during the synod (1166) the participators after a long delay, barely agreed to remove the anathema of Muhamed's God from the catechetical books and to write in the anathema of Muhamad and of all his teachings [Niketas Choniates, 1984, p. 123].

These sentences mean that the curse of the God of Mohamed was settled since a long time in the Byzantine Empire. Constantine

porphyrogenitus recorded very bad words against Islam and the prophet Mohamed [Constantine Porphyrogenitus, 1967, p. 77–81].

In the meanwhile, no Moslem ruler or citizen can dare to curse or insult any prophet or any sacred religious.

To conclude, the researcher can say that any bad behavior from Moslem's ruler of Christian can not due to Islamic or Christianity. The Islam and Moslem give full respect to Jesus Christ as a prophet and to his mother Maria. After the Arab Moslems were seized the authority over Syria, Iraq and Egypt, no patriarch or cleric of any sect was dismissed from his see.

The Contrary happened with the Egyptian pope Benjamin I of Alexandria (590–661). The story that in 631, Cyrus, the Chalcedonian bishop of Phasis, was appointed by the Byzantine Emperor Heraclius as both the Melkite patriarch of Egypt and as the prefect in command of the military forces of Egypt. His duties in the latter position included curbing religious separatism in the province, by persuasion if possible but by arms if necessary. Benjamin, who was Cyrus's rival the see of Alexandria, fled the area, going from one isolated desert monastery to another to avoid capture. When persuasion failed, Cyrus began to use force. It was during this time that Benjamin's brother Mennas joined the rebellion against the rule of Cyrus for which he was eventually executed. Cyrus also confiscated the property of all clerics who followed the fugitive Benjamin, and many churches in Egypt were turned over to the Melkites by force.

At this time, 'Amr ibn al-'As arrived at the Egyptian border with a comparatively small force of men. On December 12, 639, he began his campaign to conquer Egypt, eventually invading Alexandria itself on September 17, 642. History does not record whether the members of the Christian Church assisted the Arabs in this campaign, although it is known that they did help the Melkites. 'Amr issued a safe conduct to Benjamin to return. Benjamin took some time in returning, eventually arriving at the end of 643 or the beginning of 644. Benjamin seems to have received funds from Sanutius, the duke of Thebaid, for the rebuilding of the Church of St. Mark. Benjamin worked diligently to bring back order to the affairs of the church, improve the morale of the Christians population, which had been devastated by the actions of Cyrus, and deal with the church properties which had been ruined during the recent turmoil. He then left Alexandria again, to meet with 'Amr.

In the historic meeting between these two individuals, 'Amr is quoted as having said that he had never seen such an impressive man of God as Benjamin. The exact details of the meeting between these two parties remain unknown. The meeting was however conducted with a dignity which was not witnessed during the Asian battles. At the end of the conference, 'Amr restored to Benjamin all the rights that he had been denied by the Byzantines, and recognized him as the sole representative of the Egyptian people. The Christians were however made to pay tax (*gezya*). Benjamin for his part publicly prayed for 'Amr and addressed him with admiration [Severus of Ashmunein, 1904, p. 496ff].

In the reign of al-Wathiq and Theophilus we can see good relationship between the two sovereign, they released captives, made a culture relationships, and emperor Theophilus send a magnificent embassy for some reasons. They did their best to stop war between the two parts, but the policy took its way.

We can see on the letters of Nicolas Mysticus the best rhetorical sentences, there will refer to one sentence that there are two lordships that of the Moslems and that of the Romans, in the meanwhile emperor Nicephorus II Phocas (963-969) Considered all the rules of Europe the grandsons of the Barbarians, and he was proud of his Roman Origin [Liutprand of Cremona, 1910 p. 450, 465].

At last Manuel did his best to satisfy his asylum Nursat Al-Din, honored the voyageur Al-Harawy, did what can he did to cancel the anathema of Mohamed God from the church books, and left the anathema of the prophet Mohamed, and removed a statue that Byzantines considered it for the prophet Mohamed and mocked it.

Bibliography

- Threadgold, 1995 — *Threadgold W.* Byzantium and Its Army 284–1081. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Ostrogorsky, 1956 — *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. Oxf., 1956.
- Jenkins, 1966 — *Jenkins R.* Byzantium: The Imperial Centuries (AD 610–1071). L., 1966.
- Paul, 2001 — *Paul J.A.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxf., 2001.
- Jean Skylitzés, 2003 — *Jean Skylitzés, Empereurs de Constantinople.* Text Traduite par Bernard Flusin et annoté par Jean Claude Cheynet. P., 2003.
- Theophanes Continuatus, 1838 — *Theophanes Continuatus.* Chronographia. Ed. Bekker. Bonn, 1838. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae)
- Nicholas I, 1973 — *Nicholas I.* Letters. Transl. R.J.H. Jenkins and L.G. Westerink. Washington 1973.
- Said Ibn al-Batriqe, 1909 — *Said Ibn al-Batriqe.* Annales. Beyrouit, 1909.
- Al-Tabary, 1967–1976 — *Al-Tabary.* History of Nations and Kings. Cairo 1967–1976.
- Anna Comnena, 1969 — *Anna Comnena.* The Alexiad. L., 1969.
- Gregory of Tours, 1974 — *Gregory of Tours.* History of The Franks. Transl. L. Theorpe. Harmondsworth, 1974.
- Paul the Deacon, 1974 — *Paul the Deacon.* History of the Lombards. Transl. E. Peters. Philadelphia, 1974.
- Odo of Deuil, 1948 — *Odo of Deuil.* De Profectione Ludovici VII in Orientem, Transl. V.G. Berry. N.Y., 1948.
- Jacobus de Voragine, 1900 — *Jacobus de Voragine* (Compiled). The Golden Legend. Englished by William Caxton 1483, Published by Temple Classics in 1900.
- Ibn Hordadbeh, 1889 — *Ibn Hordadbeh.* Al-Masalek wa al-Mamalek. Leiden, 1889.
- Al-Harawy, 2002 — *Al-Harawy.* Al-Sharate. Cairo 2002.
- Kinnamos, 1970 — *Kinnamos J.* Deeds of John and Manuel Comnenus. Transl. Charles M. Brand. N.Y., 1970.
- Ibn al-Furat — *Ibn al-Furat.* History (Manuscripte). Dar Al-Kotob Cairo-Egypt no. 3197.
- Niketas Choniates, 1984 — *Niketas Choniates.* On City of Byzantium, Annals. Transl. H.J. Magoulias. Detroit, 1984.
- Constantine Porphyrogenitus, 1967 — *Constantine Porphyrogenitus.* De Administrando Imperio. Transl. R.J.H. Jenking. Washington, 1967.
- Severus of al-Ashmunain, 1904 — *Severus of al-Ashmunain.* History of The Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. P., 1904. (Patrologia Orientalis, I)
- Liutprand of Cremona, 1910 — *Liutprand of Cremona: Report of his Mission to Constantinople, Select Historical Documents of the Middle Ages.* L., 1910.

حاتم عبد الرحمن الطحاوي أوروبا والمسلمون: صورة الآخر رؤية أسيرين أوروبيين من القرن الخامس عشر الميلادي

أثرت الرؤية الأولى للإسلام من قبل المسيحية الشرقية¹ في كافة ردود أفعال أوروبا في العصور الوسطى حيث طغت الرؤى السلبية وساهمت في رسم وتوجيه السياسات الأوروبية تجاه الإسلام والمسلمين.

ومن نافلة القول أن نذكر النخبة الأوروبية التي صاغت تلك الرؤى جاءت من رجال الكنيسة، باعتبارهم القادة الروحيين للشعب المسيحي. والوحيدون الذين حظوا بقدر لا بأس به من التعليم في أوروبا العصور الوسطى. ونتيجة لحركة الفتوحات الإسلامية التي نجحت في هزيمة الجيوش البيزنطية في معارك اليرموك وأجنادين 16-17 هـ/ 636-640م²، فقدت الإمبراطورية البيزنطية معظم الأراضي التي كانت تسيطر عليها في بلاد الشام. قبل أن ينجح المسلمون بعد ذلك في فتح فلسطين 18 هـ - 638م³، ومصر 20 هـ - 640م⁴.

وبعد فشل ما قامت به الإمبراطورية البيزنطية من رد فعل عسكري في مواجهة الفتوحات الإسلامية، بدأت في منظومة من رد الفعل على المستوى الثقافي. وفاضت كتابات غزيرة على المستوى الرسمي تتهم الدين الجديد بأنه مجرد هرطقة مسيحية جديدة، وتقرن ما بين الإسلام والوثنية من ذلك ما أورده بطريك كنيسة القسطنطينية جرمانوس الأول Germanus I (715-730 م) الذي ديج رسالة زعم فيها أن المسلمين قوم وثنيون يعبدون الهاً حجرياً Chobar في شبه الجزيرة العربية⁵.

على أن المؤرخ البيزنطي ثيوفانس Theophanes (760-817 م) يعد أول من صاغ رؤية بيزنطية متكاملة تجاه الإسلام والمسلمين⁶ تأثرت بشكل كبير بالكتابات المسيحية الشرقية الأولى التي تحاملت على الإسلام ونبيه. وسار على نفس النهج نيكيتاس البيزنطي Nikitas Byzantium of (842-912 م) الذي وصف المسلمين بالوثنيين الذين يتبعون «أساطيرا محمديّة»⁷.

وفي الغرب الأوروبي شكل العديد من الكتاب والمؤرخين مثل فريديجاروس⁸ Fredegarius، وبيده Bede و أنستاسيوس Anastasius أمين مكتب البلاط البابوي في روما الرؤى المبكرة لغرب أوروبا تجاه الإسلام والمسلمين. حيث تابع الأوروبيون منذ البداية أخبار الآخر المسلم بعد

1 | عن الرؤى المبكرة للإسلام. راجع: [Sahas, 1972; Kotter, 1981; Muir, 1882; Hoyland, 1997].

2 | انظر: [ابن اعثم، دت، ص 218-244؛ الطبري، 1979، ج3، ص 394-418، 605-607].

3 | [البلاذري، 1987، ص 231-249، الطبري، 1979، ج3، ص 607-613].

4 | [البلاذري، 1987، ص 298؛ الطبري، 1979، ج4، ص 104-110؛ ابن الأثير، 1987، ص 405].

5 | [Hoyland, 1997, p. 105-106].

6 | عن ذلك راجع: [Theophanes The Confessor, 1997, p. 464-465] وعن موقف ثيوفانس من فتح المسلمين للشام و فلسطين راجع: [منصور، 2008، ص 137-200].

7 | [Demetriades, 1972] وانظر أيضا: [Nicetae Byzantini 707-708, 775-779].

8 | [The Fourth Book of The Chronicle of Fredegar, 1960, p. 54-55, 68-69, 90-91].

[Hoyland, 1997, p. 422, 524-525]

نجاحه في انتزاع بلاد الشام ومصر وشمال أفريقية من قبضة البيزنطيين ، إلى أن أصبح في مواجهة الغرب الأوربي بشكل مباشر بعد نجاح المسلمين في فتح الأندلس 732م⁹ وتوغلهم حتى جنوب فرنسا. على أن المساهمة الكبرى التي زادت من التصورات والرؤى الأوربية السلبية تجاه الإسلام جاءت من قبل البابوية الكاثوليكية في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، عبر خطبة الباب أريان الثاني (Urban II 1088-1099م) في مجمع كليرمونت بجنوب فرنسا 1095م، التي دعت فيها للحركة الصليبية وقتل المسلمين الوثنيين ، أعداء الرب المسيحي ، مقابل الحصول على الغفران¹⁰. تلك الرؤى التي أمنت بها وكرستها كتابات المؤرخين الصليبيين المعاصرين للحملة الصليبية الأولى.

حدث هذا قبل أن تتبلور بعد ذلك وابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي بعض الرؤى الأوربية المعتدلة عن الإسلام ونبى المسلمين بعد وصول الصليبيين واستقرارهم في بلاد الشام . وكذلك بفضل عمليات الاحتكاك مع التجار المسلمين الذين مارسوا التجارة مع الغرب الأوربي و الإمبراطورية البيزنطية ، لدرجة وجود حي إسلامي ضم هؤلاء التجار في العاصمة القسطنطينية استمر حتى غزو المدينة بواسطة الحملة الصليبية الرابعة عام 1204م¹¹.

وظل الدين بعد ذلك يمثل عاملاً حاسماً في العلاقات التركية البيزنطية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين عبر أعمال الجهاد التي قام بها الأتراك السلاجقة والدانشمندیون¹²، ثم العثمانيون الذين نجحوا في قضم الممتلكات البيزنطية في آسيا الصغرى قبل العبور الكبير إلى القارة الأوربية عام 1354م¹³. وإزاء الضعف البيزنطي تجاه العثمانيين استغل السلطان بايزيد الأول (1389-1402م) المعروف بالصاعقة Beyazıt Yıldırım هذا الوضع ليفرض شروط ذات دلالة دينية على الإمبراطور البيزنطي مانويل باليولوجس من ضمنها ضرورة بناء مسجد جديد للمسلمين في القسطنطينية ، فضلاً عن ضرورة وجود قاض مسلم للحكم بين السكان المسلمين المقيمين بها¹⁴. حدث هذا قبل أن ينجح العثمانيون في فتح القسطنطينية في العام 1453م¹⁵.

ومنذ وقت مبكر لم تكن البابوية الكاثوليكية لتستكين أمام الزحف العثماني الذي توغل في بلاد البلقان . فدعت إلى قيام حملة صليبية جديدة عام 1396م . غير أن السلطان العثماني بايزيد Beyazıt، الذي اضطر لرفع حصاره عن القسطنطينية آنذاك ، تمكن من إلحاق هزيمة ساحقة بالجيش المسيحي الكبير المؤلف من آلاف المجرين البلغار والفرنسيين و الانجليز عند مدينة نيقوبوليس Nicopolis¹⁶ في العام 1396م . فضلاً عن تمكن العثمانيين من أسر المئات من الجنود المسيحيين .

ونظراً لتوفر كتابات النخب الأوربية الكنسية والعلمانية ، تحاول هذه الورقة تلمس صورة أخرى مغايرة عن الإسلام والمسلمين في كتابات تعبر عن مشاعر الأوربيين العاديين، وبشكل خاص أفراد الطبقة غير المثقفة من الجنود والأسرى وما يحملونه من رؤى منبثقة من ثقافتهم المحدودة التي أنتجت تصورات شعبية متباينة عن الآخر المسلم. كما تعكس في نفس الوقت صورة تلقائية غير متعمدة ، وإن كانت بطبيعة الحال متأثرة بالأوضاع الاجتماعية والثقافية لأصحابها، والناتجة في الحالتين موضوع الدراسة عن اختلاط ما يمكن تسميته بحالة «الإسلام الشعبي» و«المسيحية الشعبية» ، خاصة في حالة وقوع الجندي المسيحي في أسر الجنود المسلمين لسنوات طويلة، بالإضافة إلى الاختلاط الحاصل بالفعل في مناطق التماس بين الحدود الإسلامية والمسيحية في أراضي الأناضول والبلقان وأراضى القبيلة الذهبية وغيرها.

9 | [البيلانزى، 1987، ص323؛ ابن القوطية 1982، ص29، 33].

10 | عن نصوص خطبة البابا أريان الثاني في مجمع كليرمون. إرجع إلى:

[Fulcher of Charter, 1969, p. 61-69; Robert The Monk, 1866, p. 727-730]

11 | عن ذلك انظر: [Choniates, 1984, p. 302-303, 405. note 1472; Madden, 1991, p. 76, 90-92].

12 | انظر: [ابن البيبي، 1994؛ המחاميد، 1994].

13 | قام الإمبراطور البيزنطي يوحنا السادس كانتاكوزينوس John vi Cantacuzenus (1347-1355 م) بالاستجد بالسلطان العثماني أورخان Orhan الذي أمده بقوات ساعدته على الانتصار في الحرب الأهلية البيزنطية و في تثبيتته على العرش في القسطنطينية . حدث هذا قبل أن ينجح أورخان و قواته في العبور للضفة الغربية لمضيق البوسفور و الاستيلاء على مدينة غاليبولي Gallipoli عام 1354م . عن ذلك انظر:

[Aşıkpaşaoğlu tarihi, 1985, s. 51-53; Dolger 1925, p. 36]

14 | [Doukas, 1975, p. 83-84; Aşıkpaşaoğlu tarihi, 1985, p. 68-69]

15 | عن المصادر الأصلية للفتح العثماني للقسطنطينية 453م. راجع:

[Nicolo Barbaro, 1969; The Siege of Constantinople, 1972]. ولهذين الكتابين ترجمتين باللغة العربية. انظر: [الطحاوي، 2002؛ الحصار العثماني، 2003].

16 | عن انتصار العثمانيين على القوى الأوربية المسيحية في موقعة نيقوبولس راجع المصادر التالية :

[Doukas, 1975, p. 83-85; Chalcocondylas, 1841, p. 75-77; Froissarat, 1930, p. 422-447]

كان الفتى الألماني يوهان شيلتبرجر Johan Schiltberger في الرابعة عشرة من عمره عندما غادر منزله القريب من مدينة ميونيخ 1394م ، لمرافقة سيده الأمير لينهارت ريتشارتجر Leinhardt Richartinger والحق بالحملة الصليبية التي دعى إليها سيجموند Sigmond ملك المجر لمحاربة العثمانيين في نيقوبوليس 1396م عندما سقط أسيراً في قبضة الجنود العثمانيين¹⁷.

وبعد أن ذكر لنا كيف نجا من عملية إعدام الأسرى لصغر سنه ، أشار إلى الاحتفالات العثمانية بالنصر في نيقوبوليس التي كانت أبرز مظاهرها إرسال السلطان العثماني بايزيد للعديد من الأسرى إلى الممالك الإسلامية ، كدولة المماليك . وحكام العراق وفارس ، وتنتار قبيلة الشياه البيضاء . كما ذكر أنه كاد يرسل ضمن الأسرى المتجهين للسلطان المملوكي برقوق في القاهرة 18، لولا إصابته بجروح خطيرة لبقى لدى العثمانيين حيث عمل في حاشية السلطان العثماني بايزيد خادماً أو جندياً للمراسلة Runner لست سنوات قبل أن ينتقل بعدها إلى حاشية تيمورلنك بعد نجاح العاهل المغولي في هزيمة وأسر السلطان بايزيد في موقعة أنقرة 1402م.

وهكذا ظل ملازماً لسيدته الجديد ثلاث سنوات حتى وفاته عام 1405م¹⁹، لينتقل بعدها إلى خدمة ابنه شاه رخ ثم إلى أبى بكر بن ميران شاه . قبل أن يهبه الأخير مع أربعة من الأسرى المسيحيين ، فضلاً عن ستمائة فارس، إلى صديقه المغولي جكرة أوغلان Tchekre الذي كان مقيماً لديه ، قبل أن تصل إليه الرسل من قبل الأمير إديجاي Edegi، المهيم على الأحوال السياسية ، بضرورة الوصول لاستلام العرش الشاغر في خانية قبيلة المغول الذهبية²⁰.

وظل شيلتبرجر أسيراً حتى نجاحه في الهرب إلى وطنه في ألمانيا عام 1427م . وهناك أملى كتابه الذي أرخ فيه لفترة الأسر الطويلة.

وهكذا عاش الأسير الألماني، محافظاً على مسيحيته الكاثوليكية، أكثر من ثلاثة عقود « 1396-1427م » في كنف المجتمعات المسلمة في أراضى العثمانيين والمغول . الأمر الذي جعله يمر بتجربة فريدة من نوعها مكنته من الاقتراب من المسلمين والدين الإسلامي وشعائره عن كثب . الأمر الذي جعله يخصص أكثر من عشرة فصول في كتابه للحديث عن الإسلام والمسلمين (الفصول 45-55). وإن كان ذلك قد تم دون أن يسير أغوار الدين الإسلامي بشكل موضوعي وعميق . وذلك بفضل ثقافته المسيحية التي لازمتها طوال فترة الأسر، فضلاً عن البيئة والمناخ الثقافي الذي عاش داخله في معية الجنود العثمانيين والمغول.

أما الأسير المسيحي الثاني ، فكان الصربي قسطنطين ميخائيلوفتش Konstantin Mihailovic التابع للكنيسة الصربية التي تبنت المذهب الأرثوذكسي لكنيسة القسطنطينية البيزنطية 21 منذ القرن العاشر الميلادي ، فقد سقط مع أخويه في قبضة الحملة العثمانية التي أرسلها السلطان محمد الفاتح لمهاجمة الصرب بعد نجاحها في الاستيلاء على مدينة نوفوبرادو Novobrado عام 5541م . وفي طريق العودة ، حاول ميخائيلوفتش الهرب مع مجموعة من رفاقه الأسرى عبر الغابات والجبال ، غير أنهم فشلوا في ذلك ، مما دفع العثمانيين إلى القبض عليهم من جديد²².

وخلال فترة الأسر لدى العثمانيين ، عمل ميخائيلوفتش جندياً في فرقة الانكشارية Janissary في الجيش العثماني ، فشارك مع جنود السلطان الفاتح في حصار مدينة بلجراد في العام التالي 1456م ، وكذلك في الحملات على المورة 1458م وطرابزون 1461م وضد دراكولا Dracula حاكم ولاشيا عام 1462م²³.

كما اشترك في نهاية خدمته العسكرية في الحملة العثمانية على البوسنة عام 1462م . وأثناء ذلك تواجد ميخائيلوفتش مع الجنود العثمانيين في قلعة jecevZ قبل أن يهاجمها ملك المجر ماثيو كورفينوس

[Shiltberger, 1879] 17

18 | [Ibid., p. 7]. ولدينا مصدر تاريخي كتبه التاجر البندقي مانويل بيلوتي Emmanuel Piloti أشار فيه إلى إرسال العثمانيين لمائتين من أسرى موقعة نيقوبوليس للقاهرة . و أنه شاهد هؤلاء الأسرى في البلاط المملوكي . راجع :

[Traite d'Emmanuel Piloti, 1958, p. 229].

[Ibid., p. 29-30] 19

[Ibid., p. 33] 20

[Soultis, 1965, p. 36] 21

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 99] 22

[Ibid., p. 117-119, 131-132] 23

ويقوم بأسره ضمن حاميتها من الإنكشارية²⁴. وهكذا عاد إلى بلاده وهو غني بخبراته وذكرياته عن ثماني سنوات من الأسر (1462-1455م) قضاها بين العثمانيين المسلمين، حيث خلف كتاباً استعاد فيه ذكرياته مع الإنكشارية، وانطباعاته عن الدولة العثمانية والإسلام.

ويجب علينا قبل اللووج إلى ما ذكره الأسيرين: شيلتبرجر وميخائيلوفيتش من انطباعات عن الدين الإسلامي والمسلمين، أن نذكر بأن ما كتبه لا يمكن أن يفصل عن المناخ السياسي والعسكري وحالة العداء بين أوروبا المسيحية والعثمانيين المسلمين. وهو ما تجلى عبر العديد من ردود الفعل الثقافية من الجانبين. كما لا يمكن أن يفصل أيضاً عن وطأة تجربة الأسر وإسقاطاتها.

كان من الطبيعي أن يتخذ الأسيران شيلتبرجر وميخائيلوفيتش موقفاً عدائياً من الإسلام دينا و عقيدة. غير أن معاشتهما لما يمكن تسميته «بالإسلام الشعبي» الموجود لدى الجنود الإنكشارية والمغول والمختلط بالطرق الصوفية والدررايش قد أنتج لديهما صورة افتقدت للموضوعية والعمق.

وهكذا انعكس المناخ الثقافي المحدود لهؤلاء الجنود على تصوراتهما عن الإسلام الحقيقي، وهو الأمر الذي استمر أيضاً لدى شيلتبرجر في سنوات أسره الطويلة عند مغول القبيلة الذهبية بفضل المؤثرات الثقافية التي ربطت بين الأتراك والمغول. ويبدو أنهما قاما بعد ذلك بتدوين كافة ما استمعا إليه من معلومات مشوشة اختلطت فيه الحقيقة بالأسطورة عن الإسلام وتعاليمه وشرائعه، ونبي المسلمين، لدرجة أن شيلتبرجر ذكر أن المسلمين يدينون بعدة ديانات، فعلى الرغم من أن معظمهم يؤمنون بمحمد، فإن منهم من يؤمن بعلي ابن أبي طالب، والبعض الآخر بشيخ مسلم يدعى الملا Mola 25، والبعض الآخر يؤمن كما آمن الملوك الثلاثة قبل تعميدهم، بل إن بعضهم يعبدون النار!!

وهكذا، فمن البداية تبدو عدة دلالات لا يمكن إغفالها، الأولى أنه قام بجمع كافة الأدیان والعقائد التي سمع عنها كالإسلام والمسيحية والزرادشتية والشامانية والمانوية، وآمن بها السكان في الأقاليم التابعة للعثمانيين ومغول القبيلة الذهبية، واعتقد أنها جميعاً أديان يؤمن المسلمون بها.

وفضلاً عن هذا، فعلى الرغم من وجود شيلتبرجر في الفضاء العثماني والمغولي السنوي فإنه يمكن بسهولة ملاحظة تأثيره بالمؤثرات الشيعية، بفضل بقايا الشيعة الإسماعيلية الذين انتشروا في الأناضول وآسيا الوسطى.

ومن المعروف أن المؤثرات الشيعية قد تسلت منذ وقت مبكر إلى العثمانيين السنة الذين عاش وسطهم شيلتبرجر عبر تعاليم الطريقة البكتاشية التي أسسها الحاج محمد بكتاش النيسابوري « 646هـ — 1284م»، وانتشرت على نطاق واسع بالأناضول²⁶، واحتفى بها السلاطين العثمانيون لدرجة أن السلطان العثماني أورخان، عهد إلى البكتاشية بتعليم الشبان الأسرى من أهل الذمة الذين عرفوا باسم *Devşirme*، الذين جرى تأهيلهم عسكرياً بعد ذلك للإلتحاق بفرقة الإنكشارية *Janissaries*²⁷.

ومن الواضح هنا أن أسيرنا الألماني قام بإسقاط واقعته الثقافي، كمسيحي آمن بألوهية عيسى عليه السلام، فافتراض أن المسلمين يعبدون محمداً أيضاً.

واختلطت الحقيقة بالأسطورة في العديد من تصورات شيلتبرجر تجاه الإسلام والمسلمين. من ذلك النبوءة المتعلقة بنبي المسلمين قبل أن يأتيه الوحي، فبعد أن ذكر أنه ولد في الجزيرة العربية لأبوين فقيرين. وفي صباه طلب من بعض التجار مرافقتهم في إحدى القوافل التجارية إلى مصر من أجل رعاية الإبل والخيل²⁸.

وهو يشير هنا إلى حقيقة الدور الإقتصادي لتجار قريش قبيل الإسلام، في ظل ما نعرفه من خلال تردد القوافل التجارية بشكل خاص على الشام واليمن ومصر²⁹. غير أنه أشار في ملاحظته

[Ibid., p. 141-143]

[Schiltberger, 1879, p. 65]

26 | عن الحاج محمد بكتاش والطريقة البكتاشية في الأناضول راجع: [كويريلي، 2002، ص 104-111، ج 2، ص 30، 236-237]. وانظر أيضاً: [Birge, 1937].

27 | *الدفترمة* لقب أطلق على الشبان الصغار الذين انتزحهم العثمانيون من أهلهم من أهل الذمة قبل أن يقومون بتدريبهم على أعمال الفروسية والحرب للإلتحاق بفرق الإنكشارية والخدمة في القصر. والإنكشارية تعني بالتركية *Yeniçeri* أي الجيش الجديد وهم القوة الضاربة في الجيش العثماني منذ عهد السلطان مراد الأول (1362-1389م) وقاضي العسكر جاندارلى خليل حيث كان جرى في البداية أخذ أسير من بين كل خمسة أسرى للإلتحاق بالإنكشارية مقابل مرتبات من الدولة العثمانية. راجع: [Bayerle, 1997, p. 37, 88].

البنا، 2005، ص 13-14].

[Schiltberger, 1879, p. 65]

29 | تناولت العديد من المصادر التاريخية الإسلامية تجارة قريش مع الشام واليمن ومصر. راجع أيضاً ما ذكره ثيوفانس عن سفر النبي محمد بتجارة السيدة خديجة إلى مصر و فلسطين قبل الإسلام. [Theophanes The Confessor, 1997, p. 464].

تدعمها الوقائع التاريخية أيضاً أنه حينما كان يتوقف النبي محمد عن سيره، كانت تظلمه غمامة دائماً³⁰.

على أية حال، تستمر رواية شيلنبرجر لتذكر وقوف القافلة بالقرب من إحدى القرى في مصر، حيث لاحظ راعي إحدى الكنائس الأرمينية؟! تلك السحابة التي تظلم محمداً، ففتناً له بأنه النبي القادم³¹. وفي إشارة ذات دلالة حول واقع الأسر الذي عاشه المسيحي شيلنبرجر وسط العثمانيين المسلمين الذين حملوا راية الجهاد الإسلامي ضد القوى الأوروبية المسيحية، فإنه يعود ليذكر بأن ذلك القس أبلغ نبي المسلمين المنتظر أنه سوف يوقع الكثير من الاضطهاد بالمسيحيين. وأن خلفاءه أيضاً سوف يستمرون في ظلم واضطهاد المسيحيين. وناشده ألا يأمر باضطهاد شعبه الأرمني وأن يدعو في سلام. وهو ما استجاب إليه محمد، فلم يقم باضطهادهم، غير أنه فرض عليهم ضريبة شهرية بسيطة³². وبعيداً عن التشوش البادئ في رواية شيلنبرجر، فإننا ندرك منها أنه كان يقصد الجزية التي فرضها الفاتحون المسلمون على سكان البلاد المفتوحة الذين فضلوا الاستمرار على دينهم³³.

ويمكننا أن نتساءل: لماذا اعتبر شيلنبرجر أن مسيحي مصر قبل الإسلام كانوا من الأرمن؟! الواقع أننا لا نجد تفسيراً لظهور القس الأرمني وكنيسته أكثر من مرة في روايته وهو يشير إلى مصر. غير أنه يمكننا أن نفترض أنه نتيجة لمكوته في إقليم أرمينيا، ومدن فارس ويريغان الأرمينية عندما كان في خدمة أبي بكر بن ميران شاه، فقد سنحت له الفرصة كمسيحي لمقابلة العديد من المسيحيين الأرمن من سكان تلك المناطق. حيث ذكر أنه عاش فترة طويلة معهم، وأشار إلى أنهم قد عاملوه بود شديد... وحسب كلماته «... لقد عاملوني بلطف لأنني ألماني»³⁴.

ونتيجة لهذا فربما كان قد سمع هذه الرواية السابقة عن نبوءة محمد من المسيحيين الأرمن الذين ربما هدفوا إلى رفع شأن الكنيسة الأرمينية بزعم أنها كانت موجودة في مصر قبل الإسلام. وهو الزعم الذي لا تؤكد المصادر التاريخية المعاصرة.

واعتماداً على المناخ الثقافي المعادي للإسلام والمسلمين في أوروبا، ونتيجة لوطأة الأسر الطويل الذي رافق شيلنبرجر، فقد أكد بشكل دائم في كتاباته بوصفه شاهد عيان على الانتصارات العثمانية على بيزنطة والقوى الأوروبية، على أن مسألة اضطهاد المسيحيين وأسرهم، هي مسألة قديمة تقع في بنية الدين الإسلامي في نفسه³⁵.

ولعل أوضح مثال على اختلاط الأسطورة بالحقيقة عندما أشار إلى أن محمداً قد تزوج من زوجة ملك مصر بعد وفاة الأخير، ثم قام بدعوة أتباعه إلى الإيمان بالله خالق السموات والأرض بدلاً من عبادة الأوثان³⁶.

استمر شيلنبرجر في روايته ليذكر أن محمداً استعان بأربعة من أتباعه من المتقنين في الدين الجديد³⁷. وعلى حين اعترف أن أبي بكر قد احتل مكانة أرفع من الباقيين، فإنه عاد أشار إلى أن محمداً اختص على بن أبي طالب بمنزلة خاصة. «...فجعل له الرئاسة على جميع قومه»، كما عهد إليه بحاربة مسيحي الجزيرة العربية وإكرامهم بالسيف على دخول الإسلام³⁸.

30 | [Ibid., p. 66] من الواضح أن حديث شيلنبرجر يتطابق تماماً مع ماورد في كتب السيرة النبوية. راجع على سبيل المثال: [ابن هشام، دت، ص 181-183، 188] حيث يتناول نفس التفاصيل تماماً حول دور الراهب بحيرى الذي استضاف القافلة في بصرى على تخوم الشام ونبوءته عن نبوءة الشاب محمد المراقف للقافلة. وعلى الرغم من تكرار ورود تلك الرواية في كتب السيرة فإن بعض المؤرخين قد رفضوها لضعف السند. عن ذلك راجع: [الذهبي، دت، ص 57].

31 | [Ibid.]

32 | [Ibid.]

33 | قال تعالى «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». (سورة التوبة، 29) وعرف الفقه الإسلامي مصطلح «أهل الذمة» على أهل الكتاب من المسيحيين واليهود وكذلك على السامرة والصابئة بشرط موافقة المسيحيين واليهود في أصل عقيدتهم. والجزية هي مقابل ضريبة الدفاع عنهم في أوقات مادية لما تمتعوا به من حماية في دار الإسلام. راجع: [الماوردي، دت، ص 137-136؛ ابن قيم الجوزية، 1961، ص 22-23].

34 | [Schittberger, 1879, p. 86]

35 | [Ibid., p. 73, 78]. من ذلك إشارة إلى تهمة ألف كنيسة يوم ميلاد نبي المسلمين. واستمر شيلنبرجر في التركيز على هذه المسألة، فزعم أن كتاب المسلمين القرآن Alkoran يذكر أنه تم قتل تسعين ألفاً من المسيحيين في يوم واحد، ولهذا أسلمت الجزيرة العربية كلها. راجع [Ibid., p. 67].

36 | ولعل تلك الدعوة هي الوحيدة التي لم يدخلها التشوش لدى شيلنبرجر. فقد ذكر بموضوعية أن نبي المسلمين «...دعى إلى الإيمان بالله خالق السموات والأرض، وليس بالأصنام التي صنعها البشر، التي لا تسمع بأذانها ولا تبصر بأعينها، ولا تتكلم بالسنتها، وليس لها قدم ولا تستطيع السير، ولا تملك دفع الضرر عن نفسها». راجع: [Ibid.].

37 | [Ibid., p. 77]. ذكر شيلنبرجر أن نبي المسلمين عهد بمسئولية التشريع الديني إلى عمر بن الخطاب، والتشريع المدني إلى عثمان بن عفان، بينما تولى أبو بكر الصديق مسألة الحسبة والموازين والصناعات. [Ibid., p. 67]

وبعيداً عما أصاب أفكار شيلينجر عند حديثه عن الخلفاء الراشدين دون ترتيب حقيقي. وكذا خلط أعمال الحسبة بالتشريعات الدينية والدنيوية، فإن إشارته إلى علي بن أبي طالب ودوره تحمل أيضاً مؤثرات شيعية واضحة كانت موجودة وسط الفضاء العثماني السني.

غير أن المسألة الجديرة بالاهتمام هي ما قام بنديده عبر التركيز على فكرة القتال والاضطهاد الذي أوقعه المسلمون بالمسيحيين في بيزنطة والبلقان. فهو يشير إلى أن نبي المسلمين أمر نفسه بضرورة اضطهاد المسيحيين، وهو الأمر الذي أصبح نبراساً اهتدى به كافة المسلمين³⁹. بل أضاف مدفوعاً بالواقع التاريخي الذي يحاصره في رحلة الأسر، أن المسلم الذي يقوم بقتل المسيحيين بهذه الطريقة يطلق عليه لقب غازي Ghazi⁴⁰... ويوجد الكثير منهم في بلاد الأترک، ودائماً ما يعادون المسيحيين لأن هذه شريعتهم». غير أنه يعود ليذكر في اعتساف أن الجندي العثماني الذي لم يستطع أن يقوم بصرع جندي مسيحي في ميدان القتال، عليه أن يقوم بشراء أحد العبيد المسيحيين وقتله ليستحق لقب «الغازي»⁴¹.

وهكذا قام شيلينجر برده فعل ثقافية لمهاجمة المسلمين الذين نجحوا في أسره بعد أن أسبغ وحشية كبرى على بنية الدين الإسلامي. كما أنه في نفس الوقت انتقص من قدر العثمانيين الذين قاموا بأسره، وحط من شأنهم عبر امتهانه للقب الغازي الذي أطلق على السلاطين والجنود العثمانيين، ليجعل الحصول عليه يسيراً.

ومن نفس المناخ الثقافي المعادي للإسلام وللعثمانيين، قام الأسير الصربي قسطنطين ميخائيلوفيتش بالتركيز على مسألة اضطهاد المسلمين للمسيحيين بشكل وحشي، فقد عزا إلى علي بن أبي طالب أيضاً أمره بضرورة تعذيب المسيحيين أينما كانوا، سواء في ديار الإسلام أم خارجها⁴². كما تكررت الإشارة إلى سيفه الشهير «ذو الفقار» الذي وصفه بأنه كان حاداً وباتراً ضد المسيحيين.

ومرة أخرى نجد أن شخصية علي بن أبي طالب قد احتلت مكانة متميزة، اختلطت فيها الحقيقة بغيرها لدى حديث ميخائيلوفيتش عن الإسلام. فقد أشار إلى تبجيل المسلمين له ورفعهم من قدره، لدرجة أنهم جعلوا منه نبياً مثل محمد الذي اصطفاه، وقام بتزويجه من فاطمة⁴³.

ويمكن القول بأن هناك تفسيراً موضوعياً لرؤية ميخائيلوفيتش المشوشة لرابع الخلفاء الراشدين، يتعلق بكونه قضى سنوات أسره الثمانية «1455-1463م» وسط جنود الإنكشارية العثمانيين، الذين كانوا يجلبون علياً بشدة بفضل علاقاتهم القوية مع طائفة البكتاشية الدراويش، وكان تبجيل علي أحد أهم مظاهر الممارسات الشائعة لهذه الطائفة ذات الجذور الشيعية في القرن الخامس عشر الميلادي.

حدث هذا قبل أن تتدهور صورة علي فيما بعد، إبان المواجهات العسكرية بين العثمانيين السنة مع الصوفيون الشيعية في عصر السلطان سليم الأول منذ بدايات القرن السادس عشر الميلادي⁴⁴.

وانطلاقاً من من مناخ الهزيمة العسكرية التي حاقت بالقوى الأوروبية أمام العثمانيين بعيد موقعة نيقوبوليس 1396م، فإن شيلينجر استخدم أيضاً وسيلة دفاع ثقافية عند تناوله لمسألة الانتصارات العثمانية على القوى الأوروبية المسيحية، فذكر أن المسلمين يعتقدون أن فتوحاتهم في أراضي المسيحيين إنما هي ضرورة حتمية نتيجة لظلم المسيحيين وضلالهم، وخروجهم على أصول دينهم، فاستحقوا في النهاية أن يحرق بهم غضب الرب⁴⁵. وهكذا بدلا من الاعتراف بميزان القوى العسكري الذي كان يميل لصالح العثمانيين المسلمين، نجد أنه فضل أن يعزو انتصاراتهم إلى ضلال المسيحيين وابتعادهم عن الرب.

هنا تتفق رؤية شيلينجر مع رؤى المؤرخين الكنسيين والعمانيين طوال تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، وخاصة الذين تناولوا منهم هزائم الجانب البيزنطي أمام المسلمين العثمانيين، والكوارث التي ألمت

39 [Ibid., p. 74]. وحسب كلماته «بعد اتباع محمد تحالفاً لقتل المسيحيين وعدم أسره، لدرجة أنه إذا التقى الطرفان في معركة، ولم يفلح المسلم في النيل من المسيحي، فإنه يتوجب عليه أن يشتري مسيحياً آخر من بين الأسرى، ليقوم بقتله».

40 [Ibid., p. 73]. والغازي Ghazi وجمعا الغزاة Ghuzat في الأصل كلمة عربية دخلت إلى التركية. وأطلقت في تلك الفترة على الجندي الذي ضم أرضاً بالفتح للدولة العثمانية كما أطلقت بشكل خاص على القادة والسلاطين المجاهدين. انظر: [سامي، 1917، ص 960]. وكان الغزاة العثمانيون يستمدون قوتهم من قيم الفتوة Futuvvet والغازي هو التابع لأوامر الله في الجهاد، وهو سيف الله على أعدائه وحامي المسلمين. وإذا ما استشهد في قتال غير المسلمين فإنه سوف يصبح خالداً في السموات. عن ذلك انظر: [Bayerle, 1997, p. 68].

41 [Ibid., p. 73].

42 [Konstantin Mihailovic, 1975, p. 9]. وحسب كلماته «ابحثوا عنهم في بلادهم، بدلا من أن تنتظروهم في بلادكم».

43 [Ibid., p. 7]. غير أنه أخطأ عندما تحدث عن فاطمة بوصفها أخت لمحمد.

44 [حقق السلطان العثماني سليم الأول (1512-1520م) انتصاراً كبيراً على الشاه إسماعيل الصفوي في موقعة جالديران Calduran عام 529هـ — 9151م وعلى الرغم من أن العديد من الجنود العثمانيين كانوا على المذهب الشيعي وأظهروا ترحيباً أثناء المعركة فإن العثمانيين تمكنوا من النصر في النهاية. راجع: [سامي، 1308هـ، ص 1865-1866].

45 [Schiltberger, 1879, p. 76-77].

بهم فعزوا ذلك إلى انحرافاتهم وارتكابهم للخطايا والآثام. وهو ما جلب غضب الرب عليهم ،وتسبب في هزيمتهم أمام أعداء المسيحية⁴⁶.

وفى إسقاط منه على ما يتمناه من انتصار نهائي للمسيحية ضد الإسلام، فإن شيلتبرجر لم ينس أن يذكر أن القس الأرمني صاحب النبوءة بمحمد، قد أخبر الأخير أن عقيدته لن تستمر سوى ألف عام ثم تتحسر⁴⁷. وهكذا فإن شيلتبرجر الذي كان يمر بوطأة الأسر الصعبة لدى المسلمين العثمانيين والمغول منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى نهاية الربع الأول من القرن الخامس عشر الميلادي، كان يريد أن يخبر قراءه المسيحيين عن تمنياته بأن فترة الصعود والانتصارات الإسلامية قد قاربت نهايتها.

واستطرادا لنفس الفكرة أشار أيضا إلى أن المسلمين سبق أن قرأوا في نبوءاتهم أن المسيحيين سوف يقومون بطردهم من بلادهم واستردادها ثانية. غير أنهم لا يتوقعون حدوث ذلك في وقت قريب، ماداموا على التزامهم وطاعتهم لربهم، في الوقت الذي ظل فيه المسيحيون على انحرافهم وابتعادهم عن الرب⁴⁸. ويبدو واضحا هنا أن الأسير شيلتبرجر قد اختلق نوعاً من النبوءات قبل أن يقوم بتوظيفها من أجل حث المسيحيين على التخلص من ذنوبهم وخطاياهم ، واستنهاض عزيمتهم لتحقيق النصر على المسلمين.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ بسهولة أن رؤية الأسيرين شيلتبرجر وميخائيلوفيتش كانت منحازة ثقافياً ضد الرسول والمسلمين وضد مبادئ الإسلام وتوجهاته نحو المسيحيين. غير أن ما يلفت النظر هو أنهما عرضا في أمانة وحياد موقف الإسلام من الدين المسيحي نفسه. فعلى حين ذكر شيلتبرجر أن المسلمين يؤمنون بميلاد المسيح من السيدة مريم العذراء ، وأنه حدثها المهدي. فقد أشار ميخائيلوفيتش إلى أن المسلمين يعتقدون في نفس الوقت أن السيد المسيح هو روح من عند الله⁴⁹.

كما اتفق الأسيران أيضاً في رؤية الإسلام لمسألة صلب المسيح . وعلى حين يذكر شيلتبرجر أن المسلمين لا يعتقدون أنه قد صلب ، بل تم صلبه شبيه له⁵⁰ ، يزيد ميخائيلوفيتش أن المسلمين يذكرون أن اليهود حاولوا قتل السيد المسيح ، غير أن الله وضع في طريقهم شخصاً شبيهاً به ، فقاموا بالقبض عليه وتعذيبه قبل صلبه⁵¹.

كما أشار أيضا إلى أن المسلمين يذكرون أن السيد المسيح قد رفع إلى السماء ورحبت به الملائكة . وأنه سوف يهبط الأرض في آخر الزمان ، ليدين اليهود ، كما أنه سوف يقوم بإدانة المسيحيين أيضا لأنهم جعلوا منه الها⁵². ولم ينس أيضاً أن يذكر أن المسلمين يعتبرون أنفسهم في مرتبة أعلى من اليهود والمسيحيين ، بوصفهم المصطفين من أجل صحيح الإيمان . وأن المسيحيين قد أخطأوا كذلك لا اعتقادهم في التالوث المقدس. ونتيجة لطول فترة الأسر لدى المسلمين فقد شهد كل من شيلتبرجر وميخائيلوفيتش حالات تحول عديدة من المسيحية إلى الإسلام ، حيث ذكر الأخير أن الذين أسلموا بشكل سنوي كان عددهم كبيراً ، وخص بالذكر منهم العديد من البحارة الإيطاليين . كما شهد بنفسه حالة تحول نادرة إلى الإسلام كان صاحبها أحد رهبان جماعة القديس برنار St. Bernard⁵³، في منطقة غلطة Galata بالعاصمة العثمانية الجديدة.

واللافت للانتباه أن أسيرينا لم يهتما بذكر أسباب التحول من المسيحية للإسلام. واما إذا كان ذلك نتيجة لأسباب دينية أم اقتصادية أم اجتماعية . ذلك لأن الدولة العثمانية لم تكن حتى ذلك الوقت تنتهج سياسة صريحة تشجع التحول إلى الإسلام، لأن ذلك كان يعنى بالنسبة لها التوقف عن دفع ضريبة الرأس التي كانت عبارة عن 40 أسيرة Aspre⁵⁴، أي قطعة ذهبية واحدة من الفلورين florentin للفرد الواحد . كذلك كان يعنى ذلك أيضاً أن يتوقف الفلاح المسيحي عن دفع مبلغ الإيسبنجى أو جوماتيكا ، وهى ضريبة الرأس المفروضة على المسيحيين ، والتي كانت تدفع قبل ذلك إلى الزعماء الإقطاعيين في صربيا — بلاد

46 | انظر على سبيل المثال ما كتبه ميخائيل دوكاس والقصل الجنوى لمستعمرة غلطة لوميلينو تعليقا على نجاح العثمانيين في اقتحام مدينة القسطنطينية 1453م وتفسيرهما النهائي لهزيمة البيزنطيين:

[Doukas, 1975, p. 239; Angelo Giovanni Lomelleno, 1972, p. 132; Konstantin Mihailovic, 1975, p. 41]

[Schiltberger, 1879, p. 66] 47

[Ibid., p. 77] 48

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 17] 49

50 [Schiltberger, 1879 , p. 76] و حسب كلمته ”..كيف يصلب المسيح خير أصفياء الله والذي لم يرتكب ذنبا قط. إن صلبه يدل على افتقار حكم الله للعدل، إذ كيف يصلب الرب برياً“.

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 17] 51

[Ibid., p. 19] 52

[Ibid., p. 191, 193] 53

54 | الأسيرة هي المعدل الأوربي للأقح Akga، وهى عملة عثمانية فضية استمرت حتى القرن الثامن عشر الميلادي. انظر : [Bayerle, 1997, p. 4, 11].

قسطنطين ميخائيلوفتش — قبل المرحلة العثمانية ، واستمرت في العهد العثماني، وكانت تساوى قطعتين ذهبيتين بشكل عام وكانت متضمنة في عائدات التيمار Timar 55.

والحقيقة أن الدولة العثمانية لم تشجع مسألة تحول رعاياها من السكان المسيحيين إلى الإسلام طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين وذلك لأسباب اقتصادية بحتة. فقد كان ذلك يعني أن يتوقف كل مزارع مسيحي خاضع لها عن دفع مبلغ Aspre 25 المتوجبة عليه، فضلا عن ضريبة الرأس. وكان إجمالي الضريبتين يعادل قطعتين ذهبيتين تقريبا (14،7 جم) تقريبا. وعلى سبيل المثال فلو كان سكان الأناضول من المسيحيين قد تحولوا إلى الإسلام في العام 1488م، لخسرت الخزانة العثمانية حينها عشرات الكيلوجرامات من الذهب⁵⁶.

لهذا كله كان السلاطين العثمانيون قليلي الاهتمام بإدخال الرعايا المسيحيين في الإسلام، لدرجة أنهم وصلوا في أحيان عديدة جباية ضريبة الإيسنجي من المزارعين المسيحيين الذين تحولوا إلى الإسلام حديثا⁵⁷.

وعلى الرغم من سابق إصدار كنيسة القسطنطينية تحذيراً إلى أهالي مدينة نيقية عام 1340م بعدم الدخول في الإسلام بعدما لاحظت حالات تحول عديدة عن المسيحية ، فإن ذلك لا يعد قاعدة يقاس عليها للأسباب السابق ذكرها. كما أن المصادر التاريخية العثمانية كابن عاشق باشا⁵⁸، تحدثت أحياناً عن دخول قرى بأكملها في الإسلام، وأحياناً أخرى عن بقاء المسيحيين على دينهم في الأماكن التي فتحها العثمانيون. ويرجع ذلك إلى انتشار الحركات الصوفية على نطاق واسع في منطقة الأناضول دون سيطرة مركزية عليها من أية مؤسسة إسلامية، وهو ما جعل الدراويش يساهمون في إيجاد ما يمكن تسميته «دينا شعبيا» بعد اختلاطه بالموثرات الوثنية السابقة والمنحدرة من الشامانية والزرادشتية والبوذية وغيرها من العقائد التي اجتاحت منطقة الأناضول وأسيا الوسطى⁵⁹.

والحقيقة أن المد الفكري للحركات الصوفية السابقة على سيطرة العثمانيين في مناطق آسيا الصغرى والأناضول قد مهد لعمليات تحول السكان غير المسلمين إلى الإسلام قبل ذلك بوقت طويل. وعلى سبيل المثال نجح الصوفي الشهير جلال الدين الرومي (1207-1273م) وأتباعه في تحول الآلاف منهم إلى الإسلام. كما دخل في مناظرات مع القساوسة والرهبان المسيحيين وكذا الربيين Rabbies اليهود. واحتفظ بشكل خاص بعلاقات طيبة مع رهبان ومقدم دير أفلاطون Plato البيزنطي في إقليم قونية⁶⁰.

ومما ساعد على استمرارية عمليات التحول للإسلام عند سكان الأناضول وآسيا الصغرى هو إكحام قبضة العثمانيين على الكنيسة في الأراضي المفتوحة حديثاً، مما أضعف دورها في رعاية السكان المسيحيين الذين فكر بعضهم في اعتناق الإسلام لعدة أسباب أهمها الفكاك من دفع الجزية ، أو محاولة الحصول على امتيازات عبر الالتحاق بالعمل في الجهاز الإداري والعسكري، من أجل النفاذ إلى الطبقة العليا في المجتمع العثماني. على أن فرق الدراويش الصوفية كان لها الفضل الأكبر في عمليات التحول الديني باتجاه الإسلام في الأناضول والبلقان في الفترة العثمانية. فقد أولى البكتاشية اهتماماً واسعاً بهذا الأمر. وأرسل حاجي بكتاش العديد من الدعاة على رأسهم الشيخ صاري صالتيق Sari Saltık إلى الأراضي التابعة للبيزنطيين وإلى دوبرجة Dobruja والبلقان لتحويل السكان المسيحيين إلى الإسلام⁶¹.

ويبدو أن هناك عاملاً هاماً ساهم في تدفق الآلاف من سكان الأناضول والبلقان نحو الإسلام عبر الطريقة البكتاشية التي كانت تمثل «الإسلام الشعبي» في تلك المناطق والتي نجحت في استمالتهم عبر مظاهرها وطقوسها التي تشابهت أحياناً مع بعض مظاهر المسيحية دون أن تكون لها علاقة بأصولها.

55 | راجع : [إنجليك، 2007، ص 599؛ بدى بلنز، 1999، ص 645]. أما التيمار Timar فهي أرض كانت تابعة لأعداء الدولة العثمانية تم الاستيلاء عليها وضمها لأراضي الولايات العثمانية، وجرى منحها للفرسان الذين أظهروا بسالة في الحروب لزراعتها وتوفير احتياجاتهم مقابل تقديم خدمات عسكرية نظامية. وكان دخل التيمار أقل من 20 ألف أقة. انظر: [Sertoğlu, 1986, s. 338-339].

56 | [بيلديسينو، 1993، ص 198].

57 | [تفسه، ص 199].

58 | [Aşikpaşaoğlu tarihi, 1985].

59 | وجدت الشامانية منذ قبل الإسلام عند الأتراك والمغول قبل أن تختلط بعض مظاهرها بطقوس ومظاهر الدراويش الصوفية. مثل روح الميت التي تتحول إلى طائر. وغير ذلك من المعتقدات. عن ذلك راجع : [Köprülü, 1929].

60 | انظر: [Vryonis, 1971, p. 386-388].

61 | انظر: [سامي، 1308هـ، الجزء الرابع، ص 291؛ كوبرلي، ص 112] ؛

[Vryonis, 1971, p. 378; Uyar, 2003, s. 189].

حدث ذلك عبر عمليات الاغتسال بالمياه والوضوء المصاحبة للجمال التي تقال قبل طقس « عين الجم 62 Ayni Cem لدى أفراد الطريقة البكتاشية، وكذلك استخدامهم لماء الورد المشابه لزيت الميرون المقدس المستخدم أيضا في عمليات التعميد في المسيحية .

بل أنه جرى العرف في بعض الأحيان بالأناضول منذ القرن الحادي عشر الميلادي على تعميد أطفال المسلمين بواسطة الأساقفة التابعين للكنيسة الأرثوذكسية في القسطنطينية. لأن آباءهم كانوا يعتقدون بأن أطفالهم سوف يصيبهم مس من الشيطان، كما أن رانحتهم سوف تصبح كريهة كرائحة الكلاب إذا لم يتلقوا التعميد بشكله المسيحي⁶³.

كما أن استعمال البكتاشية للخبز في طقس عين الجم المصاحب لذكرى استشهاد الحسين، يوازي طقس القربان المقدس Euchrist كرمز على موت المسيح. بالإضافة إلى اعترافهم بالأئمة الإثني عشرة بعد اختلاط أفكارهم بالمؤثرات الشيعية، وهو ما يقابل عدد حواربي السيد المسيح. فضلا عن أسطورة ميلاد بالم سلطان Balim Sultan من عذراء. وكذلك التشابه الكبير في الإيمان بالتثليث الذي يتحول عند البكتاشية إلى: الله-محمد-على أو محمد-عل-حاجي بكتاش⁶⁴.

وهكذا لم يجد مسيحيو البلقان فارقا بين «مسيحيتهم الشعبية» التي استمروا خلالها في الاحتفاء بعاداتهم الوثنية القديمة تلك المتعلقة بالموت وإجراءات الدفن. فضلا عن استخدام النسوة اللانحات، وإعلان العزاء لفترة عام كامل مع وضع أواني القمح والزبيب والسكر مع الميت في قبره⁶⁵.

ومن الواضح أن المسيحيين الذين تحولوا إلى الإسلام في البلقان لم يجدوا عائقا كبيرا في ذلك مادامت معتقداتهم السابقة تنتقل معهم إلى الدين الجديد. وهكذا استمروا في عبادة القديسين المسيحيين والاحتفاء بأعيادهم وفي نفس الوقت في عملية تبجيل الدراويش الصوفية المسلمين⁶⁶.

وهكذا ساهم هذا التوفيق بين المعتقدات في عمليات التحول بسهولة من المسيحية للإسلام. فلم يجد السكان المتحولون حسب ثقافتهم الشعبية البسيطة فارقا جوهريا بين ذلك «الإسلام الشعبي» و«المسيحية الشعبية» التي وجدوا في وسطها. هذا فضلا عما أظهره أولئك الصوفية والدراويش من كرامات أثرت بشكل كبير على جميع السكان في الأناضول والبلقان وغيرها من المناطق .

ويمكن القول بأن حالة التدين الشعبي التي تلبست جميع السكان القاطنين في الأناضول وغرب آسيا الصغرى بصرف النظر عن ديانتهم قد تجلت في الحركة الدينية التي تزعمها الشيخ بدر الدين ابن قاضي مدينة سماونة، المسيحي بوركولوجة مصطفى واليهودي طورلاق كمال في العام 1416م، والتي ساوت بين الأديان الثلاثة، واعتنق أفرادها مبدأ الشيوعية في الملكية، ونجحت في جذب العديد من السكان الفقراء والمهمشين على اختلاف عقائدهم⁶⁷.

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد انتشرت الحركات الصوفية المختلفة منذ القرن الثاني عشر الميلادي في أراضي مغول القفجاق — حيث الأسير شيلتبرجر — وذلك بفضل خلفاء الصوفي الشهير الشيخ أحمد يسوى، أمثال أدى جارميش والشيخ بيراش الصوفي ومريده أرش محمد طوق محمد محمد أو غلو الذي لقب بشيخ بابا⁶⁸.

على أن التحول الديني الحقيقي لسكان مغول القبيلة الذهبية نحو الإسلام قد حدث في عهد بركة بن جوجي (1256-1267م)، الذي كان قد اعتنق الإسلام قبل توليه العرش المغولي بفضل الشيوخ الصوفية في مدن خجند وبخارى⁶⁹.

62 | عين الجم هو ثاني أكبر طقوس الطائفة البكتاشية. ويتم في ليالي الشتاء الطويلة، ويتميز بوجود المعازف والأشعار والحمر. ويفسر الجم على أنه اجتماع لسعة القلب ونضج الروح. ويقبل الحضور فرادى، ثم يحضن الواحد منهم رقبته ليقل يد الباب، ويقف على قدمه حتى يأذن له بالجلوس. انظر: [Eyüboğlu, 1980, s. 193-197].

63 | [Vryonis, 1972, p. 173-174].

64 | [Vryonis, 1971, p 371-372].

65 | [Vryonis, 1972, p. 156]. ويذكر الباحث أيضا أن رجال الكنيسة في البلقان عانوا كثيرا عبر معركة خاسرة مع تلك التقاليد الوثنية التي تجذرت في المجتمعات الريفية بالبلقان.

66 | عن ذلك انظر: [Babinger, 1959, p. 206-207].

67 | [Vryonis, 1971, p. 358]. وعن حركة الشيخ بدر الدين ورفاقه ونتائجها. راجع المصادر التالية:

[120-121]. [Doukas, 1975, p. 89-91]. [Aşikpaşaoğlu tarihi, 1985, p. 89-91].

68 | انظر: [كوبيرلي، 2002، ص 98-99].

69 | انظر: [طغوش، 2007، ص 31]. ويرى باروتولد أن بركة اعتنق الإسلام قبل توليه العرش متأثرا بالشيخ سيف الدين البافري ت 1281م. راجع: [تاريخ الترك، 1996، ص 195].

ولدينا أيضا دليل من المصادر اللاتينية على اعتناق بركة للإسلام قبل توليه الحكم، فحسب رواية وليم الروبروكي William of Rubruk الذي زار معسكر بركة عام 1253م، فقد أشار إلى إسلامه كما لاحظ بعض المظاهر الإسلامية مثل عدم سماح بركة بتناول لحم الخنزير في معسكره⁷⁰.

واستمر مغول القبيلة الذهبية في التحول من عقائدهم القديمة إلى الإسلام، فاعتنق السلطان محمد أوزبك بن طغرل شاه (1313-1341م) الإسلام أيضا قبل توليه العرش بفضل بعض الفقهاء المسلمين الفرس⁷¹. وكان مجلسه لا ينعقد إلا بحضور القاضي والفقهاء المسلمين. ووصل اعتناق الإسلام ذروته لدى سكان القبيلة الذهبية في المدن والريف والصحراء، وتوغل حتى جنوبي روسيا وأسلم العديد من سكان سيبيريا⁷². وكما هو الحال في الأناضول والبلقان، فعلى الرغم من تحول سكان القبيلة الذهبية للإسلام، ظلت العقائد القديمة لهم تلقى بظلالها على شعائر الدين الجديد. فقد استمرت الشامانية ومظاهرها مترسبة في المجتمع المغولي⁷³.

على أية حال، فمن الواضح أنه قد حدثت عمليات تحول واسعة من قبل سكان الأناضول وآسيا الصغرى والبلقان فضلا عن أراضي مغول القبيلة الذهبية إلى الإسلام.

غير أن الأسير ميخائيلوفيتش يبدي ملاحظة لها دلالتها الهامة بخصوص أولئك المسيحيين الذين كان يعرفهم قبل أن يتحولوا إلى الإسلام، فيذكر أن تصرفاتهم قد اتسمت بالسوء أكثر من أولئك الذين ولدوا مسلمين⁷⁴. ويقصد بذلك أنهم قد أصبحوا أكثر قسوة تجاه الرعايا المسيحيين والسكان المسلمين على حد سواء.

وعلى الرغم من أن الأسير الصربي قد يبدو هنا حائقاً على أبناء ديانته الذين تحولوا إلى الإسلام، وربما كان يتحدث أيضا عن تجربة شخصية، فإن هناك رأيا مشابها لهذا ظهر في منطقة أخرى من العالم الإسلامي في القرن الخامس عشر الميلادي أيضا. فإذا أمعنا النظر في أحوال المسيحيين الذين تحولوا إلى الإسلام، ثم شغلوا مناصب عليا في النظام الإداري المملوكي في مصر، سوف نجد أن بعضهم قد عرف أحيانا بالقسوة تجاه الرعية.

وربما يمكن تفسير ذلك إلى أنهم كانوا يتصرفون بحذر حينما كانوا على المسيحية، وبعد إشهار إسلامهم وعلمهم الجديد في الجهاز الإداري للسلطة الحاكمة، لم يعودوا في خشية منها. وربما كان ذلك أيضا تزايفا للحكام المماليك في محاولة لإثبات إخلاصهم. لدرجة أن المقرئ يصف أحدهم بقوله «... ومن الغريب أن ذلك الرجل كان حسن السيرة في نصرانيته ثم أصبح عذاباً على الناس بعد إعلانه الإسلام»⁷⁵.

وانفرد شيلتبرجر عن ميخائيلوفيتش بذكر المراسم التي تمت عند تحول الرجل المسيحي إلى الإسلام، فذكر أن عليه أن يرفع إصبعه عالياً ويردد: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، قبل أن يقوم بإتكار العقيدة المسيحية. ثم يقوم المسلمون بإلباسه ثوباً جديداً وعمامة بيضاء بدلاً من عمامة المسيحيين الزرقاء أو اليهود الصفراء⁷⁶. ثم يركبونه فرساً لتبدأ مراسم الاحتفال به، ويزفه الشيوخ والعوام مصحوباً بالطبل والصنج والمزامير في شوارع المدينة وهم يصيحون فرحاً، قبل أن يتم ختانه. وإن كان فقير الحال قاموا بجمع الهبات والتبرعات له حتى يبدأ حياته الجديدة⁷⁷.

والحقيقة فإن ما ذكره شيلتبرجر يقترب كثيراً مع ما ورد في التراث الفقهي لدى المسلمين في تلك الفترة. فقد ظهر ذلك في ثنايا كتابات الفقيه المغربي ابن الحاج التي تناولت مراسم إشهار إسلام أحد أفراد أهل

[Dawson, 1980, p. 124] 70

71 [طغوش، 2007، ص 67]. على حين يرى بارتولد أنه اعتنق الإسلام بعد توليه الحكم بتسع سنوات عام 1321م، بفضل الشيخ سيد آتا التركستاني المدفون في طشقند. انظر [نفسه، ص 197].

72 [نفسه، ص 69] ويذكر شوبلر أن أوزبك قاد القبيلة الذهبية نحو الإسلام عبر اتباعه لمبادئ الشريعة الإسلامية بدلاً من قوانين الياسا المغولية. انظر: [العالم الإسلامي، 1982، ص 95].

73 [عن ذلك انظر: [طغوش، 2007 ص 44؛ العالم الإسلامي، 1982، ص 95]؛ بارتولد الذي تحدث عن عادات قديمة مثل عدم استخدام سكان مغول القبيلة الذهبية لمياه النهر في الغسيل أو الاغتسال.

74 [Konstantin Mihailovic, 1975, p. 191].

75 [المسلوك لمعرفة دول الملوك، 9731، ص 820]. وذلك عندما تحدث عن الوزير أبو الفرج الأملسي (ت 796 هـ) [Schiltberger, 1879, p. 74] يتفق حديث شيلتبرجر مع ما ورد من الشروط الستة المستحبة لعقد الذمة حسب ما ورد في العهدة العمرية من «لبس الغيار المخالف لملايين المسلمين». راجع: [الماوردي، د.ت، ص 137-138] ومن الواضح أن تلك الشروط من وضع الفقهاء المسلمين غالوا في مرحلة متأخرة في فرض القيود على غير المسلمين فمن الثابت أنهم لم يلتزموا باختلاف الملابس عن المسلمين في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام. عن ذلك راجع: [ابن قيم الجوزية، 1961، ص 236].

77 [ابن قيم الجوزية، 1961، ص 236] كما أشار شيلتبرجر أيضا إلى مراسم تحول النساء أيضاً من المسيحية إلى الإسلام، حيث توجه المرأة إلى قاضي القضاة، وتقوم بتريدي الكلمات السابقة بالإضافة إلى إتكارها للعقيدة المسيحية ثلاث مرات قبل أن تسلمه حزامها ليشفه إلى نصفين ويجعله على شكل صليب.

الذمة في مصر في العصر المملوكي . فأشار أنه كان يتوجب عليه التوجه إلى خطيب أحد المساجد ليُشهر إسلامه على يديه . قبل أن يعود في صلاة الجمعة التالية ليُقف وسط المسجد ويكرز إعلان إسلامه على الملأ ، وعندها يتوقف الخطيب عن خطبته لتحدث ضجة فرح عارم⁷⁸.

على أن شيلتبرجر لم يذكر المكان الذي شهد فيه عمليات التحول من المسيحية إلى الإسلام سواء أكان ذلك إبان سنوات أسره لدى العثمانيين أم لدى تيمورلنك وأبنائه أم لدى أمراء القبيلة الذهبية. كما أننا نعرف أنه سبق له أن زار مصر على عهد السلطان المملوكي الأشرف برسباي عام 1425م ، ومكث بها فترة في معية وفد من قبل الأمير المغولي جكرة أو غلان . غير أن صيغة مرسوم تحول الذمي إلى الإسلام لم تتغير تقريباً من منطقة إلى أخرى بفضل العناصر الرئيسية المحددة لها.

ويمكننا أن نلاحظ فارقاً بين حديث كل من شيلتبرجر وميخائيلوفتش عن المساجد ودورها لصالح الأخير لأن فترة أسره التي استمرت من العام 1455م حتى 1463م قد جرت بعد استقرار مؤسسات الدولة العثمانية ، ولهذا فقد تميز عن شيلتبرجر بالإشارة إلى أن مؤسسة الأوقاف العثمانية كانت تضطلع ببناء المساجد عبر مساهمات السلطان والوزراء والباشوات والتجار الميسورين، كما أشار إلى دور كل من المؤذن والخطيب والإمام داخل المسجد.

كان من الطبيعي نتيجة لوجود الأسيرين المسيحيين وسط العثمانيين والمغول المسلمين بشكل مستمر ، أن يكونا على معرفة تامة بصلواتهم اليومية ، وأوقاتها وشروط وأماكن قيامها . وهكذا أشارا إلى الصلوات الخمس المعروفة لدى المسلمين⁷⁹.

ويبدو أن إقامة ميخائيلوفتش الطويلة بين الجنود الانكشارية قد جعلته يتحدث عن الصلاة والوضوء بشكل موضوعي وواقعي ، فأشار إلى وجوب الصلاة على جميع المسلمين سواء أكان ذلك داخل المسجد أو في المنازل . كما اهتم بالحديث عن مساجد المسلمين بشكل أكبر مما اهتم به شيلتبرجر ، فأشار إلى اتساعها وتميزها بلونها الأبيض ، بينما تتوسطها مآذن دائرية يصعد إليها المؤذن لأداء الأذان الذي لم يغفل أيضاً عن ذكر صيغته بشكل سليم⁸⁰. وفي ملاحظة جيدة منه ذكر أنه حتى إذا كان المسلم مسافراً، فإنه يتوجب عليه أن يتوقف للتوضؤ ، ثم ينتحى عن الطريق جانباً كي يقوم بأداء صلاته⁸¹.

وفي وصف نادر لمساجد المسلمين من الداخل ، أشار ميخائيلوفتش إلى تميزها بالنظافة البالغة، وأنهم قد استخدموا قناديلاً من الشحم الحيواني من أجل الإضاءة الداخلية بها ، بينما تتوسطها المنابر التي كان الشيوخ يتلون القرآن عليها، على حين جلس المصلون على السجاد الذي تميز بنظافته للإنصات بانتباه كبير⁸². كما اتفق الأسير الصربي مع شيلتبرجر في الإشارة إلى خلع المسلمين لنعابهم ووضعها في مكان محدد خارج المساجد. كذلك أشارا إلى عدم اتخاذ الرسوم والصور بداخلها، وعدم السماح للنساء بدخول المساجد طالما كان الرجال بداخلها ، وكذا منع إدخال الأسلحة ، فضلاً عن عدم جواز دخول المسيحيين إليها⁸³.

على أن المسألة التي استحوذت على اهتمام الأسيرين لأسباب يسهل فهمها تتعلق بتركيزهما على الدور الكبير الذي لعبه خطباء المساجد في حث الجنود العثمانيين على قتال المسيحيين . وعلى سبيل المثال أغفل

78 | [العبدري، دت، ص271] "... يتلفظ بالإسلام على رؤوس الناس ، ويقطع الخطيب الخطبة بسببه ، وتقع ضجة في المسجد... ويتعين على الخطيب أن يأمره بالخروج من المسجد، ويأمر من يخرج معه من المسلمين حتى يعتدل إن كان جنباً «؛ وانظر أيضاً [قاسم عبده قاسم، 2003، ص 162-163]. وهناك صيغة كاملة حفظها التراث الفقهي الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري يذكرها المتحول من أهل الذمة إلى الإسلام هي: "يعلم المسيحي فلان أنه يرضى الدين المسيحي عن اعتقاد، وأنه يعتقد ديناً الإسلام عن اعتقاد، لأنه يعلم أن الله ليس له نظير، وأنه نصح بالقرآن ما أنزله قبله من الكتب والشرايع والأديان. ويشهد المسيحي المذكور: أن لا إله إلا الله، وأن الله ليس له شريك، وأن محمداً عبده، وخاتم رسله وأنبياءه، وأن المسيح ابن مريم هو عبده ورسوله، وأن الله أرسل أحد ملائكته إلى مريم ليخبرها بأنها ستلد عيسى، وأنها حملت من روحه تعالى. ويبدأ خضع المسيحي المذكور لجميع أوامر الإسلام الإلهية المتعلقة بالوضوء والصلاة والزكاة والصيام وغيرها. ويعلم ما ينترب على تركها من العقاب. كما يعلم المحرمات الواجب الإمتناع عنها. وعليه، فإنه مال إلى الإسلام حيا فيه. ويحمد الله على هذه النعمة التي انعم بها عليه، فالهمة اعتناق هذا الدين. هذا هو ما قاله المذكور، قولاً مجرداً عن الخوف، وخالياً عن كل تأثير لأنه يجب ألا يفهر المرء في الدين. عن ذلك ينظر: ابن سلمون (ابن سلمون الكثاني الغرناطي 1289-1365م)، العقد المنظم للحكام في ما يجري على أيديهم من العقود والأحكام، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، 1 | 186003 رقم العام 5224 ، رقم المصنف عك [2166] ، ص 256.

79 | [Schiltberger, 1879, p. 67-68; Konstantin Mihailovic, 1975, p. 11]

على الرغم من خطأ الأول عند وصفه لصلاة الشاء بأنها صلاة يؤديها المسلمون لمحمد من أجل الشفاعة . على حين أشار الثاني إلى سبع صلوات على المسلمين بعد إضافة صلاة الضحى وصلاة التهج. ونتيجة لمكوئهما في الأسر لسنوات طويلة فقد رصد أيضاً كيفية معاقبة السلطات العثمانية والمغولية لمن يتخلفون عن أداء الصلوات مهما كانت طبيعتهم الاجتماعية ، فكان يجري تكبيدهم على سلام خشبية ليُطاف بهم في شوارع المدينة، قبل أن يتم توثيقهم أمام المسجد لحين انتهاء الصلاة ، حيث يجلدون خمس وعشرين جلدة. وكذا كان يحدث نفس الأمر مع الأشخاص الذين تمت إيداعهم بارتكاب الجرائم . انظر [Schiltberger, 1879, p. 68-69; Konstantin Mihailovic, 1975, p. 11]

80 | [Schiltberger, 1879, p. 11, 13].

81 | [Ibid., p. 11]. ولم يفت الأسيران الإشارة أيضاً إلى أهمية الوضوء لدى المسلم، وأن نقضه إياه يوجب إعادته ثانية. كما لاحظ ميخائيلوفتش أيضاً اهتمام المسلمين بنظافتهم الشخصية "... فهم دائماً ما يرتدون الملابس النظيفة لدى توجههم لأداء الصلوات، فإذا ما أصابها أي اتساخ فإتهم يقومون بتبديلها على الفور».

82 | [Ibid., p. 13].

83 | انظر: [Schiltberger, 1879, p. 68; Konstantin Mihailovic, 1975, p. 13]

ميخائيلوفيتش كافة القضايا الموضوعية التي تناولها خطباء الجمعة آنذاك، وقام باتهامهم على الدوام بالحث على الجهاد ضد المسيحيين. فأورد في كتابه عبارات من تلك الخطب تحض على هذه الفكرة ، وتشيد بالذين استشهدوا في ميادين القتال ضد القوى الأوروبية المسيحية⁸⁴.

كذلك الحال مع شيلتبرجر الذي توقف كثيراً أمام الدعاء الذي كان يؤديه المسلمون بعد الانتهاء من صلاة الجمعة، حيث يرفع المصلون أياديهم داعين الله بصوت واحد أن ينتقم من المسيحيين قائلين ” اللهم فرق جمعهم“. وفي إسقاط منه على وضعه في الأسر ، وعلى تمنياته كمسيحي ، يشير إلى أن المسلمين يبتهلون إلى الله بهذا الدعاء لأنهم يقولون أنه لو اتحد المسيحيون وساد السلام فيما بينهم فسوف ينتصرون على المسلمين⁸⁵.

وحدث أن قاوم ميخائيلوفيتش انحياز الدين والثقافة ذات مرة ، وتعرض بحياد لتعامل خطبة الجمعة مع المسيحيين الخاضعين للحكم العثماني ، حيث سجل دعوة الخطيب إلى تطبيق أوامر السلطان العثماني محمد الفاتح بعدم ظلم الرعايا المسيحيين أو اقتحام منازلهم وبساتينهم⁸⁶. وكأنه يورد الفارق بين معاملة العثمانيين للمسيحيين الخاضعين لهم، المختلفة عن معاملة أعدائهم المسيحيين الأوروبيين والبيزنطيين في أراضي البلقان وطرابزون وغيرها.

أدرك ميخائيلوفيتش أيضاً مكانة المصاحف عند المسلمين. فلاحظ تبجيلهم وتقديسهم لها، ومحافظتهم عليها وحملها معهم دائماً . ولاحظ أن جميع الجنود العثمانيين يحملون أيضاً مصاحف صغيرة تحت إبطهم في أوقات الحروب غير أنه أسماها أحياناً بالحمالي⁸⁷hamahely. كما لفت نظره أنهم كانوا يكتبون اسم « ذو الفقار » أسفلها زاعمين أن ذلك يجلب لهم النصر في المعركة.

وهنا تظهر من جديد تأثيرات أفكار الدراويش أتباع الطريقة البكتاشية الذين تسلتت الأفكار الشيعية إليهم على سلوك الجنود العثمانيين والإنكشارية الذين عاش ميخائيلوفيتش بينهم ثماني سنوات . وما لم يذكره بوضوح أنهم استخدموا المصاحف الصغيرة كأحجبة للحماية ودفع الأخطار ، وكذلك من أجل جلب النصر في المعركة.

ومن الغريب على الصربي ميخائيلوفيتش عدم الربط بين تلك الممارسة للتدين الشعبي لدى الجنود الإنكشارية المسلمين على اختلاف مذاهبهم وبين بعض الممارسات التي تعبر عن التدين الشعبي المسيحي في البلقان كالتبرك بالأيقونات ورفات القديسين. وغير ذلك من الطقوس والمعتقدات الشعبية الأخرى السابقة على المسيحية في صربيا والبلقان ،كانتظار هطول الأمطار في مواعيد السنوي والربط بينه وبين الخصوبة وبين عوامل أخرى متعلقة بالحياة البدائية للمجتمعات الريفية في نقاط التماس على الحدود المشتركة بين العثمانيين ومختلف شعوب البلقان⁸⁸.

غير أن الأمر لم يخلو من إشارة طريفة حول سلوكيات بعض الجنود العثمانيين، فبعد أن ذكر ميخائيلوفيتش أنهم يجلبون المصاحف ويقسمون عليها، لاحظ أن هذا لم يمنع بعضهم من أن يحمل أحياناً أحجبة صغيرة تحوى قطعاً من الصابون البندقي ليقسموا عليها حين تعرضهم لبعض المواقف الصعبة⁸⁹.

ويحوى حديث ميخائيلوفيتش السابق إشارة تعبر عن دلالة اقتصادية آنذاك، إذ أننا نعرف أن الصابون البندقي كان قد أثبت تفوقه على الصابون التركي المحلي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وهو ما جعل منه أحد أهم السلع والبضائع في حركة التجارة بين الدولة العثمانية والمدن الإيطالية⁹⁰، بالإضافة إلى سلع أخرى كالدقيق، وحجر الشبه، والحبوب، والأقمشة، والمعادن.

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 13] 84 عندما تهاذون الجنود المسلمين العائدين من قتال المسيحيين بمنحهم الشرف والسلام . وقوموا بتقبيل أياديهم وأقدامهم وهكذا تكونوا قد شاركنم بشكل ما في الجهاد ” .. « صلوا من أجل أرواح آبائكم ، ومن أجل أولئك الذين استشهدوا في الحروب ضد المسيحيين ... ».

[Schiltberger, 1879, p. 69] 85

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 29, 169] 86

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 9] 87

الحمالي: حجاب يحمل دائماً ويعلق على الجسم لحماية صاحبه من أوام الشياطين والجان. انظر: [دهمان، 1990، ص 64]

[Vryonis, 1972, p. 154-156] 88 ؛ راجع أيضاً: [شوجر، 1998، ص70-71].

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 9] 89

[Fleet, 1999, p. 24-26] 90

كما استحوذت مسألة تحريم الإسلام لشرب الخمر على اهتمام الأسيرين أيضاً⁹¹. وبصرف النظر عن ذلك ، فقد ترك لنا الأسير الصربي إشارة أكثر دلالة على حدوث بعض الاستثناءات ، فذكر أن بعض رجال الحاشية والقادة العسكريين كانوا يشربون الخمر⁹². مما يشي بعدم انتظام مسألة تطبيق العقوبات داخل المجتمع العثماني آنذاك.

على أنه عاد في ملاحظة لا تخلوا من دلالة أخرى ذات مغزى ، فأشار إلى أنه عندما يتوجه الجميع إلى ميدان القتال لمحاربة المسيحيين ، فإنهم لا يقربون الخمر على الإطلاق ، في الوقت الذي يسمحون فيه للجنود المسيحيين الذين كانوا يحاربون معهم في صفوف الانكشارية بشرب الخمر دون ممانعة . حتى أنهم كانوا يقومون بتزويدهم بها وتلبية احتياجاتهم⁹³. ولابد أن حاجة العثمانيين للاستفادة من تلك القوات المسيحية في ميادين القتال هي التي فرضت تلك عليهم إبداء المرونة في هذه المسألة.

ونظراً لطول فترة الأسر لدى المسلمين فقد حضر الأسيران صيام شهر رمضان⁹⁴ وأعياد المسلمين. فتحدث شيلتبرجر عن عيد الفطر الذي يستمر لثلاثة أيام، واصفاً صلاة خطبة العيد. ومرة أخرى فرضت الهواجس التي انتابت الأسير الألماني نفسها فلم يذكر من خطبة العيد سوى الدعاء بطلب العون والقوة من الله لمحاربة أعداء الدين الإسلامي. كما تعرض بتفصيل أكبر مع بعض التشوش لكيفية احتفال المسلمين بعيد الأضحى وقيامهم بذبح الشياه والثيران وتوزيعها على الفقراء⁹⁵.

وحدث لدى ميخائيلوفتش أيضاً بعض الخلط فيما يخص أعياد المسلمين ، فهو يسمي عيد الفطر بالعيد الكبير *Büyük Bayram*، الذي يأتي قبل الحصاد ويستمر لثلاثة أيام. كما ذكر في اقتضاب أن عيد الأضحى هو العيد الصغير *Küçük Bayram* لدى المسلمين وهو يحل في وقت الخريف⁹⁶.

ويمكننا أن نحاول تفسير تحديده لعيد الأضحى في الخريف عن طريق رصد عدد مرات ورود عيد الأضحى خلال سنوات أسره الثمانية لدى العثمانيين 1455-1462م | 860-868هـ، لنجد أنه قد حل بالفعل لخمس مرات في فصل الخريف ، وذلك خلال شهر نوفمبر و أكتوبر وسبتمبر على الترتيب في الأعوام من 1455-1459م⁹⁷.

لكن الغريب أنه أورد عن حق ما سمعه من الحجاج العثمانيين الذين عادوا إلى بلادهم عن كيفية اقتطاعهم خرقاً صغيرة من كسوة الكعبة ، ليحتفظون بها ولتكون دليلاً دامغاً على قيامهم بالحج . وهو الأمر نفسه الذي ورد بعد ذلك في كتابات الأسير الانجليزي جوزيف بتس الذي زار مكة المكرمة العام 1680م ، حيث أشار إلى أنه بعيد انتهاء فترة الحج ، قام شريف مكة بتحويل كسوة الكعبة إلى قطع صغيرة من أجل بيعها للحجاج الذين أقبلوا على شرائها⁹⁸.

وبعيداً عن التركيز على القضايا التي استوجبت انحيازاً ثقافياً من جانب الأسيرين ، كمسألة بنية الدين الإسلامي ومبادئه التي حضت على اضطهاد وقتال المسيحيين أينما وجدوا ، فقد توقفاً أمام المظاهر الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية الإيجابية للسكان المسلمين الذين عاشوا في أوساطهم . ولم يستنكف الحديث عنها بحياد تام. من ذلك ملاحظة شيلتبرجر أن ملاك البيوت المسلمين لم يتقاضوا إيجاراً من شاغليها خلال شهر رمضان. وكذلك عدم مغالة التجار المسلمين في أسعار السلع والبضائع ، ولاحظ أنهم كانوا يقنعون بربح عادل ربما بلغ واحد على أربعين من سعر السلعة المباعة⁹⁹.

كما أشار ميخائيلوفتش أيضاً إلى أن المسلمين كانوا يتقربون إلى الله بعق العبيد الموجودين لديهم. فضلاً عن قيام الأثرياء منهم بتقديم الأضحيات من الشياه والماعر والجمال وكذا توزيع اللحوم والخبز والأموال

91 [Schiltberger, 1879, p. 72; Konstantin Mihailovic, 1975, p. 13]. ذكر شيلتبرجر أن نبي المسلمين قرر تحريمها بسبب العريضة وعمليات الشجار والقتل التي حدثت بسببها . بينما أكد ميخائيلوفتش على مسألة تحريم الخمر ، فأشار إلى أنه ليس هناك مسلم حقيقي يعاقب الخمر ، وإذا ما أدين شخص بذلك فإنه يعاقب بقسوة . دون أن يحدد لنا كيفية تنفيذ تلك العقوبة.

92 [Konstantin Mihailovic, 1975, p. 13].

93 [Ibid.].

94 [Schiltberger, 1879, p. 70]. الذي عرض لمسألة عدم جواز اقتراب المسلمين من زوجاتهم في نهار رمضان . كما انفرد عن زميله بالإشارة إلى أن الدين الإسلامي منح رخصة الإفطار للمرضى والمرأة الحامل والمرضعة.

95 [Ibid., p. 71].

96 [Konstantin Mihailovic, 1975, p. 3].

97 | عن ذلك راجع : [ويستيفيد، 1980، ص 78].

98 | رحلة جوزيف، 1995، ص 54. ذكر بتس أن الحجاج يقبلون على شراء تلك القطع من كسوة الكعبة المشرفة لاستخدامها كحجاب ضد الخطر، وكذلك لوضعها فوق صدورهم عندما يوافقهم الموت.

99 [Schiltberger, 1879, p. 75]. ذكر أن المسلمين "اعتبروا ذلك بيعاً عادلاً أمر به محمد كى يعيش الفقراء في سعادة إلى جوار الأغنياء".

على الفقراء. غير أن المثير في الأمر أنه ذكر بحياد يحسب له أن توزيعهم لتلك الصدقات لم يكن يفرق بين الفقراء المسلمين أو المسيحيين¹⁰⁰.

كما انفرد بذكر الرعاية التي أولاها السلطان العثماني محمد الفاتح لمئات الآلاف من رعاياه المسيحيين ، فقد اهتم بإجراء تعداد سكاني لهم . بحيث دفع كل مسيحي ضريبة رأس تبلغ أربعين أسبره Aspri أو أفجه akca . وهو ما يعادل قطعة ذهبية واحدة من الفلورين florin سنوياً ، بينما دفع المسيحي القادر على الكسب والربح قطعتين ذهبيتين. كما قام الفلاحون المسيحيون بدفع نصف الضريبة السلطانية إلى أصحاب التيمارات ، فضلاً عن عشر الحبوب الموجودة¹⁰¹.

وهكذا فعلى الرغم من الانحياز الثقافي لميخائيلوفتش لصالح المسيحية، وضد الدين الإسلامي ، فقد استمر في الإشارة إلى التسامح الكبير الذي أبداه العثمانيون تجاه رعاياهم المسيحيين. فأشاد بأوامر السلطان محمد الفاتح لجنوده بعدم السير بخيولهم وسط أراضي المسيحيين، وأن من يتسبب منهم في إحداث خسائر في الحبوب أو يقوم بالاستيلاء عليها دون أن يدفع تعويضاً لذلك، سوف ينال عقوبة القتل نتيجة لذلك¹⁰². كما أورد مثالا لجندي عثماني مسلم حكم عليه بالإعدام نتيجة لاستيلائه على لبن تمتلكه إحدى الفلاحات المسيحيات دون أن يدفع تعويضاً لذلك . كما أورد مثلاً آخر على عدالة السلطان الفاتح مع رعاياه المسيحيين الذين أمرهم بضرورة إرسال آلاف من الماشية أو الخيول للعمل في جر معدات الجيش العثماني، فضلاً عن إرسال المؤن الغذائية، مقابل تحديدهم السعر المطلوب فيها بشكل عادل، حتى لا يتسبب ذلك في أية خسارة يمكن أن تحيق بهم¹⁰³.

ويمكن القول في النهاية أن رؤية الأسيرين شيلتنرجر وميخائيلوفتش عن الإسلام كانت مغايرة في تفاصيلها عن رؤى النخبة الأوروبية. فلم يهتما بطعن الإسلام كدين أو وصمه بالوثنية المطلقة، ولا بطعن نبيه كما فعلت الكتابات الكنسية ، بل استفادا من تعاملهما اليومي مع المسلمين، وإن لم يخل الأمر من التأثير بالرؤية الشعبية الصوفية للإسلام، التي تسللت إليها أيضا العديد من الروافد الشيعية، خاصة تلك التي رفعت على بن أبي طالب إلى مقام النبوة.

كما تناول الأسيران بحياد موقف الإسلام من الدين المسيحي وتبجيله لعيسى ومريم، غير أنهما أفاضوا في اتهام الإسلام بالحض على اضطهاد وقتل المسيحيين. ويفضل تجربتهما الخاصة التي مكنتهما من العيش والتعامل اليومي مع السكان المسلمين لسنوات طويلة، فقد اتصفا بالموضوعية في كثير من الأحيان عند الحديث عن العديد من الصفات الإيجابية التي تمتع به المجتمع الإسلامي الذي عاشا بداخله تجربة الأسر . بالإضافة إلى ما سبق، لم يذكر الأسيران أنهما دخلا لمرة واحدة في جدال ديني مع المسلمين العثمانيين أو المغول. ومن الطبيعي أن نفترض أن ذلك قد لم يتم نظرا لحساسية وضعهما في الأسر . وربما يرجع ذلك إلى خلفيتهما الدينية البسيطة بوصفهما في الأصل جنديين عاديين لا يتمتعان بثقافة دينية رفيعة تؤهلها لذلك. غير أن هذا ينشئ أيضا بالتسامح الديني الذي أبداه العثمانيون تجاههما، وهو ما تجلى عبر عدم إشارة الأسيرين إلى تعرضهما لأي اضطهاد يرغمهما على التحول إلى الإسلام.

[Konstantin Mihailovic, 1975, p. 3] | 100

[Ibid., p. 189] | 101

[Ibid.] | 102

[Ibid.] | 103

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، 1987 — ابن الأثير عز الدين أبو الحسن الشيباني. الكامل في التاريخ ج2. 1987.
 ابن البيبي، 1994 — ابن البيبي. مختصر سلجوق نامه (أخبار سلاجقة الروم) . ترجمة محمد السعيد جمال الدين . الدوحة، 1994 .
 ابن أعثم، دت — ابن أعثم أبي محمد أحمد بن أعثم الكوفي . الفتوح . ج 1 . بيروت، دت .
 ابن قيم الجوزية، 1961 — ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر . أحكام أهل الذمة . الجزء الأول . نشره صبحي الصالح . دمشق، 1961
 ابن القوطية، 1982 — ابن القوطية ابوبكر محمد بن عمر . تاريخ افتتاح الأندلس . تحقيق ابراهيم الأبياري . القاهرة، 1982 .
 ابن هشام، دت — ابن هشام . السيرة النبوية . تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي . القسم الأول ، الجزء الأول ، القاهرة، دت .
 المحامي، 1994 — علي بن صالح المحاميد . الدانشمنديون و جهادهم في بلاد الأناضول . الإسكندرية، 1994
 إنالجيك، 2007 — إنالجيك خ . التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية . المجلد الأول . ترجمة عبد اللطيف الحارس . بيروت، 2007 .
 البنا، 2005 — سونيا محمد البنا . فرقة الإنكشارية نشأتها ودورها في الدولة العثمانية من خلال المصادر التركية . القاهرة، 2005
 البلاذري، 1987 — البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر . فتوح البلدان . تحقيق عبد الله و عمر الصباغ . بيروت، 1987
 بيلديسينو، 1993 — بيلديسينو ن . تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) // إشراف روبير مانتران . تاريخ الدولة العثمانية . الجزء الأول . ترجمة بشير السباعي . القاهرة، 1993
 تاريخ الترك، 1996 — تاريخ الترك في آسيا الوسطى . ترجمة أحمد السعيد سليمان . القاهرة، 1996 .
 الحصار العثماني، 2003 — الحصار العثماني للقسطنطينية 1453 م . سبعة مصادر معاصرة . القاهرة، 2003
 دهمان، 1990 — محمد أحمد دهمان . معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي . دمشق، 1990 .
 الذهبي، دت — الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان . تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام . تحقيق عمر عبد السلام تدمري . بيروت ، دت .
 رحلة جوزيف بتس، 1995 — رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف) الى مصر ومكة المكرمة والمدينة المنورة . ترجمة ودراسة عبدالرحمن الشيخ . القاهرة، 1995
 سامي، 1917 — شمس الدين سامي . قاموس تركي . استانبول، 1917
 سامي، 1308هـ — شمس الدين سامي . قاموس الأعلام . الجزء الثالث . استانبول، 1308هـ
 السلوك لمعرفة دول الملوك، 1973 — السلوك لمعرفة دول الملوك . الجزء الثالث، القسم الثاني . تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور . القاهرة، 1973
 شوجر، 1998 — شوجر ب . أوروبا العثمانية 1354 — 1804 (في أصول الصراع العرقي في الصرب والبوسنة) . ترجمة عاصم الدسوقي . القاهرة، 1998
 الطبري، 1979 — الطبري أبو جعفر محمد بن جرير . تاريخ الرسل والملوك . ج3 . تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . القاهرة، 1979
 الطحاوي، 2002 — حاتم الطحاوي . الفتح الإسلامي للقسطنطينية 1453 (دراسة و ترجمة و تعليق) . القاهرة، 2002
 طغوش، 2007 — محمد سهيل طغوش . مغول القبيلة الذهبية والهند . بيروت، 2007 .
 العالم الإسلامي، 1982 — العالم الإسلامي في العصر المغولي . ترجمة خالد عيسى . دمشق، 1982 .
 قاسم عبده قاسم، 2003 — قاسم عبده قاسم . أهل الذمة في مصر من الفتح الإسلامي حتى نهاية عصر المماليك . القاهرة، 2003
 كوبريلي، 2002 — محمد فؤاد كوبريلي . المتصوفة الأولون في الأدب التركي . الجزء الأول . ترجمة عبد الله أحمد ابراهيم . القاهرة، 2002 .

لعبدري، دت — أبو عبدالله محمد بن محمد العبدري. المدخل إلى الشرع الشريف. الجزء الثاني. القاهرة، دت. الماوردى، دت — الماوردى أبو الحسن على بن محمد البصرى البغدادى. الأحكام السلطانية. القاهرة، دت. منصور، 2008 — طارق منصور. المسلمون في الفكر المسيحي. العصر الوسيط. القاهرة، 2008. ويستيفيلد، 1980 — ويستيفيلد ف. جدول السنين الهجرية بآلياتها وشهورها بما يوافقها من السنين الميلادية بأيامها وشهورها. ترجمة عبد المنعم ماجد و عبد المحسن رمضان. القاهرة، 1980. يدى يلز، 1999 — يدى يلز ب. المجتمع العثماني // الدولة العثمانية تاريخ وحضارة. تحرير أكمل الدين إحسان اوغلو. ترجمة صالح سعداوى، استانبول، 1999.

Angelo Giovanni Lomelleno, 1972 — *Angelo Giovanni Lomelleno*. Ex-Podesta of Pera, to His Brother // The Siege of the Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts. Ed. J.R. Melville Jones. Amsterdam, 1972.

Aşıkpaşaoğlu tarihi, 1985 — *Aşıkpaşaoğlu tarihi*. Haz. A.N. Atsız. Ankara, 1985.

Babinger, 1959 — *Babinger F.* Der Islam in Sudosteuropa // Volker und Kulturen Sudosteuropas, Schriften der Sudosteuropa Gesellschaft. Munich, 1959.

Bayerle, 1997 — *Bayerle G.* Pashas, Begg and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire. İstanbul, 1997.

Birge, 1937 — *Birge J.* The Bektashi Order of Dervishes. L., 1937.

Chalcocondylas, 1841 — *Chalcocondylas L.* Historiarum Demonstrations. Ed. B.G. Niebuhr. Book II. Bonne, 1841. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).

Choniates, 1984 — *Niketas Choniates*. On City of Byzantium, Annals. Transl. H.J. Magoulias. Detroit, 1984.

Dawson, 1980 — *Dawson Ch.* Mission to Asia. L., 1980.

Demetriades, 1972 — *Demetriades J.M.* Nicetas of Byzantium and His Encounter with Islam: A Study of the "A Natrope" and the Two "Epistles" to Islam. Ph.D.Thesis, The Hartford Seminary Foundation, 1972.

Dolger, 1925 — *Dolger F.* Regesten der Kaiserurkunden des Ostromischen Reiches von 565–1453. T. 2. Teil 1025–1204. München, 1925.

Doukas, 1975 — *Doukas M.* Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks. Translated by H.J. Magoulias. Detroit, 1975.

Eyüboğlu, 1980 — *Eyüboğlu İ.Z.* Bütün Yönleriyle Bektaşilik. İstanbul, 1980.

Fleet, 1999 — *Fleet K.* European and Islamic Trade in the Early Ottoman State. Cambridge, 1999.

Froissarat, 1930 — *Froissarat*. Chronicle of Froissart. Translated by John Bouchier. L., 1930.

Fulcher of Charter, 1969 — *Fulcher of Charter*. Historia Hierosolymitana. A History of The Expedition to Jerusalem 1095–1127. Translated by Frances Rita Ryan. Knoxville, 1969.

Hoyland, 1997 — *Hoyland R.* Seeing Islam As Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. New Jersey, 1997.

Konstantin Mihailovic, 1975 — *Konstantin Mihailovic*. Memoirs of A Janissary. Translated by B. Stolz. Ann Arbor, 1975.

Köprülü, 1929 — *Köprülü M.F.* Influence de Chamanisme Turco-Mongol. İstanbul, 1929.

Kotter, 1981 — *Kotter B.* Die Schriften des Johannes von Damaskos (Patristische Texte und Studien). Vol. 4. N.Y., 1981.

Madden, 1991 — *Madden T.F.* The Fires of The Fourth Crusade in Constantinople, 1203–1204; A Damage Assessment // Byzantinische Zeitschrift. 1991, vol. 84–85.

Muir, 1882 — *Muir. W.* The Apology of Al Kindi Written at the Court of Al Mamun in Defence of Christianity Against Islam. L., 1882.

Nicetae Byzantini — *Nicetae Byzantini Philosophi Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Mohamedes Arabs* // PG 105.

Nicolo Barbaro, 1969 — *Nicolo Barbaro*. Diary of the Siege of Constantinople 1453. Translated by J.R. Jones. N.Y., 1969.

- Robert The Monk, 1866 — *Robert The Monk (Roberti Monachi)*. Historia Iherosolimitana. P., 1866 (Recueil des historiens des croisades. Vol. III).
- Sahas, 1972 — *Sahas D.J.* John of Damascus on Islam, the “Heresy of the Ishmaelites”. Leiden, 1972.
- Schiltberger, 1879 — *Schiltberger J.* The Bondage and Travels of Johann Schiltberger. A Narrative of Bavaria in Europe, Asia and Africa 1396–1427. Translated by Buchan Telfer. N.Y., 1879.
- Sertoğlu, 1986 — *Sertoğlu M.* Osmanlı Tarih Lugatı. İstanbul, 1986.
- Soulis, 1965 — *Soulis G.S.* The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slaves // *Dumbarton Oaks Papers*. 1965, vol. 19.
- The Fourth Book of The Chronicle of Fredegar, 1960 — *The Fourth Book of The Chronicle of Fredegar with Its Continuations*. Translated by J. M. Wallace- Hadrill. N.Y., 1960.
- The Siege of Constantinople, 1972 — *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts*. Translated by J.R. Jones. Amsterdam, 1972.
- Theophanes The Confessor, 1997 — *Theophanes The Confessor*. *Chronographia*. Translated by C. Mango and R. Scott. Oxf., 1997.
- Traite d’Emmanuel Piloti, 1958 — *Traite d’Emmanuel Piloti sur Le passage en Terre Saint (1420)*. P., 1958.
- Uyar, 2003 — *Uyar M.* Sarı Saltık Popüler İslam’ın Balkanlardaki Destanı Oncusu // *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi, Tarih bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 2003, cilt 21, sa. 33.
- Vryonis, 1971 — *Vryonis S.Jr.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. L., 1971.
- Vryonis, 1972 — *Vryonis S.* Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th–16th centuries // *Brinbaum H., Vryonis S. (eds.) Aspects of the Balkans. Continuity and Change*. L., 1972.

Khaled Kchir

Chrétiens et musulmans en Egypte et en Syrie à l'époque mamlûke

Le thème de notre panel est à la fois intéressant et sensible. Notre souci majeur est de prendre du recul par rapport aux approches contemporaines qui regardent le passé avec des yeux d'aujourd'hui. Je me contenterai ici de citer ce qu'écrit J.R Michot commentateur-traducteur de la *Risâla Qubrusiyya* d'Ibn Taymiyya: "Le paradoxe qu'Ibn Taymiyya souligne par ailleurs avec étonnement, à savoir la nature des agissements de ceux à qui le Christ dit se laisser gifler sur les deux joues, n'a sans doute jamais été aussi évident qu'aujourd'hui. [Sic!] Quand j'ai commencé ce travail, la 'purification ethnique' faisait rage en Bosnie (...) Plus d'une fois, alors que je traduais l'Épître chypriote, je ne me suis pas cru qu'au Moyen Âge..." (p. 8).

Aussi nous ne comptons pas nous exprimer sur le rapport tendu entre chrétiens et musulmans aujourd'hui ou sur la tolérance.

Notre souci est plutôt d'essayer de reconstituer en historien des visions du monde des acteurs de l'époque mamlûke.

Conformément aux règles du métier, nous voulons suivre pas à pas les constructions discursives de nos sources. C'est la raison pour laquelle nous comptons diversifier nos angles de vue, afin qu'ils nous permettent d'approcher la société syro- égyptienne à la fin du Moyen Âge.

Des identités subjectives multiples définissent à notre avis un empire mamlûk pluriel. Il nous semble difficile de parler en termes globaux de musulmans, de chrétiens ou de juifs, car au sein de chaque ensemble existe une pluralité de sectes et de rites. Rien qu'à Damas, les deux communautés importantes étaient les melkites et les jacobites, à Alep s'y ajoutent les Arméniens.

Cet empire se caractérise par une diversité culturelle dont les corollaires sont une pluralité institutionnelle et sociale. Des entités historiques construites à différentes époques fondent cette diversité. La dernière arrivée sur la scène historique est celle des Mamlûks en tant que caste militaire qui a sauvé l'islam en récupérant son symbole (à savoir le califat) et en repoussant les armées étrangères (mongoles et croisés). De par leur installation de

fraîche date, ces militaires affranchis prendront la direction de la Umma par la force de leurs armes et occuperont un nœud central d'un écheveau de relations socio-économiques, culturelles et politiques.

Les portes de leurs chancelleries (contrairement à leurs casernes fermées) et toutes les instances de la gestion sociale seront ouvertes à toutes les forces et toutes les compétences sans exception. À côté du flux constant de l'esclavage, des réseaux de clientélisme tant personnel que territorial (au-delà du religieux) se mettront en place conformément à des idéaux secrétés progressivement par un brassage humain et culturel particulier.

L'équilibre fragile au sein de cet Etat reposait sur une subordination volontaire ou forcée à un sultanat dont l'existence était en construction continue: rituels anciens et nouveaux, une légitimité imposée et des apports multiples et divers des différentes composantes sociales ascendantes ou décadentes.

Dans ce travail nous essayerons d'aborder quelques aspects des relations qu'entretiennent des musulmans et des chrétiens à des moments divers c'est-à-dire par rapport aux contextes et en fonction des acteurs.

La place des chrétiens est fort importante à cette époque là. Nous l'aborderons à travers le point de vue des sources produites par des acteurs musulmans, elles seules fondent notre approche¹.

Dans cette étude nous adapterons notre focale pour essayer d'approcher la société mamlûke à deux niveaux: macro et micro historiques, en privilégiant ce dernier. Entre les deux, de nombreux niveaux intermédiaires'offrent à nous. La difficulté est d'en choisir un et de s'y placer à un moment « M » de cette période. C'est ainsi que se révélera à nous la complexité des facteurs qui entrent en jeu pour créer un événement.

Si je prends l'exemple des croisades que nous avons bien entérinées et définies, nous remarquons comme l'écrit B. Lewis que "les musulmans ne les connaissaient pas sous ce nom. Les vocables 'croisade' et 'croisé' ne figurent dans aucun de leurs écrits de l'époque et, de fait, ne semblent pas avoir eu d'équivalents en arabe ... " (p. 14–15).

Par prudence scientifique, nous nous efforcerons d'avancer lentement à travers les différentes voies, larges et moins larges pour nous retrouver parfois sur de petits sentiers et pistes qui nous conduisent à des pratiques sociales invisibles à partir d'une grande route. C'est notre manière de distinguer entre le macro et le micro social.

Entre théorie et *fiqh*, une vision du monde non conforme à la réalité ou la société telle qu'elle devrait l'être

Sur la question des sources, je dirai qu'à côté des sources historiographiques, bibliographiques et littéraires, l'historien du monde musulman est aujourd'hui

1 | Nous n'avons pas utilisé les sources chrétiennes, c'est une lacune que nous n'avons pas pu combler, faute de documents.

appelé à mieux rationaliser l'utilisation des sources juridiques. On n'insistera jamais assez sur ces documents juridiques qui touchent de très près aux pratiques de nos acteurs.

Malgré leur caractère canonique ou "canonisant", les consultations, les affaires, les jugements rendus les contrats, les titres et les *fatwâ* nous livrent une panoplie des problèmes de la société musulmane et les solutions préconisés par *l'establishment* du savoir et du *fiqh*, garant de l'ordre social. Ces textes juridiques et normatifs participent à la construction de l'autorité des juristes. Ils nous livrent en même temps leurs représentations et celles de la société, d'un réel difficile à cerner à des périodes et des milieux différents. En fait, ils dressent devant nous plusieurs niveaux de discours sur l'expérience des acteurs sociaux. Appréhender le vécu, l'expérience des hommes au Moyen Age à travers ces discours est difficile pour saisir les relations entre chrétiens et musulmans qui transparaissent à travers ces textes. Ces textes imposent cependant une précaution : ils peuvent parfois relater des situations qui ne se présentent pas avec les renseignements que nous aurions souhaité avoir : par exemple, les noms des justiciables, les dates des procès. Dans cette littérature à visée normative, à travers les prismes juridiques des savants. Nous pouvons trouver quelques éclairages indirects sur certains aspects de la vie des chrétiens en Egypte et en Syrie. Les discours sur les pratiques sociales et les représentations traduisent le souci des législateurs musulmans de cantonner les chrétiens (ou plutôt leur image) dans une sphère juridique. Ce qui facilite leur tâche et leurs prises de positions catégoriques.

Si on se fie au traité du célèbre Tāj al-Dīn al-Subkī: معيد النعم ومبيد النقم que nous traduisons par: *Recouvrement des biens et du bonheur et l'élimination des malheurs*, il faudrait d'abord le replacer dans les conditions où il a été produit. Ce texte est une réponse à une consultation à propos des causes de la perte des dons divins. Dans un style de prêche, l'auteur s'y adonne à un diagnostic des maux sociaux jugés à l'aune de la soumission à la volonté divine ou non. A travers les 113 exemples qu'il propose au lecteur, il traite en fait des dérapages possibles dans chaque fonction: depuis celle de sultanat jusqu'à celle de mendiant. Pour Subkī il est évident qu'il s'agit de "La plupart des fonctions selon les règles admises par les musulmans de nos jours" (p. 16).

Il est donc clair que les règles de bonne conduite selon les préceptes islamiques ne concernent pas les protégés.

Par ailleurs, sur un plan théorique plus général on peut déceler la marque du contexte de la fin des croisades et des menaces chrétiennes. En effet, Subkī rappelle que le 1^{er} devoir du chef de la Umma (Calife, Sultan ou roi) "est de mobiliser les troupes et d'établir le devoir du jihad...Il est en droit d'empêcher les mécréants de renier les dons de Dieu et de ne pas croire en Dieu et en son Prophète...Par ailleurs, au lieu de spolier les musulmans il devrait établir un groupe en mer pour espionner les ennemis. Si ce roi est courageux et vaillant, il n'a qu'à faire ses preuves contre les mécréants, ennemis de Dieu en les combattant, en les espionnant et en usant de tous les

stratagèmes pour mettre la main sur leurs richesses. Il épargnera ainsi les musulmans.

Le souci d'une bonne image de soi

Soucieux de préserver une image reluisante et digne des musulmans, Subkī va très loin dans le 113^e exemple consacré à la mendicité. Il y déplore les manières de certains mendiants qui, au nom de Dieu ou des reliques des compagnons du prophète quémandent publiquement et à haute voix. Pour lui c'est une profanation des symboles de l'islam qui se déroule sous les yeux "des juifs et des chrétiens qui se réjouissent de leur malheur et s'en moquent en constatant que les musulmans, en ne donnant rien à ces mendiants[se soucient peu de leur religion]"! (p. 16–17).

Exégèse et Hadîth: aux sources du droit

Pour étudier les relations islamo-chrétiennes nous déborderons chronologiquement du Moyen Age, en amont et en aval. Afin de mieux les cerner et de les comprendre. En effet, nous avons détecté des glissements de sens dus à des interprétations abusives des textes fondateurs de la jurisprudence variée et éclatée sous les Mamlûks. Pour ce faire, il était nécessaire de réexaminer les textes souches utilisés par les savants à savoir : le Coran et le Hadîth. Soucieux d'élucider les conditions de production et de réception des passages référentiels concernant les chrétiens nous avons utilisé deux ouvrages du cheikh Mohamed Tahar Ben Achour, à cause de l'intérêt majeur qu'il porte au contexte spécifique de chaque verset coranique et de chaque hadîth. Cette démarche historique éclairera notre approche et nous permettra de détecter les premiers dérapages d'interprétation des textes originels, puis la succession des glissements de sens qui s'ensuivra.

Le premier ouvrage est sa monumentale exégèse du Coran dont le titre révèle, à lui seul, l'ampleur des intentions de l'auteur: *Tafsîr al-Tahrîr wa-l-Tanwîr*.

Le deuxième ouvrage, très original mais moins connu, est un commentaire du *Muwatta'* de Mâlik: *Kašf al-Muğattâ min al-Ma'ânî wal-Alfâz al-Wâqî'a fil-Muwatta'*.

Avant de revenir au verset qui aurait, d'après une certaine interprétation, stipulé la soumission des dhimmî, rappelons rapidement la définition de cette catégorie.

Le dhimmî est un adepte d'une religion révélée autre que l'islam, bénéficiant d'un contrat indéfiniment reconduit, par lequel la communauté musulmane lui accorde hospitalité et protection, à condition pour le dhimmî qu'il reconnaisse la domination de l'islam. Sa soumission est cristallisée,

symbolisée par le paiement de l'impôt de la *Jizya*: Dans l'acception partagée par tous les musulmans, les chrétiens font partie de cette catégorie.

Or l'examen minutieux du vingt-neuvième verset de la sourate al-Tawba (IX) permet de nuancer cette définition, qui n'est pas aussi évidente.

Denise Masson propose la traduction suivante de ce verset: "Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier: ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré: ceux qui, parmi les gens du livre, ne pratiquent pas la vraie Religion. Combattez — les jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut après s'être humiliés".

L'exégèse que fait T. Ben Achour de ce verset révèle son souci de contextualisation et la nouveauté de sa lecture: après avoir passé en revue les interprétations de verset pour essayer de définir ceux qu'il désigne, l'auteur relève que ses prédécesseurs ont beaucoup douté avant d'établir que le verset désigne à la fois les juifs et les chrétiens. Il rappelle alors que les juifs et les chrétiens croient en Dieu et au Jugement dernier.

Cité par Ben Achour. Mujahid considère que le contexte de ce verset est celui de la campagne de Tabûk. Ainsi, le texte ne concernerait que les chrétiens de Syrie, y compris les tribus arabes chrétiennes (Qudâ'a et Taglib). L'intégration des idolâtres sert à rappeler que le combat ne concerne pas exclusivement les chrétiens.

À la lumière de ces critiques, Ben Achour conclut ainsi: "[...] ce verset est une préparation des musulmans pour combattre les Rûms [les Byzantins] et les Perses et ce qui reste des tribus arabes fédérées à l'une de ces deux puissances qui ne s'islamisèrent que tardivement, telles les tribus de Qudâ'a et Taglib dans les confins syriens, afin qu'ils croient ou qu'ils paient la *Jizya*".

Cette approche nous démontre le poids d'un faux départ pour le droit et la jurisprudence musulmans tout au long des siècles qui vont suivre et les conséquences directes sur l'appréciation de la place des chrétiens dans la cité musulmane.

Les glissements de sens à travers les changements de titre du chapitre consacré aux dhimmis dans le *Muwatta'*

L'importance du *Muwatta'* (*kitâb šarī'at al-Islâm*) est capitale pour les savants sunnites: ce recueil de hadîth a été rassemblé par Mâlik Ibn Anas pour régler, à l'usage des musulmans, tout ce qui a trait à leurs croyances, morale, rites, relations et à leur vie quotidienne... Pour les sunnites, c'est le premier ouvrage écrit en Islam à l'intention d'un large lectorat. Parmi les proches et les contemporains de Mâlik, on compte un millier de transmetteurs directs à une époque où les hadîth apocryphes commençaient à se répandre.

Savant moderne, imprégné des progrès de l'imprimerie et de l'édition, mais également conscient de leurs problèmes, Ben Achour revient aux différents manuscrits du *Muwattâ'*. Il relève, rien qu'à propos du titre du chapitre consacré aux juifs, cinq variantes ou leçons, selon les manuscrits

reproduisant cette œuvre majeure. Ces intitulés sont très significatifs et lourds de conséquences quant à l'interprétation qui déterminera les décisions des juristes durant des siècles utilisant ces différents manuscrits:

Le titre communément admis par les copistes: Ce qui est rapporté au sujet de l'évacuation des juifs;

La deuxième variante ajoute la mention de Médine: Ce qui est rapporté au sujet de l'évacuation des juifs de Médine;

La troisième, plus courte, reprend la précédente: *De l'évacuation des juifs de Médine*;

La quatrième introduit les chrétiens: ***De l'évacuation des juifs et des chrétiens*** de l'Arabie. T. Ben Achour note que ce quatrième titre ne s'accorde pas avec les plus célèbres;

La cinquième variante titre laconiquement: *Chapitre des juifs*.

Ces variations d'intitulés induisent des glissements de sens et déforment ainsi, au fil des siècles, le sens de la première variante. D'autre part, Ben Achour rappelle l'importance du contexte des dires du Prophète et de ses compagnons: à savoir la fragilité de l'Islam face au judaïsme en Arabie en général et à Médine en particulier.

Ce chapitre sur les juifs, au contenu déroutant, sera à plus d'un titre la base (à côté du verset coranique précité) de la législation islamique concernant les dhimmî dans une acception générale.

Mâlik y relate par ailleurs une décision capitale prise par 'Umar Ibn al-Khattâb. Après mûre réflexion, il décrète l'expulsion des juifs de Khaybar en se référant à l'un des derniers propos du Prophète. Or ce dernier faisait allusion aux tombeaux des prophètes des juifs et des chrétiens transformés en sanctuaires. Il portait aussi sur l'avenir monothéiste de l'Arabie. Mâlik ajoute à cette relation: "Umar expulsera les juifs de Nağrân et de Fadak". Cette décision ne semble pas avoir été appliquée à la lettre: certains historiens concluent que c'est une "affaire de pure circonstance et d'ordre exclusivement matériel".

Cette interprétation servira de référence à la jurisprudence multiséculaire de l'Islam à propos des dhimmis. Achéons cette longue incursion dans les textes anciens à travers une lecture contemporaine par une dernière remarque à propos de ce chapitre sur les juifs. En effet, et malgré sa célébrité, le *Muwatta'* n'est pas resté figé. La recension transmise par Hadatânî et récemment éditée par Turki nous révèle sous le même intitulé, un cinquième récit ayant pour objet une autorisation exceptionnelle de séjour: "D'après Aslam, mawlâ de 'Umar: 'Umar fixa aux juifs, aux chrétiens et aux zoroastriens de résider Médine trois nuits pour commercer et vaquer leurs affaires. Personne ne pouvant dépasser trois nuits".

Ajouts et omissions², délibérés ou non, de pareils récits sont révélateurs des hésitations des musulmans de la période fondatrice de l'Islam, où la

2 | Un texte d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî, écrit deux siècles plus tard, rapporte un autre récit: "Mâlik a dit: quant à l'Égypte, le Khurasân et la Syrie, on n'en a pas expulsés les juifs, car ces pays font partie de la terre des 'Ağam. Ceux qui parmi les habitants d'une autre ville en sont expulsés peuvent obtenir plus de trois jours parce que la décision de 'Umar [...] ne concerne que les passagers".

représentation même de leur croyance était en construction. Repris par les générations suivantes des *fuqahâ*, ces récits se transformeront en lois immuables et indiscutables. Nous soulignerons que ces textes clés marqueront les savants et détermineront leurs positions, leurs décisions, leurs jugements et en fin de compte leurs représentations du *dhimmi*. Ces textes auront force de lois réglementant les relations entre musulmans et protégés.

Ibn Khaldûn: un qâdî malékite rigoureux

Notre insistance sur les conditions de production des textes juridiques et des décisions conformes à la loi islamique nous semble se confirmer dans le cadre d'une compétition entre les écoles sunnites. En effet Ibn Khaldûn évoque dans son histoire d'une manière assez abrupte la promulgation d'un décret sultanien daté de l'an 700h. Ce décret fixe pratiquement un code de comportement des dhimmi en pays mamluk.

IK exprime implicitement sa fierté d'appartenir au rite malékite, en rappelant que cette promulgation a été suscitée et provoquée par un ministre marocain dépêché au Caire dans le cadre d'une mission entre les deux et mamluk.

Cet émissaire nous dit IK est "choqué par les conditions de vie des dhimmis, leurs richesses et leur statut de décideurs auprès des agents de l'Etat". Ik n'hésite pas à exprimer son indignation et à déplorer cette situation et à la condamner. Très vite cette critique parvient au sultan qui s'empresse de réunir les jurisconsultes en vue de promulguer un code de conduite pour les dhimmis, conformément aux traités établis avec *Ahl al-dhimma* lors des premières conquêtes, sept siècles auparavant! C'est-à-dire la rigueur d'une conception légaliste et religieuse des relations sociales.

Ce code stipule:

Distinction des *Ahl al — Dhimma* par un signe propre :

Turbans noirs pour les chrétiens;

Turbans jaunes pour les juifs;

Distinction des femmes par des signes appropriés ;

Interdiction de monter à cheval;

Interdiction du port d'arme;

Possibilité de monter des ânes dans le sens de la largeur;

Nécessité de céder le passage [aux musulmans];

Interdiction d'élever la voix au dessus de celle des musulmans;

Leurs habitations ne doivent pas dépasser celles des musulmans;

Interdiction des pratiques religieuses ostensiblement;

Interdiction de sonner les cloches;

Interdiction de convertir un musulman;

Interdiction d'acquérir des esclaves musulmans ou acquis par un musulman;

Port d'une cloche pour accéder au hammâm;

Interdiction de graver leurs bagues en lettres arabes;

Interdiction d'apprendre le Coran à leurs enfants;

Interdiction d'employer un musulman des les travaux difficiles;

Interdiction d'élever les flammes;

L'adultère avec une musulmane entraîne la mort.

En soi, cette promulgation et ce “rappel à l’ordre” lancé par ce maghrébin à l’orée du XIV^e siècle, prouvent que dans le pratique les relations ont changé avec le temps, en rapport avec les besoins et les nécessités socio-économiques et culturelles.

Par ailleurs, cette assertion dans le cours de la narration khaldûnienne, est chargée de sens, puisqu’elle intervient subitement dans le cadre des évocations de l’invasion tatare de la Syrie en 698, de la révolte des bédouins du Sa‘ūd et de la mort du Calife.

L’auteur y agence la surprise d’un visiteur étranger dont le constat met en branle la machine politico- juridique qui se réfère à l’Âge d’or (révolu et connu à travers les textes).

En guise de conclusion IK recopie *in extenso* le Pacte de la dhimma dit de ‘Umar b. al. Khattāb. IK ne manque pas de rappeler que ce pacte “ ...a constitué la référence de base des *fatwā* des fuqahā’”. En d’entres termes, ce pacte a force de loi dans un domaine où le Coran et la Sunna ne sont pas assez explicites, malgré les sept siècles écoulés. (Ib , XXIV / 893–896).

Rappelons que cette “prise de parole” incidente est celle d’un qādī malékite intègre.

Séance tenante le patriarche et le rabbin ont signé et accepté les conditions sus mentionnées, en présence des notaires [Ibar, XXIV: 896].

Tout se passe donc au niveau des signes extérieurs sauf que les conditions du pacte n’ont rien à voir avec le pacte originel, exigé par les dhimmī au VII^e s!

A titre d’exemple, l’évitement du Coran, qui est ici reconduit est une manière de se “prémunir” contre toute tentation ou tentative d’islamisation!

Relevons d’autre part qu’au bout de sept siècles, on a fait fi de la mention rajoutée par ‘Umar concernant l’interdiction au dhimmi d’agresser un musulman; dignité et fierté exigent donc qu’on omette délibérément cette mention. Les temps ayant changé et la société menée par les Mamluks tenait un discours victorieux, suite aux victoires remportées sur les Francs! Le contexte est encore une fois déterminant.

Mais la discrimination confessionnelle selon laquelle “l’habit marque l’appartenance”, n’a jamais empêché la participation active des dhimmis des tous les rouages de la vie économique, administrative et politique.

Ainsi, dans la vie quotidienne la société ne pouvait se passer des compétences et des services potentiels de tous ses membres, quelle que soit leur religion.

C’est une des raisons pour lesquelles les interdits et les limites dont regorgent les ouvrages de *fiqh*, sont les preuves évidentes que les pratiques transgressent les lois. La société sait s’adapter pour créer sa propre loi: celle du pragmatisme et de l’efficacité. La fin à ce niveau justifie les moyens!

Ce qui corrobore notre lecture, on le trouve exprimé dans les chroniques et les biographies qui s’inspirent du vécu et le décrivent.

Relations variables au gré des circonstances, entre coexistence, méfiance et mépris : le contexte est un révélateur

Ibn Taymiyya et sa Risâla Qurusiyya

Ce juriste musulman connu par sa rigueur et son intransigeance ne semble pas avoir été l'auteur de cet épître, compte tenu de sa manière de convaincre un ennemi chrétien pour épargner et délivrer les musulmans faits prisonniers.

Fonctions propres

Une allusion indirecte aux *dhimmi* dans le *Mu'îd* nous prouve qu'ils se sont spécialisés dans le change de l'argent par exemple. La preuve c'est que Subkî rappelle l'interdiction du recrutement d'un changeur non musulman dans le *Bayt al-mâl* (p. 140)

Ce qui signifie que d'autres fonctions étaient accessibles aux chrétiens.

Dans les chancelleries, les secrétaires travaillaient dans le calme et le respect. Mais des rivalités et la jalousie de leurs supérieurs peuvent surgir dans des moments de désaccord ou de crise. C'est le cas d'une parole malheureuse prononcée par Ahmad b Ghānim (m737) qui l'oblige à quitter le Vizir Ġibriāl et à s'enfuir. En effet, lorsque ce dernier lui fit une remarque à propos d'une lettre «mal rédigée», il jeta sur encirer en disant: «je ne suis pas obligé d'être au service d'un non circoncis» A'I :335.

On observe cependant que le même b.Ghānim écrit un thème à la mémoire de Karīm al- Dīn b. al- Sadid!

Le Vizirat: Une haute charge ouverte aux chrétiens

La charge de vizirat a été assez souvent confiée à des chrétiens, qu'ils soient convertis ou non. Comme conséquence et marque d'intégration, certains signes d'apparence doivent changer, à commencer par le nom : 'Abd Allah. Le *laqab* également peut être appelé à changer.

Trois exemples

1. **Shams al — Dīn Ghibriyāl.** Son *laqab* professionnel est le *qādī* ou *al-Sāhib*. Dans ce cas, le voile ne cache pas vraiment le nom chrétien. Sa nisba (*al-Misrī*) cache son origine copte et chrétienne. Mais il se convertit à l'islam. Il a travaillé avec abnégation en duo avec Karīm al-Dīn al-Kabīr.

Une fois recruté, un converti *musālim* fond dans la *umma* et s'adonne à toutes les pratiques islamiques (A,II 686).

2. La conversion peut s'expliquer par une volonté de recrutement et/ou d'ascension, comme c'est le cas de **Abd al-Kārīm b. Hibat Attah b. al-Misrī** (A,III :142) qui semble avoir été secrétaire à la Chancellerie, puis "se convertit à l'âge adulte". Sa rigueur dans la gestion du budget était telle qu'en son absence, le sultan n'a pas pu obtenir une oie pour son repas ! Les caisses de l'Etat étant chez lui, il envoyait les dépenses du sultan de son domicile. Son cortège ordinaire était composé de 70 *mamlūk*.

D'après Safadī, aucun haut fonctionnaire n'a atteint son rang et sa place au palais, puisqu'il était le seul autorisé à rencontrer l'épouse du Sultan qu'il accompagne en pèlerinage.

3. Sharaf al-Din al-Nashw (Abd a-Wahhab b. Fadhl Allah): son père et ses frères étaient employés chez Baktamur al-Hājib.

Ce qui prouve que l'enrôlement dans l'administration n'était pas exceptionnel est que toute une famille pouvait s'engager et démissionner! A, III : 201.

Il devient secrétaire chez Aydughmish Amīr Akhūr après Baktamur.

La chance lui sourit lorsque le sultan convoque les secrétaires des princes et le remarqua debout au dernier rang : « jeune chrétien beau et grand de taille », *Ibid.*

Ensuite le sultan Muhammad b. Qalāwūn demande à Baktamur de le convertir (*istaslama*), lui choisit le nom de 'Abdal-Wahhab et le prie de l'accompagner à la Mecque en 732.

Ensuite il le nomme Nāzir al-Khāss et secrétaire de son fils le prince Anūk. Son prédécesseur était aussi un *dhimmi*, Mūsā b. Ishāq dénommé Abd al-Wahhāb b. Abd al-Karīm al-Misrī al-Qibtī Shams al-Dīn.

Safadi relève : ولما قام مستوفيا وهو نصراني كانت أخلاقه حسنة

Le milieu du XIII^e siècle: une période de grands bouleversements à l'échelle internationale

1258: Chute du Califat

1248: Pouvoir mamlūk

1261: Avènement des Paléologues Byzance (Michel Paléologue ami de Qalāwūn. Issu de la 4^e croisade qui n'a rien à voir avec le Christ)

Luttes entre chrétientés d'Occident et d'Orient entre 1258 et 1261.

Tous ces événements, ces changements, bouleversements prouvent qu'il ne s'agit pas d'affrontements entre Chrétiens et Musulmans!

Abordant la naissance de l'Etat mamlok, Ibn Khaldoun met l'accent sur le poussée des Mongols depuis la fin du XII^e siècle contre les Turcs, victimes des massacres et des expulsives. Ils tombent entre les mains des marchands d'esclaves qui les envoient au Moyen Orient.

Un don de Dieu pour sauver l'islam ! Ib, XXIV : 804

Autre preuve fournie par IK : lorsqu'il évoque le détournement d'une croisade et "le prise de Constantinople en juin 1203. 600h شعبانaux dépens des Byzantins"³ Ib, XXIV : 861.

Il y démontre les différends opposant les chrétiens d'Occident aux chrétiens d'Orient et comment le patriarche Michel y prend le pouvoir en

3 | D'après b. al-Athīr, Byz appellent à leur secours un sultan des Koniya b Qilij Arslān! [Kāmil, XII: 191]. Les conquêtes des villes de la côte syro-palestinienne défilent dans la description d'IK, qui ne manque pas de signaler la naissance de l'Etat mamlūk et son ancrage. Un exemple suffit ici : en 663, en chassant les chrétiens de Césarée dont une partie est emprisonnée, le sultan distribue soigneusement les villages et les terres environnantes à ses 52 généraux. Ib , XXIV: 832.

organisant la résistance. Le Pape Innocent III voulait mettre fin au schisme des deux églises.

Ibn al-Athir décrit les massacres et le pillage de Byzance pendant 3 jours. Même l'Église Sainte Sophie — dernière retraite du Haut clergé — est attaquée et ses prêtres massacrés, malgré leurs implorations, au nom des Écritures saintes et de la Sainte croix!

Coordination franco-tatare pour attaquer la Syrie en 668. Baybars résiste et contre — attaque. Ib .XXIV : 840–1 (S^t Louis)

Pour enrichir notre approche, nous avons utilisé IK qui nous retrace rapidement les péripéties de l'expulsion des Croisés des côtes syro-palestiniennes, sans oublier de s'arrêter sur l'essentiel. En effet, il établit les corrélations entre campagnes et mouvement intérieurs. Ses prises de position sont rares, et il sait maintenir sa neutralité.

De son récit se dégagent les difficultés de financer et d'organiser la guerre dans une démarche empirique des généraux mamlouks qui finirent par nous apparaître comme une stratégie. Les relations ("trahisons") entre les belligérants sont tellement complexes qu'il est difficile aujourd'hui d'en saisir la signification.

Des alliances ont eu lieu entre princes chrétiens et princes musulmans contre un prince musulman : ce qui est loin de réduire l'affrontement entre Chrétiens et Musulmans !

Lors de siège (562–564) du Caire par Saladin, Shâwir fait front en faisant appel aux Francs.

Les Francs en profitent pour lever la *jizya* et imposer la *shihna* : Ib, XXIII: 551–2.

Au niveau international et depuis la fin des croisades, l'Europe chrétienne continue à fournir le sultanat mamlūk en esclaves et en matériaux qui permettaient à l'armée mamlūke de se maintenir.

Une caste militaire au sommet de la société, le caractère allogène des *mamluks* et leur éducation strictement militaire ont rendu plus facile la coexistence avec les *dhimmi*, tout en n'entravant pas la nature des contradictions socio-économiques et culturelles entre les indigènes et les minorités *dhimmi*.

Une focale moyenne pour approcher le local: l'exemple de Qûs

L'exemple de Qûs appelle à se méfier des généralisations et des interprétations abusives.

De par son éloignement le Sa'îd a toujours représenté un conservatoire dynamique et un foyer de résistance vivant du christianisme qui continuait à fournir à l'église égyptienne ses grands chefs comme Mathieu du Dayr al-Muharraq (patriarche entre 1451–65) ou Jean de Naqâda (1479–82) يوحنا النقادي

Mais cet éloignement géographique ne l'a pas empêchée de jouer des rôles déterminants lors des grands tournants de l'histoire égyptienne depuis l'époque fatimide.

Le pouvoir central l'a utilisée lieu d'exil des hauts dignitaires, comme Le Calife Sulaymān al — Mustakfi en 738

فغربه الى قوص " XXIV: 947

— les Sultans (Abū Bakr b. Muhammad b. Qalāwūn en 741 Ib , XXIV : 951); Idem, XXV : 1041

— les émirs Idem, XXV : 1015 ; 1044 ; 1048–9

Qūs et les chute des Fatimides

En 558–9h son gouverneur Shāwir prit le pouvoir au Caire et fit appel à Nūr al-Dīn b. Zinkī en lui proposant le 1/3 des recettes de l'impôt.

On connaît la suite des événements : Shāwir changera d'allié et fera appel aux Francs contre les Ayyoubides, mais c'était trop tard !

Le résultat a été un bouleversement total de l'histoire du M Orient (Ib XXIII :550)

L'importance économique du Sa'īd a été démontrée par la plupart des historiens (Ib. XXIV : 872)

Saladin a décidé de diminuer de moitié la taxe payée par les marchands juifs, et chrétiens, (de 5% à 2.5%, à égalité avec les musulmans).

Le repérage et l'étude minutieuse entrepris par Garcin à propos des iqtā' sultaniens nous permet de conclure qu'ils se situent plutôt au N et à l'W du Nil.

Cette répartition géographique correspond à peu près aux zones de peuplement majoritairement copte. Est — ce un hasard?

Révolte du Sa'īd

Au lendemain de la prise du pouvoir par les Mamlūks et avant les campagnes contre les croisés, le Sultan Aybak envoya une grande expédition pour mettre fin à la révolte des A'rāb du Sa'īd. Puis il destitua son gouverneur al-Afram.

A partir de ce moment, il avait les mains libres pour s'engager en Syrie où les opérations militaires devenaient possibles (Ib, XXIV, 811).

A partir du XIII Qūs est la 3^e ville égyptienne et devient un nœud du commerce entre l'Extrême Orient, le Yémen et Alexandrie.

Au XIII on dénombre pas moins de 9 églises, dont la dernière a été construite par un arabe chrétien "allogène" à Marj Banī Humaym (ce qui pourrait dire que Qūs était aussi un refuge/exil)

Les Coptes étaient engagés surtout dans l'administration financière en tant que secrétaires des Emirs, du Sultan.

Sous les Bahrides, le choix de Qūs comme capitale favorise son islamisation, son urbanisation et par là même le développement de toute la région du Sud.

Par contre, sous les Cirassions on assiste au ralentissement de l'islamisation et à la régression du nombre des musulmans.

Sous les derniers Fatimides, son gouverneur est chrétien arménien. Son assassinat en 529/1135 visait en lui "plus l'Arménien que le chrétien" (Wiet, 275, G 122).

Au milieu du XIV sur le cinquantaine d'agglomérations du Sa'ïd, 26 seulement reçoivent un nā'ib qādī. Le reste sont majoritairement peuplées de chrétiens (surtout le N) . (G 332) (Ud fuwī, 7–10).

A Qūs on assiste au phénomène de l'accaparement de l'administration fiscale, de la gestion des domaines privés sultanines et du secrétariat par des chrétiens ou des convertis de fraîche date (Suluk, II 419 –431)

Aussi, est-il possible d'en conclure qu'être au service du sultan permet au dhimmī de résister et de se faire respecter.

Une incursion dans l'extrême sud, nous permet de constater qu'à la fin de l'époque mamlūke, les rapports sociaux se reconstituaient selon une structure patriarcale. En effet, en période de rétraction démographique, même les relations d'homme à homme ont tendance à prendre la place des institutions sociales et politiques qui se sont effondrées. A ce propos Garcin a tenté de démontrer que c'est ainsi que les artisans coptes se mettent sous la protection des Shuyūkh Hawwāra (Berbères musulmans) il s'agirait moins d'esclavage que de protection .(G 544)

Vers la fin de notre période, le Sa'ïd est de nouveau propulsé sur le scène des événements historiques par le succession des missions européennes vers l'Ethiopie.

L'arrivée des Portugais n'allait pas tarder à partir de 1513.

En d'autres termes, sous les Mamluks en remarque une succession de menaces et de pressions constantes de toutes parts.

En effet, Qūs et Naqāda se trouvent sur "la route des dangereuses missions envoyés d'occident vers l'Ethiopie. Compte tenu ici d'un autre type de relations: luttes entre chrétiens et musulmans (Exécution d'un trafiquant d'armes servira d'alibi pour attaquer le Sa'ïd vers 832/1429. (Manhal, II :358p , Sulūk, VII :213–5)

Nous espérons avoir pu démontrer qu'en changeant d'échelle, les réalités historiques se présentent à nous différemment.

Certes la religion au M. Âge était un marqueur très fort, mais elle n'a jamais empêché les brassages et la circulation entre "les camps".

Les institutions qui "prenaient en charge" la société avec ses différentes composantes fonctionnaient efficacement: à titre d'exemple citons les waqfs qui existaient des deux côtés.

Арабская филология: теория и практика

5

أحمد محمد قُدور

اللسانيات والمشكلات اللغوية الراهنة

1- تمهيد (اللسانيات ومهمّاتها في المجالات الاجتماعية)

يتطلب الحديث عن اللسانيات والمشكلات اللغوية الراهنة الإشارة إلى ماواجهته اللسانيات من أزمات تتعلق بالأطر المعرفية والمصطلحات والجدوى العلمية وتعدّد المدارس وتباين مجالات الاستفادة، ونحو ذلك. وليس خافياً أن اللسانيات تجاوزت الكثير من الأزمات، ورسّخت وجودها في المجال الأكاديمي، والمجال الثقافي، وصارت جزءاً من العلوم المتداولة والمناهج المرغوبة ولا سيما في النقد والأسلوبية والسيمايائية والتداولية وغير ذلك.

لكن وجهاً آخر من وجوه أزمة اللسانيات يتجلّى في عدم الاهتمام بالمشكلات اللغوية في الوطن العربي، وقلة الأعمال العلمية في اختصاص اللسانيات الاجتماعية أو « علم اللغة الاجتماعي»، وهو أحد فروع اللسانيات التطبيقية. وربما قلّ هذا الوضع من الاقتناع بجدوى اللسانيات العملية، وزاد عدد المشككين بأهمية اللسانيات في المجالات الدراسية الأخرى عامة².

إنّ المشكلات التي يعرض لها علم اللغة الاجتماعي كثيرة ومتنوّعة، إنه يعرض للتنوعات اللغوية في المجتمع الواحد، وموقع هذه التنوعات من اللغة النموذجية أو المشتركة، ومشكلات التواصل اللغوي بين الأمم والجماعات التي تستعمل لغات مختلفة، وما تسببه الثنائية أو التعددية اللغوية في الوطن الواحد³. ويطمح علم اللغة الاجتماعي إلى إيجاد حلول لتلك المشكلات من خلال البحوث العلمية الدقيقة التي تشمل علاقة اللغة بالسياسة والتعليم والدين والثقافة وكل المجالات الاجتماعية التي تتصل باستعمال اللغة ومستوياتها المحكية واللهجية والفنية.

ويضع علم اللغة الاجتماعي أمام صانع السياسات المعلومات العلمية وخرائط التوزع اللغوي واللهجي، ويحدّد مناطق الثنائيات اللهجية أو اللغوية، ويرصد آراء السكان تجاه السياسة اللغوية، كما يضع جملة من القضايا التي تمثل مشكلات تعترض بلداناً كثيرة، منها:

- 1- وضع مقاييس للكتابة الصحيحة والكلام الجيد، وتسهيل سيرورة اللغة في المجتمع.
- 2- تحديد المستوى الواجب استعماله في المجال الرسمي ووصفه وصفاً علمياً.
- 3- ملاءمة اللغة بوصفها وسيلة تعبير طبيعي للشعب الذي يستعملها.
- 4- قدرة اللغة على أن تكون أداة للإبداع الفكري والأدبي، وقياس هذه القدرة دورياً.
- 5- اختيار لغة التعليم ومستوى التواصل التربوي، ومتابعة التنفيذ ورصد النتائج بالتعاون مع الجهات المختصة.
- 6- ترجمة الأعمال الأدبية بصورة منهجية لرفد اللغة الوطنية بالجديد.

1 | انظر: [قُدور، 2001، ص 11 وما يليها].

2 | انظر: [عشاري، 1988، ص 10].

3 | انظر: [بشر، 1997، ص 47].

- 7- اعتماد اللغة المناسبة للعلوم والبحوث، وتنسيق ذلك مع الجامعات والمجامع اللغوية.
- 8- توجيه حركة الصراع بين اللغة الرسمية واللهجات، ولا سيما على صعيد الإعلام.
- 9- التوازن بين مقتضيات اللغة الوطنية الأم، وضرورة استعمال المحكية.
- 10- تحديد المكان الذي تشغله اللغة الأجنبية في مجتمع الحياة والمعرفة والتعليم.
- 11- تعيين المجالات التي تشكل فيها اللغة مشكلة تواصل اجتماعي.
- 12- التعاون مع الجهات المؤثرة في اللغة كالمؤسسات الدينية واتحادات الأدباء والصحفيين والإعلاميين⁴.
- ويبقى عمل الدولة العمل الأساسي في مجال التخطيط اللغوي ورسم السياسة اللغوية وتنفيذها لما تملكه من سلطة، ولا سيما إذا أحسنت التعاون مع الجمعيات والمجامع والنقابات والمراكز الاجتماعية الأهلية. وكلما كانت قرارات الدولة في هذا الصدد صادرة عن معطيات علمية يكونها أصحاب الاختصاص كان تقبلها مناسباً، ولم تحتج إلى ضرورات القسري.
- ويرى عشاري أحمد محمود أن أفضل مدخل لتجاوز أزمة اللسانيات (التطبيقية) ينطلق من الجانب المعرفي، ويتمثل في جدول أعمال أو توجيهات للبحث اللساني في الوطن العربي الذي يعاني مشكلات لغوية متعددة لم يعد مقبولاً تجاهلها أو تجاوزها بمنطق التعميم السياسي وفرض الآراء المثالية. ويرى عشاري أن هناك مجموعتين من البحوث التي يتوجب إجراؤها، هما:
- أ- البحوث الأساسية الكبرى، كالمسح اللغوي للسودان، ومشروع الرصيد اللغوي لمنطقة المغرب العربي، ومشروع بحوث اللغة العربية المعاصرة في السودان⁵. إن المسح اللغوي مثلاً ضروري لدول عربية أخرى، مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي والجزائر ودول الخليج العربي ودول عربية أخرى، ويدخل في هذه البحوث التنوع اللغوي وصف اللهجات علمياً وتقديم المعطيات للساسة وأصحاب القرار.
- ب- الموضوعات المتعددة الجوانب، وهي موضوعات تستدعي تضافر معارف ونظريات ومناهج متعددة، كالتهذيب والمصطلح العلمي واللهجات وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتحليل الخطاب السياسي والإعلامي⁶.
- وسيعرض هذا البحث لعدد من المشكلات اللغوية الراهنة مما يدخل في مجال البحوث اللغوية الاجتماعية كعلاقة الدولة والقومية باللغة، والتوزيع اللغوي في الوطن العربي، والصراع اللغوي، والازدواجية اللغوية ومشكلة المحكية واللهجات. ولن يعرض البحث للقضايا اللغوية الكبرى كالتهذيب والتعليم والنزاعات اللغوية وتحليل الخطاب السياسي والإعلامي لما تنطوي عليه هذه القضايا من أدبيات واسعة، وما تحتاجه من جهود لا يمكن لهذا البحث الوجيز أن ينهض بشيء منها.

2- الدولة والقومية واللغة

إن مفهوم الدولة- الأمة الأوربي لم يستطع العرب في العصر الحديث تحقيقه بسبب فرض التجزئة، وإيجاد فلسفات سياسية تعتمد مشروع الدولة- الإقليم، أو ما عثر عنه بـ «القطر»، ثم بالدولة القطرية. وأغلب الدول التي قامت على أساس القطر ليس لها مستند حقيقي من الأرض والثقافة واللغة يسوغ استقلالها عن أختائها. ولا شك في أن الاستعمار الغربي حاول اصطناع هويات دينية أو تاريخية أو إثنية لتسهل عليه إنشاء الكيانات القطرية وترسيخها. وأكبر مثال على ذلك وأوضحه ما فعلته بريطانيا وفرنسا بعد الحرب العالمية الأولى من تقسيم بلاد الشام، وما فعلته بريطانيا من تقسيم لبلدان الخليج العربي، ونحو ذلك. وقد أدى التقسيم القطري إلى مشكلات سكانية مختلفة، كما أدى في بعض حالاته إلى تقسيم لغوي أو لهجي ظهرت آثاره فيما بعد/ ومعروف أن المجتمعات العربية أو الولايات إبان الخلافة العثمانية على مدى أربعة قرون كانت تنضوي تحت راية الإسلام الذي يجعل اللغة العربية رابطة أساسية بين المسلمين، وإن كانوا يتحدثون لغات أخرى. وحين ظهرت فكرة القومية العربية مطلع القرن العشرين نحى القوميون الاختلافات الإثنية واللهجية، ووضعوا اللغة العربية الفصحى أساساً لمشروعهم في الوحدة والنهضة، وأخذوا بالمفهوم الاكتسابي للغة، لا المفهوم العرقي الانتسابي.

4 | انظر: [ميشال، 1983، ص 162-163].

5 | انظر: [عشاري، 1988، ص 24-29].

6 | انظر: [السابق].

وهكذا حدث تباين بين مفهومات: الأمة والدولة والقومية، فالأمة أو «الوطن العربي» كيان ثقافي لغوي تتقاسمه دول عربية، ولا يتجسد في دولة واحدة. أما الدولة «القطرية» فهي تعبير عن سلطة سياسية على جزء من الوطن الكبير، له حدوده التي رسمها الاستعمار الغربي وثبتتها المعاهدات والقوانين الدولية. أما القومية فهي مشروع العرب في النهضة المستند إلى «العروبة»، والساعي إلى وحدة سياسية في دولة حديثة لها أبعاد تاريخية وإرث حضاري. وتبرز «الأقليات» في الدول العربية بين التمتع بالمواطنة والمساواة غالباً، والنفور من القومية العربية والهوية العربية. ولم يكن أصلاً ما يشير إلى وجود أقليات قومية ذات نزوع انفصالي، لأن العيش المشترك مع مكونات المجتمع العربي ذي الطابع الإسلامي، والتلاحم العميق بين عناصر المجتمع كان يبيح طموح الأقليات في الحدود المقبولة وطنياً. لكنّ عدم الارتياح إلى القومية العربية ومشروعها تحوّل لدى بعض الأقليات بسبب التشجيع الخارجي إلى نزوع نحو تشكيل أقليات قومية لها مشروعها المناهض للأمة وطابعها العربي. ولا شك في أنّ خطاب الأقليات وحقوق الإنسان والتدخل في شؤون الدول تحت راية الأمم المتحدة أحدثت مشكلات للكثير من الدول العربية وظفت في سياق صراع الإيرادات وطمس الهوية والإمعان في التفتيت⁷.

ولا شك في أن رسوخ الطابع العربي في اللغة والتاريخ والأدب والعادات وغيرها على امتداد ألف وخمسمئة عام متواصلة ما يؤكد الدور المركزي الذي أدته اللغة العربية في صياغة التشكل المجتمعي رغم التباعد الجغرافي والتجزئة القسرية والضعف السياسي والتقهر الاقتصادي في فترات ليست بالقليلة من تاريخ الأمة. «لقد تشكلت الأمة العربية بصورتها الراهنة على أرضية الأصول المشتركة، وامتزاج الأعراف في هوية إسلامية عربية»⁸.

وهناك أسس لقلق جدي على الاستقرار السياسي إذا تحوّلت الدولة إلى دولة ذات تعددية قومية. وهذا ما يبدو جلياً — كما يقول رالف فاسولد- في دول صارت لغات الأقليات العرقية فيها رمزاً للشعور القومي. فالمعروف أن الدول ذات القوميات الواحدة تكون أكثر استقراراً من الدول التي تبرز فيها قوميات منافسة، لأنّ الإحساس بالأمة -ولو كانت الحالة قطرية- أكثر صعوبة في دولة ذات تعددية قومية منه في دولة أحادية القومية⁹. ومن المؤكد أنّ المجموعات العرقية التي تشكل الأمة هي من المتمازج بحيث يصعب فصل أيّ منها في تاريخه ومعتقداته ولغته وعاداته عن باقي أجزاء الأمة. لقد امتزج العرب في المشرق بكل المهاجرين أو المجاورين من الكرد والشيشان والترك والأرمن، كما امتزجوا، بل كانوا امتداداً للأشوريين والكلدان والسريان والبربر وغيرهم من الشعوب القديمة. كما امتزجوا بالمجموعات الحامية والإفريقية، واشتركوا مع جميع هذه الأقوام في تاريخ واحد ومصير مشترك.

ويبدو أنّ الكثير من المشكلات اللغوية للأقليات الإثنية يأخذ طريقه إلى الحلّ عن طريق إحياء الروابط المشتركة والاندماج الثقافي والتعليم والإعلام. وليست هناك خطورة في أن يتكلم الناس بلغاتهم أو لهجاتهم في حياتهم، إنما الخطورة في اتخاذ هذه اللغات أو اللهجات أساساً للانفصال وتهديد وحدة الدولة. ويبقى مضماران رئيسان تصبح فيهما اللغة مشكلة لتسيير أمور الدولة: الإدارة العامة للحكومة والتعليم، وهما من مظاهر السيادة والوحدة الوطنية. ومن المؤكد أنّ مواجهة هذه المشكلات بالبحث العلمي ورسم سياسات مرونة سيفوّت الفرص المرتقبة للاستعمار الأمريكي في تفتيت دول الأمة وأقطارها، على النحو الذي سعى إليه في العراق والصومال والسودان، أو مايسعى إليه في المغرب وموريتانيا والجزائر ومصر، أو ما تؤيده فيه القوى الغربية من خطاب الأقليات عامة وحقوق الإنسان والمرأة والعمالة الوافدة ونحو ذلك. في الوقت الذي تتغاضى فيه هذه القوى عن الاحتلال والقتل والتخريب والتهويد وحصار الملايين في فلسطين وقتل المدنيين في أفغانستان، وفي العراق حيث مازال مسلسل الدم جارياً ومشروع التقسيم قائماً.

3- التوزع اللغوي

تتميز أغلب دول العالم — كما يقول هارالد هارمان- بتوزع لغوي يتراوح بين 10-100 لغة. ومن الملامح المميزة لعالم الدول الحديثة حسب ذلك هو تكوين سكاني متعدّد القوميات في مجتمع متعدد الثقافات ذي لغات

7 | انظر: [كوثراني، 1987، ص 7].

8 | انظر: [أبو نضال، 1987، ص 31] وانظر للتوسع: [مركز دراسات الوحدة العربية، 1986].

9 | انظر: [ميشال، 1983، ص 164]، وانظر: [فاسولد، 2000، ص 47].

عديدة¹⁰. ويتابع هارمان قائلاً « إن الأسرة الدولية لاتعرف سوى حالات استثنائية قليلة من التجانس اللغوي. تبقى التصورات المثالية حول كيان ذي لغة واحدة موحدة حالة طوبائية لايمكن الوصول إليها بالنسبة إلى معظم المجموعات اللغوية. حتى في المناطق التي يتولد فيها من وجهة نظر اللغة الانطباع وكأن هناك لغة واحدة سائدة نشاهد اختلافات ثقافية إثنائية مختبئة في زاوية ما»¹¹. والتنوع اللغوي حقيقة لايمكن إنكارها، وإن اختلفت وجهات النظر إليها. فالمجتمع يضم أقليات لغوية على أي نحو من الأنحاء، كما أنه متأثر أحياناً بلغة المستعمر، أو أنه يعاني من لغات التعليم الأجنبية المفروضة، أو يعيش إلى جانب ملايين المهاجرين الغرباء الذين يشكلون عالماً بابلياً من اللغات.

وفي الوطن العربي أساساً العرب ولغتهم، وما لها من صور لهجية محكية لانعذابها هنا من باب التنوع اللغوي، وفيه المجموعات الإفريقية كالنوبيين والدينكا وغيرهم كثير، وفيه المجموعات الأمازيغية المتعددة من مصر إلى المغرب وبعض دول الصحراء الإفريقية الكبرى، وفيه المجموعات التركية والكردية والأرمنية، ومجموعات أخرى أقل عدداً، وفيه العمالة الآسيوية الوافدة في دول الخليج العربي. وهناك أيضاً مراكز البحوث والجامعات الأجنبية التي تشكل جزراً لغوية داخل بعض بلدان الوطن العربي. وقد أحصى هارمان اللغات المستعملة في بعض الدول العربية التي توافرت لها البيانات اللازمة، على هذا النحو¹²:

- 1- السودان (134) لغة
- 2- الإمارات (9) لغات.
- 3- السعودية وموريتانية وعمان (8) لغات.
- 4- الأردن (7) لغات.
- 5- اليمن (6) لغات.
- 6- جزر القمر وجيبوتي والكويت ولبنان (4) لغات.
- 7- البحرين وقطر (3) لغات.

ويرى عشاري أحمد محمود أنّ المجموعات اللغوية تتوزع على هذا النحو:

- 1- المجموعة التي تتحدث اللغة العربية فقط، لكن لها قدرات متباينة على المستوى اللهجي قريباً أو بعداً عن الفصحى الرسمية لغة التعليم والإدارة.
 - 2- المجموعة التي تتحدث لغة وطنية خاصة بها كلغة أولى، وتتحدث لهجة عربية محاكاة للمجتمع وتختلط في التعليم بالفصحى أسوة بالعرب. كالتركمان والأكراد والنوبيين والأمازيغ وغير هؤلاء.
 - 3- المجموعة التي تتحدث لغاتها الوطنية فقط سواء أكانت من لغات البلد أم كانت من لغات أخرى مهاجرة، ولا يعرفون من العربية ولهجاتها ما يعّد معرفة ما مثل هؤلاء في السودان وموريتانيا والصومال وجيبوتي والجزائر والعراق والعمالة الوافدة إلى الخليج العربي¹³.
 - 4- المجموعة التي تتحدث لغات مستوردة — أو لغة المستعمر - في الثقافة والسياسة، وتتكلم لهجة ما ولا تمارس التعليم بالفصحى، مثل هؤلاء في لبنان، ومصر إبان حكم أسرة محمد علي.
- ويقود التنوع اللغوي إذا توافرت له الشروط الملانمة كالإحساس بالغين وذبوع مبادئ الاستقلالية والمطامع السياسية إلى صراع لغوي قد يقضي على الشعور بالوحدة والانتماء والارتباط بالعوامل المشتركة بين أبناء المجتمع. وهناك حلول متعددة للصراع اللغوي، منها التهجير القسري لمجموعات كبيرة من السكان، وتوزيعهم بين عدد من الأقاليم، أو اعتماد لغة أجنبية لتسيير أمور الدولة والتعليم عامة، كما حدث في الهند حين اعتمدت اللغة الإنجليزية على أنها حل مؤقت بانتظار توسع اللغة الهندية وبعض اللغات الأخرى وانتشارها لتحل محل الإنجليزية¹⁴. ومن المعروف أنّ عدداً من الدول الحديثة عانت من الصراع اللغوي كالاتحاد السوفييتي السابق والاتحاد اليوغسلافي المنحل، والمملكة البلجيكية والصين الشعبية وكندا وأيرلندا، والكثير من الدول الإفريقية وبعض الدول العربية، وفلسطين بعد الاحتلال

10 | انظر: [هارمان، 2006، ص68].

11 | [السابق، ص69].

12 | انظر: [السابق، ص67-68].

13 | انظر: [عشاري، 1988، ص11-12].

14 | انظر: [ميشل، 1983، ص165-166].

والهجرة اليهودية الواسعة، وامتداد ذلك إلى ما يعرف بأراضي عام 1967، ولا سيما الضفة الغربية، ومدينة القدس التي يجري فيها صراع سكاني وديني وثقافي لفرض واقع التهويد ومحو كل آثار التعريب. ويلاحظ أنّ العراق بعد الاحتلال الأمريكي اتجه نحو ثنائية لغوية رسمية عربية- كردية لتسوية التقسيم التدريجي الفعلي على أسس عرقية أو طائفية، وإذكاء الصراعات على مناطق متنازع عليها، على حساب عناصر الثقافة المشتركة والدين والتاريخ.

واتجهت بعض الدول الإفريقية إلى تبني لغة وطنية واحدة من مجموع لغات كثيرة، وجعلها لغة رسمية، مع الاعتراف باللغات أو اللهجات الأخرى داخل الدولة دون محاولة القضاء عليها¹⁵. وبناءً على ماتقدم يلاحظ أنّ هناك تنوعاً لغوياً في الوطن العربي، وهو أمر طبيعي تفرضه حقائق تاريخية. ويمكن تصنيفه على هذا النحو:

1- تنوع بين اللغة المشتركة «العربية ولهجاتها»، ولغات الأقليات الإثنية القديمة أو المجاورة أو المهاجرة حتى الحرب العالمية الأولى.

2- تنوع بين اللغة المشتركة «العربية ولهجاتها»، ولغات أجنبية، كالفرنسية في لبنان وبعض بلدان المغرب العربي ولا سيما الجزائر وموريتانية.

3- تنوع بين اللغة المشتركة «العربية ولهجاتها»، ولغات المهاجرين الآسيويين إلى بلدان الخليج العربي خاصة وعدد من البلدان الأخرى عامة.

وقد اتخذ النوع الأول طابعاً حاداً في المشرق العربي مع ظهور القوى الانفصالية الكردية، وما جرّته من صراعات مسلحة، وفي المغرب العربي مع بروز خطاب الهوية الخاص بالسكان الأمازيغ مما سنعرض له بعد قليل.

أما النوع الثاني فاتخذ طابع التعريب والفرنجة وفرض لغة المستمر، وما زالت آثاره باقية في لبنان، وفي بعض بلدان المغرب العربي، وقد برزت صور منه حديثة في بعض بلدان الخليج نتيجة الغزو الثقافي والتعليمي. ويبقى النوع الثالث الذي يمثل حالة طارئة، لكنها واسعة، محتاجاً إلى توصيف علمي يرصد أوضاعه وآثاره في اللغة العربية ولهجاتها.

وسنقف في هذا الجزء من البحث عند ثلاثة أمثلة للتنوع اللغوي الذي وصفناه قبل قليل. والمثال الأول هو لبنان. إذ مازالت مشكلة (ازدواجية) اللغة العربية والفرنسية تهتمّ لبنان في الكثير من مجالات الحياة والتعليم والسياسة. وإذا صحّ أنّ كلّ شيء قابل للتسييس في لبنان، فإن هذه المشكلة وجدت شكلاً سياسياً طائفاً يدعي أنّ المجتمع المسيحي يجسد اللغة الفرنسية وثقافتها، وأن المجتمع الإسلامي يمثل اللغة العربية وثقافتها. وهذا ادعاء اعتباطي يهدر القيم الثقافية الجامعة للغة العربية في لبنان وغيره، ويتجاهل هوية لبنان وكيانه السياسي العربي الذي قام على أساس توافق مكوّناته على إنشاء دولة واحدة لها انتمائها العربي الصريح¹⁶. ويلاحظ أنّ المدارس الدينية ذات المراجع الأجنبية والمراكز الثقافية الغربية تغذي أشكال التنوع اللغوي في لبنان، وتحاول إبقاءه ضمن مجموعة المشكلات الطائفية والإيديولوجية والاقتصادية التي يعاني منها لبنان. ويرى بعض دعاة (الازدواجية) ضرورة حضارية في استعمال اللغة الفرنسية، ولا سيما في التعليم العالي والعادات والتقاليد والعلامات الدالة على مجتمع متفرد. ولا شكّ في أنّ هذه المشكلة التي يبدو أنّها أخذت في التراجع ينبغي أن تخضع للبحث العلمي والوصف المحايد لكشف مداها وآثارها وما لها من صلات بالثقافة والدين ونحو ذلك من علاقات اجتماعية.

ومن آثار الاستعمار الفرنسي الثنائية بين العربية والفرنسية في بلدان المغرب العربي. إذ فرض المستعمر لغته على الحياة والتعليم والإدارة عشرات السنين، وأبقى نفوذه اللغوي قبل رحيله عن هذه البلدان. وإذا كانت الثنائية التي أشرنا إليها في لبنان اتخذت طابعاً دينياً طائفاً، فإنها في المغرب العربي اتخذت طابعاً ثقافياً كولونيالياً مقاوماً للتعريب. وما زالت آثار الثنائية هناك تظهر في التعليم والصحافة والبحث العلمي ونحو ذلك.

والمثال الثاني هو الثنائية بين اللغة العربية واللهجات (أو اللغات) الأمازيغية في المغرب العربي. ويرى هارمان في هذا السياق أنّ اللغة العربية موجودة في إفريقية منذ زمن طويل، وهي اللغة الأم للقم

[15 | انظر: [السابق، ص 165].

[16 | انظر: [الفيتوري، 1989، ص 90-91].

الشمالي من القارة، إذ لا يمكن عدّها لغة مستوردة في أيّ حال من الأحوال. ولهذا يتم تصنيف المكانة الرسمية المتميّزة للغة العربية في مصر وليبية والجزائر وموريتانيا وتونس والمغرب على أنها لغة (اندوغوسية)، أي وطنية داخلية¹⁷. ويضيف هارمان أنّ أربعين بالمئة من سكان المغرب (المملكة المغربية) يتحدثون إحدى لغات البربر المتعدّدة. وإن كانت حالة لغة الأمازيغية في المغرب تتجه على المدى البعيد نحو تكاثر عدد الناطقين بالعربية، نظراً لزيادة وتيرة اندماج غير العرب في المجتمع المغربي¹⁸. ومن المؤكد أن معطيات الاستشراق والجامعات الغربية والقوى الاستعمارية المباشرة عملت على إقصاء اللغة العربية وتقوية النزعات الإقليمية وإحلال اللغات الأوربية محلّ العربية. وتأتي الادعاءات المشكّكة في عروبة الشمال الإفريقي في هذا السياق مع كل الأساليب غير العلمية. فقد «تمّ التنظير للمنطق العرقي وإذكاء روح التعصّب الديني والطائفي بدعوى حق التعددية والاختلاف وإحياء التراث الشعبي واللغات المحلية»¹⁹. ويرى محمد الفضيلي «أنّ البحث في تاريخ المنطقة يؤدي بنا وبالباحثين ذوي الوعي الحضاري والخبرة السياسية والتاريخية أمثال عثمان سعدي إلى الإقرار بحقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أنّ أصل سكان الوطن العربي واحد. وقد أثبت علم الحفريات ذلك»²⁰. وهناك إصرار عربي ولا سيما فرنسي على إثبات اختلاف الشمال الإفريقي (أي المغرب العربي) عن الشرق الأوسط (أي المشرق العربي)، وتغذية الدراسات الأمازيغية في الجامعات الفرنسية. وتحتاج هذه المشكلة من الوجهة العلمية إلى تناول دقيق يدرس اللهجات القديمة ويظهر علاقاتها بالعربية، ويتيح لها فضاء ثقافياً ضمن الإطار العربي العام الذي يمثل الوحدة الدينية والثقافية والإقليمية للمجتمع كلّ. وليس خافياً في هذا الصدد ما تعرض له الهوية العربية منذ عقد التسعينيات من القرن الماضي من تهديد حقيقي بعد موجات من الهجوم على القومية العربية والناصرية والجامعة الإسلامية من قبل. إنه إمعان في التمزيق والتفتيت واصطناع هوية غريبة (شرق أوسطية) على أنقاض الهوية العربية المتمثلة في اللغة والدين أساساً²¹.

والمثال الثالث على التنوع اللغوي هو ما يتجلى في عدد من بلدان الخليج العربي، ولا سيما دولة الإمارات. فقد بدأت شركات النفط منذ وقت مبكر بالاستعانة بالعمال الأجانب من أجل تشييد البنى التحتية وتأمين عمل المنشآت. ففي عام 1972 وصل عدد هؤلاء إلى نحو ثمانمئة ألف، وخلال سنتين وصل عددهم إلى نحو مليون ومئتي ألف، ثم توالى أعدادهم بالتزايد حتى بلغت الملايين. وليس غريباً أن نجد شبه مستوطنات آسيوية في الكويت ودول الخليج الأخرى. فقد أفادت المجموعات المهاجرة من اللبيرالية التي تشيع في الأنظمة الحاكمة، وتداولت صحفها وأسست مدارسها واستوردت منتجات بلدانها وأشاعت أنماط عيشها دون ضغوط قاهرة²². إنّ المهاجرين الهنود والباكستانيين والبنغاليين والسريلانكيين والكوريين والصينيين وغيرهم يشكلون تجمعات لغوية غير قابلة للاندماج، ومثيرة لحالات لغوية لهجية تؤثر في هوية الخليج العربية، إضافة إلى المسائل الدينية والتربوية ذات الحساسية الخاصة. لقد فضّلت معظم دول الخليج العمالة الآسيوية على العمالة العربية، ماعداً بعض الاستثناء المتصل باستقبال اللاجئين الفلسطينيين الراغبين بالعمل والإقامة المؤقتة من دون أن يكون هؤلاء منتسبين إلى هذه الدول من الناحية القانونية (أي أن تتحول هذه الدول إلى دول مضيقة للاجئين). ومن الطبيعي أن يتطلع المهاجرون العرب -وأغلبهم من أصحاب الكفاءات العالية- إلى الإقامة المديدة، والحصول على الجنسية أسوة -على الأقل- بالكثير من الإيرانيين. غير أن هذا التفضيل للآسيوي على العربي لن يجنب الخليج المشكلات السكانية، إذ لا يمكن استيراد العمال دون احتمال بروز صراع اجتماعي ولغوي وثقافي وديني. إنّ مثل هذه الصراعات المتوقعة تحتاج إلى سياسة اقتصادية ذات أبعاد ثقافية، كما تحتاج إلى بحوث علمية، وتوجيه تربوي وإعلامي يتفق وهوية الخليج العربي قبل أن تصل الأمور إلى تشكيل أقلية عرقية أو قومية أو دينية. وتبدأ المنظمات الدولية التي ترصد عيونها الدول النامية بالحديث عن حقوق الأقليات وحرية الإنسان وأنظمة العمل والمشاركة في قيادة المجتمع.

17 | انظر: [هارمان، 2006، ص107].

18 | انظر: [السابق، ص79].

19 | انظر: [الفضيلي، 1992، ص133].

20 | [السابق، ص131].

21 | [السابق، ص130].

22 | انظر: [الدنيا، 1991، ص204-207].

4- الازدواجية اللغوية (اللغة الفصحى واللهجات المحكية)

تشير ازدواجية اللغة eissolgid إلى حقيقة عامة تدل على أن المتحدثين يستخدمون أكثر من شكل لغوي في حالة ما، وشكلاً لغوياً في حالة أخرى. ولاحظ فرجسون nosugreF أنّ هناك حالة أخرى تتمثل في وجود شكلين لغويين للغة واحدة يستخدمهما المجتمع بشكل متساوٍ 23. وتجب الإشارة إلى أنّ ازدواجية اللغة هنا تختلف عن استخدام لغتين منفصلتين على النحو الذي مرّ بنا في الفقرة السابقة في التنوع اللغوي أو التعدّد أو الثنائية بين لغات مختلفة. وفي اللغة العربية يلاحظ بداية المستوى الفصح المتمثل في لغة القرآن الكريم والأدب والمدونات والاستعمال الرسمي، وهو مانعٌ عنه بالعربية الفصحى، وهي اللغة المشتركة، ويلاحظ أيضاً أشكال عامية «دنبا» هي لهجات محكية شفوية متعدّدة تختلف من بلد عربي إلى آخر، بل من مدينة إلى أخرى، أو أقلّ من ذلك 24. وذهب فرجسون لتطبيق ازدواجية اللغة على أربعة مجتمعات لغوية، هي العربية ولهجاتها، واليونانية الحديثة، والألمانية المتحدث بها في سويسره، ولغة هيتي المزيح. ويهمننا في هذا الصدد الوقوف على أسس ازدواجية اللغة العربية ولهجاتها لما لها من خطورة على وحدة المجتمع وأهمية اللغة في السياسة.

وهناك اختلافات واضحة بين الفصحى ولهجاتها المحكية في عدد من الأسس، كالوظيفة والمقام والتراث والاكتساب والتقييس والثبات والقواعد والمعجم والأصوات 25. ففي المقام تبرز الحالات التي تستدعي استخدام الفصحى الرسمية كالاحتفالات الدينية والخطب السياسية والمحاضرات الجامعية وأخبار الإذاعات والتلفاز والكتابة الصحفية والأدب. على حين يترك للهجات حالات أخرى كالمحادثة مع الباعة والخدم والعمال والسائقين، وكذلك المحادثة مع الأسرة والأصدقاء والزملاء، والمسلسلات الشعبية الاجتماعية، والتعليقات الصحفية الساخرة، والأدب والأغاني الشعبية.

وفي المقام يلاحظ أنّ استعمال الفصحى يدلّ على مقام أرفع وأكثر جدية، على حين أنّ استعمال اللهجات المحكية يدلّ على ملامح شعبية أو طبيعية غير متكلّفة. والناس عامة يتطلعون إلى استخدام الفصحى، ويحاولون ذلك، كلما دعاهم المقام إليه كاللقاء في التلفاز، والحديث في السياسة، وقراءة الشعر الفصيح. أما التراث فإنّه يمدّ الفصحى بعمق تاريخي وغمى معرفي متنوّع ولا سيما المعرفة الدينية، ولذلك ينظر إلى الفصحى المعاصرة على أنّها امتداد لذلك التراث المدوّن الذي يلقي الاحترام العفوي من الناس على اختلاف مستوياتهم. على حين أنّ اللهجات المحكية لا تملك تراثاً مدوّناً له تلك الخصائص، كما أنّها لتعدّها لا تترقى لتشكّل الوعي الجمعي لأبناء اللغة.

أما الاكتساب فيتصل بتعلّم اللغة بداية. فاللهجات المحكية يكتسبها الأطفال من الأهل بطريقة طبيعية. أما الفصحى فتتعلّم غالباً بعد اكتساب اللهجة المحكية، وتؤخذ الفصحى من خلال التعليم الرسمي أو من خلال تعليم القرآن الكريم في المساجد والمنازل. ويتطلب إتقان الفصحى حفظ الكثير من قواعد النحو والصرف واستظهار النصوص الأدبية ومداومة القراءة والتحصيل. ولا يتطلب اكتساب اللهجات في مراحل مختلفة من العمر سوى الاتصال اليومي والانخراط في المجتمع من دون الحاجة إلى تعليم مقصود.

وفي التقييس «ليس من المستغرب أنّ الشكل الأعلى من اللغة هو القياس بالوسائل المعتادة للتعبير الرسمي. فهناك كتب المعجم والنحو، ومرشحات النطق، وكتب القواعد للاستخدام الصحيح للهجة العليا. كما أنّ حروف الأبجدية وقواعد التهجية راسخة للهجة العليا» 26. وعلى العكس مما تقدّم قلّ أنّ نجد شيئاً من الدراسات والقواعد للهجات المحكية، كما أنّ تدوين أيّ منها غير متيسر لافتقارها إلى قواعد تهجية راسخة، مع عدم الرغبة في كتابة اللهجات أو تعبيدها أصلاً. وتشير دراسة فرجسون إلى أنّ ازدواجية اللغة ظاهرة ثابتة، وربما استمرت لعدة قرون 27. ويمكن التخفيف من حدّة الازدواجية بتطوير مستوى تواصلية تترقى فيه اللهجات المحكية، وتبسط فيه الفصحى مع المحافظة على خصائصها الثابتة للوصول إلى أقرب درجة

23 | انظر: [فاسولد، 2000، ص 57].

24 | انظر: [السابق، ص 58]، وانظر: [وافي، 1971، ص 149 وما يليها].

25 | انظر: [فاسولد، 1992].

26 | انظر: [السابق، ص 62].

27 | انظر: [السابق، ص 66].

من الاستعمال الفصيح. ومن المؤكد أن آثار انتشار التعليم ووسائل الإعلام والاتصال والمواصلات وتمازج المجتمعات واضحة في الاتجاه نحو الفصحى في الوطن العربي²⁸.

وفي القواعد تتجلى أشياء من الاختلاف بين الفصحى ولهجاتها المحكية مع أنها جميعاً تنتمي إلى اللغة نفسها. فهناك تبسيط للقواعد، واقتصار على حالات معينة في استعمال الأدوات والظروف، وإهمال الإعراب والانتكاء على مواقع الكلمات للدلالة على الوظائف النحوية، والتصرف في الجموع والتذكير والتأنيث، والإبدال والتصرف في الأصوات، ونحو ذلك مما هو شائع في اللهجات. وربما كان إهمال الإعراب أبرز تغيير لهجي إضافة إلى التغييرات الصوتية والصرفية والتوسع في الدخيل. أما المعجم والثروة اللفظية فهما مدار اختلاف بين الفصحى واللهجات. إذ تشترك الفصحى واللهجات في الكثير من الأصول المعجمية أصلاً، لكنها تتباعد كثيراً أو قليلاً في المفردات الاصطلاحية والعلمية والفنية، كما تختلف في التعامل مع الإمكانات الاشتقاقية والظواهر الدلالية كالترادف والمشارك والأضداد. ولا يمكن أن يقاس غنى الفصحى الدلالي بأي لهجة مهما كانت. فاللهجات تعتمد «معجماً» محدوداً من الأصول، وتقتصر على مجالات دلالية معينة بحسب البيئة، كالمفردات الزراعية أو التجارية أو الحرفية، وتقتصد كثيراً فيما سواها.

وتبقى الاختلافات الصوتية إحدى أبرز جوانب الاختلاف بين الفصحى ولهجاتها. فالفصحى لها نظامها الصوتي الثابت في القراءات القرآنية المتداولة نطقاً وسماعاً. على حين أنّ اللهجات لها بعض الخصائص الصوتية الناجمة عن تطوّر الأصوات أو اقتباس أصوات أجنبية أو اعتماد صور لهجية قديمة. وربما كانت الخصائص الصوتية من أولى علامات ظهور لهجة لها ما يميزها من غيرها من اللهجات. وقد يمتدّ بعض هذه الخصائص، إذ يصبح عادة نطقية، إلى نطق الفصحى نفسها، فيختلف عندئذ أداء العراقي للفصحى عن أداء المصري أو الشامي أو المغربي أو السوداني.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الازدواجية عبّرت عنها أدبيات واسعة منذ القرن الثامن عشر، وأخذت عنواناً للصراع بين الفصحى والعامية. وقد بدأ بعض المستعمرين الإنجليز في مصر حملة على الفصحى زاعمين أنّ تعلق المصريين بالفصحى هو سبب فقدم قوة الاختراع²⁹. كما أثّرت جملة من المطاعن على هذه اللغة. منها أنها لغة قديمة عاجزة عن مجاراة الحياة الحديثة، وأنها لغة أدبية لا تصلح للعلوم الجديدة، وأنّ قواعدها صعبة وتعلمها شاق، وأن العامية بأي شكل من أشكالها أسهل من الفصحى وأقرب إلى الناس، وأن خطّها وإملأها صعب على عكس الكثير من اللغات الأجنبية وغير ذلك.

لكنّ الفصحى هي اللغة المشتركة فعلاً بين أبناء الوطن الكبير على اختلاف لغاتهم أو لهجاتهم، فهي لغة الدين والتاريخ والثقافة. وقد نجح التعليم حين جعلها لغته الرئيسية منذ ظهور دولة محمد علي في مصر بدءاً من 1805م، وظهرت فيها ألوف المصطلحات في شتى العلوم والآداب والفنون، وترجم إليها من المراجع والكتب والنشرات والوثائق الجَمّ الغفير، ونشرت آثارها القديمة محقّقة، ووضعت بين أيدي العلماء والمتعلمين، وكتب بها أدب حديث ذو فنون منذ قرن ونصف تقريباً، واعتمدت لغة رسمية للدول العربية ولعدد من المنظمات الدولية، وصارت جزءاً من المشروع القومي ومرتكزاً للوحدة المنشودة، وأنشئت لأجلها الجامعات اللغوية (أقدمها مجمع دمشق الذي تأسس عام 1919)، والمؤسسات العلمية كمكتب تنسيق التعريب في الرباط وغيره. ومع أن الفصحى كما أشرنا أنجزت الكثير لتكون اللغة المناسبة للحياة، فإنّ الأوضاع الراهنة تنبئ بانتكاسة لها أبعادها وأشكالها المتأثرة بحال الأمة وقوّتها. فمن الملاحظ حالياً أن هناك قصداً لإبعاد الفصحى عن الإعلام المرئي والمسموع وإشاعة العاميات في الكثير من القنوات التلفازية الموجهة لتهديم قيم المجتمع وإشاعة ثقافة السحر والشعوذة والمسابقات الرخيصة والفن الهابط والانحلال الأخلاقي. كما أن هناك قصداً لدى بعض الجهات المتنفذة في بلدان الوطن العربي الكبير للتدريس باللغات الأجنبية ولا سيما الإنجليزية، وافتتاح فروع للجامعات الأجنبية والمدارس الخاصة التي لا تدرّس بالعربية. ويلاحظ أيضاً أنّ تهاوؤنا واضحاً صار يسم التعليم العام في معظم أرجاء العروبة، مع بقاء الأمية عائقاً أمام التنمية الثقافية. وأن هناك محاولات لإبعاد الفصحى عن الحياة، وتفضيل العاميات عليها في الإعلان ووسائل الاتصال والأسواق والعلامات التجارية وتحوها. كما أنّ هناك محاولات أشرنا إلى بعضها في هذا البحث لتوليد ثنائيات لغوية مزاحمة، كما في العراق والمغرب والسودان.

28 | انظر في هذا الموضوع: [موسى، 1987].
29 | انظر: [الخطيب، 2004، ص3 وما يليها].

إنّ وجود لهجات محكية متعدّدة أمر طبيعي لا يثير مشكلة مالم يوظف التوظيف المغاير، وإنّ أي دراسات علمية تجرى على اللهجات المحكية لأغراض لسانية تخدم المجتمع ووحده أمر مختلف تماماً عن إنشاء معاجم لهذه اللهجات واصطناع قواعد وضوابط، واستخلاص خصائص، وإيجاد آداب خاصة بها، لأن ذلك سيفضي إلى تحويلها إلى لغات مستقلة، وفي ذلك من المشكلات ما لا يخفى على أحد.

5- خاتمة

إنّ المشكلات اللغوية الراهنة مشكلات اجتماعية ذات أبعاد سياسية من دون شكّ. وليس هذا غريباً لارتباط اللغة بالهوية والدولة والقومية والأقليات. لقد أكّد هذا البحث أنّ وجود مظاهر للتعدّد اللغوي والازدواجية اللغوية في دول الوطن العربي شيء طبيعي لا ينكره أحد، لكن الخطورة تكمن في افتعال المشكلات وإعادة صياغة القضايا وصرف الأنظار عن الأهداف الكامنة، لأن ذلك كلّه يأتي غالباً بتوجيه وتمويل من مراكز البحوث الأجنبية التي تتخذ من هذه المظاهر الاجتماعية أسباباً للتدخل في الشؤون الخاصة للأمة. وإنّ اللسانيات ولا سيما اللسانيات الاجتماعية جديرة ببحث كلّ المشكلات الاجتماعية بالمنهج العلمي القائم على الوصف والنقد والاقتراح، والوسائل العلمية المعتمدة لكي لا تبقى البحوث الاجتماعية عامة والبحوث اللسانية المتصلة بها خاصة موضع شكّ وحذر من المواطنين والمسؤولين العرب على حدّ سواء.

المصادر والمراجع

- أبو نضال، 1987 — أبو نضال، نزيه، غة القومية: الحقائق التاريخية والتشويهات الراهنة// مجلة الوحدة. السنة الثالثة، العدد (33-34) حزيران وتموز 1987، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- بشر، 1997 — بشر، كمال. علم اللغة الاجتماعي، مدخل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ثالثة، 7991.
- الخطيب، 2004 — الخطيب، محمد كامل. اللغة العربية. القسم الثاني. الفصحى والعامية، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (28)، وزارة الثقافة دمشق، 2004.
- الدنيا، 1991 — الدنيا، محمد. حول الخليج العربي وحركة الهجرة إلى منطقتة// مجلة الوحدة: السنة السابعة، العدد (82-83) يوليو وأغسطس 1991، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- عشاري، 1988 — أحمد محمود، عشاري. أزمة اللسانيات في العالم العربي// المجلة العربية للدراسات اللغوية. معهد الخرطوم الدولي للغة العربية. المجلد السادس، العدد الأول/ العدد الثاني. جمادى الآخرة 1408 هـ- فبراير 1988م، الخرطوم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- فاسولد، 2000 — فاسولد، رالف. علم اللغة الاجتماعي للمجتمع. ترجمة إبراهيم بن صالح محمد الفلاي. الرياض: جامعة الملك سعود 2000.
- الفضيلي، 1992 — الفضيلي، محمد. حول بعض الدعاوى الإثنية في المغرب العربي// مجلة الوحدة. السنة الثامنة، العدد (93) أيار 1992، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- الفيثوري، 1989 — الفيثوري، الشاذلي. الازدواجية اللغوية والازدواجية الثقافية في الوطن العربي. ترجمة وتلخيص رشيد بناني// مجلة الوحدة. السنة السادسة، العدد (61/62) تشرين أول وتشرين ثان 1989، المجلس القومي للثقافة العربية.
- قدور، 2001 — قدور، أحمد محمد. اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي. ط. أولى. دمشق: دار الفكر، 2001.
- كوثراني، 1987 — كوثراني، وجيه. مقاربة منهجية في مصطلح الدولة والأمة في الزمن السياسي للنهضة العربية// مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد (31-32) نيسان وأيار 1987، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 — مركز دراسات الوحدة العربية. اللغة العربية والوعي القومي. مجموعة بحوث ومناقشات. بيروت، 1986.
- موسى، 1987 — موسى، نهاد. قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث. عمان: دار الفكر، 1987.
- ميشال، 1983 — زكريا ميشال. السوسيو السنوية والصراعات اللغوية// مجلة الفكر العربي المعاصر. العددان (27-28)، خريف 1983، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- هارمان، 2006 — هارمان، هارالد. تاريخ اللغات ومستقبلها، عالم بابلي، ترجمة سامي شمعون، مراجعة محمد حرب فرزات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، النوحة 2006.
- وافي، 1971 — وافي، علي عبدالواحد. اللغة والمجتمع. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1971.

Г.О. Лукьянова
**Сравнительная характеристика
функционально-семантического
поля аспектуальности
в русском и арабском языках:
общие замечания**

Хотя русский язык (далее РЯ) и арабский литературный язык (далее АЛЯ) являются генетически не родственными, оба они обладают богатой морфологией и синтаксисом. Проведенный сопоставительный анализ позволяет говорить о том, что в обоих языках в рамках глагольной лексики при помощи словообразовательных средств выражаются аспектуальные характеристики действия. Многие признаки системы функционально-семантических полей аспектуальности являются едиными в двух языках, что позволяет говорить об общности и универсальности мыслительных категорий как следствии единства отражения субстанций, свойств и отношений объективной внеязыковой действительности.

Отметим, что в данной работе под функционально-семантическим полем (далее ФСП) понимается «двустороннее (содержательное-формальное) единство, формируемое грамматическими (морфологическими и синтаксическими) средствами данного языка вместе с взаимодействующими с ними лексическими, лексико-грамматическими и словообразовательными элементами, относящимися к той же семантической зоне» [Бондарко, 2001, с. 40].

Проводимый сопоставительный анализ является очень фрагментарным по своей сути. За основу была взята концепция А.В. Бондарко и предложенная им универсальная схема анализа ФСП языков различных типов [Там же, с. 84–87].

Очевидно, что компоненты полей аспектуальности в двух сопоставляемых языках обнаруживают значительное сходство. Отметим среди них сочетания с «фазовыми» глаголами и другие аналитические аспектуальные конструкции; богатый набор специфических синтаксических средств с дополнительными аспектуальными функциями; способы действия в русском языке и ряд глагольных пород, передающих соответствующие аспектуальные значения, в арабском литературном языке; оппозицию предельных/непредельных глаголов; лексические

обстоятельственные показатели; разнообразные комбинированные средства аспектуального контекста и др.

Обозначение различных фаз протекания и развития действия относится к фундаментальным аспектуальным семантическим признакам. Так, в РЯ, обладающем грамматической категорией вида и разветвленной системой способов глагольного действия в сочетании с аналитическими начинательными конструкциями, выделяются несколько основных вариантов начинательности. При временных модификациях процессуального признака формант или форманты придают простому глаголу значение ограничения во времени. При этом может указываться на начало действия, на ограничение действия какими-либо временными пределами, на окончание действия как положение временного предела его течению вне зависимости от его фактической завершенности или результативности.

В русском языке значение начала действия может выражаться при помощи глаголов начинательных способов глагольного действия, в рамках которых оно детализируется. Здесь выделяется **ингрессивная начинательность**, то есть достижение результата в процессе возникновения явления. Этот подтип выражается путем прибавления к простому глаголу префиксов *по-*, *за-*, *вс-*, *рас-*, *о-*, *у-*, *при-*, *со-* в начинательном значении: *побежать*, *затопить*, *вскричать*, *опечалиться*, *услышать*, *подуть*, *полить (о дожде)*, *повести*, *понести* и т.д. Ингрессивный способ глагольного действия (далее СГД) лишь указывает на тот факт, что действие началось (начнется) — и, тем самым, скорее всего, осуществится. Однако стоит отметить, что значение начинательности у таких глаголов ослаблено, особенно в будущем времени, когда глагол с исходным значением «начать делать что-либо» больше обозначает действие в целом, например:

Он повел/поведет машину. Он понес/понесет сумку.

В АЛЯ подобным глаголам обычно соответствуют глагольные формы прошедшего или будущего времени, например:

Он поведет машину [saʔaqui:du saʔʔa:ratan] سيفود سيارة

Он понес сумку [ħamala ħaqi:batan] حمل حقيبة

Выделяемый в русском языке **инхоативный подтип** начинательного способа глагольного действия, который означает наступление начального момента в длительном времени признака, выражается при помощи префикса *за-* и принадлежит к числу наиболее продуктивных: *заходить*, *заговорить*, *завонить*. Глаголы инхоативного подтипа начинательного СГД «вырезают» начальный отрезок ситуации, по которому можно идентифицировать всю ситуацию в целом. При этом подобные русские глаголы всегда могут легко трансформироваться в словосочетание «начать делать что-либо». То есть данное значение может выражаться в русском языке и синтетически (с помощью префикса), и аналитически (конструкцией «глагол начинания + инфинитив смыслового глагола»). В АЛЯ данное значение выражается только ана-

литически: при помощи конструкции «глагол начинания + зависимое глагольное слово в форме имперфективного настоящего времени или его масдар», например:

Он заговорил (Он начал говорить) [bada'a ŷatakallamu] بدأ يتكلم

Наконец-то он заработал (Наконец-то он начал работать)
[bada'a 'amalahu 'ah.i:ran] بدأ عمله أخيراً

Ограничительное (делимитативное) значение предполагает ограничение действия временными пределами. Наиболее стандартным выразителем этого значения в русском языке является префикс *по-*: походил, побегал, погулял, попечтал. Часто это значение может быть уточнено в сторону «уменьшительной ограничительности», когда действие происходит недолго. В этом случае ограниченность во времени хорошо проявляется трансформацией синтетической формы (*по-* + простой глагол) в конструкцию «глагол + наречия «недолго», «мало» или другие обстоятельства длительности, например: Он почитал книгу или Он немного погулял. Иначе говоря, в русском языке это значение может передаваться и синтетически, и аналитически. В арабском языке оно может передаваться лишь аналитически, конструкцией «глагол + обстоятельство длительности»:

Он поговорил (Он говорил мало) [takallama qali:lan] تكلم قليلاً

Он погулял два часа [tanazzaha sa:'ataŷni faqat] تنزه ساعتين فقط

Русские глаголы **длительно-ограничительного** СГД имеют особый формальный показатель — префикс *про-* и обозначают действие, происходившее внутри некоторого замкнутого промежутка времени, и при этом данное действие как будто целиком заполняет этот промежуток, например: *проработать, прожить, проговорить, просидеть*. Подобные глаголы обычно полностью раскрывают свое длительно-ограничительное значение в сочетании с обстоятельствами, обозначающими некоторый промежуток времени. В АЛЯ русским глаголам данного СГД могут соответствовать глаголы в сочетании с подобными же обстоятельствами, например:

Он проспал до десяти вечера [na:ma hatta s-sa:'ati l-'a:širati masa:'an] نام حتى الساعة العاشرة مساءً

Он просидел в комнате весь день [jalasa fi l-hujrati tu:la l-ŷawmi] جلس في الحجرة طول اليوم

Финитивное значение выражает законченность действия и передается в русском языке с помощью префикса *от-* или префикса *от-* и постфикса *-ся*. Глаголы данного СГД обозначают прекращение некоторого действия или состояния, иногда делая акцент на том, что ситуация не просто перестала иметь место, но уже и не будет иметь места, например: *отговорить, отработать, отвоевать, отлетать*.

В АЛЯ это значение может передаваться лишь аналитически: конструкцией «глагол прекращения процесса + зависимое глагольное слово». В функции глаголов прекращения процесса в АЛЯ функциони-

рует около двенадцати глаголов, самыми употребительными из которых являются следующие:

прекратить, перестать [*'inqata'a*] انقطع

кончить, закончить [*'anha:*] أنهى

кончить, закончить [*'intah:*] أنهى

прекратить [*tawaqqafa*] توقف

При глаголах этой группы зависимое глагольное слово часто имеет не личную форму глагола имперфективного настоящего времени, а форму его масдара в винительном падеже или родительном падеже с предлогом. Например:

Он отработал (Он перестал работать) [*tawaqqafa mina l-'amali*]
توقف من العمل

Он отпел свою песню (Он закончил петь свою песню) [*'anha: tagniyata 'ugniyyati-hi*] أنهى تغنية أغنيته

Таким образом, временные модификации процессуального признака в РЯ значительно дифференцированы и могут выражаться как синтетически (в рамках СГД), так и аналитически. Если грамматическая семантика пород арабского глагола безразлична к фазам протекания действия, то в РЯ, напротив, временные СГД грамматикализованы в достаточно высокой степени. Они ближе к словоизменению, чем к словообразованию, демонстрируя достаточно высокую степень регулярности и обязательности. Это, в частности, относится к начинательному и финитивному СГД, например: *полюбить–любить–разлюбить, запеть–петь–отпеть*. Поэтому О.М. Соколов считает, что в РЯ формируется особая лексико-грамматическая категория фазовости, которая выражает отношение к фазам протекания действия и представлена тремя рядами образований, которые, соответственно, выражают начало, продолжение и конец, то есть основные фазы протекания действия или становления состояния [Соколов, 1985, с. 51]. Отметим, что грамматический характер данной категории в РЯ проявляется и в том, что фазовые СГД в наибольшей степени связаны с лексической семантикой глагола. По существу, на их основе выделяется класс процессуальных глаголов, имеющих в составе своих парадигм фазовые образования, и класс непроцессуальных глаголов (глаголов отношения и свойства), значения которых в большей части являются несовместимыми с семантикой фазовости.

В парадигме фазовости различают синтетические и аналитические способы выражения данной категории. Принято считать, что аналитические средства являются более регулярными, что доказывают и данные настоящего исследования. В РЯ есть и синтетические (временные СГД), и аналитические средства выражения фазовости (при определенном различии в степени регулярности одних в сравнении с другими). В АЛЯ аналитические средства выражения категории фазовости являются единственно возможными, отсутствуют префиксальные средства выражения начинательности, столь широко представленные в РЯ.

К числу упомянутых выше аналитических средств в обоих сопоставляемых языках относятся так называемые фазисные глаголы (начать, кончить, продолжить) и обстоятельства длительности.

В то же время сопоставляемые языки обнаруживают много общего в обозначении многоактности действия, его повышенной интенсивности и других способов его протекания и распределения во времени. В АЛЯ, где нет грамматической категории вида, модификации процессуального признака (многократность, повторяемость, тщательность, длительность, интенсивность, дистрибутивность, взаимность действия) выражаются породами глагола. Данные аспектуальные значения морфологически маркированы и являются отличительной чертой семантики той или иной породы, представляя собой модификации значений первообразного глагола. Н.В. Юшманов считает, что «мы можем определить породы как формы, указывающие способ действия, то есть его количество, качество, направление» [Юшманов, 1998, с. 103]. Б.М. Гранде пишет о производных породах: «Эти расширенные основы меняют определенным образом значение первоначальной основы, придавая ей добавочные значения и оттенки интенсивности действия, многократности, каузативности, возвратности, взаимности, устремления, старания и т.д.» [Гранде, 1998, с. 21]. Абдель Хади квалифицирует породы как «грамматические способы для передачи различных оттенков значений».

Таким образом, глагольная лексика АЛЯ, как и глагольная лексика РЯ, может быть разделена на два лексико-семантических разряда, первый из которых включает в себя глаголы со значением качественно различных действий и состояний, а второй — глаголы со значением только способа проявления действий, обозначенных глаголами первого разряда. Аспектуальные значения, относящиеся ко второму разряду, выражаются в АЛЯ в рамках не всех, а только некоторых производных пород: многие количественные и специально-результативные значения находят свое регулярное выражение в рамках второй, пятой, шестой, иногда восьмой пород. Что касается временных аспектуальных значений, выраженных в РЯ соответствующими СГД, то в АЛЯ, как указывалось выше, они выражены только аналитически.

Значение арабского глагольного слова одной из упомянутых выше производных пород, как правило, обусловлено значением производящей основы и морфологической структурой, обладающей обобщенной, эксплицитно выраженной семантикой и своей морфологией характеризует принадлежность к определенному грамматическому или лексико-грамматическому разряду. Например, глаголы второй, пятой, шестой, иногда восьмой пород образуют определенные лексико-грамматические разряды с различными оттенками количественных и специально-результативных значений. Например, 2-я и 5-я породы являются примером морфологически выраженного интенсификации и основными структурными элементами морфологического выражения

категории интенсивности действия в АЛЯ, где в системе пород четко противопоставлены две основные граммы данной категории: нейтральность (нормальная интенсивность), выраженная всеми породами, кроме второй и пятой, и интенсивность, выраженная второй и пятой породами. Например:

нейтральность	интенсив
1-я порода: <i>бить</i> [<i>daraba-ʔadribu</i>] ضرب-يضرب	2-я порода: <i>избивать</i> [<i>darraba-ʔudarribu</i>] ضرب-يضرب
1-я порода: <i>резать</i> [<i>qataʔa-ʔaqaʔaʔu</i>] قطع-يقطع	2-я порода: <i>изрезать</i> [<i>qattaʔa-ʔuqattiʔu</i>] قطع-يقطع
8-я порода: <i>переходить, переезжать</i> [<i>ʔintaqala-ʔantaqilu</i>] انتقل-ينتقل	5-я порода: <i>разъезжать</i> [<i>tanaqqala-ʔatanaqqalu</i>] تنقل-ينتقل
1-я порода: <i>хвалить</i> [<i>madaḥa-ʔamdaḥu</i>] مدح-يمدح	2-я порода: <i>расхваливать</i> [<i>maddaḥa-ʔumaddiḥu</i>] مدح-يمدح
1-я порода: <i>рвать</i> [<i>mazaqa-ʔamziqu</i>] مزق-يمزق	2-я порода: <i>изорвать</i> [<i>mazzaqa-ʔumazziqu</i>] مزق-يمزق

Аспектуальные значения интенсивов и экстенсивов второй и пятой пород часто ярко проявляются в сопоставлении со значением однокорневого глагола первой или какой-либо производной (например, 7-й или 8-й) породы. Как правило, данные значения являются следствием усиленного и неоднократного действия субъекта, результатом неусиленных действий многих субъектов или выполнения определенного действия в отношении многих объектов.

Понятие количества — одно из основных понятий, выражение которого присуще языку. Количественные значения предполагают, что действие либо ограничено кратностью своего проявления, либо, наоборот, характеризуется неограниченной длительностью или повторяемостью.

Общее значение **многократности** действия в АЛЯ, как и в РЯ, значительно дифференцировано; в АЛЯ оно по-разному преломляется и получает различную интерпретацию в зависимости от общей грамматической семантики той или иной породы. Приведем несколько примеров. И во 2-й, и в 5-й породе формальным показателем многократности является такое специфическое средство глагольного словообразования семитских языков, как геминация второго корневого согласного как один из способов усиления основы. Глаголы данных пород в зависимости от контекста могут выражать различные оттенки этого значения.

Значение многократности выражает длительность действия, не ограниченную временными пределами. В его рамках выделяется **длительно-дистрибутивное значение**, которое предполагает распространение действия в разных направлениях или времяпрепровождение за каким-либо занятием с оттенком неторопливости в его совершении и

выражается в русском языке при помощи префикса *раз-* (*рас-*) и суффикса — *-ива-* (*-ыва-*) / *-ва-* / *-а-*: *рассказывать*, *разгуливать*, *размахивать*, *распевать*, *разговаривать*. В АЛЯ это значение может выражаться глаголами 2-й и 5-й пород, например:

1-я порода: *хвалить* [*madaḥa-ḡamdaḥu*] مَدَحَ-يَمْدَحُ

2-я порода: *расхваливать* [*maddaḥa-ḡumaddiḥu*] مَدَّحَ-يَمْدَحُ

5-я порода: *рассказывать* [*tanaqqala-ḡatanaqqalu*] تَنَقَّلَ-يَتَنَقَّلُ

Осложненно-интенсивное значение указывает на то, что действие мыслится усиленным, кратко повторяющимся. В АЛЯ оно может выражаться глаголами 2-й породы (редко — 5-й породы):

1-я порода: *тереть* [*masaḥa-ḡamsaḥu*] مَسَحَ-يَمْسَحُ

2-я порода: *натирать* [*massaḥa-ḡumassaḥu*] مَسَّحَ-يَمْسَحُ

1-я порода: *мыть* [*gasala-ḡagsilu*] غَسَلَ-يَغْسِلُ

2-я порода: *вымывать*, *намывать* [*gassala-ḡugassilu*] غَسَّلَ-يَغْسِلُ

В РЯ подобным глаголам нередко соответствуют глаголы осложненно-интенсивного СГД, образующиеся при помощи приставок *-вы-*, *-от* и суффикса *-ива-* (*-ыва-*) / *-ва-* / *-а-*, например: *вызванивать*, *наступать*, *отплясывать*, *откалывать*.

Прерывисто-смягчительное значение предполагает длительно-прерывистое и ослабленное в своем проявлении действие. В АЛЯ оно может быть реализовано глаголами 5-й породы. Б.М. Гранде отмечает, что иногда 5-я порода «передает итеративность, но с оттенком медленности и тщательности» [Гранде, 1998, с. 128]. Например:

1-я порода: *глотать* [*jara'a-ḡajra'u*] جَرَعَ-يَجْرَعُ

5-я порода: *попивать* [*tajarra'a-ḡatajarra'u*] تَجَرَّعَ-يَتَجَرَّعُ

5-я порода: *наведываться*, *захаживать* [*taraddada-ḡataraddadu*] تَرَدَّدَ-يَتَرَدَّدُ

В РЯ данное значение часто выражается глаголами прерывисто-смягчительного СГД, образующимися при помощи приставки *по-* и суффикса *-ива-* (*-ыва-*) / *-ва-* / *-а-*: *похаживать*, *помешивать*, *похлопывать*, *покачиваться*, *поблескивать*.

Дистрибутивно-взаимное значение предполагает итеративность действия, происходящего между несколькими субъектами. Его длительно-дистрибутивно-взаимный подтип обладает особыми аспектуальными свойствами, соединяя идею многократности с идеей взаимности. Участие двух или более субъектов в действии здесь получает свое выражение не в том, что эти субъекты являются одновременно объектами своих же действий, а в том, что каждый из них, направляя свое действие в сторону другого, становится одновременно объектом действия этого другого, а через него косвенным объектом своего действия.

В арабском языке данное значение передается глаголами 6-й породы, образующимися от глаголов 3-й породы путем аффиксации (при помощи префикса [*ta-*], являющегося показателем возвратности). Глаголы 3-й породы обозначают действие, направленное на другое лицо и

вызывающее ответное действие, то есть в нем имеется как привходящий момент взаимности. Поэтому префикс возвратности [ta] в глаголах 6-й породы приводит к полному развитию значения взаимности:

3-я порода: *звать (кого-либо)* [na:da:-ʔuna:di:] نادى-ينادى

6-я порода: *переключаться друг с другом* [tana:da:-ʔatana:da:] تنادى-يتنادى

3-я порода: *находиться по соседству (с кем-либо)* [ja:wara-ʔuja:wiru] جاور-يجاور

6-я порода: *находиться по соседству друг с другом* [taja:wara-ʔataja:waru] تجاور-يتجاور

Таким образом, в арабском языке 6-я порода глагола имеет возвратно-взаимное значение и обозначает полную взаимность в выполнении действия двумя и более субъектами. Оно нередко возникает на базе 3-й породы со значением совместности (социативности) действия.

Помимо этого, дистрибутивно-взаимное значение в арабском языке может выражаться глаголами 8-й породы, которые образуются от первообразных глаголов при помощи инфикса [-ta-] и иногда приобретают значение реципрокности, являясь своего рода «дублерами» глаголов 6-й породы, например:

6-я порода: *совещаться друг с другом* [ta'a:mar-a-ʔata'a:maru] تأمر-يتأمر

= 8-я порода: *совещаться друг с другом* [ʔitamara-ʔaʔamiru] انتمر-ياتمر

6-я порода: *сталкиваться друг с другом* [tasa:dama-ʔatasa:damu] تصادم-يتصادم

= 8-я порода: *сталкиваться друг с другом* [ʔistadama-ʔastadimu] اصطدم-ي اصطدم

В русском языке данное значение обычно выражается глаголами длительно-дистрибутивно-взаимного или взаимно-многократного СГД, образующихся самым сложным в РЯ префиксально-суффиксально-постфиксальным способом: при помощи префикса *пере-*, суффикса *-ива-(-ыва-)/-ва-/-а-* и постфикса *-ся* (*переговариваться, переглядываться, переписываться*), или сочетанием глагола с местоименными группами *друг друга, между собой* (*навещать друг друга, обсуждать между собой*).

Акциональное количественное значение **однократности**, которое в РЯ выражается однократным, смягчительным и уменьшительным СГД, в АЛЯ не выражено в рамках пород и может быть передано только аналитически: сочетанием глагола с отглагольным именем однократности (масдаром однократности). Например, русским глаголам однократного СГД, образованным при помощи суффикса *-ну-* (*крикнуть, стукнуть*), в АЛЯ могут соответствовать аналитические конструкции:

крикнуть [sarh.a sarh.atan] صرخ صرخة

Таким образом, в рамках 2, 5, 6-й, иногда 8-й пород морфемно выражены некоторые количественные акциональные значения. Общее значение итеративности в АЛЯ значительно дифференцировано (хотя и в меньшей степени, чем в РЯ, где в пределах глагольной леммы вы-

ражаются также одноактное, уменьшительное и смягчительное значения): оно по-разному преломляется и получает различную интерпретацию в зависимости от общей грамматической семантики той или иной породы и окружающего контекста.

Глаголы 2-й и 5-й пород в зависимости от контекста могут выражать различные оттенки этого значения; в РЯ им могут соответствовать различные СГД: **собственно многократный**: 2-я порода [*mašša-ḡumāšši*] — *хаживать*; **длительно-дистрибутивный**: 2-я порода [*lawwaḥa-ḡulawwiḥu*] — *размахивать*; **осложненно-интенсивный**: 2-я порода [*maddaḥa-ḡumaddiḥu*] — *нахваливает, расхваливает*.

Количественные СГД в РЯ и арабские глаголы 2, 5, 6-й и 8-й пород, выражающие количественные модификации процессуального признака, являются одними из существенных компонентов функционально-семантического поля множественности, семантическим стержнем которого является противопоставление двух взаимосвязанных значений: единичности и множественности. Они функционируют в рамках функционально-семантического поля множественности как грамматические средства, специально предназначенные для выражения значения данного семантического признака наряду с другими компонентами данного поля, такими как слова и словосочетания, лексически выражающие признак множественности, элементы контекста, смысловые классы глаголов, сочетающиеся с признаком множественности.

Вместе с тем количественные СГД в РЯ и арабские глаголы 2, 5, 6-й и 8-й пород, выражающие количественные модификации процессуального признака, являются структурными элементами ФСП аспектуальности сопоставляемых языков, являя собой наглядный пример пересечения ФСП, их взаимных связей, что рассматривается как необходимый компонент функциональной грамматики.

Специальные форманты, присоединяющиеся к русским и арабским глаголам (в АЛЯ также геминация второго корневого согласного), привносят в них дополнительные оттенки значения достижения результата. Специально-результативные значения интенсивности, суммарности и дистрибутивности действия находят свое выражение в рамках пород арабского глагола и СГД русского глагола. Обратимся к примерам.

Значение **интенсивности** выражается, как правило, глаголами со значением результата, которое в сопоставляемых языках значительно дифференцировано. В АЛЯ оно является одним из основных для глаголов второй и пятой пород, а его формальным показателем является геминация второго корневого согласного. В РЯ оно выражается глаголами интенсивного способа глагольного действия, которые образуются при помощи префиксов *вы-*, *до-*, *за-*, *из-*, *при-*, *про-*, *раз-(рас-)* и некоторых др. и постфикса *-ся*. Именно эти форманты придают русскому глаголу кроме значения результата и интенсивности тонкий индивидуальный оттенок значения. Причем каждый из этих оттенков

имеет в РЯ свой особый формальный показатель. Напротив, в АЛЯ при одном стандартном формальном показателе значения интенсивности глаголы в зависимости от их семантики и окружающего контекста выражают различные его оттенки, а в РЯ им часто соответствуют глаголы с различными формантами.

А). Префикс *из-* придает русскому переходному глаголу значение предельной полноты охвата действием или значение предельной полноты становления состояния субъекта действия переходному глаголу: *искрошить*, *изволноваться*. В АЛЯ подобным глаголам могут соответствовать глаголы 2-й или 5-й пород:

2-я порода: *изранить* [jarraħa-ŷujarriħu] جَرَحَ-يَجْرَحُ

5-я порода: *исхудать* [taɖamma-ŷataɖammaru] تَضَمَّرَ-يَتَضَمَّرُ

2-я порода: *разорвать на куски*, *изорвать* [mazzaqa-ŷumazziqū] مَزَّقَ-يَمَزِّقُ

Б). Префикс *при-* и постфикс *-ся* привносят в русский глагол значение тщательного совершения действия внутри субъекта: *прислушаться*, *притерпиться*. В АЛЯ подобным глаголам нередко соответствуют глаголы 5-й породы:

5-я порода: *приглядеться* [ta'ammala-ŷata'ammalu] تَأَمَّلَ-يَتَأَمَّلُ

5-я порода: *принюхаться* [tašamma-ŷatašammatu] تَشَمَّمَ-يَتَشَمَّمُ

В). Префикс *про-* обозначает тщательное выполнение действия, направленного на объект: *процедить*, *профильтровать*. Подобным глаголам в АЛЯ часто соответствуют глаголы 2-й породы (реже 5-й породы):

2-я порода: *просушить* [jaffafa-ŷujaffifu] جَفَّفَ-يَجْفَفُ

Префикс *про-* и постфикс *-ся*, присоединяясь к русскому глаголу, обозначают окончательное завершение действия внутри субъекта: *прогреться*. В АЛЯ подобным русским глаголам могут соответствовать глаголы 5-й породы:

5-я порода: *просушиться* [tajaffafa-ŷatajaffafu] تَجَفَّفَ-يَتَجَفَّفُ

Г). Префикс *раз-(рас-)* придает русскому глаголу значение усиленной интенсивности в протекании действия: *разбить*, *разломать*. В АЛЯ подобным глаголам, как правило, соответствуют глаголы 2-й породы (реже 5-й породы):

2-я порода: *разбить*, *разломать* [kassara-ŷukassiru] كَسَّرَ-يَكْسِرُ

2-я порода: *рассердить*, *разбесить* [gaddaba-ŷugaddibu] غَضَّبَ-يَغْضَبُ

Аналогичное значение усиленной интенсивности действия, но в сфере субъекта, привносят в русский глагол префикс *раз-(рас-)* и постфикс *-ся*: *расколоться*, *разломаться*. В АЛЯ подобным глаголам часто соответствуют глаголы 5-й породы:

5-я порода: *разбиться* [takassara-ŷatakassaru] تَكَسَّرَ-يَتَكَسَّرُ

5-я порода: *рассердиться* [tagaddaba-ŷatagaddabu] تَغَضَّبَ-يَتَغَضَّبُ

Кроме того, русские глаголы интенсивного способа глагольного действия, образующиеся при помощи префикса *раз-(рас-)* и постфикса *-ся*, и арабские глаголы соответственно 2-й и 5-й пород могут иметь

значение направленности и распространения действия в разных направлениях. Ср.:

РЯ — *распространить, распространиться,делиться*.

АЛЯ — 2-я порода: *рассеять, разделить, развести* [farrāqā-yufarrīqu] فرق-يفرق

5-я порода: *рассеяться, разойтись* [tabaddada-ṡatabaddadu] تَبَدَّد-يَتَبَدَّد

Таким образом, ряд аспектуальных значений, выраженных в РЯ способами глагольного действия, выражается породами арабского глагола. Это прежде всего количественные и специально-результативные значения. В РЯ роль морфологического способа в выражении указанных аспектуальных значений является более значительной, чем в АЛЯ: эти значения в РЯ являются более детализированными и в большей степени структурированными, а в АЛЯ — имеют более общий характер и уточняются при помощи контекстуальных средств.

Сопоставление морфемных показателей количественных и специально-результативных значений в АЛЯ и РЯ свидетельствует о сравнительной бедности и большей стандартизации словообразовательных возможностей АЛЯ в сравнении с РЯ.

В АЛЯ при выражении аспектуальных значений неоднозначность толкования глагольной леммы снимается с помощью контекстуальных средств. Напротив, одной из типологических особенностей РЯ является значительная дифференциация аспектуальных значений в пределах самой глагольной основы.

Не все модификации процессуального признака, выражаемые СГД русского глагола, могут быть переданы при помощи пород: арабские глаголы лишены эксплицитно выраженных временных (терминативного, финитивного, начинательного), одноактного и некоторых других значений, свойственных русскому глаголу.

Что касается своеобразия и индивидуальных особенностей сопоставляемых языков, то они ярко проявляются в структурных типах и характеристиках полей аспектуальности, их месте в грамматическом строе.

В русском языке функционально-семантическое поле аспектуальности четко, рельефно очерчено, подобно ФСП темпоральности, залоговости и др. Оно как поле выстраивается вокруг грамматической категории вида, следовательно, является грамматически сильно центрированным, опирающимся на интегрированную систему грамматических форм в рамках категории вида, на видовые образования, характеризующиеся неполной грамматикализацией. В рамках данного поля видовые формы находятся в непосредственной тесной связи и взаимодействии с единицами различных языковых уровней. А.В. Бондарко указывает, что «соотносительность / несоотносительность глаголов по виду (ср.: *записать* — *записывать*, но *заволноваться*, *разбушеваться*, *понастроить* и т.п.) зависит от способа глагольного действия» [Бондарко, 2001, с. 42]. Таким образом, здесь можно говорить о взаимодей-

ствии на уровне парадигматики. В то же время, очевидным в данном случае является и синтагматическое взаимодействие видовых форм со словами *долго*, *иногда*, *часто*, *вдруг* и др. Данные языковые факты доказывают факт объединения грамматической категории вида в РЯ со взаимодействующими с ней элементами в ФСП аспектуальности, имеющим в РЯ моноцентрическую структуру.

В арабском литературном языке функционально-семантическое поле аспектуальности менее центрировано, что во многом определяется отсутствием здесь грамматической категории вида. Многие компоненты поля — это разнородные средства, некоторые из них не имеют статуса самостоятельной категориальности и взаимодействуют между собой на семантической основе, объединяющей разнородные элементы системы.

Исследования, проводимые в рамках разработки теории функциональной грамматики, отмечают, что семантика аспектуальности включает различные признаки: лимитативности, длительности, кратности, фазовости, перфектности, акциональности, статиальности и реляционности [Основания функциональной грамматики, 1987, с. 40–63].

В русском языке семантическим признаком, доминирующим в сфере аспектуальности, является отношение к признаку лимитативности, то есть к семантике предела. Различные компоненты этой семантики лежат в основе грамматической категории вида и аспектуальных классов предельных / непредельных глаголов. В данном случае под пределом имеется в виду какое-либо ограничение в разворачивании действия во времени. Это может быть временная граница действия, его конечная точка и др. Данная проблематика в славистике является детально разработанной в рамках аспектологической теории применительно к русскому и другим славянским языкам. Аспектологи задаются вопросом, является ли отношение действия к его внутреннему пределу универсальной для всех языков доминантой аспектуальности? Даже применительно к одному только арабскому литературному языку ответить на данный вопрос весьма трудно в рамках одной научной статьи, так как для этого необходимо провести детальный комплексный анализ обширного языкового материала. Поэтому ограничимся лишь общими предварительными суждениями. В арабском языкознании и арабистике эта тема не разрабатывалась детально и системно. В фокусе внимания настоящего исследования находится такой компонент семантики аспектуальности, как отношение действия к его внутреннему пределу, являющийся определяющим в ФСП аспектуальности в РЯ. Автор предпринимает попытку сопоставить реализацию данного семантического значения в РЯ и АЛЯ.

Выделяется несколько семантических разновидностей предела.

1. Внутренний предел, определяемый самим характером действия в рамках данного способа его протекания.

2. Внешний предел, обусловленный внешними факторами по отношению к действию: *Он читал лекцию до семи часов вечера.*

Внутренний предел может быть реальным, то есть обозначать достигнутый результат (*В конце концов он нас уговорил*), или потенциальным при выражении нацеленности на его достижение (*Он долго уговаривал нас*). Потенциальный предел может выражаться в РЯ только несовершенным видом. В АЛЯ друг другу противопоставлены две временные формы, в рамках которых передается время действия: суффиксальные формы (то есть совершенное время = перфект) и префиксальные формы (то есть несовершенное время = имперфект).

Совершенное время указывает на то, что данное действие или состояние передается как завершившееся в определенный момент. При этом данная форма безразлична к семантике указания продолжительности этого действия: оно может быть и продолженным, длительным, и моментальным, одномоментным. Несовершенное время обозначает незавершенное действие, которое может относиться к любому времени [Гранде, 1998, с. 152–159]. В отличие от русских временных форм арабские синтетические формы безразличны к семантике предела. Например, арабское предложение

ذات يوم اشتغل حتى الساعة السادسة مساء

может быть переведено на РЯ двояко:

(1) *В тот день он **работал** (несов. вид) до шести часов вечера.*

(2) *В тот день он **проработал** (сов. вид) до шести часов вечера.*

Однако неверно полагать, что в АЛЯ не выражена семантика предела. Она может быть выражена при помощи вспомогательных грамматических средств. Например, потенциальный предел, действие длительное в прошлом в АЛЯ может быть выражено сочетанием глагола «быть» كان в перфекте с формой имперфекта смыслового глагола. Например:

*Он **работал** в этом далеком городе. كان يعمل في تلك المدينة البعيدة.*

Реальный предел в РЯ и других славянских языках получает эксплицитное грамматическое выражение как один из элементов (наряду с признаком целостности действия) категориального значения совершенного вида. Иначе говоря, речь идет об абсолютно инвариантном значении грамматической формы. Любое употребление совершенного вида сопровождается выражением этого значения. Таким образом, целостность действия и ограниченность его внутренним пределом — постоянные элементы инвариантного категориального значения совершенного вида. В АЛЯ реальный предел может быть выражен формой перфекта, которой предшествует частица قد, обозначающая, что действие уже совершилось (с оттенком его недавнего совершения). Например:

*Мы уже **вышли** из здания. قد قخرجنا من العمارة.*

Кроме того, данное значение может быть передано в АЛЯ через сочетание перфекта глагола «быть» с перфектом смыслового глагола,

которому обычно предшествует частица *قد*. Данная конструкция передает значение предпрошедшего времени:

كان قد أصدر مجلته. Он уже издал свой журнал.

В рамках реального предела выделяют: а) явно выраженный в РЯ формой совершенного вида эксплицитный предел (*Магазин закрылся. Вы договорились*). В АЛЯ это значение выражается двумя выше упомянутыми способами: формой перфекта, которой предшествует частица *قد*, или сочетанием перфекта глагола «быть» с перфектом смыслового глагола, которому обычно также предшествует частица *قد*:

قد أغلق المحل. كان المحل قد أغلق. Магазин закрылся.

и не выраженный специальным языковым средством, а лишь подразумеваемый в высказывании, вытекающий из лексического значения глагола, контекста ситуации имплицитный предел. Второй может быть передан в РЯ с участием несовершенного вида как семантически немаркированной формы: *Вдруг открывается дверь, и из нее выходит врач*. При этом в условиях нейтрализации видового противопоставления в настоящем историческом формы несовершенного вида *открывается, выходит* имплицитно передают значение предела, которое в прошедшем времени было бы эксплицитно выражено формами совершенного вида *открылась, вошел* (т.е. предел выражен с помощью транспозиции времен). Аналогичные процессы наблюдаются и в АЛЯ:

وإذا بمرضى يدخل العيادة. И вдруг в приемную входит больной.

Эксплицитный предел в РЯ может быть выражен только формой совершенного вида, а имплицитный — только при участии форм несовершенного вида.

По другому признаку выделяются иные разновидности внутреннего предела: а) абсолютный (*Он уехал из города; невозможно: ... и продолжал уезжать*); б) относительный (*Производительность труда повысилась; возможно: ... и продолжает повышаться*).

Исходя из сказанного выше, мы можем определить семантику предельности / неопределенности (= терминативности / атерминативности) как наличие / отсутствие внутреннего предела в языковом представлении действия. Имеется в виду наличие или отсутствие любого из возможных типов внутреннего предела действия — реального или потенциального, эксплицитного или имплицитного, абсолютного или относительного.

Таким образом, в АЛЯ сочетания смысловых глаголов с глаголом «быть» обеспечивают выражение в глаголе не только завершеного или незавершеного действия, но и четко очерчивают момент действия и его длительность. Иначе говоря, эти сочетания выступают в качестве дополнительных средств для выражения отношений глагола к определенному моменту, то есть выражения распределения действия во времени, что в РЯ выражено синтетическими формами совершенного и несовершенного вида.

Следовательно, семантический признак отношения к пределу представлен в ФСП аспектуальности арабского языка. Однако, по нашему мнению, здесь данный признак не является единственным, центральным, доминирующим признаком, определяющим семантическую основу данного поля. Приведенная выше краткая обзорная характеристика отдельных компонентов аспектуальных отношений в АЛЯ не содержит указаний на доминирующую роль признака отношения к пределу. В АЛЯ, как показано выше, одна и та же глагольная форма в зависимости от контекста может выражать в одинаковой мере как совершенное, так и несовершенное действие. При описании значений многократности, дистрибутивности и т.д., характерных для АЛЯ, не устанавливается какая-либо связь с отношением действия к его пределу. Здесь скорее можно говорить о множестве семантических признаков, связанных с количественной и качественной аспектуальностью, среди которых ни один не представлен как доминирующий.

Источники и литература

Бондарко, 2001 — *Бондарко А.В.* Принципы функциональной грамматики и вопросы аспектологии. М., 2001.

Введение. Основания функциональной грамматики, 1987 — Основания функциональной грамматики // Теория аспектуальной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис / Отв. ред. А.В. Бондарко. Л., 1987.

Гранде, 1998 — *Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1998.

Соколов, 1985 — *Соколов О.М.* Фазовость как лексико-грамматическая категория русского глагола // Русское языкознание. Киев, 1985, № 10.

Юшманов, 1998 — *Юшманов Н.В.* Работы по общей фонетике, семитологии и арабской классической морфологии. М., 1998.

В.В. Лебедев **На что нет воли Аллаха?**

Самой актуальной проблемой, с которой сталкивается ныне арабская филология в России, равно как и другие отрасли научного знания, которые могут существовать только при наличии осознанных общегосударственных или общенациональных интересов, является, на наш взгляд, проблема ее выживаемости.

У нее несколько составляющих. Это и проблема сохранения накопленного знания и его распространения. Это и повышение качества, эффективности и, если угодно, эффектности его применения и использования. Это проблема его постоянного прибавления и наращивания, а также проблема неуклонной и разнообразной деятельности филологического сообщества, направленной на поддержание интереса гражданского общества и заинтересованности государства в результатах деятельности филологического сообщества.

Выживаемость не может быть обеспечена только неистребимой волей к жизни. Да и сама эта воля далеко не всегда возникает сама собой: чаще всего необходимым оказывается ее культивирование. Выживаемость можно обеспечить прежде грамотным решением каждой из стоящих проблем в отдельности и обеспечением надежных условий развития для всех стоящих за ними направлений.

Развитие всех отраслей арабской филологии, помимо прочего, требует регулярного притока новых научно-исследовательских и педагогических сил. При этом не стоит забывать, что процесс формирования кадров уже сам по себе является мощным катализатором развития гуманитарного знания.

Новые научно-исследовательские и педагогические силы, как и любые иные творческие силы очень трудно полноценно готовить в среде, где царит экономическая или какая-либо иная утилитарная целесообразность, упраздняющая естественное действие принципа избыточности, который, как известно из теории систем, обеспечивает любой системе ее прочность и надежность. Поскольку же провести ка-

кие-либо изменения средствами арабской филологии невозможно, то с нынешним засильем утилитаризма нужно учиться сосуществовать. Сосуществуя, можно постараться использовать эту ситуацию на благо развития самой научной отрасли.

А есть ли в филологии вообще и в арабской в частности что-либо на потребу заядлых утилитаристов? Мы отвечаем: Да. Есть.

Ведь филология учит понимать тексты. Для филолога это, конечно, звучит банально, т.е. безыформативно. Безыформативность же сейчас безответственна, поскольку на дворе эпоха, уже названная информационной, когда из всех потребляемых нами продуктов наивысшей ценностью обладают те, у которых наибольшая информативная насыщенность. Однако этой банальной фразой мы хотели бы донести до арабистического сообщества одно новое, которое заключается в том, что именно привычные и самоочевидные для нас истины требуют сегодня повышенного к себе внимания, тщательного переосмысления, детальной разработки и разумной адаптации к условиям, которые «несколько» отличаются от времен школьного комментирования Гомера, положившего начало европейской филологической традиции.

То, что является банальным внутри какого-либо сообщества, необязательно является таковым за его пределами. Общество же, государство, деньговладельцы и финансовые и образовательные распорядители должны и вправе знать, зачем и для чего, к примеру, арабская филология. И лучше, чем сама филология в лице ее авторитетов, об этом не скажет никто. Наши рассуждения можно рассматривать как некую попытку смоделировать процесс диалога нашей специальности с теми, кто в силу сложившихся хозяйственных и прочих условий жизни оказался причастным к ее выживанию и возможному развитию. Наш принципиальный тезис в этой связи заключается в том, что отдельные элементы самоистолкования, самопознания и даже саморекламы оказываются необходимыми для того, чтобы тем, чем занимаются сегодняшние филологи-арабисты, могли бы заниматься и следующие поколения исследователей. Тогда будет живо то, что делается филологами-арабистами сегодня, точно так же, как через них живет то, что делалось их предшественниками вчера.

Итак, филология учит. Чему? Пониманию. Пониманию чего? Текстов. Через это филология, по определению С.С. Аверинцева, «помогает выполнению одной из главных человеческих задач — понять другого человека (и другую культуру, другую эпоху)» [Аверинцев, 1990, с. 545] И «текст», и «понимание» являются ключевыми понятиями информационных технологий. Значит, современное «информационное общество» немислимо без специалистов-филологов высокой квалификации. Это также означает, что и филология в таком обществе должна ориентироваться в первую очередь на информационную обработку текстов, а в учебном процессе — на формирование прочных навыков извлечения и оценки содержащейся в текстах информации.

Арабская филология учит пониманию арабских текстов. Понимание арабских текстов — это уникальное явление: во-первых, потому, что сами эти тексты охватывают временную протяженность не менее чем в 14 веков, а во-вторых, потому, что их понимание является результатом усвоения широкого комплекса дисциплин, каждая из которых имеет самостоятельную ценность для удовлетворения определенных духовных, культурных, интеллектуальных и познавательных запросов как индивидов, так и отдельных человеческих сообществ. В пояснение сказанному приведем фрагмент из работы известного египетского филолога Таммама Хассана «Арабский язык: семантика и структура», увидевшей свет во второй половине минувшего века:

«По-видимому, главное, почему студенты, изучающие арабскую филологию, должны внимательно относиться к занятиям по исламской истории, исламской философии, комментарию Корана, хадисам, литературе, мусульманскому праву и другим дисциплинам, заключается в том, что изучающий арабский язык, имея дело с конкретным литературным текстом, должен обладать исчерпывающими знаниями во всех этих областях, чтобы понимать “ситуацию”, в которой был высказан данный текст... Мы привыкли постоянно говорить своим студентам по поводу этих дисциплин, которые называют “вспомогательными дисциплинами”, что они суть различные аспекты разъяснения ситуативного контекста для тех текстов, с которыми мы встречаемся в арабском классическом наследии».

Таким образом, арабская филология аккумулирует в себе, обрабатывает и передает информацию по комментированию Корана, по хадисам, мусульманскому праву и другим дисциплинам, без которых ее собственное существование невозможно. А это значит, что «информационное общество», стремящееся к удовлетворению самых разнообразных потребностей людей и нацеленное на межличностный, межконфессиональный и межцивилизационный диалог, немислимо без специалистов по арабской филологии. Это также означает, что и подготовка специалистов по арабской филологии должна быть во многом ориентирована сегодня на более основательное и цельное освоение тех дисциплин, которые Таммам Хассан назвал в своем капитальном труде «вспомогательными».

Арабская филология в нашей стране может и должна обеспечить себе условия выживаемости, воспроизводства и развития. Но это не произойдет само собой. Превратить банальные истины нашей специальности в информационные поводы и программные установки учебной деятельности — вот какой видится нам самая актуальная для нас задача.

В основной части нашего сообщения мы постараемся изложить результаты филологического прочтения некоторых фрагментов Священного писания мусульман — Корана. Они касаются воли Всевышнего. Это изложение можно рассматривать и как практический ответ на

вопрос о том, что, в частности, может предлагать арабская филология современному информационному обществу.

Когда мы говорим о воле, субъектом которой является Бог (الله), то какие мы имеем для этого основания?

Таких оснований два. У нас есть два источника для постижения Божественной воли.

Первым источником является то, что Бог (الله) сообщил о Себе в Откровении, в священной Книге мусульман, в Коране.

Существенным, ключевым для понимания всего, что связано с Божественной волей, нам представляется следующее Его свидетельство:

إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

«Ведь Господь твой вершителю того, что пожелает» (аят 107 суры 11 (هود)).

Его воля, таким образом, познаваема в Его свершениях, в том, что Им содеяно, сделано, выполнено и исполнено.

В этом свидетельстве реальности, реализованности, действительности и воплощенности Его воли есть указание и на второе основание, второй источник человеческого познания Божьей воли. Его воля себя являет, проявляет, обнаруживает желающему постичь ее человеческому разуму. Обнаруживается в чем? Во всем сущем. Во всем, что есть, было, будет и бывает. Слушай, смотри, обоняй, вкушай, осязай — и ты постигнешь Его волю, воплощенную в другой Его священной Книге — книге жизни. Но ее читать гораздо труднее. Ибо наряду с Его первичной, безначальной волей в ней действует еще одна воля. Ведь в сотворенном Им человеке, согласно Его свидетельству (Коран 32:9), пребывает Дух Божий, а значит и воля. Но это уже тварная воля. Мы же говорим о Творце, о Его воле. И этот разговор пойдет на основании первого из указанных источников — на основании Его слова, на основе текста Священного Корана.

Объектом нашего сообщения являются коранические стихи, в которых употреблен глагол شاء يشاء «хотеть, желать». Из этих стихов нами отобраны только те, в которых данный глагол употреблен после частица لو «если бы». Сибавейхи характеризует ее как «частицу для того, что могло бы произойти, если бы произошло другое» (цит. по словарю ал-Фирузабади «Ал-Камус ал-Мухит»). Эта частица участвует в формировании условной конструкции, выражающей собой условную связь. Условная связь, как известно, представляет собой синтез значения гипотетичности и значения достаточного основания. Частица لو оформляет собой придаточную часть предложения, расположенную препозитивно относительно главной, и разделяет значения гипотетичности и достаточного основания с коррелятом ل , не имеющем здесь специальной семантической нагрузки и оформляющем собой главную часть предложения. Сложное предложение с этой частицей выражает

значение нереальной обусловленности и отражает собой ситуацию, для которой исключается ее соответствие действительности. Исключается реализация как предпосылки, так и следствия. В предложениях с глаголом شاء يشاء «хотеть, желать» ирреально, таким образом, как само наличие воли, так и то, на что она могла быть направлена.

В Коране нами отмечено более 20 предложений, в которых субъектом воли — подлежащим при глаголе-сказуемом شاء يشاء «желать» — является الله Бог. При этом имеются четкие текстовые указания, что сами эти высказывания принадлежат Всевышнему, а не являются передачей речи о Нем кого-либо из коранических персонажей. Их полное и подробное рассмотрение способно дать исчерпывающий ответ на вопрос о том, на что, согласно источнику ислама, не было и нет Божьей воли. Однако это не входит в задачу данного краткого сообщения. Мы стремимся лишь подчеркнуть, что сама постановка такого вопроса правомерна для Священного Корана. Более того, имеется — и она нами предлагается — методика ответа на этот вопрос. Ее мы и постараемся представить в данном сообщении на отдельных конкретных примерах.

С этой целью мы выбрали три группы аятов, руководствуясь при этом только их содержательной стороной. Ключевым словом первой группы является هُدًى «правильный путь», ключевым словом второй группы — نذيرٌ «увещатель», ключевым словом третьей группы — أمة «община, народ».

В первой группе есть такой аят:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى

«А если бы Аллаху было угодно, то Он направил бы их всех по прямому пути» (аят 35 суры 6 الأنعا).

Какая информация, переданная лексико-грамматическими средствами, представлена в этом аяте? Направил ли Он их всех (зд.: тех, которые считали и считают пророков лжецами) на правильный путь? Нет, не направил. Была ли Его воля на то, чтобы направить их всех на прямой путь? Нет, не было. А мог ли Аллах направить их всех на прямой путь? Да, мог бы, если бы на то была Его воля?

По содержанию аята могут возникнуть и другие вопросы. Например: почему Он не направил их всех на прямой путь? Почему Он не направил на прямой путь всех людей? Кого Он направляет на прямой путь, а кого оставляет пребывать в заблуждении? Какое отношение к этому имеет то обстоятельство, что Творец и самого человека наделил волей? Может ли и вправе ли человек взять на себя то, на что не было Господней воли, и постараться вывести всех тех, которые считали и считают пророков лжецами, на прямой путь? Как самому человеку узнать Господню волю относительно самого себя? Однако все эти и им подобные вопросы решаются уже за пределами данного аята с его грамматической структурой и ее лексическим наполнением, с применением иных познавательных механизмов. Важ-

ность же самой этой темы отсутствия произволения Аллаха вывести на прямой путь всех людей считается в Коране и с ее многократного упоминания в разных вариантах. Так, в другом месте Корана говорится:

لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا

«Если бы Нам было угодно, то Мы каждой душе даровали бы ее правильный путь» (Коран 32:13).

В этом аяте мы получаем отрицательный ответ на вопрос о том, каждой ли душе дарован прямой путь. Мы получаем отрицательный ответ на вопрос, была ли на то, чтобы каждую душу наставить на прямой путь, воля Аллаха. И мы имеем утвердительный ответ на вопрос, мог ли Аллах наставить на прямой путь каждого. Да, мог, но не соблаговолил.

Еще один аят, где Всевышний, прямо обращаясь ко всем нам, говорит:

فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

«Если бы Ему было угодно, то Он бы всех вас наставил на прямой путь» (Коран 6:149).

Всех нас Он не наставил на прямой путь. Это Ему не было угодно. Но Он мог бы наставить на прямой путь нас всех. Таков смысл коранического текста.

О вере, о ее всемирном утверждении, Всевышний недвусмысленно сообщает:

وَلَوْ شَاءَ رَبِّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلِّهِمْ أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

«Если бы было угодно твоему Господу, то уверовали бы все, кто на Земле, без исключения. Так тебе ли принуждать людей, чтобы они стали верующими» (Коран, 10: 99).

Все это может значить, что любые иные, в том числе и человеческие действия и намерения, которые могли бы быть направлены на то, чтобы наставить на прямой путь всех и каждого или принудить к вере всех без исключения живущих на Земле — такие действия и намерения были бы неуютны Аллаху, противны Его воле. Ибо они не соответствовали бы Божественной истине и разрушали бы общий Божественный замысел о человеке как заместнике Бога на Земле, призванном нести за нее ответственность. Ведь именно для этого Он и наделил его волей:

قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

«Скажи: Истина от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (Коран, 18: 29).

В этой связи нельзя не отметить, что Божественная воля относительно человеческих убеждений изначально мягка, снисходительна, терпима и милосердна, поскольку она ставит человека перед возмож-

ностью выбора. И в этом — самое трудное для нее испытание. Сатанинская же воля принципиально жестка, тверда и беспощадна. Она решительно и принудительно утверждает себя, не допуская иной возможности. Первая извечно созидательна. Вторая — последовательно деструктивна. Божественная — откровенна и всеохватна. Сатанинская — действует тайно и целенаправленно (адресно), она всегда стремится выдать себя за собственную волю якобы самого «свободного» человека. Божественная — прекрасна, она устремлена к возвышению человеческого духа и человеческого достоинства. Сатанинская — омерзительна, она упорно везде и всюду стремится принизить человека. И Божественная, и противная ей сатанинская воля действуют ради человека, на человека и через человека, и оставляют на нем свой отпечаток.

Еще один аят с интересующим нас лексико-грамматическим составом говорит о проводниках Божественной воли:

ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيرا

«Если бы Нам было угодно, то Мы бы в каждом селении поставили увещателя» (Коран 25: 51).

Как известно, законы духовного мира не тождественны законам мира материального. Но если даже создание инфраструктуры жизнеобеспечения не предполагает строительства недроразрабатывающих и перерабатывающих, ткацких, швейных и пищевых производств в каждом селении, если даже удовлетворение культурных потребностей души не предполагает, чтобы в каждом селении был свой поэт, или прозаик, или драматург, или композитор, то что же говорить о тех, кого Господь избирает для донесения истин, нетленных и неизменных ни во времени, ни в пространстве?

И, наконец, среди аятов со значением нереальной обусловленности, которые начинаются с частицы гипотетичности *لو*, отметим аят — один из нескольких, — имеющий отношение к организации совместной жизни тех, кто принял Божественное руководство своей жизни по прямому пути и стал верующим.

ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة

«Если бы Господу твоему было угодно, то Он сделал бы людей единым народом» (в пер. И.Ю. Крачковского, В. Пороховой) / “un seul peuple” (у Kasimirski) / «единой религиозной общиной» (в пер. М.-Н.О. Османова) / «одной общиной и верой» (в пер. Б.Я. Шидфар) / «единой общиной верующих» (в пер. Э. Кулиева) (Коран 11:118)

Это извещение повторяется в Коране несколько раз, что подтверждает его особую значимость в деле устроения общественной жизни. Не вызывает никаких сомнений, что рукотворные проекты интернационализации, или глобализации, или иных разновидностей, вариантов и проявлений всечеловеческой унификации неуютны воле Всевышнего, как она обозначена в Священном Коране. Многовековой

же опыт жизни человечества показывает, что неугодное человеколюбивой воле Создателя может иметь лишь временный, проходящий успех, попускаемый Им для вразумления, поучения и увещания всех и каждого, и в «любом селении».

Универсальными же моментами для всего человеческого рода всегда были и есть только два, никак не зависящие от человеческой воли — это начальная и конечная точки жизненного пути каждого человека. А этого уже более чем достаточно для того, чтобы у людей было основанное на высшей реальности чувство единства, равенства и братства.

В данной статье: 1) мы выделили в Священном Коране конструкции со значением ирреальной обусловленности (لو... لا); 2) приняли во внимание лексическое наполнение этих конструкций (глагол شاء يشاء «желать, хотеть» в качестве сказуемого придаточного глагольного предложения и имя الله Бог либо соответствующие ему личные местоимения в качестве подлежащего такого предложения); 3) выделили те предложения, где в качестве распространителей предикативного ядра главного предложения выступают лексемы هدى «прямой путь», نذير «увещатель», أمة «народ»; 4) в результате нами получены отрицательные ответы на вопросы о том, было ли угодно Аллаху вывести всех и каждого на прямой путь, было ли угодно Аллаху в каждом селении поставить увещателя и было ли угодно Аллаху сделать всех людей единой общиной.

Источники и литература

Аверинцев, 1990 — *Аверинцев С.С.* Филология // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

В.Д. Семенова

Применение интенсивных методов обучения арабскому языку как иностранному на начальном этапе обучения

В настоящее время в рамках коренной перестройки системы образования в России, связанной с ее вступлением в Болонский процесс, сфера преподавания иностранных языков также переживает существенные изменения. Основными тенденциями новой модели преподавания иностранных языков являются сокращение количества аудиторных часов, отведенных на изучение иностранного языка, введение в действие новых Госстандартов, в частности Госстандарта дополнительной к высшему образованию квалификации «Переводчик в сфере профессиональной коммуникации», внедрение кредитно-модульной системы контроля и оценки знаний учащихся и др. Отметим, что утвержденные в 2010 г. новые Государственные стандарты высшего профессионального образования среди основных требований к профессиональной подготовке выпускника декларируют «способность свободно пользоваться русским и иностранным языками как средством делового общения; способность к активной социальной мобильности» (www.umo.msu.ru — «Требования к результатам освоения основных образовательных программ магистратуры»).

В целях реализации вышеизложенных требований, а также расширения спектра образовательных услуг в условиях жесткой конкуренции в РУДН с 2010 г. аккредитована государственная программа «Переводчик в сфере профессиональной коммуникации» (модуль «Переводчик»), где в качестве главной цели заявлена подготовка специалистов к деятельности, «направленной на осуществление межкультурной коммуникации в профессиональной сфере» (Приложение к Приказу Минобрнауки РФ от 04.07.97 № 1435). Студенты РУДН, обучающиеся по данной программе, имеют возможность одновременно получить два образования: основное высшее образование по выбранной специальности и дополнительную к основной квалификацию «Переводчик в сфере профессиональной коммуникации».

Программа «Переводчик» предполагает изучение иностранных языков, в том числе арабского литературного языка, в процессе обучения в вузе и рассчитана на пять лет. При этом первый год специально выделяется для овладения нормативным базовым курсом арабского литературного языка: в течение года он изучается в объеме 22 часов в неделю. После первого года при успешной сдаче зачетов и экзаменов по иностранному языку студент автоматически переводится на первый курс, где продолжает изучать иностранный язык в меньшем объеме (8–6 часов в неделю) наряду с обучением основной специальности. При этом в случае успешной сдачи Государственных квалификационных экзаменов по специальности и иностранному языку выпускник получает два диплома государственного образца: диплом по основной специальности и диплом переводчика.

Новые критерии и требования обусловили необходимость пересмотра и корректировки методики преподавания иностранных языков. Основной задачей становится, с одной стороны, усиление функциональной направленности при изучении иностранного языка как средства общения в профессиональной среде, что продиктовано требованиями рынка труда. С другой стороны, преподавание иностранного языка не может вестись только в узкопрофессиональной сфере, но должно осуществляться в неразрывной связи с политической, экономической, социальной, культурной жизнью стран изучаемого языка.

В данных условиях приоритет при преподавании арабского литературного языка должен отдаваться интенсивным методам обучения, в основу которых был бы положен коммуникативно-деятельностный подход с «текстоцентричной» составляющей, в рамках которого особое внимание уделяется отбору учебных текстов, их информативному и грамматическому содержательному наполнению. При этом в зависимости от конкретного этапа обучения на передний план выводится одна из функций текста или их сочетание в различных пропорциях: текст как единица презентации языкового материала; текст как средство формирования речевых навыков и умений; текст как образец определенного типа сообщения; текст как источник информации.

Реализация личностно-деятельностного подхода требует максимального учета психологических особенностей личности учащихся. Здесь уместно говорить о большей индивидуализации процесса обучения. Особое внимание следует уделять оценке способностей каждого учащегося, его будущих профессиональных потребностей и мотивации. Последнее представляется особо значимым в современных условиях, когда отмечается некоторый спад интереса к изучению арабского литературного языка, что связано с нестабильностью в Арабском регионе и искажением образа араба-мусульманина со стороны СМИ. Положение усугубляется искажением исламской доктрины в западных источниках. Большинство сообщений СМИ об исламе связаны с темами терроризма, экстремизма, унижения женщины. Это приводит к тому,

что ислама бояться. Поэтому одной из приоритетных задач преподавателя становится дать объективную картину существующей ситуации в исламском обществе, его истинных принципах и ценностях. В эпоху глобализации смешение народов, языков и культур достигло такого уровня, что проблема воспитания толерантности к другим культурам, умение понимать, уважать и принимать их со всеми их отличиями и спецификой становятся наиболее актуальными и жизненно важными. Таким образом, необходимо научить не только языку, но и межкультурной коммуникации. Только овладевший навыками межкультурной коммуникации оказывается социально мобильным. Следовательно, «языки должны изучаться в неразрывном единстве с миром и культурой народов, говорящих на этих языках» [Тер-Минасова, 2008, с. 34].

На начальном этапе обучения арабскому литературному языку главной целью должно быть овладение письменной и устной речью в сжатые сроки при значительной ежедневной концентрации учебных часов. Наличие в РУДН дополнительного года для изучения иностранного языка значительно облегчает эту задачу. Достаточное количество аудиторных часов в течение года (20–22 часа в неделю) позволяет обеспечить интенсивный характер обучения, предполагающий значительную продолжительность занятий (ежедневно 4–6 часов), а также их насыщенность различными видами и формами работы, в том числе коллективными, требующими большой активности учащихся. Оптимизация обучения арабскому языку позволяет добиться того, что студенты по окончании первого года обучения владеют нормативным курсом грамматики и лексики. При этом лексический запас формируется по ряду направлений: бытовая, социокультурная, общественно-политическая тематика. Работа над составлением лексического минимума предполагает отбор наиболее употребительных слов с учетом их частотности и словообразовательной ценности. Также необходим анализ и обеспечение повторяемости лексики в различных контекстах.

Принимая во внимание тот факт, что текст является единицей презентации языкового материала и средством формирования речевых навыков и умений, нельзя в то же время не учитывать, что именно текст выступает в качестве источника информации. Поэтому при отборе учебных текстов необходимо, чтобы они соответствовали не только практическим целям обучения, но и чтобы их смысловое содержание соответствовало общеобразовательным и воспитательным целям. Преподавание арабского языка как иностранного должно быть организовано преимущественно на основе текстов страноведческого содержания, источником которых является публицистическая, художественная и научная литература арабских стран. При этом конечными целями общеобразовательной и воспитательной работы преподавателя является ознакомление студентов с типичными явлениями современной арабской действительности, формирование позитивного отношения к арабскому народу, его культуре, создание в сознании учащихся объективного образа арабских

стран. Причем начинать это знакомство необходимо с первых дней обучения, то есть на материале вводно-фонетического курса: уже на этом этапе тексты должны отражать арабские реалии.

При составлении пособий по нормативному курсу следует наметить спектр тем и последовательно распределить их по урокам, объединив в единые тематические блоки текст, диалог (или полилог) и 1–2 дополнительных неогласованных текста, например, тематические блоки «Учебный день», «Достопримечательности арабских столиц», «Арабский язык», «Система образования в арабских странах» и т.д. При этом следует сосредоточиться на формулировании проблем в виде альтернативных вопросов, что позволит учащемуся выбрать ответ и аргументировать свой выбор. Например, при обсуждении темы «Арабизация в Алжире» в текстах должны быть аргументированно изложены различные точки зрения на проблему. Такой подход позволяет преподавателю сформулировать реальные, интересные вопросы и на их базе обеспечить активную речевую практику на основе пройденного материала, возможно, с привлечением к дискуссии носителей языка. Система предлагаемых студентам заданий зависит от уровня группы и может включать в себя задания на обобщение пройденного материала, на анализ дополнительных данных, на использование нового материала для доказательства уже известного тезиса, на оценку какого-либо факта. Все это требует от преподавателя хорошего знания экстралингвистики и свободного владения предметом речи, то есть знания арабских обычаев и традиций, культуры, политической ситуации в регионе.

Приоритетным на занятиях по арабскому языку должно быть обучение общению и усвоение при его помощи как профессионально значимой, так и лингвострановедческой информации. Основной формой презентации данных знаний является текст как основа обучения иностранному языку. Учитывая определяющую значимость лингвострановедческого фона изучения арабского языка (особенно предполагая, что знания студентов об арабской культуре и ситуации в арабских странах ограничены), необходимо достичь того, чтобы большинство текстов имели яркую лингвострановедческую направленность и позволяли бы учащимся знакомиться с историей и современностью арабского народа, его самобытной культурой через посредство языка и в процессе овладения им.

В рамках данного синтетического подхода язык должен рассматриваться в тесной связи с его носителями, культурным фоном. В противном случае между участниками акта общения непременно будут возникать «культурные барьеры» (порой при отсутствии чисто языковых преград для взаимопонимания), и коммуникация не состоится. Например, краткое и лаконичное приветствие, воспринимаемое в европейских странах как норма, в арабских странах может быть воспринято как нежелание общаться или проявление пренебрежения и неуважения, открытая женская одежда может быть воспринята как оскорбление местных тради-

ций. Незнание подобных реалий часто становится причиной отсутствия взаимопонимания между участниками коммуникативного акта, принадлежащими к различным национальным культурам. Именно этим обусловлена необходимость аккультурации. Практика показывает, что, чем существеннее для арабской культуры страноведческие сведения, содержащиеся в учебных текстах, тем легче они запоминаются, тем выше содержательная ценность учебного текста.

В рамках коммуникативно-деятельностного подхода следует больше внимания уделять таким аспектам, как говорение и аудирование, которые ранее в рамках грамматико-переводного метода практически игнорировались. Это объясняется тем, что сегодня учащихся (особенно студентов-нефилологов) иностранный язык интересует не в аспекте истории и теории, а исключительно функционально, применительно к практике как реальное средство повседневного общения в реальных ситуациях. Следовательно, уже на начальных этапах обучения необходимо использовать учебные аудио-курсы с расшифровкой в аудитории под контролем преподавателя и последующей отработкой самостоятельно.

Для моделирования подобных ситуаций возможно, уже начиная с начальных этапов обучения, приглашать на урок носителей языка с целью обсуждения пройденных текстов, активизации лексики, отработки грамматических навыков и навыков перевода. Безусловно, свободное общение с носителями языка на различных уровнях языковой подготовки способствует устранению так называемого «языкового барьера» и тем самым повышает мотивацию к изучению языка. С этой же целью в рамках внеаудиторной работы проводятся лектории, где освещаются наиболее актуальные проблемы развития арабских стран (на русском и арабском языках), иногда с привлечением арабских профессоров, находящихся с визитами в РУДН.

Кроме того, для студентов продвинутого этапа обучения на арабском языке проводятся круглые столы по специальности, в ходе которых учащиеся выступают с докладами на арабском языке по выбранной теме с последующим коллективным обсуждением и публикацией лучших сообщений. Используя статус РУДН как международного университета, студентов постоянно привлекают к работе с арабскими делегациями в качестве переводчиков и референтов, что также значительно повышает мотивацию к изучению арабского языка.

Наконец, едва ли не самое большое значение для повышения мотивации и обеспечения успешности учебного процесса приобретает участие студентов в программах академической мобильности, реализуемых РУДН. Это прежде всего учеба в Египетско-русском и Хелуанском университетах (Египет), Университете г. Алеппо (Сирия) в рамках летних языковых школ, годовые стажировки в Каирском университете. В настоящее время ведется работа по подготовке к открытию программ «включенного обучения» и «двойных магистратур» с арабскими странами.

Источники и литература

Тер-Минасова, 2008 — *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2008.

В.Н. Зарытовская
**Путешествие мусульманина
по утопиям: «Путешествие
Ибн Фаттумы» Нагиба Махфуза**

Среди произведений арабского нобелевского лауреата великого египетского писателя Нагиба Махфуза роман رحلة ابن فطومة (в английском переводе “The Journey of Ibn Fattouma”, в русском — «Путешествие Ибн Фаттумы») занимает особое место. По времени создания (1983 г.) текст относится к периоду жизненной и творческой зрелости автора, но вместе с тем он мало известен неарабскому читателю и практически не исследован мировой литературной критикой. Возможно, роман «Путешествие ибн Фаттумы» был не сразу востребован европейским и русским читателем, потому что в нем Махфуз уходит от европейской формы романа, возвращаясь к традиционному арабскому нарративу, и отказывается от метода социального реализма в описании современного ему арабского общества, наполняя произведение ассоциациями и метафорами.

Роман подражает заметкам знаменитого средневекового арабского путешественника Ибн Баттуты (сходство имен очевидное и неслучайное), который из любознательности описывал все, что представлялось ему замечательным в чужих землях из самых разных областей жизни. Сочинение же Махфуза — дневник путешественника из страны Ислам, пустившегося в странствие по свету в поисках совершенства. Герой записывает размышления о познанных им неисламских государствах — их религии, нравах, общественном устройстве, отношениях мужчины и женщины. Перед нами глазами мусульманина одна за другой предстают аллегории пройденных человечеством и современных общественных систем — языческий племенной строй, западная капиталистическая демократия с западной моделью ислама, страна всеобщего равенства с социалистическим строем и т.д. Думается, что роман, в котором отражен взгляд мусульманина на неисламские общественные устройства и религиозные системы, должен вызвать неподдельный интерес не только ценителей арабской литературы, но и того, кто

исповедует ислам, для кого важно осмыслить место мусульман в современной цивилизации.

Имя героя — Кандиль ибн Фаттума, «сын Фаттумы». Это очень необычное прозвище для арабского слуха, имеющее в том числе оскорбительную трактовку, потому что после «ибн» всегда идет имя отца, а не матери. Сводные братья Кандиля называли его так, чтобы бросить тень на честь его матери. Однако у этого прозвища есть и другой смысл, из-за которого оно и попало в название романа: оно напоминает о любви Кандиля к матери и к родине, о которых он с тоской вспоминает, путешествуя по чужбине.

Кандиль ибн Фаттума рос с искренней верой в сердце, любя дом и родину — страну Ислам. Однако он не находит в ней счастья. Мать, оставшись вдовой, выходит замуж повторно, Кандиль с огромным трудом смиряется с этим событием. Одновременно невесту самого Кандиля забирает в свой гарем стражник Султана. Но не только обстоятельства личной жизни взбудоражили Кандиля. Другое стало не давать ему покоя, когда он возмужал и приступил к изучению наук, в том числе религиозных. Он недоуменно спрашивает своего учителя-шейха: почему в стране Ислам царят несправедливость, бедность и безразличие? Между ними происходит следующий разговор:

«— Если ислам таков, как вы говорите, то почему на улицах полно нищих и невежд?

— Сегодня ислам загнан и заперт в стенах мечетей, — с сожалением ответил он.

Шейх говорил долго, камня на камне не оставляя от сегодняшней нашей жизни, даже Султан не избежал его гнева.

— Получается, в нас вселился дьявол, а не Божественное Откровение? — сказал я...

Все казалось мрачным, от самого незначительного человека... вплоть до Султана, не говоря уже о тех, которых следовало смывать потоком, чтобы дать место новому, чистому миру» [Махфуз, 2009, с. 17].

Таким образом герой приходит к осознанию некоторого несоответствия идеалов ислама и их воплощения несовершенным человеком на своей исламской родине. Подавленный и разочарованный, Кандиль ищет спасения в мечте, которая наполнила бы его всего, и решает добраться до легендарной страны Габаль, Царства Совершенства, о котором он услышал от учителя, и вернуться на свою больную родину с исцеляющим лекарством. По пути ему предстоит оценить совершенство других верований и обществ.

Первая страна, куда приводит героя дорога — земля Машрик (букв. «место восхода», намек на зарю человеческой цивилизации). Эту страну населяет языческий народ, поклоняющийся богу луны и рабски подчиняющийся нескольким господам. Здесь царит матриархат.

«— ... В каждом из городов есть свой господин, во владении которого пастбища, скот, пастухи. Население — рабы, подчиняющиеся воле господ и получающие взамен скудное пропитание и безопасность...»

В этой стране Кандиль находит жену и в семейном благополучии почти забывает о цели своего путешествия, но за то, что он пытается воспитать детей в исламе, его выслают за пределы Машрика.

Ибн Фатгума сначала потрясен невежеством жителей Машрика, потом с сожалением признает, что жители его родины не превосходят морально население Машрика. Например, вопрос: «Значит ли что-то ваше пресловутое братство в реальных отношениях между людьми?» — заставляет его вспомнить всю несправедливость собственной судьбы, вызывает обиду, но в то же время ставит в тупик.

И еще больнее Кандилю от осознания того, что в его стране люди не следуют данному им свыше, а жителям Машрика, которым не дано было Божественное Откровение, он прощает их невежество. От мусульман, узнавших о Божественном Откровении, он ожидает более высокого морального примера, чем от язычников, и их грех отступничества от собственной религии тяжел.

«Господа сродни землевладельцам нашей страны, но разница все-таки есть — их отличает разная степень невежества. В любом случае наш грех в стране Откровения ужаснее, чем у остальных народов» [Там же, с. 31].

Следующая земля, куда героя приводят жизненные перипетии — страна Хира (букв. «неразбериха, замешательство»), воплощающая темное средневековье. Вот что поведал ему один из жителей об общественном устройстве Хиры и его правителе, возведшем себя до ранга божества:

«— Это он собрал армию и поставил во главе ее полководцев, приносящих победы. Из членов своей священной семьи он назначает правителей, из элиты назначает управляющих для работ на полях и производствах. Остальные не имеют святости, не обладают талантами и занимаются физическим трудом... Ниже их стоят животные...» [Там же, с. 66].

Такое богохульство правителя и унижение простого народа вызывает ужас Кандиля, но после глубоких раздумий он восклицает:

«— Кто хуже, учитель, тот, кто называется богом по невежеству, или тот, кто искажает Коран в своих корыстных интересах?» [Там же, с. 68].

После Ибн Фатгума останавливается в Земле Хаяльб, стране Свободы — аллегории западной капиталистической демократии, потрясающей своей инженерной мыслью и материальными благами. Услышав на ее земле азан впервые за последние двадцать лет путешествия, Кандиль бросается с радостью в сердце на его звук в мечеть помолиться. Однако первоначальное очарование рассеивается, когда герой из бесед с местными священнослужителями понимает, что их социальная

жизнь лишена моральной основы, а свобода имеет оборотную сторону. Возводя свободу в абсолют, им приходится признавать права сексуальных меньшинств и охранять их от гнева граждан, подчиняться воле правителей-язычников, смотреть на наготу и многое другое, что не может принять правоверный мусульманин.

Свобода, не ограниченная ни нравственностью, ни состраданием, свобода, которая ставится выше этих понятий, выливается в агрессивные действия против других народов под предлогом их освобождения. Халяб собирает армию для того, чтобы осчастливить на свой лад жителей Хиры и Амана. Нельзя не сказать здесь о том, что в этих строках Махфуза, написанных в 1983 г., нам слышатся недавние выступления американских политиков. А так называемая «бесплотная» техника Махфуза (скудность деталей быта, исключение историзмов и архаизмов из словаря и другие приемы) заставляет читателя утратить пространственные и временные ориентиры, отчего иллюзия сегодняшнего дня только усиливается:

«— Вы как будто приветствуете войну?

Он дал прямой ответ:

— В том случае, если она даст больше свобод. Я на долю секунды не сомневаюсь в том, что наша победа над Хирой и Аманом принесет счастье их народам» [Там же, с. 105].

Ибн Фаттума, едва сдерживая возмущение, спрашивает местного имама:

«— Если бы Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) воскрес сегодня, не осудил бы он эту сторону вашего ислама?..

Он ответил вопросом на вопрос:

— Если бы Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) воскрес сегодня, не осудил бы он ваш ислам от начала до конца?» [Там же, с. 93].

И герой снова замолкает.

Особенно интересно русскому читателю описание страны Аман (букв. «страны безопасности»), где народ, победивший в долгой и жестокой гражданской войне, построил огромный Суд Истории и приговорил к смерти своих врагов — владельцев земель и фабрик, чинивших произвол. Здесь нет безработных, нет бедных и нет богатых, но за это заплачено утратой индивидуальности, серостью, несвободой.

«— Смотри, все дома одинаковы. Нет дворцов, нет особняков, нет домов побольше или поменьше. Разница в заработках незначительна. Все равны, кроме тех, кто отличились в работе. Самой маленькой зарплаты достаточно, чтобы уважаемый человек имел жилье, мог прокормиться, одеться, выучиться, посещать культурные заведения и развлекаться» [Там же, с. 126].

Однако восхищение мусульманина вдруг сменяется ужасом: индивидуальная свобода карается смертью, полномочия главы государства безграничны, а история страны наполнена кровью. Герой впадает

в отчаяние: «Разве история ислама в нашем государстве не знала крови и страданий? Чего надо людям?» [Там же, с. 127].

Следующая остановка — Гуруб (букв. «страна Заката») — транзитная зона, не имеющая параллелей в реальном мире. Сюда стекают люди всех национальностей, чтобы заниматься духовной практикой. Так они готовят себя к переходу в страну Габаль.

Страна Габаль (досл. «гора») упоминается на протяжении всего романа-пути как идеальное мистическое место, расположенное высоко на горе. Более о ней не сказано ничего, потому что о ней ничего неизвестно. Из Габаля никогда не приходили вести, не прибывали послы и не возвращались путники, страна эта оставалась под завесой тайны.

Страна Габаль — вечная мечта человечества о совершенстве, мечта-призрак. Когда человеку кажется, что она близко, оказывается, что ему нужно пройти еще длинный путь. Вот описание того, как герой движется к этой заветной цели:

«У нас захватывало дух — настолько мы спешили отправиться в путь! Караван начал спуск по склону горы, и через две недели мы достигли границы пустыни. Меня удивило, что раскинувшаяся перед нами пустыня оказалась бескрайней... Озадаченные обманом зрения, мы убедились, что должны пройти дни и недели, прежде чем мы достигнем другой горы, на вершине которой и располагалась страна Габаль» [Там же, с. 157].

И вот Ибн Фаттума стоит у подножия этой горы, ему предстоит трудное восхождение пешком по узкой тропе. Достигнет ли он своей цели, мы не знаем. На этом его записки обрываются. Так заканчивается история героя, который пронес ислам в своем сердце от начала путешествия до его конца.

Автор не случайно лишает роман развязки. Само совершенство, говорит он, принадлежит Всевышнему, а мы, пройдя через все испытания, истратив силы в поисках и потеряв годы в скитаниях, достигаем лишь его подножия. И путь к нему далек и труден, более, чем нам представлялось вначале.

Тема религии оказалась, как известно, фатальной для писателя. Нагиб Махфуз был искренним адептом ислама, но в его творчестве было слишком много той самой внутренней свободы, которая всегда раздражает некоторых фундаменталистов и государственников, даже если служит средством выражения самой искренней любви к родине [Корнейчук, 2010]. Будучи мусульманином, Махфуз выражал недоверие фундаменталистам. Уже в 1959 г. своим романом-аллегорией «Ауляд харитна» («Предания нашей улицы» в превосходном русском переводе В.Н. Кирпиченко) он вызвал их возмущение. Позже один из них заявил: «Если бы мы правильно поступили с Махфузом, как полагается в исламе, наш мир не постигло бы явление Салмана Рушди. Убей мы Махфуза, он бы не появился» [el-Epanu, 1993]. Они обвинили Нагиба

Махфуза в предательстве ислама. А в 1994 г. в центре Каира на него напали исламисты-фанатики и нанесли ему ножевые ранения.

Писатель не испытывал мстительных чувств к посягавшим на его жизнь, ведь он своим пером осуждал поступки отдельных людей, причислявших себя к мусульманам, но не ислам, от которого, по мнению Махфуза, они отступили. С больничной койки он заявил тогда: «Я ощущаю лишь глубокую грусть. Мне хотелось бы объяснить этим людям, что ислам никогда не был религией убийства и агрессии».

Так и в романе «Путешествие Ибн Фаттумы» Махфуз, думается, пытался осудить не ислам и не мусульман, а несовершенство человека вообще, в какое время, в каком государстве он бы ни жил, какую бы религию он ни исповедовал. Одновременно Махфуз создает яркий, привлекательный образ мусульманина, не приемлющего невежество, разврат, лицемерие, кровь, честно, критически относящегося к действительности и не закрывающего глаза на язвы общества, и эту заслугу перед мусульманским сообществом нельзя не признавать за писателем.

Роман, несомненно, говорит о современном Махфузу Египте, и в нем ощущается тревога писателя за судьбу своего народа. В «Путешествии...» видна сильная гражданская позиция Махфуза, его ориентация на цели национального возрождения, стремление пробудить дремлющее сознание масс, помочь осознать мусульманам свое место в мире, сохранив уникальность своей культуры и религии.

Роман помогает понять роль ислама в истории, по-другому взглянуть на общество, в котором мы живем, заставляет задуматься о том, как далеки от совершенства все окружающие нас общественные системы, если мы не следуем заветам Божественного откровения.

Источники и литература

- Корнейчук, 2010 — *Корнейчук Ю.* Путешествие длиною в жизнь. Арабская постмодернистская Одиссея от первого лица // Независимая газета. 22.07.2010.
- Махфуз, 2009 — *Нагиб Махфуз.* Путешествие Ибн Фаттумы / Пер. с арабского В. Зарытовской. М., 2009.
- Milson, 1998 — *Milson M. Najib Mahfuz: The Novelist-Philosopher of Cairo.* N.Y.: St. Martin's Press, 1998.
- el-Enany, 1993 — *Rasheed el-Enany.* Book Review. Modern Cures in an Antique Mould: The Journey of Ibn Fattouma — Naguib Mahfouz // The Independent. 30.01.1993.

М.В. Николаева
**А.Е. Крымский и вопросы изучения
истории литературы Сирии
и Ливана Нового времени
(К проблеме европоцентризма)**

Фундаментальный труд А.Е. Крымского «История новой арабской литературы (XIX — начало XX в.)» представляет собой абсолютно полное исследование всего возможного материала по истории новоарабской литературы, выполненное с высочайшей эрудицией и профессионализмом. Эта работа энциклопедического и во многом страноведческого характера отличается историко-экономическим подходом к проблемам культуры, религии и литературы. Собственно художественная литература арабских стран Нового времени предстает как завершающее звено единой цепи человеческой деятельности, результат социально-политической активности, борьбы идейных и эстетических тенденций в общественной жизни арабских стран. Вместе с тем в работе А.Е. Крымского оценка историко-литературного процесса на арабском Востоке базируется на традиционном противопоставлении Европы, понимаемой как Запад, и Востока, арабского и турецкого, понимаемых как в значительной степени аналогичный, если не идентичный мир. Европоцентристский подход является базовым для исследования материала. Основной пафос работы сводится к поддерживаемому авторитетом многих европейских востоковедов и самих арабских деятелей культуры XIX в. (Кремер, ал-Бустани и др.) убеждению в том, что прогрессивное развитие арабской культуры и литературы в Новое время должно быть непременно поступательным и подражательным по отношению к западноевропейской модели. В традиционном историко-географическом смысле «Сирия» в работе Крымского понимается как обширная территория без строго очерченных границ, охватывающая современные Палестину, Иорданию и часть Южной Турции. Ученый признает, что особые многовековые исторические условия жизни Сирии с Палестиной выработали у жителей этой страны оригинальный в умственном и нравственном отношениях своеобразный тип: «Арабы Сирии, которым суждено было сыграть передовую роль в истории арабского возрождения XIX в., представляют собой совсем отдельную араб-

скую народность, значительно отличающуюся от всех прочих арабских групп. Это не чистые семиты, какими являются бедуины Аравийского полуострова, и не те, воспринявшие семитизацию хамиты, какими оказываются арабы-египтяне. Арабы-сирийцы — последовательная смесь и скрещение длинной цепи народов: финикийян-хананеян, арамейцев, греков эллинистического периода, греков-византийцев, арабов, как доисламских, так и исламских, а в Южной Сирии (иначе, Палестине) — еще и евреев. Во времена Крестовых походов XI–XIII вв. сюда присоединилась примесь западноевропейская, преимущественно французская... смешивались с сирийскими арабами и венецианцы, и армяне». Однако в дальнейшем исследовании эти положения принципиально не учитываются автором, который продолжает следовать общепринятой концепции ускоренного заимствования жителями Сирии **достижений европейской культуры как важнейшей гарантии их эстетического прогресса.**

Современные русские исследования признают маронитов, основных субъектов этой литературы, потомками финикийцев, смешавшихся с арамейцами Сирии и ассимилированных арабами, особой этноконфессиональной общностью.

Эстетические критерии ливанских и сирийских маронитов, сохранивших после мусульманского завоевания свои религиозные обряды и в определенной степени свой язык, должны изучаться как продолжение доарабской эллинистической и византийской традиций культуры. При оценке огромного вклада А.Е. Крымского в изучение истории новоарабской литературы следует принимать во внимание основополагающий тезис С.С. Аверинцева о единстве духовно-эстетической культуры этого обширного ареала между Римом и Месопотамией, продолжавшемся в раннехристианских культурах, сирийско-коптском манихействе и Византии. Прямыми наследниками этого духовно-эстетического комплекса являются ливанские христиане восточных церквей. В этом отношении следует рассматривать и употребление самого термина «Восток» в его не географическом, но духовном содержании, где критериями были бы ценностные ориентации художника на принадлежность к определенной культуре. О неудовлетворительности термина «христианский Восток» говорится в работах С.С. Аверинцева, посвященных более ранним периодам развития этого обширного ареала. Однако до сих пор применительно к арабской культуре этот вопрос не ставился. В исследовании проблем сиро-ливанской литературы должно учитываться положение о средиземноморской общности, единстве исторических традиций этого региона, что объясняет многие явления его культуры. В этом контексте традиционно принятая концепция арабского литературного Возрождения (ан-Нахда) под европейским влиянием, нашедшая отражение и в работе А.Е. Крымского «История новой арабской литературы» нуждается в дальнейших серьезных комплексных исследованиях. Следует учитывать две сложившиеся в современном мире

точки зрения на проблему отношений между цивилизациями. Первая точка зрения, которой придерживается С. Хантингтон, утверждает, что цивилизации находятся в состоянии постоянного столкновения и конфликта. Вторая (ее сторонники — А. Тойнби, Н.К. Рерих, Р. Гароди) утверждает необходимость и возможность диалога и взаимодействия между ними. В современном арабском мире, частью которого является и левантский Ближний Восток (*маширик*) проблема культурного самоопределения в рамках различных цивилизационных моделей становится особо актуальной.

Восприятие окружающего мира ливанцами XX в., вписываясь в общеарабскую традицию, имеет и свою специфику: «Мы — место, где природа дает приют всякому, откуда бы он ни пришел. На нашей земле появлялись и исчезали цивилизации, менялись верования, культы, обряды, языки. Наша страна — средиземноморская, и как находящаяся *посередине*, она чувствует, чем живет окружающий нас мир» (М. Шиха). Очевидно, что проблема осознания себя в пространстве Чужого (которая вообще не является драматичной для христиан), решается как сочетание углубленности в традиции восточной духовности со средиземноморской открытостью внешнему миру. Исходя из положения о том, что именно Левант — Ближний Восток является центром христианского мира, термины *востокоцентризм* и *европоцентризм* нуждаются в существенной корректировке (ведь согласно античным преданиям сама Европа — финикиянка с Крита). Вопросы же о том, в какой момент истории этот мир Европы, «Запада» стал чужим для левантских арабов, когда появилось понятие «отсталости Востока» как его «нецивилизованности», равно как и о критериях этой «цивилизации» требуют специального внимания историков культуры. С точки зрения европейских ученых, начало культурного и литературного застоя в арабском мире датируется эпохой монгольских завоеваний XII–XIII вв. и периодом Османской империи. В целом он охватывает тысячелетие — половину новой истории этого древнейшего региона человечества. Простой арифметический подсчет показывает, что подобный критерий нуждается в переосмыслении, тем более что и сегодня в общем мнении (никем не оспариваемом!) это отставание не только не преодолено, но продолжает увеличиваться, так что современные Ирак, Сирия — колыбель человеческой цивилизации воспринимаются ныне европейцами и американцами как **пространство Дикости** (почти Джахилии).

Необходимо изучать также и то, как оценивают эту проблему сами субъекты — носители этой культуры.

Ислам и политика на современном Ближнем Востоке

6

Г.Г. Косач

Изз ад-Дин аль-Кассам: герой, разъединяющий палестинцев

Человек, которого звали Мухаммад Изз ад-Дин бин Абдель Кадер бин Мустафа аль-Кассам (или, как его обычно называли, — Изз ад-Дин аль-Кассам), — *шахид*, в ноябре 1935 г. погибший в стычке с полицией. Смерть превратила его в борца против сионистской поселенческой деятельности и британской мандатной администрации.

I

19 ноября 1935 г. пресс-служба мандатной администрации распространила сообщение о столкновении полиции с вооруженной группой в районе деревни Ябад. В нем говорилось: «На севере казы Наблус появилась банда злодеев из числа молодцов (*исаба мин аль-ашкия аш-шуббан*). ...Осуществляя операцию, полицейские подверглись обстрелу со стороны ближайшей к деревне ...рощи. Выстрелы преступников (*аль-муджримин*) убедили полицейских в том, что банда вооружена. ...Четверо членов банды были убиты, а пять других схвачены. ...Среди убитых — шейх Изз ад-Дин аль-Кассам. ...Шейх Изз ад-Дин аль-Кассам, который в начале этого месяца покинул место своего постоянного проживания в Хайфе, был организатором и главой уничтоженной банды» [аль-Хут, 1981, с. 748].

Имя человека, служившего в хайфской мечети аль-Истикляль («Независимость»), имя кумира местных молодцов-шуббан, объединенных созданным им Клубом мусульманской молодежи — *Нади аш-шуббан аль-муслимин* [Там же, с. 318–320], стало известно всей арабской Палестине. Всей стране стали известны и имена его соратников-шуббан. Это были потерявшие землю (купленную сионистскими трестами у арабских владельцев-абсентеистов или реквизированную мандатными властями) крестьяне из Галилеи и Самарии, мигрировавшие в крупнейший город-порт подмандатной территории, где они

пополняли местное полукриминальное «дно». Читая (или слушая) новость о ликвидации шейха аль-Кассам и сопровождавших его *шуббан*, арабо-палестинское сообщество воспринимало ее иначе, чем того хотела официальная власть.

Публикуя 20 ноября сообщение пресс-службы мандатной администрации, газета «Аль-Джамиъа аль-ислямийя», выражавшая точку зрения руководимого муфтием Палестины аль-Хаджем Амином аль-Хусейни Высшего мусульманского совета, сопровождала это сообщение заголовком: «Грандиозное сражение между группой ведущих джихад (*усба аль-муджахидин*) и полицией». Едва заметная орфографическая правка превращала *исаба* в *усба*, и *банда* становилась *отрядом*, ведущим *священную войну*. Один из авторов «Аль-Джамиъа аль-ислямийя» в опубликованной им 21 ноября в этой газете статье замечал: «Официальное сообщение назвало их “бандой злодеев”, для нас, для нашего дела они останутся отрядом героев-мучеников (*усба аш-шухада*)».

22 ноября 1935 г. та же «Аль-Джамиъа аль-ислямийя» писала об *истишхад* — т.е. «мученичестве» аль-Кассам как о «трагедии, потрясшей всю Палестину». Днем ранее выходившая в Яффе газета «Фалаястын», выражавшая оппозиционную точку зрения по отношению к семье А. аль-Хусейни, группировавшейся вокруг клана ан-Нашашиби, рассказывала: «Когда повстанцев (*саирун*) окружили, один из полицейских призвал их сдаться. Аль-Кассам громко ответил ему: “Мы не сдадимся. Мы *встали на путь джихада* во имя Господа и родины”. Обернувшись к своим товарищам, шейх сказал им: “Умрите *мучениками* за страну”».

В Палестине второй половины 1920-х — начала 1930-х гг. «злодеи», действовавшие против еврейских поселенцев и полицейских сил мандата и провозглашавшие методом своей борьбы *джихад*, были обычным явлением. «Банда», во главе которой находился шейх аль-Кассам, не была первой [Lachman, 1982, p. 56]. Но аль-Кассам появлялся в то время, когда он был нужен, — в середине мая 1936 г. нараставшая напряженность взорвалась всеобщей арабской забастовкой, которая переросла в продолжавшееся до 1939 г. восстание. Арабо-палестинское сообщество требовало появления героя, разящего тех, с кем оно вступало в схватку — *ишувом*¹ и «поддерживавшей» его державой-мандатарием.

21 ноября 1935 г. шейх аль-Кассам был предан земле на кладбище в прилегавшей к Хайфе деревне Баяд аш-Шейх [Benvenisti, 2000, p. 297]. На следующий день «Аль-Джамиъа аль-ислямийя» писала: «Вчера в Хайфе хоронили шейха аль-Кассам и его товарищей. ...Город был охвачен всеобщей забастовкой, в него стекались прощавшиеся с Изз ад-Дином аль-Кассамом жители окрестных городов и деревень. ...От мечети аль-Истикляль процессия направилась к мечети ан-Наср,

1 | Еврейское население Палестины времени до 1948 г., а также созданные им общественно-политические, культурные и экономические институты.

сопровождаемая музыкой скаутов и громкими возгласами провожавших. Приблизившись к зданию полиции, участники процессии забросали его камнями, а затем напали на английских солдат, стоявших в оцеплении» [аль-Хут, 1981, с. 320–321]. По данным хайфской полиции, на траурную церемонию в мечети ан-Наср собралось не менее 3000 человек [Milton-Edwards, 1999, р. 19]. Они верили в то, что вступили на «путь аль-Кассама», который говорил одному из своих соратников: «Я уверен в себе. Мой голос породит эхо, которое будет слышно повсюду» [аль-Хут, 1981, с. 235–236].

II

Шейх Изз ад-Дин аль-Кассам родился, видимо, в 1871 г.² в «деревне Джабла» неподалеку от Латакии — города на Средиземноморском побережье современной Сирии [Lachman, 1982, р. 59]. В Хайфу он прибыл в феврале 1922 г. Впрочем, и эта дата относительна, — ею мог быть и апрель 1921 г. [Porath, 1977, р. 133].

Миф формировал историю жизни шейха аль-Кассама до его прибытия в Хайфу. Он — «выходец из состоятельной и даже ...просвещенной и культурной семьи» [Носенко, Носенко, 1977, с. 186]. Он «родился в известной суфийской семье» [Milton-Edwards, 1999, р. 13], «по своему происхождению был представителем среднего класса» [аль-Хут, 1981, с. 318]. Лишь один из авторов, писавших об этом человеке, сообщал, что отец аль-Кассама «шейх Абдель Кадер аль-Кассам был бедным человеком, учившим детей Корану в *куттабе*» [Lachman, 1982, р. 59].

Важной вехой в жизни аль-Кассама все писавшие о нем считают учебу в каирском университете аль-Азхар, где он испытал воздействие идей египетских или проживавших в Каире мусульманских просветителей и реформаторов. Российские авторы говорят о том, что «в аль-Азхаре Аль-Кассам учился у ...Мухаммеда Абдо» [Носенко, Носенко, 1977, с. 188]. В этом не сомневается и палестинский автор: «В аль-Азхаре он был одним из учеников шейха Мухаммада Абдо» [аль-Хут, 1981, с. 319]. Английский автор осторожнее: «Его пребывание в Каире совпадало по времени с эпохой, когда идеи мусульманских модернистов — Джамаля ад-Дина аль-Афгани ...Мухаммада Абдо ...и Рашида Риды ...о том, как исламская мысль должна встретить вызовы и перемены, связанные с западной гегемонией на Ближнем Востоке, были предметом жарких дискуссий» [Milton-Edwards, 1999, р. 13–15].

Оказавшись в Хайфе, аль-Кассам стал «преподавателем местной мусульманской школы», и, сообщая об этом, израильский исследователь писал, что это стало возможным потому, что аль-Кассам «оказался значимым *алимом*» [Porath, 1977, р. 133]. Он стал «одним из подписав-

2 | В свою очередь, Й. Порат сообщал, что дата его рождения «1881 или 1880 г.» [Porath, 1977, р. 133].

ших обращение мусульманских нотаблей Хайфы к верховному комиссару (Герберту Самюэлю. — Г. К.) в поддержку назначения Амина аль-Хусейни на пост иерусалимского муфтия» [Mattar, 1988, p. 23–28], что в дальнейшем позволило ему стать «проповедником, назначенным Высшим мусульманским советом в ...мечеть аль-Истикляль» [Porath, 1977, p. 133]. Эти сведения не опровергались его соотечественником, отмечавшим, что «в Хайфе Изз ад-Дин аль-Кассам был тепло принят местными лидерами и стал участвовать в жизни арабского сообщества Палестины» [Lachman, 1982, p. 60].

Однако палестинская коллега обоих израильских исследователей не упоминала о контактах аль-Кассама с ведущими фигурами арабской Хайфы, подчеркивая его «полное неприятие материальных выгод», как и его «внимание к выходцам из класса трудящихся (*ат-табака аль-кадиха*)». Ее сообщение о месте, которое аль-Кассам занимал в мусульманской иерархии Хайфы — «регистратор шариатских браков — *маазун шаръий*», не позволяет считать его участником принятия решений, касающихся жизни мусульман Хайфы. По словам того же автора, «до 1935 г. жители Хайфы знали Изз ад-Дина аль-Кассама» только как «благочестивого человека, создателя Клуба мусульманской молодежи» [аль-Хут, 1981, с. 319].

Широкий спектр точек зрения, связанных с аль-Кассамом, — отражение внутренних противоречий арабо-палестинского национального движения, возникавших сразу же после создания подмандатной Палестины, когда реализация Декларации Бальфура придавала новые импульсы процессу становления *ищува*. Итогом возникавшей ситуации стало расслоение «арабо-сирийского» национального движения, в рядах которого возникало его арабо-палестинское ответвление. Выходя из тени своего «сирийского» предшественника, его арабо-палестинское ответвление видело себя его продолжением, сохраняя прежнюю «арабскую» риторику. Палестинские партии 1930-х гг. вне зависимости от того, шла речь об Арабской палестинской партии семейства аль-Хусейни [Там же, с. 307–310], прохашимитской Партии независимости [Там же, с. 268–277] или поддерживавшейся кланом ан-Нашашиби Партии национальной обороны [Там же, с. 301–307], оставались клубами «арабо-сирийских» националистов, продолжавших видеть в Палестине «Южную Сирию».

Усилиями Великобритании палестинские нотабли включались в систему управления Палестиной — эта держава нуждалась в создании признанных арабо-палестинским сообществом структур (пост иерусалимского муфтия, Высший исламский совет, Исполком Высшего арабского комитета), на которые могла бы опираться мандатная администрация. Поддержка Г. Сэмюэля позволила А. аль-Хусейни стать муфтием Иерусалима и возглавить Высший исламский совет [Mattar, 1988, p. 19–27], а в дальнейшем и Исполком Высшего арабского комитета, став религиозным и национальным лидером его сообщества, а Рагибу

ан-Нашашиби занять пост мэра Иерусалима. Гарантом господства знати в арабо-палестинской политике выступала Великобритания.

Свое «национальное содержание» Палестина обрела благодаря *ишуву*. Важнейшим маркером арабо-палестинского национального движения был антисионизм, — значение этого маркера усиливалось по мере увеличения иммиграции и развития еврейско-палестинского сообщества, далекого от того, чтобы втягивать в сферу своей деятельности арабов. Но если эпоха между двумя мировыми войнами была временем роста потенциала *ишув*, превращавшегося в *государство в пути*, то для его арабского антагониста это был период экономической стагнации и социальной деградации [аш-Шариф, 1985, с. 188–189].

Деревенское, основанное на патриархальных связях и религиозное арабское сообщество Палестины разрушалось, а итогом этого разрушения выступало включение в национальное движение люмпенизированных «низов», требовавших ликвидации *ишув* и свержения чужеземной власти. Их точка зрения оформлялась не традиционными нотаблями, являвшимися и лидерами институционального ислама, а выходцами из того слоя религиозной иерархии, который представлял шейх аль-Кассам. Но мог ли он стать в 1930-е гг. «героем» национального движения?

III

Казалось бы, ответ на этот вопрос был дан церемонией похорон аль-Кассама, как и публикациями в арабо-палестинской прессе. В этих публикациях речь шла не только о нем, — в них говорилось и о *шуббан*, а предложенная аль-Кассамом форма их организации выглядела как наиболее эффективный инструмент сопротивления.

21 ноября 1935 г., «Аль-Джамиъа аль-ислямийя» опубликовала беседу ее корреспондента с пленным полицейским раненым членом группы аль-Кассама Н. ас-Саади. Он говорил: «Наш отряд (*исабатуна*) был создан два года назад во главе с шейхом аль-Кассамом. ...Месяц назад мы покинули Хайфу, договорившись между собой о том, что станем сражаться за победу веры и родины, и убивать англичан и евреев, потому что они захватили нашу страну». Н. ас-Саади сообщал и о том, что отряд, в который он входил, вырос из созданной аль-Кассамом в Хайфе «тайной организации». В нее, как он замечал, «принимали молодежь из числа верующих и готовых умереть за страну» [аль-Хут, 1981, с. 320–323].

В «тайную организацию» (и в «отряд») входили, если использовать выражение палестинского исследователя, «только трудящиеся», в ней не было тех, кого она называла «образованным классом». «Трудящимися» были продавец керосина, угольщик, сварщик листового железа для постройки лачуг на окраинах Хайфы. В беседе (состоявшейся в

марте 1973 г. в Бейруте) с палестинским исследователем адвокат плененных полицией членов отряда аль-Кассама сообщил ей, что «шейх считал трудящимися сбившихся с пути (*аль-мунхарифин*), он верил в то, что удалство вора или убийцы может превратиться в революцию (*ас-саура*), если они поверят в джихад во имя Господа».

Эта поздняя точка зрения подтверждалась свидетельством газеты «Фалястын», опубликовавшей 23 ноября 1935 г. беседу с захваченным полицией членом отряда аль-Кассама. Им был Хусейн аль-Баер, говоривший корреспонденту этого издания: «Раньше я воровал и совершал разные мерзости (*мухаррама*). Это продолжалось до тех пор, пока со мной не встретился покойный шейх Изз ад-Дин аль-Кассам, [чтобы] учить меня молитве и отвращать от противного. Какое-то время тому назад покойный шейх взял меня с собой в горы рядом с моей деревней. Там он дал мне винтовку. Я спросил его: “Зачем это?” Он ответил: “Для того, чтобы ты вступил на путь джихада”».

21 ноября 1935 г. люди, подобные членам организации, составили костяк траурной демонстрации. «Аль-Джамиа аль-ислямийя» писала 25 ноября 1935 г., что они принесли клятву верности (*аль-бей’а*) тому, в ком они видели своего лидера: «Если арабы Палестины разочаруются в справедливости, то тогда каждый из них станет Изз ад-Дином аль-Кассамом» [Milton-Edwards, 1999, p. 13].

В преддверии восстания 1936–1939 гг. возникла ситуация, когда арабо-палестинское руководство уже не могло всецело контролировать свое сообщество. Характеризуя политический курс муфтия А. аль-Хусейни, американо-палестинский автор подчеркивает: «Амин (аль-Хусейни. — Г. К.) сталкивался с политической дилеммой, которая была для него неразрешима: как продолжать сотрудничество с Великобританией, противостоя ее просионистской политике, и как более эффективно противостоять сионистам. В 1920-е гг. его противостояние сионистам принимало форму петиций, делегаций, акций мирного протеста и набора националистической риторики. Но эти методы все более выглядели как несостоятельные, а сам муфтий становился объектом нарастающей критики» [Mattar, 1988, p. 51].

Действия аль-Кассама были выражением критики курса иерусалимского муфтия «снизу», знаменуя вступление в палестинскую политику выходцев из широких групп арабского населения. Эти люди считали, что «еврейская иммиграция достигла опасного предела, и создание сионистами еврейского государства в Палестине — всего лишь вопрос времени». Аль-Кассам был одним из тех, «кто больше не хотел ждать» [Ibid., p. 67–68.]. Его выступление, как писал 7 января 1936 г. в газете «Аль-Джамиа Аль-ислямийя» председатель Арабской палестинской партии Джамаль Аль-Хусейни, «было революцией против всех нас» [аль-Хут, 1981, с. 323].

Слова Дж. аль-Хусейни не были данью уважения человеку, казалось бы, объединившему своей гибелью все арабо-палестинское сооб-

щество. Его статья явилась признаком того, что в преддверии восстания 1936–1939 гг. аль-Кассам становился нужен части нотаблей и действовавшим под их руководством партиям. Как отмечает израильский исследователь, выступление аль-Кассама содействовало «появлению в арабском сообществе культа вооруженных банд», а «на севере страны создавались тайные террористические общества по образцу организации аль-Кассама» [Lachman, 1982, p. 74–75.].

Восстановление контроля над начинавшимся стихийным движением заставляло элиту арабо-палестинского сообщества инициировать процесс «присвоения» аль-Кассама. Он был нужен Арабской палестинской партии, заявлявшей о том, что аль-Кассам входил в ее ряды и представлял в ее Исполкоме Хайфу [аль-Хут, 1982, с. 327]. Он был нужен Партии независимости — Иззат Дарваза, один из ее руководителей, считал возможным говорить о том, что «восставший шейх» возглавлял их хайфскую секцию [Lachman, 1982, p. 75–76.]. К кампании «присвоения» присоединился и иерусалимский муфтий, — его ближайшее окружение сообщало, что Амин аль-Хусейни «поддерживал секретные контакты» с аль-Кассамом, санкционируя создание «тайной организации».

«Присвоение» — процесс становления маркера общенациональной памяти. Фигура, выдвинутая той или иной стратой общества, может стать частью галереи образов, объединяющих все этническое сообщество при условии ее признания иными элементами социума. Это важно в случае, когда эта фигура признается высшим слоем общества, обладающим средствами воздействия на иные его слои и формирующим историческую память. Достигался ли общепалестинский консенсус в результате провозглашения хайфского шейха человеком, поддерживавшим контакты с муфтием А. аль-Хусейни, членом Арабской палестинской партии или приверженцем Партии независимости?

Ответ на этот вопрос отрицательный. Члены «тайной организации» и много лет спустя отвергали то, что говорили прежние нотабли. В мартовском номере 1972 г. издаваемого Центром палестинских исследований Организации освобождения Палестины (ООП) журнала «Шуун фалястынийя» были опубликованы воспоминания участника «тайной организации» аль-Кассама Ибрагима аш-Шейха Халиля. Он писал: «Я, как и все еще живущие братья, совершенно точно знаю, что аль-Кассам никому не подчинялся и не был связан с какой-либо партией. ...Он подчинялся только вере ислама» [Халиль, 1972, с. 269.].

Летом 1936 г. на севере Палестины были сформированы первые отряды «Братьев аль-Кассама» — *Ихван аль-Кассам*, которыми руководили члены «тайной организации» погибшего шейха. Эта группа повстанцев называла себя «*федаинами* во имя Господа, как учил аль-Кассам». Как замечает израильский автор, население деревень, куда они приходили, видели в них не «преступников» (такими их считала власть), а «благочестивых мусульман и преданных последователей шейха Аль-Кассама» [Porath, 1977, p. 183.].

Осуществлявшиеся «Братьями аль-Кассама» акции были направлены против «арабских предателей» — служащих полицейских формирований системы мандатного управления, как и тех, кто сотрудничал с органами британской власти или *ишсува*. В дальнейшем же «Братья» перешли к действиям против английских армейских подразделений и еврейских поселений в Галилее и Самарии. Основными районами их дислокации и партизанской деятельности стали окрестности Хайфы, Назарета, Дженина, Наблуса и Тулькарама, «прилежавшие к основным ареалам еврейских поселений» [Ibid., p. 189–190]. Все «Братья» носили *куфию* и *аккаль*, превратив повседневный головной убор палестинских крестьян и бедуинов в символ антибританской и антисионистской борьбы.

Оценивая роль «Братьев» в контексте событий 1936–1939 гг., израильский автор подчеркивает: «Роль *кассамитов* (курсив мой. — Г. К.) в ходе восстания была по-настоящему значительна. Из их рядов вышли самые известные и наиболее авторитетные командиры» [Ibid., p. 301]. Инициатива вооруженного сопротивления переходила к выходцам из радикальных кругов арабо-палестинского сообщества, представлявших не только командиров партизанских отрядов (ведущей силы восстания в Галилее), но и молодое поколение семей традиционных нотаблей (в числе которых Дж. аль-Хусейни и И. Дарваза).

Однако если Изз ад-Дин аль-Кассам и обретал черты «национального» героя, то это имело отношение только к части арабо-палестинского сообщества. Значительные же его слои не считали возможным встать под знамя сторонников радикализма — ими были обеспеченные группы населения средиземноморского побережья и крупных городов «внутренней Палестины», видевшие в восстании катастрофу и стремившиеся к восстановлению союза с Великобританией. Политическим выразителем их настроений становилось семейство ан-Нашашиби и Партия национальной обороны — их сторонники стали в годы восстания одним из объектов акций насилия.

Роль, которую в 1936–1939 гг. играл образ хайфского шейха, была по меньшей мере амбивалентна. Этот образ не только обретал черты регионального маркера (деятельность «Братьев аль-Кассама» была территориально ограничена), но и превращался в орудие раскола арабо-палестинского сообщества.

IV

В конце 1969 г. Центр палестинских исследований издал сборник документов ведущих организаций, действующих в «светской» части палестинского политического спектра. Идейное разнообразие представленных этим сборником палестинских структур (ФАТХ, Народного и Демократического фронтов освобождения Палестины — НФОП и

ДФОП) не исключало единства использовавшейся ими политической риторики. Все эти структуры считали «партизанскую войну» методом противостояния «сионизму и сионистскому образованию», «империалистическим покровителям» Израиля и его «арабским феодально-буржуазным союзникам». Они говорили о «движении вооруженного палестинского сопротивления» [Basic Political Document, 1969, p. 226–227].

Речь шла не только об этом — эпоха «исчезновения палестинской идентичности», если использовать выражение американского/палестинского автора [Khalidi, 1997, p. 177], завершалась. Ее «возрождение» основывалось на образе «героя» — ФАТХ и обе другие организации видели в аль-Кассаме своего предшественника. Впервые со времени палестинской *ан-накба* — катастрофы — имя хайфского шейха осеняло борьбу за «возвращение»: «Палестинцы помнят и борются за возвращение на свою землю — их землю и землю их отцов, ...память о Палестине вновь бьется в сердцах палестинцев» [Basic Political Documents, 1969, p. 9].

История реинтерпретировалась, ее героями провозглашались не «традиционные палестинские феодальные, религиозные и буржуазные лидеры», приведшие к «поражению народной революции 1936 г.», а «руководимые простым человеком Изз ад-Дином аль-Кассамом крестьяне-бедняки и рабочие». Хотя, подчеркивает составитель сборника, «движение аль-Кассам и не смогло решить ни одной из стоявших перед ним целей, оно, и стоявший за ним народ бросили вызов лидерам традиционных семей» [Ibid., p. 11–13]. Возникла идея «курса аль-Кассам»: «Вооруженная борьба — единственное средство освобождения Палестины». Следуя этим «курсом», палестинцы противостояли «Израилю, сионизму, мировому империализму и арабской реакции», веря в то, что начатая «горсткой борцов партизанская война» перерастет в «народную освободительную войну» [Ibid., p. 22–25].

Обращение к образу аль-Кассам предполагало воскрешение «национальной традиции», которую символизировали *куфия* и *аккаль*. Провозглашавшаяся всеми тремя палестинскими организациями «партизанская война» в арабском варианте этого термина использовала слово *усаба*, становясь *харб аль-усабат*, — банда хайфского шейха расширялась, включая в свои ряды *весь* народ. Как и аль-Кассам, эти организации видели себя *авангардом*, *искрой*, способной воспламенить *трудящихся*. Термин же «освободительная война» был эвфемизмом *джихада*, который вел «герой» палестинского прошлого. Все три организации говорили о *мученичестве* — культ *героев-мучеников* неотъемлем от деятельности ФАТХ, ДФОП и НФОП.

Однако «присвоение» аль-Кассам не делало его общенациональным «героем». Ведущие «светские» палестинские организации, ставившие своей целью «освобождение» Палестины, опираясь на своих сторонников в *шатам* — диаспоре, в *мухайамат* — лагерях беженцев, игнорировали тех своих соотечественников, которые про-

должали жить на той территории, которую эти организации считали «землей отцов». Речь не шла лишь о «палестинцах 1948 г.», оставшихся в пределах израильской территории, — их статус граждан еврейского государства превращал их в «предателей национально-го дела». Вопрос касался и палестинцев с оккупированных в 1967 г. Западного берега и сектора Газа — они могли стать «свободными» благодаря действиям извне, с территориями соседних арабских стран. Лишь много лет спустя, после ухода ООП из Ливана, все эти три организации, приняв в ноябре 1988 г. Декларацию независимости Государства Палестина, заявили о «величии благословенной интифады» и о «героической стойкости *муватьун*» — жителей родины [Иьялян истикляль Дауля Фалястын, 1999, с. 13].

Обращение к образу аль-Кассама как «предтечи» того, что эти организации называли «движением вооруженного палестинского сопротивления», не объединяло палестинских «светских» националистов, поскольку они по-разному видели идею этого «сопротивления».

ФАТХ не считал возможным опираться на «социальную идеологию в эпоху, когда речь идет о борьбе против оккупантов», подчеркивая, что эта «борьба может быть лишь национальной». Его руководители говорили о том, что палестинцы «составляют класс беженцев», в рядах которого нет четкого разделения на «рабочих и крестьян» и отсутствует «буржуазия». ФАТХ мог «представлять исключительно беженцев»³. Апеллировавший к маоистскому варианту марксизма НФОП считал «руководство ООП мелкобуржуазным» и требовал «усвоить научную революционную идеологию» в интересах победы «радикальных классов — рабочих и беднейшего крестьянства»⁴. Точка же зрения (придерживавшегося советского варианта марксизма) ДФОП заключалась в том, что победа «идеологии пролетариата» может быть обеспечена в процессе этапа «буржуазно-демократической революции» — «освобождения Палестины», завоевывая себе позиции в рамках «общепалестинского национального единства»⁵.

Для каждой из этих организаций образ аль-Кассама наполнялся определявшими их деятельность идеологическими установками.

В 1973 г. Лейла Халед писала: «Народный фронт освобождения Палестины ведет свое начало с момента, когда погиб Аль-Кассам: его поколение начало революцию, мое поколение завершит ее»⁶. «Героиня» НФОП, участница проведенных в конце 1960-х — начале 1970-х гг. акций захвата самолетов, направлявшихся в Израиль, выражала точку зрения организации, считавшей необходимым учиться опыту «антиимпериалистических сражений» во Вьетнаме и на Кубе. Связанные с ее

3 | “Abu Lutf Answers Questions”. См.: [Basic Political Documents, 1969, p. 102–104].

4 | The Political Report of the Popular Front for the Liberation of Palestine (February 1969). См. [Basic Political Documents, 1969, p. 204–206].

5 | The Basic Political Report of the Democratic Front for the Liberation of Palestine (August 1968). См. [Basic Political Documents, 1969, p. 165–166].

6 | http://www.onepalestine.org/resources/articles/My_People_Shall_Live.html

именем акции были *хеппенингом*, призванным «поднять на бой» палестинцев и весь мир. В этом контексте выступление аль-Кассамы также обретало черты революционного *хеппенинга*.

«Классический» марксизм ДФОП, устремленный на «завоевание» позиции «пролетарского» руководителя общенационального движения, требовал от этой организации создания всеобъемлющего исторического нарратива, способного удовлетворить всех его участников. Предлагавшаяся ДФОП портретная галерея палестинских «героев» не ограничивалась аль-Кассамой, напротив, он был ее «центральным звеном», окруженным портретом «героя» борьбы с крестоносцами и победителем в битве при Хиттине Салах ад-Дином аль-Айюби и портретами бойцов ДФОП, *героев-мучеников* группы «Таршиха»⁷. Все эти портреты вписывались в историю «палестинского сопротивления и мученичества», где присутствовали Телль-Заатар⁸ и Дейр-Ясин⁹, Галилея и Бейсан, призванные напоминать о *катастрофе* [Наеф Хаватме ятахаддас, 1996, с. 121].

ФАТХ был столь же красноречив. Участники его первых военизированных формирований (эпоха второй половины 1960-х гг.) называли себя *аль-Кассамиюн* — «последователи аль-Кассамы», а аль-Кассам провозглашался «первым командиром палестинской революции», образцом жертвенности и мужества, «зажегшим факел героического восстания 1936–1939 гг.». Он проявил «организационную и тактическую инициативу», контрастировавшую с курсом «ненасилия», проводившегося традиционным руководством арабо-палестинского сообщества [Lachman, 1982, p. 99].

Политические обстоятельства (в 1987 г. началась первая *интифада*) заставляли это движение включать в сферу «мученического героизма» *муватынун* оккупированного Западного берега и сектора Газа. Обращаясь к участникам этого *ненасильственного восстания*, лидеры ФАТХ квалифицировали их как «народ героев-мучеников — *шааб аш-шухада*», «народ восстания 1936 г.», как «внуков аль-Кассамы — *ахфад аль-Кассам*» [Наеф Хаватме ятахаддас, 1996, с. 184]. Но это была лишь риторика.

Декларация независимости Государства Палестина провозглашала согласие ФАТХ принять резолюцию № 181 Генеральной Ассамблеи ООН о разделе Палестины на арабское и еврейское государства и, указывая на то, что первая *интифада* развивается на Западном берегу и в секторе Газа, логически приводила к мысли, что там должно возникнуть будущее палестинское государство [Иъальян истикляль Дауля

7 | Участники проведенной ДФОП в мае 1974 г. операции в израильском городе Маалот (на его месте находилась арабская деревня Таршиха). В ходе операции погибли взятые в заложники школьники.

8 | Лагерь палестинских беженцев в Бейруте, где в 1976 г. при попустительстве израильских войск вооруженные формирования христианских партий провели массовое уничтожение его жителей.

9 | Арабская деревня, жители которой в апреле 1948 г. были уничтожены членами военизированных формирований партии сионистов-ревизионистов.

Фалястын, 1999, с. 14]. Продвигаясь в 1993 г. к заключению палестино-израильской Декларации о принципах, ФАТХ соглашался с тем, что «настало время положить конец десятилетиям противостояния и борьбы и достичь взаимного признания законных политических прав»¹⁰.

В контексте событий и мер, приводивших к созданию Палестинской Национальной Администрации (ПНА) в части территории бывшей подмандатной Палестины, рядом с Израилем, а не вместо него, образ Аль-Кассам в дискурсе ФАТХ менялся.

Махмуд Аббас, ныне — глава ПНА, говоря о той эпохе, подчеркивал: «Мы никогда не забудем погибших в битве за свободу участников и руководителей народных восстаний, таких как Изз ад-Дин аль-Кассам» [Абу Мазен, 1996, с. 9–10]. Но в 1993 г. руководство ПНА и ООП приняло требование своего партнера по мирному процессу внести изменения в основной документ ООП — Палестинскую национальную хартию (в редакции 1968 г.). Из нее исключались положения о «вооруженной борьбе как единственном пути освобождения Палестины», о «незаконности раздела Палестины и создании Израиля»¹¹. Трансформация была серьезна — палестинцы, как замечал М. Аббас, были «обязаны вспомнить самыми добрыми словами муфтия Палестины (А. аль-Хусейни. — Г. К.)» [Там же, с. 9]. Наступало время мира, и, если аль-Кассам и был еще нужен, то только для того, чтобы стать одним из доказательств того, что страдания палестинцев и понесенные ими жертвы дают ПНА право на существование. Как говорил М. Аббас, «долгая ...борьба палестинского народа ...не была мезтью» [Там же, с. 280].

V

27 октября 1988 г., когда первая *интифада* приближалась к своему апогею, ХАМАС обратился к ее участникам с листовкой. В ней говорилось: «Наш народ! 19 ноября 1935 г. воин джихада, ученый, выпускник аль-Азхара шейх Изз ад-Дин аль-Кассам открыл новую страницу в истории героизма, мучеником которого он стал, борясь с англичанами. ... аль-Кассам — символ жертвенности. ...аль-Кассам — искра революции 1936 г.» [Milton-Edwards, 1999, p. 11]. События прошлого интересовали ХАМАС как оправдание противостояния его палестинским же противникам — листовка, называвшаяся «Мученик Аль-Кассам: “нет” новой Декларации Бальфура, “да” восстанию», была ответом на контакты, которые руководство *интифады* устанавливало с находившимися тогда в Тунисе лидерами ООП и Я. Арафатом. Итогом этих контактов стала Декларация независимости Государства Палестина.

10 | Иъалян мабади хауль тартибат хукума затийя интикалиийя (Декларация о принципах создания автономной переходной власти). См. в: [Ат-Тахаввуль ад-димукратый фи Фалястын, 1999, с. 25].

11 | Нусус мавадд Аль-Мисак аль-ваганий аль-фалястыний аль-ляти туталиб Исраиль би шатбиха (Положения статей Палестинской национальной хартии, которые Израиль требует удалить). См. в: [Ат-Тахаввуль ад-димукратый фи Фалястын, 1999, с. 15].

Эти контакты сравнивались с Декларацией Бальфура, потому что завязывавшие их стороны более не считали возможным говорить об уничтожении Израиля, а стремились к формированию палестинской государственности за пределами существовавшей до начала июня 1967 г. линии перемирия. Это означало, что «сионисты» получили вторую «Декларацию Бальфура». Эта «новая Декларация Бальфура» выдвигалась не главой внешнеполитического ведомства Великобритании, а самими палестинцами — руководством ООП. Сорвать «предательский заговор» было можно, придав новые импульсы восстанию *муватънун* — их *интифаде*. ХАМАС обращался не к палестинской диаспоре, а к жителям национальной территории, к их *стойкости*. Они решали свою судьбу, аль-Кассам был их символом, а не символом беженцев — *ляджун*.

ХАМАС говорил о *джихаде*, который вел аль-Кассам, и о том, что он был *алимом*. Он проводил четкую грань между собой как политической структурой, возникшей на «национальной территории», и организациями, вербовавшими своих сторонников за ее пределами. Он прокламировал свою приверженность религии, возвращая «присвоенному» им аль-Кассаму его статус религиозного деятеля. Если «диаспора» видела в нем «простого человека», то «национальная территория» — *законоучителя*. Там говорили открыто — аль-Кассам вел *джихад*.

Выдвинутая ХАМАС в августе 1988 г. Хартия Движения исламского сопротивления была альтернативой Палестинской национальной хартии. Определяя Палестину в пределах ее «исторических» границ — «от реки до моря», провозглашая ее *вакфом*, «врученным будущим поколениям мусульман вплоть до Судного дня», ХАМАС отвергал какие-либо компромиссы в отношении ее территории. Любая форма политического решения палестино-израильского конфликта исключалась, — это «противоречило духу ислама». Лишь *джихад* палестинцев был способен привести к крушению «сионистского образования»¹². Идея «святости» Палестины — страны мечети аль-Акса — проникала в политику, обретая национальные оттенки. Ее и защищал аль-Кассам, точно так же, как ее защищали его последователи — члены носящего его имя военизированного крыла ХАМАС — *катаиб аль-Кассам* — «батальнов аль-Кассама». Они продолжили деяния «Братьев аль-Кассама».

Палестина, по словам члена руководства ХАМАС, приобретала «мистическое измерение», где всегда происходило «столкновение цивилизаций». Развивавшееся на ее территории противостояние не было «политическим конфликтом», а «столкновением» между мусульманами и «мировым злом», а «существование Израиля» воплощало «проникновение» этого «зла» в мир ислама. Роль аль-Кассама в этом столкновении определялась как «начало мусульманского сопротивления», продолженного лидером ХАМАС, человеком «великого про-

зрения» шейхом Ахмедом Ясином. Дискурс ХАМАС воскрешал культивировавшуюся ранее ФАТХ и его светскими союзниками по ООП идеологию *возмездия*. *Муватынун* обретали реального врага — тесно связанных с Израилем «ренегатов», представленных руководством ПНА: «Палестинская власть подчинена израильской политике и вводит в заблуждение палестинский народ», она является «просионистской» [Sheikh Jarrar, 1994, p. 161–162].

Состоявшееся в начале октября 2000 г. посещение лидером израильского блока ЛИКУД Ариэлем Шароном Храмовой горы в Иерусалиме стало поводом для начала второй палестинской интифады — *интифады мечети аль-Акса*. ХАМАС приветствовал «восстание масс», но его слова были обращены и к израильскому политику: «Спасибо, Шарон! Осквернение мечети аль-Акса вернуло нас истории!» Аль-Акса вновь обрела «значение первой мусульманской *кыблы*», а «к Иерусалиму вновь обращены взоры миллионов мусульман». «Восставшим» же ХАМАС говорил, что «наступает время освободителя Иерусалима Салаха ад-Дина аль-Айюби», когда будут «сметены» итоги палестино-израильского мирного процесса. *Аль-Кассамийун* — «Братья аль-Кассама» и *ахфад аль-Кассам* — его «внуки» уничтожат ПНА и создадут условия *невозвращения* к прошлому, при помощи *исабат аль-фидайин* — отрядов федаинов [аль-Мустакбаль, 07.10.2000]. Защищая «оскверненную» святыню, ХАМАС придавал интифаде и своим действиям ореол Божественного повеления, попранного теми, кто пошел на «сговор» с еврейским государством. Он действовал так, как до него поступали «Салах ад-Дин аль-Айюби и шейх Изз ад-Дин аль-Кассам».

«Присвоенные» ХАМАС образы прошлого вновь раскалывали палестинское сообщество. 15 июня 2007 г. одетые в *куфийи* члены «батальонов аль-Кассама» осуществили вооруженный мятеж в секторе Газа, следуя «курсом шейха Аль-Кассама и шейха Ясина»¹³. Это было логическое завершение интифады мечети аль-Акса, когда каждая из противоборствующих группировок обрела собственное поле политического действия — Западный берег в случае ФАТХ и сектор Газа — ХАМАС.

Миф аль-Кассама вновь разъединил палестинский социум, оставаясь предметом бесчисленных манипуляций, когда этот образ монополизируется той или иной группой политического действия. Это происходит потому, что любая из палестинских элитарных групп стремится к насильственному завоеванию господства над собственным сообществом, а вовсе не к достижению согласия с теми, кто также представляет интересы ее соотечественников.

Источники и литература

- Basic Political Documents, 1969 — Basic Political Documents of the Armed Palestinian Resistance Movement. Selected, Translated and Introduced by Leila S. Kadi. Beirut, Palestine Liberation Organization Research Center, 1969.
- Benvenisti, 2000 — *Benvenisti M.* Sacred Landscape. The Buried History of the Holy Land from 1948. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Khalidi, 1997 — *Khalidi R.* Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness. N.Y.: Columbia University Press, 1997.
- Lachman, 1982 — *Lachman S.* Arab Rebellion and Terrorism in Palestine 1929-1939. The Case of Sheikh Izz al-Din al-Qassam and his Movement // *Kedourie E., Haim S.* (Eds.). Zionism and Arabism in Palestine and Israel. L.: Frank Cass, 1982.
- Mattar, 1988 — *Mattar F.* The Mufti of Jerusalem. Al-Hajj Amin Al-Husayni and the Palestinian National Movement. N.Y.: Columbia University Press, 1988.
- Milton-Edwards, 1999 — *Milton-Edwards B.* Islamic Politics in Palestine. L.–N.Y.: I. B. Tauris Publishers, 1999.
- Porath, 1977 — *Porath Y.* The Palestinian Arab National Movement. From Riots to Rebellion. Vol. II. 1929-1939. L., Frank Cass, 1977.
- Sheikh Jarrar, 1994 — *Sheikh Jarrar B.* The Future of the Islamic Movement's Relation with the Transitional Authority // Challenges facing Palestinian Society in the Interim Period. Jerusalem: Jerusalem Media & Communication Center, 1994.
- Абу Мазен, 1996 — *Абу Мазен (Махмуд Аббас).* Путь в Осло. М., 1996.
- аль-Хут, 1981 — *аль-Хут Б.Н.* Аль-Киядат ва-ль-муассасат ас-сийасийа фи Фалястын. 1917-1947 (Политические лидеры и институты Палестины. 1917-1947 гг.). Бейрут, 1981.
- аш-Шариф, 1985 — *Аш-Шариф М.* Тарих Фалястын аль-иктысадий аль-иджтимаий (Социально-экономическая история Палестины). Бейрут: Дар Ибн Халдун, 1985.
- Носенко, Носенко, 1977 — *Носенко В.И., Носенко В.И.* Вооруженное выступление Изз ад-Дина аль-Кассам (из истории палестинского национально-освободительного движения) // Арабский Восток и Магриб. М., 1977.
- Халиль, 1972 — *Халиль И.Ш.* Рисаля мин муджахид кадим: зикрийят ан аль-Кассам (Письмо старого бойца: воспоминания о аль-Кассаме) // Шуун фалястыний. Бейрут, 1972, № 52.
- Иъальян истикляль Дауля Фалястын, 1999 — Иъальян истикляль Дауля Фалястын (Декларация независимости Государства Палестина) // Ат-Тахаввуль ад-димукратый фи Фалястын (Демократический процесс в Палестине). Аль-Кудс (Иерусалим), 1999.
- Ат-Тахаввуль ад-димукратый фи Фалястын, 1999 — Ат-Тахаввуль ад-димукратый фи Фалястын (Демократический процесс в Палестине). Аль-Кудс (Иерусалим), 1999.
- Наеф Хаватме ятахаддас, 1996 — Наеф Хаватме ятахаддас (Наеф Хаватме рассказывает). Иъадад ва хивар Имад Надаф / Сост. и интервью Имада Надафа. Дамаск–Бейрут, 1996.

И.В. Кудряшова **Иран: идеи, институты и политическое развитие**

Поддержание легитимности власти — главное условие эффективной модернизации и одновременно — ее труднейшая задача. Модернизация означает появление новых институтов, интересов, акторов, ведущих борьбу за доступ к материальным и символическим ценностям, т.е. постоянное нарастание требований по отношению к политической системе. При росте взаимозависимости и коммуникационной открытости давление с целью продвижения институциональных реформ (демократизации) возрастает как извне (со стороны мировых лидеров), так и изнутри (со стороны собственных граждан).

Ключевым для современной политической ситуации в Иране представляется сохранение баланса между двумя основными, но кажущимися противоречивыми тенденциями: рационализацией государства и гражданских интересов и сохранением системы символических ценностей, обеспечивающих мобилизацию и сплоченность граждан. Ключ к пониманию этой видимой противоречивости дает анализ предшествующих этапов модернизации.

Иран в XIX в.: первые попытки модернизации и десинхронизация политической системы

С конца XVIII в. Иран находился под властью тюркской династии Каджаров (1796–1925), воспринявшей персидские обычаи и язык. С точки зрения этнического состава в стране преобладали персы (более 60 %). Сельские оседлые жители составляли примерно половину населения, а вторая половина поровну распределялась между горожанами и кочевниками, пользовавшимися полной автономией: племена повиновались лишь своим старейшинам, которые имели право собирать налоги и вершить правосудие [Энциклопедический словарь, 1898, с. 383–384].

Определенной самостоятельностью обладали городские кварталы и ремесленные цехи.

Центральная администрация представляла собой правительство двора. Министрами были либо выходцы из шахской семьи, либо лица, близкие к ней. Они не обладали необходимыми навыками управления и занимались самоуправством. Армия состояла из тюркской личной охраны и грузинских рабов [Lapidus, 2002, p. 469–470]. Режим Каджаров не был консолидирован и держался на сложной системе принуждения, подкупа и сделок.

Иран — религиозно-гомогенная страна: доля шиитов равнялась 90 %, суннитов — 9, немусульман (парсы, армяне, евреи и др.) — 1 % [Энциклопедический словарь, 1898, с. 383–384]¹. Шиизм был объявлен государственной религией в начале XVI века при Сефевидях (1499–1722) и объединил не только персов, но и тюрков. Доминирующим направлением стал двенадцатеричный шиизм, доктрина которого изначально чревата конфликтом легитимностей: на роль доверенных лиц сокрытого имама всегда претендовали высшие шиитские авторитеты (улемы), а шахи не могли мириться с ролью их последователей и притязали на теократическую власть

С конца IX в., после исчезновения имама, в шиизме стали возникать различные доктрины относительно источников религиозного знания. Преобладающими были две точки зрения: сторонники первой (*ахбариты*) полагали, что единственным источником религиозного знания и права могут быть «предания» (араб. *ахбар*), переданные со слов непогрешимых шиитских имамов, и что самостоятельные суждения несовместимы с их авторитетом. Вторые (*усулиты*) допускали умозрительную аргументацию и признавали четыре источника права (араб. *усул ал-фикх*): Коран, Сунну, *иджма'* и *'акл*, что стимулировало развитие теологической науки и резко повышало влияние улемов [Ghazzal, 2008, p. 80–81]. При Каджарах возобладали усулиты, среди которых к XIX в. выделился высший слой — муджтахиды со своей внутренней субординацией. Каджары, будучи кочевого происхождения, нуждались в поддержке улемов для религиозной легитимации власти.

Автономное положение шиитских авторитетов обеспечивали доходы от вакуфных земель, контроль над религиозными фондами, торгово-предпринимательская деятельность², поступления от верующих, а также расположение шиитских духовных центров вне Ирана. Мечеть в Иране всегда оставалась центром не только религиозной, но и общественной жизни. Наиболее важным центром была мечеть базара, которая формировала настроения широких масс. Мечети, как и дома почитаемых духовных лиц, имели статус неприкосновенности.

1 | К настоящему времени религиозный состав страны практически не изменился: шииты — 89 %, сунниты — 10, немусульмане — 1 %. // <http://www.mideastweb.org/countries.htm>.

2 | Шиитское духовенство обладало привилегией заниматься любым видом деятельности, в том числе торговой, и при этом не облагалось налогом.

С XVIII в. Иран стал объектом экспансии России и Великобритании. Проникновение европейцев и военные неудачи подвигли Каджаров на реформы — прежде всего армии и государственного управления. Первая попытка модернизации была предпринята при Насер ад-Дин-шахе (1848–1896), ее организатором стал Мирза Мохаммед Таги-хан, назначенный главой правительства.

Реформы вызвали жесткое противодействие со стороны улемов и консервативных кругов шахского окружения. Однако преобразования дали толчок развитию образования и просветительства. С 1858 г., когда было учреждено Министерство наук, стала практиковаться посылка лучших учащихся для продолжения обучения в Западной Европе [Дорошенко, 1998, с. 58]. В 1870–80-е гг. были открыты школа по изучению иностранных языков, педагогическое и военное училища. В стране появился новый слой вестернизированных интеллектуалов.

Вместе с тем ни правительственные, ни «интеллектуальные» реформаторы не оказывали большого воздействия на общество в целом. Новации интересовали небольшую группу чиновников двора, публицистов, получивших западное образование, и немногочисленную буржуазию, которая появилась благодаря торговле с Западом и была задействована в посреднических операциях.

В последней трети XIX — начале XX в. европейское присутствие продолжало расширяться, что неоднократно вызывало выступления протеста и недовольство улемов. Инструментом политического влияния России стала персидская казачья бригада, созданная по просьбе шаха российскими офицерами в 1879–1880 гг. Прямой иностранный контроль над Ираном установлен не был, но де-факто он превратился в пулколонию России и Великобритании.

В конце XIX в. в Иране сформировалась прослойка образованной молодежи, воспитанной на переводах произведений западного, в первую очередь французского, просветительства [Там же, с. 59], действовали оппозиционные тайные общества, среди членов которых традиционное недовольство религиозного и экономического характера переплеталось с идеями конституционализма. Воззрения иранских просветителей-модернистов отличались дуализмом: призывы к либеральным реформам, европейскому прогрессу, современному государству в силу исторических обстоятельств сочетались с выраженным антизападничеством, подчеркиванием культурного превосходства Ирана и призывами к паниранизму.

Еще одной формой проявления роста национального самосознания стали движения самоопределения народов Ирана, особенно в Азербайджане, Курдистане и Гиляне. В 1900-х гг. в Тебризе при активном участии бакинских социал-демократов была основана социал-демократическая партия, куда влились многие рабочие-отходники.

Либерально настроенные улемы поддержали идею об ограничении власти правителя консультативным советом. Их политический

союз с прогрессивной интеллигенцией имел беспрецедентный характер. Во многом он объяснялся тем, что они выступали за конституционализм отчасти по заблуждению, а отчасти по тактическим соображениям. Одни трактовали парламент как традиционный исламский суд справедливости, другие полагали конституционализм формой ограничения тирании шаха, третьи видели в нем путь институционализации собственной власти и надеялись получить через него доступ к политическому управлению.

Кризис: революция 1905–1911 гг. и принятие конституции

Агитация в пользу конституции достигла своего пика в 1905–1906 гг. В стране формировались революционные советы (*энджомены*). Летом 1906 г. шах был вынужден подписать указ о созыве парламента³. 30 декабря 1906 г. была принята первая иранская конституция (Основной закон), которая официально оставалась в силе до 1979 г. Она содержала ряд общих положений о созыве, составе, порядке работы и роспуске парламента (Национального консультативного совета). Предусматривалась верхняя палата — Сенат⁴. Совет был наделен законодательной властью, правами законотворческой инициативы, утверждения международных договоров и концессий, контроля над национальными ресурсами, налогами, правительственными расходами и бюджетом (что было одной из основных целей конституционалистов). Провозглашались равенство всех жителей страны перед властью и законом, свобода прессы и ассоциаций, светское обучение (наряду с религиозным).

Однако обстановка в стране продолжала оставаться напряженной. Во всех провинциях отмечались анархия и грабежи, шах и губернаторы атаковали *энджомены* в столице и провинциях. На севере страны сформировались отряды *федаев* — вооруженных защитников конституции и парламента. Беспорядки и народная активность усиливали консервативные настроения улемов.

В 1907 г. было принято Дополнение к Основному закону, которое стало наиболее важной его частью. Ст. 26 декларировала принцип народного суверенитета («власть государства исходит от народа»), а ст. 27 — принцип разделения властей. Законодательная власть была закреплена за шахом и парламентом, *энджомены* получили некоторые административные и совещательные полномочия. Шах провозглашался главой исполнительной власти и верховным главнокомандующим. Ст. 35 гласила, что власть передана монарху в «доверительное управ-

3 | Избирательный закон предусматривал избрание 156 депутатов на двухлетний срок из представителей всех сословий, включая духовенство; в 1909 г. число депутатов было снижено до 120, отменено разделение населения по группам, смягчены имущественные требования и снижен возраст избирателей (с 25 до 20 лет) // <http://www.iranica.com/articles/elections>

4 | Не был образован до 1950 г.

ление (араб. *vadia'*)» народом. Депутаты получили право вынесения вето недоверия отдельным министрам и кабинету в целом.

Одновременно ст. 1 объявляла ислам шиитского толка официальной религией, ст. 2 гласила, что законы не должны входить в противоречие со священными принципами ислама. Предусматривалось создание в парламенте особого комитета из не менее чем пяти муджахидов, которые наделялись правом отвергать законы, противоречащие исламу, вплоть до появления сокрытого имама. Был сохранен дуализм судебной системы (шариатские и гражданские суды). Пресса, ассоциации и образование должны были соответствовать духу ислама (ст. 18, 21).

Принятие конституции не было разрешением кризиса. В 1907 и 1908 гг. шах использовал казачью бригаду для роспуска парламента. В 1909 г. вступление в Тегеран революционных отрядов привело к его низложению и передаче власти его малолетнему сыну. Конституционалисты вновь взяли власть, но во второй конституционный период (1909–1911 гг.) коалиция между либеральными реформаторами и улемами начала разваливаться из-за противоречий по поводу роли ислама, земельной реформы и системы образования. Среди депутатов выделились два лагеря — умеренно-либеральный и демократический, которые стали считаться партиями.

Вмешательство западных держав и прежде всего России в 1911 г. привели к новому роспуску парламента и подавлению революции. В 1912 г. дестабилизированный шахский режим признал действенной англо-российскую конвенцию 1907 г. о разделе сфер влияния в Иране на российскую (северную), английскую (юго-восточную) и нейтральную (центральную) зоны.

События 1905–1911 гг. привели и к политическим изменениям: это конституция, современные политические институты (парламент и партии), опыт массового политического участия. Сама революция в отличие от мятежей и восстаний прошлого также была явлением современным: она установила связь между различными движениями протеста, воздействовала непосредственно на политический центр, была организованной и имела идейную основу.

Автократия Пехлевидов и стабилизация

В Первую мировую войну Иран соблюдал нейтралитет, но на его территории решали свои военно-стратегические задачи Россия, Османская империя, Великобритания и Германия.

После большевистской революции 1917 г. влияние Великобритании стало доминирующим; с другой стороны, Советская Россия под-

держивала освободительные движения в Гиляне⁵ и Азербайджане и коммунистические организации в Тебризе и Тегеране. В 1921 г. РСФСР заключила с Ираном выгодный для него договор о дружбе, который усилил позиции страны в борьбе против английского влияния⁶. Из Гиляна были выведены советские войска.

В феврале 1921 г. в результате правительственного переворота, совершенного командиром персидской казачьей бригады Реза-ханом, в Иране после долгого периода финансового и административного хаоса появилось сильное правительство. Реза-хан стал военным министром и получил ключевые позиции в руководстве⁷. Парламент незамедлительно ратифицировал договор с Россией; англо-иранское соглашение 1919 г. было отклонено.

За несколько лет Реза-хан произвел реорганизацию армии и секретных служб. Признанный народом как лидер переворота 1921 г., он постепенно становился воплощением духа национальной гордости и самоутверждения. Ему удалось подавить основные сепаратистские движения и выступления племен. К 1925 г. всесильный министр заставил парламент провозгласить себя главнокомандующим. Опираясь на созданную им партию «Таджеддод» («Обновление»), Реза-хан добился согласия парламента на низложение династии Каджаров и созыв Учредительного собрания, которое провозгласило его шахом — основателем новой династии — Пехлеви.

Взяв фамилию Пехлеви, шах символически связал себя с древним доисламским Ираном: Карин-Пахлевиды (Пехлеви) были одним из знатнейших аристократических семейств Персии, по легенде ведущих свое происхождение от Аршакидов, царей Парфии⁸. Это слово пробуждало и другие исторические ассоциации: парфянский период был ознаменован победами над греками и римлянами⁹.

Стремясь преодолеть отставание от западных держав, новый шах приступил к форсированной модернизации страны. Его реформы были типичными: централизованная администрация, сильная армия¹⁰, заложение основ индустриальной экономики, введение европеизированных образовательной и правовой систем.

Опираясь на армию и бюрократию, главных акторов модернизации традиционных обществ, шах преодолел оппозицию улемов, купцов

5 | В Гиляне была провозглашена Советская республика.

6 | Одновременно Россия обеспечила свои интересы, получив очень важное право вводить свои войска в Иран в случае возникновения опасности для ее собственных границ или территории ее союзников.

7 | Согласно исследованиям историка Гевина Хэмбли, переворот был альтернативным путем достижения целей англо-иранского соглашения 1919 г. — политической стабилизации, отвечающей региональным интересам Британской империи. В его осуществление был вовлечен командующий английскими частями генерал Айронсайд, который, оказывая давление на шаха, добился увольнения всех русских офицеров из персидской казачьей бригады и назначения ее командиром Реза-хана, человека волевого и честلوبового. Однако, даже если это было и так, Реза-хан никогда не обнаруживал благодарности к своим покровителям.

8 | *Пахлав* на среднеперсидском языке означает «парфянин».

9 | <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/LXXVII-Seventy-seven.pdf>

10 | На военные цели ежегодно уходило до 33 % правительственных расходов, в частности, офицерский корпус проходил подготовку во Франции.

и племенных вождей. Он лишил парламент самостоятельности, запретил коммунистическую партию и профессиональные союзы, ввел цензуру над прессой. Необходимую политическую поддержку ему оказали землевладельцы, которые выиграли от новых земельных законов 1928–1929 гг., легализовавших фактическое владение землей. Власть племенных сообществ и ханов, традиционно игравших роль «третьей силы» в конфликтах между правителями и религиозными кругами, была ликвидирована благодаря насильственному переводу на оседлость.

По позициям улемов были нанесены два мощных удара — на образовательном и судебном направлениях. Реза-шах создал светскую систему образования, включавшую многочисленные технические училища, и поставил религиозные школы под контроль государства. Духовенство было постепенно отстранено от руководства судебной системой. В 1928 г. шах ввел новые юридические кодексы, которые, включив в себя и западные, и мусульманские правовые нормы, вытеснили шариат¹¹. Закон 1936 г. потребовал от судей получения университетской степени в области юриспруденции, что лишило улемов возможности выполнять судебные функции. В 1930-х гг. судебная система была полностью перестроена по французскому образцу [Lapidus, 2002, p. 477–478].

Одновременно создавалась инфраструктура современной экономики (таможенная и налоговая службы, банки, транспорт и связь). Поскольку частный сектор был слабым, а землевладельцы не имели мотивации для долгосрочных инвестиций, государство взяло на себя роль спонсора многочисленных промышленных проектов, связанных в первую очередь с развитием импортозамещающих отраслей. В рамках протекционистского курса Иран стремился нейтрализовать влияние Великобритании и России, используя немецкие инвестиции и техническую помощь¹².

Благодаря реформам в иранском обществе возник небольшой современный сектор, который был представлен офицерами, чиновниками, городской торговой буржуазией и новой интеллигенцией, перенявшими западные ценности и образ жизни.

Реформы шаха можно считать секулярными в том смысле, что они имели целью ослабить роль ислама в культурной сфере. Легитимировать этот процесс было призвано возрождение интереса к персидской истории и литературе. В 1935 г. название «Персия» было официально изменено на «Иран»¹³. Идея о превосходстве арийцев над другими народами отвечала концепции «великого Ирана в границах Сасанидского государства»¹⁴.

11 | Судебная реформа косвенно способствовала отмене в 1928 г. режима капитуляций, выведившего иностранных граждан из-под юрисдикции иранских судов.

12 | В 1932 г. шах сделал попытку аннулировать нефтяную концессию Д'Арси 1901 г., но, встретив решительный отпор Великобритании (вплоть до угрозы применить силу), удовлетворился пересмотром некоторых ее положений.

13 | Название «Иран» образовано от этнонима *агуа*, который относится к индоевропейским племенам, проникшим на территорию Ирана во II тыс. до н. э.

14 | Империя Сасанидов существовала с 226 по 651 г. Сасаниды называли свою державу Ираншахр — «Государство иранцев (ариев)».

Нападение Германии на СССР резко изменило политическую ситуацию в Иране и вокруг него. В соответствии с договором 1921 г. на север страны были введены советские войска; Великобритания оккупировала юг. Известный своим прогерманским курсом Реза-шах был вынужден передать власть сыну Мохаммеду (1941–1979) и покинуть страну.

Либерализация режима, создание широкой коалиции и ее поражение

Ни одна из держав-оккупантов не интересовалась политической ситуацией в стране, сосредоточившись на решении военно-стратегических задач. Личные и политические позиции нового шаха в период 1941–1953 гг. были в достаточной степени слабы [Дорошенко, 1998, с. 142]. Это имело результатом частичное восстановление конституционных норм и либерализацию режима: за короткий период в Иране сформировалось более десятка различных партий, включая марксистскую «Туде», появились рабочие профсоюзы, газеты и журналы разного толка. Активизировалось и духовенство. С 1950 г. стала функционировать верхняя палата — Сенат.

После 1945 г. главным патроном иранского режима стали США. С американской поддержкой Ирану удалось осуществить территориальную консолидацию: добиться вывода советских войск из Южного Азербайджана, подавить сепаратистские движения¹⁵ и сорвать ратификацию соглашения о создании совместной советско-иранской нефтяной компании. «Туде» и Демократическая партия Азербайджана были запрещены.

Важным элементом укрепления суверенитета стала для Ирана борьба за ликвидацию Англо-иранской нефтяной компании (АИНК). В 1949 г. был создан Национальный фронт (НФ) во главе с известным политиком Мосаддыком. Широкую поддержку масс и особенно городских и сельских мулл ему обеспечил союз с влиятельным аятоллой Сейидом Кашани, выступавшим против западного влияния и секуляризма.

В 1951 г., став премьер-министром, Мосаддык провел через парламент законопроект о национализации нефтяной промышленности. За этим актом последовала жесткая внешнеполитическая борьба: западные державы объявили бойкот иранской нефти, США отказались поддержать Иран и предоставить остро необходимый заем. Экономика, лишенная главного источника дохода, разваливалась.

Мосаддык получил от парламента чрезвычайные полномочия, которые позволили ему сбалансировать бюджет и приступить к ре-

15 | В конце 1945 г. при содействии СССР были провозглашены автономные республики в Азербайджане и Курдистане.

формам; шах находился в политической изоляции. Такие шаги, как расширение базы налогообложения лиц с высокими доходами и перераспределение части помещичьей доли урожая в пользу крестьян и создаваемых аграрных банков, вызвали дезинтеграцию широкой и крайне неоднородной коалиции премьера¹⁶. Между аятоллой Кашани и кабинетом, не желавшим участия духовенства в управлении страной, произошел раскол. В борьбе за власть ЦРУ совместно с английскими спецслужбами помогло шаху и армии отстранить Мосаддыка¹⁷.

Нефтяной спор был разрешен в 1954 г. путем образования Иранской национальной нефтяной компании (ИННК) и западного консорциума, включавшего АИНК¹⁸ и другие фирмы; роялти Ирана были увеличены, но консорциум удержал контроль над ценообразованием и сбытом нефти. В итоге переворота Иран утратил представившуюся возможность либерально-демократической трансформации режима, укрепления конституционализма и республиканских начал.

Восстановление автократии и модернизационный проект Мохаммеда Реза-шаха

Переворот 1953 г. и введение военного положения положили конец периоду открытой борьбы за власть. Режим личной власти шаха был восстановлен, силовые структуры реорганизованы. В 1955 г. Иран вступил в Багдадский пакт (с 1959 г. — СЕНТО). В 1957 г. с помощью ЦРУ и некоторых других иностранных спецслужб¹⁹ была создана Национальная организация разведки и безопасности (САВАК), которая в первую очередь занималась контролем над политической оппозицией.

В целях политической стабилизации в 1957 г. было отменено военное положение и разрешена деятельность ранее созданных либеральных партий. «Сверху» было инициировано образование двухпартийной системы — партии власти «Меллион» («Националисты») и партии лояльной оппозиции «Мардом» («Народ»), которая позволила шаху управлять избирательными кампаниями. Благодаря внесению изменений в конституцию (1957 г.) он получил право роспуска парламента, назначения премьер-министра (с утверждением парламентом) и отлагательного вето. Экономическая система начала эволюционировать в сторону децентрализации и поощрения частного предпринимательства. Иран отказался от жесткого протекционизма и открыл двери иностранному импорту и капиталу [История Востока, 2008, с. 374].

Ключевым моментом преобразований середины 1960-х гг. (так называемой «белой революции») стала аграрная реформа, ограничив-

16 | Наряду с частью улемов, торговцами, интеллигенцией и др. Мосаддыка поддерживала марксистская партия «Туде».

17 | <http://www.iranica.com/articles/coup-detat-1953>

18 | В 1954 г. получила название «Бритиш петролеум».

19 | Шах, в частности, установил тесные отношения с Израилем.

шая помещичье землевладение и землепользование. Из-за сопротивления шиитских авторитетов и парламента аграрный закон пришлось принимать путем референдума (1963 г.). Реформа затронула и вакуфные угодья.

В результате выборов 1963 г. большинство мест в парламенте заняли сторонники реформ, которые сформировали партию «Иране новин» («Новый Иран»). Роль легальной оппозиции осталась за партией «Мардом». «Туде» и национально-либеральные партии были устранены с политической сцены с помощью САВАК, движения этнических меньшинств за региональную автономию подавлены. Оппозиционная партийная деятельность переместилась за границу. В 1975 г. партийная система была преобразована в однопартийную.

Аграрная реформа была практически завершена к 1976 г. Ее результаты имели противоречивый характер, поскольку государство покровительствовало интенсивному капиталистическому хозяйству (крупные фермы-кооперативы и частный агробизнес) в условиях избыточной рабочей силы, а также отсутствия у новых собственников необходимого капитала, технологий, инфраструктуры и знаний. Это обусловило как интенсивную миграцию «лишнего» населения в города, так и отставание темпов роста сельскохозяйственного производства от темпов роста продовольственного потребления.

В 1960–70-х гг. государство обеспечило почти половину промышленных инвестиций и развитие необходимой инфраструктуры. Оно поддерживало индустриальный рост протекционистскими мерами, кредитованием, выдачей лицензий. Были созданы современная банковская система и фондовая биржа. Скачок цен на нефть в 1973 г.²⁰ обеспечил значительный рост финансовых ресурсов, позволивших приобретать передовые технологии и технику. Иран стал участником мировой капиталистической экономики. Снижение сельскохозяйственного производства на душу населения, неэффективная промышленность, огромные затраты на импорт вооружений²¹ и потребительских товаров, нефтяной бум составили комбинацию факторов, которые привели к высокой инфляции и снижению уровня жизни для всех иранцев, не вовлеченных в современный сектор экономики.

Проводимый политический курс предполагал модернизацию социальной сферы. Была создана система социального страхования, принят закон о труде, расширены права женщин в семье, открыт доступ к бесплатному образованию, включая высшее. В стране работало много западных специалистов и предпринимателей.

20 | Фундаментальный сдвиг, ознаменовавший начало перехода от монополистического нефтяного «рынка» с фиксированными низкими ценами к рыночной торговле нефтью произошел в начале 1970-х гг.; формальным поводом для многократного повышения цен странами-экспортерами послужила Арабо-израильская война 1973 г. и применение политики «нефтяного бойкота» против государств, поддерживавших Израиль.

21 | К 1972 г., еще до скачка цен на нефть, вооруженные силы достигли такого высокого качественного уровня, что стали фактором международного влияния.

В идеологической сфере вновь возобладал национализм, в конструкте которого слава древних персидских династий затмевала более близкую исламскую историю. Его центральной идеей было провозглашение «вечной ценности» монархии как символа иранского духа.

Независимость от духовенства стала в 1970-х гг. характерной чертой правительственной политики. Еще в начале 1960-х гг. одну из оппозиционных группировок, возбуждавших антиправительственные выступления, возглавил аятолла Сейид Рухолла Мусави Хомейни (1900–1989), который в 1964 г. был выслан из Ирана. Его лекции, записанные на кассеты, получали широкое распространение: они обсуждались на теологических семинарах и прослушивались даже в мечетях. В 1971 г. Хомейни опубликовал работу «Исламское правление», где объявил монархию «изначально нелегитимным институтом» и развил идею исламского правления как власти божественных законов над людьми. По его мнению, в период отсутствия сокрытого имама праведный *факих* (араб., перс. «законовед, богослов») обладает авторитетом, равным авторитету Посланника и имамов, хотя уравниен с ними не в святости, а в функциях по руководству страной [Хомейни, 1993, с. 39–45].

Умеренная религиозная оппозиция требовала ограничения власти шаха и восстановления прав духовенства в рамках конституции 1906 г. Большое воздействие на радикальные круги и молодежь оказал исламский мыслитель Али Шариати (1933–1977), который понимал шиизм как религию протеста («красный шиизм») и пропагандировал решительные социальные действия в борьбе за возвращение к «Корану Али» и социальную справедливость [Shari'ati Ali, 1986, p. 45–67]. К середине 70-х гг., несмотря на ужесточение политического контроля и мер безопасности, в Иране активизировались экстремистские группировки как марксистского, так и религиозного толка.

Корректировка модернизации «снизу»: революция 1978–79 гг. и формирование системы «религиозного народовластия»

С первой половины 1960-х до второй половины 1970-х гг. темпы экономического роста Ирана были одними из самых высоких в мире, капиталистический уклад был и системообразующим, и господствующим [Иранская революция 1978–1979, 1989, с. 15–23]. Однако население не смогло адаптироваться к стремительным социально-экономическим изменениям и жесткому авторитаризму. Антишахский фронт был очень широк — от противников «вестернизирующей модернизации» («лишние» крестьяне, ремесленники, мелкая буржуазия, духовенство) до сторонников альтернативной — революцион-

но-коллективистской модернизации, приверженцев политической либерализации и национальных меньшинств, чьи права были принесены в жертву принципу «единой иранской нации». Попыткой общества обрести новое равновесное состояние стала народная революция 1978–1979 гг.

В феврале того же года в Иран вернулся аятолла Хомейни, который, опираясь на своих сторонников, сумел дать революции организационные рамки²² и идеологию. 1 апреля 1979 г. Иран по результатам референдума был провозглашен Исламской Республикой (ИРИ).

Обеспечив поддержку в Совете экспертов, избранном народом для разработки новой конституции²³, аятолла Хомейни сделал принцип *веляят-е факих* (перс. «правление праведного богослова») основой политической системы «религиозного народовластия». В соответствии со ст. 5 конституции *рахбар* (верховный лидер-*факих*) осуществляет руководство *уммой* и управление делами правоверных в период отсутствия сокрытого имама²⁴, располагая для этого необходимыми конституционными полномочиями. Пост лидера-правопремника имамата должно занимать лицо, по своим личностным качествам близкое к непорочным имамам.

Другим важным религиозно-политическим органом стал Наблюдательный совет (НС), или Совет по наблюдению за исполнением конституции, из 12 человек, созданный для установления соответствия одобренных парламентом законопроектов исламским предписаниям и для выполнения контрольных функций в ходе выборов. Одна половина его членов назначается *рахбаром*, другая — избирается парламентом по представлению главы судебной власти.

Республиканскими «двойниками» *рахбара* и НС стали всенародно избираемые президент и парламент, причем основания для роспуска парламента конституцией не предусмотрены. Судебная система была исламизирована, но шариат не стал официальным законом страны. Судебная власть является независимой ветвью, которую возглавляет *муджтахид*, назначаемый Верховным лидером. Он несет ответственность за формирование структуры системы юстиции, кадровые вопросы, подготовку судебных законопроектов. Наряду с ним действует министр юстиции, который курирует все проблемы, связанные с отношениями судебной власти с исполнительной и законодательной.

Широкие административные, полицейские и идеологические полномочия получил Корпус стражей исламской революции (КСИР); возможно, его существование восполнило отсутствие сильной массо-

22 | В преддверии возвращения аятоллы Хомейни были созданы параллельные органы власти — Исламский революционный совет (законодательный орган) и Временное революционное правительство; после падения правящего режима для ведения политической и военной борьбы были основаны Партия Исламской республики и Корпус стражей исламской революции.

23 | Конституция ИРИ принята на референдуме в декабре 1979 г.

24 | <http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php>; <http://constitutions.ru/archives/140>

вой партии, которую трудно было создать прежде всего из-за выраженной фрагментации шиитского духовенства.

Аятолла Хомейни, став лидером страны, столкнулся с рядом серьезных проблем: экономический кризис, санкции США и ЕЭС²⁵, сепаратистские движения, противоречия среди духовенства, терроризм, война с Ираком²⁶ и др. Критическая ситуация потребовала жесткой консолидации власти (создание революционных трибуналов, фактический запрет партий, исламизация властных структур). Провозглашение «исламской культурной революции» привело к кадровым чисткам, пересмотру образовательных и культурно-информационных программ, возрождению мусульманских традиций. Отряды КСИР строго следили за соблюдением исламских норм поведения и одежды. Новое Бюро исламской пропаганды стремилось пробудить революционный дух в других мусульманских странах, реализуя тезис Хомейни об «экспорте революции».

В экономической сфере была проведена национализация, укреплены государственный сектор и государственное регулирование, включая контроль над ценами. Одновременно поощрялось мелкое и среднее предпринимательство. В комплексе эти меры позволили удовлетворить минимальные потребности населения в условиях войны и санкций. Значительно усилило свои экономические позиции духовенство. Новым элементом социально-экономической политики стали исламские фонды, модернизированный вариант вакфов, направлявшие часть доходов на помощь беднейшим слоям [История Востока, 2008, с. 395–396].

После окончания войны с Ираком Хомейни подчинил идеологические принципы государственным интересам: выход из кризисной ситуации был найден в создании Совета по определению государственной целесообразности, задачей которого стало улаживание разногласий между парламентом, правительством и НС. Поставив во главу угла понятие целесообразности, он не только укрепил государство, но и «примирил» религиозно-идеологическую норму и рациональность.

Принцип целесообразности сделал шиитских аятолл одновременно фундаменталистами и модернистами. Чтобы преодолеть послевоенный упадок, президент Али Акбар Хашеми-Рафсанджани (1989–1997) усилил объем своих полномочий за счет упразднения поста премьер-министра и выступил за экономическую либерализацию и расширение экономических и политических свобод²⁷. Была начата приватизация, в производственную и общественную сферу стали вовлекаться женщины. Свидетельством увеличения экономического

25 | В ноябре 1979 г. группа сторонников исламской революции захватила посольство США в Тегеране и длительное время удерживала дипломатов, членов их семей и персонал в заложниках.

26 | Причиной Иракско-иранской войны 1980–1988 гг. были территориальные разногласия.

27 | Например, в сентябре 1991 г. в Тегеране была созвана международная конференция по правам человека.

потенциала явился рост ВВП среднегодовыми темпами 4,5–5 % (1998–2008 гг. — 5,6, 2007 — 7,2 %) ²⁸.

Во второй половине 1990-х гг. в политической сфере ИРИ проявились тенденции к демократизации. Как правило, их связывают с именем президента Мохаммеда Хатами (1997–2005 гг.). Хатами открыл новое направление в иранской политической мысли. Он фактически поборол «детскую болезнь левизны», выраженную в концепции «экспорта революции», и обосновал идею широкого диалога, носящего многоуровневый характер. В частности, он выдвинул идею «исламского гражданского общества», восходящего исторически и теоретически к Медине времен Пророка и основанного на достоинстве и уважении прав мусульман. Исламское общество представляется источником справедливого и рационального в политической системе, а ислам — легитимным средством продвижения новых политических идей. В перспективе такая позиция позволяет преодолеть рамки видения как «классических» фундаменталистов, так и «классических» модернизаторов, нацеленных на заимствование западных институтов [Хатами, 2001].

В современном Иране продолжается противостояние между консерваторами и реформаторами ²⁹, принимающее форму и уличных выступлений, и политических скандалов, и показательных судебных процессов над «отступниками». На президентских выборах 2005 и 2009 гг. победу одержал Махмуд Ахмадинежад, поддерживаемый религиозным руководством, которое сохраняет контроль над армией, спецслужбами, КСИР, группами «дружинников» и важными секторами экономики. Последние выборы сопровождались протестными выступлениями, не имевшими, однако, антисистемного характера.

«Неошиизм» и современность

Иранская народная революция стала кульминацией почти двухсотлетнего противостояния между государством и шиитским духовенством.

Современный иранский режим совмещает исламские идеи с основами демократии как формы политического участия и демонстрирует способность к эволюции, активно отстаивая национальные интересы, особенно в области внешней политики, ядерной программы и экономики. Рост современных технологичных секторов неизбежно влечет за собой изменения социальной структуры и углубление дифференциации, однако смягчать неблагоприятные последствия реформ позволяет разветвленная система социальной защиты и здравоохранения, отвечающая нормам исламского общества. При этом, как и во времена

28 | http://devdata.worldbank.org/AAG/irn_aag.pdf

29 | Многие исследователи применительно к Ирану ставят слова «реформаторы» и «консерваторы» в кавычки, чтобы подчеркнуть условность выделения этих групп в рамках поддерживаемого всеми сторонами исламского курса.

шаха, правящая элита опирается на сильную бюрократию и военизированные институты.

Политический опыт Ирана подтверждает, что отказ от демократизации в современных условиях влечет за собой стагнацию, а ее осуществление — рост политического присутствия ислама. Выраженность этого присутствия и его формы зависят от того, насколько длительным был период предшествовавшей модернизации и насколько жестким был контроль государства над обществом. Стабилизировать режим при нарастающих диспропорциях предпочтительнее путем инкорпорирования ислама в политический процесс, что, как правило, приводит к смене элит, но препятствует политической радикализации. В любом случае после «освоения» современных политических институтов и секторов экономики более успешное и стабильное развитие осуществляется в тех исламских странах, где происходит сочетание национальной и исламской идентичностей и не перекрываются каналы демократической борьбы за приоритет одной из них.

С другой стороны, исламский режим, осуществляющий «священно-коллективистскую» модернизацию, неизбежно обнаруживает тенденцию к энтропии жестких религиозно-политических символов и норм вследствие усложнения социально-политических институтов и нарастания психологической усталости. Однако в случае Ирана поддержанию национальной консолидации активно способствуют внешнеполитические факторы (санкции, причисление к разряду «изгоев», военные угрозы и др.).

Источники и литература

- Дорошенко, 1998 — *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998.
- Иранская революция, 1989 — *Иранская революция 1978–1979. Причины и уроки* / Под ред. А.З. Арабаджян. М., 1989.
- История Востока, 2008 — *История Востока: В 6 т. Т. 6.* М., 2008.
- Хатами, 2001 — *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество. М., 2001.
- Хомейни, 1993 — *Хомейни Р.М.* Исламское правление. Алматы, 1993.
- Энциклопедический словарь, 1898 — *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона* / Подъ ред. И.Е. Андреевского, К.К. Арсеньева, Э.Э. Петрушевского: В 86 т. Т. XXIII, полутом 45. СПб., 1898.
- Ghazal, 2008 — *Ghazal Z.* The 'Ulama': Status and Function // *A Companion to the History of the Middle East* / Ed. by Choueiri Y.M. Chichester: Wiley-Blackwell, 2008.
- Lapidus, 2002 — *Lapidus I.M.* A History of Islamic Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Shari'ati Ali, 1986 — *Shari'ati Ali.* What is to Be Done. Houston, Texas: Institute for Research and Islamic Studies, 1986.

Е.С. Мелкумян

Исламистские организации Кувейта: история возникновения и современное состояние

Кувейт — арабская и мусульманская страна, которая определяет себя как часть этих двух геополитических ареалов. Ее ограниченные потенциальные возможности (небольшое население и незначительная территория, экономика, зависимая от одного источника доходов — нефти), а также стратегические цели, связанные только с участием в делах Ближнего Востока, а главным образом, региона Персидского залива, не позволяют ей претендовать на особое положение в арабском или мусульманском мире. То, что Кувейт может быть поставлен в ряд со многими похожими арабо-мусульманскими странами, превращает его в типичный пример для этой группы государств.

Политические силы, в том числе и исламистские организации, которые возникли и действуют в Кувейте, аналогичны тем, которые действуют во многих арабских государствах. В статье делается попытка рассмотреть на примере Кувейта общие закономерности появления и развития исламистских организаций в арабских странах, а также выявить те особые черты в деятельности этих организаций, которые были характерны только для Кувейта.

История развития исламистских организаций. Исламистские организации стали появляться в Кувейте еще до обретения этой страной политической независимости в 1961 г. В то же время их становление в качестве действенной политической силы, оказывающей влияние на происходящие в стране процессы, все же, как представляется, связано с деятельностью кувейтского парламента — Национального собрания (*Маджлис аль-умма*). Он был сформирован в соответствии с положениями кувейтской конституции, принятой в 1962 г., и начал свою работу в 1963 г. Тем не менее старейшая из исламистских организаций — объединение Братьев-мусульман, возникла значительно раньше, в 1954 г.

История возникновения этого объединения связана с именем Абдель Азиза аль-Али аль-Мутаваа. Этот гражданин Кувейта в 1947 г.

встретился в Мекке с основателем и руководителем египетского Движения Братьев-мусульман Хасаном Банной¹. Эта встреча послужила толчком для создания филиала организации Братьев-мусульман в Кувейте. Кувейтский последователь идей Хасана Банна стал инициатором ее создания.

Приток иммигрантов из Египта, вызванный началом реформ после антимонархического переворота 1952 г., а затем разгрома Движения Братьев-мусульман, осуществленного Гамаль Абдель Насером, видевшим в нем своих идейных противников и конкурентов, обеспечил рост численного состава вновь образованной организации. В нее вошло много египтян-членов Движения Братьев-мусульман, а также кувейтских граждан, которые познакомились с их идеями во время учебы в арабских странах, прежде всего в том же Египте. По рекомендации Хасана Банна, аль-Мутаваа стал членом подготовительного комитета организации Братьев-мусульман в Кувейте. Она была зарегистрирована в 1954 г. и называлась в тот период «Общество исламского наставления» (*Джамийя аль-иршад аль-исламий*). Распространение идей Братьев-мусульман по всему арабскому миру (Кувейт стал лишь одним из многочисленных примеров этого процесса) было вызвано тем, что это была организация, имеющая значительный опыт деятельности в Египте. Она обладала разработанной идеологией и ставила перед своими членами ясные и понятные им задачи, которые сводились к необходимости усилить влияние ислама на все сферы жизни, строго следовать предписаниям ислама и превратить шариат в единственный источник законодательства.

В Кувейте после окончания Второй мировой войны была начата промышленная добыча нефти, и он превратился в центр притяжения мигрантов из арабских стран, так как в стране не хватало собственной рабочей силы, в первую очередь — квалифицированных специалистов. В Кувейте работало много палестинцев, которые были вынуждены покинуть свою родину после войны 1948–49 гг. Среди них были инженеры, врачи, журналисты. Как правило, египтяне и ливанцы были также хорошо образованными специалистами. Представители этих арабских стран, как и палестинцы, отличались высокой степенью политизации. Среди них были деятели Движения арабских националистов (ДАН), насеристы, баасисты, социалисты, а также члены исламистских организаций. Все эти идейные движения получили распространение среди образованных кувейтцев. Часть этой группы кувейтского населения была с ними знакома благодаря тому, что получила образование в арабских странах, другая же — познакомилась с этими идеями через их носителей, осевших в Кувейте.

1 | <http://www.alqabas.com.kw/Article.aspx?id=584280&searchText>

В первые годы после своего создания Общество исламского наставления занималось расширением своей базы, действуя в социальной и культурной областях.

В середине 1960-х гг. в отдельных районах Кувейта стали возникать салафитские группировки. Они получили распространение в соседних арабских странах, прежде всего в Саудовской Аравии. Ее влияние на развитие этих организаций в Кувейте было ощутимо. В начале 1970-х гг. салафиты создали Общество возрождения исламского наследия (*Джамъият ихъя ат-турас аль-исламий*), которое, как и организация Братьев-мусульман, ориентировалось на суннитскую часть населения страны. Салафиты, как отмечал кувейтский исследователь, критиковали Братьев-мусульман, которые, по их мнению, «уделяют мало внимания вопросам идеологии, не стремятся к распространению знаний и не пропагандируют свои идеи»².

В 1963 г. было создано Социально-культурное общество (*Аль-Джамъийа ас-сакафийа аль-иджитимаийа*), ставившее своей целью просвещение молодых мусульман. Оно ориентировалось на шиитскую общину, отстаивая ее права.

В 1960-х — первой половине 1970-х гг. наибольшей популярностью в Кувейте пользовались арабские националисты и выступавшие совместно с ними либералы. Позиции исламистов были слабы. Их поддерживали традиционалисты, которые выступали за сохранение национального наследия, традиций и образа жизни,

Политическая деятельность в 1960-е — 1970-е гг. Общество исламского наставления, выражавшего идеи Братьев-мусульман, приняло участие в первых выборах в парламент, проходивших в 1963 г. Ему удалось получить в Национальном собрании четыре места. Депутатом парламента стал и организатор Общества Абдель Азиз аль-Али аль-Мутаваа, получивший больше голосов, чем его единомышленники³.

Депутаты от Братьев-мусульман пополнили ряды парламентской оппозиции. Они требовали от правительства усилить роль ислама во всех сферах общественно-политической жизни, ревностно следить за соблюдением предписаний ислама «на уровне личности, семьи и на международной арене». Они выступали за «пересмотр всех законов и придание им истинно исламской формы» [аль-Муджтамаа, 13.10.1970]. Депутаты-исламисты вместе с другими представителями парламентской оппозиции поддерживали требования разорвать соглашения с иностранными нефтяными компаниями.

Братья-мусульмане, став политической организацией, изменили свое название на «Общество социальных реформ» и стали издавать два журнала — «аль-Муджтамаа» и «аль-Баляг».

2 | <http://www.alqabas.com.kw/Article.aspx?id=584280&searchText>

3 | [Ibid.]

В 1960-е — 1970-е гг. Общество социальных реформ, а также шиитское Социально-культурное общество были представлены во всех созывах кувейтского парламента. Они нередко были оппонентами арабских националистов и либералов. Парламент, созданный в 1971 г., поднял проблему, имевшую большое общественное значение. Депутат парламента, представлявший арабских националистов и член оппозиции, Салем аль-Марзук вынес на обсуждение депутатов вопрос о предоставлении избирательных прав кувейтским женщинам. Парламент отклонил это предложение благодаря согласованной позиции исламистов и традиционалистов. Причем его противники не были единодушны в объяснении причин своего негативного отношения. Часть из них неприятие равноправия женщин объясняли необходимостью соблюдать исламские догмы, другие исходили из того, что кувейтские женщины в своем большинстве не достигли достаточного образовательного уровня, чтобы ответственно пользоваться политическими правами.

В то же время по некоторым вопросам представители исламистских организаций солидаризировались со светскими политическими силами. Во время предвыборной кампании 1975 г. нашли проявление принципиально новые явления: даже в среде кандидатов, придерживавшихся исламистской и традиционалистской ориентации, стали возникать группировки, которые ратовали за реформы в общественно-политической жизни страны. Произошел раскол в рядах избирателей-шиитов. Молодежь выдвинула список Конституционно-патриотического блока, который стремился порвать связи с традиционными лидерами шиитской общины. Члены блока в своей предвыборной программе требовали проведения индустриализации, национализации собственности иностранных нефтяных компаний, предоставления больших полномочий общественно-политическим организациям. Они представляли кувейтских предпринимателей иранского происхождения, которая рассматривала себя как часть кувейтского общества. Другая часть предпринимателей иранского происхождения создала блок «аль-Иттихадийун». Он выступал за предоставление шиитскому меньшинству равных с суннитским большинством прав [Там же].

Усиление позиций исламистов в 1980-е гг. В начале 1980-х гг. в общественно-политической жизни арабских и мусульманских стран произошло усиление влияния исламской идеологии. Это было связано с потерей популярности арабского национализма после поражения арабов в Арабо-израильской войне 1967 г. Рост популярности исламистских движений произошел и в результате мобилизации мусульманского мира на борьбу с советским вторжением в Афганистан в 1979 г. Огромное воздействие на процесс исламского возрождения оказала Исламская революция в Иране и провозглашение в 1979 г. Исламской Республики Иран.

В то же время непосредственно в регионе Залива обостренную реакцию вызывали события, происходившие в оманской провинции

Дофар, где восстание местных племен было поддержано социалистическими странами и местными левыми организациями. На этом фоне позиции исламистов также были усилены. Они стали завоевывать все большую популярность в обществе.

Расширение влияния ислама в мусульманском мире в целом нашло проявление и в Кувейте. Это подтвердили прошедшие в 1978 г. выборы в руководящие органы Национального союза студентов Кувейта, где большинство мест получили сторонники Братьев-мусульман.

Состав нового созыва Национального собрания, избранного в 1981 г., в значительной степени отразил основные тенденции в настроении общества. Весьма показательным стал факт укрепления в парламенте позиций исламистской группировки, возглавлявшейся Исой Маджидом Шахином, который стал руководителем Общества социальных реформ. В нее также вошли депутаты, выдвинутые Обществом за сохранение наследия. Они в 1981 г. впервые участвовали в выборах в парламент и завоевали два депутатских места. Основное требование этой группировки заключалось в том, чтобы в конституции шариат был назван не одним из основных источников законодательства, а его единственным источником [The Economist. 1982, № 7174, p. 4–5].

Настроение кувейтского общества изменилось под воздействием двух основных факторов: угрозы расширения масштабов Ирано-иракской войны, начавшейся в сентябре 1980 г., с одной стороны, и террористическими актами, проведенными шиитскими экстремистскими группировками, поддержанными Ираном, — с другой.

Террористическим атакам начиная с 1983 г. подвергся целый ряд объектов: правительственные здания, кувейтский международный аэропорт, нефтяные хранилища, нефтеперерабатывающее предприятие в Эль-Ахмеди, склад армейского обмундирования. 25 мая 1985 г. было совершено покушение на эмира страны — шейха Джабера аль-Ахмеда ас-Сабаха. Террористы взорвали машину, начиненную взрывчаткой, в тот момент, когда кортеж эмира следовал к его дворцу. Два члена охраны были убиты и 11 — ранено [His Highness Sheikh Jaber Al-Ahmed Al-Sabah, 2008, p. 121].

Кувейтская общественность выступила в поддержку эмира. Депутаты парламента провели экстренное заседание, во время которого они резко осудили этот террористический акт, заявив, что «атака на эмира страны была атакой на каждого гражданина и каждого проживающего в стране. Это была атака на присущие Кувейту свободу, демократию и истинные мусульманские ценности».

В июне 1985 г. парламент утвердил законопроект, который предусматривал суровое наказание для тех, кто совершил террористические акты, унесшие человеческие жизни [Ibid.]. Эмир страны также осудил террористические акты, однако заявил, что «диалог — это наилучший путь борьбы с этим феноменом, так как насилие рождает насилие, поэтому необходимо отнестись к этим террористическим группи-

ровкам позитивно и объективно, без какой-либо нервозности». Шейх Джабер добавил, что «терроризм чужд Кувейту, где люди не имеют каких-либо тенденций к религиозному экстремизму». Напротив, говорил он, «кувейтцы — это народ, который отличается терпимостью и гибкостью и отвергает насилие во всех его формах» [Ibid.].

На выборах 1985 г. исламисты несколько уменьшили свое представительство, что было связано с неприятием кувейтским обществом террористической деятельности, которая осуществлялась под исламистскими лозунгами. Число депутатов от шиитской группировки не изменилось. Они сохранили за собой три депутатских мандата. Суннитские организации получили четыре места (два — Общество социальных реформ и два — Общество за сохранение наследия). В составе депутатов от исламистских организаций большинство занимало умеренные позиции, стремясь «примирить ислам и национализм» [Ibid.].

Один из умеренных исламистов, известный политический деятель Абдалла Нафиси заявлял, что его политические концепции по многим вопросам совпадают с концепциями арабских националистов — Демократического блока. «Мы, говорил он, — делаем упор на необходимость достижения социальной справедливости и политической демократии. Мы едины почти по всем проблемам, за исключением проблемы религии. Наши друзья-прогрессисты хотели бы, чтобы она не выходила за стены мечетей» [Ibid.].

В парламенте Демократический блок и умеренные исламисты активно сотрудничали. Воспользовавшись правом, предоставленным депутатам конституцией, обращаться с запросами к членам правительства, они повели кампанию против министра юстиции, административных и законодательных вопросов и министра нефти (оба были представителями правящей семьи). В результате министр юстиции, административных и законодательных вопросов вынужден был подать в отставку, так как вскрылись его финансовые нарушения [Assiri Abdul-Reda, 1996, p. 95].

Деятельность в парламенте после освобождения Кувейта от иракской оккупации. Исламистские организации значительно укрепили свои позиции в период иракской оккупации Кувейта. Их члены активно участвовали в Движении сопротивления и в организации повседневной жизни кувейтцев. Мечети стали центром оказания помощи жителям страны в тот тяжелый период. Прошедшие в октябре 1992 г. выборы в парламент подтвердили популярность исламистов в кувейтском обществе. В составе избранных парламентариев значительное число депутатов были представителями религиозных организаций: Движения Братьев-мусульман и салафитов. Шиитские организации имели стабильное представительство. Депутаты, которые были избраны в шиитских округах, редко выступали совместно с представителями двух других исламистских организаций, как правило, координировавших свои действия.

Братья-мусульмане изменили название своей организации с Общества социальных реформ на Исламское конституционное движение (*Аль-Харака ад-дустурия аль-исламия*). Это вызвано было тем, что египетские Братья-мусульмане выступили против военной операции по освобождению Кувейта, поставив своих кувейтских сторонников в трудное положение. Изменив название своего объединения, они решили от них отмежеваться.

Салафиты также поменяли название своей организации, став Народным исламским объединением (*Ат-Таджамма аш-шаабий аль-исламия*), подтвердив тем самым изменение характера своей деятельности: от просветительской к политической. Рост их популярности в обществе, помимо общих для всех исламистов моментов, был связан с укреплением позиций Саудовской Аравии, которая взяла на себя ответственность за организацию кампании по освобождению Кувейта от иракской оккупации, а также дала приют многим кувейтцам, бежавшим из страны. На территории Саудовской Аравии работало и кувейтское правительство.

Депутаты-исламисты после победы, одержанной на парламентских выборах 1992 г., впервые были введены в правительство. Три представителя Исламского конституционного движения и один представитель Народного исламского объединения получили министерские портфели.

В последующих созывах парламента представительство исламистов оставалось стабильным. Они поддерживали необходимость борьбы с коррупцией в интересах кувейтского общества и «общенационального блага» [Ibid.]. Борьба с коррупцией в высших эшелонах власти объединила разнородные силы, представленные в парламенте.

Депутаты, представляющие Братьев-мусульман, в январе 2006 г. объявили о создании первой в истории Кувейта политической партии — Аль-Умма. Она не была официально зарегистрирована, потому что, согласно конституции страны, создание политических партий не предусмотрено, хотя существующие в стране общественно-политические организации фактически всегда исполняли их роль.

После 2006 г., когда на трон вступил новый эмир, Сабах аль-Ахмед ас-Сабах, страна пережила целый ряд политических кризисов из-за противостояния двух ветвей власти — парламента и правительства. Депутаты парламента стремились расширить свое участие в принятии государственных решений, нередко вторгаясь в те сферы, которые считались прерогативой членов правящей семьи, контролировавшей законодательную и исполнительную власть через участие в правительстве, а также на основе широких полномочий, которыми обладал эмир. В то же время парламента не прекращал отслеживать все нарушения высших должностных лиц, которые были заподозрены в финансовых нарушениях и в коррупции. Активное участие в такой деятельности принимали депутаты-исламисты.

В марте 2009 г. в Кувейте произошел новый политический кризис. Правительство страны, возглавляемое прежним премьер-министром шейхом Насыром Мухаммедом ас-Сабахом, ушло в отставку. Отставка была принята эмиром. Причиной отставки правительства стала невозможность для него взаимодействовать с парламентом. Об этом было официально заявлено правительством.

Одной из причин недовольства правительства стало то, что три депутата парламента (все они представляли исламистские фракции), направляли запросы о деятельности премьер-министра. В них поднимались проблемы, связанные с замедлением темпов экономического развития Кувейта, отсутствием программы экономического развития, а также финансовыми хищениями. Такие запросы стали традицией в деятельности кувейтского парламента.

В то же время, когда запросы парламента касались министров, которые были избраны в парламента от исламистских организаций, то исламистские фракции занимали проправительственную позицию, защищая своих представителей.

Среди исламистских фракций не было полного единства. Они не всегда выступали единым блоком. Это, в частности, проявилось при прохождении предложения о предоставлении политических прав женщинам, которое в 2005 г. обсуждалось в парламенте. Часть исламистов голосовала за этот проект вместе с либералами, что и обеспечило его прохождение.

В то же время между представителями двух основных направлений — исламистами и либералами возникли противоречия по поводу вопроса о необходимости для женщин-депутатов носить в стенах парламента хиджаб. Это было связано с тем, что управление фетв при Министерстве по делам ислама издало фетву, обязывающую женщин, занимающихся политической деятельностью, при исполнении своих обязанностей соблюдать исламские обычаи и носить хиджаб. Эта фетва послужила причиной депутатского запроса министру по делам вакфов. Затем депутаты обратились за разъяснениями в конституционный суд. Конституционный суд вынес решение, дающее право женщинам-политикам не носить хиджаб⁴.

Активное участие исламистских организаций в политической жизни Кувейта отражает особенности того политического выбора, который был сделан этой страной. Кувейтская правящая элита предоставила возможность исламистским группировкам легальной политической деятельности в качестве депутатов парламента или министров правительства. Тем самым была уменьшена вероятность появления внесистемной оппозиции. Экстремистские исламистские группировки не получили в Кувейте распространения.

4 | <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=519645&cissueno=11293>

* * *

В Кувейте, как и во многих других арабских странах, представлены основные исламистские течения — Братья-мусульмане и салафиты. Шиитские организации занимают особое положение, потому что их деятельность в основном связана с интересами шиитской общины. Идеологически кувейтские исламисты не отличаются от своих единомышленников, действующих в других арабских государствах. Однако их практическая деятельность носит во многом специфический характер, потому что является отражением местных реалий.

Источники и литература

His Highness Sheikh Jaber Al-Ahmed Al-Sabah, 2008 — His Highness Sheikh Jaber Al-Ahmed Al-Sabah. The Journey of a Homeland. Center for Research and Studies on Kuwait. Kuwait, 2008.
Assiri Abdul-Reda, 1996 — *Assiri Abdul-Reda*. The Government and Politics of Kuwait. Kuwait, 1996.

Г.К. Прозорова

Организация Исламская Конференция в трансформирующемся мире

Межгосударственной организацией, взявшей на себя представительство консолидированной воли и интересов мусульманского мира, является созданная в 1969 г. Организация Исламская Конференция (ОИК). Сейчас в нее входят 57 государств, в которых ислам является главенствующей религией, в том числе две европейские, две латиноамериканские, шесть стран СНГ. Она объединяет треть государств — членов ООН (57 из 192) и представляет около 20 % населения планеты¹. Особенностью ОИК является объединительная идея «исламской солидарности», которая содержится в религиозных догматах. Однако ОИК не следует рассматривать как некое религиозное объединение. При всей весомости религиозно-цивилизационной составляющей и все более активной деятельности по защите ислама и мусульманских меньшинств это прежде всего межгосударственное политическое объединение, сохраняющее в полном объеме суверенитет его членов.

На ОИК оказали влияние значимые общемировые тенденции последних десятилетий. Это растущая интернационализация мировых процессов (глобализация на данном историческом этапе), возникновение глобальных вызовов и угроз, что требовало как поиска путей интеграции в систему мирового хозяйства, так и сохранения своего традиционного культурного наследия и толкало мусульманские страны к большему взаимодействию.

Кроме того, это трансформация системы международных отношений, начавшаяся после окончания холодной войны и уже пережившая несколько этапов. Она остро поставила вопрос об определении места и роли каждой страны в новой формирующейся системе, а перед их объединением — задачу уточнения целей и задач своей деятельности.

Временно установившаяся в процессе трансформации миропорядка конструкция однополярного мира со всеми его проявлениями —

1 | Данные оценочные — от 19,2 % (2008) — согласно справочнику Ватикана *Annuario Pontificio*, до 23 % (2009) — согласно анализу американского *The Pew Research Center* (<http://pewforum.org/Mapping-the-Global-Muslim-Population.aspx>).

попытками расширения влияния в мусульманской зоне мира не столько политическими, сколько силовыми средствами, антиисламским окрасом антитеррористической кампании, все более жесткой реакцией на миграционные потоки из мусульманских стран — активизировала деятельность институтов взаимодействия мусульманских стран, подкрепила *raison d'être* ОИК.

А наметившаяся альтернативная тенденция формирования полицентричного мира с его новыми центрами влияния еще более укрепляет основания для трансрегионального взаимодействия и политической консолидации мусульманских стран при всей их разнородности. Ведь многие из них, не имеющие достаточного потенциала, чтобы по отдельности претендовать на место влиятельного субъекта мировой политики, ищут варианты взаимодействия, в том числе — используя уже имеющиеся региональные объединения. Ряд других, сделавших заметный рывок в развитии, также заинтересованы в укреплении своих позиций на мировой арене при опоре на межгосударственные объединения, такие как ОИК, деятельность которых приобретает новые смыслы, цели и направления.

Начат процесс «осовременивания» ОИК. На 11-м саммите ОИК в марте 2008 г. в Сенегале обновлен Устав организации. Он призван придать организации современный характер, повысить ее эффективность и укрепить авторитет ОИК на международной арене. Устав 2008 г. по-новому формулирует цели организации, одной из которых названо «обеспечение активного участия стран-членов в процессах принятия решений по глобальным политическим, экономическим и социальным проблемам для обеспечения их общих интересов»².

ОИК стремится определить приоритеты мусульманского мира и оказать влияние на международную повестку дня, что нашло отражение в новом программном документе — Десятилетнем плане действий ОИК на 2006–2016 гг., принятом в 2005 г.³

Он был составлен по результатам работы группы ученых и мыслителей исламского мира и охватывает самый широкий круг как глобальных проблем, так и проблем мусульманских стран в политико-экономической, информационной и культурно-гуманитарной сферах. Его сопровождает своего рода «дорожная карта» — план-карта его реализации⁴.

Генсек ОИК характеризует его как исторический шанс ответить на вызовы современности.

В политическом сегменте плана нашли отражения такие проблемы, как утверждение ценностей умеренности и толерантности, противостояние исламофобии, отказ от экстремизма и насилия, борьба с

2 | <http://www.oic-oci.org/is11/english/Charter-en.pdf>

3 | <http://www.oic-oci.org/ex-summit/english/10-years-plan.htm>

4 | <http://www.oic-oci.org/baku2006/english/documents.htm>

терроризмом, предотвращение возникновения конфликтов, проблема Палестины, права мусульманских общин в западных странах, отказ от практики применения односторонних санкций. В экономическом и научном сегменте плана содержатся предложения по социально-экономическому развитию и сотрудничеству, в частности решение выделять часть ВВП на научные исследования. Большое внимание уделено правам человека, проблемам образования и культуры, разработке алгоритма сосуществования и сотрудничества цивилизаций.

В центре внимания ОИК и ее институтов все более оказываются проблемы, несущие угрозу всему миру: международный терроризм, религиозный экстремизм, ядерная опасность и нераспространение ОМУ, что, несомненно, поднимает престиж данной организации на международной арене и способствует усилению ее влияния на мировые политические процессы.

Организация формулирует позицию по широкому кругу региональных конфликтов, затрагивающих мусульман. На последней ежегодной координационной встрече министров иностранных дел стран — членов ОИК во время Генеральной Ассамблеи ООН в 2010 г. были приняты документы по ситуации в Палестине, Джамму и Кашмире, Сьерра-Леоне, Сомали, Ираке, Боснии и Герцеговине. В той или иной форме ОИК принимает или пытается принять участие в их разрешении, создав, например, Фонды помощи афганскому народу, Иерусалиму. Ставится вопрос о создании механизмов урегулирования конфликтов.

Особое место занимает в деятельности ОИК религиозно-цивилизационная составляющая как по линии налаживания диалога цивилизаций, которая обозначается как центральная и приоритетная задача, так и по линии противодействия «исламофобии». Так, на ежегодной координационной встрече министров иностранных дел стран — членов ОИК во время ГА ООН в сентябре 2010 г. была принята Декларация о противодействии исламофобии⁵.

Специально созданный при ОИК орган (OIC Observatory on Islamophobia) призван проводить мониторинг проявления религиозной вражды и насилия в отношении ислама и мусульман. Он уже опубликовал два ежегодных доклада. Обозначив одним из направлений своей деятельности защиту мусульманских меньшинств, ОИК претендует на роль покровителя мусульман по всему миру.

Если в содержательном отношении наблюдается расширение целей, в частности, усилено внимание к экономике, сфере образования и культуры, правам человека, то в организационном отношении заметна значительная активизация ее секретариата, особенно после того как пост генерального секретаря занял Э. Ихсаноглу, известный турецкий профессор-исламовед. Наблюдается эволюция к созданию сетевой структуры с множеством центров влияния: координационных групп на

разных уровнях и площадках. В рамках ОИК были сформированы тематические контактные группы (в частности, по конфликтным ситуациям), контактные группы послов стран — членов ОИК в международных организациях в Нью-Йорке, Женеве, Париже (ЮНЕСКО) и Вене.

Стремление ОИК превратиться в центр влияния, представляющий мусульманский мир, реализуется путем координации усилий мусульманских стран на международных площадках. На 37-й встрече министров иностранных дел ОИК, прошедшей в Душанбе в мае 2010 г., генеральным секретарем было отмечено, что удалось сплотить государства-члены и создать влиятельный блок из 57 стран, поддержка со стороны которого становится «необходимой при принятии основных международных решений и резолюций»⁶.

Очевидно усиление политико-дипломатической активности ОИК по продвижению своего видения мировых проблем, по расширению контактов с индивидуальными и коллективными субъектами международных отношений.

ОИК налаживает сотрудничество со многими межгосударственными объединениями — Движением неприсоединения, Африканским Союзом, ЛАГ. Учреждено представительство ОИК в Брюсселе для диалога с ЕС.

С 1975 г. ОИК имеет статус наблюдателя при ООН и придает этой общемировой организации большое значение, особо подчеркивая важность транспарентности в работе и взвешенности принимаемых решений. Отражая недовольство мусульманского мира деятельностью ООН в начале тысячелетия в документах 2008–2009 гг. ОИК заявляла, что Совет Безопасности ООН должен нести ответственность за противоречащие праву решения и постоянные провалы в решении вопросов относящихся к мусульманской умме⁷.

В контексте обсуждения проектов реформирования ООН и расширения состава Совета Безопасности ООН ОИК настаивает на обеспечении представительства входящих в нее стран пропорционально их доле в этой международной организации.

Реализация нынешних амбиций ОИК представляет собой далеко не прямолинейный процесс. До сих пор ОИК демонстрировала низкую эффективность. Единство исламского мира осуществляется преимущественно на протестной основе или же оно ограничивается совместными декларациями. На уровне практической политики нередки не только разночтения, но и разногласия. Многие принятые решения не выполняются или выполняются медленно. В Заключительном коммюнике Ежегодной координационной встречи министров иностранных дел стран — членов ОИК в Нью-Йорке 2009 г. отмечалось, что к 2009 г. удалось собрать в Исламском фонде солидарности ради развития (the

6 | http://www.oic-oci.org/topic_detail.asp?t_id=3765&x_key

7 | <http://www.oic-oci.org/is11/english/FC-11-%20SUMMIT-en.pdf>; <http://www.oic-oci.org/english/conf/fm/acm/OIC%202009%20ACM%20FINAL%20COMMUNIQUE%20English.pdf>

Islamic Solidarity Fund for Development) только 26 % суммы, требуемой для реализации его проектов.

Это объясняется, как и прежде, глубокой разнородностью по характеру политических систем, политической культуры, значимости религии в обществе, уровню и характеру экономического развития и пр. Между державами мусульманского мира имеются межгосударственные противоречия и соперничество, попытки использовать ОИК в качестве инструмента для укрепления собственных позиций, присутствует податливость при нажиме крупных мировых игроков, робость в отстаивании собственных идей, даже таких, как диалог цивилизаций и конфессий.

И хотя мнение, что «исламский мир как консолидированный субъект международной политики существует только виртуально»⁸, представляется излишне категорическим, следует согласиться с более взвешенным суждением, согласно которому тенденция к политической консолидации и совместному отстаиванию интересов там, где это возможно, может усиливаться, хотя в обозримой перспективе «коллективное глобальное исламское акторство» представляется нереальным⁹. Не следует при этом сбрасывать со счетов и отмечаемое «самоощущение единства исламской уммы» [Малашенко, 2008, с. 4].

Однако при этом акторство ОИК как субъекта международных отношений вряд ли может быть оспорено, тем более что по ряду вопросов — противодействие исламофобии, судьба Восточного Иерусалима и др. — она выражает достаточно консолидированную позицию мусульманских стран, а принимаемые ею документы по своей обязательности не отличаются принципиально от многих документов «восьмерки» или «двадцатки».

Отдельными исследователями отмечалась, как тревожная, тенденция ОИК к дублированию международных организаций глобального масштаба, созданию их альтернативы. Такая гипотетическая опасность может возникнуть в том случае, если не удастся наладить диалог цивилизаций и сформировать их альянс. Но при ином развитии событий такое дублирование может послужить «переводом» общечеловеческих ценностей на иной цивилизационный язык.

Осознание потенциала ОИК, претендующей на то, чтобы стать центром политической жизни исламского мира, отражается в налаживании и расширении контактов с этой организацией ведущими центрами мировой политики — США, Францией, Китаем. В начале 2009 г. президент США назначил своего спецпредставителя при ОИК. В феврале 2010 г. госсекретарь США обсудила в штаб-квартире ОИК в Джидде интересующие стороны проблемы. В мае 2010 г. там провел переговоры спецпредставитель президента США при ОИК.

8 | <http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-2453.html>

9 | <http://www.intertrends.ru/tenth/004.htm>

5 октября 2010 г. прошел первый раунд политических консультаций между ОИК и Францией в соответствии с соглашением о создании механизма регулярных консультаций. Состоялся первый визит генсека ОИК в Китай. Одной из первых пошла по этому пути Россия, которая в 2005 г. получила статус наблюдателя при ОИК.

Создано российское постоянное представительство при штабквартире ОИК¹⁰, что должно способствовать выработке оптимальной модели взаимоотношений с этой организацией, тем более что в ОИК в настоящее время разрабатываются правила, регулирующие отношения между различными органами и учреждениями ОИК и наблюдателями. Одним из механизмов взаимодействия стала группа стратегического видения «Россия — Исламский мир», включающая общественных и государственных деятелей России и мусульманских стран.

Аргументация российского руководства в пользу такого шага выглядела достаточно убедительной. Отмечалось наличие значительного мусульманского населения в РФ¹¹. Указывалось также на совпадение подходов по многим мировым проблемам, таким как новый миропорядок, диалог цивилизаций и др., а также по многим конфликтным ситуациям, таким как Палестина, Ирак, Иран (что не отменяет различий ряда других позиций). Кроме того, подчеркивались возможные выгоды расширения экономических и финансовых связей между РФ и странами — членами ОИК, что позволило бы содействовать подъему российской экономики. Российское руководство также приняло во внимание то, что членами ОИК являются ныне шесть стран СНГ — Азербайджан, Киргизия, Таджикистан, Туркмения, Казахстан, Узбекистан, а также присутствие ОИК в зоне особых интересов России (ОИК выступила в качестве наблюдателя на межтаджикских переговорах и стала одним из гарантов выполнения заключенных в Москве соглашений о мире между таджикским правительством и оппозицией). Позднее ее наблюдатели присутствовали на выборах в Чечне, на выборах в Киргизии в октябре 2010 г. Учитывалась также прагматическая задача сотрудничества при урегулировании чеченской проблемы и предотвращения ее интернационализации.

Россияне в целом положительно отнеслись к инициативе руководства страны. В 2003 г. согласно опросу, проведенному Фондом «Общественное мнение», 30 % полагали, что участие России во встречах стран — членов ОИК принесет нашей стране больше пользы, чем вреда (только 1 % полагал, что больше вреда, а 6 % — что пользу и вред в равной мере)¹².

10 | Постоянным представителем РФ при ОИК Президент России Д. Медведев в 2008 г. назначил К.Ш. Исхакова.

11 | В выступлениях российских официальных лиц неоднократно упоминалась цифра 20 млн. По самым жестким подсчетам, «этнические мусульмане» составляли к 1999 г. 9 % населения РФ (оценка демографов Д. Боговяленского и А. Вишневого, на базе данных Госкомстата о рождаемости, смертности и миграциях).

12 | http://bd.fom.ru/report/cat/inter_pol/block_intorg/dd034311

Между тем в ряде случаев делались попытки представить этот шаг российской дипломатии как однозначный «поворот» России к Востоку. Одни выражали при этом неумеренный восторг, другие (среди которых и радикальные либералы, сторонники союза с Западом, и православные фундаменталисты, которые пугали угрозой исламизации РФ и наплыва мусульманской миграции) резко выступали против. Между тем попытка загнать этот вопрос в контекст поиска Россией ее геокультурной идентичности — с Западом, или с Востоком — представляется тупиковой.

Более разумным представляется подход к проблеме с позиций политического прагматизма. В эпоху глобализации и формирования новых центров силы диверсификация международных связей укрепление позиций на различных направлениях — объективная необходимость для устойчивого развития страны. Стремление России играть активную роль в урегулировании сложных проблем современного мира, многие из которых не имеют решения вне поля многосторонней дипломатии, предполагает взаимодействие со всеми субъектами международных отношений. Направленность на сотрудничество отвечает многовекторной направленности российской внешней политики, служащей формированию сбалансированной системы международных отношений. Россия заинтересована в расширении круга союзных и дружественных партнеров на международной арене. Развитие отношений с авторитетными региональными организациями могло бы придать дополнительный импульс упрочению влияния и позиций России в различных регионах планеты.

Источники и литература

Малашенко, 2008 — *Малашенко А.* Россия и мусульманский мир, Рабочие материалы № 3. Московский центр Карнеги. 2008. С. 4.

И.А. Царегородцева
**Аль-Азхар и государственная
власть в Египте: развитие
отношений во второй половине
XX — начале XXI в.**

В Египте контроль над основными религиозными центрами принадлежит органам исполнительной власти. Не составляет исключения и аль-Азхар — один из важнейших мусульманских институтов, имеющий статус государственного. С одной стороны, государство оказывает решающее влияние на формирование религиозной идеологии в стране, а с другой — гарантирует «официальным» улемам преимущество в трактовке ислама и актуальных вопросов с точки зрения мусульманского закона. Между тем в последнее время появились новые факторы, которые по-своему влияют на отношения между аль-Азхаром и египетскими властями, не меняя, впрочем, их сути. Анализу этих факторов и посвящена данная статья.

Структура и функции аль-Азхара. Египетские власти традиционно проявляли особое внимание к аль-Азхару. Причиной этому служит, во-первых, то значительное влияние, которое он оказывает на ислам и общественные отношения, а во-вторых, его функции по подготовке религиозных кадров и как центра официальных трактовок различных вопросов и событий с точки зрения ислама.

Аль-Азхар — это целый комплекс мусульманских институтов, важнейшими из которых являются университет с одноименным названием, а также Академия мусульманских исследований (*Маджма' ал-бухус ал-исламиййа*), которая издает фетвы. Основными документами, определяющими статус и функции современного аль-Азхара, являются закон № 103 «Об организации аль-Азхара»¹ (1961 г.) и исполнительный устав № 250 закона «Об организации аль-Азхара»² (1975 г.). Статья 2 закона № 103 гласит: «Аль-Азхар является высшим научным исламским институтом, который хранит мусульманское наследие, занимается его изучением, претворением в жизнь и распространением. Он несет свет послания ислама ко всем народам; содействует раскрытию истины ис-

1 | [http://ar.jurispedia.org/index.php/قانون_تنظيم_الأزهر_الشريف_\(eg\)](http://ar.jurispedia.org/index.php/قانون_تنظيم_الأزهر_الشريف_(eg))

2 | <http://www.egypt-man.net/vb/t27093.html>

лама и его влияния на прогресс человеческой цивилизации; гарантирует безопасность и спокойствие всем людям в земной и небесной жизни. Среди целей аль-Азхара — «изучение цивилизационного, научного и идейного наследия арабов и доказательство его влияния на развитие человечества и прогресс, а также подъем нравственного и интеллектуального уровня мусульман, их науки и искусства, привнесение вклада в общественные процессы и достижение национальных и общечеловеческих целей и духовных ценностей. Аль-Азхар также обязуется обеспечивать мусульманский мир и арабское отечество специалистами в сфере шариатских наук, религиозной и национально-арабской культуры, языка Корана». Из университета аль-Азхар, как это свидетельствует из его устава, выпускаются «образованные и просвещенные в духе ислама специалисты-богословы, демонстрирующие веру в Господа и в себя, силу духа, теоретические, практические и профессиональные способности, необходимые для утверждения связи между религией и жизнью, между убеждениями и образом жизни». В этой статье подчеркнута как образовательная роль аль-Азхара, так и богословская. В документах ничего не сказано о том, какое место он занимает в иерархии религиозных институтов в стране, однако верховный шейх аль-Азхара называется верховным имамом (ст. 4), т.е., по сути, высшим духовным лицом мусульманской общины Египта.

Орган, который занимается административными вопросами в аль-Азхаре, называется Верховный совет (*ал-маджлис ал-а'ла*). Он собирается как минимум раз в месяц, и в его функции входит определение общей политики аль-Азхара, развитие мусульманской богословской мысли в стране, а также управление университетом: разработка бюджета, внесение предложений о создании новых факультетов и отделений или реформировании старых, рассмотрение государственных законов, связанных с делами аль-Азхара и т.д.³

Верховный совет состоит из шейха аль-Азхара (который одновременно является главой Совета), его заместителей, президента университета аль-Азхар, старейших (по возрасту) деканов факультетов аль-Азхара, в том числе и в его филиалах, генерального секретаря Академии исламских исследований, советника шейха аль-Азхара по юридическим вопросам, заместителя министра по делам аль-Азхара, четырех членов Академии исламских исследований (избираются сроком на 2 года), а также заместителей министров юстиции, вакфов, образования и финансов. Таким образом, состав этого руководящего органа аль-Азхара, в который входят государственные чиновники высокого ранга, подтверждает факт непосредственного государственного участия в его деятельности.

Академия мусульманских исследований (АМИ) — это высший орган, который занимается интерпретацией различных вопросов с

3 | http://ar.jurispedia.org/index.php/القانون_تنظيم_الأزهر_الشريف (eg)

богословских позиций, т.е. изданием фетв. В соответствии с законом № 103, в задачи АМИ входит «изучение всего, что связано с исследованиями в области ислама, а также обновление исламской культуры и очищение ее от всего ненужного и наносного, от политических пристрастий и фанатической приверженности принципам какой-либо одной из правовых школ в исламе» (ст. 15). Академия имеет наднациональный характер, поскольку в ее состав помимо 50 представителей старшего поколения богословов от всех правовых школ в исламе, входят также «до 20 богословов, не являющихся гражданами Объединенной Арабской Республики» (ст. 16)⁴. Члены АМИ составляют так называемый Совет Академии, который собирается на сессию как минимум раз в месяц для рассмотрения и принятия соответствующих вопросов в присутствии большинства его участников (ст. 21). Техническими и административными процессами внутри АМИ занимается постоянный секретариат, который состоит из генерального секретаря, его помощника (одного или нескольких), а также других сотрудников, численность которых определяется объемом выполняемой ими работы (ст. 23).

Что касается университета аль-Азхар (*гаму'ат аль-азхар*), то ему, в соответствии с положениями закона № 103, отводится задача подготовки религиозных мусульманских кадров. Статья 33 гласит: «Специализацией университета аль-Азхар является все, что относится к сфере высшего образования, а также сопряженные с ним исследования». В остальном цели университета повторяют цели всей структуры под названием аль-Азхар (см. ст. 2).

Таким образом, аль-Азхару отведено важное место в системе религиозных институтов АРЕ. Это подтверждает также и тот факт, что на протяжении практически более чем тысячелетней истории своего существования аль-Азхар представлял собой одно из центральных звеньев, связывающих между собой государство и общество Египта. Современную же историю аль-Азхара принято отсчитывать с середины 1950-х гг., когда к власти в стране пришли революционные силы во главе с Гамалем Абдель Насером.

Религиозная политика Насера и реформа аль-Азхара. Программа «Свободных офицеров», совершивших антимоноархический переворот летом 1952 г., предусматривала преобразования практически во всех сферах жизни государства и общества. Власти необходимо было не просто заручиться поддержкой мусульманского духовенства как одной из наиболее влиятельных групп египетского социума, но и добиться от него гарантий того, что религиозная идеология в стране будет соответствовать преобразованиям в духе провозглашенного ею арабского социализма. Для достижения этой цели правящие круги решили использовать метод централизации в отношении духовенства и религиозных институтов.

В 1955 г. были отменены религиозные суды (мусульманские, христианские и иудейские), что привело к значительному снижению участия духовенства в процессе судопроизводства. Далее в 1956 г. в распоряжение Министерства вакфов (*визарат аль-аукаф*) была передана собственность, находившаяся до этого в ведении религиозных учреждений, что, с одной стороны, подорвало экономическую основу мечетей и их служителей, а с другой — поставило их деятельность под финансовый и административный контроль государства. С этого момента все должностное духовенство стало назначаться соответствующими органами государственной власти, а текст пятничной проповеди (*хутба*) стал единым для всех мечетей и составлялся в Министерстве вакфов [Шарипова, 1972, с. 78–79].

Однако основное внимание властей было приковано к главному исламскому институту страны — аль-Азхару. Республиканские власти намеревались превратить аль-Азхар в надежный богословский рупор идей арабского социализма и насеровских реформ, а также распространить через него свои идеи за пределами Египта, в других странах арабомусульманского мира. Для этого необходимо было не только централизовать этот институт, но и вывести его на новый уровень развития. Закон № 103 «О реформировании аль-Азхара» затрагивал два основных аспекта жизнедеятельности аль-Азхара, первый из которых был связан с его взаимоотношениями с органами государственной власти, а второй — с изменениями его внутренней структуры. Однако необходимо прежде указать, что представлял собой аль-Азхар до реформы.

Финансовая независимость аль-Азхара была подорвана еще во времена Мухаммада Али, когда контроль над вакуфным имуществом улемов перешел в руки государства. В административном плане аль-Азхар частично был поставлен под контроль властей. Так, государство обладало правом диктовать свою волю в составлении учебных курсов и программ экзаменов в университете аль-Азхар. Закон 1872 г. утвердил программу преподаваемых предметов и порядок проведения экзаменов. «Этот закон был первым практическим шагом в организации упорядоченного и контролируемого процесса в Аль-Азхаре», пишет Р.М. Шарипова [Там же, с. 44]. В 1888 и в 1896 гг. государственными указами в учебную программу университета были введены новые предметы, а в соответствии с законом 1936 г. ректор университета стал назначаться королем из числа наиболее влиятельных улемов. Иными словами, уже до принятия закона № 103 аль-Азхар обладал значительной административной и финансовой зависимостью от органов власти и был тесно с ними связан.

Закон 1936 г. призван был регулировать отношения аль-Азхара и королевского режима. С приходом республиканских властей встала необходимость юридически закрепить уже устоявшуюся традицию институциональной зависимости аль-Азхара от государства, но уже в новых условиях, когда страной правил не монарх, а президент. Эту задачу

и должен был решить закон «Об организации аль-Азхара». В отличие от всех предыдущих законов, касающихся статуса и функционирования аль-Азхара, он значительно расширил сферу зависимости этого религиозного института от органов власти. Не только ректор университета, но и все ключевые фигуры аль-Азхара отныне стали назначаться президентом АРЕ. Так, сегодня главе государства принадлежит право назначения претендентов на следующие позиции: заместителей шейха аль-Азхара заместителей (ст. 7), генерального секретаря Верховного совета (ст. 11), членов Академии мусульманских исследований (ст. 18), президента (ст. 41) и генерального секретаря (ст. 45) университета аль-Азхар. Только по приказу главы государства внутри университета аль-Азхар могут создаваться новые факультеты, институты и школы.

Кроме того, представители исполнительной власти сами принимают участие в работе аль-Азхара. Представитель Министерства воспитания и образования входит в Совет университета аль-Азхар (ст. 47), это же министерство участвует в разработке методологических пособий университета (ст. 92), а также программы экзаменов (ст. 93). Министр по делам аль-Азхара имеет право: устанавливать необходимые критерии для потенциальных членов Академии мусульманских исследований (ст. 19); предлагать кандидатуры членов Академии (ст. 18); предлагать кандидатуру главы Академии (ст. 23); давать разрешение на учреждение научных институтов на основе факультетов университета (ст. 35); назначать деканов факультетов (ст. 51) и т.д.

Закон № 103 и принятый несколько позже исполнительный устав закона «Об организации аль-Азхара» закрепили не только административную, но и финансовую зависимость аль-Азхара от органов власти. Бюджет аль-Азхара является составной частью общего бюджета страны (ст. 6), размер заработной платы устанавливается государством (ст. 10), а верховный шейх имел право принимать решения о вакфах, принадлежащих преподавателям, служащим и студентам аль-Азхара, не нарушая при этом прав Министерства вакфов (ст. 6). Иными словами, ситуации, в которых инициативы сотрудников аль-Азхара в финансовой сфере не подлежат ограничению со стороны властей, крайне немногочисленны.

Структурные изменения, которым подвергся аль-Азхар после принятия закона № 103, также призваны были отвечать общим задачам государства. Страна нуждалась в новом поколении богословов, которые одинаково хорошо могли бы разбираться как в религиозных, так и в светских науках. Появление таких кадров должно было способствовать поднятию престижа богословского образования в Египте. Законом № 103 был расширен список предметов, изучаемых в аль-Азхаре, путем добавления к нему ряда светских дисциплин. Были сформированы агрономический, медицинский, экономический и инженерный факультеты.

Потеря независимости аль-Азхаром была частично компенсирована за счет увеличения финансирования его институтов. Бюд-

жет аль-Азхара вырос с 1,6 млн египетских фунтов в 1951–1952 гг. до 5,6 млн в 1963–1966 гг. Проведенная реформа значительно улучшила материальное положение преподавателей аль-Азхара, а также способствовала привлечению студентов — не только египтян, но и иностранцев. В 1965 г. в различные мусульманские страны разъехалось более 2 тысяч выпускников этого университета [Полонская, 1984, с. 104].

Политизация аль-Азхара. В отличие от монархического периода, республиканские власти добивались не только контроля над религиозными центрами страны, но и того, чтобы они сыграли свою роль в революционных преобразованиях. Требовалась не пассивное непротивление, как ранее, но активное участие. Это в том числе обусловило то обстоятельство, что при относительно одинаковых условиях зависимости аль-Азхара от монарха и республиканских властей уровень политизации этого института при последних оказался значительно выше. При Г. Насере улемы аль-Азхара один за другим выносили фетвы о соответствии ислама и особых принципов социализма, выдвинутых президентом республики в качестве новой господствующей идеологии — арабского социализма. А бывший глава аль-Азхара — Махмуд Шалтут (1958–1963) — заявил, что все, кто не разделяет идеи социалистического развития страны, не могут именовать себя подлинными приверженцами ислама [Там же, с. 99]. Стоит отметить, что в начале XX в. духовенство аль-Азхара не воспринималось как априори промонархическое. Скорее можно было говорить о его антизападной и консервативной настроенности, что в итоге и обусловило то, что в политической борьбе партии «Вафд» и короля Фуада улемы решили поддержать последнего [Шарипова, 1972, с. 60–62].

Усердие, с которым многие улемы начали отстаивать с богословских позиций идеи, ставшие им известными только с приходом к власти «Свободных офицеров», на наш взгляд, было бы неправильно объяснять лишь как результат давления — административного и финансового — со стороны властей. Среди богословов того времени было немало и представителей реформистского движения, ратовавших за проведение реформ, в том числе которые коснулись бы и устаревших догматов мусульманской веры, переставших отвечать потребностям новой эпохи. Для реформистов приход к власти «Свободных офицеров» был связан с возможностью начала долгожданных преобразований, в том числе и в духовной сфере. Со временем, когда идеи Насера стали терять свою популярность и проявились первые признаки разочарования политикой властей, среди представителей исламских кругов все чаще стало звучать недовольство зависимостью религиозных институтов от государства. «Братья-мусульмане» не раз обвиняли улемов аль-Азхара в том, что, удовлетворяя запросы властей, они забыли о запросах и интересах мусульманской уммы.

При президенте Анваре Садате власти продолжали сохранять контроль над религиозными институтами и решать ключевые во-

просы, связанные с их жизнедеятельностью. Как и Насер, Садат нуждался в поддержке духовенства, особенно той его части, которая была вовлечена в процесс формирования официальной риторики ислама в Египте. Однако, в отличие от эпохи правления Насера, в 1970-х гг. политика государства в отношении центров институционального ислама, в том числе аль-Азхара, приобрела более резкий и откровенный характер. Власть все чаще стала обращаться к официальному духовенству за богословской легитимацией своих политических решений. Причина этого заключалась прежде всего в том, что изменился сам характер государственной идеологии: на смену насеровскому панарабизму и социализму пришли идеи мусульманского единства, шариатизации, а также поворот в сторону капиталистических стран Запада. Кроме того, Садат начал диалог с исламистами, и ему необходимо было быть уверенным в том, что основная часть богословов аль-Азхара окажется на его стороне, а не на стороне радикально настроенных групп и движений.

Апогеем использования властью богословского мнения улемов аль-Азхара в политических целях стала фетва верховного шейха Гад аль-Хакка от 10 мая 1979 г. Фетва была издана под давлением Садата. Годом ранее он заключил мирный договор с Израилем, который вызвал резкое недовольство практически во всем арабском мире⁵. Текст фетвы гласил: «Вопросы войны и мира находятся в компетенции правителя (*вали аль-амр*), а Коран повелевает нам заключать перемирие с нашими врагами, если имам посчитает, что это соответствует интересам мусульман. Египетско-израильский договор не переходит границы ислама» [Alianak, 2007, p. 185].

Аналогичные по содержанию фетвы были изданы рядом других богословов аль-Азхара, а также Верховным муфтием Египта [Skovgaard-Petersen, 1997, p. 233]. Это вызвало критику среди исламистского движения в АРЕ, в том числе со стороны его умеренного крыла в лице Братьев-мусульман, по мнению которых война с Израилем — это единственный путь к освобождению Палестины [The Middle East, 1988, p. 51].

После этой фетвы стало очевидно, что процесс политизации мусульманского духовенства перешел опасную черту, как, впрочем, и вся религиозная политика Садата. 8 октября 1980 г. в годовщину Октябрьской войны он был застрелен представителями радикальной мусульманской группы «аль-Джихад». Власть в свои руки взял вице-президент Египта Хосни Мубарак, избранный через некоторое время президентом. Учитывая те экстремальные условия, в которых он принимал президентские полномочия, наиболее важной его задачей было быстрое и эффективное подавление деятельности религиозных экстремистских групп в стране. Идеологический фронт борьбы с экстремистами долж-

5 | Подробнее о египетско-израильском договоре в Кемп-Дэвиде см. например: [Примаков, 2006].

но было возглавить мусульманское духовенство. Эта задача требовала от властей ослабления своего давления на официальные религиозные институты, в том числе и на аль-Азхар.

В соответствии с законом № 102 от 1985 г., аль-Азхар стал официальным цензором всей литературы, касающейся Корана и сунны. На практике же его функции оказались даже шире — контролю со стороны Академии мусульманских исследований стали подвергаться и монографии исторического и философского содержания [de Baets, 2002, p. 191–198]. Академия также стала выступать в роли вспомогательного цензора художественной и культурно-научной литературы, чем ранее занимались исключительно государственные учреждения [Jacquemond, 2008, p. 56]. На волне борьбы с религиозным экстремизмом усилилась кооперация аль-Азхара с египетскими силами безопасности и секретными службами. Совместно с ними аль-Азхар участвовал в создании специальных конвоев (*кавафил*), предназначенных для ведения пропагандистской войны против молодых экстремистов в различных городах и провинциях Египта [Al-Awadi, 2004, p. 59].

В середине 1990-х гг. власти узаконили передачу АМИ контроля над художественной литературой, произведениями искусства, аудио- и видеозаписями, которые имеют отношение к религии и могут противоречить принципам ислама. Академия получила право подвергать эти произведения цензуре, но не изымать их. Соответствующий указ № 58\63 вступил в действие в феврале 1994 г. [Ismail, 2006, p. 75–76].

Этот шаг был также обусловлен стремлением властей расширить роль аль-Азхара в борьбе против набирающих популярность радикальных исламистов и повысить эффективность цензурного аппарата.

Совместные усилия государственных институтов власти и аль-Азхара по противодействию религиозному экстремизму оказались безуспешными: была рассекречена и ликвидирована часть подпольных ячеек радикальных исламистов, ограничен доступ исламистов к средствам массовой информации. Между тем оказать решительное сопротивление религиозному экстремизму так и не удалось. Кроме того, усиление взаимодействия между государством и аль-Азхаром обернулось резкой критикой последнего со стороны целого ряда групп и движений. Критика и обвинения в провале антиэкстремистской политики обрушились на аль-Азхар, как ни странно, и со стороны государства. Представляется, что одним из принципиальных мотивов появления напряженности в отношениях между аль-Азхаром и властями стала деятельность Гад аль-Хакка на посту верховного шейха.

Роль верховного шейха Аль-Азхара. Верховный шейх аль-Азхара — влиятельная фигура, от политики которого зависит положение мусульманской уммы в Египте. Одним из видных деятелей на этом посту был Гад аль-Хакк. Он далеко не всегда проявлял готовность поддерживать политические шаги правящего режима. Его самостоятельность наиболее ярко проявилась после убийства Садата, когда давле-

ние на официальных улемов несколько ослабло. Так, он раскритиковал призыв властей для египтян совершать поездки в Израиль и заступался за женское обрезание. По его мнению, борьба с религиозным экстремизмом в стране потому не имела должного успеха, что руководство Египта избрало для этого репрессивные меры и само погрязло в коррупции [Al-Awadi, 2004, p. 121]. В отличие от своих предшественников на посту главы аль-Азхара, Гад аль-Хакк нередко вступал в конфронтацию с другими богословами, которые, по его мнению, заботились прежде всего об удовлетворении политических запросов власти, а не интересов верующих мусульман. Речь идет о развернувшемся в эти годы противостоянии аль-Азхара и Дар аль-Ифта — египетского муфтията, который является составной частью Министерства юстиции АРЕ. В ответ на «прогосударственные» фетвы Дар аль-Ифта Гад аль-Хакк иногда издавал свои собственные фетвы.

Независимый курс верховного шейха аль-Азхара не мог не раздражать политическое руководство Египта, однако оно не решалось пойти на открытый конфликт с Гад аль-Хакком и отстранить его от обязанностей. В отличие от своего предшественника, Мубарак старался не оказывать слишком явного давления на религиозную элиту, демонстрируя свою приверженность более либеральному стилю управления. Кроме того, гораздо более актуальной задачей властей в сфере религии была борьба со внеинституциональным исламом, чем со слишком смелыми улемами, представителями институциональной религиозной власти.

Пребывание у власти в аль-Азхаре Гад аль-Хакка дало надежду на то, что аль-Азхар постепенно начнет возвращать себе утраченную самостоятельность. Однако эта надежда стала исчезать после назначения в 1996 г. новым верховным шейхом Мухаммада Сейида Тантави. По выражению канадского ученого Рана Хиршла, «назначение Тантави, безусловно, было лишь одним из эпизодов долгого и глубокого институционального и исторического процесса “национализации” аль-Азхара государственными элитами в постколониальном Египте» [Hirschl, 2010, p. 52].

Еще будучи верховным муфтием (1986–1996), Тантави зарекомендовал себя в качестве последовательного прогосударственного религиозного деятеля. Так, в конце 1980-х гг. в АРЕ стали особенно резко звучать голоса исламистов, заявлявших, что развитие банковской системы западного образца в стране нарушает принципы шариата. Государство же было заинтересовано в традиционных банках, поскольку они аккумулировали в себе значительные финансовые средства, и разрушение этой системы угрожало подорвать экономическую и финансовую основу политического режима, слишком тесно связанного с западным капиталом. В 1989 г. Тантави издал фетву, легализовавшую с точки зрения исламских принципов систему западного банкинга. Главный аргумент в поддержку западных банков заключался в том, что современные отноше-

ния между банком и депозитором представляют собой отношения типа *мудараба*, что разрешено в исламе [El-Gamal, 2006, p. 139–144]. Фетву, разрешающую использование западной банковской системы в Египте, Тантави издал еще раз в 2002 г., уже будучи шейхом аль-Азхара.

Дальнейшие решения, которые шейх Тантави выносил в виде фетв, как правило, совпадали с общим политическим курсом египетских властей. Этот курс заключался в демонстрации вовлеченности АРЕ в общие мировые процессы, важнейшим из которых был процесс демократизации, а также в демонстрации относительной мягкости официально поддерживаемой версии ислама по сравнению с тем, что предлагали исламисты. Благодаря поддержке этого курса, Тантави прослыл одним из наиболее либеральных богословов Новейшего времени. Среди его инициатив — критика женского обрезания, которое, по мнению Тантави, «не имеет отношения к исламу» (1997); фетва о допустимости нахождения мусульманок в учебных заведениях Франции без хиджаба (2003); фетва об увеличении количества условий, при которых женщина может сделать аборт (2004); фетва в поддержку решения египетских властей о сооружении стены между территорией АРЕ и оккупированным Израилем сектором Газа (2010) и др.

Характер выносимых Тантави богословско-правовых решений свидетельствует о том уровне политизации, которой подвергся аль-Азхар в последние годы. Эти решения чаще всего соответствовали курсу и духу проводимой Каиром политики, направленной на сближение с Западом, и потому нередко вызывали недовольство со стороны консервативных исламистских кругов, выступающих против вестернизации Египта. При этом в отличие от предыдущих лет, когда политизация аль-Азхара вызывала всего лишь недовольство, в последние годы ситуация стала намного сложнее. Появился целый ряд организаций и движений, не только критикующих подконтрольные властям характер деятельности аль-Азхара и оспаривавших легитимность выносимых его богословами фетв на словах, но и предлагавших свои, альтернативные, варианты богословско-правовых решений. Кроме того, в отличие от 1990-х гг., когда альтернативное богословское движение носило преимущественно радикальный характер, нынешние богословы, оппозиционно настроенные в отношении аль-Азхара и египетских властей, имеют вполне умеренную окраску. К организациям, выдвигающим альтернативные богословские мнения, относятся прежде всего Братья-мусульмане, а также «Странники традиции пророческих преданий» (*ансар ас-сунна*) и «Шариатское общество» (*аль-гам'иййа аш-шар'иййа*)⁶. Критики руководства Аль-Азхара активизировались и внутри самого института. В 1980-х гг. возобновил свою работу созданный в 1946 г. «Фронт улемов аль-Азхара» (*губхат улама' аль-азхар*), который представляет собой наиболее консервативно настроенное крыло богословов Египта [Kienle, 2001, p. 113–114]. Для про-

6 | <http://weekly.ahram.org.eg/2005/758/fo1.htm>

тиводействия таким организациям и группам властям уже недостаточно одного лишь силового ресурса, как это было в случае с экстремистами в предыдущие годы.

Смерть Мухаммада Сейида Тантави в марте 2010 г. вновь подняла вопрос о необходимости введения свободных выборов верховного шейха в аль-Азхаре и разграничении государственной и религиозной деятельности. Однако дискуссии по этому вопросу так и не переросли в какую-либо общественно-политическую инициативу, и своим указом президент АРЕ Хосни Мубарак назначил главой аль-Азхара 46-летнего Ахмада ат-Тайеба — члена правящей Национал-демократической партии (до 11 апреля 2010 г.), бывшего ректора университета аль-Азхар и верховного муфтия страны.

Оппозиционно настроенные улемы и организации пока что воздерживаются от каких-либо критических комментариев в отношении нового главы аль-Азхара и заняли выжидательную позицию. «В случае ат-Тайеба пока еще рано говорить о том, будет его деятельность похожа на деятельность аль-Хакка или же Тантави», — отметил эксперт египетской независимой газеты «ад-Дустур» Абдель Мунейм Муниб⁷.

Отсутствие каких-либо резких комментариев по поводу назначения ат-Тайеба — относительно положительный знак для аль-Азхара. Его фигура хорошо знакома египтянам по его деятельности на посту ректора аль-Азхара и главы Дар аль-Ифта. Поэтому тот факт, что его назначение не вызвало неприятия, несмотря на его весьма тесную связь с высшими политическими кругами АРЕ, свидетельствует о том, что в целом его назначение, получило, по меньшей мере, определенное понимание.

Пребывание у власти в аль-Азхаре Гад аль-Хакка, а затем Сейида Тантави продемонстрировало, что в последние годы личный фактор стал оказывать определенное влияние на отношения между этим институтом и государством. Ранее он не играл особой роли, поскольку от главы аль-Азхара зависела только догматическая направленность религиозных трактовок ислама улемами. Теперь же, с момента активного включения аль-Азхара в государственные процессы, власть вынуждена более тщательно подбирать кандидатуру верховного шейха, исходя прежде всего из степени его лояльности текущему политическому курсу. Тот факт, что Ахмад ат-Тайеб на момент своего назначения главой аль-Азхара являлся членом правящей Национально-демократической партии, подчеркивает в какой-то мере озабоченность власти Египта этой проблемой. Впрочем, решающим фактором в отношениях власти в АРЕ и аль-Азхара по-прежнему остается характер институциональной зависимости последнего от государства, и пока она существует, едва ли можно говорить о каких-либо кардинальных изменениях в характере этих отношений.

Источники и литература

- Полонская, 1984 — *Полонская Л.Р.* Ислам в государственной структуре и политической жизни освободившихся стран // Вопросы научного атеизма, 1984. № 1.
- Примаков, 2006 — *Примаков Е.М.* Конфиденциально: Ближний Восток на сцене и за кулисами. М., 2006.
- Шарипова, 1972 — *Шарипова Р.М.* Роль университета «аль-Азхар» в общественно-политической и идеологической жизни ОАР (АРЕ) на современном этапе. Дис. канд. ист. наук. М., 1972.
- Alianak, 2007 — *Alianak S.* Middle Eastern Leaders and Islam: a Precarious Equilibrium. N.Y., 2007.
- Al-Awadi, 2004 — *Al-Awadi H.* In Pursuit of Legitimacy: the Muslim Brothers and Mubarak, 1982–2000. L., 2004.
- de Baets, 2002 — *de Baets A.* Censorship of Historical Thought: A World Guide, 1945–2000. L., 2002.
- El-Gamal, 2006 — *El-Gamal M.A.* Islamic Finance: Law, Economics and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Hirschl, 2010 — *Hirschl R.* Constitutional Theocracy. Harvard University Press, 2010.
- Ismail, 2006 — *Ismail S.* Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism. L., 2006.
- Jacquemond, 2008 — *Jacquemond R.* Conscience of the Nation: Writers, State and Society in Modern Egypt / Translated by David Tresilian. Cairo: The American University on Cairo, 2008.
- Kienle, 2001 — *Kienle E.* A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt. L., 2001.
- The Middle East, 1988 — *The Middle East: Ten Years after Camp David* / Ed. by Quandt W.B. Washington, 1988.
- Skovgaard-Petersen, 1997 — *Skovgaard-Petersen J.* Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta. Leiden–New York–Köln: Brill, 1997.

К.Е. Куликова
**Христианско-мусульманский диалог:
позиция Антиохийского патриархата**

Проблема межрелигиозного диалога приобретает подлинное звучание и глубину, если этот диалог происходит не только на уровне религиозных структур и организаций, но и сопровождается каждодневными непосредственными контактами последователей разных религий. Подтверждение тому — опыт ближневосточных христиан, их многовековое сосуществование с мусульманским окружением. Однако особенностью отношений ближневосточных христиан с мусульманским большинством являлось то, что выходцы из этой группы начиная со второй половины XIX в. конструировали оптимальную модель сосуществования последователей двух вероисповеданий Ближнего Востока, в становлении которой в азиатской части арабского мира наиболее заметна была роль представителей православной общины, внесших серьезный вклад в формирование идей секулярного арабского национализма. Необходимым элементом этого процесса было формулирование комплекса взглядов на ислам и сосуществование религиозных общин в обществе, объединенном арабской цивилизационной, культурной и языковой базой.

I

Важнейшей причиной, определившей, в конечном итоге, стремление ближневосточных православных выработать этот комплекс взглядов, стала османская система миллетов и, как ее следствие, — греческое господство над Антиохийской и Иерусалимской церквями. Это обстоятельство и стало катализатором выбора православными общей с мусульманами судьбы в противовес маронитам и униатам, в большинстве своем ассоциировавших себя с Западом.

Унижения, которым подвергались православные арабы как со стороны греческой церковной иерархии, считавшей их неспособными

ми самостоятельно блюсти чистоту православия, так и со стороны католических и протестантских миссионеров, в учебных заведениях которых православные получали образование, привели к относительно раннему становлению в арабской православной общине националистических настроений. Поначалу развитие национального самосознания в православной среде было направлено на сферу культуры и религии, когда ее элита понимала свое культурное наследие в первую очередь как часть арабской цивилизации, что подтверждало внимание, которое эта элита проявляла к изучению арабского языка, классической поэзии и литературе.

Вероятно, на первых порах интерес православных к исламской культуре и их подчеркнутая лояльность по отношению к султанскому правительству шли в контексте известного поствизантийского изречения «лучше турецкая чалма, чем папская тиара» и попыток опереться на османские власти в борьбе с греческим клиром за контроль над Церковью, с одной стороны, а также с посягательствами католических и протестантских миссионеров — с другой. Союзником православных арабов в этой борьбе стала Россия, влияние которой в регионе на протяжении XIX в. неуклонно росло.

Ориентация на продвижение арабской культуры и языка проявилась в становлении сети учебных заведений, создававшихся на деньги общины под контролем Патриархии или в рамках ее отдельных епархий. Несмотря на господство греческого клира и настойчивость, с которой этот клир требовал использовать греческий язык в богослужении и церковной деятельности, к середине XIX в. в крупнейших городах азиатской части арабского мира сформировались группы меценатов и людей науки и искусства, которые все больше осознавали, что реализация их стремления к духовному возрождению невозможна без опоры на национальную культуру. Самым известным из сообществ такого рода стал кружок православных Дамаска, деятельность которого финансировалась в первую очередь одним из богатейших людей Сирии того времени Дмитрием Шхаде, а в дальнейшем и его двоюродным братом, известным востоковедом и переводчиком, принявшим российское подданство, Георгием Муркосом [Дмитриевский, 1911, с. 468–469]. Этот кружок действовал при дамасской патриаршей школе аль-Асия и включал учителей и исследователей, руководимых священником Иосифом Хаддадом (св. Иосифом Дамаскином). Его члены стремились не только к образованию детей в традициях православной веры, но и надеялись возродить высокую арабскую культуру и науку [Фи сабиль аль-люга аль-арабийя, 1910, с. 225].

В период, предшествовавший национальному подъему, получившему в исторической традиции название «арабского возрождения», сформировались основные черты направления, которое в дальнейшем приобрело черты светского арабского национализма. Определяя в

1850 г. задачи православных школ¹, Д. Шхаде называл не только повышение уровня религиозного знания православных учеников, он требовал улучшить преподавание арабского и турецкого языков в патриарших школах, увеличить в них число учителей, «чтобы сделать школы открытыми для всех, кто хочет получить образование от православных». Кроме того, он рассматривал образовательную систему и как инструмент научных исследований [DAM 25, 1850].

В конце XIX в. экономические перемены, процессы внутренней и внешней миграции и европейское влияние оставляли все более серьезный отпечаток на пастве Антиохийского патриархата, которая вернула свои лидирующие позиции в экономике крупных портовых городов и стремилась принимать все более активное участие в сферах управления, искусства, образования и науки. В свою очередь, это предполагало, что Церковь должна была выработать четкую позицию по вопросам мировоззрения и политики, — она не могла более существовать в Османской империи, не становясь активным участником общественной жизни.

Наиболее ярко позиция Антиохийской церкви и ее взгляд на место православных в регионе, обозначилась при патриархе Григории (Хаддаде) (1906–1928 гг.) (втором патриархе после избавления в 1899 г. от господства греческой иерархии), когда были выработаны сохраняющие свое значение и сегодня принципы церковной политики. В первую очередь речь шла о всемерном развитии как церковного, так и светского школьного образования в рамках православной традиции, что приводило, к тому, что Антиохийская церковь подтверждала свой национальный характер и «арабизм» своей паствы — два столпа, на которых православная светская и духовная элита стремилась построить новые отношения с мусульманским большинством.

Образование — не единственная сфера, в которой православные, представленные Антиохийской церковью, стремились играть ведущую роль. В церковных изданиях стали появляться статьи с призывами активнее участвовать в развитии арабского языка и арабской культуры. Так, автор статьи «На пути арабского языка» («Фи сабиль аль-люга аль-арабийя»), опубликованной в журнале «ан-Ни'ма» за 1910 г., считал, что именно язык является ключом к созданию полноценной и равноправной нации. Однако он приходил и к более значимым выводам — сочинение новых книг и исправление старых не вернет арабскому языку того места в мировой культуре, которое он когда-то занимал. По его словам, «арабский язык должен стать языком высокой науки, чтобы считаться развитым языком. Он должен быть богат современными сочинениями, рабо-

1 | Создание православных школ, которые вышли за пределы внутриобщинного образования, осуществлялось в то время, когда в регионе уже существовала система традиционных мусульманских, а также европеизированных школ и высших учебных заведений, основанных католическими и протестантскими миссионерами. В этой связи православные должны были предложить что-то принципиально новое, способное составить конкуренцию и привлечь в их школы представителей разных групп населения «исторической Сирии».

тами гигантов, великих мыслителей, исследованиями в разнообразных областях и просвещенными читателями» [Фи сабиль аль-люга аль-арабийя, 1910, с. 225]. Эта цель могла быть достигнута только на пути «создания национальных арабских высших учебных заведений (*куллийят*)». Наконец, по словам того же автора, было необходимо создать арабский университет, который помог бы вернуть арабский язык в «золотой век науки» и способствовал «насаждению в душах подрастающего поколения плодов высокого патриотизма, который исключит [нынешний. — К. К.] раскол между вероучениями и религиями» [Там же].

Вторым принципом политики Церкви провозглашалось **подчинение существующим властям**. Речь шла о лояльности султанскому правительству, но при условии сохранения церковных прав и привилегий. Антиохийское духовенство подчеркивало, что, в отличие, например, от греческих поданных империи, их паства не стремится к получению независимости².

«Братство» в сфере христианско-мусульманских отношений (и его конкретное преломление в области православно-мусульманских связей) становилось третьим принципом политики Антиохийской церкви. Благодаря выдвиганию этого принципа патриарх Григорий стал первым, кого сегодняшние православные авторы именуют «патриархом арабов» [Митри, 2007, с. 59]. Определяя курсы на развитие этого «братства», в одной из своих речей 1909 г. он восклицал: «Слава Богу, который собрал нас в национальном сознании, человечности и нашем единстве в Османской соборности!» [Калимат Губтатихи, 1909а, с. 340]. В другой же своей речи патриарх Григорий более подробно остановился на своем видении отношений мусульман и христиан в рамках единого Османского государства: «Я в равной мере люблю детей моей Родины, принадлежащих к разным религиям, для меня между ними нет никаких различий. Разве не живем мы на одной земле, под лучами одного и того же солнца, под одним небом? И разве не развеивается над нами одно знамя — знамя дорогой Родины? Разве мы и мусульмане не объединены в принадлежности к одной Родине? Разве все мы не поклоняемся одному Нераздельному Богу?» [Калимат Губтатихи, 1909б, с. 514]. Однако проблема «братства» имела и другие, не менее существенные аспекты.

Антиохийская церковь не только приветствовала введение конституции в Османской империи, но и стремилась к дальнейшей эмансипации своей паствы. Первым шагом на этом пути должно было стать получение христианами права службы в армии и, таким образом, отмена *джизья*³ и ликвидации традиционного для немусульман статуса

2 | Обретение Грецией в 1832 г. независимости привело к временному ухудшению отношений между османскими властями и христианскими меньшинствами, в особенности православными. Поэтому арабское духовенство Антиохийского патриархата всеми силами стремилось убедить Высокую Порту в своей благонадежности и отрицало стремление к независимости.

3 | *Джизья* — подушный налог, который платило немусульманское население в Арабском халифате, а затем и в ряде других мусульманских государств. *Джизьей* облагались мужчины, достигшие зрелого возраста (от налога освобождались женщины, дети, старики, рабы, нищие и монахи).

*зиммиев*⁴. Иное звучание эти принципы приобрели в конце Первой мировой войны, когда патриарх Григорий заявил о своих симпатиях эмиру Фейсалу и идее создания независимого арабского государства. В 1920 г. он принял участие в работе Всеобщего сирийского конгресса, который провозгласил независимость Сирии в ее «естественных границах», включая Палестину и Ливан, и избрал Фейсала королем. По утверждению ливанских православных исследователей, патриарх Григорий был одним из первых, кто принес присягу (*байа*) королю, и был одним из последних, кто пришел проститься с ним перед его побегом из Дамаска в июле того же года⁵.

Принципы церковной политики в этой сфере, заложенные при патриархе Григории были детализированы и систематизированы патриархами Илией VI (Муаввадом) (1970–1979 гг.) и Игнатием (Хазимом) (взошел на престол в 1979 г.).

II

Событием, сыгравшим немалую роль в том, что и патриарха Илию стали называть «патриархом арабов», стало его выступление на саммите Организации Исламская Конференция (ОИК) в Лахоре в 1974 г. Инициатива патриарха вызвала серьезные дискуссии в мусульманской и христианской среде, — патриарх не был ни мусульманином, ни главой государства, чтобы выступать на этом саммите. Однако патриарх Илия подчеркивал, что прибыл в Лахор не как патриарх отдельно взятой церкви, а как представитель Восточного христианства в целом, о чем свидетельствовал и состав его делегации, которая включала представителя совета католических церквей в Ливане и маронитской общины [Ар-Райс, 1979, с. 34]. Патриарх так описал смысл своего выступления на саммите: «Мы пришли к вам из церквей Востока ... после того, как нас и вас, поколение за поколением, соединила взаимная любовь. И по милости Божией и его соизволению на нашей земле родилась единая человеческая культура, из сердца которой мы поняли, что несем для всего христианского мира зов Палестины» [аль-Батрийарк Ильяс араби, 1974, с. 15].

Патриарх Игнатий IV (Хазим) развил эту позицию. В 1981 г. он, по примеру своего предшественника, принял участие в саммите ОИК, проходившем в Таифе. В своей речи патриарх практически полностью воспроизвел позицию Илии IV по поводу Иерусалима, а затем перенес

4 | *Зимма* (араб. «обеспечение, защита») — соглашение между мусульманскими властями и проживающими на подвластной им территории христианинами и иудейскими общинами, предусматривающее защиту и обеспечение прав последних, при условии сохранения ими лояльности и уплаты *джизьи*.

5 | Асад Рустум, историк Антиохийской церкви, приводит слова, сказанные патриархом королю при прощании: «Эта рука, которая приносила тебе присягу, останется верной обещанию навеки». В ответ Фейсал только поцеловал руку Григория, плача [Рустум, 1988, с. 373].

ее на ситуацию в Ливане, которая и была главной темой саммита. Ливан, с точки зрения патриарха, был и должен остаться местом встречи мусульман и христиан⁶, т.е. в некотором роде примером построения межконфессиональных отношений в арабском мире: «Ливан — тепло для сердец всех, — говорил патриарх Илия, — место встречи идей, место, где они открываются для всех. Кроме того, это место встречи христиан и мусульман, подобного которому нет нигде» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 2002, с. 179].

Илия IV, вступивший на престол в разгар гражданской войны в Ливане, посвятил ливанской проблеме немало выступлений и статей, раскрывавших его точку зрения на отношения между христианами и мусульманами в арабском мире и роль православной общины в достижении межконфессиональной гармонии: «У православной общины, которую я осмелюсь назвать “неконфессиональной конфессией”, сильно желание служить Ливану, — писал патриарх. — Мы хотим направить всю энергию нашего народа на службу святой Церкви и на службу нашим братьям-соотечественникам, вне зависимости от их религиозной принадлежности» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 18]. По мысли патриарха, объединить христиан и мусульман Ближнего Востока должны не только общее прошлое и культура, но и идеи секулярного арабского национализма и принцип гражданства: «Главный вопрос, — писал он, — существует ли общественная и политическая база, на которой христиане и мусульмане могли бы построить свою совместную жизнь? Ответ, который часто приводят многие мусульманские мыслители, заключается в понятии гражданства. Гражданство — одна из ступеней секуляризации. Но секуляризации не навязанной извне, а возникшей в результате развития самих мусульманских обществ, секуляризации, считающей шариат своим основным цивилизационным наследием. Однако при реализации этого проекта главное, чтобы его результатом было равенство, а не разделение или маргинализация» [Там же, с. 49].

Для Игнатия IV «арабизм» первичен по отношению к исламу, что означает, в том числе, и отказ принять концепцию о катализирующем воздействии ислама на формирование арабского языка и национального самосознания у говорящих на этом языке человеческих сообществ: «Исламские завоевания, — говорил патриарх, — не создали арабского языка, но открыли для него пространство. Арабы распространяли их язык, но когда завоеватели дошли до Алеппо, Дамаска и Латакии, [то стало ясно,] что их жители не говорили по-английски или по-гречески. С давних времен там использовались разные языки, включая и арабский, а те, кто говорил на нем, были арабами» [Там же, с. 58].

6 | Ливан — единственная арабская страна со значительным христианским населением. По оценкам, христиане составляют в Ливане до 40 % населения.

Ссылки патриарха на историю, на «золотой век» в отношениях христиан и мусульман неизменно сочетаются в его риторике с политикой: «Роль православных остается прежней (как в эпоху «золотого века». — К. К.). Православные составляют Церковь, не имеющую политических устремлений или желания выдвинуть из своей среды президентов или премьеров, наша роль посредническая и согласительная» [Там же, с. 24]. Но отсутствие «политических устремлений» у Церкви, выражающей интересы общины, вовсе не означает, что она равнодушна к тому, какое место занимают ее приверженцы в обществе.

Особенно ярко эта позиция Церкви проявляется в риторике ливанской части клира, которая, с одной стороны, призывает к отказу от принципа конфессионализма в политической сфере, а с другой — протестует против ущемления прав своей паствы. Так, митрополит Гор Ливанских Георгий Худр, констатируя ущемление прав православных при распределении высших государственных должностей, указывал на то, что такая дискриминация не соответствует ни принципу конфессионализма, ни принципу отказа от него и является результатом произвола ливанского «правлящего класса»: «Возможно, пришло время распределения должностей по принципу неконфессиональности должности⁷. Однако мы имеем право спросить: почему высшие должности первого эшелона ушли от компетентных представителей православной общины и им пришлось довольствоваться крохами? ... Даже если православные скромны в самооценке, нельзя не признать, что они никому не уступают, ни по ревности на государственном поприще, ни по уровню образования. Османские вилайеты в Сирии знали талант православных в областях управления и финансов» [аль-Матран Джордж Худр, 2010].

Вместе с тем представители антиохийского клира далеки от поддержки идеи и практики средневековых отношений покровительства (*зиммы*), они устремлены к мусульманско-христианскому равенству, в том числе и в сфере свободной проповеди своих религиозных ценностей: «Система, — подчеркивал патриарх Игнатий IV, — позволяющая невежественному мусульманину писать все что угодно по поводу нашей религии и отрицающая наше право отвечать на эти выпады, не кажется нам соответствующей воле Божией. ... Мы не утверждаем, исходя из Хельсинкских соглашений, что имеем право на проповедь христианского вероучения в странах, где нет ни одного христианина. Но мы настаиваем, на том, что страны (мусульманские. — К. К.), в которые иммигрируют арабы-христиане, должны предоставить им полную свободу вероисповедания. Так будет показана подлинная сущность «арабизма»» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 60].

7 | Согласно Таифским соглашениям (1989 г.), отход от принципа распределения государственных должностей по конфессиональным квотам провозглашался национальной целью, и политики обязались разработать поэтапный план перехода от системы распределения постов по конфессиональному признаку к системе формирования правительственного аппарата на основе квалифицированности кандидатов (Иттифак ат-Таиф «Таифские соглашения»). Гл. 1. Общие принципы, параграф 9. См.: <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?ArchiveId=108452>

Риторика ведущих представителей клира Антиохийской церкви делает особый акцент на том, что представляемое этой Церковью «восточное христианство», как и ислам, опираясь на их «семитские духовные устои, далекие от фанатизма и экстремизма» [Там же, с. 26], сохранили эту духовность в регионе, где возникли все три авраамические религии. Идея этих «семитских» устоев приводит сторонников концепции «восточного христианства» к утверждению того факта, что они не «пришлый» элемент в мозаике народов и этноконфессиональных групп Ближнего Востока, а арабы, но еще более древние, чем все остальные арабы: «Мы (Антиохийская церковь. — К. К.) говорим православному: ты православный потому, что ты здесь, потому, что у тебя твоя вера, и ты представляешь здесь эту искреннюю и истинную веру, — подчеркивал Игнатий IV. — Ты не представляешь ни нацию, ни народ, ни государство. ...И в то же время ты не представляешь только лишь обычаи. Ты не перенял твою православность у кого-либо другого, даже если в разные времена ты молился на разных языках. Языки могут развиваться и изменяться, если на них переведено Божественное слово» [Там же, с. 64].

В другой своей статье патриарх Игнатий еще более откровенен: «Нужно читать историю! Православные арабы жили на арабской земле с давних пор — до возникновения ислама и других конфессий и вероучений. Мы начали говорить на арабском языке раньше других, и мы продолжаем говорить на нем. Наше идейное наследие, книги и литература появились у нас раньше, чем у других. Как же может быть такое, чтобы мы не были арабами и сынами арабов? Мы арабы, но мы не хотим делать из нашей национальности религию и из нашей религии национальность» [Там же, с. 55].

Антиохийский клир последовательно отрицает свою зависимость от греческого православия или любого другого внешнего православного центра: «Мы говорим мусульманину: хватит завоеваний и мышления завоевателей! И в то же время я говорю сам себе: ты не то, что осталось от империи, которая была здесь когда-то...» — писал Игнатий IV [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 2002, с. 28]. В другом месте он замечал: «Мы жили вдали от слова Первого, Второго и Третьего Рима в исконной вере, надежде и любви, которая дается Богом через внимание, хорошее отношение и любовь к другим, в нашем случае — к мусульманам» [Там же, с. 31].

III

Важнейшее место в концепции «восточного христианства» занимает вопрос об отношении к исламскому вероучению. С одной стороны, провозглашение православия религией «истинной» с неизбежностью предполагает объявление ислама религией «ложной». С другой же такая точка зрения не способствует межконфессиональному миру и терпимости.

В этой связи патриарх Игнатий IV выделял среди «восточных христиан» два основных идейных направления. Первое, по его словам, защищает чистоту православного вероучения без оппонирования исламу. Представители этого направления исходят из принципа «существования» с мусульманами, и исключают создание для христиан собственного политического образования или замкнутого социально-культурного пространства. Второе же выступает за встречи с мусульманами, как и за христианско-мусульманский диалог на уровне веры, духовного опыта и моральной ответственности, но в то же время, четко разграничивает обе религии [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 56–57].

К первому направлению можно отнести самого патриарха Игнатия IV, как правило, не касающегося в своих выступлениях и статьях соотношения между христианским и исламским вероучением и обычно ограничивающегося утверждениями о том, что «восточные христиане», как и мусульмане, «ищут лицо Бога» [Там же, с. 39]. Второе же направление представлено митрополитом Дж. Худром, стоявшим у истоков возникшей в 1943 г. крупнейшей православной общественной организации «Движение православной молодежи»⁸, провозгласившей своей целью духовное возрождение и повышение роли религиозных ценностей в обществе. Худр и его сторонники нередко подвергаются критике за то, что считают, что Бог открывается разным народам разными путями и средствами, и не отрицают возможности существования пророчества вне христианства, хотя и не признают со всей очевидностью пророческую миссию Мухаммада [Массух, 1999, с. 309–310]. Сам Худр целью своего сближения с мусульманами и поиска точек соприкосновения между христианством и исламом в богословской сфере называет не только укрепление национального единства, но и «пробуждение спящего Христа в ночи других религий» [Khodr, 1971, p. 202]. Иными словами, мусульманско-христианский диалог понимается представителями этого направления как форма миссионерской работы.

По мнению Худра, «разница между людьми заключается в том, что христиане называют своего Спасителя по имени, а другие не называют [Его]. Но в обоих случаях Спаситель один и тот же» [аль-Матран Джордж Худр, 1969, с. 115]. Митрополит указывал и на наличие в Коране определенных аятов, с которыми христианство не может согласиться, как и аятов, направленных против иноверцев. Но, по его мнению, эти различия и жесткость по отношению в том числе и к

8 | Движение возникло по инициативе православных студентов, учившихся на факультете права Университета св. Иосифа в Бейруте. Устав Движения был утвержден в 1942 г., генеральным секретарем Движения был избран Джордж Худр. В 1945 г. Синод Антиохийской церкви официально уполномочил Движение вести работу среди православной молодежи. В настоящее время Движение располагает 10 центрами в крупнейших городах Сирии и Ливана, как и десятками отделений в небольших городах и селах обеих стран. Печатный орган Движения — журнал «ан-Нур» («Свет»). См. официальный сайт Движения православной молодежи: <http://www.mjoa.org/cms>

христианам были преувеличены толкователями Корана. Так, он писал: «Ислам — это реальность, которая может сохраниться навсегда, имеет место и возвращение к шариату. Однако применение шариата по отношению к христианам прекратилось после издания закона аль-Хатт аль-Хамайуни⁹ 130 лет тому назад. Я знаю, что в Коране есть аяты, откровенно направленные против христиан, но я знаю и то, что их толкователи более жестоки, чем сам текст. Но это уже часть вопроса сожителства и его проблем. Однако во времена мира и взаимного удовлетворения мусульмане обращаются в своей Книге к тому, что призывает к терпимости, а в своих сердцах — к великодушию» [аль-Матран Джордж Худр, 1985].

Риторика митрополита Худра во многом направлена, по его собственному утверждению, на преодоление господства понятия *зимма* в отношениях между мусульманами и христианами. Опровергая утверждение о неразрешимых противоречиях между христианством и исламом, митрополит не только призывал к поиску общих морально-нравственных ценностей, но и полагал, что мусульманско-христианский диалог может разрешить ряд вероучительных разногласий. В то же время Худр указывал на то, что это возможно в рамках нового толкования коранических аятов, когда во внимание принимаются исторические реалии и условия, в которых был создан текст Священной Книги ислама [Митри, 2007, с. 68–69]. Лишь так, по его мнению, будут в адекватной форме реализованы принципы гражданства, равенства, цивилизационного сотрудничества, справедливости и свободы.

IV

Взгляды секулярной православной элиты на отношения с мусульманским большинством при всем своем видимом разнообразии развивались параллельно формированию позиции клира Антиохийской церкви. Стоило бы остановиться на некоторых наиболее ярких тенденциях этого процесса.

Стремление к изучению и развитию мусульманской культуры и арабского языка проявилось у значительной части православной общины на заре ан-Нахды. Наиболее ярким представителем этой тенденции выступал писатель Джирджи Зейдан, автор ряда научных работ и романов по истории исламской цивилизации и арабского языка, создатель первого ежемесячного арабоязычного литературного журнала «аль-Хильяль». В дальнейшем же эта тенденция проявлялась у представителей православной общины в разных формах — от призыва к построению

9 | Аль-Хатт аль-Хамайуни — османский закон, принятый в 1856 г. Этот закон уравнивал в правах всех поданных империи все зависимости от вероисповедания и закрепил за немусульманскими религиозными структурами их права и привилегии.

единого арабского государства на основе шариата¹⁰ и до восхваления ислама и его преимуществ над христианством как религиозной системы¹¹. Однако намного больший резонанс в арабском обществе имели позиции православных политиков — Антуана Сааде (основателя Сирийской национальной социальной партии — СНСП) и Мишеля Афляка (одного из основателей Партии арабского социалистического возрождения — ПАСВ).

Сааде разработал спорную для христиан теорию о том, что христианство и ислам — две ветви одной и той же истинной религии. Эту религию Сааде обобщенно называл «ислам», вместе с тем подчеркивая полноценность и равнозначность обеих ее ветвей — христианской и «мухаммеданской». Вместе с тем он был против смешения элементов двух религий или умаления роли христианства, как более ранней версии, отмененной или менее современной, чем послание Мухаммада. Отсюда же вытекало его представление о той роли, которую христиане должны играть в обществе, и о той близости взаимоотношений, которая должна быть достигнута между христианами и мусульманами, без потери индивидуальности и целостности их религиозной культуры [Сааде, 1985]. Стоило бы заметить, в этой связи, что, несмотря на отсутствие точной статистики, среди членов СНСП (в особенности ее руководящего состава) и сегодня немало православных [Сауд, 2010].

Точка зрения основоположника ПАСВ М. Афляка, несмотря на подчеркиваемый секуляризм партии и ее идей, не лишена ряда черт православной риторики. Афляк отмечал в своих работах, что ислам наиболее ярко воплощает в себе арабский язык и литературу, открыв величайшую главу в национальной истории арабов. В то же время он отказывался рассматривать противостояние с Западом в рамках парадигмы противостояния ислама и христианства, напоминая, что все три авраамические религии зародились на Ближнем Востоке, откуда они уже затем попали в Европу и Америку. Исходя из этого, Афляк считал, что европейцам и американцам недоступны те пласты духовности и религиозного восприятия, которые объединяют арабов — мусульман и христиан: «Связь между исламом и “арабизмом”, — писал он, — не похожа на связь между какой-либо другой религией и каким-либо другим национализмом. Когда арабы-христиане осоз-

10 | Например, лингвист и поэт Амин Захир Хейрулла аш-Шабири написал и издал на собственные средства книгу-послание Фейсалу, в котором доказывал, что все великие государства Востока в период своего процветания брали за основу религиозную доктрину. Автор приходил к выводу, что создание жизнеспособного независимого арабского государства невозможно без опоры на шариат как основы построения общества, в том числе регулирующей и отношения между конфессиями и определяющей место немусульман в государственной системе (о книге А. аш-Шабири «аль-Азахир аль-мадмума фи ад-дин ва аль-хукума») («Букет цветов о религии и правительстве»). Каир, 1919. Цит. по: *Хайдар Х.А.* Азль аль-хукума ан ад-дин ... тахзир «Амин» (Отделение правительства от религии ... предупреждение «Амина». — аль-Иттихад, Абу Даби, 13 июля 2008.

11 | Ярким примером этого направления являлся поэт Рашид Салим аль-Хури, известный под прозвищем «аш-Шаир аль-Карави» («деревенский поэт»). Его восторженные восхваления Корана и практических преимуществ ислама над христианством, начиная с разницы в поведении Иисуса Христа и Мухаммада и заканчивая влиянием на государственное устройство, вызывали подчас негативную реакцию у большинства его единоверцев. См.: [Сааде, 1985].

нают свой в полной мере пробудившийся национализм, тогда они узнают в исламе пламень национальной культуры, в которую они должны погрузиться, чтобы понять и полюбить ее до такой степени, чтобы заботиться об исламе, как о самом драгоценном элементе их “арабизма”» [Афляк, 1943].

Иную постановку вопроса предлагала та часть православной ливанской элиты, которая остается последовательной сторонницей ливанской независимости. Эта часть общины делает акцент не на вероучительных, а не на практических вопросах взаимоотношений с мусульманами, подчеркивая непреходящее значение православия для арабского общества. Ведущие деятели ливанской политики и журналистики — Гассан Туейни (владелец газеты и издательского дома «ан-Нахар», бывший представитель Ливана в ООН) и Самир Ата Алла (журналист, много лет пишущий для газет «ан-Нахар» и «аш-Шарк аль-Аусат») указывали на то, что православные с давних пор делали ставку не на свою численность, а на компетентность своих политиков, экономистов, ученых и деятелей культуры. Именно эти люди и внесли неоценимый вклад в гармонизацию межрелигиозных отношений в стране, поскольку не пытались выделиться в отдельную касту, еще одну политизированную ливанскую конфессию, а трудились на благо всего своего народа [Ата Алла, 2008; Tueni, 2004, p. 118–121].

Эту традицию продолжает и развивает сегодня Тарек Митри — министр информации в нынешнем ливанском правительстве и один из немногих православных политиков, занимающий свою позицию не как член какого-либо политического блока, а как профессиональный технократ. Т. Митри автор ряда статей и инициатив в области мусульманско-христианского диалога. В своих статьях он проводит мысль о том, что, несмотря на все сближающие христианство и ислам на уровне вероучения и нравственных постулатов черты, сама по себе эта близость не гарантирует национального единства. Поэтому официальный мусульманско-христианский диалог должен идти параллельно с реальным опытом сосуществования общин, их максимально глубокого и открытого взаимодействия во всех областях жизни [Митри, 2007, с. 17–21].

* * *

Официальную позицию Антиохийского клира и значительной части православной элиты по поводу места православных в современном арабском обществе наиболее точно выражают слова, сказанные в свое время известным просветителем и писателем, православным Фарахом Антуном: «Мы — истинные христиане. Наша религия не вмешивается в политику. И мы не ответственны за деяния западного христианства. Мы преданы Востоку и всегда были преданы султану» [Там же, с. 82]. Про-

изошедшие в регионе изменения внесли естественные коррективы в эти слова, когда место султана заняла идея «арабизма», понимаемого как принцип лояльности по отношению к стране своего проживания. При этом сиро-ливанская элита утверждает, что эти коррективы не изменили главного, того, что однажды было сформулировано патриархом Игнатием IV: «Мы не хотим делать из религии национализм и из национализма религию» [аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989, с. 55].

Источники и литература

- Дмитриевский, 1911 — *Дмитриевский А.А.* Памяти профессора Лазаревского института восточных языков Г.А. Муркоса // Сообщения Императорского православного палестинского общества. Т. XXII. Вып. 4, октябрь–декабрь. СПб., 1911.
- DAM 25 — Архивы Греко-православной патриархии в Дамаске. Архив Дмитрия Шхаде, 1850.
- Tueni, 2004 — *Tueni G.* Une Guerre pour les Autres. Beyrouth, 2004.
- Khodr, 1971 — *Khodr G.* Christianisme dans un monde pluraliste: l'Économie du Saint Esprit // *Irenikon*. 1971, №2.
- Ата Алла, 2008 — *Ата Алла С.* Хукук ар-рум кыйам ад-дауля (Права православных — создание государства) // ан-Нахар. 13.12.2008.
- Афляк, 1943 — *Афляк М.* Зикра ар-расуль аль-араби: хытаб улькыйа аля мударрадж аль-Джамиа ас-сурийа аль-хамис мин нисан ам 1943 (Память арабского пророка: речь, произнесенная с трибуны Сирийского университета 5 апреля 1943 г.) // Фи сабиль аль-баас. Джуз 1 (На пути возрождения, часть 1). <http://albaath.online.fr/Volume%20I- Chapters/Fi%20Sabil%20al%20Baath-Vol%201-Ch33.htm>
- аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 1989 — *аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби (Патриарх Игнатий IV)*. Фи аль-масъала аль-любнания ва аль-масъир аль-масихи (О ливанском вопросе и судьбе христиана). Бейрут, 1989.
- аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби, 2002 — *аль-Батрийарк Игнатиус ар-раби (Патриарх Игнатий IV)*. Мавакиф ва акваль (Позиции и высказывания). аль-Баламанд, 2002.
- аль-Батрийарк Ильяс ар-раби, 1974 — *аль-Батрийарк Ильяс ар-раби (Патриарх Илия IV)*. аль-Хитаб аллязи алькаха Батриярк аль-араб аль-мусаллас ар-рахамат аль-Батриярк Ильяс ар-Раби Муаввад батриярк Антакия ва саир аль-Машрик бисм аль-масихийин аль-араб амам мутамар киммат Лахор аль-Ислями (Речь, произнесенная патриархом арабов, трижды милостивым Илией IV, патриархом Антиохии и всего Востока, от имени арабских христиан на саммите Организации Исламская Конференция в Лахоре) // Нашра Батрияркият ар-рум аль-урсузукс фи Димашк (Бюллетень греко-православной патриархии в Дамаске). Дамаск, март 1974.
- Калимат Губтатиhi, 1909а — Калимат Губтатиhi (Речь Его Святейшества) // ан-Ни'ма. Дамаск, 1909, № 11.
- Калимат Губтатиhi, 1909б — Калимат Губтатиhi (Речь Его Святейшества) // ан-Ни'ма. Дамаск, 1909, № 13.
- аль-Матран Джордж Худр, 2010 — *аль-Матран Джордж Худр (Митрополит Георгий Худр)*. Ар-Рум аль-урсузукс (Греко-православные) // ан-Нахар. Бейрут, 13.03.2010.
- аль-Матран Джордж Худр, 1969 — *аль-Матран Джордж Худр (Митрополит Георгий Худр)*. Филястын аль-мустаада (Возвращенная Палестина). Бейрут, 1969.
- аль-Матран Джордж Худр, 1985 — *аль-Матран Джордж Худр (Митрополит Георгий Худр)*. Аль-Фаилия аль-Масихийа: Айн хийа? (Христианское действие: где оно?) // ан-Нахар. Бейрут, 15.12.1985.

- Массух, 1999 — *Массух Дж.* Махаттат фи назрат аль-урсузук аль-антакийин иля аль-ислям ва-ль-муслимин хилял аль-карн аль-ишрин (Этапы развития взглядов антиохийских православных на ислам и мусульман в XX в.) // *Тарих Канисат Антакийа ли ар-рум аль-урсузук: эйа хусусийа? (История Православной Антиохийской Церкви: специфична ли она?)*. аль-Баламанд, 1999.
- Митри, 2007 — *Митри Т.* Сутур мустакима би ахраф мутаарриджа: ан аль-масихийин аш-шаркийин ва аль-алакат бейн аль-масихийин ва аль-муслимин (Прямые строки неровными буквами: о восточных христианах и отношениях между христианами и мусульманами). Бейрут, 2007.
- ар-Райс, 1979 — *ар-Райс Н.Р.* Ильяс ар-раби (Илия IV) // аль-Мустакбаль. Бейрут, № 124, 7.07.1979.
- Рустум, 1988 — *Рустум А.* Канисат мадинат Алла Антакийа аль-узма (Церковь великой Антиохии, Божьего города). Т. 3. Бейрут, 1988.
- Сааде, 1985 — *Сааде А.* аль-Ислам фи рисалятейхи: аль-масихийа ва аль-мухаммадийа (Ислам в двух посланиях: христианство и мухаммеданство). Бейрут, 1995.
- Сауд, 2010 — *Сауд Г.* Хиэб Сааде ля йазхаб иля ахад (Партия Сааде ни к кому не ходит) // аль-Ахбар. Бейрут, 08.07.2010.
- Фи сабиль аль-люга аль-арабийа, 1910 — Фи сабиль аль-люга аль-арабийа (Ради арабского языка) // ан- Ни'ма. Дамаск, 1910, № 4.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Мариетта Тиграновна Степанянц — доктор философских наук, руководитель Центра восточных философий Института философии РАН, Москва

Marietta T. Stepanyants — Dr. Sc. in Philosophy, Director of the Center Oriental philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

Абдульвахид Т. Таха — профессор Мосульского университета, Ирак

Abdulwahid T. Taha — Professor, Mosul University, Iraq

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

Pavel Basharin — PhD in Philosophy, Head, Center of Iranian Studies, Russian State University for the Humanities and Director, Program of Classical Islamic Heritage Studies, Mardjani Foundation, Moscow

Ольга Александровна Нехорошева — аспирантка РУДН, Москва

Olga A. Nehorosheva — PhD Candidate, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow

Заим Ханшалави — доктор антропологии религий, профессор Национального научного центра истории, археологии и антропологии, Алжир

Zaïm Khenchlaoui — PhD in Anthropology of Religions, Professor of the National Research Center of Pre-history, Anthropology and History (CNRPAH), Algeria.

Дмитрий Юрьевич Арапов — доктор исторических наук, профессор исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва

Dmitry Yu. Arapov — Dr. Sc. in History, Professor, Faculty of History, Moscow State University, Moscow

Светлана Ивановна Ковальская — доктор исторических наук, профессор факультета социальных наук Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилёва, Астана

Svetlana I. Kovalskaya — Dr. Sc. in History, Professor, Faculty of Social Sciences, Gumilev Eurasian National University, Astana

Гузель Рустемовна Сайфуллина — кандидат искусствоведения, доцент Казанской государственной консерватории, Казань

Guzel P. Sayfullina — PhD in History of Art, Associate Professor, Kazan State Conservatory, Kazan

Санобар Шадманова — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории АН РУз, Ташкент

Sanobar Shadmanova — PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of History, National Academy of Sciences, Tashkent, Uzbekistan

Татьяна Викторовна Котюкова — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра военной истории Военной академии ГШ ВС РФ, Москва, ученый секретарь Фонда Марджани

Tatiana V. Kotyukova — PhD in History, Academic Secretary, Mardjani Foundation

Ренат Шигабдинов — научный сотрудник Института истории АН Узбекистана, Ташкент

Renat Shihabdinov — Research Fellow, Institute of History, National Academy of Sciences, Tashkent, Uzbekistan

Яков Коралевский — профессор Высшей школы гуманитарных наук и журналистики, Познань, Польша

Jakub Koralewski — Professor, Higher School of Humanities and Journalism, Poznan, Poland

Макка Султан-Гиреевна Албогачиева — кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, С.-Петербург, Россия

Makka S.-G. Albogachieva — PhD in History, Research Fellow, Peter the Great Museum of Ethnography and Anthropology (Kunstskammer), St.Petersburg, Russia

Елена Игоревна Ларина — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Elena I. Larina — PhD in History, Associate Professor, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

- Наима Аминовна Нефляшева** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Институт Африки РАН, Москва
- Naima A. Nefliasheva** — PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of African Studies Russian Academy of Sciences, Moscow
- Дмитрий Владилениович Макаров** — Исламский институт им. Х. Фаизханова, Издательский Дом «Медина», Москва–Нижний Новгород
- Dmitry V. Makarov** — Faez Khanov Islamic institute, “Medina” Publ. House, Moscow-Nizhniy Novgorod
- Дина Вилковски** — научный сотрудник Центра современного востоковедения, Берлин
- Dina Wilkowsky** — Research Fellow, Center Modern Orient, Berlin
- Екатерина А. Ходжаева** — кандидат социологических наук, доцент Казанского государственного технического университета, Россия
- Ekaterina A. Hodzhaeva** — PhD in Sociology, Associate Professor, Kazan State Technical University, Russia
- Лилия Варисовна Сагитова** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань, Россия
- Lily V. Sagitova** — PhD in History, Senior Research Fellow, Mardjani Institute of History AS TR, Kazan, Russia
- Александр Геннадьевич Селезнев** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Омск
- Alexander G. Seleznev** — PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of archeology and ethnography of the Siberian branch of the Russian Academy of Science Omsk
- Ирина Александровна Селезнева** — кандидат исторических наук, доцент Российского института культурологии, Омск
- Irina A. Selezneva** — PhD in History, Associate Professor, The Russian Institute of cultural studies, Omsk
- Любомир Миков** — доктор исторических наук, профессор Института этнологии и фольклористики с этнографическим музеем, София
- Ljubomir P. Mikov** — Dr. Sc. in History, Professor, Institute of Ethnology and folklore studies with an ethnographic museum, Sofia
- Галина Лозанова** — доктор исторических наук, доцент Институт этнологии и фольклористики с этнографическим музеем, София
- Galina K. Lozanova** — Dr. Sc. in History, Associate Professor, Institute of Ethnology and folklore studies with an ethnographic museum, Sofia
- Елена Викторовна Пинюгина** — кандидат политических наук, научный сотрудник ИНИОН РАН, Москва
- Elena V. Pinyugina** — PhD in Politic science, Research Fellow, Institute of Information on Social Sciences Russian Academy of Sciences, Moscow
- Владимир Викторович Орлов** — кандидат исторических наук, доцент ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва
- Vladimir V. Orlov** — PhD in History, Associate Professor, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow
- Павел Вячеславович Шлыков** — кандидат исторических наук, старший преподаватель ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия
- Pavel V. Shlikov** — PhD in History, Senior Lecturer, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Russia
- Тарас Юрьевич Кобищанов** — кандидат исторических наук, доцент ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия
- Taras Y. Kobischanov** — PhD in History, Associate Professor, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Russia
- Анжелика Олеговна Победоносцева** — соискатель Санкт-Петербургского государственного университета, С.-Петербург, Россия
- Angelika O. Pobedonostseva** — PhD Candidate, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

- Тарек М. Мухаммад** — профессор Университета Айн Шамс, Египет
Tarek M. Muhammad — Professor, Ain Shams University, Egypt
- Рази Дагфус** — профессор Тунисского университета, Тунис
Radhi Daghfous — Professor, University of Tunisia
- Махмуд Саид Омран** — профессор Александрийского университета, Египет
Mahmoud Said Omran — Professor, University of Alexandria, Egypt
- Хатем Абдель Рахман эт-Тахави** — профессор Университета Заказика, Египет
Hatem 'Abdel-Rahman El-Tahawi — Professor, Zagazig University, Egypt
- Халед Кшир** — профессор Тунисского университета, Тунис
Khalid Kchir — Professor, University of Tunisia, Tunisia
- Ахмад Мухаммад Каддур** — профессор Алеппского университета, Сирия
Ahmad Mohamed Kaddour — Professor, Aleppo University, Syria
- Галина Олеговна Лукьянова** — кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой иностранных языков факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, Москва
Galina O. Lukyanova — PhD in Philology, Associate Professor and Head, Department of Foreign Languages, School of Social Sciences and Humanities, People's Friendship University of Russia, Moscow
- Владимир Васильевич Лебедев** — кандидат филологических наук, доцент ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва
Vladimir V. Lebedev — PhD in Philology, Associate Professor, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow
- Валентина Дмитриевна Семенова** — кандидат филологических наук, доцент РУДН, Москва
Valentina D. Semenova — PhD in Philology, Associate Professor, People's Friendship University of Russia, Moscow
- Виктория Николаевна Зарытовская** — кандидат педагогических наук, доцент РУДН, Москва
Victoria N. Zarytovskaya — PhD in Pedagogic, Associate Professor, People's Friendship University of Russia, Moscow
- Марина Владимировна Николаева** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва
Maria V. Nikolaeva — PhD in Philology, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow
- Ирина Владимировна Кудряшова** — кандидат политических наук, доцент Московского государственного института международных отношений (университет), Москва
Irina V. Kudryashova — PhD in Politic science, Associate Professor, Moscow State Institute of International Relations (MGIMO-University), Moscow
- Елена Суреновна Мелкумян** — доктор политических наук, профессор кафедры современного Востока РГГУ, Москва
Elena S. Melkumyan — Dr. Sc. in Political Science, Professor, Department of Modern Oriental Studies, Russian State University for the Humanities, Institute of Oriental Studies, Moscow
- Галина Константиновна Прозорова** — кандидат исторических наук, доцент Центра восточных исследований Дипломатической академии МИД РФ, Москва
Galina K. Prozorova — PhD in History, Associate Professor, Centre for Oriental Studies of the Diplomatic Academy, Moscow
- Ирина Алексеевна Царегородцева** — преподаватель факультета истории, политологии и права РГГУ, Москва
Irina A. Tsaregorodtseva — Lecturer, School of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, Moscow
- Ксения Евгеньевна Куликова** — преподаватель факультета истории, политологии и права РГГУ, Москва
Ksenia E. Kulikova — Lecturer, School of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, Moscow

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., № 1-2 2012 г.**

Фамилия _____ Имя _____ Отчество _____ Желаю подписаться на получение: В количестве _____ экз.						Мой адрес: Индекс: _____ Страна: _____ Город: _____ Область: _____ Улица: _____ Дом: _____ корп. _____ кв. _____ (Заполните печатными буквами)					
1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)	2 (2010 г.)	1 (2011 г.)						
2 (2011 г.)	1-2 (2012 г.)										
Номера(ов) журнала (Выбранные зачеркнуть)											

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.