

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Отделение историко-филологических наук

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования

Серия основана в 1969 году



Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал ИВ

А.К.АЛИКБЕРОВ

ЭПОХА КЛАССИЧЕСКОГО ИСЛАМА НА КАВКАЗЕ

*Абу Бакр ад-Дарбанди
и его суфийская энциклопедия
«Райхан ал-хака'ик»
(XI–XII вв.)*

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
Москва 2003

УДК 28(479)
ББК 86.38(24)
А50

Редакционная коллегия серии

*О.Ф.Акимушкин, С.М.Аникеева, Г.М.Бонгард-Левин,
А.А.Вигасин, В.Н.Горегляд, Е.И.Кычанов,
Ю.А.Петросян (председатель), Е.П.Чельшев*

Ответственный редактор

С.М.Прозоров

Редактор издательства

В.В.Волгина

Аликберов А.К.

А50 Эпоха классического ислама на Кавказе : Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.) / А.К. Аликберов. — М. : Вост. лит., 2003. — 847 с. : ил., карты. — (Культура народов Востока : Материалы и исслед. : Осн. в 1969 г. / Редкол.: Ю.А. Петросян (пред.) и др.). — ISBN 5-02-018190-0 (в пер.).

В основе исследования эпохи классического ислама на Кавказе (VII–XIII вв.) — материал уникальной арабской рукописи *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди (ум. в 539/1145 г.), а также других неопубликованных источников. Книга содержит множество новых фактов и интерпретаций, относящихся к истории и культуре горских народов Кавказа, к их контактам с иранцами, гунно-савирами, арабами, хазарами, русами и другими народами. В центре внимания исследования — проблемы генезиса политических образований, существовавших на Кавказе в период арабского владычества, домусульманский родоплеменной и духовный субстрат, процессы исламизации, теория и практика ислама, в первую очередь суфизма — особой формы бытования ислама на Северном Кавказе.

ББК 86.38(24)

ISBN 5-02-018190-0

© А.К.Аликберов, 2003
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН,
2003

*Светлой памяти
моих университетских наставников
М.-Г.М.Садьки, А.Д.Желтякова
и коллег по Арабскому кабинету
А.С.Боголюбова, П.А.Грязневича,
Вл.В.Полосина и А.Б.Халидова*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Чтение каждой новой рукописи в чем-то сходно раскопкам археолога: никогда точно не знаешь, что обнаружишь в следующую минуту, в толще ли земли или в запыленных фолиантах, там, где память о минувшем времени словно застыла в причудливых сочетаниях полустертых буквенных знаков. Это в полной мере относится и к рукописи сочинения ад-Дарбанди, жившего без малого тысячу лет тому назад. Соприкосновение с прошлым порой создает у исследователя ощущение сопричастности, которое поддерживается общением с коллегами и единомышленниками. Без такого общения, научной среды, целенаправленных трудов и усилий многих поколений ученых представить себе развитие науки совершенно невозможно. Я бесконечно признателен всем своим коллегам и учителям, и в первую очередь — С.М.Прозорову, моему ближайшему наставнику в исламоведении, с которым мы надолго «уходили» в беспокойную эпоху Халифата и незримо бродили там вместе со странствующими мистиками и аскетами по извилистым и не всегда легким тропам мусульманских знаний. Некоторые сложные участки своего долгого пути я преодолевал вместе с А.Д.Кнышем и О.Ф.Акимушкиным, которые в значительной степени ускорили мое вхождение в проблематику суфизма. В роли моих досточтимых «*шайхов*-наставников» в тот период выступали почти все старшие сотрудники Сектора Ближнего Востока (Арабского кабинета) СПбФ ИВ РАН, начиная с О.Г.Большакова, моральную поддержку которых я ощущаю до сих пор. Первая версия настоящей работы (преимущественно исламоведческие и историографические разделы) была представлена и обсуждена как раз на расширенном заседании Арабского кабинета с участием исследователей из других отделов Института.

Научную редактуру данного исследования, за исключением исторических разделов второй главы первой части, а также первых двух разделов третьей части, осуществил С.М.Прозоров. Раздел о методологии изучения конфессиональных процессов просмотрел Л.Б.Алаев, а раздел о русах и славянах — В.Я.Петрухин. М.С.Гаджиев, начальник Дербентской археологической экспедиции, не только

Предисловие

взял на себя труд прочитать исторические разделы работы, но и предоставил мне чрезвычайно важные материалы новейших археологических исследований в этом регионе. Их замечания и уточнения, которые я принял с благодарностью, позволили существенно улучшить эту книгу. Кандидатскую диссертацию (научный руководитель — С.М.Прозоров), составившую основу второй, историографической части работы, оппонировали М.Б.Пиотровский и А.Д.Кныш. По отдельным частным вопросам исследования были получены ценные консультации от В.А.Лившица, С.Г.Кляшторного, А.И.Колесникова, Т.К.Ибрагима, М.Дж.Каракетова и других коллег, имена которых упомянуты в тексте монографии с соответствующими ссылками. Разумеется, ответственность за все неточности и недоработки, которые могут оставаться в исследовании, несет сам автор. Более того, считаю необходимым оговориться, что многие проблемы, относящиеся к этногенезу и полигенезу народов Кавказа, а также сложным этимологическим реконструкциям, здесь только обозначены, но отнюдь не решены. Поэтому вовсе не исключаю, что в ходе дальнейших исследований, включающих в себя в том числе и дискуссионную хазарскую проблематику, некоторые предварительные выводы и предположения, высказанные в этой книге, особенно по истории тюркских племен, могут быть уточнены или даже переосмыслены.

Опыт международных исследований, отраженный в данной работе, связан с именами Р.Буллита (Columbia University, Middle East Institute), В.Маделунга (Oxford University, Oriental Institute), В.В.Наумкина и Е.А.Резвана. В монографии использован иллюстративный материал, любезно предоставленный автору В.Н.Настичем и А.Ю.Казаряном. Организационную помощь в осуществлении краткосрочных полевых изысканий в районе оборонительных укреплений и фортов к западу от Дербента, а также в самом Дербенте оказал М.С.Гаджиев. В поиске могил суфийских *шайхов*, упомянутых в сочинении ад-Дарбанди, а также ученых из ал-Баба, похороненных в Багдаде, неоценимой оказалась помощь Сайида Усамы ан-Накшбанди.

Настоящая книга вряд ли увидела бы свет без моего счастливого опыта эпиграфических изысканий под руководством А.Р.Шихсаидова, без его трудов и усилий, без того, как он открыл мне, еще юному студенту, врата в удивительный мир академической арабистики и археографических экспедиций. С большой теплотой вспоминаю М.-Г.М.Садыки, А.Е.Криштопу, А.Д.Желтякова, других преподавателей Исторического факультета ДГУ и Восточного факультета ЛГУ, а также научный коллектив Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Многолетней работе в значительной степени содействовали мои родные и близкие, в первую очередь отец, К.А.Аликберов, сформировавший мое отношение к науке. Наконец, особую признательность выражаю супруге Елене за ее понимание, долготерпение и любовь, без которых я не смог бы написать эту книгу.

«Пусть тот, кому предложат *райхан*, не отвергает его, ибо по весу он легкий, а запах его приятен».

Пророк Мухаммад¹

ВВЕДЕНИЕ

Классический ислам — академическое определение, которым востоковеды традиционно обозначают весь домонгольский, т.е. «халифатский» период в истории ислама, от зарождения мусульманского вероучения в начале VII в. и образования Халифата до его падения под ударами монголов Хулагу-хана в 656/1258 г. В рамках этого периода обычно выделяют три стадии: ранний ислам (VII–VIII вв.), эпоха «мусульманского ренессанса» (IX–X вв.), «золотой век» ислама (XI — середина XIII в.). Иногда ранний ислам отделяют от классического, что кажется более логичным, поскольку он включает в себя и пророческую предисторию ислама. Отсчет мусульманского летосчисления начинается с *хиджры* пророка Мухаммада, т.е. его переселения из Мекки в Медину в 622 г., но первое откровение своего Пророка мусульманская традиция датирует 610 г. Несмотря на историческую значимость этих двух знаковых событий, Г.Э. фон Грюнебаум (1986, 29) начал свое исследование классического ислама с 600 г., очевидно имея в виду сложные общественно-политические процессы в Аравии, предшествовавшие откровениям Пророка. Существующие классификации, хотя они и не охватывают все синхронные факты и явления мусульманской духовной культуры, особенно на окраинах мусульманского мира, тем не менее соответствуют трем важнейшим вехам в истории ислама: 1) зарождение исламского вероучения, согласование его доктрин между собой, кодификация основных источников вероучения, и прежде всего Корана; 2) формирование *мазхабов*, основных направлений и течений, становление *шари'ата* как религиозно-правовой системы; 3) формирование локальных традиций ислама, сложение его религиозно-философской основы в том виде, в каком она существует по сей день.

¹ Это высказывание Мухаммада, переданное со слов Абу Хурайры, вошло в *ал-Муснад* Ахмада б. Ханбала (ум. в 241/855 г.) (№ 8065), *ал-Джами' ас-сахих* Муслима (ум. в 261/875 г.) (№ 2253), *Китаб ас-сунан* Абу Да'уда (ум. в 275/888 г.) и другие авторитетные сборники *хадисов*. Со ссылкой на Муслима его цитирует и Абу Закарийа Йахья ан-Навави в своем *Рийад ас-салихин* (с. 748) — одном из наиболее популярных в мусульманском мире сборников *хадисов*. Ат-Тирмизи (№ 2791) приводит другую редакцию *хадиса*: «Пусть тот, кому предложат *райхан*, не отвергает его, ибо он произрастает в раю».

В отечественном исламоведении обозначение «классический ислам» иногда используется в кавычках, выражая тем самым известную условность его семантики. Так, С.М.Прозоров (1994, 233–236) считает, что в обозначениях подобного рода необходимо подчеркивать не хронологические параметры явления, а его качественные характеристики. Исходя из этого, он различает в истории ислама три стадии: кораническую, стадию идейных споров и расхождений и стадию формирования региональных форм бытования ислама. Проблематика и хронология исламоведческой части настоящего исследования почти целиком вписываются в рамки продолжительной и наиболее многообразной по содержанию третьей стадии, включающей в себя в том числе и «золотой век» мусульманского средневековья.

Среди ориенталистов утвердилось прочное представление об XI–XII вв. как об эпохе трансформации мусульманского мира, эпохе, породившей многие характерные признаки того, что впоследствии стали называть мусульманской цивилизацией (см.: Наумкин, Пиотровский, 1981, 3–12). В рамках этой эпохи В.В.Бартольд (1966а, 183) особо выделял XI столетие как период наивысшего расцвета мусульманской культуры. Именно в то знаменательное время жил и творил суфий и богослов Абу Бакр Мухаммад б. Муса ад-Дарбанди, создавший ряд сочинений, в том числе и энциклопедический труд *Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик* (букв. «Базилик истин и сад тонкостей») — важнейший источник по истории ислама и прежде всего суфизма на Кавказе, в Иране, Ираке, Сирии, Аравии, других странах и областях, входивших в тот период в состав Арабского халифата.

Суфизм представляет собой теорию и практику мистицизма в исламе. Как универсальное явление духовной жизни, мистицизм присущ не только многим религиям и верованиям, но и — в различной степени — каждому человеку. Отношение гностика к Богу в плане психотехнических, физиологических и морально-этических методов и приемов универсально и мало связано с конкретным содержанием той или иной религии. Цель у всех мистиков одна — единение с Абсолютом, непосредственное общение с Ним, которое достигается не иначе как с помощью интуитивного познания. Еще Н.О.Лосский (1995, 263) отмечал, что мистики всех стран и народов выработали один и тот же Путь познания. Основные стадии этого Пути в различных религиях также совпадают: *via purgativa* — очищение, обуздание чувственности и страстей с помощью нравственных и аскетических упражнений; *via illuminativa* — просветление с помощью молитв и медитаций, путем концентрации ума на божестве и отрешения от всего, что к божеству не относится; *via unitiva* — единение с божеством как конечная цель всех мистических упражнений, погружение в божественную субстанцию и исчезновение в ней².

² По мнению А.Шиммель (1999, 83), суфийская триада *шари'ат-тарихат-хакикат* в какой-то мере совпадает с христианским трехчастным делением мистического опыта на путь очищения

Мистический опыт, независимо от его религиозной формы, во многом очень схож, однако наибольшую близость он обнаруживает в рамках религий Откровения — иудаизма, христианства и ислама (Торчинов, 1997, 280–374). Попытки интерпретации божественных откровений, или священных Писаний (Торы, Евангелия и Корана), а также сопутствующих им сакральных текстов, или священных Преданий, привели к появлению в рамках генетически родственных религий мистических учений и школ с особыми методиками сверхчувственного познания. Нацеленные на понимание божественных откровений, а также на их воспроизведение и анализ, различные эзотерические методики были призваны обеспечить гностику индивидуальный опыт постижения реальности божества.

Формой общения мистика с Богом является молитва, медитация, своего рода концентрация ума, осуществляемая в особых духовно-эмоциональных (трансперсональных) состояниях, способом достижения измененного состояния сознания — мистический транс, основой практической жизни — всеобъемлющий аскетизм, от умерщвления плоти до полного изгнания страстей. Вместе с тем мистицизм в каждой религии, в том числе и в исламе, не только облачен в специфическую форму этой религии, ее внешнюю оболочку, но и зиждется на ее доктринах и духовных ценностях, использует ее обряды, хотя и в несколько измененном виде, — словом, представляет собой самостоятельное, ни с чем не схожее явление.

Как и приверженец любого другого эзотерического, мистико-аскетического учения, суфий стремится к достижению истинного знания о бытии и потустороннем мире с помощью сверхчувственного, интуитивного анализа личного мистического опыта общения человека с божеством. Его сокровенная цель — единение с Богом вплоть до полного спиритуального исчезновения в Нем, проникновение в сокрытые тайны всех реальностей, прямое и непосредственное познание Творца всего сущего как абсолютного воплощения Высшей истины (*ал-хакк*). Концепция сверхчувственного познания, таким образом, — центральная идея суфизма, отличающая его от всех других богословских течений и школ в исламе. Вместе с тем мусульманский мистицизм — целостная система религиозно-философских концепций и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к духовным потребностям конкретного человека, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой — к общепринятым нормам исламской этики и морали.

Исследователи сходятся во мнении, что суфийская теология, или теософия (*'илм ат-масавуф*), являлась средоточием самых мощных интеллектуальных

(*via purgativa*), путь созерцания (*via contemplativa*) и путь просветления (*via illuminativa*). На самом деле просветление мусульманского мистика — результат его спиритуального единения с Богом, которое достигается лишь в конце суфийского пути (*ат-тарики*), открывая познавшему врата в мир истинной реальности (*ал-хакика*).

сил в религиозной науке того времени (Мец, 1966, 160). Опираясь на собственную методологию и детально разработанные методики различных видов познания — чувственного, интеллектуального (рационального) и интуитивного (внечувственного и иррационального), она значительно усилила риторическую систему доказательств религии Откровения индивидуальным мистическим опытом конкретного человека, не без основания претендуя на универсальность своих идей. Теософия позволяла пытливому уму выйти за жесткие рамки схоластического богословия, предоставляя ему несравненно большую свободу для духовных устремлений и поисков. Некоторые выдающиеся мистики сумели даже подняться над ограниченностью (в интеллектуальном и даже культурологическом смыслах) конкретно-религиозного восприятия окружающего мира³, предвосхитив тем самым экуменическое движение нашего времени⁴. Только философы, представители чистого разума, основываясь на законах логики, сумели пойти дальше, сделав эту идею частью своего мировоззрения: «Разные религии являются символическим воплощением одной универсальной истины; Единый Бог носит много имен»⁵.

Ад-Дарбанди жил в период формирования суфийской идеологии, кодификации норм и правил мусульманского мистицизма, предшествовавший появлению первых структурно оформившихся суфийских братств. Он был знаком со многими выдающимися людьми своей эпохи, в том числе с Абу Хамидом ал-Газали — выдающимся философом, теологом и мистиком средневековья, творил в той же духовной среде, что и его знаменитый современник. Уникальная рукопись сочинения ад-Дарбанди в силу разных причин до сих пор оставалась неизученной, в то время как все более или менее известные источники по раннему суфизму давно исследованы и изданы. Это дает редкую возможность конкретизировать сведения синхронных источников и более поздних компиляций, а в некоторых случаях — устанавливать новые факты в истории ислама.

³ Знаменитый суфий ал-Халладж (ат-Тавасин, 193–194) уподоблял различные вероучения ветвям одного дерева. Он призывал не принуждать человека бросать одну религию и принимать другую, ибо это «отвлечет его внимание от ствола», т. е. от Бога.

⁴ Идеиное течение, объясняющее догматическое и обрядовое многообразие религиозных систем различным пониманием одной и той же универсальной идеи бытия Бога разными народами, обусловленным их культурно-историческими, психологическими и иными особенностями. Экуменическое движение зародилось и организационно оформилось в XIX в. в протестантской среде. Первоначально оно ставило своей целью объединение всех христианских конфессиональных групп, но в настоящее время имеет большое число сторонников самого различного происхождения, так же как и бехаизм, зародившийся в недрах ислама. Идея религиозной конвергенции наиболее популярна в индустриально развитых мегаполисах с разнородным в культурном и конфессиональном отношении населением.

⁵ Это высказывание принадлежит философу ал-Фараби (см. Грюнебаум, 1986, 125). Коран (29: 45/46) предписывает мусульманам относиться к христианам и иудеям как к последователям Единого Бога: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам. И наш Бог и ваш Бог один, и мы Ему поклоняемся».

XI век ознаменован двумя особыми тенденциями в развитии суфизма: его поворотом в сторону сближения с нормативным исламом и началом становления его как «народной религии». *Райхан ал-хака'ик* ад-Дарбанди — одна из попыток облачить суфийские идеи в благообразные одежды «правоверия»; процесс этот, как известно, нашел свое завершение к концу столетия в трудах ал-Газали. В результате, как признают исламоведы, суфизм привнес в мусульманское «правоверие» мощную духовно-интеллектуальную струю, внутренне развил его, сделал его более гибким и восприимчивым к адаптации иных, отличных от него ценностей практической и духовной жизни.

Для изучения природы исламизации и механизмов развития ислама как целостной системы наибольший интерес представляют процессы, происходившие на окраинах *дар ал-ислам* — там, где суфизм становится важнейшим компонентом религиозности, «народной» формы бытования ислама. Настоящая книга, основанная на результатах исследования уникальной суфийской рукописи рубежа XI–XII вв., воспроизводит важнейшие конфессиональные процессы в одном из сложнейших в историко-культурном отношении регионов Халифата — на Кавказе. В центре внимания не только история, но и сфера мусульманских духовных ценностей и ориентиров, религиозных учений и традиций, ритуальных обрядов и культов, распространенных среди многочисленных горских племен Кавказа в эпоху классического ислама.

В силу целого ряда объективных причин — изначальной синкретичности учения, гибкости и универсальности религиозной практики, возможности аллегорического толкования явлений духовной жизни — суфизм сыграл роль локомотива в процессе исламизации Закавказья и особенно Северного Кавказа, а также предопределил судьбу ислама в регионе на много столетий вперед вплоть до наших дней. Абу Бакр ад-Дарбанди стоял у истоков тех религиозных учений и концепций, которые сейчас являются определяющими в местных мусульманских обществах.

История изучения рукописи. *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди относится к числу все еще не изученных источников; о его значимости, однако, неоднократно писалось в научной литературе (см.: Гамзатов, Саидов, Шихсаидов, 1982; Шихсаидов, 1984, 250; Кудрявцев, 1985, 119; История, 1988, 179; Шихсаидов, 1988, 8, и др.). Рукопись этого сочинения долгое время хранилась в частной библиотеке Абдусалама Казиева, жителя селения Гапшима Акушинского района Дагестана, знатока арабской литературы. Незадолго до своего ареста ее держал в руках Али Каяев. Назир ад-Дургили заимствовал некоторые сведения из нее при написании во второй половине 1930-х годов библиографического справочника *Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан* (РФ ИИАЭ ДНЦ, ф. 30, оп. 2, инв. № 108); над изданием текста *Нузхат ал-азхан*, в котором приводятся краткие биографии самого ад-Дарбанди и его *шайха*

Введение

Абу-л-Касима ал-Варрака, сейчас работают А.Р.Шихсаидов и Михаэль Кемпер (Ruhr-Universität Bochum).

В 1934 г. А.Казиев преподнес рукопись сочинения ад-Дарбанди в дар Р.М.Магомедову, ныне старейшему историку Дагестана. В смутные годы репрессий, когда изучение мусульманской литературы, как и всякой другой религиозной литературы, сурово преследовалось, эта рукопись была надежно спрятана. Долгое время о ее существовании знал лишь очень ограниченный круг людей. С началом «оттепели» в конце 1960 г. Р.М.Магомедов передал рукопись известному дагестанскому арабисту М.-С.Саидову, ученику Али Каяева, который, в свою очередь, доставил ее в рукописный фонд ИИЯЛ (ныне ИИАЭ) в Махачкале, где сейчас она и хранится (ф. 14, оп. 1, инв. № 2191).

Результаты изысканий М.-С.Саидова обобщены в статье (1991, 24–51), изданной много лет спустя после его кончины⁶. Архивная версия работы, не предназначенная для печати, содержит подробное описание рукописи, переводы отдельных высказываний и поучений вместе с соответствующими выписками на арабском языке, выполненными изящным каллиграфическим почерком, несколько *иснадов*, а также перечень разделов сочинения, в котором, однако, есть пропуски. Переводы ключевых терминов в текстах и названиях разделов взяты из обычных толковых словарей, без учета особенностей суфийской семантики. Неоправданно много места в статье уделяется не связанному с текстом *Райхан ал-хака'ик* разбору общих положений учений нескольких богословских школ ислама, а также бессистемному перечислению имен суфиев, упомянутых в рукописи, однако далеко не всех и без какого-либо комментария.

При определении времени создания *Райхан ал-хака'ик* исследователь ошибся на целое столетие, утверждая, что ад-Дарбанди жил и творил в X — начале XI в. В именах и датах жизни ранних суфиев в ряде случаев также есть неточности, поскольку не учтены сведения других источников и новейшие исследования. К сожалению, в опубликованной статье воспроизведены и другие неточности, содержащиеся в архивной работе⁷. Тем не менее именно эта машинописная

⁶ Сообщение Х.А.Омарова (см. его предисловие к статье М.-С.Саидова, 1991, 23) о существовании «части рукописи», переписанной и сверенной с оригиналом, а также переводов на русский язык ряда разделов рукописи, выполненных М.-С.Саидовым, но не вошедших в его архивную работу, пока не подтвердились. Нет ничего подобного и в личном архиве ученого, который недавно был передан для хранения в ИИАЭ.

⁷ Так, например, исходя из буквального перевода имен и *лакабов*, известный суфийский *шайх* Абу-л-'Аббас ад-Даккак назван «мясником из Табаристана», а дарбандский мистик Бундар ал-Ардабили — «бондарем из Ардебилы» (Саидов, 1991, 27), хотя *бундар* — это «купец», а согласно ал-Хатибу ал-Багдади (Та'рих Багдад, III, 146) — «собиратель *хадисов*». По предположению М.-С.Саидова, у Абу Бакра ад-Дарбанди был брат, которого звали ал-Фарадж аз-Занджани: слово *ахи*, сопровождающее это имя, было ошибочно понято как «мой брат», а имя ал-Фаррух — по одинако-

работа М.-С.Саидова послужила отправной точкой для всех последующих, в том числе и нашего, исследований рукописи.

Материал *Райхан ал-хака'ик* частично использован в работе М.Гайдарбекова (1970), посвященной изучению сведений арабских источников по Дагестану. Впоследствии А.Р.Шихсаидов (1984, 248–249) привел в своей монографии имена десяти средневековых ученых из этой работы.

Первая по времени публикация, посвященная *Райхан ал-хака'ик*, увидела свет в 1986 г. в журнале «Вопросы философии». А.М.Абдуллаев (1986, 82–90), опираясь на содержательную часть упомянутой архивной работы М.-С.Саидова, тогда еще не опубликованной, сформулировал ряд философских обобщений, которые, однако, мало связаны с конкретным материалом самой рукописи. Вряд ли оправданны, например, излишне подробный в рамках небольшой статьи анализ учения веданты о человеке и сравнение этого учения со взглядами ад-Дарбанди, а также утверждения о том, что «влияние неоплатонической философской системы (Плотин, Прокл и др.) на ад-Дарбанди сказывается почти во всех его основных положениях» (там же, 86–87). К концу XI столетия гносеологические учения неоплатоников и тем более веды, сравнительный анализ которых правомерен лишь при изучении генезиса мусульманского мистицизма как специфического духовного явления, были настолько сильно переработаны суфизмом, что говорить об их непосредственном влиянии на носителя той или иной уже сложившейся суфийской традиции по меньшей мере неправомерно. Не выдерживают критики и некоторые другие утверждения автора, в частности его вывод о том, что ислам в средневековом Дербенте утвердился еще в VII в. (там же, 82).

Важной предпосылкой для начала систематического изучения рукописи явилось включение ее в 1984 г. во Всесоюзный план подготовки и издания рукописей по исламу. Моя работа над изучением рукописи началась в середине 1989 г. на Восточном факультете ЛГУ. В Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР на ее основе мною была подготовлена, а в 1991 г. защищена диссертационная работа на тему: «*Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии» (специальность: источниковедение и историография ислама VII–XIV вв.). Изучение суфийской терминологии и духовных связей ад-Дарбанди было продолжено

вой графической основе (диакритика в тексте отсутствует) — как ал-Фарадж. На самом же деле речь в *Райхан ал-хака'ик* идет об одной из самых загадочных фигур XI в., суфии Ахи ал-Фаррухе аз-Занджани (ум. в 457/1065 г.), которого одни исследователи (Бертельс, 1940, 32; Крымский, 1981, 51) необоснованно считают *шайхом* поэта Низами Ганджави (необоснованно потому, что Низами скончался в 606/1209-10 г.), другие (Гордлевский, 1941, 106–107) — основоположником *ахи-шайхов*. Ад-Дарбанди (Райхан, 13а, 143а) был лично знаком со многими учениками Ахи аз-Занджани, в том числе с Хибат Аллахом аз-Занджане (ум. после 492/1098 г.), с которым он встречался на родине легендарного суфия — в Занджане.

в период работы в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения, а разработка исторической и историко-философской проблематики — в стенах Института востоковедения РАН (Москва). Таким образом, настоящая книга — плод многолетних исследований и логическое завершение диссертационной темы. В то же время она представляет собой промежуточный этап программной работы, которая должна завершиться в виде двух публикаций: критического издания арабского текста с комментариями на английском языке и комментированного перевода рукописи на русский язык⁸.

Принципы научной транслитерации. В настоящем издании использована система арабской транслитерации, исходящая из максимально точной передачи арабских слов на русский язык. Она аналогична немецкой классической системе научной транслитерации, а также наиболее распространенной в мире англо-американской системе, опирающейся на Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. Требования ее относятся к арабским и иным восточным терминам, заимствованиям из арабского языка, пришедшим в русский язык в искаженной форме через другие языки, а также именам, упомянутым в *Райхан ал-хака'ик* и других арабо-мусульманских источниках в соответствии с арабской литературной традицией (ад-Дарбанди, но не ад-Дербенди или Дербенди). Исключения составляют слова, ставшие нормой современного русского литературного языка (мечеть, но не *масджид*), географические названия, принятые в отечественной картографии (Мекка, но не Макка), а также неарабские по происхождению имена и названия (Тогрыл, но не Тугрил; Сельджукиды, но не Салджукиды). Исходная форма топонимов используется либо в исторических реконструкциях, либо для того, чтобы выразить соответствующую эпоху (Баб ал-абваб, Дарбанд, но «средневековый Дербент», «современный Дербент»). Персидские названия сочинений, известных также и в арабских списках, передаются в соответствии с арабской литературной традицией, в отличие от названий персоязычных источников (*Дарбанд-нама*, но *Шах-наме*). В передаче сложносоставных арабских имен и прозвищ полностью сохранена их структура ('Абд ар-Рахман, 'Абд Аллах, Джамал ад-дин и т.д.).

Все термины и выражения, приведенные в арабской форме, а также инородные родо-племенные и иные названия выделены курсивом (*ал-имамийя*, *аз-захирийя*, но имамиты, захириты; род *кынык*, а не «род кынык» или «кынык»). В склоняемых заимствованиях мужского рода из арабского языка курсивом выделена лишь неизменяемая часть нарицательного имени в форме единственного числа (например, в тексте исследования: *тафсиры*, а не *тафасиры*; в транслитерациях: *тафасир*, ед.ч. *тафсир*). В отличие от традиции западной транслите-

⁸ Под общей редакцией д-ра Майсама ал-Джанаби в настоящее время ведется работа по подготовке арабской версии данной монографии (переводчик — Самир Абазид). Предполагается, что арабское издание, включающее в себя расширенные исторические, а также некоторые историографические разделы исследования, будет существенно отличаться от русского издания.

рации, для отделения арабской формы, переданной курсивом, от формы родного языка не используется апостроф, что обусловлено объективными различиями между агглютинативными и флективными языками (*hadith's, akhbar's*, но *хадисы, ахбары*). По этой причине заимствование, получившее в русском языке форму женского рода (т.е. оканчивающееся на гласную букву), выделяется курсивом целиком вместе с флексией (*муриду, муридами*, но *сунне, сунной*). Данный принцип не распространяется на арабские собственные имена, прилагательные на основе арабского заимствования, а также сложносоставные имена, образованные по канонам русского языка (*шари'атский, хадисоведение*).

Этнонимы приводятся в соответствии со сложившейся научной традицией: исторические, в том числе и этнографические, — в форме производного от корня (*албаны, сарирь, лакзы*, а не *албанцы, серирцы, лезгины*; применительно к XVII–XIX вв.: *агулы, рутулы*, а не *агульцы, рутульцы*), а современные — в общепринятой форме, несмотря на существующую в этой сфере поливариантность (*даргинцы*, но не *даргины, лезгины*, но не *лезгинцы* и др.). То же самое относится к этнонимам, образованным от топонимов (*дейлемцы*, но не *дейлемиты/дайламиты*, хотя такая форма и встречается в исследовательской литературе).

Обозначения, выражающие религиозно-правовую и богословскую принадлежность, переданы без курсива и через суффикс *-ит*. Это в одинаковой степени относится ко всем обозначениям этого ряда, образованным на основе соответствующего термина (*сунниты, ши'иты, 'адлиты*) или от имени собственного, *нисбы* или титула основателя-эпонима (*ханбалиты, ваххабиты*, а не *ваххабисты*). Суфийские обозначения приводятся либо в арабской форме (*ан-накшбандийа, ат-тасаввуф*), либо с помощью суффикса *-ий* без курсива (*суфии*, но не *суфисты* или *суфиты, кадирийский, накшбандийский*, но не *кадитритский, накшбандитский*). В соответствии со сложившейся традицией и нормами орфоэпии русского языка все арабские заимствования, не выражающие религиозно-правовую и богословскую принадлежность, но заканчивающиеся в своей исходной форме на *йа'*, приведены в тексте исследования с конечным «и кратким»; при этом исходная форма терминов выделена курсивом (*газий, кадий* — в тексте; *гази, кади* — только в транслитерации арабского текста).

Поскольку объективных критериев для определения границ между явно малоупотребительными (например, *му'тазилиты*) и гораздо более известными словами не существует, буква *'айн* и *хамза* (кроме начальной) последовательно передаются везде, где они присутствуют, в том числе и в производных словах и обозначениях (например, *ши'иты, аш'аритский* и др.). Конечное *ха'* в транслитерации не передается, так же как и редуцируемая *та' марбута*, кроме случаев стечения гласных в определениях и *status constructus* (*Хилья*, но *Хильят ал-аулийа'*).

Для достижения большей смысловой точности переводы арабских терминов сопровождаются в скобках их транслитерацией. Ключевые термины суфизма,

Введение

представленные в качестве тем соответствующих разделов, а также обозначения (прежде всего топонимы), допускающие неоднозначное толкование, дополнительно дублируются исходными формами в соответствующей (арабской, греческой и др.) графике, что делает излишней их транскрипцию в тексте. Слова, приводимые из древних языков, даны в латинской транскрипции с диакритикой, как это принято в научной практике. Соображения хронологической точности потребовали использования в исследовании системы двойных датировок: на основе общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова) и мусульманского лунного календаря (от *хиджры* пророка Мухаммада), что особенно важно для специалистов.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	7
Часть первая. Абу Бакр ад-Дарбанди и его время	
Глава I. Религиозно-политическая ситуация в Халифате	19
§ 1. Сельджукские завоевания	19
§ 2. Взаимоотношения суннитов и ши'итов	23
§ 3. Внутрисуннитские противоречия	27
3.1. Суннитский ислам и проблема «истинной» веры	27
3.2. Распри между традиционалистами и рационалистами	29
3.3. Противоборство в лагере рационалистов	33
3.4. Разногласия в суфийской среде	34
§ 4. Творческое взаимодействие в исламе	38
Глава II. Главные врата Халифата на Кавказе	43
§ 1. Пограничный комплекс Халифата на Кавказе. Дарпуш/Дарбуш	45
§ 2. Ближайшие и дальние соседи Баб ал-абваба	70
2.1. Джурзан	75
2.2. Арран и Муган	80
2.3. Ширван	85
2.4. Маскат	91
2.5. Лакз	92
2.6. Табарсаран	109
2.7. Филан/Каллан	129
2.8. Шиндан	142
2.9. Ал-Кирадж/Кирачи	144
2.10. Хайдак	151
2.11. Хамрин	158
2.12. Зирихгаран	159
2.13. Гумик и Туман	162
2.14. Сарир	166
2.15. Аланы и асы	180
2.16. Касаки	184
2.17. Русы и славяне	187
2.18. Родо-племенные и этнические процессы	193
§ 3. Баб ал-абваб, его топография и владения	197
§ 4. Политическая история ал-Баба	218
§ 5. Религиозные структуры ал-Баба	232
§ 6. Организационные формы суфизма	236
Глава III. Представители религиозных знаний «пограничной области»	242
§ 1. Династии ученых	242

Оглавление

1.1. Род ал-Гада'ири	242
1.2. Род ал-Лакзи	247
1.3. Род ал-Баккала	249
§ 2. Персоналии	251
2.1. Буйдский период (334–447/945–1055)	251
2.2. Сельджукский период (447/1055 — начало XII в.)	265
Глава IV. Абу Бакр ад-Дарбанди: личность	
и вехи жизненного пути	276
§ 1. Дарбандский период	276
§ 2. Период становления	279
§ 3. Конфликт с властями	282
§ 4. Странствия и духовные связи	284
§ 5. Багдадский период	290
Часть вторая. Райхан ал-хака'ик ад-Дарбанди	
как памятник мусульманской историографии	
Глава I. Арабская литература на Северном Кавказе	
в эпоху классического ислама	295
§ 1. Богословская литература. Трактаты, комментарии, мистические стихи	296
1.1. Экзегетика	296
1.2. Хадисоведение	297
1.3. Мусульманское право	300
1.4. Теология	301
1.5. Ши'итская литература	302
1.6. Суфизм	302
1.7. Мистическая поэзия	302
§ 2. Историческая литература.	
Династические хроники и летописи исламизации	304
2.1. <i>Ахты-нама</i>	304
2.2. <i>Та'рих Аби Муслим</i>	305
2.3. <i>Та'рих ал-Баб ва-Ширван</i>	309
2.4. <i>Дарбанд-нама</i>	313
2.5. <i>Та'рих Дагистан</i>	318
Глава II. Райхан ал-хака'ик ад-Дарбанди — важнейший памятник	
классического суфизма на Кавказе	322
§ 1. Определение классического суфизма	322
§ 2. Рукопись сочинения ад-Дарбанди	325
2.1. Описание манускрипта	325
2.2. Происхождение списка	329
§ 3. Общая характеристика сочинения	330
3.1. Время создания	330
3.2. Название	330
3.3. Язык и стиль	331
3.4. Структура и проблематика	331
3.5. Оформление ссылок	335

Глава III. Источники <i>Райхан ал-хака'ик</i>	338
§ 1. Традиционные источники	338
1.1. Коран и <i>тафсиры</i>	338
1.2. <i>Хадисы</i> и <i>ахбары</i>	341
§ 2. Идеиные предшественники ад-Дарбанди	342
2.1. Ранняя суфийская традиция	342
2.2. Классическая суфийская традиция	366
2.3. Традиции богословия и правопедения	370
2.4. Сравнительный анализ основных <i>письменных источников</i>	376
§ 3. Современники ад-Дарбанди	379
3.1. Шафи'иты	379
3.2. Ханафиты	390
3.3. Ханбалиты	391
3.4. Захириты	394
3.5. Ши'иты	395
Глава IV. <i>Райхан ал-хака'ик</i> и суфийская литература	397
§ 1. Доктринальные сочинения	398
§ 2. Биографическая литература	403
§ 3. Практические руководства по суфизму	408
Часть третья. <i>Райхан ал-хака'ик</i>	
как источник по изучению ислама на Кавказе	
Глава I. Распространение ислама среди горцев Кавказа	
в период Арабского халифата	413
§ 1. Методологические основы изучения конфессиональных процессов	413
§ 2. Истоки и содержание конфессиональных процессов в регионе	441
2.1. Язычество	443
2.2. Зороастризм	449
2.3. Иудаизм	454
2.4. Христианство	461
§ 3. Распространение ислама в регионе в VII–XI вв.	470
3.1. Условия и формы ранней исламизации	471
3.2. Раннее культовое строительство	474
3.3. Трансформация пограничных <i>рибатов</i> . <i>Газии</i>	482
3.4. Основные школы и течения ислама	491
§ 4. Эволюция ислама при Сельджукидах. Торжество суннизма	494
Глава II. Основоположения мусульманского вероучения	499
§ 1. Единобожие	500
§ 2. Ад-Дарбанди о других основоположениях ислама	503
2.1. Божественные атрибуты	504
2.2. Сотворение двух миров	505
2.3. Судный день	505
2.4. Рай и ад	506
2.5. Несотворенность Корана	507
2.6. Внутренняя вера	508
2.7. Предопределение, свобода воли и божественная справедливость	508

Оглавление

Глава III. Мусульманские молитвы	510
§ 1. Намерение: вступление к молитве	510
§ 2. Ритуальное очищение. Омовение	511
§ 3. Обязательные молитвы общ исламского значения	512
§ 4. Специальные молитвы суфийской общины	513
§ 5. Ночные молитвы	514
§ 6. Мольба о прощении грехов	515
§ 7. Успокоение как результат молитвы	517
Глава IV. Религиозное знание и чудеса «святых»	519
§ 1. Составные части религиозного знания. Суфийское знание	520
§ 2. Знание сакрального языка Корана	522
§ 3. Представление о материальном и потустороннем мирах	523
§ 4. Размышления над истинами бытия	524
§ 5. Представление о темных силах	525
§ 6. Знание людских пороков	527
§ 7. Духовные наставления	528
§ 8. Проницательность и предвидение как источник знания	529
§ 9. Мистические видения и вещи сновидения	531
§ 10. Тайные голоса	535
§ 11. Аллегии и тайные знаки	537
§ 12. Уверенность и достоверное знание	538
§ 13. Чудеса «святых»	539
Глава V. Теософия суфизма	544
§ 1. Концепция мистического познания	545
§ 2. «Слова Откровения»	548
2.1. Время, или мистический момент	549
2.2. Мистическое состояние	550
2.3. «Стоянка» Пути познания	551
2.4. Сжатие и расширение	552
2.5. Трепет перед Богом, влечение к Нему и осознание Его величия	553
2.6. Искусственное волнение и вхождение в истинный экстаз	553
2.7. Собираение и разделение	554
2.8. Исчезновение и появление	554
2.9. Отсутствие и присутствие	555
2.10. Трезвость и опьянение	556
2.11. Отвержение и утверждение	557
2.12. Сокрытость божественной сущности и богоявление	557
2.13. Эрудиция, откровение, созерцание и согласованность	558
2.14. Озарение	558
2.15. Изменчивость и упрочение	560
2.16. Близость и удаленность	561
2.17. Религиозный закон и истина	561
2.18. Истина и Высшая истина	562
2.19. Дыхание	562
2.20. Мысли	564

2.21. Достоверное знание, достоверный опыт и достоверная истина	564
2.22. Свидетель истины	565
2.23. Преданность и самопожертвование	565
2.24. Роптание и довольство	566
2.25. Бдительность и внимание	567
2.26. Погружение и сдерживание	567
2.27. Увещевание и назидание	568
2.28. Тайный разговор и задушевная беседа	568
2.29. Душа	569
2.30. Сердечная тайна	569
2.31. Энергия, или вдохновенное устремление сердца	570
2.32. Слияние с Богом	571
2.33. Благоволение и промысл божий	571
2.34. Божий дар	572
2.35. Вверение себя Господу и божественное покровительство	572
§ 3. Учение о «стоянках» и «состояниях» мистического Пути познания	572
§ 4. Раскаяние	577
§ 5. Страх	578
§ 6. Надежда	579
§ 7. Радость	580
§ 8. Печаль	581
§ 9. Свобода	582
§ 10. Влечение к Богу	583
§ 11. Любовь	584
§ 12. Желание	585
§ 13. Страстное желание	586
§ 14. Близость к Богу	586
§ 15. Спиритуальное путешествие	588
§ 16. Отрешенность и внутренняя уединенность	589
§ 17. Учения о пребывании и самоуничижении в Боге	590
§ 18. Созерцание сокровенного	592
§ 19. Самоконтроль	593
§ 20. Самоотчет	593
§ 21. Опасение познающего	594
§ 22. Разлука с Богом	594
§ 23. Покаяние и возвращение к сокровенному	595
Глава VI. Этика суфизма	597
§ 1. Составные части суфийского <i>адаба</i>	597
§ 2. Морально-этические принципы суфизма. Условия посвящения в суфии	598
§ 3. Три уровня служения Богу	600
§ 4. Этические основы мистических состояний	601
§ 5. Терпение	603
§ 6. Усердие	604
§ 7. Непоколебимость	605
§ 8. Богобоязненность	606
§ 9. Благоговение и покорность	607

Оглавление

§ 10. Искренность	608
§ 11. Правдивость	609
§ 12. Лицемерие	609
§ 13. Зависть	610
§ 14. Стремление к славе и известности	611
§ 15. Мирская страсть	611
§ 16. Страстная любовь	612
§ 17. Ревность	613
§ 18. Стыдливость	614
§ 19. Оберегание непорочности	615
§ 20. Сострадание	616
§ 21. Неприхотливость	616
§ 22. Альтруизм	617
§ 23. Щедрость и великодушие	618
§ 24. Добронравие	619
§ 25. Благое мнение	620
§ 26. Благодарение Господа	620
§ 27. Стремление к духовному очищению и самосовершенствованию	621
§ 28. Качества «святых» и пророков. «Святой» как образец духовного совершенства.....	622
Г л а в а VII. Суфийский кодекс правил	624
§ 1. Обязанности <i>муридов</i>	624
§ 2. Обязанности <i>шайхов</i>	625
§ 3. Правила скитаний	626
§ 4. Правила ношения одежды	627
§ 5. Товарищество и духовное общение	629
§ 6. Уважительность	631
§ 7. Гостеприимство	635
§ 8. Молодечество	635
Г л а в а VIII. Аскетическая практика	638
§ 1. «Стоянки» сторонников самоограничения	638
§ 2. Упование на Бога	642
§ 3. Самоотречение и воздержание	643
§ 4. Осмотрительность. Отказ от запретного и сомнительного	644
§ 5. Бедность	645
§ 6. Голодание и самоограничение	647
§ 7. Отношение к браку	649
§ 8. Уединение	652
§ 9. Молчание	652
§ 10. Послушание	653
§ 11. Плач над грехами	654
§ 12. Удовлетворение	655
Г л а в а IX. Суфийская практика	657
§ 1. Поминание	657
§ 2. Мистические радения	659

§ 3. Мистический экстаз	664
§ 4. Сорокадневное подвижничество	668
§ 5. Практика странствий	670
§ 6. Ношение власяницы	671
§ 7. Ритуальное значение рубища	672
§ 8. Посещение святых мест	672
§ 9. Ожидание смерти	674
Глава X. О дальнейшей эволюции ислама в регионе	676
§ 1. Начало «внутренней» исламизации	676
§ 2. Ши'итский реванш	678
§ 3. Обновленческое движение ислама	681
3.1. Мусульманское возрождение нового времени	681
3.2. Движение <i>шайха</i> Мансура	683
3.3. Движение <i>имама</i> Шамиля	684
3.4. Движение <i>Кунта-хаджжи</i>	686
§ 4. Местные формы ислама в условиях индустриального общества	686
4.1. Период адаптации к российским условиям	687
4.2. Период политизации	687
4.3. Период латентного развития	688
4.4. Современная реисламизация	691
Заключение	698
Приложения	
I. Глоссарий суфийских терминов	705
II. Генеалогические таблицы	712
III. Таблица сравнительного текстологического анализа	716
IV. Список сокращений	717
V. Библиография	719
VI. Список иллюстраций	745
VII. Список карт	748
VIII. Указатели	749
1. Указатель имен	749
2. Указатель титулатуры, социально-политических и религиозных обозначений	771
3. Указатель династий	780
4. Указатель названий религий, религиозно-философских, богословских и правовых школ, течений, толков и направлений	781
5. Указатель географических названий	793
6. Указатель родо-племенных и этнических названий	813
7. Указатель названий сочинений	819
8. Указатель терминов, восточных слов	823
Summary	832
Contents	834