



ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМА HISTORY OF ISLAM

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-59-81

Научная статья / Research article

Социально-политическая роль суфизма в Египте до и после османского завоевания 1517 г.

Т.А. Рыженкова

Санкт-Петербургский государственный университет,
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
✉t.ryzhenkova@spbu.ru

Аннотация. В настоящей статье представлен сравнительный анализ суфизма как одного из важнейших направлений мусульманской религии в мамлюкский и османский периоды истории Египта. Целью исследования является проследить изменения в различных сторонах мистико-аскетического движения и определить его роль в социальной, политической, религиозной и культурной сферах жизни египтян. Обе эпохи являются значимыми для становления как систематизированного, идеологически оформленного суфизма, так и для его народного, несистемного направления, причем на период османского владычества приходится его наибольший расцвет.

Ключевые слова: Египет в Средние века, Египет в Новое время, Османская империя, мамлюки, суфизм, мистицизм в исламе

История статьи: Поступила в редакцию: 02.09.2021. Принята к публикации: 25.10.2021.

Для цитирования: Рыженкова Т.А. Социально-политическая роль суфизма в Египте до и после османского завоевания 1517 г. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 1. С. 59–81. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-59-81

Socio-political role of Sufism in Egypt before and after the Ottoman conquest of 1517

Tamara A. Ryzhenkova

Saint Petersburg State University,
7–9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, Russian Federation, 199034
✉t.ryzhenkova@spbu.ru

Abstract. The article presents a comparative analysis of Sufism as one of the most important sides of the Muslim religion in the Mamluk and Ottoman periods of Egyptian history. The aim of the study is to trace the changes in various aspects of the mystical-ascetic movement

© Рыженкова Т.А., 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

and determine its role in the social, political, religious and cultural spheres of life of the Egyptians. Both epochs are significant for the formation of a systematized, ideologically shaped Sufism and for its popular, non-systemic stream, and its useful to note that the its greatest flowering occurs during the period of Ottoman rule.

Key words: Egypt in the Middle Ages, Egypt in modern times, the Ottoman Empire, Mamluks, Sufism, mysticism in Islam

Article history: Received: 02.09.2021. Accepted: 25.10.2021.

For citation: Ryzhenkova TA. Socio-political role of Sufism in Egypt before and after the Ottoman conquest of 1517. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(1):59–81. DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-1-59-81

Введение

Суфизм с самого своего возникновения является неотъемлемой частью жизни египетского общества, и для каждого отдельного исторического этапа характерны те или иные особенности его развития. В настоящей статье предпринимается попытка сравнить роль, которую играло исламское мистико-аскетическое движение – как систематизированное, так и народное – в социально-политической истории Египта в мамлюкский и османский периоды. В течение обеих эпох суфизм переживал наиболее яркие моменты своего становления, неизменно обогащаясь и приобретая новые образы и очертания. Для достижения поставленной цели выполняются такие задачи, как изучение влияния суфийских идей и доктрин на политику мамлюков и османов, определение, насколько сильно суфизм проник в различные сферы деятельности египтян и какие слои общества охватывал, а также каким образом менялись мистические институты Египта на протяжении нескольких столетий.

Суфизм во всех его проявлениях всегда привлекал особое внимание востоковедов. Исследования в области его истории многочисленны и разнообразны, однако при написании данной статьи используются те из них, которые наиболее отвечают поставленным в ней задачам. Изучая развитие суфийского движения в рамках заданного в статье периода невозможно пройти мимо работ таких отечественных историков и исламоведов, как А.Д. Кныш, труды которого дают как фундаментальную информацию о мистическом течении в исламе, так и освещают различные частные аспекты его истории, и С.А. Кириллина, чьи исследования представляют наиболее полное освещение социально-политической истории и положения исламских институтов Египта в османский период. Из зарубежных трудов стоит отметить монографии израильского исследователя М. Винтера, а также его статьи в «Кембриджской истории Египта», посвященные мамлюкскому и османскому периодам.

Источниковедческая база для исследования данной темы чрезвычайно богата как теоретическим, так и фактологическим материалом и предоставляет большой простор для изучения различных аспектов и сторон жизни и деятельности суфиев в Средние века и на пороге Нового времени. В расчет при этом принимаются как исторические сочинения – хроники и летописи, так и работы самих суфиев. Труды в области мусульманского мистицизма

в последнее время способствовали появлению ряда более широких дискуссий и тематических исследований в сфере изучения политической, культурной, религиозной и интеллектуальной жизни мамлюкского и османского Египта. Хотя историки часто избегают использования суфийской литературы, данный материал на самом деле может предоставить уникальные взгляды на разнообразие социальных групп, а также на популярные концепции и критику политического авторитета мамлюков. Обращение к суфийской литературе также может оживить разнообразные аспекты культурной и религиозной истории Египта. При написании настоящей статьи привлекались сочинения таких известных мусульманских ученых Средневековья, как Мухаммад ибн Ийас (1448–1524), ‘Абд аль-Ваххаб аш-Ша’рани (1493–1565), Таки ад-Дин аль-Макризи (1364–1442), Мустафа Али-эфенди (1541–1600), Абу ‘Абдаллах ибн Баттута (1304–1377) и некоторые другие. Их трудами далеко не исчерпывается богатое наследие, которым щедро наградила потомков историография изучаемого вопроса.

Особенности суфизма в мамлюкском Египте

Эпоха мамлюков (1250–1517) стала одной из самых ярких в истории исламской науки и интеллектуальной жизни, о чем свидетельствуют многочисленные труды ученых, писателей, историков и религиозных деятелей. В султанате в разное время жили и творили такие выдающиеся деятели, как Ибн Халдун (1332–1406), Абу-ль-Фида (1273–1331), Ибн Касир (1301–1373), Аль-Макризи (1364–1442), ас-Суйюти (1445–1505) и многие другие. Будучи в большинстве своем историками, они начинали карьеру с изучения различных отраслей мусульманской религии, что для многих в то время являлось единственным доступным способом получить образование. Египет превратился в форпост научной мысли исламского мира. Многие прежние центры переместились в Каир из Багдада, Бухары, Нишапура, Рея, Кордовы и других интеллектуальных столиц вследствие захватнического вторжения крестоносцев и монголов на территории Ближнего Востока и Магриба, падения Аббасидского халифата и начала вытеснения мусульман из Андалусии [1. С. 47].

Разграбление Багдада монголами в 1258 году не положило конец его культуре. Халифат Аббасидов пал через восемь лет после захвата мамлюками власти в Египте, и именно мамлюки смогли остановить дальнейшее наступление монголов на территорию своего государства. С включением в султанат Сирии они унаследовали культуру, возвращенную Зангидами и Айюбидами. После победы над монголами и крестоносцами султан Аз-Захир Бейбарс (1260–1277) превратил Каир в формального преемника Багдада, установив символический церемониальный халифат Аббасидов в столице Египта, а также провозгласил себя хранителем двух священных мечетей Мекки и Медины.

Стремясь узаконить свое правление и подчеркнуть новый статус Каира как центра суннизма и арабо-мусульманской культуры, мамлюкские султаны проявили себя как щедрые благотворители и покровители религии и наук.

Однако в отличие от Аббасидов они в большинстве своем не владели арабским языком и не были знакомы с арабской литературой. Сам сценарий жизни мамлюка не готовил его к такой роли. Военному истеблишменту, основанному на постоянном рекрутировании из-за границы, не хватало культурной преемственности. Немногие представители правящей элиты были арабизированы или поглощены арабской культурой в отличие от, например, их современников – монгольских правителей Ильханидов и Тимуридов, перенявших персидскую культуру в Иране. Однако мамлюки компенсировали это тем, что спонсировали академические учреждения, через которые могли налаживать контакты с сообществами даже за пределами арабоязычного мира. Режим, который позиционировал себя как защитника ислама от внешних угроз, проявлял большое внимание к религиозным вопросам, однако активное вмешательство мамлюков в данную сферу было во многом обусловлено их политическими интересами [2. С. 393–394].

Точно так же покровительство суфиям играло важную роль в государстве мамлюков. Большинство султанов проявляли благосклонность к суфизму и всячески его поощряли и пропагандировали, используя для установления интеллектуальной и духовной связи с арабоязычными подданными.

История проникновения и распространения в Египте суфизма, так же как и вопрос о самом возникновении мистического направления в исламе, имеет несколько версий ввиду скудности источниковой базы в период до прихода к власти династии Айюбидов (1171–1250). В данном отношении существуют как минимум три основных мнения [1. С. 23]. Согласно первому толчок деятельности суфиев дал султан Салах ад-Дин аль-Айюби (1171–1193), который в самом начале своего правления основал в доме одного из фатимидских вельмож Са'ида ас-Су'ада первую ханаку (суфийскую обитель) для прибывающих из дальних стран бедных суфиев. Он выделил им вакфы и поставил над ними шейха [3. С. 77].

Согласно более распространенной точке зрения, проникновение суфизма в Египет относится к IX веку и связано с деятельностью загадочной фигуры Зу-н-Нуна аль-Мисри (ум. около 860). О его биографии и доктрине известно немного из трудов более поздних авторов, которые рисуют его как путешественника, учителя многих выдающихся суфиев, знатока алхимии и оккультизма. Однажды обвиненный в ереси, он был оправдан на суде после вмешательства багдадского халифа Аль-Мутаваккиля (821–861). Согласно суфийской традиции, Зу-н-Нун первым дал определение понятия мистического экстаза (*халь*) [4. С. 319–320].

Сторонники еще одной версии считают, что суфизм появился в Египте еще в I веке хиджры вместе с практикой аскетизма (*зухд*), то есть еще до развития идеологически оформленного суфийского учения. В качестве примера приводится, в частности, Сулайм б. 'Итар ат-Туджини (ум. в 693 г.) – первый кадий Египта в эпоху Омейядов (661–750 гг.). Он записывал свои юридические постановления, многие из которых затем использовались для кодификации норм шариата в период правления Аббасидов (750–1258 гг.). Ат-Туджини был прозван *Ан-Насиком* (подвижник), так как являлся человеком набожным

и практиковал аскетический образ жизни. О нем известно также, что он мог три раза за ночь прочитать Коран от начала до конца.

Как бы там ни было, суфизм не был каким-то новым явлением в мамлюкском обществе. Наоборот, он приобрел еще большее значение как для правящей элиты, так и для простого населения. Для развития суфийской культуры в мамлюкский период характерен ряд особенностей. Так, новым явлением стали беспрецедентная активность и распространение суфийских институтов. Их число чрезвычайно возросло, особенно после начала XIII в. [5. С. 200]. Обычаи и внешний вид суфиев сделали их заметными в обществе. Они ходили по улицам городов в своих странных одеяниях и головных уборах, проводили громкие церемонии с песнопениями и танцами, на которых присутствовало много людей, и утверждали, что представляют собой единственный надежный путь, соединяющий человека с Богом.

В городах и сельской местности обитатели суфиев привлекали множество посетителей из разных слоев общества, чему способствовало покровительство мамлюкских султанов, желавших использовать авторитет суфиев в своих интересах. Это, в свою очередь, вызывало недовольство некоторых профессиональных мусульманских ученых – улемов (*'улама*, ед.ч. *'алим*), получавших традиционное образование и занимавших высокие посты в государстве. Они смотрели на суфиев как на полуграмотных дилетантов, которые не владели знанием норм шариата и не могли выступать в качестве надежных и авторитетных наставников верующих.

Тем не менее харизматические практики суфиев в отличие от сухой схоластики и традиционализма улемов стали гораздо более привлекательными как для простого населения, так и для правящих слоев. Мусульмане часто вступали в ту или иную суфийскую общину, оставляя мирские заботы и полностью посвящая себя служению Богу. Для многих внедрение в суфийское сообщество давало также возможность приблизиться к щедрым пожертвованиям, выделяемым представителями власти и богатыми вельможами на нужды суфиев. Не только султаны, но зачастую и чиновники всячески демонстрировали свою благосклонность «беднякам» (*фукара*, ед.ч. *факир*), как называли суфиев, предоставляя им вакуфную собственность. Каир и другие города Египта были переполнены разнорабочими, ремесленниками, мелкими торговцами, водносами, погонщиками, а также простыми попрошайками, нищими и бродягами. Все они составляли ту категорию населения, которая в источниках обозначалась словом *'авамм* (простолюдины). В отличие от представителей правящего сословия и аристократии, они жили в стесненных условиях и вынуждены были постоянно заботиться о хлебе насущном. Десятки тысяч нищих горожан не имели другого прибежища, кроме суфийских домов, где люди могли найти ночлег и питание [6. С. 44].

В мамлюкский период беспрецедентным образом возросло количество суфийских заведений, представленных, в частности, малыми обителями (ар. *завия*), большими постоянными дворами для приема странников (ар. *рибат*) и огромными богато украшенными комплексами (ар. *ханака*). Особенно много таких центров создавалось в Египте, где власти не жалели средств на их

строительство и развитие. Суфии пользовались особым расположением мамлюкских султанов и эмиров. Как правители нуждались в суфийских институтах для возвышения своего авторитета и упрочения власти, так и сами суфии во многом зависели от поддержки и финансирования со стороны мамлюкских властей.

Покровительство суфийским братствам оказывали не только султаны, но зачастую и их жены. Так, например, Хаванд Шакербай, жена Аз-Захира Хушкадама (1461–1467), преисполнившись религиозными чувствами, прикнула к ахмадийской (1) мусульманской общине и носила залатанный дервишеский плащ (*хирку*). Согласно информации мамлюкского летописца Ибн Ийаса (1448–1524), она посещала могилы святых, отличалась благочестием, помогала бедным и была близка к народу. В целом, популяризация подвижничества и аскетизма среди женщин была еще одной особенностью мамлюкского периода в истории Египта. Многие жительницы Каира вели подобающий суфиям образ жизни, занимались духовными практиками, принимали активное участие в мистическом движении и носили рубища. Они примыкали к какому-либо тарикату, посещали женские завии и рибаты, в которых обучались под началом своих наставниц (*шайхат*, ед.ч. *шайха*). Служение в таких центрах отличалось строгостью и усердием.

Среди известных женских обителей Египта эпохи Мамлюкского султаната – рибаты Аль-Андалус и Ас-Са’ди, рибат жены султана Инала (1453–1461) в каирском районе Аль-Хурунфиш, рибат Аль-Багдадия, располагавшийся недалеко от ханаки султана Бейбарса II Джашангира (правил в 1309 г.). Последний центр знаменит тем, что его основала в 1285 г. дочь султана Аз-Захира Бейбараса (1260–1277) Тезкарбей-хатун, которая затем передала его в вакуфную собственность суфийской шейхе Зейнаб, известной под именем Бинт аль-Багдадия (почетное имя «Аль-Багдадия» впоследствии носили все шейхи обители). Послушницы рибата отличались благочестием и набожностью, а их наставницы – строгостью и щепетильностью в вопросах обучения. Согласно сведениям египетского историка Таки ад-Дина аль-Макризи (1364–1442), в суфийской обители Аль-Багдадия находили приют «разведенные и брошенные своими мужьями женщины и оставались в ней, пока не выходили снова замуж или не возвращались к мужьям» [7. С. 293–294].

Влияния суфийскому движению в мамлюкский период добавляло также вовлечение в него многих мусульманских ученых и факихов. Сочетание «факих-суфий» часто встречается в источниках того времени, хотя более ярко данная тенденция проявится уже в османскую эпоху. В различных тарикатах состояли такие известные улемы и богословы, как Ибн Хаджар аль-’Аскалани (1372–1448), Бадр ад-Дин аль-’Айни (1360–1451), вышеупомянутый Таки ад-Дин аль-Макризи и др. Исламский богослов ‘Абд аль-Ваххаб аш-Ша’рани приводит рассказ о шафиитском факихе Ибрагиме аль-Джа’бари, который имел свой кружок, где читал ученикам нараспев Коран и хадисы и проводил с ними ритуал сама’ (2). Когда же четыре главных кадия собрались для того, чтобы вынести запрещающую его деятельность фетву, от принятия такого решения воздержались все, кроме маликитского судьи. Однако выходя из Цитадели

после заседания, он упал на ступенях и сломал шею. Остальные трое после этого пали ниц перед Ибрагимом аль-Джа'бари, посчитав, что их ждет гибель в случае вынесения какой-либо фетвы против него [8. С. 363].

«Институционализация» суфизма под патронажем мамлюков привела к его широкому внедрению в сферу исламского образования, а зачастую и к их смешению. Мусульманские школы-медресе стали одновременно центрами поклонения и обучения, то есть выполняли те функции, которыми до их появления отличались мечети. Влияние учения видного правоведа, богослова и одного из основателей суфизма Мухаммада аль-Газали (1058–1111) и его последователей доминировало в тот период в сфере суннитского образования. Так было и в Египте, начиная с аййюбидской эпохи. Кроме того, как отмечалось выше, после завоевания и разрушения монголами Багдада в 1258 г. многие мусульманские ученые перебрались в Каир, неся с собой эту тщательно оберегаемую традицию.

Медресе по своим функциям были близки к суфийским учреждениям – ханакам. К ним примыкали комплексы общежитий, в которых размещались ученики и учителя. В вакуфных соглашениях о создании образовательных учреждений благотворители и меценаты (*вакифы*) зачастую ставили условием, чтобы учитель являлся суннитом по вероисповеданию, ученым и человеком благочестивым, хранителем традиций мусульманского правоведения, принадлежал к суфийскому тарикату, ведущему свое происхождение от известного шейха, и был опытным суфийским наставником [9. С. 243].

Мусульманское образование в Мамлюкском султанате, таким образом, сочетало в себе классическую парадигму, заключенную в так называемом «хадисе Джибриля». Эта модель характеризовалась разделением по трем направлениям – изучение права (*фикх*) в соответствии с одной из четырех признанных школ правовой мысли (*мазхабов*), освоение теологии (*калам*) и практика суфизма (*тасаввуф*). Сам «хадис (предание) Джибриля» носит фундаментальный для ислама характер. В мусульманской традиции он передается со слов второго праведного халифа Омара ибн аль-Хаттаба (634–644) и повествует о разговоре архангела Джибриля с пророком Мухаммадом в присутствии его сподвижников (*сахабов*). В их диалоге раскрывается разделение религии на три компонента – *ислам* (отождествляемый с правовой традицией), *иман* (отождествляемый с традицией богословия) и *ихсан* (отождествляемый с традицией суфизма). Ярким примером симбиоза трех этих направлений в образовании являлись такие суфийские учреждения XIV века, как уже упомянутая ханака султана Бейбарса II Джашангира, мечеть-медресе султана Баркука (1382–1389) и ханака эмира Маглатая, где преподавание мусульманских наук велось суфиями [1. С. 53].

Суфийские обители играли и другие социально значимые роли помимо религиозной и образовательной, являясь, таким образом, многофункциональными учреждениями. Так, постояльцы ханак могли находить здесь не только крышу над головой, но и еду, одежду, базовую медицинскую помощь. Экономический и политический упадок в поздний мамлюкский период заметно отразился на институтах суфизма, включая ханаки, где количество посетителей

увеличивалось несоизмеримо с их привычными возможностями. Несмотря на покровительство правящей элиты и доходы, получаемые суфийскими учреждениями, они также страдали от вспышек голода, эпидемий и всеобщей нищеты. С конца XV века мамлюкские правители сокращали суммы взносов, выделяемых на возведение и развитие суфийских институтов. Так, когда предпоследний султан Кансух аль-Гури (1501–1516) в условиях острого финансового кризиса «распределял пожертвования для завий, гробниц и мавзолеев (мазаров) Аль-Карафы (3) и приютов для странников, то сильно урезал их размер» [10. С. 429].

В мамлюкскую эпоху зачастую суфийские обители – ханаки, завии и рибаты – имели между собой сходство. Так, путешественник XIV века Ибн Баттута (1304–1377), описывая свой визит в Египет, отметил большое число завий, добавив, что «здесь их называют „ханаками“» [11. С. 28]. Рибатов также было много, и они различались по своему назначению. Некоторые из них выполняли роль опорных пунктов или укреплений. В них располагали гарнизоны и всю необходимую военную технику. Такие базы зачастую строились в прибрежных районах и существовали до конца правления мамлюков. Были рибаты, предназначавшиеся для приема странников.

Еще одной особенностью в мамлюкский период было беспрецедентное распространение и рост числа суфийских орденов – тарикатов, а также изменение их внутренней организации. Помимо братств рифа'ийя и ахмадийя, появившихся в Египте в эпоху Айюбидов (1171–1250) и значительно расширившихся во времена Мамлюкского султаната, возникли и другие тарикаты, столь же популярные среди населения. Таковы, например, бурханийя (дисукийя) и шазилийя. Все они названы в честь своих эпонимов-основателей. Появились и некоторые мистико-аскетические движения, которых раньше в Египте не было, например, общины маламатийя и каландарийя, изначально возникшие на территории Ирана и Средней Азии.

Рост их популярности во многом обусловлен прибытием в Египет целыми группами мусульман неарабского происхождения (*'аджам*, мн.ч. *а'аджим*) из восточных и других регионов исламского мира. Их влияние на суфийское движение заметно прослеживается в мамлюкский период, и сами султаны во многом этому способствовали. Возможно, гостеприимность мамлюкской правящей верхушки по отношению к неарабам-а'аджим, и в особенности к суфиям, вызвана их желанием еще больше укрепить свой авторитет среди населения страны, для которой они сами изначально являлись чужаками. Так, например, историк Таки ад-Дин аль-Мақризид сообщает, что в конце 1378 г. в Египет из Хорезма прибыл некий видный суфий Амин ад-Дин Мухаммад аль-Хаваризми аль-Халвати (последователь тариката халватийя). С ним вместе была большая группа «бедняков». Их принял в своем медресе шейх ханаки Сирйакус, после чего туда один за другим стали приходить или отправлять различные дары мамлюкские эмиры, всячески оказывая почтение гостям [12. С. 339].

Стоит отметить также распространение в эпоху Мамлюкского султаната дервишей (4) и «одержимых» (*ахль аль-джазб* или *маджазиб*, ед.ч. *маджзуб*)

(5), которые ярко демонстрировали так называемый народный суфизм (в отличие от суфизма систематизированного, привлекавшего к себе мусульманских ученых и правоведов). Особенно это явление стало заметным в поздний период правления мамлюков, когда страна переживала острый политический и экономический кризис. С ним связано также распространение *караматов* – чудотворений, совершаемых по воле и с соизволения Бога святыми (*вали*, мн.ч. *аулия*, ар. «близкий к Богу», «друг Бога»). Представители бедных слоев населения и люди необразованные часто искали расположения вали и шейхов, веря, что они могут немыслимым образом осуществить их желания или избавиться от недугов. Таким «чудотворцам» современные авторы приписывали различные неправдоподобные и сверхъестественные истории.

Путешественник Ибн Баттута, рассказывая о некоторых египетских шейхах, сообщает отдельно о совершаемых ими чудесах. При этом ученый сам в них искренне верит [11. С. 22–27]. Чудотворениями славились, например, такие известные суфии, как основатель братства ахмадия Ахмад аль-Бадави (ум. в 1276 г.), основатель тариката шазилия Абу-ль-Хасан аш-Шазили (1196–1258) и другие. Среди «одержимых» были и простые люди. Так, например, Ибн Ийас сообщает о том, что в 1509 году в городе Кальюб к северу от Каира появилась девочка, которая несколько раз видела во сне пророка Мухаммада и теперь может «поставить на ноги парализованного и вернуть зрение слепому». «О ней рассказывают много странных вещей подобного рода, далеких от истины», – добавляет летописец, который, в отличие от Ибн Баттуты достаточно скептически относится к таким явлениям [10. С. 165].

В мамлюкскую эпоху у египтян сложилась традиция отмечать дни рождения (*мавлиды*) знаменитых имамов, шейхов суфийских братств, святых. Обычно эти празднества проводились в память о достоинствах и караматах того или иного суфия и рядом с местом, где расположена его могила или мавзоль. Организация подобных мероприятий зачастую осуществлялась по приказу султанов. Так, например, Кайтбей (1468–1496) проводил пышные торжества в честь мавлидов и приглашал на них аббасидского халифа и крупных вельмож. Кроме того, он был первым, кто организовал мавлид Сейиды Нафисы – известной шейхи и исламской ученой конца VIII – начала IX века, происходившей из семьи пророка Мухаммада (*ахль аль-бейт*). Простой народ любил такие торжества, так как они сопровождались гуляниями, развлечениями и ярмарками. Празднества-мавлиды собирали большое количество людей, что вызывало гордость у египтян. Так, мусульманский историк Шамс ад-Дин ас-Сахави, упоминая мавлид шейха аль-Бадави в 1447 году, сообщал, что паломников, приехавших на торжество из Сирии, Халеба и Мекки «больше, чем тех, которые направляются в хадж к двум священным мечетям» [13. С. 176].

Споры вокруг учения Ибн ‘Араби в Мамлюкском и Османском Египте

Уже на ранних этапах развития суфизма его приверженцы пытались интерпретировать мистический опыт, прибегая к терминологии как спекулятивного богословия (*калам*), так и мусульманской философии (*фальсафа*).

Известный синтез суфийской этики, теософии и метафизики аль-Газали с господствующими тенденциями суннитского богословия стал знаменательным шагом в этом направлении [14. С. 52]. Попытки разработать всеобъемлющую суфийскую теологию и мировоззрение продолжались и после смерти аль-Газали в 1111 г. Учение Ибн ‘Араби (1165–1240) было лишь одним, хотя и чрезвычайно важным, примером, который на долгие века сформировал и систематизировал теоретический суфизм.

Мухаммад ибн ‘Али ибн Мухаммад ибн аль-‘Араби, более известный как Мухйи ад-Дин ибн ‘Араби, был родом из мусульманской Испании. Встав на тропу суфизма, начал много путешествовать по мусульманскому миру. Пользовался покровительством и помощью светских властей того времени, что позволило ему практически беспрепятственно распространять свои идеи. За всю жизнь написал, по разным сведениям, несколько сотен работ, однако главным и самым знаменитым его трудом стали созданные в Дамаске «Геммы мудрости» («Фусус аль-хикам»). Это крайне трудное для восприятия и вместе с тем завораживающее сочинение содержит теологические и эзотерические рассуждения Ибн ‘Араби о месте человека в этом мире, о единстве Бога и Вселенной, о природе веры и пророчества.

Учение Ибн ‘Араби о единстве бытия (*вахдат аль-вуджуд*), отождествляющее Бога и мир, с самого начала породило бурные споры в мусульманском интеллектуальном сообществе, которые продолжаются по сей день. Сторонники ученого видели в его идеях истинный монотеизм, критики называли его «примитивным пантеизмом», а самого обвиняли в ереси. Споры вокруг неоднозначных взглядов Ибн ‘Араби достигли апогея в мамлюкскую эпоху.

Известный ученый-хадисовед, богослов и историк мамлюкского периода Ибн Хаджар аль-‘Аскалани (1372–1448) в своем объемном сочинении «Извещение неразумных о детях века» («*Инба’ аль-гумр би’ анба’ аль-’умр*») приводит рассказ о Молле Фенари (ум. в 1430 г.) – видном богослове и правоведе Османской империи. Последний являлся одним из самых активных сторонников учения Ибн ‘Араби. Молла Фенари занимал несколько важных постов в Бурсе – первой столице и образовательном центре Османской империи, включая должности главы медресе и главного городского кадия. В 1424 г. султан Мурад II назначил его шейху-ль-исламом, то есть высшим духовным лицом империи и предводителем улемов. Согласно рассказу Аль-‘Аскалани, когда Молла Фенари отправился в путешествие, чтобы совершить хадж, он проезжал через земли мамлюков. Египетский султан Шейх аль-Махмуди (1412–1421) пригласил его посетить Каир, где он встретился с представителями религиозной элиты. Помня совет одного из своих лучших друзей, Молла Фенари на этой встрече не выразил поддержки учению Ибн Араби [15. С. 465]. Таким образом, он не рисковал быть обвиненным в ереси, отступничестве или неверности; напротив, он смог заслужить уважение каирских улемов.

Данный рассказ живо демонстрирует не только разницу в восприятии идей Ибн ‘Араби со стороны двух средневековых суннитских обществ, но и то, насколько большое влияние эти идеи имели в Мамлюкском султанате, если любого их приверженца могли назвать еретиком. Однако споры вокруг

учения Ибн ‘Араби никогда не представляли собой конфликт между улемами и суфиями. Следует отметить, что почти все критики Ибн Араби в той или иной степени принимали или практиковали суфизм. В то время некоторые проблемные вопросы, связанные с учением Ибн ‘Араби, могли быть предметом острой полемики, однако суфизм, в целом, всегда являлся общепринятой практикой.

Волны дебатов вокруг наследия Ибн ‘Араби захлестнули практически все средневековое арабо-мусульманское общество, привлекая все большее число улемов. Среди видных ученых мамлюкской эпохи, критиковавших учение Ибн ‘Араби, были, например, известный теолог Ибн Таймийя (1263–1328) и знаменитый историк и государственный деятель Ибн Халдун (1332–1406), хотя оба они не были против суфизма, принимая его как нечто совместимое с шариатом и сунной. Даже те из улемов, кто не был лично заинтересован в данном вопросе, как правило, присоединялись либо к защитникам, либо к хулителям работ Ибн ‘Араби. Зачастую такие мало осведомленные «новички» занимали даже более нетерпимую позицию в дебатах, нежели искушенные полемисты.

Типичный пример – тюркский чиновник Тагри Бирмиш б. Юсуф (ум. в 1420 г.). Имея хорошие связи с черкесской правящей элитой, он добился одного из руководящих постов в военной администрации в Каире. Историки аль-Макризи и ас-Сахави, которые придерживались противоположных взглядов в дебатах об Ибн ‘Араби, изображают Тагри Бирмиша как энергичного, но поверхностного ханафитского ученого. После назначения на должность он стал изображать из себя поборника ортодоксии и развернул активную кампанию против учения Ибн ‘Араби, призвав своих религиозных учителей издать соответствующие обвинительные фетвы. Мамлюкский историк ас-Сахави сообщал, что Тагри Бирмиш постоянно критиковал Ибн Араби и других подобных ему суфийских философов и доходил в своем рвении до таких крайностей, что сжигал все его книги, которые попадались ему в руки, а однажды даже прикрепил копию «Фусуса» к хвосту собаки.

Другой египетский историк Аль-Макризи называл ненависть к Ибн ‘Араби навязчивой идеей Тагри Бирмиша и утверждал, что тюркский администратор из-за своей природной глупости и непонятливости не мог разобраться в трудах суфийского идеолога, слепо полагаясь на мнение своих учителей [14. С. 202–203]. Как ни странно, и Аль-Макризи (сторонник Ибн ‘Араби), так и Ас-Сахави (его противник) одинаково не одобряли причастность Тагри Бирмиша к данному вопросу. По их мнению, он использовал свой политический вес, чтобы порочить учение, в тонкостях которого сам не разбирался.

В Мамлюкском султанате XV в. уничтожение книжных произведений Ибн ‘Араби не было чем-то необычным. Консервативно настроенные улемы широко обсуждали вопрос о том, каким именно способом следует избавляться от конфискованных властями копий «Фусуса». Некоторые полагали, что, какими бы они ни были еретическими, их нельзя сжигать, так как в тексте содержатся аяты Корана. Чтобы не сжигать слово Божье, иногда

приказывали сначала смыть текст водой, а потом уже бросать книгу в огонь [16. С. 31].

Показательным примером является описанная Ибн Ийасом следующая история, произошедшая в Египте в 1483 г. Во время инвентаризации вещей одного из умерших жителей Каира ханафитский правовед Шамс ад-Дин аль-Халаби (1422–1474) заметил среди них копию «Фусуса» Ибн ‘Араби. Тогда он воскликнул: «Эту книгу необходимо сжечь, потому что Ибн ‘Араби был неверующим, хуже евреев, христиан и идолопоклонников!» Несмотря на возражения о том, что в книге содержатся цитаты из Корана и ее не следует сжигать, Аль-Халаби настоял на своем. В итоге этот инцидент стал достоянием общественности, и его самого стали обвинять в неверии. Такие действия чуть не стоили ученому жизни, но в итоге за него вступился глава канцелярии (*катиб ас-сирр*) [17. С. 203]. Тем не менее Аль-Халаби получил строгий выговор и лишился тюрдана (б), а его репутация среди египтян навсегда была подпорчена.

Эта история противоречит заявлениям Ас-Сахави и других критиков Ибн ‘Араби, которые утверждали, что во второй половине XV в. в Египте его учение было запрещено, а книги полностью уничтожались. Несмотря на преследования, идеи Ибн ‘Араби оставались очень популярными среди улемов того времени. Его произведения распространялись в интеллектуальных кругах и на рынках Каира. В то же время большинство сторонников Ибн ‘Араби предпочитали изучать его работы, и в первую очередь «Фусух», дома в уединении, хотя их друзья и коллеги обычно хорошо знали об этой тайной страсти [14. С. 204]. У учения Ибн ‘Араби всегда были последователи, благодаря чему оно и смогло выжить в чрезвычайно враждебной среде, которую представлял Египет в мамлюкскую эпоху.

Российский исламовед А.Д. Кныш в своей работе «Ибн ‘Араби в поздней мусульманской традиции» («Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition») приходит к выводу, что отношение мамлюкских интеллектуалов к наследию Ибн ‘Араби определялось не поиском научного консенсуса, а поддержкой светских властей. В большинстве же случаев как ученые, так и представители правящих кругов стремились избежать открытой конфронтации в решении этой потенциально разрушительной проблемы. По мнению А.Д. Кныша, подобно другим неоднозначным теологическим вопросам, учение Ибн ‘Араби «служило удобной точкой сплочения различных религиозно-политических фракций, борющихся за власть и превосходство» [14. С. 273–274].

Как бы там ни было, по сравнению с широкой популярностью, которой Ибн ‘Араби пользовался в Анатолии и Индии, где его работы открыто изучались в мечетях, египетское общество гораздо менее терпимо относилось к его идеям. Если в Каире его произведения сжигались и уничтожались другими возможными способами, то религиозные деятели Коньи и Стамбула их бережно хранили и переписывали, а идеи Ибн ‘Араби оказали большое влияние на развитие общественной мысли в Османском султанате.

Наследие Ибн ‘Араби с самого начала было важной частью интеллектуальной и религиозной жизни в Османской империи. Видные ученые и суфии

раннего османского периода были не только последователями Ибн ‘Араби, но также толкователями и систематизаторами его учения. Зачастую они служили государственными чиновниками, а турецкие султаны любили назначать образованных суфиев своими советниками. Если в Османской империи и существовали какие-либо споры, связанные с трудами Ибн ‘Араби, то они не играли значимой роли в религиозной жизни, по крайней мере до мамлюкской военной кампании султана Селима I Явуза (Грозного) (1512–1520).

Война 1516–1517 гг. привела к включению прежних мамлюкских территорий в состав Османской империи и на несколько столетий вперед определила судьбу Египта. Вторжению Селима I в Сирию, а затем и в Египет предшествовал его поход против сефевидского шаха Исмаила (1501–1524) и разгром персидской армии в сражении на равнине Чалдыран в 1514 г. Если османскому султану было достаточно легко узаконить свое вторжение в Иран, обвинив местных правителей-шиитов в неверии, то с мамлюками дело обстояло сложнее. Готовясь к походу, Селим I вызвал улемов Анатолии и кадиев четырех суннитских мазхабов, чтобы получить от них легализующие кампанию фетвы. Предлог для начала военных действий вскоре нашелся – правящий в то время в Египте султан Кансух аль-Гури был обвинен в пособничестве сефевидам и подстрекательстве их к враждебным действиям.

Это обвинение было достаточным для легитимизации войны, однако для укрепления авторитета османских султанов на вновь завоеванных территориях требовались дополнительные решения. Два важных города, принадлежавших мамлюкам – Багдад и Дамаск – пользовались престижем среди мусульман-суннитов, когда-то являясь столицами Арабского халифата, в то время как аббасидский халиф того времени все еще держал двор в Каире. Кроме того, на этих землях располагались многовековые научные и религиозные центры ислама, где улемы были гораздо более независимы, в том числе и финансово, от правительства, чем в Османской империи.

Однако прежде чем заручиться благосклонностью сирийского и египетского духовенства, Селиму I потребовалась поддержка его собственных подданных в Анатолии для ведения кампании против мамлюков. Основу для такой поддержки он нашел в суфийском шейхе Ибн ‘Араби, почитаемом как османскими улемами, так и простыми людьми. Кроме того, упор на Ибн ‘Араби помогал противопоставить развитую этим мистиком сильную философскую систему идеологии шиитских суфиев в государстве Сефевидов.

Вступив в Дамаск в сентябре 1516 г., Селим I приказал построить на месте заброшенной могилы шейха Ибн ‘Араби в районе Ас-Салихийя мечеть с его гробницей, которая существует и по сей день. Восстановление старых религиозных объектов, таких как могила выдающегося суфия, было способом консолидации власти, к которому ранее прибегали и мамлюкские правители. Селим же не просто пытался упрочить свою власть на завоеванных землях, но и продемонстрировать всему миру, что страны мамлюков теперь стали неотъемлемыми провинциями султаната Османов.

Завоевание Селимом Дамаска открыло эпоху пристального внимания к авторитету Ибн ‘Араби, и началась она со строительства комплекса в Ас-

Салихийи. Согласно сообщению османского историка и путешественника Эвлии Челеби (1611–1682), инициатором поиска могилы Ибн ‘Араби был военный и религиозный судья (*кадиаскер*) Анатолии Ибн Кемаль. Он изучал сочинение «Геналогическое дерево в османском государстве» («*Аш-Шаджара ан-ну’маниййа фи-д-давла аль-’усманиййа*»), якобы написанное самим Ибн ‘Араби, и натолкнулся на загадочное утверждение: «Когда выступит «син», он войдет в «шин», и появится усыпальница «мим» (7). Ибн Кемаль увидел в этих словах предзнаменование похода Селима на мамлюкские земли и строительство мавзолея в Дамаске, так как «син» – первая буква имени Селима, «шин» – первая буква названия области (Аш-Шам – Сирия), а с буквы «мим» начинается имя Ибн ‘Араби (Мухйи ад-Дин).

Эвлия Челеби сообщает дальше, что могила Ибн ‘Араби была настолько заброшена, что ни один житель Дамаска уже не помнил, где она находится. Тогда Селим увидел сон, в котором к нему явился сам шейх и указал место своего захоронения в районе Ас-Салихийа, а также попросил построить там гробницу, а рядом с ней мечеть, столовую, медресе, начальную школу, баню, фонтан с проточной водой и другие сооружения. Кроме того, суфий поведал Селиму, что тот в скором времени завладеет Египтом [18. С. 332–333]. Предсказание Ибн ‘Араби трудно рассматривать достоверным, так как его упоминают османские ученые последующих столетий. Эвлия Челеби жил и писал в XVII в. и ссылался на сомнительный труд Ибн ‘Араби, составленный за 300 лет до похода Селима. Однако данная идея активно пропагандировалась османскими правителями, превратившими Ибн ‘Араби в заступника «богохранимой» империи [19. С. 136–137] и покровителя завоеваний османскими султанами мусульманских территорий.

После завершения строительства мечети Селим I приказал повесить на ее стене фетву Ибн Кемаль об Ибн ‘Араби. В тексте этой фетвы говорится, что любой, кто отрицает духовный авторитет суфийского шейха, заблуждается, и долг султана – наказать такого человека. Данное заявление являлось достаточно оскорбительным для сирийских интеллектуалов не только потому, что некоторые из них были прежде явными хулителями наследия Ибн ‘Араби, но еще и потому, что мамлюкские улемы привыкли к более независимому выражению своего мнения.

Стоит отметить, что когда Селим открыл мечеть в 1518 г., он назначил имамом известного сирийского историка Мухаммада ибн Тулуна (1475–1546). Это был необычный выбор, так как последний довольно неоднозначно относился к доктрине Ибн ‘Араби. Так, он делил людей на четыре категории в зависимости от их отношения к Ибн Араби. Первая группа – это те, кто верит, что Ибн ‘Араби был настоящим святым. Согласно Ибн Тулуну, к ним относятся большинство персов, все жители Рума (Анатолии), племя аль-бава’ина в Дамаске и некоторые отдельные ученые и шейхи. Вторая группа называет Ибн ‘Араби неверным и еретиком. По мнению Ибн Тулуна, в эту категорию попадают большинство арабских факихов и исследователей хадисов. Третья группа – это те, у кого учение Ибн ‘Араби вызывает сомнения. К таковым историк, в частности, причисляет известного ученого

имама аз-Захаби (1274–1348). Последняя группа хранит молчание об Ибн ‘Араби и предполагает, что Бог его рассудит. Ибн Тулун утверждал, что он сам принадлежит к этой группе [20. С. 538–540].

В результате политики Селима I Ибн ‘Араби стал более высоко цениться в глазах бывших подданных мамлюков не только в Дамаске, но также в Алеппо и Египте. Суфии начали посещать гробницу Ибн ‘Араби и свободно организовывать там свои церемонии, а быть похороненным рядом с его мавзолеем стало престижным не только среди суфиев, но и среди чиновников и представителей религиозной учености. Это не значит, что в османский период полемика вокруг его наследия исчезла, но такого накала, как в мамлюкскую эпоху, уже не наблюдалось. Однако в результате завоевания турками арабских регионов, в частности Дамаска, Алеппо и Каира, споры об Ибн ‘Араби и его доктрине распространились уже на ученых Малой Азии ввиду возросшего потока исламских интеллектуалов из вновь завоеванных стран.

Процветание египетского суфизма после османского завоевания

Египетские религиозные деятели сыграли свою роль в успехе османского вторжения в 1517 г. Факихи и улемы, вовлеченные в военно-бюрократическую систему мамлюкского периода, находились в большей зависимости от правящих властей, чем представители суфийского движения, и когда поражение Египта стало очевидным, большинство из них оказали поддержку и почет завоевателям. В тот же день, когда Селим вошел со своим войском в столицу Египта, имамы мечетей страны прославляли нового правителя в пятничных проповедях [21. С. 56], хотя последний мамлюкский султан Туманбей II (1516–1517) на тот момент еще не был свергнут и продолжал сопротивление. Стоит отметить, что не все религиозные деятели перешли на сторону Османов. Были и те, кто поддерживал Туманбея до самого конца. Большую помощь он получил именно от суфийских институтов, в которых укрывались мамлюки после поражения в битве при Ридании 22 января 1517 г. Этим объясняются учиненные османским войском погромы завии шейха ‘Имада ад-Дина в районе Ан-Насирийа, мечети Шейхун, мавзолея Сейиды Нафисы на территории комплекса Аль-Карафа и других сооружений. Нападения на суфийские святыни сопровождались поджогами и грабежом, несмотря на то, что османские султаны имели славу защитников исламских учреждений [21. С. 57].

Однако, закрепившись в Египте, завоеватели проявили себя как правители подлинного суннитского государства. Наместники Османов продемонстрировали уважение и покровительство местным исламским институтам и влиятельным деятелям. Новые власти признали вакуфные владения Египта, основанные до завоевания, что еще больше повысило авторитет Османов.

Египетское общество под властью турок оставалось, как и прежде, глубоко религиозным, и суфизм был неотъемлемой частью этой религиозности, охватившей все слои общества. Османское правление не изменило духовных институтов Египта. Суфизм уже при мамлюках сформировался как активное

и зрелое движение, однако османский режим дал сильный толчок его развитию в последующие три столетия. Если сравнить ситуацию в конце мамлюкской эпохи с событиями XVI века (описанными, например, в трудах видного исламского ученого Абд аль-Ваххаба аш-Ша'рани), XVII в. (подробные описания дает Эвлия Челеби), а также с изображением египетского общества в XVIII и начале XIX вв. (например, в хронике Абд ар-Рахмана аль-Джабарти), можно понять, насколько возросло влияние суфиев. Увеличилось число тарикатов, а их деятельность стала сложнее и многообразнее, появилось больше празднований мавлидов, было построено много новых суфийских институтов – завий, ханак и текке, как стали называть обители на турецкий манер. Кроме того, в османский период истории Египта по сравнению с мамлюкским намного больше улемов поддавались суфийскому воздействию.

Развитию суфизма во многом способствовал упадок положения улемов – хранителей исламского традиционного образования, игравших незаметную роль в мамлюкском правительстве. Османская оккупация нарушила планомерное развитие египетского ислама. Свидетель событий первых лет османского владычества Ибн Ийас неоднократно оплакивал ухудшение исламских институтов. Османы реорганизовали судебную административную систему Египта. Теперь местные арабоязычные улемы не назначались на высшие должности судебной власти. В частности, самый влиятельный и прибыльный пост *кадиаскера* (главного шариатского судьи) неизменно отводился тюркоязычным кадиям, которых направляли служить в Египет на определенный срок [22. С. 126]. Такая практика широко внедрялась и в отношении других административных должностей.

В целом, османские власти не вмешивались в исламскую научную жизнь Египта. Так, например, известный духовный центр Аль-Азхар процветал под властью турок, и в источниках не упоминаются попытки правительства повлиять на его образовательную, научную или религиозную деятельность. Однако изменения коснулись интеллектуальной жизни Египта – сразу после османского завоевания произошел внезапный и полный разрыв в богатой египетской историографии. Примечательно, что наиболее выдающимся египетским автором XVI века был суфий Абд аль-Вахаб аш-Ша'рани (1493–1565), оставивший многочисленные труды по различным аспектам ислама, включая правоведение, этику, мистику и историю суфизма.

Мистико-аскетическое движение Египта, действительно, процветало при поддержке османских властей. За три века сильно увеличилось число тарикатов, в рамках которых велась основная деятельность суфиев. В Османском Египте было несколько десятков орденов, но определение их точного количества затрудняет неорганизованность и аморфность мира суфизма в тот период. Кроме того, это число постоянно менялось. Одни братства теряли свою популярность и исчезали, другие возникали. Зачастую происходило объединение суфийских сообществ в одно или, наоборот, распад крупных орденов на более мелкие. В появлении новых братств значительную роль играли пришлые миссионеры, которые благодаря искусной пропаганде своего мистического пути привлекали к себе массы последователей. Как отметила

российский востоковед С.А.Кириллина, «суфийская организация находилась в постоянном движении, не обретая ни динамического равновесия, ни застывших форм» [23. С. 318]. Суфизм, в целом, всегда был явлением меняющимся и разнородным, он привлекал к себе многие социальные и интеллектуальные группы и оставался открытым для внешних влияний.

По сравнению с мамлюкским периодом в османском Египте число тарикатов заметно выросло. В биографии суфия XVI в. Аш-Ша'рани сообщается, что он был посвящен в 26 орденов. Наименования многочисленных братств предоставлены Эвлией Челеби во второй половине XVII в., а также в хронике египетского историка Абд ар-Рахмана аль-Джабарти (1753–1822) и других источниках XVIII столетия [22. С. 127]. Британский путешественник XIX в. Эдвард Лэйн перечислил среди наиболее распространенных тарикатов Египта такие, как рифа'ийа, кадирийа, ахмадийа и бурхамийа (бурханийа) [24. С. 248–249].

Процесс возникновения или распада суфийских сообществ никак не регулировался ни со стороны светских правителей, ни нормативным исламом вплоть до XIX в., когда над дервишескими братствами была установлена централизованная власть. В 1812 г. паша Египта Мухаммад Али (1805–1848) наделил влиятельного суфийского лидера Мухаммада аль-Бакри формальной властью над всеми орденами и учреждениями, создав таким образом канал, через который государство могло контролировать суфийские сообщества и внедрить их в новую налоговую систему. До этого у орденов не было высшего главы или органа. На протяжении всего XIX века крупнейшие и наиболее влиятельные египетские тарикаты так и не смогли вернуть себе независимость и выйти из-под контроля централизованной администрации, созданной Мухаммадом Али [23. С. 426–427].

В османском Египте определенное влияние приобрел турецкий суфизм, который начал распространяться еще до падения власти мамлюков. Значительную роль в то время играл орден халватийа. Это братство возникло в Северо-Западном Иране в конце XIV в. В Египте его наиболее видные приверженцы были выходцами из тюркоязычной среды и являлись учениками 'Умара Рушени из Тебриза (ум. в 1487). Большим влиянием славился Ибрагим Гульшани (ум. в 1534), сбежавший в свое время из захваченного Сефевидами Тебриза. Особой популярностью в Египте он пользовался среди солдат османского гарнизона. Однако вскоре турецкие власти, опасаясь чрезмерного влияния суфийского шейха, вызвали его в Стамбул, где ему пришлось уйти в полное уединение. Двумя другими известными членами ордена были Шамс ад-Дин Мухаммад Дамирдаш аль-Мухаммади (ум. в 1522 или 1523 г.) и Шахин аль-Джаркаси (ум. в 1547 г.). Последний ранее служил офицером в армии мамлюкского султана Кайт-бея. После стал отшельником и прожил несколько десятилетий в уединении на горе Мукаттам рядом с Каиром [25. С. 26].

Тарикат халватийа получил свое название от принятого им главного принципа *халвы* – то есть полного уединения. Член ордена был обязан уединяться на долгое время в своей келье и проводить там время в молитве и созерцании. Халватийа предлагала своим адептам хорошо развитый курс

обучения духовному росту и мистическую систему, в которой важную роль сыграли идеи Ибн ‘Араби. Приверженцы халватийи вступали в жаркие религиозные споры с членами суфийского направления аш-Ша’рани, которые представляли умеренное ортодоксальное египетское учение.

Османские власти, в целом, поддерживали и поощряли суфизм в Египте, но особое внимание они уделяли его турецким институтам. Так, наместник Высокой Порты Сулейман-паша в 1526 г. основал обитель и выделил для нее вакуфные средства на имя турка по происхождению Хасана ас-Стамбули. Комплекс, включавший в себя мечеть, медресе и кладбище, предназначался только для суфиев-неарабов (‘аджам) [22. С. 151–152]. Контраст турецкого суфизма особенно прослеживался на фоне отсутствия значительного влияния османских правоведов на исламскую научную жизнь Египта. Каир по-прежнему считался одним из ведущих центров мусульманского образования, и улемы Османской империи ценили глубину и авторитет исламской традиции Египта.

Тем не менее, суфизм в Египте не страдал от иностранной конкуренции. Более того, после османского завоевания он стал более многогранным и богатым, чем в мамлюкский период. Еще одной особенностью в эпоху османского владычества стало появление суфийской египетской аристократии, представленной семьями Аль-Бакри и Аль-Вафаййя. Их главы занимали традиционно высокое положение в иерархии суфизма и мусульманского духовенства.

Аль-Бакри являлись благородным и знатным семейством, члены которого претендовали на происхождение от первого праведного халифа Абу Бакра ас-Сиддика (632–634). Сам род переехал в Каир из Верхнего Египта в начале XV в., но тогда его главы были более известны как знатоки мусульманского права. В начале XVI в. семья обогатилась, получив контроль над суфийскими вакфами, а в XVIII столетии шейх Аль-Бакри являлся фактически главой египетских тарикатов. На лидеров Аль-Бакри была возложена ответственность за организацию одного из самых значимых мероприятий в религиозной жизни Каира – празднования мавлида пророка Мухаммада [23. С. 326–327]. Вплоть до XX в. члены семьи Аль-Бакри оставались хранителями суфийских традиций. Кроме того, бакриты даровали стране одного из самых видных историков и летописцев османского периода – Мухаммада ибн Аби ас-Сурура аль-Бакри аль-Сиддики (1596–1650), перу которого принадлежат несколько работ по истории Египта мамлюкского и османского периодов.

К концу XVI века, когда у зажиточных и богатых суфиев, улемов и других гражданских лиц появилась возможность участвовать в откупной системе (*илтизаме*), дядя историка Тадж аль-’Арифин аль-Бакри (ум. в 1594–1595) владел илтизамом из 50 деревень, которые давали значительный урожай сахара, риса и пшеницы. Аль-Бакри имели большую библиотеку и литературный салон и проживали в роскошном дворце на живописном пруду Азбакийя в Каире, который стал излюбленным местом встречи социальной и политической элиты. Бакриты обладали также рабами-мамлюками, что было очень необычно для представителей гражданского населения Египта [26. С. 27].

Семья Ас-Садат аль-Вафайя, как и Аль-Бакри, имела знатные корни и пользовалась финансовой поддержкой и признанием официальных властей. Ее члены также разбогатели за счет прибыли от вакфов и участия в откупной системе Египта. Род брал свое начало от четвертого праведного халифа ‘Али ибн Абу Талиба (656–661). Так же, как бакриты отвечали за празднование дня рождения пророка, вафайты занимались организацией мавлида его внука Хусейна ибн ‘Али (626–680). Обе семьи конкурировали за лидерство в суфийском сообществе, и в XVII–XVIII вв. продолжали процветать и развиваться.

Что касается почитания святых, посещения гробниц и святынь, празднования мавлидов и других знаменательных дат, любовь египтян к подобного рода мероприятиям только возрастала в османский период. Турецкий историк и политический деятель Мустафа Али-эфенди (1541–1600), посетивший Каир в самом конце XVI века, поражался количеству праздников в Египте. Он сообщает, что бесчисленное множество людей каждую пятницу сразу после утренней молитвы направляются пешком или верхом на кладбище Аль-Карафа, где посещают могилы имамов Аш-Шафи’и (767–820) и Аль-Лайса (712–791) и мавзолее Сейиды Нафисы [27. С. 33]. Османский историк отмечает, что праздников и торжеств у жителей Египта чересчур много, и египтяне готовы использовать любой повод, чтобы не работать или не сидеть дома [27. С. 36, 49]. Кроме того, массовые собрания и шествия сопровождались ярмарками, играми, звуками барабанов, зрелищными выступлениями дервишей. Представители многих суфийских братств демонстрировали различные фокусы и совершали экстатические ритуалы, имевшие особое эмоциональное воздействие на присутствующих [23. С. 346–347]. Для египтян посещение подобных мероприятий сочетало в себе желание исполнить религиозный долг, посетить святыни, чтобы отдать дань уважения выдающимся шейхам и заручиться их заступничеством перед Богом, а также весело провести время и отдохнуть.

Выводы

Мамлюкская и османская эпохи стали знаковыми для становления египетского суфизма, причем если в первую происходило его активное развитие, популяризация и институциональное формирование, то на вторую пришелся расцвет во всех его аспектах. В османский период росло число суфийских институтов и тарикатов, их деятельность становилась богаче и разнообразнее. Несмотря на то, что османские правители оказывали большую поддержку турецким братствам, их политика не привела к застою или упадку местных суфийских традиций.

При сравнительном анализе двух эпох становится очевидным использование суфийской идеологии и догматики как мамлюкскими, так и османскими султанами для продвижения своих стратегических и внутривосточных интересов. Особенно это заметно на примере разработанной османскими законодателями теории, демонстрирующей Ибн ‘Араби в качестве заступника «богохранимой» империи и покровителя турецкой военной экспансии в мусульманские страны. Что касается самого суфийского шейха, то дискуссии

вокруг его доктрины не умолкают и по сей день, хотя с включением Египта в состав Османской империи они немного поутихли.

В период после турецкого завоевания продолжала расти популярность суфийского течения среди простого населения, что обусловлено рядом причин. Помимо желания расти духовно египтян привлекали в суфизме такие стороны, как возможность воспользоваться материальными благами пожертвований, быть вовлеченными в определенные таинства и необычные практики суфиев, а также просто получить эмоции от массовых зрелищных мероприятий и беспечно провести время, оторвавшись от работы и домашних хлопот.

Важной особенностью обеих эпох стало активное вовлечение в суфизм представителей традиционной исламской учености – улемов. Причем данная тенденция особенно ярко прослеживается в период после турецкого завоевания. Наконец, принципиальным отличием османской эпохи от мамлюкской стало формирование суфийской зажиточной аристократии, представленной семьями Аль-Бакри и Аль-Вафаийа, что привело в конечном итоге к вовлечению суфийских деятелей в административную и налоговую политику османских властей.

Примечания

- (1) Бадавия, или ахмадия – суфийский тарикат, названный так в честь его основателя Ахмада аль-Бадави (ум. в 1276 г.). Имеет большое распространение в Египте.
- (2) Сама’ – (ар.) ритуал в суфизме. Совмещает в себе игру на музыкальных инструментах, пение, танец и декламацию молитв и стихов. Является разновидностью зикра.
- (3) Аль-Карафа, или Город мертвых, – мусульманское кладбище, расположенное в юго-восточной части Каира.
- (4) Дервиш (*перс.* «нищий, бедняк») – в широком смысле член суфийского тариката, в более узком – аскет, нищий, выбравший отрешение от какой-либо материальной собственности. Персидское слово «дарвиш» соответствует арабскому «факир» (бедняк). Могут быть как странствующими, так и живущими в обителях под началом шейха. Дервиши сосредоточены на универсальных ценностях любви и служения Богу, отказавшись от всего материального.
- (5) Маджзуб (*ар.* «влекомый», «увлекаемый», *тж.* «склонный к наитию и экстазу», «одержимый») – суфий, который либо путем духовных практик, либо в результате «божественного привлечения» (джазб) частично или полностью утрачивает сознание и остается в таком состоянии до конца жизни. В таком состоянии «одержимые» нередко нарушали предписания шариата, что вызывало нарекания со стороны ортодоксальных верующих-мусульман. «Одержимые» нередко подвергались резкой критике со стороны мусульманских ученых и реформаторов.
- (6) Т.е. был снят с должности.
- (7) «Син», «шин» и «мим» – буквы арабского алфавита.

Библиографический список

1. *Ад-Дали Мухаммад Сабри*. Ат-Тасаввуф ва-аййамуху. Давр аль-мутасаввифа фи-т-тарих Миср аль-хадис. Каир: Матба’ату дари-ль-кутуб ва-ль-васа’ик аль-кавми-йя, 2012.

2. *Berkey J.P.* Culture and society during the late Middle Ages // *The Cambridge History of Egypt* / Ed. by Carl F. Petry. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
3. *Семенова Л.А.* Салах ад-Дин и мамлюки в Египте. М.: Наука, 1966.
4. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Курс лекций. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966.
5. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.-СПб.: Диля, 2004.
6. *'Ашур Са'ид 'Абд аль-Фаттах.* Аль-Муджтама' аль-мисри фи 'аср салатин аль-мамалик. Каир: Дар ан-нахда аль-'арабиййа, 1992.
7. *Аль-Макриз, Таки ад-Дин Ахмад ибн 'Али ибн 'Абд аль-Кадир ибн Мухаммад.* Аль-Мава'из ва-ль-и'тибар би-зикр аль-хутат ва-ль-'асар. Т. 4. Каир: Матба'ат ан-Нил, 1326 г.х./1907–1908.
8. *Аш-Ша'ран, 'Абд аль-Ваххаб.* Ат-Табакат аль-кубра. Т. 1. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-диниййа, 2005.
9. *Амин Мухаммад Мухаммад.* Аль-Авваф ва-ль-хайат аль-'иджтима'иййа фи Миср. 1250–1517. Каир: Дар ан-нахдати-ль-'арабиййа, 1980.
10. *Ибн 'Ийас, Мухаммад ибн 'Ахмад аль-Ханафи.* Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур. Т. 4. Каир: Аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб, 1984.
11. *Ибн Баттута Мухаммад ибн 'Абдаллах.* Рихлат ибн Баттута. Тухфат ан-низар фи гара'иб аль-амсар ва-'аджа'иб аль-асфар. Каир: Муассасат Хиндави, 2020.
12. *Аль-Макризи Таки ад-Дин Ахмад ибн 'Али.* Китаб ас-сулук фи ма'рифат дувал аль-мулук. Т. 3. Ч. 1. Каир: Матба'ат дари-ль-кутуб, 1970.
13. *Ас-Сахави Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман.* Ат-Тибр аль-масбук фи зайл аль-мулук. Каир: Аль-Матба'а аль-амириййа, 1896.
14. *Кныш А.Д.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The making of a polemical Image in Medieval Islam. New York: State University of New York Press, 1999.
15. *Аль-'Аскалани аль-Хафиз ибн Хаджар.* 'Инба' аль-гумр би-'анба' аль-'умр. Т. 3. Каир: Матба' аль-'ахрам ат-тиджариййа, 1972.
16. *Иванов Н.А.* Османское завоевание арабских стран (1516–1574). М.: «Восточная литература» РАН, 2001.
17. *Ибн 'Ийас Мухаммад ибн 'Ахмад аль-Ханафи.* Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур. Т. 3. Каир: Аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб, 1984.
18. *Челеби Эвлия.* Ар-Рихла 'ила Миср ва-с-Судан ва билад аль-Хабаш (1672–1680). Каир: Аль-Хай'а аль-'амма ли-дар аль-кутуб ва-ль-васаик аль-кавмиййа, 2010.
19. *Краюшкин Н.Р.* Система культурно-интеллектуального обмена в арабо-мусульманском мире XVII – начала XVIII в. (на примере творчества 'Абд ал-Гани ан-Наблуси): дис. ... канд. ист. наук. М., 2020.
20. *Ибн Тулун Мухаммад ас-Салихи.* Аль-Кала'ид аль-джавхариййа фи тарих ас-Салихиййа. Т. 1. Дамаск: Матбу'ат маджма' аль-луга аль-'арабиййа, 1981.
21. *Ад-Дали Мухаммад Сабри.* Фукаха ва-фукара. Иттиджахат фикриййа ва-сийасиййа фи миср аль-'усманиййа. Каир: Дар аль-кутуб ва-ль-васаик аль-кавмиййа, 2010.
22. *Winter M.* Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517–1798. London and New-York: Taylor & Francis, 2005.
23. *Кириллина С.А.* Исламские институты османского Египта в XVIII – первой трети XIX века. Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000.
24. *Lane E.* The Manners and Customs of the Modern Egyptians. London: J.M. Dent & Co.; New York: E.P. Dutton & Co., 1908.
25. *Winter M.* Ottoman Egypt, 1525–1609 // *The Cambridge History of Egypt* / Ed. by M.W. Daly. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
26. *Tietze A.* Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599. Text, Transliteration, Translation, Notes. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975.

References

1. Ad-Dali Muhammad Sabri. *Al-Tasawwuf wa-'ayyamuhu. Dawr al-mutasawwifa fi-l-ta'rikh Misr al-hadith*. [Sufism and its days. The Role of the Sufis in the Modern History of Egypt]. Cairo: Matba'atu dari-l-kutub wa-l-watha'iqi-l-qaumiyya; 2012. (In Arab.).
2. Berkey JP. Culture and society during the late Middle Ages. In: Petry CF, editor. *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press; 2008, p. 375–411.
3. Semenova LA. *Salah ad-Din i mamlyuki v Yegipte*. [Salah ad-Din and the Mamluks in Egypt]. Moscow: Nauka; 1966. (In Russ.).
4. Petrushevskiy IP. *Islam v Irane v VII–XV vekah. Kurs lekciy*. [Islam in Iran in the 7–15th centuries. Lecture course]. Leningrad: Leningrad University Publishing House; 1966. (In Russ.).
5. Knysh AD. *Musul'manskiy mysticizm. Kratkaya istoriya*. [Muslim mysticism. Short history]. Moscow-Saint Petersburg: Dilya; 2004. (In Russ.).
6. 'Ashur Sa'id 'Abd al-Fattah. *Al-Mujtama' al-misri fi 'asr salatin al-mamalik*. [Egyptian society in the era of the Mamluk sultans]. Cairo: Dar al-nahda al-'arabiyya; 1992. (In Arab.).
7. Al-Maqrizi Taqi al-Din 'Ahmad ibn 'Ali ibn 'Abd al-Qadir ibn Muhammad. *Al-Mawa'iz wa-al-i'tibar bi-dhikr al-khitat wa-al-'athar*. [The Book of Teachings and Edification in the Description of the Quarters and Monuments]. Vol. 4. Cairo: Matba'at al-Nil; 1326 AH/1907–1908. (In Arab.).
8. Al-Sha'rani 'Abd al-Wahhab. *Al-Tabaqat al-kubra*. [The Book of Major Classes]. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-thaqafa al-diniyya; 2005. (In Arab.).
9. Amin Muhammad Muhammad. *Al-Awqaf wa al-hayat al-'ijtima'iyya fi Misr. 1250–1517*. [Waqfs and social life in Egypt. 1250–1517]. Cairo: Dar al-nahda al-'arabiyya; 1980. (In Arab.).
10. Ibn 'Iyas Muhammad ibn 'Ahmad al-Hanafi. *Bada'i' al-zuhur fi waqa'i' al-duhur*. [Of Flowers in the Events of the Centuries]. Vol. 4. Cairo: Al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab; 1984. (In Arab.).
11. Ibn Battuta, Muhammad ibn 'Abdallah. *Rihlat Ibn Battuta. Tuhfat al-nizar fi ghara'ib al-'amsar wa-'aja'ib al-asfar*. [The Travels of Ibn Battuta. A Gift for Those Who Observe the Wonders of Cities and Wonders of Travel]. Cairo: Mu'assasat Hindawi; 2020. (In Arab.).
12. Al-Maqrizi Taqi al-Din 'Ahmad ibn 'Ali. *Kitab al-suluk fi ma'rifat al-duwal al-muluk*. [The Book of Paths to Knowledge of the Ruling Dynasties]. Vol. 3. P. 1. Cairo: Matba'at al-dar al-kutub; 1970. (In Arab.).
13. Al-Sakhawi Muhammad ibn 'Abd al-Rahman. *Al-Tibr al-masbuk fi dhail al-suluk*. [The Book of Molten Ore at the End of the Path]. Cairo: Al-Matba'a al-'amiriyya; 1896. (In Arab.).
14. Knysh AD. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The making of a polemical Image in Medieval Islam*. New York: State University of New York Press; 1999.
15. Al-'Asqalani al-Hafiz ibn Hajar. *'Inba' al-ghumr bi-'anba' al-'umr*. [Notification of the Unreasonable about the Children of the Century]. Vol. 3. Cairo: Matba'at al-ahram al-tijariyya; 1972. (In Arab.).
16. Ivanov NA. *Osmanskoye zavoevanie arabskih stran (1516–1574)*. [Ottoman conquest of the Arab countries (1516–1574)]. Moscow: Oriental Literature Publishing house, Russian Academy of Sciences; 2001. (In Russ.).
17. Ibn 'Iyas, Muhammad ibn 'Ahmad al-Hanafi. *Bada'i' al-zuhur fi waqa'i' al-duhu*. [Curiosities of Flowers in the Events of the Centuries]. Vol. 3. Cairo: Al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab; 1984. (In Arab.).

18. Chelebi Evliya. *Al-Rihla 'ila Misr wa-al-Sudan wa-bilad al-Habash (1672–1680)*. [Travel to Egypt, Sudan and Ethiopia (1672–1680)]. Cairo: Al-Hayat al-'amma li-dar al-kutub wa-al-watha'iq al-qawmiyya; 2010. (In Arab.).
19. Krayushkin NR. Sistema kulturno-intellektual'nogo obmena v arabo-musulmanskom mire XVII – nachala XVIII v. (na primere tvorchestva 'Abd al-Ghani an-Nablusi) [The System of Cultural and Intellectual Exchange in the Arab-Muslim World of the 17th – early 18th Centuries (on the Example of the Works of 'Abd al-Ghani al-Nablusi)] [Dissertation]. Moscow; 2020 (In Russ.).
20. Ibn Tulun Muhammad al-Salihi. *Al-Qala'id al-jauhariyya fi tarikh Al-Salihiyya*. [Precious Necklaces in the History of Al-Salihiyya]. Vol. 1. Damascus: Matbu'at majma' al-lugha al-'arabiyya; 1981. (In Arab.).
21. Ad-Dali Muhammad Sabri. *Fuqaha' wa-fuqara'. Ittijahat fiqriyya wa-siyasiyya fi Misr al-'Uthmaniyya*. [Lawyers and the poor. Ideological and political trends in Ottoman Egypt]. Cairo: Dar al-kutub wa-al-watha'iq al-qawmiyya; 2010. (In Arab.).
22. Winter M. *Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517–1798*. London and New-York: Taylor & Francis; 2005.
23. Kirillina SA. *Islamskiye instituti osmanskogo Egipta v XVIII – pervoy treti XIX veka*. [Islamic institutions of Ottoman Egypt in the 18th – first third of the 19th century]. Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press; 2000. (In Russ.).
24. Lane E. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: J.M. Dent & Co.; New York: E.P. Dutton & Co.; 1908.
25. Winter M. Ottoman Egypt, 1525–1609. In: Daly MW, editor. *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press; 1998, p. 1–33.
26. Tietze A. *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599. Text, Transliteration, Translation, Notes*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften; 1975.

Информация об авторе:

Рыженкова Тамара Алексеевна – старший преподаватель кафедры истории стран Ближнего Востока Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: t.ryzhenkova@spbu.ru

Information about the author:

Ryzhenkova Tamara Alexeevna – Senior Lecturer, Department of History of the Middle East, St. Petersburg State University, e-mail: t.ryzhenkova@spbu.ru