

Н. Н. Дьяков

МУСУЛЬМАНСКИЙ МАГРИБ

Шерифы, тарикаты, марабуты
в истории Северной Африки

Средние века, новое время



ИЗДАТЕЛЬСТВО С - ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА



Санкт-Петербургский государственный университет

Н. Н. ДЬЯКОВ

МУСУЛЬМАНСКИЙ МАГРИБ

*Шерифы, тарикаты, марабуты
в истории Северной Африки
(Средние века, новое время).*



Издательство С.-Петербургского университета

ББК 86.2/3(533)
Д93

Рецензенты: д-р ист. н., проф. *Е. И. Зеленев* (С.-Петерб. гос. ун-т)
д-р ист. н., проф. *Р. Г. Ланда* (ИВ РАН)

*Печатается по постановлению
Ученого совета Восточного факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Дьяков Н. Н.

Д93 Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. (Средние века, новое время). — Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. — 344 с.
ISBN 978-5-288-04636-0

Настоящая работа посвящена истории и культуре стран мусульманского Магриба. На основе широкого круга источников, исследований зарубежных и отечественных ученых, материалов, накопленных автором за время работы в Алжире, Марокко, Испании и т.д., предпринята первая в отечественной историографии попытка комплексного обзора и анализа истории марабутизма, культуры святых, их роли в духовной и социально-политической жизни мусульман Магриба в средние века и новое время.

Предназначено для специалистов в области истории культуры и религии народов Ближнего Востока и Северной Африки. Может быть рекомендовано преподавателям, аспирантам и студентам университетов.

ББК 86.2/3(533)

ISBN 978-5-288-04636-0

© Н. Н. Дьяков, 2008
© Восточный факультета С.-Петербургского государственного университета, 2008

Р. Г. Ланда

Магриб мистический и загадочный

Магриб — это далекий от Ближнего Востока дальний запад арабского мира, волшебный «край золотого заката», как назвал его известный в начале XX века российский журналист Василий Немирович-Данченко. Для самих арабов, если судить по сказкам «Тысячи и одной ночи», это был в средние века во многом непонятный им мир тайн и легенд, колдунов и кудесников. Арабизация и исламизация Магриба растянулись на века, шли долго и трудно, с уклонами и отступлениями, даже с неоднократными (до 17 раз по Ибн Халдуноу) откатами берберов от ислама. Самобытная культура на севере Африки (а здесь, кроме берберов, ко времени прихода арабов проживали также потомки финикийцев, греков, римлян) не сразу поддалась напору арабо-исламской цивилизации.

До IX в. н. э. здесь ещё бытовал кое-где пунический язык древнего Карфагена, до XI в. — латынь, привнесённая победителями Карфагена — римлянами. Христианство, широко распространившееся, особенно среди местных горожан во II–III вв. н. э., тоже не собиралось сдавать позиций. Многочисленные общины последователей иудаизма, состоявшие главным образом из евреев, покинувших Палестину, также нашли свою нишу в североафриканском обществе и даже сумели обратить в свою веру какую-то часть берберов. Но основная их часть осталась чужда и христианству, и иудаизму, сохранив верность древним языческим культам и продолжая поклоняться священным для них горам, рощам, источникам. Всё это получило довольно яркое выражение в богатейшем фольклоре берберов, в их преданиях, песнях и сказаниях, нравах и обычаях, непривычных для арабов, несмотря на определённое сходство в образе жизни арабов и берберов, особенно кочевых. Духовное многообразие магрибинцев, их многоязычие и многоверие невольно рождали всякого рода мифы, окружали жителей севера Африки в глазах арабов ореолом таинственности, волшебства и мистицизма. Очевидно поэтому, если верить арабскому хронисту Абд

ар-Рахману ибн Абд аль-Хакаму, второй праведный халиф арабов Омар ибн аль-Хаттаб (634–644) даже отозвал свою армию из Магриба, считая его краем коварства и обмана, которые погубят войско мусульман.

Скорее всего, всё это придумали позже, когда арабы убедились в стойкости и свободолюбии берберских племён, их умении отстаивать своё лицо и свою неповторимую самобытность при всех обстоятельствах, в упорном стремлении всех магрибинцев сохранить свою, как сейчас выражаются, этнокультурную и конфессиональную идентичность даже при восприятии ими арабского языка и религии ислама. Ибо в Магрибе, наряду с сохранением берберами своих говоров и обычаев, они усваивали арабский язык, насыщая его своими словами и выражениями, своего рода «берберским субстратом» по выражению наиболее видного исследователя диалектов Магриба Ю. Н. Завадовского. В то же время ислам магрибинцы воспринимали, во-первых, не сразу, а во-вторых, не в первоначальной форме ортодоксального суннизма, а в виде разного рода оппозиционных власти Арабского халифата VII–X вв. учений шиизма и особенно хариджизма, примитивно демократические, уравнилельные тенденции которого были ближе и понятнее берберам. Они жили в условиях патриархальной общины и военной демократии, типичных для родоплеменного уклада, а потому первое время отвергали предусмотренную исламом теократию, да и потом очень нехотя мирились с ней, как и с мусульманским законодательством (шариатом), предпочитая руководствоваться своим тысячелетним обычным правом (адатом). Что, кстати, не мешало им весьма ревностно отстаивать свою принадлежность к исламу перед «христианизаторами» Западной Европы.

Таким образом, в Магрибе арабо-исламская цивилизация (которая, кстати, создавалась при активном участии магрибинцев) столкнулась, причём — на самых ранних этапах своего формирования, с обществом, исключительно пёстрым в этническом, социокультурном и религиозном плане, многоязычным и многоукладным, значительно (хотя и не во всём) отличавшимся от аравийского общества своей полисистемностью, определёнными чертами традиций управления, повседневностью быта, кодекса поведения, устного народного творчества, сложившихся представлений об этике и эстетике. Как подчёркивают некоторые искусствоведы, даже орнаменты у арабов и берберов были разные: первые всегда использовали преимущественно растительный узор, вторые — геометрический. Но если это и было так, то — лишь на первых порах. В дальнейшем, по мере арабизации и значительно опережавшей её по темпам развития исламизации Магриба, происходило взаимодействие и взаимопроникновение арабских и берберских

элементов в сферах языка, религии, культуры, фольклора, социального поведения, права, изобразительного и прочего искусства.

Они достигли почти полного слияния в созданной мусульманами на Иберийском полуострове стране Аль-Андалус, где арабо-берберское начало совместились с местными традициями иберо-лузитанского, кельтского, греческого, римско-латинского и вестготского происхождения. В связи с этим стало достаточно трудно выделить из арабо-магрибинского комплекса что-либо «чисто берберское» (кроме языка), ввиду мощного воздействия, особенно в IX–XIII вв., экономики, образа жизни, политики, культуры и искусства Аль-Андалуса на все стороны бытия магрибинцев, включая чисто человеческий фактор. Ибо андалусийцы постоянно переселялись в Магриб, сначала — как моряки и архитекторы, строившие города и селения на магрибинском побережье, затем — как учителя и богословы, наконец, с XI в. — просто как беженцы, покидавшие родину под напором реконкисты.

Тем не менее, на всех этапах эволюции мусульманского Магриба он сохранял свою специфику. Прежде всего, это проявлялось в культурно-лингвистической и религиозной сфере. Отношения с исламом, как уже отмечалось, у берберов были достаточно сложные. Тем более сложными и специфичными они должны были стать неминуемо в столь деликатном деле как суфизм (тасаввуф) — охватившем весь мусульманский мир ещё в VII–VIII вв. мистическом движении аскетов-проповедников, протестовавших против социального расслоения уммы (общины приверженцев ислама) и «неправедного» поведения роскошествовавшей верхушки. В дальнейшем отшельники-суфии (на Востоке их называли дервишами, в Магрибе — марабутами), спланивались в военно-религиозные братства, разрабатывая собственные доктрины «справедного пути», претендуя на божественную благодать («барака»), ниспосланную на них Аллахом, и на достаточно активную роль в жизни общества. В Магрибе они довольно успешно почти тысячу лет соперничали с официальным суннитским духовенством в борьбе за умы верующих, начинали и прекращали войны, свергали правителей, возглавляли антиколониальные движения, ссорили и мирили племена, взимали налоги, вмешивались в международные отношения, а с начала XX в., постепенно отходя от политики, больше проявляли себя в сферах образования, культуры, морально-этического воспитания, социального обеспечения, охраны традиционного наследия.

Роль суфизма очень велика в мире ислама, где действуют (очень часто тайно и неприметно для окружающих) свыше 300 суфийских братств. И число их множится день ото дня. О многих аспектах

их функционирования, прежде всего — в «проблемных» регионах (на Ближнем Востоке и в Африке, на Кавказе и в Средней Азии, а за последнее время — в мусульманских диаспорах Европы и Америки), известно, очевидно, далеко не всё. Тем очевидно, необходимость внимательного и серьёзного изучения суфизма. В нашей стране оно имеет давние традиции, ибо редко какой востоковед-историк, социолог или политолог, особенно — из среды арабистов, тюркологов и иранистов, не касался бы в своих трудах вопросов суфизма. Однако в отечественной литературе до сих пор нет фундаментальных исследований суфизма как всемирного явления и, тем более, суфизма в Магрибе, более далёком от нас, чем, например, Ирак или Сирия, и, конечно, менее изученном. В то же время суфизм в Магрибе особенно интересен (и, кстати, не прост для изучения) в силу гораздо более активной, чем даже на Ближнем Востоке, роли в политике, экономике, социальной жизни и культуре. Много, что творилось в Магрибе, в том числе — при значительном или даже решающем участии суфиев-марабутов, веками доходило до нас в урезанном, искажённом виде, а то и вообще не доходило.

Предлагаемая вниманию читателя работа Н. Н. Дьякова — первое в отечественном востоковедении исследование происхождения, истории, структуры, социокультурной и политической роли марабутизма, т.е. своеобразного варианта суфизма в Магрибе и вообще на мусульманском Западе (т.е. в Магрибе и, до конца XV в., в Аль-Андалусе). Автор — известный российский историк-арабист, специалист по этому региону, сделавший немало для ознакомления нашей общественности с историей Магриба и его культурно-религиозным своеобразием, с антиколониальным движением в начале XX в. младо-алжирцев (которым была посвящена его кандидатская диссертация, защищённая ещё в 1980 г.) и этапами экспансии в Магриб западных держав в XVI–XX вв. (докторская диссертация 1995 г.).

К написанию монографии о марабутах Северной Африки в средние века и новое время Н. Н. Дьяков готовился основательно. В 1990–1992 гг. им были опубликованы работа о французской историографии религиозных братств Марокко в доколониальный период и статья о важнейшем источнике сведений о средневековых марабутах Марокко. Далее последовали (в 1994–1996 гг.) статьи непосредственно о роли магрибинских суфиев в борьбе против экспансии Запада и колонизации Магриба, а также — сравнительный анализ деятельности религиозных братств Магриба и Северного Кавказа на исходе нового времени. Этому предшествовала кропотливая работа в Национальной библиотеке Туниса, в архивах Алжира и Орана, в хранилищах рукопи-

сей культурных центров Марокко. Она была существенно дополнена сбором ценных материалов в библиотеках Парижа, Мадрида, университетского города Алькала-де-Энарес (родины Сервантеса) и музея Эскориал в течение примерно 10 лет.

Лёгкость владения арабским и рядом европейских языков, серьёзный подход к делу (я могу об этом судить как бывший научный руководитель Н. Н. Дьякова и как свидетель его выступлений, по крайней мере, на четырёх международных симпозиумах за рубежом) и несомненная научная одарённость дали отличный результат. В руках у читателя — ценное исследование, фундированное и обстоятельное, дающее исчерпывающее (на данный момент и при нынешнем уровне знаний) представление о суфизме в Магрибе, о возводящих свою генеалогию к Пророку шерифах и марабутах, об источниках по истории марабутизма и вообще ислама в Магрибе, об историографии проблемы, об основных этапах и особенностях становления мусульманского Магриба сквозь призму деятельности различных династий, движений, течений и часто соперничавших друг с другом религиозных братств. Социальная (как и культурно-историческая) основа и политический вес марабутов, магическое и мистическое начало в их практике, истоки их харизматического авторитета показаны с исчерпывающей полнотой.

Автора можно было бы упрекнуть лишь за явный перекося в сторону марокканской проблематики. Но это объясняется тем, что именно в Марокко суфизм в наибольшей степени сохраняет свои позиции. И, к тому же, марокканский суфизм изучен Н. Н. Дьяковым наиболее тщательно за 3 года его работы в Марокко в качестве руководителя нашего культурного центра в Рабате. Марокканский материал преобладает и в интересных приложениях к основному тексту. В них речь идёт о магрибинских правителях, марабутах и их братствах, историографии, терминологии, суфийских центрах, библиографии и т.п. В какой-то степени марокканский «уклон» исследования можно объяснить также тем, что именно в Марокко, контрастах его природы и климата, разнообразии лиц и костюмов, яркости красок и столкновении арабского, африканского и средиземноморского начал на его земле концентрируются мистика и загадка Магриба, с которыми, прежде всего, встречается всякий изучающий этот регион.

Москва. Ноябрь 2007.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Эта книга — не просто соединенные под одной обложкой материалы к учебному курсу для студентов-востоковедов или религиоведов, это — итог поездок и встреч, посещения храмов, обителей и мавзолеев, нередко давно лежащих в руинах, но все еще почитаемых и во множестве рассеянных на востоке и западе мира ислама, где к ним никогда не зарастала «паломничья тропа».

«Тропы университетские» не раз приводили автора в места, отмеченные благодатью праведников далекого и близкого прошлого: в Египте и Палестине, в Аравии и Африке, в горах Атласа и Дагестана.

Едва оторвавшись от студенческой скамьи и лекций И. П. Петрушевского о Багдадском халифате, а О. И. Голузева — о перипетиях политической истории Ирака в XX в., автор ступил в свое время на землю Месопотамии. Хождение по «Городу мира», который и впрямь некогда выглядел вполне мирно, не раз приводили к памятникам и гробницам, отмеченным именами властителей дум или просто властителей «золотого века» арабской истории. Здесь в VIII в. жил и был погребен правовед имам Абу Ханифа; на рубеже IX–X вв. проповедовал Джунайд ал-Багдади — один из родоначальников исламского мистицизма; здесь с XII–XIII вв. собирают богомольцев усыпальницы 'Абд ал-Кадира ал-Джилани, Абу Хафса Омара ас-Сухраварди, сотен других ученых и учителей прошлого.

Уже аспирантом, находясь на стажировке в Алжирском университете, автор обходил в предместье г. Тлемсена мавзолей Сиди Бу Мадйана (XIII в.) — «полюса» веры исламского Запада и последователя упомянутого 'Абд ал-Кадира Гилянского.

Годы в Марокко дали новые впечатления, причем не только от памятников истории, но и от той роли, которую продолжали играть в жизни Магриба магия и мистицизм, царственные потомки Пророка — *шерифы* и загадочные *марабуты* — святые, прорицатели, законники и целители, чьи имена и сегодня видны в названиях улиц и сел, учебных заведений и минеральных источников, гор, лесов и т.п.

Знакомство со «старинной и новой» Машрика и Магриба продолжилось в Тунисе, Египте, Аравии. В Дамаске «тропа конгрессов» вывела к могиле Ибн ал-'Араби (ум. 1240) — уроженца Испании, великого мыслителя и мистика средневековья. «Гостевое профессорство» затем позволило познакомиться с памятниками Аль-Андалуса, духовность которого, по убеждению испанских исследователей, жила на традициях мистического ордена Шазилийя, принесенных учеными мужами Востока и Африки.

Ислам единый, ислам локальный... Небесспорная эта сентенция постоянно напоминает о себе на протяжении более чем тысячелетней истории и в сегодняшних реалиях «самой молодой из мировых религий».

Культовые святых — вероятно, один из тех «якорей», которые не дают подчас более мощным и современным доктринам унести древнюю духовность народов в океан мировых религий, цивилизаций, «глобализаций»... Феномен североафриканского марабутизма — убедительное тому свидетельство.

Накопленный автором за последние годы материал лег в основу этой книги, цель которой — ввести читателя, в первую очередь, начинающего исследователя — востоковеда, исламоведа — в круг проблем религиозной и общественно-политической истории мусульманского Магриба от средних веков до эпохи колонизации.

Автор хотел бы выразить признательность за поддержку и помощь в подготовке данной работы товарищам и коллегам по Восточному факультету, его декану проф. Е. И. Зеленеву, а также своему научному руководителю и наставнику проф. Р. Г. Ланде, с которым связаны многие годы работы и встреч, в том числе на земле Магриба.

1. ВВЕДЕНИЕ

МАГРИБ: РЕГИОН И ЕГО РЕЛИГИЯ

«Европейское проникновение на Восток было огромных масштабов насилем. Оно оставило нам после себя — noblesse oblige — обязательство постичь дух Востока. Возможно, это нам более необходимо, чем мы теперь думаем...»

Карл-Густав Юнг, 1929

Слова «Магриб», «магрибский» или «магрибинский» у большинства жителей России, а возможно, и всей Европы, чаще всего ассоциируются с экзотикой дальних странствий, чарующих «арабских сказок», в которых редкая интрига обходилась без козней колдуна-магрибинца (араб.: *ас-сахир ал-магриби*). Скудные, разрозненные сведения об этом крае с детства оседали у читателя в памяти, и благодаря популярным романам Д. Дефо, А. Дюма, К. Юнга, А. и С. Голон и т.п.

Берберия — «Варварийский берег», Мавритания — «страна мавров», наконец, арабский Магриб — «западный оплот ислама» — так столетиями воспринимался иноземцами образ этого удивительного по своей культурной самобытности и многообразию региона на севере Африки.

Географические границы. Своим именем Магриб обязан арабам, принесшим сюда на рубеже VII–VIII вв. язык и веру Мухаммада. Включив в состав халифата североафриканские земли к западу от долины Нила, арабы дали им общее название «ал-Магриб» — т.е. «край, где заходит солнце», или попросту «запад». В зависимости от удаленности западных земель от главных исторических центров арабского Востока, «Машрика», территории эти делились на: 1) «ал-Магриб ал-Адна», или «Ближний Магриб» — Триполитания и восток Ифрикийи (Туниса); 2) «ал-Магриб ал-Аусат» («Средний Магриб») — западные районы Туниса и север Алжира, и, наконец, 3) «ал-Магриб ал-Акса» («Дальний Магриб») — Марокко с Западной Сахарой.

Поскольку географическое и историко-культурное понятие «Магриб» не получило пока должного толкования в отечественной

литературе, не лишне будет подробнее остановиться на нем во введении к работе, непосредственно посвященной данному региону.

Рожденный эпохой арабских завоеваний топоним «Магриб» прошел в своей эволюции несколько этапов. Первоначально название «ал-Магриб», как было отмечено, применялось арабскими авторами для обозначения всех земель, раскинувшихся к западу от Египта. Это значение слово «Магриб» сохранило и в новое время: в колониальный период лозунг воссоединения «Большого», или даже «Великого» Магриба — от Триполитании до Марокко — стал одним из самых актуальных в программах национально-патриотических сил стран Северной Африки.¹

Между тем, никогда не подвергался сомнению тот факт, что сердце Большого Магриба расположено на так называемом «острове Магриб» — «Джазират ал-Магриб» — т.е. на выраженном трапециевидном выступе в северо-западной части африканского континента. На востоке и севере его омывает Средиземное море, на западе — воды Атлантики, на юге он обращен к безбрежному песчаному морю (араб.: «*бахр ар-римал*») — Сахаре. Этот «Западный остров», а точнее полуостров, раскинувшийся к югу от Геракловых Столпов, в античную эпоху и в средние века был к тому же известен у народов Средиземноморья как «Малая Африка» (по аналогии с Малой Азией, лежавшей далеко на востоке).

Благодаря более чем вековому присутствию Франции в регионе, «Малая Африка» вместе с присоединенными к ней на юге предпустынными и пустынными областями получила в качестве колониального клейма еще и наименование «Французская Северная Африка», или «Французский Магриб», которое и сегодня нередко применяется по отношению к Алжиру, Тунису или Марокко.

На протяжении более чем тысячелетнего арабо-мусульманского периода своей истории сами североафриканцы словом «Магриб» традиционно обозначали Марокко — крайнюю западную оконечность региона, имеющую отчетливые природные рубежи — горы и пески, ограждающие его от ближайших соседей. В узком плане топоним «Магриб» и сегодня означает собственно Марокко, чьи жители не без гордости именуют себя «магариба» — «магрибинцы», или «марокканцы».

«Магриб» в широком своем значении соответствует исторической категории «Большой Магриб», объединяющей в настоящее время

¹ Это, в частности, подтвердили в апреле 1958 г. участники Танжерской встречи лидеров ведущих политических партий региона (Ковтунов 1998: 8).

пять государств-участников созданного на встрече в Марракеше в феврале 1989 г. Союза Арабского Магриба (САМ) с общим населением более 80 миллионов и с территорией более 6 млн. кв. км.²

Материал, который вошел в настоящую работу, связан в первую очередь с историей собственно Магриба, то есть «Джазират ал-Магриб» — «острова» многонациональной культуры, тысячелетиями питавшейся традициями народов Африки, Южной Европы, Ближнего Востока и одновременно оказывавшей ощутимое влияние на сопредельное цивилизационное пространство.

Основные географические зоны и рубежи этого региона обусловили формирование в нем устойчивого комплекса особенностей материальной и духовной культуры, которые, собственно, и сделали его уникальным центром межэтнического и межконфессионального общения.

Три главные природные зоны «острова Магриб» видны на физической карте с первого взгляда — это 1) плодородные прибрежные равнины Средиземноморья (в Алжире и Тунисе) и Атлантики (в Марокко) с мягким морским климатом; 2) система гор и плато Атласа, насквозь пронзающего регион и постепенно понижающегося с запада (Марокко) на восток (Тунис), отмечена более суровым континентальным климатом, наконец, 3) обширные засушливые предсахарские территории, которые служат естественным южным рубежом для всего региона.

Главные историко-культурные области Берберии с античных времен были хорошо известны европейцам: это — *Ифрикия*, или римская провинция Африка, в целом совпадающая с границами современного Туниса; *Нуმიдия* (северо-восток Алжира); *Мавритания*

² В САМ вошли АНДР, Королевство Марокко, Тунисская Республика, Социалистическая Народная Ливийская Арабская Джамахирия и Исламская Республика Мавритания. В Декларации о создании САМ подчеркивается «общность религии, языка и истории, ... чаяний и судеб» народов региона, наличие у них богатых стратегических ресурсов, которые «помогут преодолеть существующие проблемы», а также то, что объединение стран Магриба станет «важнейшим этапом на пути к достижению арабского единства».

Между тем, справедливо отмечают многие ученые, как в историко-культурном и географическом плане, так и по своим природным характеристикам вошедшие в САМ Ливия и Мавритания лишь условно принадлежат к этому региону. Вхождение в «Большой Магриб» двух этих стран, представляющих собой маргинальную, переходную, зону (Ливия — между собственно Магрибом и Египтом, а Мавритания — между Магрибом и Западной Суданом) было вызвано скорее политическими и экономическими мотивами. (См.: *Ланда Р. Г.* От руин Карфагена до вершин Атласа. М., 1991; *Ковтунов А. Г.* Проблемы интеграции стран Магриба. М., 1998 и др.).

Цезарейская (центр и запад Алжира) и *Мавритания Тингитанская*, или *Танжерская* (север внутреннего Марокко).³

Исторические вехи. Уже с конца VIII в. в Магрибе, лишь недавно попавшем в поле исламизации, формируются самостоятельные государства, нередко и в политическом и даже в религиозном отношении оказывавшиеся в оппозиции к власти халифов на востоке.

Родившиеся позже великие берберские империи мусульманского Запада — Альморавиды (XI–XII вв.) и Альмохады (XII–XIII вв.) — способствовали дальнейшему распространению ислама на севере Африки и в Западном Средиземноморье. В этот период Магриб превращается в центр взаимовлияния исламской, христианской и иудейской культур, вышедших из ложа единой авраамитической духовности и обогативших средневековый мир трудами замечательных писателей, путешественников и ученых, среди которых достаточно упомянуть такие имена, как Ибн Туфейль, Ибн Рушд, Ибн Кузман, Маймонид, И. Галеви, аль-Бекри, аль-Идриси и др. Наследниками «золотого века» культуры арабского Запада стали путешественник и географ Ибн Баттута, и, конечно, историк и социолог Ибн Халдун, чье наследие оказало прямое влияние на развитие мировой науки в последующие столетия.

Расцвет культуры арабского Запада — Магриба и Аль-Андалуса — обеспеченный представителями разных народов и верований, живших «под сенью полумесяца», во многом определил историческое значение региона и место так называемой «мавританской культуры» в возрождении — Ренессансе — самой западной цивилизации.

Начало новой эпохи было связано для мусульманского Запада с постепенной утратой блестящих позиций в области культуры, завоеванных в средние века. Реконкиста — отвоевание христианами королями земель Испании и Португалии, составлявших с VIII в. неотъемлемую часть мира ислама, — завершается в 1492 г. падением последнего оплота ислама в Аль-Андалусе — насридского эмирата в Гранаде. (Этот же год, как известно, не случайно становится датой открытия Америки и одновременно отправной точкой «Великих гео-

³ В XVI в. Лев Африканский — марокканец, уроженец Гранады — указывал, что Берберия делится на четыре королевства: королевство Марракеш (юг Дальнего Магриба), королевство Фес (север Дальнего Магриба), королевство Тлемсен (запад Алжира) и королевство Тунис. К Нуმიдии — «стране, где рождался финикий» — Лев Африканский не совсем обоснованно относил все внутренние, «не столь знатные, как остальные» области Берберии, включая (с востока на запад) Габес, Фешан, Мзаб, Сиджильмасу, Фигиг, Ифран и т.д. (*Лев Африканский* 1983: 17).

графических открытий», с которыми многие исследователи связывают начало новой эпохи всемирной истории).

Открывая неведомые края далеко на западе и востоке от Старого Света, пионеры-конкистадоры воспринимали мусульманский Ближний Восток и Северную Африку как неизбежные, но заметно поколебленные, в том числе Крестовыми походами и Реконкистой, барьеры на пути к колониальным захватам.

Новым существенным препятствиям в планах европейской экспансии стало стремительное возвышение державы Османов, поглотившей к XVI в. не только практически все страны арабского Востока, но и значительную часть Берберии, включая Алжир, Тунис и Триполитанию. Лишь Дальний Магриб, сплоченный династиями султанов-шерифов, смог выстоять тогда под нажимом турецких оджаков и эскадр с востока.

Не преминув воспользоваться общим кризисом турецкой империи, особенно обострившимся к началу XVIII в., европейские державы развернули соперничество за «османское наследство», в том числе за африканские эйялеты — «регентства» — Порты, протянувшиеся от Египта до Марокко.

Пожалуй, наиболее последовательно укреплявший свои позиции в османских владениях, Париж к началу XIX в. располагал развитой сетью консульских представительств, торговых факторий и духовных миссий, разбросанных по всему югу Средиземноморья — от Леванта до Марокко. Потерпев неудачу в ходе экспедиции Бонапарта в Египет (1798–1801 гг.), французское правительство делает ставку на захват Магриба и превращение его в фундамент своей колониальной империи в Африке и на Ближнем Востоке. Капитуляция алжирского дея Хусейна (1830 г.) открыла 130-летнюю историю французского Магриба — одну из ярких и драматичных страниц в летописи межкультурных связей Запада и мира ислама.

Именно к этому времени — эпохе колониальных войн и нескончаемых попыток решения «Восточного вопроса» в XVIII–XIX вв. как военными, так и политическими средствами — относится начало прямых контактов России со странами Магриба.⁴

Эволюция и роль традиционных религиозных институтов, «туземных» харизматических вождей в жизни народов Азии и Африки всегда вызывали у европейских и российских ученых живой интерес, неизменно возраставший накануне и в ходе колониальных кампаний.

⁴ См.: Дьяков Н. Н. Россия и страны арабского Магриба // Россия и Восток. СПб., 2000.

Мусульманский Магриб в этом отношении не был исключением. Опыт эволюции духовной культуры на этом оживленном межкультурном перекрестке Старого Света далеко не полностью осмыслен в мире науки. К сожалению, у нас в стране и вовсе проблемы истории и традиционной культуры Магриба оставались на периферии исследовательских интересов арабистов, африканистов и исламоведов.

Между тем, история Магриба, становление и развитие здесь институтов так называемого «народного» ислама — религиозных братств и их центров духовного и социально-политического влияния — завий, культ местных святых и харизматических вождей, их роль в функционировании социальных и политических структур — все это имеет немало параллелей в историческом опыте других мусульманских народов, в том числе проживающих и у нас в стране. Это, на наш взгляд, делает тему данной работы актуальной для современной науки.

Достаточно вскрыть наиболее глубокие слои магрибского общества, будь то в Алжире или Марокко, чтобы извлечь на свет старинные институты, заимствованные исламом: клановую организацию, обычай личной мести, земельные культы, — писал накануне установления протектората в Марокко чиновник алжирской администрации, впоследствии известный арабист Эдмон Дутте (*Doutté 1908: 23–26*).

История доисламской Берберии была насыщена всесторонними контактами ее с народами Средиземноморья, а также с еще более широким кругом их соседей. Так что при всей внешней невероятности не столь уж поразительными покажутся, например, обнаруженные археологами фигурки вавилонских богов, вероятно попавшие в Дальний Магриб из Месопотамии еще во II тысячелетии до н.э.

Попавшие в поле интересов финикийцев земли, населенные либийскими племенами, предками современных берберов, еще в XIII–XII вв. до н.э. были включены в систему торговых и культурных коммуникаций огромной морской империи. Последующее перенесение ее столицы на рубеже IX–VIII вв. до н.э. из Финикии в Карфаген — в самое сердце Средиземноморья — еще больше усилило роль Берберии, как культурного перекрестка и одновременно житницы, щедро отдававшей новой метрополии свои людские ресурсы, дары земли и моря.

Пуническая эпоха принесла в Берберию новые элементы социально-экономического развития, а также духовной жизни, включая письмо и пришедший с востока культ финикийских богов: Астарты, Ваал-Хаммона, Ваал-Хадада, Эшмуна и т.д.

Примечательно, что характер культовых церемоний и, в частности, тарифы жертвоприношений, обнаруженные в крупных пунических центрах (нп., Карфаген, Массилия) свидетельствовали о формировании в ту пору местного жреческого кодекса, близкого Левиту. Ритуальные обычаи карфагенян и евреев, вышедшие из общего источника ханаанской религии проникают в этот период в разные группы коренного населения «Малой Африки» (Жюльен 1961, I: 121).

В пунический же период в Берберию пришли и некоторые культы египетского происхождения (Исиды, Осириса, Ануписа и т.д.), получившие у древних ливийцев широкое распространение и в той или иной мере сохранившиеся у них после падения Карфагена (146 г. до н.э.).

К середине I тыс. до н.э. всё большее влияние на Берберию, особенно на восточные прибрежные области Нумидии, Ифрикийи, Триполитании, стали оказывать греки, решительно вступившие в соперничество с Карфагеном за влияние в Средиземноморье.

В IV в. до н.э. уже в самом Карфагене появляются храмы Афродиты и Церер — Деметры и Керы, — культ которых пережил в Берберии многих правителей античности и впоследствии органично влился в ткань автохтонных аграрных верований.

Карфаген оказал существенное влияние на духовную жизнь доисламской Берберии и, по мнению многих авторов, начиная с Э. Ренана, как нельзя лучше подготовил почву для утверждения ближневосточного монотеизма, пришедшего на север Африки с учением Христа, а затем и Мухаммада.

Господство Рима (I в. до н.э. — IV в. н.э.) сопровождалось упрочением традиционных культов финикийского и эллинистического происхождения, привнес в Берберию официальную триаду богов — Юпитера, Юнону и Минерву — и, естественно, культ самого императора.

Римляне, как известно, не преследовали приверженцев местных верований, так что, например, культ Сатурна получил в Берберии развитие как вполне понятный «туземцам» культ все того же пунического Ваала.

Принятие императором Константином христианства и затем признание его официальной религией Рима (325) открыло новую страницу в истории Берберии, давшей христианскому миру плеяду вероучителей и праведников, среди которых особое место, безусловно, принадлежало Блаженному Августину, епископу Африканскому.⁵

⁵ Св. Августин (354–430) появился на свет в Нумидии, в Тагасте (совр. Сук-Ахрас на востоке Алжира) — в то время одним из центров религиозного расколизма.

Вторжение в Берберию вандалов во главе с Гензерихом (429), затем присоединение ее восточных и центральных областей (Триполитания, Бизацена, Нумидия, Мавритания Цезарейская) к Византии (534) завершили панораму религиозной жизни Берберии за столетие до начала исламизации.

Долгий и отнюдь не безболезненный процесс утверждения ислама в Магрибе, за тысячи миль от колыбели и главных святынь веры на востоке, привел в конечном итоге к формированию здесь в средние века сложной этноконфессиональной ситуации, во многом предопределившей последующую эволюцию этого историко-культурного региона.

Триумфальное шествие ислама по трем континентам Старого Света, начавшееся практически сразу после рождения этой религии, уже к III–IV столетиям ее существования (IX–X вв.) начинает сдерживаться первыми симптомами обширного системного кризиса. Его, в свою очередь, сопровождали выраженные центробежные тенденции, которые поставили под угрозу единство мусульманского мира и привели к появлению в середине IV века хиджры / X в. сразу трех центров халифской власти — Аббасидского Багдада, Фатимидского Каира и Омейядской Кордовы, что вместе с крушением идеала единого политического пространства халифата существенно поколебало сам принцип *таухида* — основополагающую в исламе доктрину единства Творца и Мироздания.

Следующий период в истории ислама был отмечен возрастающим давлением на сформировавшиеся очаги мусульманской теократии как со стороны набравших силу властителей неарабского происхождения — иранских, тюркских династий Передней и Средней Азии, берберских правителей Северной Африки, — так и со стороны христианского мира: от Руси — на севере, до Испании и страны франков — на западе.

Подъем крестоносного движения, выразившийся в массовых походах западноевропейских христиан на Святую Землю и в создании там воинственных религиозно-феодальных государств (XI–XIII вв.), при практически синхронной эскалации Реконкисты — отвоевании испанских земель у мавров, — внесли свой вклад в разрушение недавно процветавшей исламской цивилизации. Последующее угасание «мусульманского Ренессанса» сопровождалось перенесением процесса цивилизационного, в том числе духовного возрождения в главные центры европейского Средиземноморья.

На рубеже XII–XIII вв. происходит глубинное, хотя вряд ли, как это утверждают некоторые авторы, «окончательное», размежевание

между арабским Востоком — Машриком, сплоченным державой Саладина, и Западом — Магрибом, в последний раз в своей средневековой истории нашедшим единение под властью берберской династии Альмохадов (*Abu-Lughod J. 1980: 50*).

Самая юная из мировых религий, ислам впитал в числе базовых принципов вероучения немало идей прорицателей и мыслителей далекого прошлого — из Месопотамии и Египта, Индии и Ирана, Сирии и Греции.

Сложившиеся в этих, равно как и в других странах древнего и античного мира религиозно-философские концепции, ритуалы духовного освобождения и очищения, совершенствования и приближения к Всевышнему, послужили фундаментом для формирования широкого мистического движения в исламе.

Существенной особенностью исламизации западных областей Северной Африки и Средиземноморья практически с самого начала ее на рубеже VII–VIII вв. было глубокое взаимопроникновение культурных ценностей, принесенных из Аравии и других областей Ближнего Востока, с традиционными духовными и социальными институтами Берберии. Результатом такого взаимовлияния стало рождение в Магрибе локального религиозного синкретизма, впитавшего черты арабийского монотеизма, восточного христианства, иудаизма, а вместе с этим — пережитки пунических, эллинистических и древних берберо-африканских верований.⁶

Большую и далеко не однозначную роль в духовной жизни мусульман-неофитов как Берберии, так и Испании приобрели новые для этих краев формы религиозного мистицизма, сопровождавшиеся, в частности, широким распространением культа святых и получившие окончательное религиозно-философское и структурное воплощение с утверждением здесь *суфизма* в X–XII вв.

Подобно другим, прежде всего периферийным зонам распространения ислама, в Магрибе, как, кстати, и в мусульманской Испании, суфизм стал не просто средством приобщения массы коренного населения к религии Мухаммада, но, безусловно, способствовал становлению новых духовных ценностей и социальных механизмов в рамках *тарикатов* — религиозных братств, ассоциаций, построенных

⁶ Мусульманский Магриб дает один из ярких примеров взаимодействия так называемых «естественных» религий и «религий откровения», о дихотомии и взаимовлиянии которых немало писали исследователи. Правда, отмечал Э. Эванс-Притчард, «вполне здравно было бы утверждать, что все религии являются религиями откровения: окружающий мир и разум человека всюду открывали людям что-то о божественном, собственной природе и судьбе...» (*Эванс-Притчард 2004: 9*).

на общей концепции и методе — пути мистического постижения Господа — и спаянных при этом строгим внутренним уставом.

Быстрое распространение исламского мистицизма на западе, по всей видимости, объяснялось оказавшейся для него благодатной местной почвой. Утверждению суфийских идеалов среди берберов способствовало их извечное преклонение перед праведниками-аскетами, а также склонность к магии и мистицизму. Свою роль сыграла и реакция местных неофитов на социально-политические катаклизмы эпохи Альморавидов и Альмохадов (XI–XIII вв.): внутригосударственные смуты и кризисы, падение общественной морали, а также первые тяжелые поражения, которые мусульмане Запада пережили в ходе набравшей силу Реконксты.

Клановый патриотизм при выраженном индивидуализме и чувстве личной независимости, социально-экономическая замкнутость и стремление к политической автономии отдельных племен и земель при отсутствии системы и самих стимулов к единому хозяйствованию — все это в известной мере объясняло неприятие берберами любых проявлений государственно-административного централизма, давления со стороны быстро разраставшихся империй мусульманского Запада.

Составляя основную часть исламского воинства, устремившегося на северный берег Пролива, берберы и в Испанию принесли свое отношение к недавно воспринятым религиозно-правовым нормам и практике раннего ислама, существенно повлияв, таким образом, на характер исламизации и сам облик ислама в Аль-Андалусе.

Оказавшись перед лицом общей внешней угрозы — Реконксты, а затем и военной экспансии христианских государств на берегах Магриба, мусульмане Запада консолидируются в рамках локальных тарикатских структур и самоотверженно устремляются за своими харизматическими лидерами на священную борьбу — *джихад*.

В условиях обострения Реконксты и джихада тарикатские объединения Магриба подчас основательно отходили от канонов первоначального суфизма, все больше принимая под воздействием традиционных культов экзотическую локальную оболочку *марабутизма*⁷ и

⁷ Собственно термины «марабутизм», «марабут», если не считать диалектальных форм последнего — «мрабит» («мрабини»), не имеют распространения в Магрибе. Вряд ли в Марокко, например, кто-нибудь назовет «марабутизмом», как это принято у европейских исследователей, совокупность традиций и действий в рамках культа святых, включая паломничество, народные праздники (*мусемы*), сопровождаемые древними ритуалами и нередко проводимые с участием местных властей, а также магию, целительство и т.п. (*Etienne 1981: 262*).

затем постепенно отступая на задний план под напором реалий нового времени, обративших большую часть мира ислама в колониальный придаток Запада.

Именно к этому периоду относится формирование в Магрибе феномена *марабутизма*, которому суждено было занять важное место не только в религиозной, но и в общественно-политической истории народов Северной Африки. Сложность самой постановки вопроса о марабутизме, о связанном с ним культе святых и о мистических братствах в «народном исламе» не без оснований отмечали многие исследователи прошлого.

Тарикаты⁸ — сообщества, братства суфиев, объединенные приверженностью тому или иному мистическому пути, ведущему к божественному идеалу, нередко именуемые в европейской литературе (по примеру монашества) орденами, а также *марабуты* — наследники подвижников-альморавидов,⁹ местные харизматические вожди, — столетиями играли, а во многом и сегодня продолжают играть видную роль в жизни мусульманского Запада.

Шерифы¹⁰ — действительные потомки Мухаммада, либо претенденты на подобное родство, а также *марабуты* — местные святые, носители божественной благодати (*барака*) — всегда представляли в Магрибе влиятельную религиозно-политическую силу. Без анализа роли этой духовной элиты, харизматических вождей, веками возглавлявших мусульманское сообщество Магриба, трудно осмыслить ха-

⁸ *Тарикат* (ар.-перс.) от арабского «тарика» — дорога, путь мистического постижения Бога; «система подготовки к суфийскому пути, а также разные родственные системы суфизма и связанные с ними дервишские братства (ордена)» (Петрушевский 1966: 311). Идея пути, метода имеет в исламе, как и в других религиях, широкое значение и, соответственно, терминологическое отражение (нп., араб.: *малхаб* — путь, толк, религиозно-правовая школа; *манхадж* — явный путь, метод в т.ч. научный; *шариат* — путь (к источнику), закон, система мусульманского права, и т.д.).

⁹ *Марабут*, от араб. «мурабит» (магр. «марабит»): 1) «связывающий», «соединяющий» — в мусульманском Магрибе — связующее звено между верующим и Всевышним; 2) посредник между формальным богословием («*ма'ариф*») и потаенным мистическим знанием («*асраф*»); в локальной традиции к тому же — посредник в контактах с предками, высшими силами и т.д. (Eickelman 1981: 61–63); 3) обитатель *рибата* — укрепленной пограничной обители, форпоста; участник движения *альморавидов* (араб.: «*ал-мурабитун*», искаж. исп.: «*los Almoravides*») в XI–XII вв.; 4) потомок альморавидов, представитель альморавидских, или марабутских племен кочевников-берберов Сахары (группы *санхаджа*).

¹⁰ От араб. «шариф», мн.ч.: «шариф», «шарифа» (магр. «шорфа») — «благородный»; потомок Мухаммада от Фатимы и Али (тж. «*сайид*» — «господин»). *Шерифы* — потомки Пророка, обладатели благодати (*барака*), высшая категория «святых» («*уали*», мн. «*уалия*») Магриба.

рактер протекающих в регионе социальных процессов, а тем более перспективы его развития.

С появлением тарикатов в Магрибе в XII–XIII вв. и усилением культа святых местные мусульманские властители, даже самые высококоронные *шерифы*, вынуждены были считаться с «марабутским фактором» как с реальной духовной, политической, а нередко и военной силой, определявшей реальное положение дел, причем не только в сельской «глубинке», но и в крупных городах.¹¹

Ограниченность источников, в частности, скудость данных средневековой агнографии о политической или хозяйственной деятельности марабутских братств и завий Магриба не в последнюю очередь были обусловлены явно предвзятым отношением к ним со стороны официальных властей и духовных авторитетов — *улемов*.

Много позже, в XIX в., ведущие улемы Магриба осуждали посещение правоверными марабутских святых и пожертвования на их содержание. Кстати, особенно громко, демонстративно, подобную практику подчас критиковали сами шейхи братств, как правило, входившие в советы улемов. Так или иначе, поток даров в кассы завий практически не иссякал.

Новое время и пришедшая с ним колонизация показали неоднозначную роль марабутов в жизни мусульманского Магриба. Уже на первом этапе французского завоевания именно марабутские сообщества составили главную силу джихада. Безусловно, наиболее яркой страницей этого сопротивления стало движение мусульман Алжира под руководством 'Абд ал-Кадира — местного вождя-мукаддама братства Кадирийя и основателя сильного военно-теократического эмирата, в котором особое место занимали марабуты.

С капитуляцией эмира 'Абд ал-Кадира и последующим «освоением» французами все новых территорий Магриба роль марабутов в колониальном обществе меняется. *Тарикаты* и *завии*, оставаясь хранителями традиционных ценностей, нередко переходят на сторону завоевателей, а подчас и просто выступают опорой колониального режима, рычагом его влияния на «туземную массу».

Миновала колониальная эпоха. Марабуты и их братства, в большинстве случаев официально запрещенные властями независимых государств Магриба, продолжают, между тем, ставить немало вопро-

¹¹ Одним из первых в мировой науке деликатный характер взаимоотношений правящей мусульманской элиты с марабутскими структурами Магриба затронул французский исламовед Э. Левин-Провансаль в статье, посвященной историографии шерифов Магриба (Левин-Провансаль 1922).

сов перед окружающим миром. Причем как вчера, так и сегодня ответы на эти вопросы с трудом даются не только западным исследователям, но и самим уроженцам Магриба, кажется, с молоком матери впитавшим мистический пиетет перед своими загадочными святыми.

«То, что удалось собрать о марабутах, колеблется на грани невероятного и ирреального, мифа и легенды...», — писал в конце XX в. известный марокканский врач и антрополог М. Ахмис. Сквозь всю марабутскую агнографию проглядывает стремление сделать непостижимое понятным. И если при этом священное часто сливается с повседневным, если символ соединяется с ритуалом, то речь, вероятно, идет о своеобразном тигле, в котором столетиями плавилась и сливались воедино мечты, надежды и иллюзии, формируя основу простой реальности, которой изо дня в день живет эта замкнутая группа людей.

На первый взгляд, эта группа занята непонятными делами. Местные власти и элита осуждают ее, против нее ведут борьбу приверженцы официальной религии, однако ничто не может изжить этот феномен. По-видимому, он еще долго будет существовать, поскольку фактически является эманацией самого наиглубинного из природы человеческой. *«В марабуте воплощена возможность спасения от мук и испытаний этого абсурдного мира. Святой-уали выступает прибежищем для страдающей души, которой нигде больше искать покоя...»* (Akhmisse 1984: 7).

Знатоки жизни и ритуалов современных марабутов, М. Ахмис приводит в своих работах следующую принятую в Магрибе картину эволюции марабутизма.

— Марабутская агнография, как главный источник по истории этого феномена, была тесно связана с суфизмом — с его идеалами воздержания, очищения и следования по мистическому пути к Богу, которые проявились уже в конце первого века хиджры. В III веке хиджры вместе с идеями багдадского мистика Джунайда (ум. 298 г.х./910 г.) элементы суфизма стали проникать в Магриб.

— Суровые обитатели сахарских рибатов, аскеты-борцы за чистоту и триумф ислама на севере Африки в средние века, Альморавиды, давшие свое имя *марабутам* (ал-мурабитун) — проповедникам и праведникам новой эпохи — в свое время решительно отвергали доктрину мистического постижения Бога и почитание святых — избранных носителей благодати.

— Пришедшие на смену Альмохады (ал-муваххидун), несмотря на приверженность единобожию (*таухид*), обратились к суфизму, дабы использовать его как средство привлечения полуязыческой массы

берберов, видевших в мистицизме вполне понятную систему ценностей, близкую их древним верованиям. Именно с этого времени (XII–XIII вв.) большинство мусульман Магриба консолидируется вокруг местных святых, славившихся аскетизмом, праведностью и даже способностью к чудотворству.

— В свою очередь, усмотрев в культе святых удобное средство управления не всегда лояльной массой подданных, власти стали поощрять его, в результате чего Магриб надолго оказался в состоянии балансирования между строгими суннитскими нормами и *марабутизмом*, представленным многочисленными братствами.¹²

Масштабы культа народных харизматических лидеров — святых, мистиков, марабутов и их сообществ в Магрибе и в новейшее время оставались весьма внушительными, фактически охватывая большую часть коренного населения.¹³ Показательно, что и к концу XX в. эта оценка сохранила актуальность, ведь, как известно, более двух третей обитателей Магриба по-прежнему проживают в сельской местности, сохраняя патриархальный уклад и основы традиционной культуры. При этом исследования, в том числе полевые, показывают, что независимо от позиции местных властей большинство сельского населения того же Марокко (и не только. — Н. Д.) в той или иной мере поддерживают авторитет и деятельность марабутов (Eickelman 1981: 7).¹⁴

В III тысячелетие, Магриб вступил как динамично развивающийся регион с богатым культурным наследием, обширными людскими и природными ресурсами: нефть, газ, фосфаты, продукция земле-

¹² Akhmisse Mustapha. Rites et secrets des marabouts à Casablanca. Casablanca, 1984.

¹³ По оценке французских исследователей в начале XX в., накануне установления протектората, к братствам принадлежало, по меньшей мере, 3/4 населения Марокко (Montet 1902: 4–34).

¹⁴ Анализ психофизиологических механизмов власти, духовного авторитета традиционных харизматических вождей, подтверждает «слабый уровень теоретического мышления у человека доиндустриального общества», а также особое значение, «отличную функцию слова». Многие нормы поведения человека индустриального общества наследуются от прошлых поколений без критического их осмысления (нормы этикета, морали и т.п.).

«Феномен внушения» (столь широко представленный в североафриканском марабутизме. — Н. Д.) играет «огромную роль в межличностных отношениях, во многом определяя социальное и политическое поведение людей», отмечает петербургский антрополог В. В. Бочаров, ссылаясь на мнение выдающегося отечественного психиатра В. М. Бехтерева, писавшего, что «внушение как фактор заслуживает самого внимательного изучения для историка и социолога, иначе целый ряд исторических и социальных явлений получает неполное, недостаточное и часто даже несоответствующее объяснение...» (Антропология власти 1, 2006: 176).

делия и скотоводства, «дары моря», наконец, богатейшее историческое наследие, привлекающее миллионы туристов.

Как и в других концах мира ислама многовековые и многонациональные традиции прошлого тесно переплелись в этих краях с реалиями новой жизни. *Шерифы, тарикаты, марабуты* — яркий пример такого взаимодействия старины и нови на земле мусульманского Магриба.

II. ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Источники и литература по истории марабутов Магриба охватывают внушительный отрезок времени и не менее впечатляющий по многообразию круг научных материалов: от ранних сочинений эпохи распространения суфизма в регионе в XII–XIII вв., посвященных житиям местных святых, до обширной агиографии позднего средневековья и нового времени и, наконец, вышедших уже в последний период, на рубеже XX–XXI вв., работ ученых из самой Северной Африки, а также из Европы, России и Америки.

Первые значительные письменные памятники по ранней истории культа святых и религиозных братств Магриба восходят к берберским династиям Альморавидов и Альмохадов — духовных и политических вождей, сумевших в XI–XII вв. объединить мусульманский Запад. С эпохой Альмохадов было связано и распространение в Магрибе и Аль-Андалусе идей выдающегося мыслителя Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058–1111 гг.), что способствовало утверждению исламского мистицизма в пределах огромной афро-иберийской империи на западе Средиземноморья.

Центральное место среди источников по истории культа святых на мусульманском Западе занимает местная *агиография*, роль которой отнюдь не сводилась к пересказу сведений о жизни и деяниях праведников и угодников — святых-*уали*. Агиографические памятники Магриба включали материал как по религиозной, так и по социально-экономической и военно-политической истории региона. Жизнеописания, видных *шерифов, марабутов* и ученых-алимов (или *улемов* — от араб. *'улама*'), не уступали, а часто превосходили по уровню информативности официальные исторические анналы и династийные хроники. (Орлов 2004: 135).

Как и на востоке, базой суфийской агиографии Магриба послужило развитие хадисоведения (*'илм ал-хадис*) — изучения преданий о жизни Пророка и его сподвижников, определения степени достоверности и «фундированности» данного источника исламского вероучения.

Собственно агиографическая традиция стала формироваться в Магрибе в виде жизнеописаний местных духовных вождей и ученых-богословов еще до начала распространения суфизма при Альмохадах.

В отличие от историков христианства, имевших в своем распоряжении помимо собственно агиографических трактатов и церковные документы, например, по канонизации христианских святых, а также обширную иконографию и т.п., исследователи истории мусульманского Магриба в большинстве случаев вынуждены были ограничиваться свидетельствами биографов местных святых. В этом, правда, имелось и свое преимущество, поскольку агиографические источники, наполненные подчас полуфантастическими фактами о жизни праведников, о совершенных ими подвигах и чудесах, как нельзя лучше передавали дух народной веры в его эволюции и динамике (Ферхат, Трики 1986: 18).

Характерной особенностью магрибской агиографии практически с самого зарождения ее на рубеже правления Альморавидов и Альмохадов было включение в биографии духовных вождей сведений об их участии в восстаниях, например, той или иной группы берберских племен против центральной власти и ее наместников. Даже если сочинения эти и не давали полного представления о политических целях или особенностях подобных выступлений, они, тем не менее, служат важным источником по истории религиозных течений, например идеологии мессианства — махдизма — среди мусульман Магриба.

Далеко не все агиографические памятники Магриба дошли до наших дней. Многие из них, сохранились лишь благодаря пересказу или упоминанию их в более поздних сочинениях.

В числе первых и, к сожалению, безвозвратно утраченных агиографических трудов следует назвать жизнеописание ученых и святых южномарокканской области Раграга, относящееся к середине VI в.х. / XII в. и упомянутое Ибн аз-Заййатом в его знаменитом «Ат-Ташавуфе...» (см. ниже, а тж.: Ат-Ташавуф 1984: 15, 128).

Другим не дошедшим до нас ранним и некогда популярным агиографическим памятником был «Ал-Мустафад фи зикри-с-салихин уа-л-'уббад би-мадинат Фас уа ма йалиха мин ал-билад» («Извлечение пользы в поминании праведных и поклоняющихся в городе Фесе и в окружающих его областях...»),¹ посвященный праведникам Феса, ряда других городов и областей Дальнего Магриба и, очевидно, хорошо знакомый Ибн ал-'Араби.

К сожалению, вряд ли можно допустить, что сохранившиеся ранние труды ученых-мистиков и агиографов Магриба дошли до нас в

¹ Марокканский историк А. ат-Тауфик, соглашаясь с Ибн ал-'Араби, называет автором этого сочинения старшего современника Ибн аз-Заййата — Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Касима б. 'Абд ар-Рахмана б. 'Абд ал-Карима ат-Тамими (ум. ок. 604 г.х. / 1208–9 г.). (Ат-Ташавуф 1984: 15).

“девяственно чистом” виде. Само время, а прежде всего поколения пересказчиков и переписчиков не могли не оставить следа в этих памятниках. В результате, сегодня, чтобы познакомиться с творчеством того или иного корифея религиозной мысли Магриба, приходится обращаться к подчас существенно расходящимся текстам одного и того же сочинения.

Примером служит наследие “столпа” западного мистицизма Абу Мадйана Шу'айба б. ал-Хусайна ал-Ансари ал-Магриби ал-Андалуса (ок. 1126 – 1197/8 гг.), в т.ч. его «Завещание» («Ал-Васыйя...»), «Кредо» («Ал-'Акыда...») или, например, “Покаянная поэма” (“Ал-Истигфара”).²

Мистикам Дальнего Магриба была посвящена еще одна не дошедшая до нас работа, принадлежавшая ученику знаменитого шейха-мистика Абу Йа'ззы, современнику Сиди Бу Мадйана — Абу ас-Сабру Айубу ал-Фихри, упомянутому Ибн Кунфузом в его трактате “Унс ал-факир...” (см. ниже).

Первым агиографическим сводом, посвященным святым Магриба и Аль-Андалуса можно считать сочинение Ибн ал-'Араби «Рисалат рух ал-кудс» («Послание Святого Духа»), написанное в Мекке в 600 г.х. / 1203, т.е. примерно за семнадцать лет до появления «Ат-Ташавуфа» Ибн аз-Заййата.

Во введении к нему Ибн ал-'Араби писал, что на Востоке жителей Магриба и Аль-Андалуса называют людьми, стремящимися к истине (*хакика*), но не ведающими к ней пути (*тарики*). Защищая земляков от подобных нападок, автор указывал на общие признаки кризиса мистицизма среди правоверных, в том числе на Востоке.³ Правители давно погрязли в разврате и невежестве, писал он, а мистики-суфии превратились в лицемеров, заботившихся лишь о внешних своих атрибутах: накидках-хирках, бесконечных скитаниях и т.п. Истинные идеалы суфизма, по мнению Ибн ал-'Араби, следовало искать в хадисах — поучительных преданиях о жизни Пророка. Во второй части «Послания» Ибн ал-'Араби поведал о 26 святых Магриба и Аль-Ан-

² Выходец из Аль-Андалуса, Сиди Абу Мадйан прославился лекциями и проповедями в Багдаде и Кордобе, Беджае и Севилье, а также в других научных центрах востока и запада мира ислама. (Подробнее ниже: Глава IV, Приложение I, а тж. Ат-Ташавуф 1984: 319–327).

³ По словам Ибн ал-'Араби, он и сам чувствовал себя далеким от соблюдения всех предписаний, обязательных для достижения возжеланного состояния — *ат-ташавуф*, — которое нельзя сводить лишь к экзотическому радению (*сама*), и которое требовало от правоверного полного очищения. В ответ на звучащую на востоке критику западного суфизма Ибн ал-'Араби ссылался, в частности, на прославившуюся в Магрибе школу «полюса» мистицизма шейха Абу Мадйана.

далуса — в основном выходцах из знакомых ему городов Запада (Севута/Сабта, Сале, Севилья и т.д.), — чья жизнь и деяния были достойны великих святых Древнего Востока.

Как спустя несколько лет и Ибн аз-Заййат, Ибн ал-'Араби отмечал, что обе части мусульманского Запада, разделенные Проливом (Гибралтарским) равно прославились праведниками. Даже самые неграмотные из них не просто постигли суть *таухида* — учения о единстве Бога и мироздания, но в проповеди нередко не имели себе равных среди современников...⁴

«*Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф*» («Устремление взором к мужам суфизма») — законченный в 617 г.х. / 1220 г.⁵ трактат Абу Йа'куба Йусуфа б. Йахьи б. 'Исы б. 'Абд ар-Рахмана ат-Тадили, больше известного по прозвищу Ибн аз-Заййат (ум. в 62/1229–1230) — имел большое, если не сказать определяющее значение для всей последующей эволюции агиографического жанра на мусульманском Западе. Учитывая особое место этого памятника в историографии Магриба, уместно дать ему более подробную характеристику.

Несмотря на видное место «Ат-Ташаввуф» в средневековой литературе Магриба, мы и сегодня располагаем крайне скудными сведениями о его авторе. Большинство сочинений, где упоминается Ибн аз-Заййат, обычно содержат лишь краткое описание его жизни, как правило, заимствованное из «Фихриста» известного магрибского ученого Абу Мухаммада б. Ибрахима ал-Хадарми (ум. в последней трети XIV в.).⁶

Между тем, биографию Ибн аз-Заййата можно рассматривать как отражение тех сложных коллизий, которыми была наполнена религиозная и политическая жизнь мусульманского Запада в эпоху Альмохадов.

Семья Ибн аз-Заййата (ат-Тадили) принадлежала к числу образованных жителей Тадлы — равнинной области у северных отрогов Большого Атласа, ставшей одним из очагов распространения суфизма в Магрибе. В 559 г.х. / 1163 г., по-видимому, вскоре после сражения у

⁴ Ферхат Х., Трики Х. 1986: с.23–24. См. также: Ibn al-Arabi. Risalat Ruh al-Qods. Darnas, 1964; Austin R. W. J. Les Soufis de l'Andalousie. Paris. Ed. Sindbad, 1979, et al.

⁵ См. «Ат-ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф уа ахбару Аби-л-'Аббас ас-Сабти ли Аби Йа'куба Йусуфа бни Йахья ат-Тадили 'урифа би-бни аз-Заййат». Изд. Ахмад ат-Тауфик. Рабат, 1984. (Далее: *Ат-Ташаввуф* 1984).

⁶ «Это — шейх, факх и образованный кади, автор книги «Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф» о праведниках Магриба... — писал ал-Хадарми. — Он известен к тому же своими превосходными комментариями к «Макамам» ал-Харири...» (*Ат-Ташаввуф* 1984: 8).

г. Дай между сторонниками Альмохадов из берберов *масмуда* и отрядами местных *санхаджа* — в прошлом союзников Альморавидов, семья Ибн аз-Заййата вместе с шейхами города покинула родные места в поисках нового пристанища.⁷

Обосновавшись в последней трети XII в. в восточном предместье Марракеша, выходцы из Тадлы перенесли туда традиции духовности и теологических диспутов, которыми славилась их родина. Ибн аз-Заййату, выросшему в окружении просвещенной столичной элиты, суждено было стать заметной фигурой в культуре Магриба эпохи Альмохадов.

Большое влияние на формирование личности Ибн аз-Заййата оказали многие выдающиеся ученые. В их числе: Абу Мухаммад 'Абдаллах б. Слиман б. Дауд б. Хауталлах ал-Ансари (ум. в 612 г.х. / 1215 г.) — знаток хадисов, поэт и грамматист, преподававший в Марракеше альмохадскому халифу Мухаммаду ан-Насиру (1199–1214 гг.); Мухаммад б. 'Абд ал-Азиз б. Халф ал-Либли ас-Слаги (ум. в 601 г.х. / 1204 г.) — историк и поэт, вывезенный халифом ан-Насиром из Севильи для преподавания наук при альмохадском дворе в Марракеше, а также другие известные интеллектуалы.

Типичный представитель исламской культуры своего времени, Ибн аз-Заййат вошел в историю Магриба не только как летописец и биограф прославленных шейхов-праведников, но и как талантливый филолог и утонченный стилист.⁸

В основу «Ат-Ташаввуфа» легли жизнеописания шейхов, с которыми судьба свела Ибн аз-Заййата на рубеже XII–XIII вв. в Марракеше и в других местах. Большую роль в расширении его связей с миром мистиков сыграла предпринятая им в 603 г.х. / 1206 г. «вместе с группой достойных сограждан» поездка в г. Рибат Шакир в области Раграга, лежавшей к югу от Дуккалы и издавна служившей местом встреч ученых из соседних земель.⁹

⁷ Упоминание об этом в «Ат-Ташаввуфе» — уникальное свидетельство драматических событий, на фоне которых развивалась альмохадская экспансия, жестоко ударившая в свое время по позициям племенных и духовных вождей во всех концах Магриба (*Ат-Ташаввуф* 1984: 395–402).

⁸ Не случайно, спустя два столетия после кончины Ибн аз-Заййата его комментарий к «Макамам» ал-Харири получили восторженную оценку ал-Фирузабади (ум. 817 г.х. / 1414 г.), назвавшего их автора «нимамом в языке, грамматике и литературе», а книгу Ибн аз-Заййата «*Нихайат ал-макамат фи дйарат ал-макамат*» («Последняя стадия в познании макама») — «лучшим толкованием макама...» (*Ат-Тауфик* 1984: 11–12).

⁹ К сожалению, Ибн аз-Заййат скупко делится информацией об авторах и источниках вошедших в «Ат-Ташаввуф» жизнеописаний праведников. Судя по всему, за основу им были взяты устные и рукописные свидетельства, полученные от более чем пятидесяти

Накопив богатый материал об ученых мужах и праведниках Магриба, в первую очередь своей родины — юга Марокко, — Ибн аз-Заййат, тщательно обдумав план главного труда своей жизни, приступил к нему осенью 617 г.х. / 1220 г. и уже в декабре в основном завершил его.

Вводная часть «Ат-Ташаввуфа», по сложившейся традиции, открывалась общей характеристикой мистицизма. В первом разделе Ибн аз-Заййат приводит основные положения «Воскрешения наук о вере...» ал-Газали, служившего в ту пору непререкаемым авторитетом для многих ученых. Так же, в соответствии с установленным порядком, введение к «Ат-Ташаввуфу» включало далее разделы, посвященные: 1) описанию достоинств святых (*сифат ал-аулийа*); 2) необходимости соблюдать уважение к ним и отвергать возводящего на них хулу (*хафз кулубихим уа тарк ан-накир алайхим*); 3) о любви к ним (*махаббатухум*); 4) о (правилах) паломничества к ним и общения с ними (*зий-аратухум уа муджаласатухум*); 5) о должном восприятии их на небесах и на земле (*хусн ас-сана' уа уаду' ал-кубул лахум фи-л-'ард*); 6) о подтверждении их качеств (*исбат ахуалихим*); и, наконец, 7) о подтверждении их чудотворных достоинств (*исбат караматихим*).

Последний раздел введения фактически служил пособием-антологией чудес, совершенных праведниками разных эпох, в том числе и самим «светочем святости» ал-Хадиром (Хизром) — высшим вдохновителем мистиков и пророков.

Главной задачей «Ат-Ташаввуфа», по словам автора, было познакомить мир «со многими праведниками из Марракеша и их наиболее благочестивыми предшественниками...» (*Ат-Ташаввуф*, 1984: 33). Как до него Ибн ал-'Араби, Ибн аз-Заййат намеревался показать миру ислама, что и далеко на западе, в Магрибе, имелось немало достойных духовных вождей и наставников.¹⁰ Приведенный в «Ат-Ташаввуфе» материал свидетельствовал, что в Магрибе, как и на востоке, распространение мистицизма сопровождалось появлением новых самостоятельных школ и групп, ставших базой формирования суфийских, или, как их позже стали здесь именовать, марабутских братств.

ти лиц. В их числе — родственники самого Ибн аз-Заййата, его друзья и знакомые ученые-мистики. Из текста «Ат-Ташаввуфа» видно, что сведения о многих именитых земляках Ибн аз-Заййат почерпнул к тому же у отца.

¹⁰ Основная часть трактата Ибн аз-Заййата включала биографии 279 духовных лиц и ученых, живших в V — начале VII в.х. / XI — начале XIII в. в разных концах Магриба, как в Марокко, так и в Алжире и Тунисе (Фес, Мекнес, Сеута (Сабта), Сале, Сиджиль-маса, Дуккала, Сус ал-Акса, Тлемсен, Беджая, Кайруан и т.д.). Конечно, особое внимание было уделено хорошо знакомым самому автору области Тадла и Марракешу.

«Ат-Ташаввуф» не был свободен от недостатка, типичного и для более поздней агнографии — явной несбалансированности между объемом и характером приводимых сведений, причем как по отдельным лицам, так и по целым регионам распространения мистицизма. Такая неравномерность информации, впрочем, объяснялась значимостью того или иного персонажа, его весом в ученых кругах.¹¹ Сообщения Ибн аз-Заййата о многих марокканских и андалусских ученых-мистиках, являются уникальными и лишь благодаря ему дошли до наших дней.

Естественным продолжением, а по существу, приложением к «Ат-Ташаввуфу», принято считать другое, на самом деле вполне самостоятельное сочинение Ибн аз-Заййата — «Ахбар Абн-л-'Аббас ас-Сабти» («Известия о Абу-л-'Аббасе ас-Сабти»).

Сиди Абу-л-'Аббас ас-Сабти, один из проводников суфизма на юге Марокко в эпоху Альмохадов, родился в Сеуте (Сабте) в 524 г.х. / 1129 г. Большую часть жизни, однако, он провел в Марракеше, где и окончил свои дни в 602 г.х. / 1204 г. и был похоронен у ворот Баб Тагузут (*Ат-Ташаввуф* 1984: 452).

Как при жизни ас-Сабти, так и после его кончины, вокруг имени его ходило много слухов. По словам Ибн аз-Заййата, к нему не раз обращались знатные сограждане с просьбой подробнее описать жизнь этого благочестивого мужа, подвергавшегося гонениям со стороны факихов и улемов. По всей видимости, Ибн аз-Заййат и впрямь знал шейха ас-Сабти лучше других современников. Автор упоминает, что неоднократно присутствовал на его лекциях и, вероятно, законно считал себя учеником этого старца, которого называл «одним из чудес своего времени».

Сам характер рассказа о жизни ас-Сабти несколько отличается от других биографий, вошедших в «Ат-Ташаввуф». Подчеркивая достоверность приводимых данных, автор старался расширить круг биографических источников, обращаясь к свидетельствам учеников и родственников ученого, а также к другим агнографическим сводам.

Структура трактата включает предисловие и пять глав: 1) «О корнях его метода» («*Фи усули мазхабиhi*»); 2) «О начале его деятельности» («*Фи ибтида'и амриhi*»); 3) «О его достоинствах» («*Фи зикри*

¹¹ Если судить по указанным ат-Тадили датам жизни ученых и духовных авторитетов, то выходит, что почти две трети из них были его современниками, а это позволяет предположить высокий уровень достоверности приводимых данных. Примером может служить жизнеописание Сиди Абу Мадьяна. (См.: Приложение, а тж.: *Ат-Ташаввуф* 1984: 319–327).

фадаилихи»); 4) «О его деяниях» («Фи зикри ахбарихи») и 5) «О совокупности его устремлений» («Баб джами' ли-манази'ихи»).

Ибн аз-Заййат старался придать своему рассказу черты сдержанности и объективности, отмежевываясь от оценок экзальтированных почитателей ас-Сабти и в то же время постоянно ссылаясь на них. Автор с восхищением пишет об ораторском даре ас-Сабти, чье красноречие не оставляло равнодушными ни знатных (ал-хасса), ни простолюдинов (ал-'амма).¹²

Книга «Ахбар Аби-л-'Аббас ас-Сабти» открыла обширную агнографию, посвященную этому выдающемуся мистiku мусульманского Запада. Между тем, в многочисленных трактатах, вышедших уже после «Ахбар Аби-л-'Аббас...» и также, как правило, воспевавших достоинства ученого старца, нередко обходилась молчанием его приверженность суфизму, не поощрявшаяся строгими блюстителями веры.¹³

Последние годы жизни Ибн аз-Заййат провел, занимая пост кади в области Раграга, где, по словам А. ат-Тауфика, проживало немало его родственников по отцовской линии. Здесь же, на родине предков, Абу Йа'куб Йусуф б. Йахья ат-Тадил (Ибн аз-Заййат) окончил свои дни в 627–628 г.х. / 1229–1230 г.

«Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф» Ибн аз-Заййата занял особое место среди источников по религиозной истории Магриба. Ссылки на эту работу встречаются у многих мусульманских ученых, в то же время отношение к ней при жизни автора было неоднозначным, как не была однозначной и реакция на деятельность суфиев со стороны верхушки улемов.

Не раз «Ат-Ташаввуф» становился предметом детального либо краткого изложения последователями Ибн аз-Заййата, а сам стиль этого труда служил образцом для поколений ученых, обращавшихся к житиям святых и к истории мусульманского Запада в эпоху Альморавидов и Альмохадов.

¹² Первые же строки «Ахбар Аби-л-'Аббас...» содержат восторженную характеристику шейха, который «был одарен простотой языка и силой слова, и не было ему равных в споре. Был он быстр в ответе, и всегда на языке его были готовы любые доводы из Корана. Он овладевал сердцами, пленяя ясностью мысли и простых и знатных...» (Ат-Ташаввуф, 1984: 451).

¹³ Марокканцы и сегодня почитают Сиди Абу-л-'Аббаса ас-Сабти как святого защитника Марракеша, покровителя нищих и слепых. Феллахи южного Марокко обращаются к нему за помощью, когда, например, ждут ветра, чтобы всять зерно. Первая мера зерна при севе, или от только что собранного урожая обязательно отдается беднякам в его честь.

Современный научный анализ «Ат-Ташаввуфа» как и более поздних агнографических памятников Магриба был начат в середине XX в. В 1958 г. известный специалист по религиозной истории Северной Африки Адольф Фор впервые издал текст «Ат-Ташаввуфа» в цикле публикаций Института высших марокканских исследований.¹⁴

Этому изданию предшествовала развернутая статья А. Фор «Ат-Ташаввуф» и марокканская аскетическая школа XI–XIII вв.» в сборнике памяти видного французского востоковеда Луи Масиньона. Назвав сочинение Ибн аз-Заййата «романом о берберской святости», А. Фор рассматривает его как предпринятую на марокканской почве очередную попытку показать, что Магриб дал миру ничуть не меньше праведников, чем Восток. Между тем, обновленные, а скорее искаженные под воздействием традиционных берберо-африканских культов религиозно-этические нормы суфизма со временем принимают в Магрибе форму марабутизма, и, как пишет А. Фор, «со святостью, героический аспект которой воспевали ат-Тадил и ал-Бадиси, было покончено...».¹⁵ Заняв внушительные социально-политические позиции в ходе развернувшегося в XV–XVI вв. сопротивления португальской и испанской колонизации, марабуты вместе с тем все больше «погрязали в мирском» и изменяли идеалам предшественников.

Несмотря на большой опыт работы со средневековыми текстами, А. Фор, готовя академическое издание «Ат-Ташаввуфа», столкнулся с рядом трудностей. Прежде всего, он так и не смог привлечь для исследования ни одной рукописи, хронологически близкой к первоисточнику.¹⁶

Рост интереса в Марокко, в первую очередь в научных кругах этой страны, получившей в 1956 г. независимость, определил новые требования к изучению национального наследия. В 1984 г. Ахмад ат-Тауфик — профессор гуманитарного факультета Рабатского университета имени Мухаммада V выпустил новое издание «Ат-Ташаввуфа». Главной целью этого издания, по словам А. ат-Тауфика, было не про-

¹⁴ Faure A. At-Tashawwuf-ila rijal at-tasawwuf par Abu Ya'qub Ibn Yahya at-Tadili... I. H. E. M. Rabat, 1958.

¹⁵ Faure A. Le Tashawwuf et l'école ascétique marocaine des XI–XII–XIII siècles de l'ère chrétienne // Extrait des Mélanges Louis Massignon. Institut français de Damas. 1957. P. 111–131.

¹⁶ Старейшая из привлеченных А. Фором восьми копий «Ат-Ташаввуфа» относилась к началу XI в.х. / XVII в., т.е. была почти на четыре столетия старше оригинала. Обилие поздних копий, особенно подобного сочинения, не вписывавшегося в рамки традиционной агнографии, оказалось чревато массой разночтений, в частности в передаче топонимов и личных имен. Как писал А. Фор, это явилось для него особенно сложной проблемой. (Фор А. Ат-Ташаввуф... 1958: 547).

сто раскрыть перед читателем одну из страниц религиозной истории Магриба, но попытаться с помощью этого уникального труда внести новый вклад в изучение социально-политической истории средневекового Марокко (*Ат-Ташаввуф* 1984: 5–7). Текстологический анализ памятника с традиционными для западного исламоведения комментариями религиозно-этического и лексикографического характера уже не отвечал требованиям нового времени.

«Ат-Ташаввуф» увидел свет в переломное для мусульманского Запада время, отмечал А. ат-Тауфик. Разгром Альмохадов испанцами при ал-Укабе (Лас Навас де Толоса) в 612 г.х. / 1212 г. не только ускорила развал их некогда могущественной империи, но и ознаменовал начало упадка мусульманского владычества в Аль-Андалусе. Вызванные этими событиями массовые волнения мусульман, в том числе в столице Альмохадов Марракеше, сыграли свою роль в личной судьбе Ибн аз-Заййата, вынужденного покинуть этот город и провести остаток жизни в Раграге.¹⁷

Драматические события в Аль-Андалусе, внутренний кризис державы Альмохадов между тем благоприятствовали росту авторитета суфийских вождей в Магрибе, в частности, на родине Ибн аз-Заййата.

Между тем, приведенные Ибн аз-Заййатом данные о первых суфиях Дальнего Магриба не были исчерпывающими. В «Ат-Ташаввуф» не вошли биографии ряда крупных фигур, в том числе такого патриарха западного мистицизма, как кали 'Аййад.¹⁸

Трудно также объяснить, продолжал А. ат-Тауфик, по каким соображениям Ибн аз-Заййат не уделит должного внимания популярной в его время уже упомянутой книге жизнеописаний марокканских святых: «Ал-Мустафад фи манакиб ал-'уббад би мадинат Фас уа ма йалиха мин ал-билад» («Извлечение пользы из достоинств поклоняющихся в городе Фес и в землях, примыкающих к нему») Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Касима б. 'Абд ар-Рахмана б. 'Абд ал-Карима ат-Тамими (ум. 603 г.х. / 1206 г.). Ведь этот автор скончался в Фесе лишь за четырнадцать лет до появления «Ат-Ташаввуфа», а о некоторых его

¹⁷ Год завершения автором «Ат-Ташаввуфа» (617 г.х. / 1220 г.) и в экономическом отношении был крайне тяжелым для Дальнего Магриба: нашествие сарацин и сильная засуха подняли цены на рынках до небывалого уровня, угрожая массовым голодом и мором.

¹⁸ Шейх Абу-л-Фадл 'Аййад б. Муса ал-Йахсаби (ум. в 544 г.х. / 1149 г.) долгое время жил в Марракеше и даже дал свое имя главному университету этого города.

менее известных современниках из Феса Ибн аз-Заййат рассказывает достаточно подробно.¹⁹

В предисловии к своему изданию «Ат-Ташаввуфа» А. ат-Тауфик отметил, что популярность этого памятника у поколений мусульман Магриба, и не только в религиозных или научных кругах, объяснялась глубиной эмоционального и психологического влияния, которое оказывали на читателя вошедшие в него жизнеописания праведников прошлого. Причем степень этого воздействия, пожалуй, превосходила уровень самого повествования. (*Ат-Ташаввуф* 1984: 18–25).²⁰

До настоящего времени рукописный «Ат-Ташаввуф» можно встретить в семейных библиотеках в разных концах Марокко, особенно, на юге страны. Именно здесь, а точнее в г. Сафи, вблизи древних земель Раграги, где закончил свои дни Ибн аз-Заййат, и следовало искать, по мнению А. ат-Тауфика, наиболее ранние копии этого труда.

Готовя новое издание «Ат-Ташаввуфа», А. ат-Тауфик обратился к ряду поздних рукописей XVI–XVIII вв., хранившихся в публичных и частных собраниях Марокко, в том числе в Королевской библиотеке «ал-Хизана ал-Хасанийя» в Рабате, в Национальной библиотеке, а также в библиотеках Рабатского университета и университета ал-Карауин в Фесе.²¹

Благодаря проведенному сравнительному анализу более десятка копий «Ат-Ташаввуфа», А. ат-Тауфик сделал ряд важных шагов в изучении этого памятника. Свое издание он снабдил детальной картой-схемой с указанием центров распространения суфизма в Дальнем Магрибе, а также могил знаменитых праведников, о которых поведал Ибн аз-Заййат.

¹⁹ Более того, полагал А. ат-Тауфик, сам стиль «Ат-Ташаввуфа» в известной мере напоминает более ранний «Ал-Мустафад...» и вполне мог быть заимствован Ибн аз-Заййатом у его старшего современника — ат-Тамими. Отсутствие же у последнего сведений по многим районам Магриба позволило Ибн аз-Заййату с успехом исправить это упущение на страницах его «Ат-Ташаввуфа».

²⁰ Такая популярность принесла немало вреда оригинальному тексту «Ат-Ташаввуфа», поскольку поколения переписчиков нередко искажали его, потакая вкусу правоверного обывателя.

²¹ Судя по всему, наиболее близкой к оригиналу является сегодня одна из рукописей «Ат-Ташаввуфа» из Национальной библиотеки Марокко (№6859), которая в годы французского протектората (1912–1956) принадлежала паше Марракеша ал-Хадж Тами ал-Глауи, а еще раньше — одному из наследников саадийского султана Ахмада ал-Мансури (1578–1603) — 'Абдаллаха ал-Васику, правившему в Марракеше (1603–1608). Автор этой копии указывает, что в свою очередь снял ее с рукописи шейха Абу 'Абдаллаха б. Карталя, т.е. известного марракешского мистика факиха Мухаммада б. 'Али ал-Ансари (ум. 709 г.х. / 1309 г.). *Ат-Ташаввуф* 1984: 28.

Примером влияния «Ат-Ташаввуфа» на последующее развитие агиографии Магриба служит сочинение Ахмада ибн Ибрагима ал-Каштали «Тухфат ал-муттариб би билад ал-Магриб» («Дар чужаку на земле Магриба...»). Оно увидело свет в 657 г.х. / 1249–50 г., то есть через двадцать лет после кончины Ибн аз-Заййата, и было посвящено в первую очередь жизнеописанию учителя самого автора — известного ученого-мистика Абу Маруана ал-Йуханиси. «Тухфат ал-муттариб...» открывается описанием примеров чудотворства, природу которого ал-Каштали называет божественной. Жизнь святого, по словам автора, была исполнена духовного борения — *джихада*. «Кастилец» ал-Каштали подробно описал чудеса, которые совершал его земляк из Аль-Андалуса ал-Йуханиси и свидетелем которых он неоднократно бывал. В подкрепление своих слов, автор ссылается на свидетельства праведников и ученых своего времени.²² «Тухфат» ал-Каштали — важный источник как по истории формирования суфийских завий Магриба и Аль-Андалуса, так и по истории отношений между ними в XIII в. — в разгар Реконксты и джихада при Альмохадах. (Ferhat, Triki 1986: 28–29).

Эпоха Маринидов в Дальнем Магрибе (конец XIII — начало XV вв.) была отмечена новыми памятниками агиографии.

В этот период увидели свет два важных произведения по истории раннего марабутизма: книга 'Абд ал-Хакка б. Исмала ал-Бадиси (ум. ок. 1323 г.) «Ал-Максад аш-шариф уа-л-манза' ал-латиф фи та'риф би сулаха' ар-Риф» («Благородная цель и приятное устремление к знакомству с праведниками Рифа»), написанная на пороге VIII/XIV вв., а также вышедшая позже работа уроженца алжирской Константины Абу-л-'Аббаса Ахмада б. ал-Хатиба ал-Касантыни, известного по прозвищу Ибн Кунфуз (ум. 810 г.х. / 1407 г.), — «Унс ул-факир уа 'изз ул-хакир» («Отрада обездоленного и слава презренного»). По словам ал-Бадиси, «Ал-Максад» замыслился им как завершение «Ат-Ташаввуфа» Ибн аз-Заййата. Между тем, что нередко случалось в средневековой агиографии, «Ал-Максад» представлял собой не просто жизнеописание праведников марокканского севера, но и самостоятельный документ религиозной и политической истории державы Меринидов в условиях развертывания сопротивления европейской экспансии.

²² Главным источником и информатором для ал-Каштали был его наставник — шейх ал-Йуханиси. Рассказывая о нем, автор не скрывает неистовства, противопоставляя эту фигуру самозванцам и шарлатанам. Ал-Каштали именует своего учителя шейхом — вдохновителем и основателем собственной *тарики* — популярной в Аль-Андалусе школы мистиков.

Основной раздел «Ал-Максада» содержал сведения о 48 шейхах-подвижниках, включая упомянутого Сиди Абу Мадйана, а также наиболее выдающихся старцев — современников ал-Бадиси. В числе прочих в работе упомянут известный ученый-мистик Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Марракуши — автор получившего известность в XIII–XIV вв., особенно на севере Марокко, в Рифе, суфийского трактата «Манакиб ал-аулийа' ва сифат сулук ал-асфийа'» («Степени святости и описание пути очищения»), к сожалению дошедшего до нас лишь в более позднем изложении. (Ал-Бадиси 1982: 72; Ferhat, Triki 1986: 32).

Научное значение «Ал-Максада» по достоинству оценили многие исследователи, в т.ч. А. Бель, Э. Леви-Провансаль, Ж. С. Колен и др.²³

Книга «Да'амат ал-йакин фи за'амат ал-муттакин» («Надежная опора для стремящегося к достоверному») Абу-л-'Аббаса Ахмада ибн Мухаммада ал-Азафи была посвящена уже упоминавшемуся наставнику Абу Мадйана — шейху Абу Йа'азе и приобрела популярность в ученых кругах Магриба на рубеже VII–VIII вв.х. / XIII–XIV вв. Автор ее принадлежал к известному ученостью и набожностью семейству из Сеуты (Сабта) и, по-видимому, скончался в конце VII в.х. / XIII в.

Следуя принятой традиции, ал-Азафи начинает повествование с истории первых мусульманских праведников, включая Пророка и его ближайших сподвижников — *сахаб*. По словам ал-Азафи, Абу Йа'аза б. 'Абд ар-Рахман б. Абу Бакр ал-Айлани, выходец из Агмат Айлана, проживал в Тагите (Тагия) в окрестностях Макнасат аз-Зитун — т.е. славившегося оливковыми рощами г. Мекнеса. В качестве авторитетных свидетелей достоверности своих данных об Абу Йа'азе, автор приводит Абу ас-Сабра Айуба ал-Фихри, Ибн ас-Саида и других религиозных и общественных деятелей северного Марокко. Ал-Азафи подробно рассказывает о прославившихся в этой части Магриба чудо-

²³ См.: Lévi-Provençal E. Les historiens des chorfas: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XIX s. Paris, 1922; Colin G.-S. Al-Maqsad ash-Sharif... Archives marocaines. Vol. XXVI, 1926; Bel A. La religion musulmane en Berbérie. T.I. Paris, 1938, etc.

Во введении к академическому изданию «Ал-Максада» Ж. С. Колен отмечал, что особенностью этого сочинения было стремление новых поколений проповедников донести рожденные на востоке принципы этики и мистики до мусульман Магриба. Речь, по сути, шла о популяризации, а скорее, о вульгаризации религиозных наук, о превращении учения суфиев в более понятную и приемлемую для массы верующих доктрину. (Colin G.-S. Al-Maqsad ash-Sharif... Archives marocaines. Vol. XXVI, 1926, Introduction).

творцах, и, как было принято, ссылается на легендарного ал-Хадира и его роль в возвышении пророков и святых.²⁴

“Ал-минхадж ал-уадих фи тахкик карамат Аби Мухаммад Салих” (“Ясный путь в постижении достоинств Абу Мухаммада Салиха”) Ахмада ибн Ибрагима ибн Мухаммада Салиха известен мусульманам Северной Африки, прежде всего благодаря каирскому изданию памятника, выпущенному в 1933 г. Работа, завершенная около 699 г.х. / 1297 г., посвящена известному своим благочестием предку автора — основателю популярного в Магрибе братства паломников — *ал-Худжжадж*.

Одним из первых в марокканской агиографии автор “Ал-Минхаджа” затронул проблему отношений между элитой (*хасса*) — вождями братств — и массой (*амма*) адептов. При этом он подчеркивал, что истинные достоинства (*карамат*) святых праведников подчас безжалостно искажались их невежественными почитателями и поэтому нуждались в бережном отношении и защите (*Ferhat, Triki 1986: 31*).

Чтобы лучше познакомиться с наследием выдающегося пращура, автор отправляется из Бужи (Ифрикийя) в марокканский Сафи, где проживали некоторые из учеников шейха. Придирчиво воспринимая их свидетельства о чудесах и видениях (*ру'йа*), которыми славился Абу Мухаммад Салих, биограф отбирал наиболее достоверные факты из жизни своего предка.²⁵

Помимо детального рассказа о жизни Абу Мухаммада Салиха, его паломничествах и странствиях по Востоку, об основанных им в г. Сафи школе и завии, “Ал-Минхадж” содержит ценные сведения о духовной и политической роли ряда важных центров магрибского мистицизма в сложный для региона период (XIII–XIV вв.). Не менее интересны данные о требованиях, предъявлявшихся Абу Мухаммадом

²⁴ Интересны приведенные автором сведения о связях крошечного Тагита, резиденции шейха Абу Йа'азы, со многими духовными центрами Магриба и Аль-Андалуса: марокканскими Рагагой и Сафи, алжирскими Тлемсеном и Константиной, испанской Севильей и т.д. Удивительно, отмечают марокканские историки Х. Ферхат и Х. Трики, что столь небольшое, труднодоступное местечко, как Тагит, когда-то, благодаря личности Абу Йа'азы, сыграло роль важного центра распространения мистицизма на западе (*Ferhat, Triki 1986: 30*).

²⁵ Видения и слуховые галлюцинации, игравшие немалую роль в концепции мистического пути к божественному идеалу и погружения в него (*таваккул*), вызывали критику и даже гонения со стороны официальных авторитетов — *улемов* и *факихов*. Это вынуждало биографа Абу Мухаммада Салиха и других агиографов, проявлять разумную осторожность в изложении материала, что превращало подобные сочинения в трудно-преодолимый лабиринт из произанных мистицизмом метафор и аллюзий.

Салихом к последователям его тарики — *муридам* и *факирам*, которые обязаны были брить голову, носить особый колпак (*шания*), рубище-накидку (*муракка*), а главное — совершить паломничество — *хаджж* — к святыням Аравии.²⁶

Именно *хаджж*, как известно, во многом определил характер развития в средневековой арабской литературе жанра путевых заметок — *рихла* — немало способствовавшего формированию единого культурного и информационного поля мира ислама и сберегшего для нас уникальные сведения о жизни провинций халифата, о местных святынях и святых.

В числе значительных произведений географической литературы рассматриваемой эпохи — “Рихла ат-Тиджани” туниста Абу Мухаммада Абдаллаха б. Мухаммада Ахмада ат-Тиджани (ок. 1276 – 1317 гг.) — представителя известного в Магрибе семейства интеллектуалов и богословов. Возвращаясь из путешествия по Востоку (1306–1308), ат-Тиджани рассказал о городах и весях, об островах и племенах его родной Ифрикийи и Триполитании. По традиции, особое внимание он уделит прославленным ученым и праведникам.²⁷

К жанру “*рихла*” можно отнести и один из главных памятников по истории мистицизма и культа святых в Среднем и Дальнем Магрибе — сочинение Ахмада ибн Кунфуза “Унс ул-факир уа ‘изз ул-хакир” (“Радость нищенствующего и слава презренного”). Завершенный в 787 г.х./1385 г., этот труд знакомит читателя с жизнью святых Алжира и Марокко в 760–770 гг.х./1358–1369 гг. В центре повествования — фигура все того же столпа западного мистицизма Абу Мадйана, а также его учеников. Ибн Кунфуз исследует категорию *карамат* — чудодейственных достоинств, имевших божественную природу, как, например, у сподвижников (*асхаб*) Мухаммада. Правда, по мнению

²⁶ Приверженные идее хаджа, одного из столпов веры, последователи Абу Мухаммада Салиха создали на севере Африки обширную сеть завий и общин “*ал-хаджжаджж*” — “паломников”. (См. Раздел VI).

²⁷ Предписанный исламом хаджж, писал тунистский историк Хасан Хосни ‘Абд ал-Ваххаб, служил одним из главных мотивов, ежегодно побуждавших тысячи мусульман Магриба отправляться в Хиджаз. Многие после хаджа шли посетить великие святыни Востока: мечеть ал-Акса в Иерусалиме, могилу Ибрагима (Авраама) в Хевроне, другие памятники Ирака, Сирии и Египта. Самые талантливые и красноречивые из паломников заносили свои впечатления в особый путевой дневник, «книгу страстий» (*китаб рихла*), которая должна была помочь будущим паломникам и путешественникам, в частности, избежать возможных опасностей дальнего пути. (*Рихлат ат-Тиджани. Изд. Х. Абд ал-Ваххаба. Введение. Тунис, 1980. С.2*).

автора, это могли быть и ложные качества, порожденные происками дьявола — шайтана.²⁸

“Унс ул-факир...” не случайно оценивается многими авторами как ценное свидетельство по истории культа святых и духовных братств Магриба в XIV в. Наряду с «Ташаввуфом» ат-Тадилы и «Максадом» ал-Бадиси сочинение Ибн Кунфуза — безусловно, важный памятник эпохи становления марабутизма в разгар битв Реконквисты и джихада.

Трактат “Итмид ал-айнайи...” (“Сурьма для глаз...») Абу Мухаммада ‘Абдаллаха б. Тигийата (начало VIII в.х. / XIV в.) посвящен двум марокканским мистикам — основателю завий в Агмате — колыбели братства Агматий Мухаммаду ал-Хазмири и его младшему брату ‘Абд ар-Рахману.²⁹

Не являющаяся в прямом смысле агиографическим сочинением, хроника М. Ибн Марзука ат-Тилимсани “Ал-Муснад ас-сахих ал-хасан фи маасир маулана Аби-л-Хасан” («Добрая и верная опора (в описании) деяний государя нашего Абу-л-Хасана». Ок. 772 г.х. / 1371 г. Ед. Maria Jesus Viguera. Alger, 1981) также содержит ценные сведения о некоторых школах мистиков Дальнего Магриба на фоне политической панорамы эпохи Маринидов до середины XIV в. — то есть до правления султана Абу-л-Хасана (732–749 г.х. / 1331–1348). (*Ferhat, Triki 1986: 19–23*).

Сочинение Мухаммада ал-Хадрами “Ас-Салсал ал-адб уз-ламханал ал-ахла...” («Тонкая нить и свежая струя ...», ок. 768 г.х. / 1366 г.) рассказывает еще об одном именитом западном мистике Ибн Ашире и его учениках. В отличие от других агиографов, как правило, избегавших политических, а тем более, панегирических оценок власти, ал-Хадарми открывает свой труд благостной картиной правления меринидского султана Абу-л-Фариса ‘Абд ал-‘Азиза (1366–1372) — покровителя наук и права. Несмотря на то, что данное обстоятельство заставляет задуматься об известной ангажированности автора, оно не

²⁸ Проблема передачи или наследования божественной благодати (*баракат*) и достоинства (*карамат*) святого приобретает в Магрибе особую актуальность именно в эпоху Ибн Кунфуза (VIII в.х. / XIV в.), когда район стремительно покрывался сетью обителей-завий, действовавших в рамках как старых, материнских, так и новых, дочерних тариقاتов, подчас обязанных своим рождением мистической школе Абу Мадйана. Большое внимание Ибн Кунфуз уделил завиям южного Марокко (Сафи, Дуккала и т.д.), вышедшим из школы Абу Мухаммада Салиха (см. выше).

²⁹ Ибн Тигийат особенно подробно описывает заслуги и чудодейственные качества (*карамат*) Мухаммада ал-Хазмири, обстоятельства его паломничества и странствий, отношений с властью имушима, а также жизнь агматской общины (*та’ифа агматийя*) и ту роль, которую Мухаммад ал-Хазмири сыграл в ее создании в XIII в.

умалывает общей ценности этого источника для истории западного суфизма в конце VIII в.х. / XIV в. Исходя из биографий 40 мистиков Магриба, учеников шейха Ибн Ашира, ал-Хадарми приходит к заключению о чудесном возрождении западного суфизма при Маринидах.³⁰

Последние из упомянутых сочинений содержат редкие данные об истории появления в Дальнем Магрибе (Фес) братства Шазилий, завоевавшего со временем большую популярность на севере Африки и в Испании и во многом обязанного своим успехом деятельности выдающегося ученика Ибн Ашира — андалусийца Ибн ‘Аббада ар-Рунди (1332–1390).

Распространение суфизма в землях Дальнего Магриба при Маринидах было связано с появлением здесь первых крупных тарикатских структур и с началом развития марабутизма как синкретической региональной разновидности исламского мистицизма.

Фактически лишь с XVI–XVII вв., когда в условиях кризиса центральной власти в Дальнем Магрибе, а также возросшей угрозы европейской экспансии тарикуты превратились в фактор религиозно-политического подъема и сопротивления, «Ат-Ташаввуф» Ибн аз-Заййата и вышедшие вслед за ним «жития» местных праведников получили массовое распространение. Сотни их копий выходили из стен завий — очагов духовной, экономической и военно-политической консолидации на базе тарикатов.

При возрастающем давлении со стороны европейских держав, формировании новых центров политической власти в регионе: шерифских монархий Саадицев, а затем Алауитов — в Марокко, османских провинций Алжира, Туниса и Триполи — агиография продолжала играть там существенную культурную и информативную роль.

В Марокко, например, «генеалогические своды и жизнеописания мусульманских «святых» — мурабитов, шерифов и богословов-алимов нередко превосходили по своей информативности официальные анналы...». С восшествием на марокканский престол династии саадибских шерифов в XVI в. число агиографических сочинений по сравнению с собственно историческими трудами значительно возрастает, что можно объяснить «мощным всплеском религиозных чувств марокканцев при отражении испано-португальской агрессии, явившейся продолжением Реконквисты...»³¹

³⁰ Интересен приведенный в «Ал-Салсале» рассказ о малоизвестной ныне завии *Закравия*, основанной в тот период Абу Закарией ал-Хахи и давшей рождение движению мистиков *ал-Халийун*. (*Ferhat, Triki 1986: 40*).

³¹ Орлов В. В. Марокко в арабских и европейских источниках (вторая половина XVIII – начало XIX в. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Аф-

Региональная историография нового времени содержит немало важных сведений по истории марабутских братств и завий Магриба, их роли в политической и религиозной жизни. В числе наиболее значимых здесь следует назвать сочинение Абу-л-Касима б. Ахмада аз-Зайани (1734–1833) «Ал-Бустан аз-зариф фи даулат маула аш-шариф» («Прекрасный сад державы потомков Мулай аш-Шарифа»); «Ал-Джайш ал-арамрам ал-хумаси фи даулат аулад маулана 'Али ас-Сиджилмаси» («Несметное пятичастное воинство в государстве потомков государя нашего 'Али из Сиджилмасы») Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Ахмада Акенсуса ал-Марракуши (1796–1877); «Китаб ал-истикса' ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-акса» («Книга изучения сведений о государствах Дальнего Магриба») Абу-л-'Аббаса Ахмада б. Халида ан-Насири (1835–1897). (Орлов 2004: 129–133).

В противоположность классической агиографии прошлого близкие к официозу хроники нового времени чаще содержали негативные отклики на деятельность марабутских братств, а иногда и прямо обвиняли местных шейхов в приверженности языческим ритуалам и поклонении демонам.³²

Наряду с перечисленными трактатами, фактически получившими статус официальных династийных анналов, большой информативностью отличались так называемые «городские хроники» Дальнего Магриба, особенностью которых являлось то, что авторы их не состояли при шерифском дворе и не имели прямого отношения к правящей элите (Орлов 2004: 138). Заметное место среди сочинений этого жанра занимали «Нашр ал-масани ли ахл ал-карн ал-хади 'ашар уа-с-сани» («Воспроизведение слов (успеха) о людях XI и XII века») Мухаммада б. ат-Тайиба ал-Кадери (1712–1773), а также «Тарих ад-

рики. Вып. XXI. Под ред. Н. Н. Дьякова. СПбГУ, 2004. С. 135; Lévi-Provençal E. Les historiens des chorfas: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XIX s. Paris, 1922. P. 47.

³² Упомянутый Ахмад б. Халид ан-Насири в «Китаб ал-истикса...» с горечью отмечал, что в Магрибе веками распространялась «отвратительная ересь»: люди собирались вокруг еще живого шейха, почитая его за святого, либо поклонялись могиле мертвого старца. На своих собраниях, называемых «ахра» они предавались безумным пляскам под оглушительный грохот барабанов, вопли и завывания. Поминая имя Всевышнего, они обращались к потусторонним дьявольским силам, не имеющим ничего общего с исламом. Между тем, подобная оценка мусульманским историком XIX в. действий марабутов свидетельствовала, что их братства «вопреки перемнам и испытаниям времени, смогли сохранить многие суфийские доктрины и ритуалы, родившиеся на востоке в первые века хиджры...» (Michaux-Bellaire 1923: 9).

Ду'айф ар-Рибати» («История ад-Ду'айфа Рабатского») Мухаммада б. Абд ас-Салама ад-Ду'айфа (1752–1818).³³

В числе основных историко-биографических памятников доколониального Магриба нельзя не упомянуть сочинение Мухаммада ас-Сагира ал-Ифрани (ум. ок. 1670 г.) «Нузхат ал-хаджж» («Путешествие паломника») и автобиографический труд, «Фахраса», известного ученого-мистика Абу-л-'Аббаса Ахмада б. Мухаммада б. 'Аджибы ат-Тетуани (1747–1809).³⁴

Зарубежная историография истории марабутов и религиозных братств мусульманского Запада свидетельствует о давнем интересе к этой теме поколений ученых из разных стран.³⁵

На протяжении практически трех столетий, вплоть до XIX в., основным источником информации для европейцев о странах Северной Африки оставался труд Льва Африканского (1489 – ок. 1550) «Описание Африки и ее достопримечательностей», впервые изданный в Венеции в 1550 г.³⁶ Уроженец Гранады, долгие годы живший в Марокко, плененный сицилийскими корсарами и крещенный папой Львом X Медичи (1520), Лев Африканский (в мусульманстве — ал-Хасан б. Мухаммад ал-Ваззан аз-Зайати ал-Фаси) пережил основные коллизии во многом переломного для судеб ислама и христианства периода, отмеченного завершением Реконкисты в Испании, противостоянием Габсбургов и Османов в Средиземноморье, началом Великих географических открытий и европейской экспансии в Магрибе.

Немало внимания в своем сочинении Лев Африканский уделил описанию социальных и этноконфессиональных групп, сект, включая местных святых, марабутов, прорицателей, мистиков, пользовавшихся столь большим влиянием у жителей Северной Афри-

³³ Ал-Кадери, Мухаммад б. ат-Тайиб. Нашр ал-масани ли-ахл ал-карн ал-хади 'ашар уа-с-сани. Изд. М. Хаджи и А. ат-Тауфика. Т. 1–4. Рабат, 1977–1986; Ад-Ду'айф ар-Рибати, Мухаммад б. Абд ас-Салам. Таарих ад-Ду'айф ар-Рабати. Изд. М. ал-Бузиди аш-Шайхи. Т. 1–2. Касабланка, 1988.

³⁴ Nozhet el-Hadj. Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511–1670). Ed. et trad. par O. Houdas. 2 vols. P., 1888–1889; Michon J.-L. L'autobiographie (fahrasa) de soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba. // Arabica. Vols. 15–16. Leiden, 1968–1969.

³⁵ Часть материалов данного историографического раздела были опубликованы ранее автором. См., нп.: Дьяков Н. Н. Французская доколониальная историография религиозных братств Марокко // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XIV. СПбГУ, 1992. С. 114–126; Idem. Марокко в зарубежной историографии и социологии. XX в. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XV. СПбГУ, 1995. С. 99–107.

³⁶ См.: Лев Африканский. Африка — третья часть света. Перевод с итальянского, комментарий и статья В. В. Матвеева. Л., 1983.

ки — от Египта до Магриба. (*Лев Африканский* 1983: 156–162 и др.).

Французская историография религиозных братств и самого феномена североафриканского марабутизма подтверждает, что в силу известных исторических обстоятельств магрибистика как научная дисциплина стала в новое время исключительно прерогативой ученых из метрополии. В целом их увлеченность данной проблемой выглядит вполне обоснованной, учитывая, что носила она, особенно на раннем этапе, не столько сугубо академический, сколько «прикладной», подчас с оттенком политической ангажированности, характер.

Начало французского завоевания Алжира (1830) и установление протектората в Тунисе (1883) и Марокко (1912) определили на рубеже XIX–XX вв. особое место Магриба в колониальной стратегии Франции. Колонизация сопровождалась развертыванием систематических исследований в области «туземной» культуры. Учитывая роль марабутов и их братств в сопротивлении «туземцев» уже на начальном этапе завоевания, правительство в Париже и местная администрация поощряли подготовку реферативных работ, посвященных разным аспектам истории ислама в регионе.

Конечно, вряд ли следует безапелляционно утверждать, будто интерес метрополии к марабутам и их сообществам в Магрибе диктовался исключительно прикладными задачами «цивилизаторской миссии» Франции. Между тем, и этот аспект имел немалое значение: трудно было игнорировать опыт многолетнего эффективного сопротивления братства Кадирийи и его вождей — мукаддама Мухйиддина и, особенно, сына его 'Абд ал-Кадира, ставшего основателем сильного теократического государства на западе Алжира, фактически управлявшегося марабутами (1832–1847).

Не понаслышке зная о роли религиозных братств и их лидеров в жизни мусульман Северной Африки, французы не могли обойти вниманием столь значительный социальный фактор как марабутизм. Первые французские исследования, посвященные марабутам, были основаны на опыте колонизации Алжира и часто представляли собой развернутые служебные справки, готовившиеся офицерами «арабских бюро» — органов военной колониальной администрации. Служащие этих бюро одними из первых оказались в гуще малопонятной европейцам культурной среды, в которой особое место принадлежало местным святым, шейхам мистических братств, обладавшим божественной харизмой — баракой.

Офицеру колониальной армии капитану де Нево принадлежала как раз первая заметная публикация, ставшая отправной точкой во французской историографии марабутизма.³⁷

В 1884 г. в Алжире увидело свет более полное исследование о марабутах Магриба, принадлежавшее перу Л. Рэнна.³⁸ Снабженная детальными картами и схемами распространения братств, эта книга, как выразился спустя столетие британский исследователь Дж. Тримингэм, оставалась «полезным введением» в изучение мусульманских братств Северной Африки (*Тримингэм* 1989: 14).

К вопросу о роли «тайных обществ арабов» в африканской кампании не раз обращался один из основоположников французского магрибоведения барон д'Этурнель де Констан, чьи статьи печатались в 80-е гг. XIX в. в популярных европейских изданиях, включая «Ревю де дё монд». В 1887 г. вышло его первое специальное исследование о братствах Магриба.³⁹

Классическим трудом по истории и организации тарикатов Магриба стала книга О. Дефона и Кс. Копполани «Мусульманские религиозные братства», в которой содержалась не просто развернутая характеристика догматики и практики исламских мистиков, но и систематизированные данные об их важнейших братствах, прежде всего на территории Алжира.⁴⁰ Вслед за общими сведениями по истории ислама авторы излагали историю исламизации Берберии, движения Альморавидов, родившегося среди помадов Сахары, и, наконец, историю появления самих марабутов. Особую роль в ней сыграли, по их мнению, марокканские шерифы — благородные потомки дочери Пророка Фатимы и супруга ее имама Али, которым удалось завоевать авторитет в берберской массе, положив начало культу святых — одному из базовых элементов зарождавшегося марабутизма.

Резюмированное до сотни машинописных страниц, исследование О. Дефона и Кс. Копполани рассылалось по кабинетам колониаль-

³⁷ Neveu, *Capitaine de*. Les Khouans, ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie. Paris, 1866.

³⁸ Rinn L. Marabouts et Khouans. Alger, 1884.

³⁹ D'Estournelles de Constant P. Les sociétés secrètes chez les Arabes et la conquête de l'Afrique du Nord. // *Revue de Deux Mondes*. P., 1-er Mars 1886. P.100–128; *Idem*. Les congrégations religieuses chez les Arabes et la conquête de l'Afrique du Nord. P., 1887.

⁴⁰ Depont O., Coppolani X. Les confréries religieuses musulmanes. Alger, 1897. Примечательно, что выходом в свет эта работа во многом была обязана инициативе генерал-губернатора Алжира Ж. Камбона (1891–1897), заботившегося о «страноведческой подготовке» своих чиновников и способствовавшего к тому же подъему системы просвещения для самих «туземцев».

ных чиновников во всех концах "французского Магриба", дабы занять в них место одного из базовых пособий по "туземной политике".

На рубеже XIX–XX вв., незадолго до установления протектората в Марокко, появляются первые работы, непосредственно посвященные марабутам. В 1900 г. известный французский арабист, в то время молодой преподаватель алжирской Высшей гуманитарной школы Эдмон Дутте, издает небольшую книгу о тлемсенской ветви ордена Айсауа.⁴¹ Несмотря на скромный объем, эта работа стала одним из первых серьезных исследований североафриканского марабутизма. Ее сопровождала библиография, объявлявшая практически все достижения европейской магрибистики того времени.

Интересный этнологический анализ традиционной культуры Магриба содержится в вышедшем в 1908 г. фундаментальном труде Э. Дутте «Магия и религия в Северной Африке».⁴² Предметом исследования стало «формирование идеи магического и священного», ее места в становлении религиозного сознания мусульман Магриба. Пожалуй, с непревзойденной по сей день скрупулезностью эта работа раскрыла неведомый прежде европейцам мир древних доисламских верований, служивших почвой для утверждения в Магрибе новой веры. Именно к этим малоизученным слоям духовной культуры относит Э. Дутте многие черты марабутизма, ссылаясь при этом на опыт мистиков древней Индии, Персии и античного Средиземноморья.

Так называемый "марокканский кризис" в мировой политике начала XX в. вызвал новую волну публикаций по истории мусульманского Магриба. Подобный интерес распространялся и на марабутские братства с их особой ролью в духовной и социальной жизни региона.

Показательна в этой связи пространная статья профессора Женева университета Эдуарда Монте, появившаяся на страницах парижского академического издания.⁴³ С октября 1900 г. до марта 1901 г. Э. Монте работал в составе специальной миссии, изучавшей «социально-религиозный статус ислама в Марокко» и проехавшей по всей стране от Танжера до Марракеша. В качестве главных источников своего исследования автор называет отчеты европейских консулов в Танжере, сведения, полученные от иностранцев, долгое время жив-

ших в стране, рассказы местных жителей, многие из которых сами состояли в братствах, а также западные публикации.⁴⁴

Знакомство со страной позволило Э. Монте прийти к выводу о том, что проживает в ней народ, «наделенный замечательными качествами, добрый, симпатичный, совсем не фанатичный, но глубоко несчастный и безжалостно отданный во власть алчности, тирании и жестокости средневекового правительства...».⁴⁵ Отмечая религиозность марокканского общества, Э. Монте пишет о социальной роли, которую играли в нем братства марабутов. По его оценке, на рубеже XX в. едва ли не три четверти населения страны были их адептами. По числу же самих братств, к которым автор, кстати, не относил отдельные их ветви или, например, профессионально-цеховые полурелигиозные «корпорации», Марокко значительно превосходило соседний Алжир.

Гораздо более широкое, даже по сравнению с другими странами Северной Африки, распространение культа святых, мистицизма и присущий марокканцам дух коллективизма и корпоративности объясняли, по мнению Э. Монте, универсальную роль марабутизма в «туземном обществе». Как и другие авторы, Э. Монте не обошел вниманием отсутствие в Дальнем Магрибе «панисламистского течения», давно пугавшего европейцев.⁴⁶

Анализ социального статуса марабутов, их роли в возможных общественно-политических переменах подвел Э. Монте к выводу о том, что в новых условиях братства не смели оспаривать светское и духовное главенство монархов-шерифов и давно уже не вторгались в сферу государственной политики. Со своей стороны султан Мулай 'Абд ал-'Азиз (1895–1907) старался пользоваться поддержкой братств или отдельных марабутов и шерифов, что, по сути, помогало ему удерживать власть.⁴⁷

⁴⁴ Свои наблюдения о жизни мусульман Марокко Э. Монте предварял ссылкой на известного немецкого путешественника фон Мальтзана, посетившего страну в 60-х гг. XIX в.: «Горе христианину на марокканской земле, если он попытается изучить мусульманскую религию, не став ренегатом!...» (*Maltzan, von. Drei Jahre im Nordwesten von Afrika. Leipzig, 1968*).

⁴⁵ Montet E. Op.cit. P.31.

⁴⁶ «Попробуйте сказать марокканцу о духовных притязаниях стамбульского султана на весь мир ислама! Он ответит вам, что подлинным наследником Пророка является лишь султан Марокко, и надо признать, с точки зрения ислама, это более справедливо...». Интересы братств прямо противоположны идеалам панисламизма, к тому же в шерифском Марокко, по словам Э. Монте, отсутствовала сама идея нации (*Montet E. Op.cit. P.4–5*).

⁴⁷ Подводя итог своему исследованию, Э. Монте отмечал, что Марокко в те годы было закрыто для любых современных идей и пребывало в состоянии упадка, "если не сказать, полуварварства" по вине своих правителей. "Грубая сила или дипломатия мог-

⁴¹ Douët E. Les Aissaoua à Tlemcen. P., 1900.

⁴² Douët E. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. P., 1908.

⁴³ Montet E. Les confréries religieuses de l'Islam marocain. Leur rôle religieux, politique et social. // Revue de l'histoire des religions. T.XLV, #1. Janvier-fevrier 1902.

Одной из первых попыток интерпретации учения и истории братства Деркава (Даркауа), появившегося в конце XVIII в. и до настоящего времени сохранившего влияние в Северной Африке, прежде всего на западе Алжира и в Марокко, стала вышедшая книга Н. Лякруа «Даркауа вчера и сегодня»⁴⁸.

Помимо академических исследований, а также справочных и популяризаторских изданий, выходивших часто по указке колониальных властей, свой вклад в разработку истории религиозных братств Магриба внесли публикации католических ученых и миссионеров. Причем это были не только знаменитые «белые отцы», представлявшие французскую миссию в Магрибе и часто ассоциирующиеся с легендарным исследователем-миссионером отцом Ш. Де Фуко, но также священники многочисленных католических служб, разбросанных по мусульманским странам Средиземноморья.

Примером может служить опубликованная работа настоятеля собора Успения Св. Августина в Константинополе Луи Пети, посвященная мусульманским братствам⁴⁹. Многолетнее пребывание на земле ислама позволило автору собрать ценный материал по суфийским орденам, в том числе по наиболее распространенным на западе братствам марабутов. Работа включает три раздела, посвященные истории крупнейших орденов, смыслу и практике мистицизма, а также организации религиозных братств. Следуя общепринятому мнению, Л. Пети возводит истоки мистицизма в исламе к древней традиции Востока — в первую очередь Индии и Персии — и прослеживает его эволюцию от Мухаммада до первых школ суфиев и, наконец, формирования марабутских братств в Магрибе: от Шазилийи и Айсавы до Тиджанийи и Санусийи.

Несмотря на налет схоластики и характерную для церковных авторов перегруженность текста библейскими идиомами, книга Л. Пети представляет интерес и с точки зрения политической истории марабутизма. Так, на примере Тайбийи (тж.: Ваззанийя, Тихамийя — см. Приложение), основанной в переломном для Магриба XVII в., автор прослеживает рост влияния братства, вожди которого происходили от первых идрисидских шерифов, и последующий его упадок не

ли бы через некоторое время связать его с судьбой христианских народов, но оно может жить современной жизнью, и наша цивилизация проникает в его артерии, словно живительный сок, исключительно демократическим путем на основе ассоциации и сотрудничества". (Montet E. Op.cit. P.34–35).

⁴⁸ Lacroix N. Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui. Essai historique. Alger, 1902.

⁴⁹ Petit L. Les confréries musulmanes. P., 1902.

столько вследствие немилости султанского правительства-махзена, сколько из-за внутренних распрей.

Подготовка Парижем захвата Марокко вызвала в метрополии повышенный интерес к прошлому и настоящему «шерифской империи». Важным шагом в этой связи стало открытие в Танжере в 1904 г. Института французской научной миссии во главе с известным исламоведом, профессором Коллеж де Франс А. Ле Шателье. Задачей института был сбор и систематизация данных о социально-политической ситуации в Марокко накануне французского вторжения. Практически с момента основания Танжерский институт начал издавать бюллетень «Archives Marocaines» («Марокканские архивы»), где публиковались памятники истории и религии, как правило, с французским переводом и комментариями.⁵⁰

Укрепление режима протектората в Марокко в период между двумя мировыми войнами вызвало к жизни новые тенденции в «туземной политике», разрабатывавшейся с учетом не только французского опыта в Алжире, но и достижений других «наций-цивилизаторов». Руководитель социологической секции Управления туземными делами в Рабате Э. Мишо-Беллер выдвинул концепцию, согласно которой сохранить эффективный контроль над Марокко можно было лишь с учетом, с одной стороны «берберского фактора», а с другой — роли арабо-мусульманских традиций.⁵¹

Большой вклад в становление колониальной социологии и этнографии Магриба внес Робер Монтань. Бывший морской офицер, он был направлен маршалом Ю. Лиоте «изучать жизнь и обычаи» горцев Высокого Атласа, «умиротворять» которых еще только предстояло французам. Одним из первых Р. Монтань указал на «биполярность» традиционного марокканского общества, отделив «казенные земли» — «билад ал-махзена» от мятежных областей — «билад ас-сба». Нередко именно позиция последних определяла судьбу султана, или целой династии. Власти вынуждены были искать поддержки «вольных пле-

⁵⁰ После провозглашения протектората (1912) французская научная миссия была переведена в Рабат, где был открыт Институт высших марокканских исследований. В 1921–1959 гг. этот институт издавал журнал «Hesperis», ставший преемником «Archives Marocaines» и журнала «Archives berberes» («Берберские архивы»), выходившего в 1915–1921 гг. Материалы по социологии и этноконфессиональным группам Дальнего Магриба можно было встретить также на страницах популярной периодики, в т.ч. «Villes et tribus de Maroc», «Revue de géographie marocaine» и т.д.

⁵¹ Этой концепции был дан ход после ухода первого генерального резидента Франции в Марокко маршала Ю. Лиоте (1925), что прямо привело к принятию в 1930 г. печально известного «берберского дахира», ставившего целью «отделить берберов от арабов» как в административно-правовом, так и в культурно-языковом отношении.

мен», стремясь к установлению жесткого контроля над «мятежной зоной».⁵²

На фоне осуществлявшихся преимущественно «по политическому заказу» этносоциологических разработок (в том числе и публикаций Р. Монтаня, которые американский исследователь К. Гирц определил как «идеологическое орудие» протектората)⁵³ уже после окончания второй мировой войны наметилась тенденция к «деколонизации» магрибоведения.

Особая роль здесь принадлежала историку и социологу Жаку Берку.⁵⁴ Уроженец Алжира, Ж. Берк начинал послевоенную карьеру в управлении по модернизации сельского хозяйства Марокко. Получив назначение в район Марракеша и изучив жизнь племен юга, он издал ряд трудов, в которых показал несостоятельность противопоставления двух труднопоставимых социальных факторов — ислама и берберской культуры. Племенные институты марокканцев, писал Ж. Берк, всегда отличались гибкостью и динамизмом, а племя сочетало в себе черты как «открытого общества», так и «замкнутой корпоративной системы». Между тем, ислам с его способностью соединять, казалось бы, несоединимое, за века смог проникнуть в глубинные пласты туземного общества, изменяясь и приспосабливаясь к нему.⁵⁵

Представление о колониальном периоде в изучении марабутизма⁵⁶ и других социальных институтов Магриба было бы не полным без упоминания о вкладе таких известных ученых, как Л. Масиньон, Э. Леви-Провансаль, Ш.-А. Жюльен, А. Бель, А. Террас, Ж. Марсэ, Р. Ле Турно и др., чьи публикации, по сути, стали фундаментом для развития современного магрибоведения, в т.ч. исследований по истории ислама в регионе.⁵⁷

⁵² Montagne R. Les Berberes et le makhzen dans le sud du Maroc. P., 1930; Idem. La vie sociale et la vie politique des berberes. P., 1931.

⁵³ См.: Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. Yale, 1968.

⁵⁴ Berque J. Structures sociales du Haut Atlas. P., 1955; Idem. Le Maghreb entre deux guerres. P., 1962.

⁵⁵ Idem. Quelques problemes de l'Islam maghrebin. // Archives de sociologie des religions. # 3, 1957, p. 3-20.

⁵⁶ В 30-е годы французские исследователи марабутизма подчеркивали необходимость использовать религиозные братства, рекомендуя «не отменять их и не преобразовывать», а, напротив, «терпеть деятельность братств, лишь контролируя ее...» (Landa 1977: 267).

⁵⁷ Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P., 1922; Levi-Provençal E. Les historiens des Chorfas. P., 1922; Idem. Islam d'Occident. Etudes d'histoire medievale. P., 1948; Bel A. La religion musulmane en Berberie. T. I. P., 1938; Brunel R. Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Maroc. P., 1926; Marty P.

В последующие годы анализ феномена марабутизма на севере Африки получил развитие в трудах французских историков, антропологов и социологов, включая П. Бурдьё, Б. Эттенна, П. Паскона, А.-Л. Премара и др.⁵⁸

Формирование современной национальной школы истории и социологии Магриба относится к периоду независимого развития региона. Падение колониальных режимов в Марокко и Тунисе (1956), а затем и в Алжире (1962) открыло новый этап изучения культуры Магриба, характерной чертой которого стала усиливавшаяся тенденция к деколонизации. Безусловно, в первую очередь она отличала труды представителей национальной науки: алжирцев М. Каддаша, М. Лашрафа, А. Мерада, Б. Саадаллаха; марокканцев А. Аяша и Ж. Аяша, А. Хатиби, А. Ларуи, М. Лахбаби; тунисцев А. Ат-Тамими, М. аз-Зуади, А. ал-Махджуби и др.⁵⁹ Анализ религиозной истории и традиционных социальных структур Магриба получил затем развитие в исследованиях М. Кабли, М. ал-Хаджи, И. Хараката, Х. ал-Джанхани.⁶⁰

Ряд интересных работ о культе святых, традиционной духовной культуре Марокко издал в конце XX в. марокканский врач и антрополог М. Ахмис, систематизировавший свои впечатления и полевые за-

Les Zaouias marocaines et le Makhzen. P., 1929; Marçais G. La Berberie musulmane et l'Orient au Moyen Age. P., 1946; Drague G. Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. P., 1952; Julien Ch.-A. Histoire de l'Afrique du Nord. P., 1956; Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Т. 1-2. М., 1961; Idem. L'Afrique du Nord en marche. P., 1972; Idem. Le Maroc face aux impérialismes. 1415-1956. P., 1978; Le Tourneau R. L'Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane. 1920-1961. P., 1962; Capot-Rey R. Le Sahara française. P., 1953; Idem. Kano-Peù P. Французская Сахара. М., 1958, etc.

⁵⁸ Etienne B. L'Algérie, culture et révolution. P., 1977; Idem. Magie et thérapie a Casablanca. // Islam et politique au Maghreb. P., 1981; Pascon P. La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt. Rabat, 1985; Idem. Mythes et croyances au Maroc // Lamalié. #180. Casablanca, 1986; Premare A.-L., de. Maghreb et Andalousie au XIVe siècle. Lyon, 1981; Idem. De Sidi Abd er-Rahman el-Mejdub. Rabat, 1985, etc.

⁵⁹ Lacheraf M. L'Algérie: nation et société. P., 1965; Merad A. Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. P., 1967; Khatibi A. Bilan de la sociologie au Maroc. Rabat, 1969; Laroui A. L'idéologie arabe contemporaine. P., 1967; Idem. Histoire du Maghreb. P., 1970; Lahbabi M. Le Gouvernement marocain à l'aube de XX-e siècle. Rabat, 1957; Аяш А. Марокко. Итог одной колонизации. М., 1958; Аяш Ж. Очерки марокканской истории. М., 1982; Саадаллах Б. Ал-Харака ал-уатанийя ал-джазаирийя. Бейрут, 1969; Ат-Тамими А. Бухус уа уасанк фи-т-тарих ал-магрибий. Тунис. 1972; аз-Зуади М. Рууад ал-ислах. Тунис, 1973; Ал-Махджуби А. Ал-харака ал-уатанийя ат-тунисийя байн ал-харбайн. Тунис, 1986 и др.

⁶⁰ Kably M. Société, pouvoir, religion au Maroc à la fin du Moyen Age. P., 1986; ал-Хаджи М. Ал-Заунийя ал-диланийя. Рабат, б.д.; Харакат И. Ат-Тайарат ас-сийасийя уа-л-фикрийя би-л-Магриб. Касабланка, 1985; ал-Шазли А. Ал-Харака ал-аййанийя. Рабат, 1982; ал-Джанхани Х. Ал-Магриб ал-ислами. Ал-хайят ал-иктисадийя уа-л-иджтимаийя. Тунис, 1978.

метки о нравах, обычаях, ритуалах марабутов и их почитателей в разных районах Дальнего Магриба и опубликовавший их в получивших популярность книгах.⁶¹

Западная историография, представленная трудами исследователей из стран Европы и Америки, чьи интересы не были прямо связаны с судьбами французской империи, также внесла существенный вклад в изучение религиозных и социо-культурных институтов Северной Африки.

Особое место в изучении истории ислама, в том числе на севере Африки, а также идеологии и практики мусульманского мистицизма принадлежало выдающемуся венгерскому исламоведу Игнацу Гольдцизеру (1850–1921), чьи труды, включая вышедшие уже позже на русском языке работы о культе святых, В. Р. Розен назвал крупнейшим для своего времени вкладом, «который был сделан в историю развития ислама...».⁶²

Неменьшее значение для изучения аскетического направления и духовной практики раннего исламского мистицизма имели труды шведского исламоведа и богослова Тора Андре (1885–1947), ставшие недавно доступными нашему читателю, благодаря переводу и изданию на русском языке.⁶³

Яркая страница в развитии магрибистики, в исследовании культуры и верований Магриба была связана в новое время с творчеством видного финского ученого, в свое время подданного России, Эдварда Вестермарка (1862–1934). Основанные на многолетних полевых изысканиях, его труды получили высокую оценку в мире науки.⁶⁴ В 1927 г. их подробный обзор на страницах упоминавшегося уже журнала «Hesperis» опубликовал Э. Леви-Провансаль. Работы Э. Вестермарка, прежде всего «Обычаи и верования в Марокко» (1926), а также «Языческие пережитки в мусульманской цивилизации» (1933) содержали уникальный материал по традиционным культам и их взаимодействию с исламом в Дальнем Магрибе.⁶⁵

⁶¹ Akhmisse M. Rites et secrets des marabouts a Casablanca. Casablanca, 1984; *Idem*. Médecine, magie et sorcellerie au Maroc, Casablanca, 1985.

⁶² Goldziher I. Muhammedanische Studien. 1889–1890. // Гольдцизер И. Култ святых в исламе. (Мухаммеданские эскизы). М., ОГИЗ, 1938. Предисловие. С. 4.

⁶³ Андре Т. Исламские мистики. СПб., «Евразия», 2003.

⁶⁴ См. Дьяков Н. Н. Эдвард Вестермарк в социологии и этнографии Марокко. // Россия и Арабский мир, Вып. 2. СПб., 1994.

⁶⁵ Westermarck E. Ritual and Belief in Morocco. 2 Vols. London, 1926; *Idem*. Pagan Survivals in the Muhammedan Civilization. London, 1933, etc.

Существенный вклад в англоязычную магрибистику (к которой вполне можно отнести и труды Э. Вестермарка, часто впервые выходившие в Лондоне), в изучение религиозных братств Магриба внес Э. Эванс-Притчард (1902–1973) — видный британский антрополог, в годы второй мировой войны служивший политическим офицером администрации в Сирии и Киренаике и издавший после войны фундаментальное историко-социологическое исследование о Санусийе.⁶⁶ История этого братства, возглавившего освободительную борьбу кочевников Сахары, имела немало общего с ролью марабутов в других странах Магриба. Не меньшее значение для нашей темы, безусловно, имеет и книга Э. Эванса-Притчарда о теории становления примитивной религии, в том числе о роли харизматических духовных лидеров, сравнительно недавно вышедшая в русском переводе.⁶⁷

Начиная с 60-х гг. XX в. наблюдался рост числа публикаций о Магрибе в университетах Великобритании и США, где складывались новые центры исследований в области африканистики и магрибоведения. В числе крупных работ по истории и социологии Северной Африки, проблемам национализма и деколонизации следует отметить публикации Невилла Барбура,⁶⁸ книгу которого К. Гирц назвал в свое время лучшим популярным введением к истории Магриба.

Широкий отклик получила работа британского антрополога Э. Геллнера «Святые Атласа»,⁶⁹ где был дан анализ структуры берберских племен — социополитических ячеек традиционного общества, служивших, по выражению автора, «образцом маргинального трибулизма». Выводы Э. Геллнера перекликаются здесь с теорией сегментарности, предложенной Р. Монтанем.

Основанный на полевых наблюдениях анализ духовного и общественного статуса марабутов Алжира содержится в публикациях британского антрополога Хью Робертса, в т. ч. в его статье, посвященной месту святых семейств в социально-политической жизни Кабилии накануне и в первые годы независимости АНДР.⁷⁰

Особое место в современной историографии истории ислама, в т. ч. на севере Африки, принадлежит английскому ученому Дж. С. Триммингу, который, по словам О. Ф. Акимовской, «впервые

⁶⁶ Evans-Pritchard E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949.

⁶⁷ Эванс-Притчард Э. Теория примитивной религии. М., ОГИ, 2004.

⁶⁸ Barbour N. A Survey of North Africa. London, New-York, 1962; *Idem*. Independence and Nationalism. London, 1973.

⁶⁹ Gellner E. Saints of the Atlas. London, 1969.

⁷⁰ Roberts H. The Conversion of the Mraabtin in Kabylia. P., 1979 // Le Maghreb musulman en 1979. P., 1983.

в исламоведении предпринял попытку рассмотреть и проанализировать в историко-хронологическом и диахроническом аспектах весьма важный социальный институт — мистические (суфийские) братства...» (Trimingham 1989: 3). Служащая сегодня главным пособием по классификации суфийских орденов, работа Дж. С. Тримингэма содержит обширный фактологический и компаративно-аналитический материал по эволюции мистицизма и основных его течений на мусульманском Западе.⁷¹

В последней трети прошлого века серьезные исследования по социологии Магриба появились в университетах США. К их числу необходимо отнести работу К. Гирца «Ислам под наблюдением. Религиозное развитие в Марокко и Индонезии».⁷² На примере двух стран, лежащих на противоположных концах мира ислама, автор показал соотношение традиций и инноваций, роль религии в эпоху социальной модернизации, «в борьбе за реальное». Все эти проблемы проявлялись в независимом Марокко, где, по словам К. Гирца, «разрыв между формами религиозной жизни и характером жизни повседневной приближается к точке духовной шизофрении...»⁷³.

Свой вклад в изучении религиозных институтов Магриба внес профессор антропологии Дартмутского Колледжа (США) Д. Ф. Эйкелман. Особый интерес для нас представляет его монография о братстве Шеркава, в духовной столице которого, Буджаде, автор проработал около двух лет.⁷⁴

В конце XX в. ряд работ по истории мистиков и марабутов Магриба опубликовал В. Корнелл, в последнее время работавший в университете г. Файеттвилл (Арканзас). Среди его публикаций, особого внимания, на наш взгляд, заслуживают исследования, посвященные наследию шейха Сиди Бу Мадьяна, а также анализу соотношения духовной и светской власти в институтах марокканского мистицизма.⁷⁵

⁷¹ Trimingham J. S. The Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971; *Idem*. A History of Islam in West Africa. Oxford, 1985; *Idem*. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимушкина. М., 1989.

⁷² Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. Yale, 1968.

⁷³ Geertz C. Op. cit. P. 116.

⁷⁴ Eickelman D. F. Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Texas. London, 1976; *Idem*. The Middle East: An Anthropological Approach. New Jersey, 1981.

⁷⁵ Cornell V. J. The Way of Abu Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu'ayb ibn al-Husayn al-Ansari. Cambridge, 1996; *Idem*. Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism. Univ. of Texas Press, 1998.

Отечественная историография истории мусульманских братств и святых имеет немалую традицию, восходящую еще к эпохе колониальных кампаний.

Большая война на Кавказе в первой половине XIX в. действительно имела немало общего с опытом колониальных походов Франции на севере Африки в тот же период. Как ни парадоксально на первый взгляд, но Магриб — западная оконечность арабского мира и мусульманский Кавказ как северная периферия мира ислама, имели немало общего и с точки зрения специфики их исламизации, и в плане особой живучести местных доисламских культов и социальных структур.

Во многом именно под влиянием французской историографии североафриканского марабутизма в России с середины XIX в. получают развитие как сугубо академические, так и развернувшиеся в рамках православной миссионерской деятельности изыскания в области исламского мистицизма и его социальной роли. Некоторые из них затрагивали различные аспекты истории северокавказского *мюридизма*, *зикризма*, *шейхизма*, а также суфийских орденов и их вождей в Туркестане.

Зародившаяся в условиях развертывания экспансии на Кавказе так называемая «дворянская» историография ислама, популярная публицистика, художественная, в т.ч. мемуарная литература в целом характеризовались лояльным царской политике взглядом на проблему, хотя и приобретали в ряде случаев достаточно вольную, романтизированную интерпретацию, примером которой служат «кавказские» произведения М. Ю. Лермонтова, Л. Н. Толстого, других классиков отечественной словесности.

С середины XIX в. все больший отклик в России получает «революционно-демократическая» тенденция в осмыслении культуры мусульманства и почитания святых в исламе, представленная, в частности, трудами Н. Г. Чернышевского, А. Н. Добролюбова, других авторов, уделявших внимание общей истории ислама и судьбам мусульман Кавказа и Туркестана.

В целом, публикации по Северной Африке, включая Магриб, приобретают в тот период в России довольно широкие масштабы. Часто их можно было встретить в самых читаемых изданиях: в «Современнике», «Отечественных записках», «Русском вестнике» и «Вестнике Европы», в «Библиотеке для чтения» и т.д. Выходят в свет и первые, посвященные странам Магриба, крупные работы русских

ученых и путешественников — В. П. Боткина, А. А. Рафаловича, Э. И. Эйхвальда и др.⁷⁶

Преподаватель судебной медицины Ришельевского лицея в Одессе доктор А. А. Рафалович (1816–1851) посетил Турцию, Сирию, Египет, Алжир и Тунис в 1846–1848 гг. с целью изучения эпидемий чумы и холеры. Его пребывание в Алжире пришлось на период первой волны европейской колонизации, последовавшей за капитуляцией 'Абд аль-Кадира — мукаддама Кадирийи и вождя антифранцузского сопротивления.

В 1847 г. Алжир посетил русский геолог и естествоиспытатель Э. И. Эйхвальд (1795–1871). Наряду с общими сведениями о культуре и хозяйстве Алжира в первые годы колонизации Э. И. Эйхвальд затронул введение французами новых административных институтов, в т.ч. печально известных «арабских бюро» — органов управления «туземной массой» на местах. Любопытны, видимо, небеспристрастные попытки ученого сравнить действия 'Абд аль-Кадира с другим вождем антиколониального сопротивления мусульман — имамом Шамилем. «Абд Эль Кадер, — пишет Э. И. Эйхвальд, — водил в битвы сам фанатически преданных ему кабил, служа им примером мужества, между тем как Шамиль остается в арьергарде, воспаляя мюридов молитвой и вымаливая победу у неба; поэтому кабилы, предводительствуемые Абд Эль Кадером, и одерживали победы». Э. И. Эйхвальд был первым русским путешественником, кто не просто застал в Алжире последний этап вооруженного сопротивления под руководством Абд аль-Кадира, но и попытался проанализировать ход завоевания и перспективы колонизации, сопоставляя при этом общие природные и этнокультурные условия Северной Африки и Северного Кавказа.⁷⁷

На пороге XX в. российская историография религиозных течений и сект, суфийских орденов и культа святых в исламе была представлена трудами замечательных отечественных ученых В. А. Жуковского, А. И. Крымского, В. В. Минорского, А. А. Семенова, К. Н. Смирнова, а также В. В. Бартольда, Е. С. Бертельса и др.

Существенный вклад в изучение идеологии и практики мусульманского мистицизма внесла историография советского периода, также прошедшая ряд сложных этапов. За редким исключением в науч-

⁷⁶ См.: Н. Н. Дьяков. Россия и страны Магриба // Россия и Восток. СПб., 2000. С. 48–75.

⁷⁷ Путешествие по Нижнему Египту и внутренним областям Дельты А. Рафаловича. СПб., 1950; Журнал Министерства внутренних дел. 1849. С. 296–303; Даниел Б. М. Ближний Восток в русской науке и литературе. Дооктябрьский период. М., 1973. С. 209; Эйхвальд Э. И. Отрывки из путешествия в Алжир. 1947

ной литературе советской эпохи, прежде всего в академических трудах, преобладал текстологический, в лучшем случае «философско-филологический» подход, бесспорно, раскрывавший общие черты исламского мистицизма, особенности лирической и философской поэзии суфиев, но далеко не всегда позволявший оценить реальное место тарикатов и их харизматических лидеров в социально-политической истории ислама от средневековья и до XX в.

Собственно историко-социологический анализ феномена мистицизма в исламе получил развитие у нас, как, впрочем, и в других странах, во многом под влиянием достижений зарубежной, в первую очередь французской науки, долгое время находившейся в авангарде изучения религиозных братств и культа святых в странах арабского Запада.⁷⁸

Ограниченность сведений социально-политического характера, содержащихся в тарикатской агнографии, отчасти восполнялась зарубежными исследователями за счет привлечения данных полевых этнографических и религиоведческих исследований, свидетельств паломников и путешественников, посетивших заводи или мавзолей марабутов в разное время или лично встречавшихся с шейхами и рядовыми членами братств (см., нп., работы Ch. Foucault, R. Montagne, D. F. Eickelman, etc.).

Послевоенная советская историография⁷⁹ религиозных братств и культа святых в исламе наиболее полно была представлена в трудах Е. А. Беляева, Е. Э. Бертельса, П. П. Иванова, И. П. Петрушевского. Многие важные аспекты социально-политической, религиозной и культурной истории мусульманского Запада находят в этот период отражение в работах Р. Г. Ланды, Н. С. Луцкой, Ю. М. Кобищанова, Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеева, Д. А. Ольдерогге, Н. Г. Хмелевой, М. В. Чуракова и др.

Для отечественной науки такая категория первоисточников, как агнография мусульманского Магриба, до последнего времени оставалась практически недоступной, что, в частности, объяснялось незначительными масштабами научных контактов между Россией и странами этого региона в новое время. Обращение к истории мусульманских братств и святых в советский период осложнялось к тому же общим отношением к религии, а тем более к «неортодоксальным, сектантским» течениям в ней.

⁷⁸ См. L. Rinn, O. Depont, X. Coppolani, L. Massignon, J. Berque, etc.

⁷⁹ Основные материалы отечественной и зарубежной историографии проблемы см. тж. в разделе «Источники и литература».

Существенный рост исследовательского интереса к проблемам мистицизма и культа святых в исламе наметился у нас в стране в последние годы XX в. Как и в прошлом, этот интерес был обусловлен новыми всеяными общественно-политической жизни, в том числе ролью тарикатов во всплесках исламского радикализма, например, в северокавказском регионе. Критический анализ феномена исламского мистицизма получил сегодня развитие во многом под влиянием политико-идеологической конъюнктуры, связанной с новой ситуацией в «цивилизованном мире», дружно поднявшимся на борьбу против международного терроризма, прежде всего, очевидно, в его исламской ипостаси.

История марабутов Магриба, традиционно воспринимавшегося в России, как экзотическая периферия исламского мира, обращенная лицом скорее к Западу, пока не нашла должного отражения в отечественной науке.

Из публикаций российских ученых, появившихся на рубеже XX–XXI вв. и представляющих наибольшую ценность для нашей темы, заслуживают упоминания и высокой оценки работы О. Ф. Акимускина, М. Ф. Видясовой, А. А. Игнатенко, С. А. Кириллиной, А. Д. Кныша, Р. Г. Ланды, В. И. Максименко, В. А. Малащенко, В. В. Орлова, С. М. Прозорова, А. Д. Саватеева, О. Б. Фроловой и т. д.

Между тем, годы изучения Магриба, посещение мусульманских памятников и святынь Алжира, Марокко и Туниса, в том числе в период работы в этих странах в 70–80-е гг. XX в., знакомство с научными собраниями Испании и Франции, подвигли в конечном итоге автора этих строк обратиться к опыту религиозной и социально-политической истории тарикатов и марабутов арабского Запада в средние века и новое время.

III. НАЧАЛО ИСЛАМИЗАЦИИ БЕРБЕРИИ: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ И ВЕХИ. VII–X ВВ.

Начальный этап исламизации Берберии, развернувшейся на рубеже VII–VIII вв., открыл долгий, крайне напряженный цивилизационный поворот, который сопровождался сложным, подчас остро конфликтным взаимодействием, казалось бы, схожих социальных и религиозных институтов автохтонного общества с привнесенными с востока новыми духовными ценностями. В результате исламизация Магриба вылилась в многовековой процесс взаимопроникновения культур, фактически завершившийся лишь в новое время (*Fardel 1939: 89*).

Между тем, возможно, именно длительность исламизации региона обеспечила, в конечном счете, глубокое укоренение новой веры в берберской среде.¹ Не случайно многие исследователи назвали данный процесс величайшей в истории Берберии социальной и духовной революцией, значение которой, по выражению П. Паскона, было сопоставимо разве что с вступлением Магриба в эру модернизации и индустриализации на пороге XX века (*Pascon 1986: 56*).²

Само решение о вторжении в Африку, и в частности в Берберию, далось первым праведным халифам не просто. Очевидно, далеко не случайно и не сразу в исламе получили распространение предания о том, что сам Мухаммад призывал своих сподвижников отправиться в Африку и быть добрыми с «жителями черной земли, черными, темными, курчавыми...» — ведь «Аллах с покровительствуемыми» (*Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 21*).

¹ Наглядным подтверждением этого уже в новое время могут служить тщетные попытки «носителей цивилизаторской миссии» Франции христианизировать Магриб, оторвать берберов — «детей средиземноморской расы и культуры» — от арабско-исламских ценностей. В начале XX в. число натурализовавшихся «туземцев» в регионе едва достигало тысячи, в христианство были обращены лишь сотни из более чем десяти миллионов общего населения Магриба. Как писал в 1914 г. академик В. В. Бартольд, «...история знает много христианских и буддийских народов, принявших ислам, и не знает ни одного мусульманского народа, принявшего христианство или буддизм...» (*Бартольд В. В. Панисламизм. Соч. Т. VI. М., 1966. С. 400*).

² См. также: *E. F. Gautier, Ch.-A. Judin, et al.*

О неприязненном отношении арабов к Берберии и ее обитателям свидетельствует, к примеру, традиционная для первых веков хиджры карта расположения частей света в виде птицы, которую привел во введении к своему труду по истории завоевания Северной Африки 'Абд ар-Рахман ибн 'Абд ал-Хакам (ок. 802/3 — 871 гг.). Земля к западу от Александрии и «до заката солнца» (т.е. Магриба), согласно этой схеме мироздания, отводилась не самая привлекательная роль.³

И действительно, на западе, за тысячи миль от своей аравийской колыбели, ислам встретил упорное сопротивление. Если первые завоевания на востоке позволяли присоединить к халифату целые страны и империи за считанные годы (нп., Сирия, Египет, Иран), обходясь при этом нередко несколькими решающими сражениями, то лишь первоначальное покорение Магриба, причем наиболее доступных прибрежных его областей, потребовало не менее полувека напряженных усилий. Уже обращенные в ислам под военным давлением арабов, берберы при первой же возможности спешили вернуться к прежним верованиям. По словам Ибн Халдуна, лишь за первые семь десятилетий исламизации, т.е. до конца омейядской эпохи, некоторые племена восточной Берберии до семнадцати раз принимали новую веру и отказывались от нее. Казалось, Африка во что бы то ни стало «желала сохранить свою независимость под властью берберского вожда...» (Жюльен 1961, II: 24).

Основываясь на давно бытовавшем у арабов настороженном отношении к Берберии, халиф Омар ибн ал-Хаттаб (634–644 гг.) воспротивился плану похода в Ифрикийю (Тунис), который предложил его полководец, покоритель Египта, Барки и Триполи 'Амр ибн ал-'Ас: «Это не Ифрикия, а коварная страна (*«ал-муфаррика»* — араб. «разделяющая», «двулика»), которая сбивает с пути и обманывает и на которую никто не пойдет, пока я жив...» (Жюльен 1961, II: 18).⁴

³ «Мир создан пятичастным по фигуре птицы с головой, грудью, двумя крыльями и хвостом», — писал Ибн 'Абд ал-Хакам. — «Голова ее — Мекка, Медина и Йемен; грудь — Сирия и Египет; правое крыло — Ирак...; левое крыло — это Синд, а за Синдом — Хинд; а хвост — от Зат ал-Хумам до заката солнца; а то, что хвост птицы, — плохое...» (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 18. Перевод С. Б. Певзнера).

⁴ 'Абд ар-Рахман ибн 'Абд ал-Хакам (ум. 871 г.) приводит «рассказ о том, как 'Амр б. ал-'Ас просил у 'Умара б. ал-Хаттаба разрешения на поход в Ифрикийю: «'Амр захотел направиться в ал-Магриб... 'Амр написал 'Умару б. ал-Хаттабу письмо: «Воистину Аллах дал нам захватить Атрабулус. Между ним и Ифрикийей только девять дней (пути). Если эмир верующих решит, чтобы мы пошли туда походом, и Аллах даст рукам эмира верующих захватить ее, то эмир верующих так и сделает». В ответ 'Умар б. ал-Хаттаб написал: «Нет! Ни слова об Ифрикии! Она — обманчивое распутье, там заблуд-

Третий «праведный» халиф Осман ибн 'Аффан (644–656 гг.) отправил 'Амра б. ал-'Аса в отставку и назначил наместником Египта 'Абдаллаха б. Са'да, который «стал посылать мусульман легкими конными отрядами», как это делали и при 'Амре, нападать на окраины Ифрикийи и брать там добычу (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 201).

Набеги в Восточный Магриб были продолжены при 'Али ибн Абу Талибе (656–661 гг.), однако целенаправленная экспансия на запад развернулась лишь с приходом к власти первого омейядского халифа Му'авии ибн Абу Суфйана (661–680 гг.). Максимального размаха на своем начальном этапе экспансия арабов достигла благодаря походам 'Укбы ибн Нафи, основавшего около 670 г. Кайруан и фактически открывшего постоянную оккупацию восточных земель Берберии.

Получив в 681 г. после почти десятилетней опалы командование арабскими силами в Ифрикийе, 'Укба предпринял из Кайруана дальний поход на запад, еще раз продемонстрировавший по меньшей мере отсутствие радушия к завоевателям со стороны туземцев: перед приходом мусульман, свидетельствует Ибн 'Абд ал-Хакам, берберы спешно засыпали колодцы землей. Выйдя, наконец, на берег моря, 'Укба, по преданию, погнал свою лошадь в воду, «так что вода дошла ей до шен», и произнес ставшую исторической фразу: «О Аллах! Воистину я свидетельствую, что дороги (далее) нет! Если бы я нашел путь, я бы прошел по нему!...»⁵

Ожесточенное сопротивление арабам со стороны берберских вождей — *агеллидов, алгаров* — подтвердило обоснованность опасений, высказывавшихся некогда «праведным» халифом Омаром. В результате, уже первые походы в «коварную» Ифрикийю сопровождались жесткими карательными действиями — разорением берберских деревень и стойбищ, захватом добычи, а главное рабов и заложников: живой товар и дары Берберии встречали благоприятный отклик в сто-

лища. Никто не пойдет туда походом, пока я жив!...» (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 190–191).

⁵ Источники не уточняют, правда, какого именно моря достиг 'Укба б. Нафи. Мусульманская традиция приписывает ему заслугу выхода к Атлантике в районе Танжера, или даже Суса (ал-Акса, т.е. «Дальнего») на западном побережье Марокко. На основании данных Ибн 'Абд ал-Хакама, с равным успехом можно допустить, что 'Укба вышел к Средиземному морю скорее всего в районе «Ближнего» Суса в Ифрикийе. Подобно другим арабским военачальникам, 'Укба использовал все средства, чтобы заставить берберов отказываться от попыток противостоять наступлению мусульман. Одному из сахарских вождей «в поучение» он отрезал уши, другому палец, заявляя несчастным, что эти увечья должны отвлечь их от самой мысли «биться с арабами» (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 213–217).

лице Омейядов. Среди заложников (араб. *рухун*), естественно, в первую очередь ценились дети туземных вождей и знати, которых оставляли при арабских командирах и сановниках для более эффективного управления племенами.⁶

Главные центры антиарабского сопротивления на востоке Магриба вскоре объединились под руководством Косейлы — влиятельного правителя преимущественно оседлых берберов из группы *ауреба*, видимо, давно освоивших основы греко-латинской культуры и христианской веры.

В 683 г. Косейла во главе объединенного войска из берберов и византийцев у селения Тахул (или Тахуз — в совр. Алжире) преградил путь 'Укбе б. Нафи, возвращавшемуся из похода на запад, и в ходе сражения перебил три сотни арабских воинов вместе с их командующим.⁷

На месте гибели 'Укбы в предсахарском оазисе у границы с Ифрикией, в 5 км южнее Тахуда, были возведены мавзолей-кубба и мечеть, ставшие со временем "местом паломничества потомков тех, кто участвовал в убийстве" арабского полководца (Жюльен 1961, II: 24).

Разбив 'Укбу, Косейла объединил под своей властью значительную часть берберов Ифрикии и Восточного Магриба, не замедливших отречься от недавно принятого ислама и вернувшихся к традиционным культам — главным образом языческим, но, вероятно также, к христианству и иудаизму. Не желая мириться с таким положением, омейядский наместник Египта 'Абд ал-'Азиз б. Марван, приказал правителю Барки (Киренаика) Зухайру б. Кайсу вновь направить силы в Ифрикию. В ходе жестокой битвы под Кайруаном «Косейла и те, кто был с ним, были убиты».⁸

⁶ Знатных юных заложников обычно отсылали в войска, где их воспитывали в исламской традиции с целью использовать в будущем в завоевательных походах и исламизации Магриба, а позже и Испании. Обращение в ислам берберских вождей, как правило, влекло за собой последующее обращение их соплеменников (Brignon, Amine... 1982: 51).

⁷ «Ему оказал противодействие Кусайла б. Ламазм во главе многочисленных румийцев и берберов...», — пишет Ибн 'Абд ал-Хакам. — Они вступили в жестокий бой. 'Укба и те, кто был с ним, были убиты... Затем Кусайла и те, кто был с ним, пошли (далее) и остановились в месте, которое 'Укба отвел ему, и поселились там. Он победил тех, кто жил близко от него в Баб Кабис и по соседству с ним, и стал посылать своих людей во все стороны...» (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 217).

⁸ По словам Ибн 'Абд ал-Хакама, это произошло у Кунин в 64 г.х./ 683–684 г. (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 218), по другим данным, годом позже: в 685–686 гг.

Одержанная арабами победа и на этот раз не была окончательной. Разгромив Косейлу и оставив в Кайруане арабский гарнизон, Зухайр б. Кайс по возвращении на восток был атакован и пал в сражении с византийско-берберскими отрядами.

После гибели Косейлы новой видной фигурой, возглавившей антиарабское сопротивление стала Кахина — легендарная царица горной страны Аурес в центральной Берберии, объединившая вокруг племени *джарава* многочисленных кочевников-берберов из группы *зената*.⁹

Подлинное имя царицы-воительницы не дошло до нас.¹⁰ Между тем, прозвище «Кахина», по всей видимости, было дано ей арабами не случайно. У семитских народов Передней Азии словами «*кахин*», «*кахина*» («*прорицатель*», «*прорицательница*») обозначались наделенные даром предвидения лица — своего рода духовная элита племен.

Широкое распространение иудаизма в доисламском Магрибе, в том числе (а возможно, в первую очередь) среди берберов-*зената*, дало основание многим арабским авторам, включая Ибн Халдуна, утверждать об иудейском вероисповедании Кахины и ее соплеменников. Безусловно, в первую очередь ее авторитет, со временем переросший в подлинный культ, объяснялся военными успехами, достигнутыми некогда берберами под ее началом.

Новый наместник и главнокомандующий арабскими силами в Африке Хассан ибн ан-Ну'ман, следуя собственной стратегии, направленной на разрыв союза между берберами и византийцами, начал правление с захвата Карфагена (695 г.), тут же, правда, отбитого подоспевшим византийским флотом.

Спустя два года (697 г.) Хассан б. ан-Ну'ман были разбит на берегах Мескианы, под Тебессой, берберскими отрядами Кахины и вынужден был отойти на восток — в Барку.¹¹ На некоторое время Ка-

⁹ Традиционная арабо-мусульманская классификация берберских племен, нашедшая отражение и в трудах Ибн Халдуна, и во многом сохранявшая актуальность до последнего времени, предполагает деление их по этнолингвистическим особенностям на три большие группы: *сахаджа* (преимущественно сахарские и предсахарские районы); *маслуда* (преимущественно горные районы Атласа на западе Магриба) и *зената* (преимущественно северные, прибрежные районы Магриба). Племена *зената* обычно относят к достаточно поздней (хотя и происшедшей задолго до прихода арабов) волне миграции африканских народов с востока в Магриб, объясняя этим отсутствие у них «прочных корней в прошлом региона», в также какой-либо «общности интересов со старой Африкой» (Жюльен 1961, II: 26).

¹⁰ В арабских источниках ее часто называют Дам(х)ия, или Дим(х)ия бинт Табит.
¹¹ «...Они сошлись у реки, которая называется ныне Нахр ал-База, и вступили в жестокий бой. Ал-Кахина разбила Хассана, убила (многих) его людей и взяла в плен

хина объединила под своей властью большую часть Восточного Магриба, введя правление, основанное на традиционном праве кочевников-берберов.

Уже в 698 г. Хассан б. ан-Ну'ман вновь атакует Карфаген и теперь уже окончательно присоединяет его к арабским владениям. Вблизи древней финикийской метрополии он закладывает новый порт, Тунис, ставший вскоре важными морскими воротами и базой военного флота мусульманской Ифрикии. Получив новый приказ и крупное подкрепление от халифа 'Абд ал-Малика, Хассан б. ан-Ну'ман при поддержке христиан и мусульман-неофитов Ифрикии нанес решающий удар по войску берберской царицы. В 84 г.х./703 г. ее силы были наголову разгромлены на горных склонах Ауреса. Сама Кахина пала близ источника, который с тех пор носит ее имя — «*Би'р Кахины*» (т.е. «*Колодец Кахины*») и стал в свою очередь местом паломничества мусульман, а еще чаще мусульманок Магриба. Голова поверженной царицы берберов была отослана, по легенде, в Дамаск халифу в качестве трофея.¹²

Образ Кахины получил развитие в исторических преданиях и в локальных культах берберов, во многом отвечая их идеалу святой праведницы и мученицы. Традиция приписывает Кахине немало достоинств, в первую очередь отвагу и мудрость, милосердие и справедливость. В основу многих таких преданий легло описание Кахины, которое одним из первых оставил нам Ибн 'Абд ал-Хакам. (См. Приложение II).

При отсутствии полной достоверности данных об иудействе Кахины, образ ее ярко высветил то место, которое принадлежало иудеям в эпоху исламизации Северной Африки. Иудеи Берберии обращались в ислам на тех же условиях и, видимо, в тех же масштабах, что и «люди Писания» («*ахл ал-китаб*») в других регионах.¹³

восемьдесят человек. Хассан прорвался, дошел от этого места до Атрабулуса и остановился в замках области Барки, которые называют Кусур Хассан...» (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 219).

¹² По одной из легенд, Кахина погибла у стен римского коллизея в ал-Джеме, где сражалась до последнего вздоха. В Ифрикии с именем ее связывают к тому же несметные сокровища, не найденные по сей день.

¹³ Роль иудеев, как, впрочем, и других носителей «учения Авраамова» («*ака'ид Ибрахим*») в становлении ислама общеизвестна. Одним из первых прославился ученостью «правдин арабов» Ка'б ал-Ахбар — уроженец южноаравийского Химйара, принявший ислам при Абу Бакре (632–634 гг.). При халифе Османе (644–656 гг.) получил известность 'Абдаллах б. Саба — также иудей из Йемена, принявший ислам, «исчитанный в писании иудеев и христиан», «собиравший богословские споры...» и ставший основоположником шиитской религиозной доктрины (Петрушевский 1966: 39).

Многие из принявших ислам иудеев органично влились затем в общую практику культа святых мусульманского Запада, по сути, никак не выделяясь из общего пантеона. Примеров поклонения им достаточно много, да и выделить здесь святых иудейского или другого доисламского вероисповедания достаточно сложно.¹⁴

Скорее следует отметить, что культ марабутов в Магрибе охватил и достаточно широкий круг немусульман, признанных здесь святыми, — аскетов и праведников иудейской или христианской веры.¹⁵

Как известно, ислам — это в первую очередь и изначально религия городских слоев. Подобно другим районам раннего его распространения, собственно, как и в самой Аравии в годы проповеди Мухаммада, в Магрибе религия арабов поначалу утверждалась в узком кругу городской торговой и духовной элиты. Крестьяне, а тем более кочевники Берберии, не спешили переходить в новую веру.

Основная масса берберского населения, особенно земледельцы и скотоводы внутренних областей, восприняла арабское завоевание открыто враждебно. Очередной этап сопротивления племен военно-политической, социо-культурной, административной и религиозной экспансии арабов на земле Берберии вылился в начале VIII в. в массовое движение, принявшее идеологическую оболочку *хариджизма* — одного из трех главных течений в раннем исламе.

Назначенный около 699 г. наместником халифа в Кайруане Муса б. Нусайр, преодолевая сопротивление оседлых и кочевых племен, силой продолжал обращать берберов в ислам. В своих походах он смог достичь на западе марокканского Тафилалята, фактически присоединив в начале VIII в. к владениям халифата большую часть Берберии.

Между тем торговый и ремесленный люд городов и крупных селений охотнее подчинялся политической власти арабов. Оседлые берберы готовы были принять новую веру, либо новый для них статус *зиммиев* («*ахл аз-зимма*» — т.е. лиц, находящиеся «под покровительством» мусульман), часто сохраняя при этом приверженность к ста-

¹⁴ Известно, например, что рабатский марабут Сиди Махлуф был обращенным в ислам иудеем и прославился способностью ходить по водной глади р. Бу-Регрег. Ему же приписывают чудесный дар исцелять парализованные члены (Akhmisse 1985: 33).

¹⁵ В нескольких километрах от Марракеша находится гробница Рабби-Кози — еврейских святых, к чьему праху приходят с молитвой бездетные отцы и не только иудеи (Akhmisse 1985: 35). Лев Африканский, а с его слов И. Гольдцир и др., рассказывали о многих подобных святых, разбросанных по Магрибу. Нередко у них можно было встретить паломников — женщин или мужчин — как мусульман, так и евреев (Лев Африканский 1983; Гольдцир 1938; Westermarck 1933; Akhmisse 1985, etc.).

рым культам. Размер налогов практически не менялся, и в целом новые порядки подчас представлялись туземцам даже более предпочтительными, нежели жесткое авторитарное правление наместников византийского императора.

В известной степени популярность ислама подкреплялась к тому же привлекательностью перспективы джихада против румийцев Северной Африки и Испании, который сулил его участникам немалую добычу. Уже готовя высадку мусульман на северном берегу Гибралтарского пролива, Муса б. Нусайр делает ставку на использование отрядов, в основном укомплектованных берберами. Не в состоянии полностью контролировать, а тем более разоружить беспокойных туземцев-неофитов, арабы предпочитали отправлять их в поход (Brignon, *Amine...* 1982: 51). К тому же, собственно арабских сил в Магрибе было явно недостаточно, и Муса не хотел оставаться без надежной защиты на земле «коварной» Берберии.¹⁶ Признав под угрозой оружия власть арабов и приняв (хотя бы внешне) их веру, берберы, тем не менее, вскоре почувствовали усиление гнета со стороны новых единоверцев, не желавших лишать себя такого щедрого источника пополнения казны, как налоги с немусульман-*зиммиев*.

К началу VIII в. основная волна арабских завоеваний на западе отступила, а вместе с ней иссяк и поток африканского золота, подпитывавший халифскую казну. Процесс становления арабо-мусульманской империи предполагал введение стройной системы управления огромными территориями. Для функционирования административных и военных структур требовалось привлечение дополнительных ресурсов. Если вначале налоговый гнет со стороны новых властителей был для берберов менее тяжелым, нежели византийский, то постепенно давление со стороны арабов усиливалось (Brignon, *Amine...* 1982: 54).

Халифы Дамаска требовали от своих наместников в Кайруане ужесточения фискальной политики в землях Магриба и Аль-Андалуса, так что местные неофиты должны были отныне выплачивать поземельный *харадж* и подушную *джизью* фактически наравне с неверными.

¹⁶ Как первый мусульманский завоеватель Испании прославился и вошел в историю бербер-вольноотпущенник (*маула*) Тарик б. Зийад, которого Муса назначил наместником Танжера. С помощью 7-тысячной армии берберов Тарик в 711 г. разбил войско вестготов и тем самым открыл мусульманам путь к новым завоеваниям по ту сторону Пролива (кстати, получившего имя самого Тарика — Гибралтарский, от «Габал-Тарику», т.е. «Гора Тарика»), а фактически к почти тысячелетнему господству ислама на Иберийском полуострове.

Выступления под знаменем хариджизма, которые, родившись на территории Марокко, быстро распространились по всей Северной Африке, стали прямой реакцией мусульман-неофитов Берберии на административную, а особенно, налоговую «туземную» политику арабских наместников халифата.

Родившись при четвертом «справедном» халифе 'Али б. Абу Талибе как реакция демократических слоев на борьбу за власть лидеров исламской общины-*уммы*, хариджизм вскоре привлек к себе значительную массу мусульман-неофитов, прежде всего из числа неарабов. В Магрибе «хариджизм, естественно, был приспособлен берберами к своему революционному темпераменту» (Жюльен 1961, II: 36).

К началу VIII в. первые очаги хариджизма, в основном умеренного *ибадитского* толка¹⁷ появились в разных концах Магриба. Усиление социального и политического давления со стороны халифских наместников, особенно при Мусе б. Нусайре, подтолкнуло берберов к широкому сопротивлению, выразившемуся, в частности, в отказе предоставлять арабам заложников (*рухун*), платить налоги или же отдавать в счет налогов своих детей и женщин. Причиной подобного массового отступничества берберов, безусловно, были их «эксплуатация и низведение на низшие социальные ступени» (Чураков 1990: 53).

Первые выступления берберов под хариджитскими лозунгами произошли в районе Танжера в 721 г. после убийства здесь мусульманского наместника Йазид б. Абу Муслима. Карательная экспедиция, посланная новым правителем Хабибом б. Абу 'Убайдой ал-Фихри, открыла эпопею хариджитских войн в Магрибе.

К концу 30-х гг. VIII в. очаги хариджитских выступлений открыли практически все атлантическое побережье Магриба — от Танжера на севере до области Сус (Дальний) на юге. В 739–740 гг. широкое восстание берберов возглавил один из вождей племени *матгара* Майсара ал-Факир ал-Барбари, который «претендовал на халифское звание, назвался халифом, и ему была принесена присяга...» (Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 236).¹⁸

¹⁷ В начале омейядской эпохи, при халифе Йазиде (680–683) в хариджизме сформировались четыре основные группировки-«подсекты», получившие название по имени их вождей-основателей: *азраки* (араб. мн.: *азарика*), *суфриты* (араб. собир.: *суфрийа*), *байхаситы* (араб. собир.: *байхасийа*) и *ибадиты*, или *абадиты* (араб. собир.: *ибадийа*, *абадийа*). (Петрушевский 1966: 50).

¹⁸ В официальных хрониках еретика Майсару именovali не иначе как «бербер-бедняк», «инодос». Между тем он, по-видимому, действительно был одним из вождей берберов-*матгара* и к тому же смог повести за собой северомарокканские племена *голгара*, *микнаса* и *бергата* (Жюльен 1961: 57). По широко распространенному мнению, он был шейхом хариджитов-суфритов всего Дальнего Магриба.

Поддержка части племенной знати обеспечила успех Майсары на начальном этапе движения: повстанцам удалось разбить войска арабского наместника под Танжером и даже пойти на юг до Суса. В свою очередь возвышение Майсары настроило против него вождей нескольких племен, недовольных его чрезмерной мягкостью и организовавших расправу над самозванным халифом.

Убийство Майсары позволило арабам перейти в наступление. Однако отборное 20-тысячное сирийское войско — *джунд* под командованием Кулсума б. 'Ийада, вторгшийся в Марокко через коридор Тазы, было рассеяно берберами (742 г.). Отступая на восток, арабы смогли несколько сдержать натиск хариджитов, благодаря ряду побед на севере Алжира.

Крупным очагом хариджизма в Магрибе стала приатлантическая область Шауийя (Тамесна), населенная берберами *бергвата* (из группы *масмуда*). Их вождь Тариф Абу Салих присоединился к Майсаре-«водоносу» и даже участвовал в выступлениях суфритов в Ифрикийе (до 743–744 гг.). После смерти Тарифа (748 г.) вождем бергвата стал его сын Салих, объявивший себя новым пророком, которому Коран был ниспослан на берберском языке. Почти трехвековой (до XI в.) хариджитский опыт бергвата — яркая попытка приблизить ислам к берберам, придать ему доступную и отвечающую их эгалитаристским чаяниям форму.¹⁹ Подобные хариджитские еретические теократии появились и в других областях Берберии. Это было, например, государство Магсена в Сеуте, основанное вождем племени *меджекек* (группа *гомара*), затем (X в.) община другого берберского пророка Хамима (также из *гомара*) и т.д. Характерной чертой таких ересей, выросших на почве хариджизма, был их синкретический характер с сохранением элементов язычества, а также иудаизма и христианства.²⁰

¹⁹ По словам М. В. Чуракова, деятельность Тарифа и Салиха привела к созданию новой религиозной общины, «аналогичной раннемусульманской». Цель ее заключалась не только в освобождении от гнета и подчинения халифским наместникам, но «в восстановлении равенства», создании «социально равноправного общества» по образцу, «представлявшему идеализацию родо-племенной структуры» (Чураков 1990: 118–119).

²⁰ Так, Салих проповедовал мессиянскую идею спасения и своего прихода («в последний час») вместе с Иисусом («Иса ибн Марйям») для борьбы с Антихристом (Даджакалем). При этом Салих часто ссылался на «собеседника Божьего» Мусу (Моисея). Хамим, по словам Ибн Халдуна, к тому же ввел в свою веру христианскую идею троицы (причислив к ней самого себя, своего отца и любимую тетю) и принял в качестве символа новой веры слова: «Избавь меня от грехов, о ты, спасший Моисея от потока...». Память о культе Хамима сохранилась в названии горы в окрестностях марокканского г. Тетуана (Чураков 1990: 124).

Хариджитское движение на западном побережье Магриба и, в частности, восстание Майсары развивались в тесном взаимодействии с Сиджилымасой — признанным центром суфритов Северной Африки, расположенным на востоке Марокко. С середины VIII в. руководство местной хариджитской общиной переходит в руки племенной верхушки *микнаса* (из ветви *зена*), основавшей династию эмиров *бану-мидрар* (757 г.). Мидрариды сохранили власть в Дальнем Магрибе вплоть до прихода в X в. с востока Фатимидов и начала их столкновений здесь с войсками кордовского халифа (с 967 г.).²¹

Важным центром хариджитской государственности с середины VIII в. до начала X в. становится г. Тахерт — столица имамата Рустамидов, значение которого в истории ислама на севере Африки «намного превышает длительность их правления и масштабы их политического влияния...» (Боскорт 1971: 50).

Основанный около 761 г. в северной части Среднего Магриба и в 768 г. объявленный столицей ибадитов, Тахерт объединил берберов из племен *лувата*, *ламайя*, *нафзауа*, *нефуса* и *хоуара* (из ветви *зена*). В 777 г. имамом ибадитов в нем был провозглашен 'Абд ар-Рахман б. Рустам, вероятно, перс по происхождению, руководивший военными походами хариджитов и сумевший даже в 765 г. на время захватить столицу арабского наместничества — Кайруан.

Проведший в Тахерте несколько лет на рубеже IX–X вв. и оставивший нам уникальную хронику эпохи Рустамидов, Ибн Сагир писал, что многие его современники видели в этом государстве идеал мусульманского правления. Вожди ибадитов славилась аскетизмом и набожностью, покровительствовали наукам и осыпали милостями ученых, поощряя религиозные диспуты, на которых часто встречались представители разных религиозных взглядов.²² Привлеченные атмо-

²¹ Без преувеличения можно сказать, подчеркивает тунисский историк Х. ал-Джанхани, что в тот период хариджитская Сиджилымаса была торговым центром мирового значения. Торговля стала для нее источником богатства, огромных запасов золота, накопленных местными купцами. Йакут (XIII в.) в своем географическом словаре «Му'джам ал-булдан...» описывал Сиджилымасу как один из самых процветающих и богатейших городов мира. Он стоял на пути в Гану, где имелись золотые прииски, куда смело отправлялись его жители. Ал-Бакри (XI в.) в свою очередь был потрясен тем, что жители Сиджилымасы рассчитываются золотом на глаз, не взвешивая его, а в то время как лук продают на вес... (ал-Джанхани 1978: 176–177).

²² Аскетизм и небрежение мирскими заботами у вождей ибадитов доходило до такой степени, что Ибн Рустам, например, не держал в своем доме ничего, «кроме подушки, на которой он спал, меча, копы и лошади, привязанной в углу» (Ibn Saghīr 1905: 4); в свою очередь его преемник имам Абу Бакр Афлах (последняя четверть IX в.) настолько презирал деньги, что «прикасался к ним лишь хворостинкой» (Ibn Saghīr 1905: 54).

сферой благочестия и толерантности, в Тахерт семьями переселялись из дальних краев му'тазилиты, персы (очевидно, зороастрийцы) и христиане. В городе и за его пределами появились мечети выходцев из Куфы, Басры и других районов Востока, возводились дворцы и замки, прокладывались каналы, «росли богатства и доходы». Не случайно во время усобиц многие иноверцы становились на сторону Рустамидов (*Ibn Saghir 1905: 18–22*).

Суфритская Сиджилма и ибадитский Тахерт — характерный пример эволюции городов Магриба в эпоху исламизации. Эти центры хариджитской теократии превратились в важные перекрестки торгового обмена между регионами Северной Африки, Передней Азией, Судана и Аль-Андалуса и одновременно в очаги политического и духовного влияния, являя специфику взаимодействия оседлой и кочевой культур Берберии, о которой писал Ибн Халдун в своей «Истории берберов...».

Поддерживая вековую традицию, хариджитские столицы Магриба обеспечивали поставки золота и экзотических африканских товаров на рынки Ближнего Востока и Средиземноморья. Тысячи хариджитов, а также других мусульман и даже иноверцев стекались в Тахерт и Сиджилмасу, способствуя развитию культурных и экономических контактов между Магрибом и практически всем остальным миром ислама (*Ibn Saghir 1905; Жюльен 1961; Ал-Джанхани 1978; Видясова 1987 и др.*).

Средневековые арабские авторы — ал-Бакри, Ибн Сагир, Ибн Хаукал, ал-Истахри, Йакут и др. — писали о процветании Сиджилмасы и Тахерта. Опираясь на духовный авторитет и жесткую властную иерархию, рустамидские и мидраридские имамы, находившиеся во враждебном окружении шиитских и суннитских правителей, стремились обеспечить общественный порядок и стабильность в своих владениях. В итоге, имамы Сиджилмасы и Тахерта отличал высокий уровень развития торговли и хозяйства — земледелия, скотоводства, а также традиционных ремесел (выделки кож, кузнечного, плотничного, текстильного дела и т.п.).

Хариджиты сумели основательно расшатать позиции халифата на севере Африки. Выступления берберов, преимущественно монациональные по составу, носили характер социального протеста против экономического и политического давления со стороны халифских наместников.

Как и народы покоренного арабами Ближнего Востока и Средней Азии, берберы нашли в хариджизме необходимую идеологическую оболочку для своих требований. Размах выступлений харид-

житов фактически означал начало выхода Берберии из-под власти халифата, и к концу VIII в. большая ее часть освободилась от опеки Багдада.

По существу, «берберский ислам» впервые выступает как самостоятельная сила именно в результате массовых выступлений туземцев против господства восточных халифов... (*Brignon, Amine... 1982: 53*).

Если Магрибу и не суждено было вернуться в поле политического влияния Аббасидов, то в духовном плане этот регион безвозвратно вошел в общенисламское цивилизационное пространство, правда, придерживаясь пока преимущественно «отступнической» — хариджитской формы вероисповедания.

В рассматриваемый период мусульманский Магриб, особенно в западной своей части, представлял собой сеть разрозненных хариджитских эмиратов: в Джебель Нафусе, Тахерте, Сиджилмасы, Тлемсене, Накуре, Себте (Сеуте), Танжере, Шауийе, Сусе. При этом значительная часть автохтонного населения продолжала сохранять верность старинным культам: в ряде горных и предсахарских районов, а также на о. Джерба имелось немало христианских и иудейских общин (причем пережитки этих авраамических религий уверенно проникали и утверждались в духовной жизни мусульман-неофитов). Южные предгорья Атласа и кочевники Сахары в подавляющем своем большинстве оставались языческими.

Между тем, с конца VIII в. хариджитские и псевдохариджитские, еретические общины Дальнего Магриба подчиняются власти идрисидских шерифов, в X в. — шиитам-Фатимидам, пока, наконец, на рубеже XI–XII вв. их не поглотила империя Альморавидов.

Опыт ранней исламской государственности в Берберии в условиях распада единого политического пространства халифата, помимо хариджитского, был связан также с образованием в VIII–X вв. ряда самостоятельных эмиратов в разных частях региона: от Ифрикии — на востоке, до Марокко и Аль-Андалуса — на западе.

В 800 г. Ифрикия получает от багдадского халифа Харуна ар-Рашида широкую автономию, перейдя под власть эмиров-Аглабидов и превратившись в форпост военно-морской экспансии халифата в Центральном Средиземноморье и одновременно в важный фактор распространения ислама и арабской культуры на юге Европы.²³ Аглабидская

²³ Развернув джихад против византийцев на Сицилии (827–878 гг.), Аглабиды с помощью, вероятно, лучшего в регионе флота перешли затем к захватам на побережье

Ифрикийя в IX в. стала оплотом суннитской ортодоксии, а также «стихийного аскетизма» и благочестия, расцветавших на берберской почве. Этот период истории Восточного Магриба был отмечен уходом многих местных мусульман от мирских забот для благочестивого служения в *рибатах* — приграничных крепостях, стоявших на передовой линии борьбы за правоверие.²⁴

Третьим важным центром региональной государственности на раннем этапе исламизации Магриба, наряду с суннитской Ифрикийей Аглабидов и хариджитским имаматом Рустамидов в Алжире, становится *шерифский эмират Идрисидов* в Марокко (VIII — начало X в.).

Его основателем стал прямой потомок Мухаммада, правнук Хасана, одного из сыновей 'Али и Фатимы, Идрис б. 'Абдаллах. Бежав на запад после разгрома Аббасидами очередного восстания Алидов в Хиджазе (786 г.), Идрис со своим вольноотпущенником Рашидом добрался до Дальнего Магриба и нашел приют в селении неподалеку от руин римского Волюбилиса. Высокое шерифское происхождение обеспечило ему авторитет среди берберов (*ауреба*), вожди которых принесли ему присягу и помогли объединить под его властью племена Среднего Атласа и Рифа (в том числе: *микнаса*, рифские *санхаджа* и некоторые группы *зена*).

С именем Идриса I б. 'Абдаллаха — потомка имама 'Али б. Абу Талиба, нередко связывают начало распространения на западе Магриба шиизма. Между тем, многие исследователи полагают, что если даже первые Идрисиды — Идрис I (789–793) и Идрис II (793–828) — и придерживались шиитской доктрины, то в дальнейшем она практически никак не проявлялась в политике правителей этой династии.

Основным содержанием политического курса Идрисидов Марокко было неприятие гегемонии Аббасидов, что, в целом, было характерно и для других правителей Магриба в рассматриваемый период. Очевидно, именно эта оппозиция в отношении Багдада во многом объясняет критический тон высказываний и даже обвинения в ерети-

Сардинии, Корсики и Южной Италии, а в 868 г. захватили и о. Мальта. (Босворт 1971: 52–53; Жюльен 1961: 55–65).

²⁴ У берберов, презиравших «полумеры», такое благочестие доходило до предела, и все, кто обращался к нему, занимали в обществе особое место, отмеченное харизмой (*барак*). Каково бы ни было происхождение религиозных вождей, они вызывают восхищение у берберов. Тунисский «святой муж» Бахлюль (букв.: «шут», «ородивый»). См. *тж.* *гл. VIII*), живший при Аглабидах, славился вплоть до Самарканда аскетизмом и презрением к своему бренному телу. Он никогда не раздевался, а отхожее место превратил в помещение для проповеди (Жюльен 1961: 57).

честве, которыми отмечены свидетельства об Идрисидах, приводимые обычно в трудах средневековых арабских авторов.²⁵

Главной исторической заслугой шерифов-Идрисидов было создание первого исламского государства в Дальнем Магрибе. Приток беженцев с востока, спасавшихся от гонений со стороны халифа Харуна ар-Рашида (786–809 гг.), заставил Идриса I задуматься о строительстве новой столицы. В 789 г. примерно в пятидесяти километрах восточнее античного Волюбилиса на речном берегу им был основан город Фес — «Мадина ал-Фас»,²⁶ которому суждено было стать важным духовным центром мусульманского Запада — колыбелью религиозных движений, школ, включая суфийские ордены и марабутские братства.

Успехи Идриса I ибн 'Абдаллаха, подчинившего почти весь север Дальнего Магриба и принявшего под свое покровительство многих диссидентов-Алидов, бежавших с востока, вынудили Харуна ар-Рашида прибегнуть к решительным мерам, и в 793 г. шериф был отравлен агентом багдадского халифа.

Сын Идриса I от наложницы-берберки (по мнению Льва Африканского и др., — от наложницы-готянки, принявшей ислам), появился на свет через два месяца после гибели отца и в память о покойном также получил имя Идрис. Магрибское происхождение Идриса II,²⁷

²⁵ Географы и историографы мусульманского Востока ставили под сомнение приверженность Идрисидов «истинной вере». Возможно, в этом нашли отражение попытки дискредитировать этих правителей-диссидентов. В конце X в. ал-Мукаддаси писал, например, что идеи Идрисидов, широко распространенные «в Дальнем Сусе», близки учению карматов — т.е. крайних шиитов, чьи выступления в то время сотрясали восточные области халифата. Сравнение Идрисидов с карматами можно объяснить лишь некомпетентностью или, скорее, предвзятостью автора.

Другой известный автор X в., ал-Хамадани, писал, что сподвижник Идриса II б.Идриса по имени Исхак вместе со своим правителем придерживался мутаизитской доктрины (Brignon, Amine 1982: 69), которая, как известно, была официальной при багдадском халифе ал-Мамуне (813–833). Судя по всему в конце IX в. мутаизм действительно приобрел немало последователей в идрисидском Марокко, как, впрочем, в аглабидской Ифрикийе и в других частях Магриба (Жюльен 1961; Brignon, Amine 1982, etc.).

²⁶ По распространенному преданию, г. Фас (Фес) получил имя от арабского названия кирки, которой шериф начертал на земле контур будущего города. По другой версии, это название, Фас, носила протекавшая там река — Уэд-Фас. Еще одна легенда утверждает о существовании в глубокой древности на месте первой столицы Идрисидов многолюдного города, который назывался то ли Фас, то ли Саф. Возможно, правда, последнее предание было связано с историей Волюбилиса — административного и экономического центра римского владения в Мауритании Тингитанской.

²⁷ Идрис б. Идрис вырос под надзором упоминавшегося Рашида — слуги и соратника его отца, а также вождя местных берберов-ауреба. После смерти Рашида (судя по

провозглашенного эмиром в одиннадцатилетнем возрасте (803 г.), способствовало консолидации вокруг него как мусульман-арабов, так и берберов (хотя и вступавших нередко в открытое взаимное противоборство) и, соответственно, в известной мере обеспечило упрочение державы Идрисидов.

Не без влияния своей «арабской партии» в 808 г. Идрис II ибн Идрис заложил на левом берегу р. Уэд-Фас новый Фес,²⁸ расположившийся напротив отцовской столицы. С момента его основания здесь селились выходцы с востока, в том числе ученые, богословы, правоведы, что в целом предопределило развитие города как интеллектуальной и религиозной столицы Дальнего Магриба.

Политика Идриса II принимала все более агрессивный характер в отношении местных племен. Он нанес удар по «вероотступникам» из бергваты, проник вглубь Среднего Атласа, подавляя очаги язычества и силой обращая в ислам все новые области. Столица Идрисидов г. Фес стал плацдармом исламизации Берберии, роль которого была сопоставима разве что с Кайруаном в Ифрикии (Дьяков 1993: 118).

Идрис II умер в 828 г. (возможно, также не своей смертью), заложив не просто фундамент новой столицы, но сами основы исламской государственности в Дальнем Магрибе. Исламизация этого региона велась не только мечом. При первых Идрисидах началось систематическое распространение среди берберов основ мусульманского вероучения, под их покровительством вырастала местная исламская аристократия, ядро которой составляли сами идрисидские шерифы — прямые потомки Пророка.

Идрис I б. 'Абдаллах и Идрис II б. Идрис и сегодня почитаются в Дальнем Магрибе не только как первые из прибывших сюда шерифов, но и как наиболее авторитетные святые. Их мавзолей, расположенный, соответственно, в г. Зерхуне (Мулай Идрис), где некогда обосновался Идрис I, и в Фесе — столице Идриса II, остаются центрами религиозного культа, паломничества и проведения столь популярных по сей день в Марокко массовых праздников — *мусемов*.

В истории Дальнего Магриба эпоха Идрисидов ознаменовала начало систематической исламизации берберов, которая растянулась не на одно столетие. Повсюду в племенах сохранялись свои культы, секты и ереси, однако именно при Идрисидах, спустя более чем столе-

тие после первых арабских походов в Берберию, волна исламизации, как никогда ощутимо, затронула «туземную» массу. Зарождаются новые торгово-экономические связи, рынки и города, в результате чего наиболее отсталая некогда часть Магриба постепенно приобрела вид крепкой централизованной мусульманской теократии со столицей в Фесе.

Ослабление и дезинтеграция власти при наследниках Идриса II, были ускорены вовлечением Магриба в поле конфронтации двух главных держав мусульманского Запада — испанских Омейядов и североафриканских Фатимидов. Ортодоксальный суннитский эмират Аглабидов в Ифрикии, хариджитский имамат Тахерта и идрисидский Фес оказались заложниками противоборства этих титанов и, в конце концов, практически целиком вошли в зону влияния правивших в Каире потомков 'Али и Фатимы.

Разбив с помощью местных племен тунисских Аглабидов и алжирских Рустамидов, первый фатимидский халиф 'Убайдаллах ал-Махди (909–934 гг.) вновь устремил взор на запад. Опасаясь укрепления позиций испанских Омейядов в Дальнем Магрибе, через который в Аль-Андалус шел из Судана поток рабов, золота и, в частности, монет, специально чеканившихся для Кордовы в Фесе, Сиджилмассе и Накуре (Brignon, Amine 1982: 75), Фатимиды захватывают в 917 г. область Накура, эмиры которого были союзниками Омейядов (и вскоре с помощью последних смогли вернуть свои владения), а спустя три года вступают в Фес, добившись от Йахьи IV признания Идрисидами верховенства шиитского (исмаилитского) халифа.²⁹

Ответные действия испанских Омейядов не заставили себя ждать. 'Абд ар-Рахман III ан-Насир («Победоносный», 912–961 гг.) направляет войска в марокканские города Мелилья (927 г.) и Сеута (931 г.). В 929 г. по примеру и в пику злейшему своему врагу, фатимидскому махди 'Убайдаллаху, он также принимает халифский титул и переходит в широкое наступление на западе Берберии. Взяв Фес, Омейяды в свою очередь отметили пребывание в столице Идрисидов сооружением четырехгранного минарета большой Карауинской мечети (955–956 гг.). В течение всего этого периода отдельные представители династии, основанной Идрисом, пытались удерживать власть на периферии своей некогда мощной державы: например, на юге — в

всему, также от яда) отношения между арабской и берберской «придворными» партиями во многом определяли политику нового идрисидского имама-шерифа.

²⁸ Сам факт появления нового, «Верхнего», Феса, воспринимался как «вызов берберам», ослабление их влияния при Идрисидах (Fardel 1939: 90).

²⁹ В Фесе, Фатимиды провели реконструкцию Карауинской мечети, основанной в 856–857 гг., и в 933 г. ставшей соборной. Одновременно Фатимиды присоединили к своим владениям и марокканскую Сиджилмассу, давшую некогда (903 г.) убежище их махди 'Убайдаллаху.

районе Тамдульта, или на севере — в Рифе, среди берберов *гомара*. В 974 г. войска кордовского халифа ал-Хакама II (961–976 гг.) взяли Танжер и тем самым фактически покончили с династией Идрисидов, последние из которых были доставлены ко двору в Кордову.³⁰

Наполненная военно-политическими и религиозными коллизиями история X в. стала важной страницей исламизации Берберии. Этот процесс, характеризовавшийся столкновением трех ведущих течений в исламе — суннизма (испанские Омейяды, тунисские Аглабиды и пр.), шиизма (Фатимиды) и хариджизма (ибадиты Тахерта, суфриты Сиджилмасы, местные племена), сопровождался притоком в Магриб, особенно в западные его районы, религиозных и политических диссидентов-беженцев с востока.

Разгром в ходе военных действий хариджитских центров и государств Среднего и Дальнего Магриба, а затем обращение Фатимидов к главной цели их экспансии — Египту, означали для Магриба окончательную победу суннитской доктрины. Главной жертвой противостояния Омейядов и Фатимидов в Магрибе фактически оказался хариджизм, бывший до того на протяжении более двух столетий основным средством исламизации внутренних областей региона. Так что вполне обоснованным выглядит сложившееся в науке мнение о том, что своими действиями шииты-Фатимиды поневоле содействовали триумфу суннизма в Берберии (Brignon, Amine 1982: 76).

Наряду с суннизмом маликитского толка, число приверженцев которого в берберской среде неуклонно росло, многие племена продолжали хранить верность хариджизму или же возникшим на его почве еретическим учениям (берберов *бергвата*, *гомара* и т.п.). Лишь с падением Мидраридов Сиджилмасы (976–977) — последней крупной династии берберов-хариджитов (*микнаса*) политическое влияние хариджизма в регионе существенно ослабло.

При сохранявшемся господстве каирских Фатимидов в восточных областях Берберии небольшие группы шиитов оставались в нача-

³⁰ Потомки брата Идриса I, Сулаймана, правили на западе Алжира, в Тлемсене, в 174–319 гг.х./790–931 гг. В. В. Бартольд приводит имена некоторых из них: Сулайман б. Абдаллах (174–213 гг.х./790–828 гг.), Мухаммад б. Сулайман, Ахмад б. Мухаммад, Мухаммад б. Ахмад, Касим б. Мухаммад (*Лэн-Пуль* С. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. Перевод с английского с примечаниями В. В. Бартольда. М., 2004. С.243).

Лишь с падением самого Кордовского халифата в начале XI в. одна из ветвей Идрисидов, Хаммуиды, смогла вновь прийти к власти в испанской Малаге и Альхесирассе, где они правили в качестве «удельных королей» (*амулук ат-таваиф*) до середины XI в. (1010–1057 гг.).

де XI в. и в ряде районов Дальнего Магриба, например, в марокканском Сусе, а также в горных районах Высокого Атласа.

Традиции христианства и иудаизма, давно пустивших корни на земле Берберии, в свою очередь немало способствовали успеху исламизации, прежде всего на ее раннем этапе.

И христиане, и иудеи, по сути представленные в Берберии достаточно многочисленными, разбросанными по всему региону общинами, в рассматриваемый период воздерживались от активного, а тем более, вооруженного сопротивления исламу. Как наиболее ранняя авраамитическая концепция единобожия, иудаизм, прежде всего в духовном плане, особенно успешно противостоял новой вере, по сути вышедшей из его собственного лоно. В результате, разрозненные еврейские общины, включая иудаистов-ортодоксов, смогли сохраниться в разных концах Магриба вплоть до XX в.

В целом надо отметить, что на протяжении всего первого периода исламизации, с конца VII — до начала XII вв., и на севере Африки, и тем более в Аль-Андалусе, на землях, покорившихся мусульманам, сохранялись во множестве очаги христианства и иудаизма, которые наряду со старыми языческими культами непосредственно влияли на характер и социокультурную базу формирования синкретической исламской традиции на «Дальнем Западе» халифата.³¹ И в городской среде, и в племенах на периферии продолжали существовать достаточно многочисленные группы приверженцев иудаизма, упоминание о которых, правда, редко можно было встретить в средневековых мусульманских источниках.

Проблема распространения иудаизма в Берберии давно привлекала внимание религиоведов и богословов. По мнению многих, первые иудеи могли появиться в Берберии еще в начале финикийской колонизации, то есть в конце II — начале I тыс. до н.э. Относящиеся к античной эпохе надписи на древнееврейском попадались археологам на всем пространстве от Триполитании до Дальнего Магриба (в том числе, нп., в марокканском Волюбилисе). Война в Палестине (66–70 гг.) и разрушение второго Храма вызвали новую волну эмиграции и рост влияния иудейских общин на севере Африки в римскую эпоху.

Накануне арабского завоевания иудаизм, судя по всему, был широко представлен в племенах Берберии. Между тем, следует при-

³¹ В свою очередь новая религия и сама немало восприняла от коренного берберского населения: не случайно французские авторы привыкли говорить о магрибском исламе точно так же, как о бретонском или испанском католицизме (Жюльен 1961, II: 361).

знать, что реальная степень распространения иудейской веры в Магрибе накануне прихода арабов так и не установлена до настоящего времени.³²

С приходом арабов на север Африки здесь появляются новые группы ревнителей иудейской традиции с востока — из Аравии и Сирии. Сохранение еврейских общин в Берберии уже после развертывания исламизации, как правило, объясняют большей готовностью иудеев по сравнению с местными христианами принять новую власть. Шедшие за отрядами мусульман восточные евреи быстро устанавливали контакты со своими единоверцами в Магрибе и Испании. В период исламизации иудейские общины оставались менее замкнутыми, нежели христианские. Сохраняя разумный нейтралитет и проявляя гибкость, иудеи смогли быть полезными как для мусульман, так и христиан, нередко оказывая услуги противостоявшим сторонам.³³

Положение еврейских общин в эпоху арабского завоевания Магриба свидетельствовало о веротерпимости не просто первых мусульманских правителей, но ислама как такового. Мусульмане демонстрировали известную толерантность, что, конечно, не исключало имевших в ходе завоевания эксцессов, фактов насилия и притеснения (*Brignon, Amine... 1982: 52*).³⁴

Судьба христианства в Берберии в эпоху арабского завоевания оказалась более драматичной. Несмотря на широкое распространение в регионе накануне прихода арабов, африканская церковь к VII в. являла собой, по общепринятому мнению, слабое отражение своего бывшего величия в эпоху того же Августина Блаженного. Вторжение вандалов — приверженцев арианства (V в.) — и далее жесткое правление

³² По свидетельству Ибн Халдуна (ум. 1406), в эпоху исламизации в Магрибе имелись как собственно иудейские племена, так и племена, где одновременно были представлены и христиане, и иудеи.

³³ Как известно, между иудеями Магриба и Испании издавна существовали межобщинные связи. Страдавшие от гнета визиготских королей, испанские евреи (*сефарды*) поддерживали вторжение из Северной Африки мусульманских отрядов, в которых большинство составляли берберы-неофиты, в том числе, вероятно, и недавние иудеи. Существует даже мнение, что именно иудеи открыли ворота ряда испанских городов, приветствуя приход мусульман. (*Brignon, Amine... 1982: 52*).

³⁴ «Насильственное распространение ислама не входило в задачи Мухаммада, — писал В. В. Бартольд. — Правда, в конце своей жизни Пророк оставил мусульманам другое наставление, надолго определившее их отношение к «неверным», включая «людей Писания», с которыми отныне было предписано воевать. Джихад стал источником материальных благ, но, несмотря на это, и при Омейядах и позже были люди, «понимавшие, что завоевания только вредят интересам религии и обращают общину верующих в деспотическое государство...». (Бартольд В. В. *Писсламизм. Соч. Т. VI. М., 1966. С. 401*).

византийских императоров (с VI в.) подорвали позиции местного духовенства и способствовали появлению религиозных расколов и ересей. Вероятно, именно это обстоятельство заставляло разрозненные группы местных христиан воспринимать ислам как новое достаточно близкое и понятное учение единобожия. Возможно также, что, не утвердившись основательно в берберской среде, местное христианство изначально было фактически обречено на исчезновение, тем более под энергичным нажимом пришедшей из Аравии более молодой религии. Свою роль в исламизации берберов-христиан, видимо, сыграла также схожесть образа жизни и культурных ценностей пришельцев и автохтонов.

Первыми с новой верой и властью сталкивались жители завоеванных городов, как правило, предпочитавшие статус опекаемых — «зиммиев». Сложнее, как мы видели, обстояли дела с покорением и исламизацией «глубинки», где христианство, как и более древние туземные культы, смогло сохраниться еще на протяжении нескольких веков.

Утверждение ислама в Магрибе, не означало стремительного и полного триумфа арабов над основной массой местных жителей. В западной части региона прямое господство арабов фактически длилось лишь около полувека — до середины VIII в. На востоке же, в Ифрикии и Триполитании — в более близких к главным центрам халифата регионах, власть его наместников сохранялась еще около столетия.

В социально-экономическом отношении три столетия, прошедшие со времени первых походов арабов под командованием Окбы б. Нафи' вглубь Магриба, стали периодом становления новых феодальных структур. Складывались они «на основе тенденций, обозначившихся с V в. в условиях разложения античной формы собственности, с одной стороны, и родового строя берберских племен — с другой...» (*Видясова 1987: 92*).

XI век открыл в истории мусульманского Запада эру великих империй — Альморавидов и Альмохадов, — родившихся на волне религиозно-реформистской экзальтации берберских племен соответственно из групп *санхаджа* и *масмуда*. Решающий перелом в исламизации Берберии был связан собственно с эпохой Альмохадов, когда под натиском Реконкисты мусульмане вынуждены были одну за другой уступать христианам свои позиции в Аль-Андалусе. Потоки беженцев из Испании, устремившиеся в XII в. в Магриб, ускорили падение там последних оплотов христианства.

В отличие от Восточного Средиземноморья, на западе Реконкиста и крестовые походы привели к искоренению христианской веры в

берберской среде: к концу XII в. «автохтонные христианские группировки» практически исчезли из жизни региона... (Жюльен 1961, II: 361).

Синкретический мистицизм и культ праведников, в свою очередь, обрели в Магрибе и Аль-Андалусе на редкость благоприятную почву для развития. Не пережив характерной для Востока «борьбы вероучений», острых богословских споров, ислам на Западе с самого начала впитал ряд новых черт, в первую очередь отчетливую этнокультурную, «антропологическую» окраску, наличие которой сохранилось здесь и в дальнейшем.

По всей видимости, обе части, или «два крыла» мусульманского Запада — и Магриб, и Аль-Андалус — сыграли по-своему значимую роль в распространении мистических учений и культа святых.

В Аль-Андалусе, по традиции, первые мусульманские аскеты-мистики появились практически одновременно с началом арабского завоевания. Следовательно, можно предположить, что они оставили свой след уже на первом этапе исламизации Магриба.³⁵

Бесспорно, наиболее яркой фигурой раннего, то есть во II–III вв. х. / VIII–X вв. н.э., исламского мистицизма в Аль-Андалусе был Мухаммад ал-Масарра (269–319 г.х. / 883–931 г. н.э.) — сын известного ученого-мутафизита 'Абдаллаха б. Масарры, долгое время жившего в Басре и закончившего свои дни в Мекке в 286 г.х. / 899 г.

Со временем почитание аскетов и отшельников-мистиков получило на мусульманском Западе широкое распространение в рамках культа святых угодников (*уали*, мн.: *аулийа*) и праведников (*салих*, мн.: *сулах*), предписывавшего посещение (*зйара*) чтимых могил с поминанием дат, связанных с жизнью или смертью святого, особенно в рамках традиционных ежегодных празднеств — *мусемов*, и, наконец, с формированием обширной агнографии — местной житийной литературы.³⁶

Как известно, культ праведников и угодников получил наибольшее развитие в тех районах мусульманского мира, где предшест-

вовавшие исламу древние верования, мистические традиции и ритуалы играли особенно весомую роль. Подобная ситуация была характерна для периферийных, приграничных областей мусульманского мира. Яркий пример такой эволюции дает, по существу, вся история исламского мистицизма и марабутизма в Магрибе.

Став новой ступенью эволюции ближневосточного монотеизма, первоначальный ислам, как религиозная и социальная доктрина никем образом не допускал почитания пророков или праведников.³⁷

Вскоре, однако, причем, естественно, не без влияния со стороны более старых религий, в исламе получает развитие свой культ святых, который нашел наибольшее распространение в учении и практике мистических школ и братств.

Прошло не так много времени, и «наступила возможность насчитать тысячу чудес пророка...». «Был построен мост через пропасть между божественным и человеческим. Путь был расчищен для того, чтобы вооружить человека сверхъестественными качествами. Вслед за тем появляются и святые, претендующие на почитание и обращение к ним за помощью. Различные психологические факторы... содействовали развитию этого чуждого древнему исламу института и его превращению в потребность...» (Гольдциер 1938: 27).

Местные святые настолько тесно ассоциировались с природными объектами — деревьями, гротами, источниками, холмами, — что культ их органично насаждался на более древние верования, которым берберы неизменно хранили преданность. Подобный анимизм получил питательную среду в широко распространенной по всему северу Африки вере в духов (*джинн*, мн.магр.: «*джунун*»), которую допускает «мусульманская ортодоксия»... (Жюльен 1961, II: 361–362).

Как и в ряде других случаев, культ святых в исламе зарождался на севере Африки на языческой почве, получив далее развитие под воздействием жесткого исламского монотеизма, который превратил этих святых угодников-уали в связующее звено между людьми и Богом.³⁸

³⁷ «Не славите меня, как славили Иисуса, сына Марии. Говорите: «слуга Аллаха и его посланник»... Эти слова Мухаммеда, сохранившиеся в преданиях-халисах, якобы изначально присутствовали в Коране. Даже выступая судьей-арбитром, Мухаммед не считал себя особо сведущим и проницательным, он отказывался творить чудеса, например, вызывать мертвых, заявляя, что не в этом состояла его миссия...» (Гольдциер 1938: 23; *Ибн Ханаан*).

³⁸ Культ святых не имел к классическому исламу ни малейшего отношения. По словам И. Гольдциера «в начальном исламе непреодолимая преграда отделяет извечное, недоступное божество от слабого, тленного человеческого рода... Ни одно творение (какие бы совершенные качества его ни отличали) не достойно отблеска того почитания,

³⁵ Если сомнительным, по выражению М. Крус Эрнандеса, выглядит факт принадлежности к раннему исламскому мистицизму йеменита Ханаша б. 'Абдаллаха из Саны, по преданию подписавшего акт о взятии арабами Сарагосы в 95–96 г.х. (714 г.), то, как показал Асн Паласиос, практически с самого появления ислама в Испании в нем синскали популярность не только многочисленные отшельники-одиночки, но и целые школы праведников-мистиков... (Cruz Hernandez 1996: 371).

³⁶ Практически универсальное признание и почитание божественной харизмы, благодати (*барака*) и выросший на этой почве культ святых-уали составили главную характерную особенность развития ислама в Магрибе. (См. *т.ж.* ниже: разделы V–VIII).

Влияние носителей родственной, *авраамитической* традиции, так называемых «людей Писания» — иудеев и христиан — на ислам, в том числе на его мистическую и аскетическую стороны, всегда оставалось ощутимым. Исламский мистицизм, пожалуй, наиболее ярко продемонстрировал многообразие и одновременно единство духовной традиции Востока и Запада.

«Если верно, что Коран, — писал шведский исламовед Т. Андре, — та почва, на которой выросла мистика, то нельзя забывать того, что и кораническое благочестие в большей мере существует на *христианской почве!*...» (Андре 2003: 21). Иисус вообще воспринимался в раннем исламе как «идеальный аскет и мистик. (Андре 2003: 35).³⁹

Так называемый, по широко известному выражению испанского исламоведа М. Асина Паласиоса, «*христианизированный ислам*» (*"el Islam cristianizado"*), впрочем, как и «*эллинизированный*», а в свое время также и «*христианизированный*» иудаизм, представляли собой в начале христианской эры и в раннем средневековье нечто иное, как отдельные течения в развитии единого цивилизационного, прежде всего духовного пространства, со всем присущим ему многообразием религиозно-философских воззрений, учений, школ и сект.

Не оспаривая приведенное мнение М. Асина Паласиоса, следовало бы дополнить данное им определение мусульманского мисти-

которое проявляется в отношении божественного», а поэтому «немыслим ни один культ, который бы имел своим объектом кого-либо другого помимо Аллаха».

И далее, в своей ставшей классической работе «Почитание святых в исламе» И. Гольдциер писал «Невозможно никакое обращение о помощи, никакое прибежище в несчастье помимо обращения и прибежища к Аллаху. Даже совершеннейший человек, которого Аллах избирает для того, чтобы поучать все человечество, так же слаб и немощен, как и все остальные люди...» (Гольдциер 1938: 21–22).

³⁹ Популяризации в исламе этого образа Иисуса способствовали выступления неоязыков из числа христиан и иудеев. Одной из ярких фигур среди них был «великий ученый и знаток Писания», «правдин арабов» Ка'б ал-Ахбар — уроженец южноаравийского Химьяра, принявший ислам при Абу Бакре (632–634 гг.) и скончавшийся при халифе Османе (644–656 гг.). По словам Ка'ба, Иисус не имел жилища, был бос, «не нуждался ни в украшениях, ни в домашнем скарбе, ни в нарядном платье, ни в монетах, нося с собой только пропитание на день. Там, где заставлял его закат, становился он и молился до рассвета...». Без доли сомнения Ка'б описывал и внешность Христа, как «человека среднего роста, с бледным обветренным лицом и длинными, гладкими волосами». По всей видимости, главным источником подобных рассказов была собственная фантазия Ка'ба ал-Ахбара и других «ученых». Далеко «не корректные цитаты» из библейских текстов, которые приводил Ка'б, свидетельствовали, что сам он вряд ли умел читать и писать и в основном черпал сведения «из запаса народных легенд и вольно пересказываемых библейских изречений, бытовавших в форме устных преданий в той среде, в которой он вырос» (Андре 2003: 45–46).

цизма не просто как ислама «христианизированного», но и как, ничуть не в меньшей степени, ислама «эллинизированного», «фоманизированного», «берберизированного» и т.д.

Опыт возникновения и эволюции мистической традиции на западе мусульманского мира, в Магрибе и Аль-Андалусе, дает тому немало убедительных свидетельств.

В свое время, исследуя корни этого явления, Х. Шедер писал, что смысл мусульманского мистицизма можно свести исключительно к стремлению «достичь индивидуального спасения через принятие истинного единобожия...».⁴⁰

Принимая эту точку зрения, другая известная исследовательница проблемы А. Шиммель отмечала, что «квинтэссенция всей долгой истории суфизма» заключается в утверждении с помощью новых формулировок выраженной в *шахаде* фундаментальной истины ислама: «нет божества, кроме Бога», и что лишь он один заслуживает людского поклонения. «История суфизма — это карта, показывающая этапы на пути интерпретации данной истины..., а также способы, с помощью которых мистики пытались достичь своей цели как индивидуальным, так и коллективным опытом, опираясь при этом на силу познания (*gnosis*) и любви (*amor*), посредством аскетизма, или ритуалов, вызывающих экстатическое отрешение...» По сути, вся история суфизма — это история духовного, богословского и литературного движения в исламе..., подводит итог А. Шиммель (Schimmel 2002: 39).

Широко распространилось, и отнюдь не только благодаря творчеству М. Асина Паласиоса, мнение о том, что мусульманский мистицизм вышел из ложа христианской духовности. В числе прочих свидетельств тому исследователи ссылаются на получившую распространение у суфиев практику аскетизма (*зухд*), на их подчеркнутое пренебрежение к внешнему виду, одежде, нашедшее, в частности, воплощение в ставших легендарными нарядках (*хирка*, *баттанийя*) из грубой шерсти (*суф*).

Занимавшийся многие элементы античной философии, прежде всего школы неоплатоников, аскетизм восточных христиан мог и, безусловно, оказал большое влияние на становление суфизма в исламе. Впрочем, и мистицизм раннесредневековых христианских школ напоминал учение и практику суфиев. В подтверждение этому Дж. Балдик ссылается на жизнеописание несторианского мистика VII века Исаака из Ниневии, чьи взгляды были особенно близки пер-

⁴⁰ Schader H. H. Zur Deutung der Islamischen Mystik // Orientalische Literaturzeitung. 30, 1935.

вым мистикам в исламе, в частности в вопросах поиска и толкования путей к истинному спасению. Согласно Исааку Ниневийскому путь этот включал три стадии: 1) *покаяние*, 2) *очищение* и 3) *совершенство*. Как известно, и мистический путь суфия — *тарика* (араб.: «дорога», «путь», «метод», или араб.-перс. — *тарикат*) — во многих случаях начинался именно с той же главной ступени к спасению — с покаяния.⁴¹

⁴¹ По общепринятому у суфиев мнению, путь к самосовершенствованию во имя спасения включает последовательное очищение, прежде всего, тела (*джисм*), далее так называемой «нижней души» (*нафс*) и, наконец, духа, или «верхней души» (*рух*). В свою очередь, очищение от грехов возможно для мистиков, как впрочем, и для всех мусульман, через выполнение трех непреложных условий: 1) божественное прощение — *гафр*; 2) людское покаяние — *тауба*, и, наконец, 3) заступничество, или посредничество духовного авторитета — *таваккул*. (Baldick Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. P.17–19; Bel Alfred. *La religion musulmane en Berberie*, et a.).

IV. СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИМПЕРИИ МУСУЛЬМАНСКОГО ЗАПАДА: АЛЬМОРАВИДЫ, АЛЬМОХАДЫ, МАРИНИДЫ. XI–XV ВВ.

Ослабление позиций египетских Фатимидов и кордовских Омейядов на рубеже X–XI вв. сопровождалось в Магрибе религиозно-политическим подъемом, приведшим в конечном счете к формированию огромных трансконтинентальных мусульманских империй, обьивших в XI–XIII вв. своими границами весь северо-запад Африки и большую часть Иберийского полуострова.

Эпоха Альморавидов и Альмохадов, первых общерегиональных империй мусульманского Запада, была отмечена рождением *марабутизма* как религиозно-социального феномена, во многом определившего особенности развития Магриба вплоть до наших дней.

Сам термин *марабут* (см. *Введение*) восходит к средневековым *альморавидам* — участникам широкого реформаторского движения берберов санхаджа, поднявшегося из глубин Западной Сахары и положившего конец политическому кризису Берберии и Аль-Андалуса на пороге XI в. К *альморавидам* — суровым воинам и радетелям чистоты ислама — восходит также аскетическая практика и воинственный дух, приверженность джихаду, которые отличали марабутов последующих столетий, вплоть до колониальной эпохи.

Следующая волна реформаторства, связанная с движением и империей *Альмохадов* (от искаженного испанцами араб. *«ал-муваххид»* — приверженец *«таухида»* — основополагающей для ислама идеи единого Бога, единства Творца и мироздания), способствовала распространению на мусульманском Западе учения мистиков-суфиев.

Синкретический «народный» ислам получает в дальнейшем развитие в Магрибе, благодаря наметившемуся еще в средние века в условиях набравшей силу Реконксты и угрозы вторжения «северных» органичному слиянию вышеупомянутых тенденций, характеризовавших духовные устои и политические лозунги *альморавидов* и *альмохадов*. Это были, прежде всего — дух жертвенности и аскетизма (*зухд*), готовность с оружием в руках защищать веру (*джихад*), признание единства Божьего (*таухид*), а также давно знакомые и потому

легко принятые берберами идеи и практика мистицизма (*тасаввуф*), почитание шейха-наставника (*мушид*), который, благодаря унаследованной или обретенной подвижничеству благодати (*барака*), заслуживает почитания как близкий друг и угодник (*уали*) самого Всевышнего.

Структурирование, организационное оформление институтов *марабутизма* в значительной мере пришлось на период правления последних берберских правителей средневекового Дальнего Магриба — Маринидов и их сородичей и соправителей Ваттасидов, на чью долю выпало отражать усиливавшийся натиск европейцев на средиземноморское и атлантическое побережье Северной Африки в XIV–XV вв. Марабутские *рибаты* и *завии* становятся в то время центрами духовной и военно-политической мобилизации мусульман Берберии.

Позднее средневековье открывает и новую главу в истории *культы святых* в Магрибе. Эпоха Маринидов-Ваттасидов была отмечена формальным утверждением статуса и социальных институтов шерифов, почитание которых приобретает отныне не просто массовый, но официальный характер.¹

Переломная для мусульманского Запада и ключевая в истории *марабутизма* эпоха берберских династий Альморавидов, Альмохадов и Маринидов — XI–XV вв. — характеризовалась вполне стабильным социально-экономическим развитием всего региона. Этому способствовали в целом благоприятные природные условия: умеренный климат, обилие водных ресурсов и плодородных почв в сочетании с тысячелетними навыками земледелия, скотоводства, ремесел и торговли, в том числе унаследованными в разные эпохи от многих народов Средиземноморья.

Наряду с земледелием, морскими промыслами, ремеслами, добычей минералов и металлов (медь, железо, серебро и пр.) в Магрибе успешно развивалась как местная, так и общерегиональная торговля, в том числе знаменитая и по-прежнему активная *транссахарская торговля*, которая столетиями обеспечивала бесперебойные поставки золота, рабов и других ценных товаров из Судана в разные районы Северной Африки, в Европу и Переднюю Азию.

К началу XI в. значительная часть населения Берберии приняла суннитскую доктрину, уже утвердившуюся во многих странах му-

¹ Отвечая духу джихада, который поднял население, обеспокоенное переносом Реконкисты на север Африки, Абу Закарийя — регент маринидского султана 'Абд ал-Хакк II, возрождает в I-й половине XV в. культ идрисидских шерифов, эпицентром которого становится гробница Идриса II в Фесе (см. ниже).

сульманского Востока. В Магрибе главными его оплотами стали столичные центры Ифрикийи, Алжира и Марокко, куда в обилии съезжались ученые и проповедники со всех концов мира ислама. Крупнейшие города региона — Кайруан, Беджайа, Тлемсен, Танжер, Фес и др. — являлись центрами средоточия арабского населения и одновременно очагами распространения и сохранения классического арабско-мусульманского наследия.²

На рубеже X–XI вв. из-под контроля Фатимидов вышли основные территории Ифрикийи и Нумидии. Поддержавшие некогда махди 'Убайдаллаха вожди берберов-*санхаджа* из Восточного Алжира заложили на склонах Джебель Лахдара (область Титтери) новую столицу — г.Ашир.

Основатель Зиридского эмирата Йусуф Булуттин б.Зири (972–984) — строитель г.Ашира (внутри страны), а также г.Алжира (на побережье) — смог укрепить доверие к себе в глазах Фатимидов успешными походами против мятежных берберов-*зената*. Преследуя на западе этих извечных своих противников, Зириды-санхаджа к 980 г. захватили главные центры Марокко — Сеуту, Танжер, Фес, — покончив здесь (хотя бы на время) с господством кордовских Омейядов и верных им вождей *зената*.

В 978 г. каирский халиф ал-'Азиз (975–996) передал Зиридам во владение наряду с Алжиром и Ифрикийей еще и Триполитанию (Тарабулус ал-Гарб). Внук Булуттина эмир Насир ад-Даула Бадис (996–1016), сохраняя пока верность Фатимидам и выполняя их волю, передал алжирские владения своему дяде Хаммаду б.Булуттину б.Зири (1015–1028),³ перенесшему столицу в надежно защищенную «крепость Хаммадидов» — Кала'ат-бану-Хаммад.

Вскоре, однако, влияние Фатимидов в Магрибе оказалось под угрозой. Сын Бадиса, зирид Шараф ад-Даула ал-Му'изз (1016–1062), воспитанный учителем-суннитом и облеченный властью в восьмилетнем возрасте (Жюльен II, 1961: 83) восстает против своих каирских сюзеренов, намереваясь полностью подчинить себе богатства Ифри-

² Так, в бывшей столице Идрисидов — марокканском Фесе, еще с эпохи Идриса II стали возникать кварталы арабских переселенцев из Аль-Андалуса и Ифрикийи. По названию квартала переселенцев из Кайруана, "Карауийин", получила свое имя и главная мечеть Феса, построенная в 856–857 гг. на средства Фатимы ал-Фихри из семьи асхабов — дочери выходца из Кайруана Мухаммада б. 'Абдаллаха ал-Фихри (Montet 1902: 225) и ставшая крупнейшим духовным центром мусульманского Магриба.

³ Ссылаясь на Ибн ал-Асира и Ибн Халдуна, С. Лэн-Пуль подтверждал, что Хаммад был сыном Йусуфа Булуттина, и таким образом, основанная им династия являлась ветвью Зиридов (Лэн-Пуль 2004: 35).

кийи. В 1048 г. ал-Му'из аз-Зири окончательно порвал с Фатимидами, признав верховенство Аббасидских халифов.⁴

«Предательство» Зиридов, выведшее из-под господства Фатимидов стратегически важные цветущие области Ифрикии и Триполитании, подтолкнули каирского халифа ал-Мустансира (1036–1094) к ответным мерам, имевшим колоссальные последствия для всего Магриба. «Натравленные» Фатимидами, из Египта на запад устремились полчища бедуинов-арабов из племен *бану-хилал* и *бану-сулайм*, которые своим вторжением открыли новый этап арабизации Берберии.

Так называемое «хилалийское нашествие» стало крупнейшим событием средневековой истории Магриба. По утвердившейся в современной науке оценке, последовавшее за ним широкое переселение бедуинов-арабов на запад в гораздо большей мере, нежели первый этап арабских завоеваний в VII–VIII вв. преобразило жизнь Берберии.

В экономическом плане хилалийское нашествие привело к опустошению сельскохозяйственных угодий, была разрушена система каналов, уничтожены сады и оливковые рощи. Многие средневековые авторы, включая Ибн Халдуна, сравнивали хилалийцев с саранчой. Пришельцы с востока нарушили сложившийся ход политической жизни, стремясь подчинить себе институты власти и вмешиваясь в межплеменные и династийные споры.

Особенно ощутимыми были этнокультурные последствия этого нашествия. Берберы в основном смогли ассимилировать завоевателей. Однако, если в равнинных областях Ифрикии и Алжира, а позже, с XIII в. и в Марокко, процесс смешения развивался достаточно быстро, то горные районы Атласа, напротив, по сути, превратились в зону этнического отмежевания, изоляции, где «берберская раса сохранилась в нетронутом виде...» (Fardel 1939: 92).

До хилалийцев Магриб оставался глубоко берберским по языку и обычаям, а по мере того как он «сбрасывал с себя власть Востока», он становился берберским и в политическом плане. Бедуины же принесли новый язык, отличавшийся от городских диалектов, пришедших с первыми арабами, а также свои «пастушеские обычаи». Кочевники занимали угодья земледельцев, обрекая на гибель города и селения. В

⁴ Последние Зириды вынуждены были уступить позиции в Восточном Магрибе норманским правителям Сицилии, а затем Альмохадам — берберам из западного союза масмуда. Зиридский эмир Хасан (1121–1148) платил дань Роджеру II Сицилийскому, захватившему основную часть побережья Ифрикии, включая ал-Махдийю — африканскую колыбель Фатимидов. Несмотря на давление своих сородичей-Зиридов, Хаммадиды оставались верны шиитским халифам Каира, покинув политическую сцену Магриба в середине XII в. с приходом Альмохалов.

целом это были медленные перемены: скорее следует говорить не о «бурном потоке», а о неумолимом накате приливной волны: никаких памятных сражений — «лишь непрерывное, безостановочное движение, почти мягкое, но неодолимое...» (Жюльен 1961, II: 90–91).⁵

Практически одновременно с вторжением кочевников-арабов с востока в западной части Магриба в XI в. разворачивается религиозно-реформаторское движение, ядром которого стала конфедерация западносахарских берберов *ламтуна* из числа *санхаджа*,⁶ принявших ислам еще в IX в.

Возвращаясь из паломничества в Аравию, один из вождей санхаджа Йахья б.Ибрагим обратился в Кайруане к известному богослову Абу 'Имрану ал-Фаси с просьбой послать его ученика 'Абдаллаха б. Йасина к кочевникам Сахары для проповеди среди них истинной веры. Не столько знание Корана, сколько личное обаяние этого миссионера завоевали ему вскоре авторитет среди вождей санхаджа.

В основу духовной миссии, призыва (*да'уа*), с которым Ибн Йасин обратился к кочевникам-берберам, легла строгая маликитская концепция суннизма, по сути возобладавшая, наконец, в большинстве областей мусульманского Запада благодаря альморавидам. Сложившаяся позже традиция, возможно, не всегда беспристрастная, наделяла Ибн Йасина качествами истинно правоверного, которые автоматически переносились на всех его учеников и последователей, составивших массовую базу этого широкого религиозного движения.⁷

Между тем большинство кочевников без восторга отнеслись к попыткам чужака ограничить их право на многоженство, заставить их строго соблюдать основы ислама.

⁵ Историк, начиная с Ибн Халдуна (ум.1406 г.) всегда подчеркивали особое значение «арабского фактора» в средневековой истории Магриба. Вторжение *бану-хилал*, *бану-сулайм* и других арабских кочевых племен с востока разрушило политическое и экономическое равновесие региона, характеризовавшееся органичным взаимодополнением земледельческого и скотоводческого секторов хозяйства (Жюльен 1961, II: 364–365).

⁶ *Санхаджа*, наряду с *масмуда* и *зената*, составляли три основные группы берберского населения Северной Африки. Арабо-мусульманская традиция относит *санхаджа* к потомкам Химйара ибн Саб'а, подчеркивая их кожноаравийские корни. По традиции, *санхаджа* включали более 70 племен и племенных фракций берберов (Ас-Салаби 2001: 10).

⁷ В числе добродетелей Ибн Йасина, как и любого благочестивого альморавида, — правдивость (*сидк*), самодисциплина (*дабт ан-нафе*), сила воли (*аз-ирада ая-кауния*), твердость решения, решимость (*ал-вусул ли-л-карар ал-хасим*), чувство ответственности (*аи-шур'ур би-л-мас'улия*), самоотверженность (*ал-исти'адад ли-л-базз уа-т-тадхийя*), способность общаться с людьми, коммуникабельность (*ал-кудра 'ала ат-та'амуз ма'а-н-нас*). (Ас-Салаби 2001: 31–37).

При поддержке помощников и единомышленников из конфедерации племен *ламтуна* и *года* Ибн Йасин решил создать поселение, где бы воцарился дух истинного ислама. Такая колония-обитель была основана в самом начале XI в. в виде укрепленного лагеря — *рибата* (от араб. «узел», «форпост») на одном из островов в низовьях р. Сенегал. Число обитателей этого рибата, получивших известность как *альморавиды* (исп.: *los Almoravides* от араб. *аль-мурабитун*) начало быстро расти за счет сочувствующих, прибывавших из разных сахарских племен.⁸

Главной целью этих суровых воинов-аскетов, которых вскоре уже никак нельзя было назвать «кучкой воинствующих монахов», стала подготовка к *джихаду* — борьбе за чистоту веры. Военно-политической задачей, которую поставили перед ними их вожди, и прежде всего сам Ибн Йасин, было завоевание и объединение сначала Западной Сахары и Магриба, а затем и всего мусульманского Запада.

Первая крупная экспедиция, предпринятая альморавидами в 1054 г., привела к захвату «еретического» города Аудагост, входившего во владения правителя Ганы. В том же году они нанесли удар по хариджитской Сиджилмасе, которая окончательно была взята ими в 1057 г.⁹

Политическая и религиозная раздробленность Магриба облегчали задачу завоевателям, и альморавиды не замедлили бросить все силы на север. Их первый поход в Марокко возглавил Абу Бакр б. Омар ал-Ламтун — брат Йахьи б. Омара (ум. ок. 1056), сподвижника Ибн Йасина. Абу Бакр захватил столицу Дальнего Суса — Тарудант и покончил с местным шиитским эмиратом исмаилитов-масмуда, созданным Фатимидами. В 1059 г. в походе против еретиков бергваты пал Ибн Йасин — духовный вождь, основатель движения альморавидов, а по существу и *первый марабут мусульманского Магриба*.¹⁰

⁸ Ибн Йасин кнутом и палкой внушал новым adeptам уважение к шариату. Желавший остаться в рибате должен был пройти «очищение» с помощью ста ударов плетью. Нарушение молитвенного ритуала наказывалось двадцатью ударами. Убийство безоговорочно каралось смертью. Ислам берберов-кочевников становился «нешуточно агрессивным...» (Грюнебаум 1986: 162).

⁹ Безжалостно искореняя ересь, альморавиды захватили Сиджилмасу, покончив с главным очагом хариджизма в Тафилалте. Еретиков из числа *бергвата* и ряда племен *масмуда* долго преследовали в горах Атласа: война против неверных нередко обрушивалась при этом на мусульман (Fardel 1939: 91).

¹⁰ Над типично марабутской гробницей Ибн Йасина был возведен мавзолей, ставший ядром крупной *завии* — центра местного братства и объектом паломничества (Кобицанов 1987: 25).

После смерти Ибн Йасина во главе альморавидов¹¹ встал Абу Бакр б. Омар. Однако дальнейшее завоевание западных областей Магриба продолжил в 1061 г. его двоюродный брат Йусуф б. Ташфин, с чьим именем была непосредственно связана история становления гигантской империи мусульманского Запада.

В 1062 г. Йусуф б. Ташфин основал в области Хауз, у подножья Высокого Атласа, г. Марракеш, которому суждено было стать главным опорным пунктом для дальнейшего продвижения альморавидов на север. Для усиления своего войска Ибн Ташфин стал набирать в него всех желающих, включая христиан. В 1069 г. он взял Фес и направился к горному Рифу. Впервые весь Дальний Магриб, за исключением бергваты, покорился единому властителю. Вступив затем в Средний Магриб, Ибн Ташфин занял Тлемсен, Оран и в 1082 г. подступил к г. Алжиру. Восточной границей его владений стала Малая Кабилия, чьи племена (также из санхаджа) были родственниками ламтуны. Вождь альморавидов вернулся затем в свою столицу Марракеш, чтобы приступить к решению накопившихся дел по обустройству огромной державы.¹²

Долгое время Ибн Ташфин формально оставался только командующим войсками Альморавидов на севере, наместником Абу Бакра — преемника Ибн Йасина. Лишь после гибели Абу Бакра в одном из походов 1086 г. Ибн Ташфин принял на себя всю полноту власти.

Особая роль в системе государственных институтов Альморавидов отводилась маликитским правоведом-факихам и муфтиям. Принятое советом факихов религиозное постановление (*фетва*)¹³ должно было неукоснительно выполняться всеми подданными.

Покорив обширные области на северо-западе Африки, за тысячи миль от Багдада, Альморавиды тем не менее продолжали считать

¹¹ В целом автор пытался следовать в своем изложении порядку, по которому «Альморавиды» как имя династии пишутся с заглавной буквы, а «альморавиды» как участники массового движения заслуживают лишь строчной первой буквы.

¹² Одновременно с кампанией Ибн Ташфина на севере Абу Бакр вел завоевание Ганы — крупнейшего королевства Западного Судана. После 15-летней войны Альморавиды в 1076–1077 гг. завершают завоевание Ганы, правитель которой принял ислам. По мнению многих исследователей, покорение Альморавидами Ганы, гораздо более сильной, чем сами завоеватели, объяснялось раздиравшим ее внутренним кризисом (Кобицанов 1987: 27).

¹³ Власть имущие часто прибегали к услугам законовевов-факихов, оплачивая их консультации. Высокий авторитет и самостоятельность факихов показывают, что главенствующую роль в державе Альморавидов играли не столько правящая династия, сколько мусульманская община и ее верхушка (Грюнебаум 1986: 162).

духовными лидерами ислама аббасидских халифов.¹⁴ Успехи Реконкисты в Испании, взятие в 1085 г. Толедо Альфонсом VI, королем Кастилии и Леона, вынудили "удельных правителей" ("*мулук ат-таваиф*")¹⁵ Аль-Андалуса искать помощи у всемогущего Альморавида. Едва высадившись у Альхесираса, Ибн Ташфин направляет войска на северо-запад и в октябре 1086 г. наносит христианам сокрушительное поражение в битве при Заллаке, неподалеку от Бадахоса. Поддержка факихов Магриба и Аль-Андалуса позволила Ибн Ташфину решительно подчинить себе разобщенные и ослабленные "удельные царства", последним из которых под власть Альморавидов перешла Худидская Сарагоса (1110 г.).

Йусуф б. Ташфин умер в 1106 г., едва не достигнув 100-летнего возраста. Почти сорок шесть лет его реального правления стали периодом наивысшего могущества Альморавидов — главной политической силы мусульманского Запада на рубеже XI–XII вв.¹⁶

Преемникам Ибн Ташфина пришлось вести борьбу за доставшееся им наследство сразу на двух основных направлениях. На севере, в Испании, Реконкисту возглавил король Арагона Альфонс VII, отвоевавший Сарагосу (1118 г.) и продолживший затем наступление на востоке Аль-Андалуса. На юге, в горах Высокого Атласа, набирала силу новая волна религиозного движения берберов, которой суждено было

¹⁴ Даже принятый Ибн Ташфином после победы при Заллаке (1086 г.) титул *«амир аз-муслимин»* («повелитель мусульман»), по выражению Г. фон Грюнебаума, придал власти Альморавидов лишь «квазирелигиозную санкцию», подтвердив подчиненное положение этой берберской династии, несмотря на всю ее мощь, по отношению к обладателям высшего в исламе титула «повелитель правоверных» (*«амир аз-му'минин»*) — т.е. к аббасидским халифам Багдада — наследникам Пророка (Грюнебаум 1986: 167).

¹⁵ После падения кордовских Омейядов, власть в мусульманских областях Испании оказалась в руках более двух десятков удельных царьков из арабов, берберов и даже из *«сакалиба»* — обращенных в ислам невольников славянского, германского, кавказского и другого происхождения.

¹⁶ Мусульманские историографы, включая современных, отмечают, что в западном востоковедении, очевидно, под влиянием Р. Дози, сложилось незаслуженно отрицательное отношение к альморавидам как к диким степнякам, представителям самых отсталых слоев населения Берберии, которые воспользовались слабостью и смутами «удельных царей» (*«мулук ат-таваиф»*), чтобы прийти на смену утонченным омейядским эмирам и халифам Аль-Андалуса. Между тем, именно поэтому значение Альморавидов для Запада было велико: они смогли восстановить позиции ислама, покончить с политическим кризисом и усобицами, наконец, сплотить ряды мусульман перед опасностью Реконкисты (Ас-Салаби 2001: 234).

Основанное на мнении Р. Дози представление об альморавидах как о «разрушителях мусульманской культуры» опровергается многими учеными: «Период альморавидского господства в Магрибе был в историко-культурном отношении далеко не столь однозначным...» (Киптерева 1988: 124).

вскоре смести последние следы Альморавидов и создать собственную империю.

Особую угрозу для последних Альморавидов представлял общий религиозно-политический кризис, постепенно пронизавший все социальные слои и структуры мусульманского Запада. Если Ибн Ташфин, благодаря своей воле и решимости, мог еще оказывать давление на консервативную верхушку маликитских законников-факихов, заставляя их принимать фетвы, отвечавшие его интересам, то его сын 'Али б. Йусуф, правоверный маликит, фактически просто передал решение всех государственных дел в руки факихов.¹⁷

К эпохе религиозно-политического подъема в берберской среде можно отнести и начало распространения в Магрибе мистических учений. Родившись на востоке в первые века хиджры (VIII–IX вв. н. э.), мистицизм в исламе стал уверенно утверждаться на западе именно в XI–XII вв., когда огромные территории Северной Африки и Испании впервые были объединены династиями Альморавидов и Альмохадов.

В тот период, правда, суфизм еще не стал влиятельной социально-политической и духовной силой в Магрибе. Однако проповедь аскетизма, очищения, возможность сближения со Всевышним встретили широкий отклик в берберской среде, казалось, изначально подготовленной к восприятию мистических идеалов и ритуалов.

Опасаясь подрыва устоев ортодоксальной веры, Альморавиды — апологеты маликитской ортодоксии, пытались еще как-то воспрепятствовать проникновению в Магриб через Ифрикию и Аль-Андалус зерен мистицизма, рассеянных, в частности, на страницах сочинений Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (ум. 1111).

Социально-философская и духовная концепция ал-Газали, однако, была взята на вооружение основателем движения альмохадов (*ал-муваххидун*) — Ибн Тумартом (ум. 1130), принявшим в 1121 г. по примеру шиитов титул *махди*. В свою очередь помощник и преемник Ибн Тумарта 'Абд ал-Му'мин, провозгласивший себя халифом, и его наследники — Муминиды, прежде всего Абу Йа'куб Йусуф (1163–1184) и Абу Йусуф Йа'куб ал-Мансур (1184–1199), в немалой степени

¹⁷ В сфере религии и богословия не допускалось ни малейшего отступления от маликитских догм, постановления-*фетвы* местных факихов объявлялись обязательными к исполнению, по сути, отменяя на задний план не только принципы мусульманской схоластики (*калам*), но и самого Корана и сунны. В Магрибе население не скрывало недовольства чрезмерно вольными нравами жителей Аль-Андалуса, причем не столько местных христиан-*мосарабов*, но и мусульман, а также недавно принявших ислам ренегатов-*мувалладов* (Дьяков 1993: 127).

способствовали распространению суфизма в Марракеше, Фесе, Тлемсене, Севилье и других крупных политических и культурных центрах.

Тинмель — раскинувшаяся на склонах Высокого Атласа колыбель альмохадской теократии — с самого начала стал центром пропаганды против Альморавидов — деградировавших вождей степняков-*санхаджа*, извечных соперников оседлых горцев-*масмуда*, допустивших вульгарное «языческое» очеловечивание (*таибих*) Всевышнего и, к тому же, безоглядно предавшихся «земным радостям».

Как в религиозном, так и в политическом отношении век Альмохадов принес далеко не однозначные плоды на земле Магриба. Если альмохадская доктрина «*махди*» едва пережила саму эту берберскую династию, то объединительные процессы в Магрибе, развернутые некогда Альморавидами, получили дальнейшее развитие.¹⁸

В известной мере этому же способствовала последовательная поддержка Альмохадами мистических учений, получивших вскоре широкое распространение и буквально пронизавших всю духовную жизнь мусульманского Запада.¹⁹

Отныне в Магрибе, по выражению Ш.-А. Жюльена, воцарился религиозный мир под знаменем маликизма. В то же время характерная для этого региона суровость нравов — «*магрибский ригоризм*» (особо жесткая сегрегация мужчин и женщин, строгий пост и неукоснительное соблюдение запретов в пище), по мнению ряда исследователей, уходил своими корнями именно в мораль и реформы альмохадского махди Ибн Тумарта (*Terrasse 1949; Жюльен 1961, II: 156*).

С эпохой Альмохадов было связано рождение первых школ и тарикатских линий суфизма на мусульманском Западе, равно как и формирование здесь тех характерных его особенностей, которые лишь условно позволяли называть это религиозное движение «*западным суфизмом*». Течение это щедро подпитывалось местными источниками мистицизма и аскетизма, достаточно обильными и разнообразными как в Магрибе, так и на накрытых волной исламизации землях Испании.

¹⁸ По словам Ш.-А. Жюльена, «близорукая политика» Альмохадов практически повсюду, за исключением Ифрикии, привела к хаосу и распаду некогда сильной державы. В то же время не менее обоснованным представляется мнение о том, что очередное реформаторское движение берберских племен означало собой самый значительный этап в развитии североафриканской государственности эпохи средневековья...» (*Капперева 1988: 142*).

¹⁹ Примечательно, писал в середине XX в. Алри Террас, что почти все великие суфийские вожди Магриба, самые популярные из его святых, жили при Альмохадах и умерли на рубеже XII–XIII вв.: Мулай Бушу'айб (ум. ок. 1165), Сиди Харазем (ум. ок. 1173), Мулай Бу Йа'зза (ок. 1176), Сиди Бу Мадйан (1198), Сиди Бель 'Аббес ас-Сабти (1204), Мулай 'Абд ас-Слам ибн Мшиш (1228) и т.д. (*Terrasse 1949*).

С XIII в. ведущая роль в деле исламизации Берберии переходит к уединенным провинциальным обителям мистиков — *завиям*. Шейх — глава *завии* — объединял вокруг себя широкий круг приверженцев и учеников (магр.: *фокра* от араб.: *фукара*), ставших главной опорой мистического ислама. Специализировавшиеся прежде всего на пропаганде суфийских идеалов, но известные также своими занятиями алхимией и магией, эти мистические школы вызвали настороженность, а чаще открытое неприятие со стороны традиционной религиозной верхушки и местных правителей, которые изначально запрещали суфиям проповедовать за пределами их *завий*. В результате, первые центры мистицизма в мусульманском Магрибе размещались, как правило, за пределами крупных городов.²⁰

Постепенное распространение в этот период идей исламских мистиков во внутренних районах Магриба вело к трансформации самого суфизма и его адаптации к местным традициям. Совершенно очевидно, как это отмечали многие исследователи, что даже стилистически сложная религиозная, мистическая проповедь была малодоступна или вовсе непонятна основной массе берберов в племенах (*A. Bel, D. Eickelman, Ch.-A. Julien, etc.*).

Наряду с новой, пронизанной мистицизмом, идеологией во всем регионе постепенно получает распространение и практика суфизма, включавшая в первую очередь культ *праведников*. Особое место в нем заняло почитание *шерифов* (мн.магр.: *шорфа* — благородные) — наделенных божественной благодатью потомков Мухаммада от его дочери Фатимы и мужа ее — 'Али ибн Абу Талиба.²¹

²⁰ Распространение мистических учений и культа святых с его практикой поклонения могилам праведников воспринимается улемитами как «*дьявольский промысел*»: «Сатана поощряет сооружение алтарей, статуй и могил, чтобы они, а не Аллах, стали объектом поклонения... Мусульмане молятся похороненным, ограждают их могилы и совершают им жертвоприношения... Все это — вид поклонения идолам, проделки Сатаны...» (*аль-Ашкар 2005: 136*).

²¹ В Магрибе, особенно в дальней его части, в Марокко, «*шерифство*» (*achérifibilité*) — т.е. «благородное происхождение» — стало главным критерием и источником легитимности власти, система которой зиждилась на наследовании благодати Божьей (*баракы*) потомками Мухаммада. Эта милость передавалась по мужской линии (за исключением первого поколения, т.к. Пророк не оставил сына). Тот, кто вел происхождение от его дочери Фатимы, почитался «законным шерифом» («*шариф шари*»); потомки от дядей Пророка — «шерифами-джафаритами» («*шариф джа'фарий*»); «самопровозглашенные шерифы» известны как «шерифы на словах» («*шариф лугуи*»). Высшая знать наследовала *бараку* по крови и чтобы стать ее частью нужно было «благородиться» — «*шерифиться*», что помогали сделать составители генеалогий... (*Pascon 1984: 156*).

Вскоре большую популярность как у берберов, так и в среде мусульман-неофитов Испании приобрел культ местных святых — шейхов и праведников-мистиков — *марабутов* (магр.: *ал-мрабтин*), в значительной степени определивший последующее развитие мусульманского Запада и вызвавший к жизни житийную *агиографическую литературу* — колоссальный по объему и значению источник по религиозной истории Аль-Андалуса и Магриба.

Шерифизм и марабутизм — два главных течения в эволюции культа святых Магриба — в конечном итоге практически слились,²² породив единую фигуру проповедника и праведника-мистика — обладателя божественной благодати (*барака*), дававшей ему право и силы бороться за истинную веру, преодолевая зло... (Eickelman 1981: 24–25).

К концу эпохи Альмохадов, как было сказано выше, относится появление крупнейших жизнеописаний суфийских святых Магриба и Аль-Андалуса, в том числе уже упоминавшихся трактатов «Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф» Ибн аз-Заййата и «Ал-Максад аш-шариф...» ал-Бадиси (см. *историографию в главе II*).

Как отмечал Ж.-С. Колен во введении к переводу «Ал-Максада...» ал-Бадиси на французский язык (*Les Archives Marocaines. T. 26. Paris, 1926*), своим успехом пропаганда суфийских идеалов в Магрибе была обязана многим обстоятельствам, и в частности, «интенсивной религиозной ферментации», вызванной на западе движениями Альморавидов и Альмохадов.

Однако не меньшую роль в этом процессе сыграла ощущавшаяся самими суфиями необходимость представить единоверцам в Берберии «в простой и привлекательной форме» основные принципы мусульманской этики и мистики так, как их создали и воспринимали аскеты и богословы Востока (Colin J. Al-Maqsad... Introduction: P. 7).

По мнению А. Бея, одним из первых всерьез занявшегося исследованием феномена мусульманского мистицизма в Берберии, успех суфизма там во многом был обусловлен деградировавшим поведением

²² Вплоть до XV в. концепции *шерифизма*, то есть родства с Домом Пророка, и *марабутизма* — локального исламского мистицизма, развивались в Магрибе параллельно и практически синхронно. Однако по мере углубления так называемого «*марабутского кризиса*» — кризиса традиционных центров мусульманской государственности, проявивших свою несостоятельность, перед лицом европейской экспансии, — вожди марабутской оппозиции все чаще стали открыто заявлять о своем якобы шерифском происхождении. (Примером может служить марабут шейх аль-Джазули, умер ок. 1465/1466 — см. *там же*).

альморавидских факихов, их распущенностью, включая злоупотребление вином и, в целом, их весьма фривольным поведением...

Подобно тому, как в III–V вв. получившее распространение среди христиан Сирии и Палестины отшельничество стало своего рода протестом против погрязшего в разврате, разлагавшегося римского общества, аскетизм в Магрибе XI–XII вв., по словам А. Фора, носил не только характер искупительных деяний благочестивых старцев. Это была реакция недавно исламизированной массы берберов на не прекращавшиеся политические потрясения, военные смуты и стремительное падение нравов, что в полной мере проявилось на закате правления Альморавидов.

Индивидуализм и острое чувство личной независимости, которые, следуя А. Фору, изначально были присущи берберам, объясняли их враждебность к любым проявлениям государственно-административного давления и в то же время симпатию к идеалам духовной свободы и самоочищения, унаследованным суфиями от библейских пустынных монахов.²³

В свою очередь суфизм, поддержавший традиционные культы берберов и к тому же открывавший перед мусульманами-неофитами в их привычной среде возможность снискать милость и расположение Всевышнего, безусловно, должен был встретить сочувствие в этих краях.²⁴

Хорошо понятными, а потому и принятыми жителями Берберии испокон веков были качества, обязательные для истинного суфия: *терпение, стойкость в достижении цели; дух воина-рыцаря; близкий к традиционной почитаемой арабами категории футувва; сдержанность перед оскорблением; помощь и сострадание к ближнему; прежде всего по отношению к слабым и обездоленным; строгий аскетизм и воздержание*. Эти качества дополнялись и рядом других, обязательных для высшей духовной и интеллектуальной элиты суфиев.

Обители (*маназил*) посвятивших себя мистическому пути (*тарики*) совершенного познания (*ма'риф*) и соединения с Богом (*фана*) могут различаться у представителей разных марабутских школ, однако все они в конечном итоге имеют общий высокий смысл для суфиев.

²³ Faure A. Le Tashawwuf et l'école ascétique marocaine des XI–XII–XIII siècles de l'ère chrétienne. // Extrait des Mélanges Louis Massignon. Institut français de Damas. 1957. P. 111–131.

²⁴ В Берберии, где основной религией с глубокой древности была некая немалая смесь всевозможных верований, основанных на почитании сил добра, а скорее даже зла, с использованием в то же время различных ритуалов для защиты от злых духов, суфизм, по выражению А. Бея, был просто обречен на успех... (Bel, I, 1938: 341–342).

Один из первых видных ученых-мистиков, Ибн ал-'Ариф, скончавшийся около 536 г.х. / 1141 г. в Марракеше, перечислил в своем трактате *«Махасин ал-маджалис...»* следующие обязательные для суфия качества: воля (*ирада*); аскетизм (*зухд*); преданность Богу (*таваккул*); терпение (*сабр*); печаль (*хазн*); благодарность (*шукр*); любовь (*махабба*); раскаяние (*тауба*); близость к Богу (*'унс*)... (Bel, I 1938: 346).

Расцвет суфийской мысли на мусульманском Западе в XII–XIII вв. — в эпоху Аверроеса, Маймонида и пр. — был в первую очередь отмечен творчеством выдающегося философа-мистика Ибн ал-'Араби (1165 г., Мурсия — 1240, Дамаск).

Другим признанным наставником и вождем суфизма в регионе стал в тот же период знаменитый шейх Абу Мадйан²⁵ — *«ал-кутб»* («полюс») и *«ал-гаут»* («столп») в иерархии мистиков Запада, представлявший традицию ал-Газали.

Именно Абу Мадйан, по преданию, первым воспринял на Западе духовное послание основателя и эпонима братства Кадирийя 'Абд ал-Кадира ал-Джилани: *«Нога моя попирает затылок каждого праведника.»* и незамедлительно признал высший авторитет этого багдадского святого... (Schimmel 2002: 265). Не случайно местные суфии сравнивали своего достопочтенного *«кутба»* и *«гаута»* с «царем звезд» — Солнцем.

Как писал в свое время известный французский арабист Ж. Марсэ в статье в «Энциклопедии ислама», Абу Мадйан (Шу'айб ибн ал-Хусайн ал-Андалуси ал-Тилимсани) появился на свет в 520 г.х./1126 г. в небогатой семье в Кантильане — небольшом городке в 20 милях к северо-западу от Севильи — столицы альмохадских владений в Аль-Андалусе. Он начал учиться на ткача, но вскоре занялся изучением Корана, которое продолжил в Магрибе. Переехав в Фес, Абу Мадйан стал учеником знаменитых ученых-мистиков, в числе которых упоминаются Абу Йа'за ал-Хазмири (*«Ат-Ташаввуф»*, № 77, с. 213–222), 'Али б. Хирзихим (*«Ат-Ташаввуф»*, № 51, с. 168–173) и ал-Даккак (*«Ат-Ташаввуф»*, № 41, с. 156–157). Именно последний вручил ему традиционную накидку (*хирка*) — символ посвящения суфийскому пути и своеобразный аттестат, передававшийся от учителя к ученику и свидетельствовавший о достигнутой последним высокой квалификации.

Между тем подлинным учителем Абу Мадйана в освоении основ мистики был Абу Йа'за (ум. 572 г.х. / 1177 г.), с благословения

²⁵ См. также историографию в главе II и «Приложения» (I, II, 2).

которого он отправился на Восток, чтобы постигнуть учение ал-Газали и других великих столпов суфизма.

Вероятно, во время пребывания в Мекке Абу Мадйан познакомился со знаменитым багдадским проповедником 'Абд ал-Кадилом ал-Джилани (1088–1166)²⁶ — признанным духовным вождем мистиков Востока.

После возвращения в Африку Абу Мадйан поселился на севере Среднего Магриба (совр. Алжир), в Беджайе (Бужи), где вскоре получил известность, благодаря своей учености и набожности. Слава о нем достигла двора Альмохадов, и халиф Абу Йусуф Йа'куб ал-Мансур призвал его к себе в Марракеш.²⁷ Однако по пути в столицу Абу Мадйан заболел и скончался неподалеку от Тлемсена. Согласно его воле, он был погребен в местечке ал-'Уббад — давно почитаемом месте встреч мистиков и аскетов Магриба. Могила Абу Мадйана в ал-'Уббаде стала объектом паломничества верующих из Алжира и Марокко.²⁸

По мнению многих исследователей и биографов Абу Мадйана, его популярность среди мистиков мусульманского Запада вовсе не была обусловлена множеством теоретических трактатов. Среди его не столь многочисленных сочинений, по свидетельству А. Беля, получили известность лишь несколько религиозно-мистических поэм, в том числе его знаменитая *«Покаянная поэма»* — *«Касыдат ал-истиғфара»* (см. Приложение I, III), — а также *«Завещание»* (*«ал-Васыйа»*) и своего рода «кредо» *«ал-'Акида»*. (Marçais, E.I., I: 137).

Своей славой Абу Мадйан в гораздо большей степени был обязан многочисленным ученикам, которые со 2-й половины XII в. разно-

²⁶ Даты жизни основателя Кадирийи вызывают разногласия. Марокканский историк ал-Кадири в своей хронике (XVIII в.) приводит общепринятые в Магрибе данные о его жизни: «Родился шейх 'Абд ал-Кадири, да будет доволен им Аллах, в 470 г.х. / 1077 г. и скончался в месяц раби' ал-аууал 561 г.х. / 1165 г. Так что дожил он до девяноста лет, явив славные качества, и даже превзошел сей возраст. И захватил он от пятого века (хиджры) тридцать лет, а из шестого века (хиджры) более шестидесяти лет. Так что был он сразу из людей двух этих веков — пятого и шестого...» (См. Приложение I, II, 3).

²⁷ Приглашение ко двору выдающихся ученых и мыслителей имело широкое распространение и свидетельствовало о высочайшем признании. 2-я половина XII в. была отмечена расцветом культуры мусульманского Запада. При Абу Йакубе Йусуфе (1163–1184) и Абу Йусуфе Йакубе ал-Мансуре (1184–1199) служили великие философы Ибн Туфайл и Ибн Рушд, а придворная библиотека Альмохадов стала публичной и высоко ценилась эрудитами Магриба (Кантерева 1988: 145).

²⁸ Со временем вокруг нее вырос замечательный архитектурный ансамбль с большой мечетью, дворцом и банями, сооруженный в основном по инициативе овладевшего Тлемсеном маринидского султана Феса Абу-л-Хасана 'Али I (1331–1348).

сили у себя на родине и далеко за ее пределами знания и навыки суфийской практики, полученные от своего *кутба* — «полюса» веры.

Кстати, к их числу принадлежал и автор упоминавшегося «ал-Максада...» — трактата о жизни праведников северного Марокко — 'Абд ал-Хакк ал-Бадиси ал-Гарнати — уроженец Рифа из племени *баттима*. Вернувшись через много лет в школу-обитель (*завия*) Абу Мадйана, ал-Бадиси нашел своего учителя в прежней аскетической атмосфере праведника-суфия, множившего свою славу чудотворством и наставничеством... (Bel 1938: 351–352).

Култ святых в сочетании с родившейся при ранних Альморавидах практикой союзов воинов-аскетов в значительной мере определял особенности становления в Магрибе первых религиозно-мистических сообществ, братств, ставших впоследствии фундаментом ведущих *тарикатов* арабского Запада.

Яркие харизматические вожди, проповедники-мистики, подчас тесно связанные духовной традицией с крупнейшими тарикатскими линиями Востока, в первую очередь с Кадирией, выступают в эпоху крушения альмохадской державы и наступления Реконксты в Аль-Андалусе (XIII–XV вв.) как влиятельная сила — религиозная, социально-экономическая, военно-политическая.²⁹

Характерной чертой многих западных авторов, обращавшихся к изучению особенностей формирования ранних тарикатских структур Магриба было перенесение на эту эпоху более позднего опыта развития местных религиозных, или как их стали позже именовать «марабутских» братств. По сути же, эволюция их до XV в., то есть фактически до правления са'адийских шерифов, шла по более или менее схожей с классическим суфизмом схеме. Лишь в позднем средневековье в Магрибе складываются влиятельные династии святых — предтечей марабутов нового времени, которые прямо повлияли на развитие религиозной жизни региона накануне и в годы колонизации.

В Марокко, как, пожалуй, и в других частях Магриба в XI–XIV вв. еще не было общепризнанных кланов праведников-мистиков. Исключением, правда, можно считать семейства Абу Мухаммада Салиха в г.Сафи или Бану Амгар в Тите. Если с первыми было связано

²⁹ Укрепление в XIII–XIV вв. ортодоксальной идеологии правящих династий независимых государств Магриба, по выражению Т. П. Каптеревой, «непрерывно размышлялось волнами религиозного мистицизма, которые шли с арабского Востока, из Андалусии и быстро воспринимались в африканской среде. В религиозной политике этих государств... нарастало стремление к компромиссным решениям, к подчинению этических идей своим целям; многие культы суфийских святых получали в Магрибе официальное признание...» (Каптерева 1988: 173).

появление старейшей *завии* Дальнего Магриба, то второе, согласно автору «'Унс ал-факир...», прославилось святостью и исключительной строгостью в передаче дара божественной благодати — *бараки* (Ферхат, Трики 1986: 21).

«Великий век берберского ислама», — а фактически полутысячелетие (XI–XV вв.) подъема религиозной и политической активности мусульман Запада, сопровождавшееся излетом династий Альморавидов, Альмохадов, Маринидов, — и стал собственно эпохой становления *марабутизма* — феномена, которому суждено было во многом определить социальную и культурную эволюцию Магриба в средние века и в новое время.³⁰

И вышедшее из среды кочевников *санхаджа* движение Альморавидов (XI–XII вв.), и рожденное в среде горцев *масмуда* движение Альмохадов (XII–XIII вв.) были прямо обязаны своим рождением харизматическим вождям, сочетавшим в себе качества крупных политиков с набожностью святых угодников (Eickelman 1981: 18–19).

Медленно, но верно занимавший все новые позиции в духовной и общественной жизни при Альморавидах, исламский мистицизм на западе выступил в качестве реальной угрозы их режиму. Уже 'Али (1106–1142), сыну одного из вдохновителей альморавидского движения Йусуфа ибн Ташфина, пришлось бросить немало сил на подавление суфийской оппозиции в Магрибе и в Аль-Андалусе, где «под влиянием магрибинского марабутизма суфизм стал превращаться в организацию тайных военно-религиозных орденов в Севилье, Альмерии и Альгарви (на юге Португалии)...» (Ланда 2005: 53).

Вторая с начала исламизации волна арабского нашествия, связанная с вторжением в XI–XII вв. с востока бедуинов *бану хилал*, *бану сулайм* и др. (см. выше), на какое-то время обеспечила сближение и даже стирание этнокультурных и социальных противоречий между берберами и арабами. Однако выраженный центристский потенциал и объединительная идеология, на которые опирались первые Альморавиды и Альмохады, в короткий срок воздвигшие империи, протянувшиеся от Триполи на востоке до Атлантики — на западе, к

³⁰ Многие исследователи полагают, что *марабутизм* вообще оставался вплоть до конца XIX в. господствующей формой исламской идеологии и духовной жизни в городах и весях Северной Африки. Д. Эйкелман отмечает, что «комплекс верований, окружающий марабутов, был, а для многих сеноафриканцев и по-прежнему остается, хотя и в чрезвычайно измененном виде, неотъемлемым инструментом восприятия реалий общественной жизни и общения со сверхъестественными силами...» (Eickelman 1981: 7).

XIV–XV вв. истощились, правда, не без внешнего влияния со стороны надвигавшейся реконкисты.

По существу, лишь на востоке Магриба, в Тунисе и Восточном Алжире, накопленный в предшествующий период опыт нашел позитивное развитие в политике государства, основателями которого стали альмохадские наместники Ифрикии — Хафсиды. Начиная с Абу Хафса Омара (ум. в 571 г.х. / 1176 г.), Хафсиды держали под контролем ситуацию в Восточной Берберии, а с распадом державы Альмохадов в первой половине XIII в. они провозгласили себя самостоятельными правителями.

Три с половиной столетия правления Хафсидов, несмотря на зигзаги истории, позволили Тунису в столь сложный период не просто сохранить территориальную целостность, но и занять видное место на политической сцене и на рынках Средиземноморья. В религиозном плане хафсидская эпоха была ознаменована, возрождением маликизма, практически исчезнувшего в альмохадский период, и вновь поднявшегося затем под влиянием правовых школ Туниса, Бужи и Кайруана. Практически одновременно произошел подъем мистического движения, вышедшего из проповеди некоторое время проживавшего в Бужи великого мистика Абу Мадйана (см. выше).

Принесенный в XIII в. на восток Магриба такими выдающимися проповедниками, как Абу Са'ид ал-Баджи (Сиди Бу Са'ид), Абу-л-Хасан аш-Шазили (Сиди Бель-Хасан), 'Аиша ал-Манубий (Лалла Манубия) и др., суфизм начал быстро распространяться в Ифрикии. Его крупнейшим представителем здесь стал, в частности, знаменитый Сиди Бен 'Арус — святой покровитель города Туниса, которого высоко чтили при жизни и тело которого в 1463 г. провозжал в последний путь весь город (Жюльен 1961, II: 181).

В XIV–XV вв., все большую популярность в Ифрикии приобретает агиографический жанр — назидательные жизнеописания святых и праведников, свой вклад в который внесли «Рихла» ат-Тиджани, «Фарисийя» Ибн Кунфуза, а также труды ал-Хинтати, Заркаши и самого Ибн Халдуна.

Западные области Среднего Магриба (Алжира), которые исторически тяготели к Марокко, с распадом империи Альмохадов перешли под власть местной берберской (*зената*) династии 'Абд ал-Вадилов (Зайанидов), правивших из Тлемсена.³¹ Несмотря на захват-

³¹ К этому времени (XIII–XIV вв.) часть племен берберов-*зената* были оттеснены с востока бедуинами-хивалитами и обосновались в западных районах Алжира и на

нические притязания и давление со стороны родственных им марокканских султанов-Маринидов, Тлемсен с его пятью крупными медресе и множеством великолепных мечетей превратился в эпоху 'Абд ал-Вадилов (XIII–XV вв.) в один из главных центров религиозной мысли арабского Запада.

Как и в других частях Магриба, во владениях 'Абд ал-Вадилов на западе Алжира быстро утверждаются мистическая идея и почитание святых, успех которых не в последнюю очередь был обусловлен реакцией местных мусульман на вторжение с севера иноверцев.

Веками в этой части Магриба почитали одного из сподвижников-*асхабов* Пророка — Сиди Ваххаба, пришедшего сюда еще с первыми арабскими отрядами под водительством Сиди Окбы и нашедшего затем упокоение в окрестностях Тлемсена. Большой популярностью здесь пользовался культ знаменитого праведника X–XI вв. Сиди Дауди (ум. в 1011 г.). Центральное место в плесе местных праведников-*солха* и угодников-*аулийа*, бесспорно, занимал все тот же Сиди Бу Мадйан — главный «наставник Запада», могила которого в селении ал-'Уббад ал-Фуки (Верхний 'Уббад) привлекала (и сегодня привлекает — Н. Д.) тысячи паломников, укрепляя позиции суфиев и в немалой мере способствуя процветанию столицы 'Абд ал-Вадилов — Тлемсена (Жюльен 1961, II: 192).

Стремление берберов *бану марин*, соседей и сородичей алжирских 'Абд ал-Вадилов, восстановить имперское единство мусульманского Запада по образцу Альморавидов и Альмохадов, начав движение с севера Марокко, так и не было реализовано. Политические итоги правления Маринидов в XIII–XIV вв. вряд ли можно считать успешными. Между тем, в религиозном отношении этот период имел большое значение для Дальнего Магриба и, что представляется нам особенно важным, для формирования базовых институтов *марабутизма*.³²

«Арабизированные зената», благочестивые приверженцы суннизма, Мариниды преследовали цель возродить в Магрибе ортодоксальный маликизм. Однако, в отличие от предшественников, отмечает Т.П. Каптерева, их религиозная программа носила «вполне традиционный характер, лишенный каких-либо реформаторских тенденций».

востоке Марокко. В их числе были *бану марин* и *бану 'абд-ал-уад* — родоначальники берберских мусульманских династий позднего средневековья.

³² Общепризнанным в мусульманской историографии является вклад Маринидов в развитие искусств и наук. Между тем, в отличие от своих предшественников, да и преемников, они фактически никак не способствовали делу исламизации Берберии и пропаганды (*да'уа*) исламских ценностей (Осман Исмаил 1975: 274).

В этот же период в Дальнем Магрибе укореняется традиция возводить родословную к благородным «старым арабским корням», к дому самого Мухаммада.³³ Берберские султаны-Мариниды объявили себя *иерифали* — потомками Али и Фатимы, приняв титул *«мулай»* (магр.: *«государь»*), дабы подчеркнуть свою «принадлежность к семье пророка» (Кантерева 1988: 172).

Уже в ходе борьбы за власть между вконец ослабевшими Альмохадами и набиравшими мощь Маринидами в целом определилась позиция религиозных братств, активно выступивших против первых. Однако, умело воспользовавшись поддержкой местных шейхов, Мариниды вскоре сами выступили против завий с их «децентрализаторскими тенденциями», противопоставляя им позицию официальных улемов.³⁴

На протяжении почти всей эпохи правления Маринидов, вплоть до XV в., главные порты Северного Марокко — Сеута, Бадис, Тетуан и др. — продолжали принимать выходцев из Аль-Андалуса, по-прежнему сохраняя тесные экономические, культурные и политические связи с единоверцами по ту сторону Пролива. Однако с начала XV в. такие контакты постепенно сокращаются. По словам Ж. С. Колена, марокканский север оказался в положении цветка, оторванного от стебля, который дал ему жизнь...

В 1415 г. португальский король Жоан I, начав поход, без особого труда захватил Сеуту — важное связующее звено между Марокко и Испанией, а в более широком плане — между Северной Африкой и Европой.

Начало европейской экспансии на побережье Марокко круто изменило весь ход социально-политической и религиозной истории

³³ В современной историографии к эпохе Маринидов принято относить и завершение арабизации Магриба. «Вплоть до прихода бану-марин Магриб оставался берберским, — подчеркивает марокканский историк О. Исмаил. — За исключением крупных городов, окрестностей Феса и районов расселения арабов, весь Магриб говорил по-берберски. При Альморавидах и Альмохадах и правительство-*махзен*, и армия в основном общались на берберском. Употребление арабского языка в Фесе, несомненно, было наследием, оставшимся от Идрисидов. Несмотря на то, что арабы-бедуны несли с собой лишь устную литературную традицию, их приверженность старому языку способствовала распространению языка Корана. Когда же Мариниды захватили Магриб, они всеми силами поддерживали арабизацию, чтобы превратить арабский в единый язык как для махзена, так и для жителей городов и равнин...» (Осман Исмаил 1975: 273–274).

³⁴ Строительство большого числа медресе при Маринидах частично было вызвано как раз их борьбой против распространения суфизма (Жюльен 1961, II: 235). Развитие ортодоксии и укрепление позиций ислама «в его консервативных суннитских формах стало насущной необходимостью» в условиях «лютой еретической опасности», которую представляло с XII в. суфийское движение на севере Африки (Кантерева 1988: 172).

региона. Опасаясь участвовавших атак христианских конкистадоров, многие жившие на побережье андалусские семьи вынуждены были искать убежище во внутренних районах, унося туда с собой старые обычаи и навыки хозяйственной и культурной жизни своей родины — Аль-Андалуса. Перенос реконкисты на землю Магриба ускорил и появление здесь новых религиозных движений. Призывы к джихаду в сочетании с ширившейся проповедью суфийских шейхов стали идеологической базой массовых выступлений с выраженной мистической окраской, приведших далее к формированию базовых структур марабутских братств.

В этих условиях на политическую арену Марокко — первой жертвы европейской агрессии — вступил клан Ваттасидов, боковой ветви *бану марин*, давно уже поставлявшей султанам Феса сановников и царедворцев.

Несмотря на широкое возмущение, вызванное падением Сеуты, Мариниды продолжали погружаться во внутридинастические распри. В этих условиях Абу Закарийя Йахйя ал-Ваттаси — правитель города-порта Сале, из рода *бену ваттас*, взял в свои руки бразды правления, выступая на первых порах регентом законного маринидского султана Абу Мухаммеда 'Абд ал-Хакка II (1428–1465).

Первые попытки вернуть Сеуту окончились, однако, провалом, и тогда была сделана ставка на давно испытанное средство — *джихад* и массовый воинственный подъем мусульманского населения, который некогда обеспечил Альморавидам и Альмохадам успех в борьбе за господство в Магрибе и Ал-Андалусе.

В 1437 г. армия португальского короля Эдуарда I, выступившая к Танжеру, была окружена сотысячным войском мусульман, воодушевленных призывами марабутов. Португальцы вынуждены были капитулировать, обещая даже оставить Сеуту. Их король, однако, предпочел затем ограничиться выдачей мусульманам заложников, в том числе и своего сына дон Фернандо, нежели лишиться ценной стратегической базы.

Легкомысленное невнимание Маринидов к возраставшей угрозе с христианского севера привело к активизации во всех уголках страны народных проповедников, которые зывали к религиозным чувствам единоверцев, поднимая их на священную войну.

Дальнейший упадок центральной власти, пока еще остававшейся в руках султанов Феса, происходил на фоне возраставшего влияния местных марабутских завий. Они быстро превращались в хорошо организованные, крепко сбитые оплоты — «одновременно и монастыри, и школы и общежития», — находившиеся под полным контролем

шейхов, которые рассылали во все концы своих представителей-*мукаддамов*, разноречивых «призывное слово в пылкую массу» собратьев-хванов.

Подогреваемая марабутской пропагандой, религиозная экзальтация сохранялась в Марокко и в последующий период. Именно тогда определяется особое место, которое занимали среди мусульман Дальнего Магриба две наиболее известные суфийские школы. Это была, во-первых, *Кадирийя*, корнями своими восходившая к «полюсу» веры на Востоке — багдадскому мистiku 'Абд ал-Кадиру ал-Джилани (ум. в 1166 г.) — и управлявшаяся на Западе влиятельными шейхами-шерифами из Феса.

Вторым значительным центром стала *Джазулийя* — по сути, дочерняя ветвь Кадирийи, основанная святым шейхом-уали Абу 'Абдаллахом Мухаммадом б. Сулайманом ал-Джазули — автором трактата «*Дала'ил ал-хайрат...*» («*Свидетельства благоденствий...*»), павшим в 1465 г. (по другим данным в 1470) жертвой гонений со стороны ваттасидского наместника г. Асфи (Сафи). Джазулийя в свою очередь возводила истоки к марокканскому мистiku — 'Абд ас-Саламу б. Машишу (ум. в 1228 г.) из рифского племени *джбала*.³⁵

Особым почитанием в мусульманском Магрибе всегда пользовались *шерифы* — благородные носители бараки, претендовавшие (обоснованно или нет) на родство с «домом Пророка». Эпоха Маринидов-Ваттасидов была ознаменована официальным утверждением культа шерифов. Поддерживая пыл масс, взволнованных экспансией европейцев, Абу Закарийя (1428–1448), формально остававшийся регентом при султане 'Абд ал-Хакке II, пошел на восстановление культа шерифов из рода Идрисидов. В Фесе, на месте захоронения Идриса II — одного из отцов-основателей исламской государственности в Дальнем Магрибе, тело которого было признано нетленным как *факихами*, так и главой (регентом) Идрисидов — был возведен величественный мавзолей, ставший главным центром поклонения и паломничества.

Идрисидские *шорфа* становятся с тех пор крупной политической силой, не раз демонстрировавшей способность и даже склонность оказывать давление на правивших Ваттасидов. Повсеместно в Дальнем Магрибе стали появляться проповедники-марабуты, объяв-

³⁵ Политическую роль этих двух братств в рассматриваемый период нередко преувеличивают. Они выступали тогда, прежде всего, как «органы религиозной пропаганды». Воздействие этих братств на массу верующих с целью вдохновить их на вооруженные выступления против султанов становится «систематическим и эффективным» уже после прихода к власти Саадицев — то есть с XVI в. (Жюльен 1961, II: 235).

лявшие себя шерифами³⁶ и претендовавшие на обладание благодатью (*барака*), унаследованной от Пророка (Жюльен 1961, II: 236).

Несмотря на убийство Абу Закарийи (1448), а спустя десять лет и его сына Йахьи, третьего регента при 'Абд ал-Хакке, Ваттасидам, которых возглавил Мухаммед аш-Шайх, удалось удержаться на политической арене.

Португальцы, между тем, переходили к всё более активным действиям, захватывая новые базы на марокканской земле. В 1458 г. ими был взят Ксар ас-Сагир, а в 1464 г. — Касабланка, важнейший аванпост для дальнейшей экспансии на атлантическом побережье Магриба.

Антиправительственные выступления при этом не прекращались. Кризис режима Маринидов грозил стране полной анархией. На местах усиливалась роль вождей племен и марабутских братств. В 1465 г. (или 1470) был убит шериф из Суса Мухаммед бен Сулейман ал-Джазули — один из наиболее авторитетных марабутских вождей, имевший последователей во многих областях Дальнего и Среднего Магриба. Странствуя со своей проповедью, в основном в районах к северу от горного Атласа, ал-Джазули привлек до 13 тысяч приверженцев и буквально покрыл всю страну новыми заявлениями (Жюльен 1961, II: 237). Загадочное убийство шейха ал-Джазули, которое людская молва упорно связывала с происками султана 'Абд ал-Хакка II, повсюду вызвало возмущение.

Так, на юге Марокко выступления возглавил некий ас-Сайяф ('Амр бен Сулайман ал-Мугити), причем продолжались они почти двадцать лет.

В столице Маринидов, Фесе, шейх Мухаммед б. 'Али ал-Джути из рода шерифов-Идрисидов был провозглашен имамом и возглавил мятеж, в ходе которого повстанцы захватили и казнили последнего маринидского султана 'Абд ал-Хакка II (1465). Имам ал-Джути оставался у власти в Фесе еще около 5 лет, так и не сумев, однако, навести порядок на западе Магриба. Незадолго до взятия Феса ваттасидом Мухаммедом аш-Шайхом (1471) ал-Джути сместили, и он вынужден был бежать в Тунис под опеку Хафсидов (Agnouche 1987: 118).

Предъявив права на власть, Мухаммед аш-Шайх вряд ли мог рассчитывать на успех, если бы не поддержка португальцев. В 1471 г.

³⁶ Если прежде концепция *шерифизма* — родства с Пророком и *марабутизма* — культа местных святых разделялись, то с XV в. начинается «эпидемическое распространение» заявлений о родстве с пророком, которые выдвигали наиболее известные марабуты. На этом основании некоторые племена даже сменили тогда свое имя... (Eickelman 1981: 25–26).

он вступает в Фес и принимает титул султана, заключив перемирие и признав суверенитет Португалии над Сеутой, Ксар ас-Сагиром, Арсидой и Танжером.

Христиане начали готовиться к новому наступлению. В 1479–1485 гг. испанцы совершили ряд вылазок в районе Федалы и Маморы. Ваттасиды вынуждены были направить посольства к христианским государям, обещая им не оказывать помощи насридской Гранаде — последнему оплоту мусульман в Аль-Андалусе — и добиваясь при этом гарантий от вторжения в Марокко. Однако в 1492 г. Фердинанд-Католик с триумфом вступил в гранадскую Альгамбру, ставя последнюю точку в Реконкисте.

Маринидская эпоха отмечена в Магрибе новым подъемом мистического движения, который, впрочем, произошел независимо от воли самих Маринидов. Не желая мириться с вторжением «неверных» в Марокко, мусульмане выступили против чужеземных захватчиков и собственных султанов под привычными для того времени знаменами религиозной оппозиции: мистические братства, марабуты и шерифы объединяли вокруг себя «сторонников, желавших одновременно изучать свою религию и защищать ее». На протяжении почти столетия эти силы действовали беспорядочно, и лишь *Саади́йским шерифам* на какое-то время (XVI в.) удалось восстановить единство Дальнего Магриба (*Жюльен 1961, II: 242*).

Все большее влияние на положение в Магрибе в те годы оказывал соседний Аль-Андалус. Отступая на север Африки под натиском Реконкисты, «испанский ислам» прямо воздействовал на «не обремененных развитой культурой» берберских правителей, что, в частности, объясняет появление тогда ряда великолепных памятников архитектуры на западе Магриба (*Жюльен 1961, II: 229*).³⁷

Постоянно возрастающая угроза извне, как от христиан Испании и Португалии, так и от Османской Порты, надвигавшийся общий социально-политический упадок мусульманского Запада, вскоре вызвал первый в истории «марабутский кризис», поставивший в XV–XVII вв. под угрозу традиционные устои власти в регионе.

³⁷ Заметен вклад Маринидов в строительство крупных культовых объектов, в том числе связанных с именами видных праведников-мистиков. Крупным памятником такого рода стала мечеть в ал-'Уббаде, возведенная у гробницы Сиди Бу Маджана султаном Абу-л-Хасаном 'Али (732–749 гг.х. / 1331–1348 гг.) и щедро украшенная мозаикой и изразцами (1339). Молитвенный зал этой великолепной мечети включал пять нефов и три пролета, стены и потолок были отделаны лепными украшениями, а свод *михраба* опирался на две изящные колонны из оникса (*Жюльен 1961, II: 223*).

В этих условиях марабутские вожди и завии приняли на себя функции не только религиозных, но и военно-политических вождей. Подобное развитие событий соответствовало настроениям все еще бывших неопитами берберов с их непоколебимой верой в способность Всевышнего наделять частью своего могущества избранных, «угодников» — *уали* (араб., мн. *аулийа* — приближенный, святой) для борьбы с силами зла и неверием — *кафр* (*Bel 1938: 25*).³⁸

Марабутские завии окончательно превращаются в рассматриваемый период в признанные центры оппозиции правительству — *махзепу*, редко пользовавшемуся популярностью в провинции и дискредитировавшему себя неспособностью дать отпор «неверным».

В разгар этой борьбы, в XV – начале XVI вв., *шерифы* и *марабуты* оказывают решающее воздействие на политическую ситуацию в регионе, содействуя низложению не оправдавших надежд джихада последних Маринидов и Ваттасидов в Дальнем Магрибе.³⁹

В то время как в зоне османского влияния — в Алжире, Тунисе и Ливии — решающую роль сохранили завии и марабуты, в целом сохранявшие верность наследию 'Абд аль-Кадир ал-Джилани — основоположника одной из материнских линий исламского мистицизма, — на западе Магриба все большую популярность завоевывала Джазулия. Поднявшись на волне сопротивления португальскому вторжению в XV в., Джазулия стала одним из самых влиятельных марабутских сообществ Магриба.⁴⁰

³⁸ Распространение культа святых-*уали* вызвало отповедь со стороны ортодоксальных богословов. Ханбалитский правовед, сам сторонник «правосверного суфизма», А. Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.) выступил с критикой почитания праведников и даже паломничества к могиле Пророка. Одно из его сочинений прямо было посвящено изучению различий между *уали* — угодниками Всевышнего и «слугами сатаны» — «*Ал-фуркан байна аулийа 'ар-рахман уа аулийа 'аш-шайтан...*» («Писание о различии между угодниками Милостивого и угодниками Шайтана...»).

³⁹ В идеологическом плане, пишет М. Ф. Видясова, трудно было определить принципиальные различия между позициями марабутов и шерифов: и те, и другие не были чужды мистицизму — суфизму (по крайней мере, на первом этапе становления марабутизма — *Н. Д.*). В то же время к XVII в. марокканские «шорфа», по мнению ряда исследователей, включая Ж. Берка, «отрицательно относились к дервишским способам воздействия на массы (например, к радениям, притягивавшим своей зрелищностью кочевников и берберов-горцев), в целом достаточно резко отличались от деревенских марабутов и сближались с городской прослойкой улемов-книжников...». Суть проблемы состояла в том, что «в противовес марабутам шерифы были носителями централизованных тенденций»; речь шла «не столько о борьбе религиозных догм, сколько о «противостоянии разных социальных сил». (*Видясова 1987: 218*).

⁴⁰ Приписываемое ал-Джазули влияние на более поздние, в частности, реформистские братства, вероятно, преувеличено, так как многие из них вышли из старинных марабутских родов. К эпохе подъема обновленческих движений суфиев Магриба

Начиная с XV в. изменяется само содержание терминов «марабут», «марабутизм». Прежде марабут воспринимался единоверцами как богонскатель, аскет, уединившийся в обители (*рибат*) ради самоочищения и поиска мистического пути к Богу, то есть как собственно суфий. В новых условиях марабут, к тому же объявивший себя *шерифом* — потомком Пророка, стал почитаться уже как святой *уали*, обладатель божественной *бараки*, которую он мог передавать потомкам и наследникам.⁴¹

По-прежнему весомой оставалась в рассматриваемый период миссионерская роль марабутов в южных, сахарских областях Магриба. Впервые познакомившись с исламом (по крайней мере, так утверждают местные предания) еще в I в.х. (на рубеже VII–VIII вв.), благодаря проповеди соратников Окбы ибн Нафи, а затем, вновь обратившись к исламу уже при Альморавидах, берберы Сахары, как, впрочем, и другие племена Магриба, неизменно возвращались к исконным языческим обрядам, которые в итоге стали важным атрибутом местного «народного ислама».

(XVIII–XIX вв.) относится, кстати, рождение культа гробниц ранних святых, в т.ч. упомянутых Бен Машинца (см.) и ал-Джазули (Тримингэм 1989: 79).

⁴¹ Задачей марабута, по выражению А. Беля, было нести в массу «вульгарный мистицизм» и традиционное «фаталистическое мировосприятие». Эту свою роль при практически не ослабевавшем авторитете марабутов сохранили до XX в., что, с точки зрения многих как западных, так и мусульманских авторов, предопределило, в конечном счете, кризис исламской цивилизации на севере Африки. (А. Бел 1938; D. Eickelman 1981, etc.).

V. МАРАБУТЫ МАГРИБА В ЭПОХУ ИНОСТРАННОЙ ЭКСПАНСИИ. XVI–XIX ВВ.

Начало европейской экспансии на севере Африки и рост влияния марабутов. Успехи Реконкисты и ослабление позиций ислама в Аль-Андалусе в XIII–XV вв., разрыв вековых связей Магриба с главными духовными центрами мусульманской Испании повлекли упадок религиозной мысли и культуры на севере Африки. Параллельно с этими процессами происходит дальнейшее возвышение *марабутов* и их *завий*, ставших оплотом национальной и государственной консолидации мусульманского Запада на пороге нового времени.

Падение Гранады, а с ней и закат восьмивекового господства ислама на Пиренейском полуострове развязали европейским монархам руки для новых захватов на севере Африки.

На рубеже XV–XVI вв. жизненно важные города-порты Магриба один за другим переходят под контроль европейцев. Продолжая осваивать западноафриканское побережье, португальцы штурмуют и превращают в свои форпосты — фронтейраш (*fronteiras*) — марокканские порты Анфа (1469), Танжер и Арсила (1471), Агадир (1505), Сафи (1508), Аземмур (1513), Мазаган (1514), Махдия (1515).

Укрепленными испанскими базами — пресидиос (*presidios*) — становятся Мелилья (1497), алжирские города Мерс ал-Кабир (1505), Оран (1509), Бужи и, наконец, Триполи (1510) на востоке Магриба. Угрожая г. Алжиру, испанские крестоносцы-конкистадоры с 1511 г. прочно блокируют его своим фортом Пеньон д'Архель, захватывают Шершель, Мостаганем и другие алжирские порты.

Размах европейской экспансии на севере Африки на фоне ширившейся там политической анархии усиливал волнения среди мусульман, все теснее сплачивавшихся вокруг своих духовных вождей с намерением развернуть джихад.

Практически с первых лет после вторжения европейцев в Магриб *марабуты* и *шерифы* выступили эффективной мобилизующей силой, способной поднять мусульманскую массу и даже обеспечить переход власти в руки правителей, готовых дать отпор завоевателям.

Ширившееся присутствие христиан на побережье Магриба, особенно в западных его районах, обусловило еще одну важную причину зарождавшегося на рубеже XV–XVI вв. «марабутского кризиса»: ослабление контроля со стороны местных властителей над транссахарской торговлей золотом. Традиционно игравшая большую роль в развитии экономических связей на северо-западе Африки, эта торговля во многом определяла характер социально-политического развития региона как накануне, так и с наступлением исламского периода его истории.¹

Не случайно к рассматриваемой эпохе относится очередная волна исламизации берберов Сахары, где проходил один из оживленных маршрутов «золотой торговли», связывавших Судан со странами Магриба.² Характерным примером этого этапа исламизации племен, населявших западные районы Сахары и Судана, в частности, стала в конце XV в. проповедь в этих местах марабута Сиди Ахмада ал-Кунти по прозвищу «ал-Баккаи» («плаксивый», «слезливый»).

Полным ходом развернувшаяся на пороге XVI в. экспансия держав в Западном Средиземноморье, перенос реконкисты из Аль-Андалуса на берега Магриба выявили неспособность увязших в усобицах светских правителей Северной Африки (Мариниды и Ваттасиды — в Марокко, Зайяниды — на западе Алжира, Хафсиды — в Ифрикией) оказать сколько-либо эффективное сопротивление.

Последующее усиление центральной власти — *махзена* — в Марокко при са'адийских султанах-шери́фах, присоединение Цен-

¹ Резюмируя мнение многих исследователей, М. Ф. Видясова подчеркивала, что именно утрата регулярных поступлений золота из Судана оказалась «первопричиной» упадка и крушения столь блистательной раннесредневековой цивилизации Магриба. (Видясова 1987: 167).

² В основе средневековой транссахарской торговли был обмен соли с севера на золото с юга из области Бито на севере Ганы. Самым близким к источникам золота торговым центром был г. Дже́нне, где встречались «хозяева соли из рудника Тегаззы и хозяева золота из рудника Битго». Оба этих «благословенных рудника» не имели себе подобных в мире. Торговля в Дже́нне приносила большую выгоду, и именно ради нее в Томбукту приходили караваны со всех сторон света, писал в середине XVII в. автор «Истории Судана» (Куббель 1984: 156).

³ Следуя в хадж в Аравию, Сиди ал-Баккаи направился на юго-запад Сахары, в Вала́ту, с намерением окончательно обратить берберов *мусу́фа* в ислам. Там же, в Вала́те, этот мистик закончил земной путь в 1504 г., и могила его стала с тех пор местом паломничества. Благодаря миссионерской деятельности Сиди ал-Баккаи и его сына Сиди Омара, Вала́та превратилась в крупный центр марабутской общины на юго-западе Сахары, принимая паломников и богословов со всех концов Магриба и даже из Египта и Багдада. Лишь в XVIII в. Вала́та уступила Томбукту роль духовной и интеллектуальной столицы Сахары (Гаудио 1977: 209).

трального и Восточного Магриба к владениям Османов в XVI–XVII вв. сопровождалась включением марабутов в политику. В результате, как османские правители Алжира, Туниса или Триполи, так и династии шерифов Марокко все больше вынуждены были учитывать «марабутский фактор», стремясь привлечь марабутов на свою сторону (Eickelmann 1981: 26–27).

В западной части региона надежды на сдерживание европейской экспансии связывались с кланом са'адийских шерифов.⁴ Вторжение «неверных» и бездействие последних правителей-Ваттасидов вынудили жителей Дальнего Суса (Сус ал-Акса) обратиться за помощью к местной знати. В 1510 г. в са'адийской завии Тидси состоялась встреча шерифа Мулай Мухаммада б. 'Абдаррахмана ал-Махди («ал-Каим би-амр-Аллах») с вождями Суса. Заключенный союз объединил около 50 арабских и берберских племен южного Марокко, каждое из которых обязалось выставить под знамена джихада пятьсот воинов. (Agnouche 1987: 173).

Авторитет Мулай Мухаммада подкреплялся покровительством ему со стороны известного сусского марабута 'Абдаллаха б. Мубарака, уроженца Бани и ученика шейха ал-Джазули (см. выше). Несмотря на сложившуюся в историографии в целом скромную оценку полководческого таланта Мулай Мухаммада, справедливости ради следует отметить его весомые военные успехи. Возможно, не без поддержки упомянутого марабута Мулай Мухаммад смог нанести ряд серьезных поражений европейцам, начиная с крепости Фунти (Агадир), заложной португальцами на побережье Суса в 1505 г., и до Анфы (Касабланка). Основатель династии са'адийских шерифов к тому же заметно укрепил свои позиции в северном предгорье Большого Атласа, где и был погребен (1517) в окрестностях Шишавы рядом с могилой святого шейха ал-Джазули.⁵

Власть в са'адийском клане перешла затем к сыну Мулай Мухаммада — Ахмаду ал-А'раджу, с самого начала опиравшемуся на

⁴ По преданию, прибывшие с востока и обосновавшиеся в долине Уэд-Дра шерифы принадлежали к хиджазскому племени *бану-са'ад*, из которого вышла Халима ас-Са'адия — кормилица Мухаммада. Отсутствие кровного родства с «Домом Пророка» снижало, хотя и не ставило под сомнение наличие благодати-бараки у са'адийских шерифов. Их предок Ахмад б. Мухаммад б. Касим, вероятно, в XIII–XIV вв. поселился на юге Марокко в Такмадарте. Его внук 'Али б. Махлуф около XV в. переехал в Сус, где местные берберы *хувара* построили для него завью в Тидси, помогая жертвованиями ему и его ученикам (Agnouche 1987: 173).

⁵ В 1529 г. сын Мухаммада ал-Махди, второй са'адийский султан Ахмад ал-А'радж, велел перенести останки своего отца и шейха ал-Джазули в Марракеш, дабы этим захоронением освятить столицу шерифской династии (Тримингэм 1989: 227).

поддержку своего брата Мухаммада, известного по берберскому прозвищу «Амгар» (старейшина, вождь), или же по его арабскому аналогу «аш-Шайх». В 1541 г. отрядам са'адийцев удалось взять португальский Агадир. Вскоре, однако, семейные распри привели к низложению Ахмада ал-А'раджа.

Пришедший к власти Мухаммад аш-Шайх, получивший к тому времени звание «ал-Махди», в 1545 г. решительно выступил против Феса, захватил ваттасидского султана Ахмада и приступил к осаде его столицы. Сохранявший власть в Фесе ваттасид Бу Хасун, тщетно просил помощи у Карла V (1530–1556), затем признал верховенство османского султана Сулеймана Кануни (1520–1566) и попытался привлечь на свою сторону влиятельных марабутов. В 1548 г. Мухаммад аш-Шайх осадил Фес, где с новой силой разгорелись столкновения между марабутскими группировками: Кадирия поддерживала Ваттасидов и их союзников — турок, а Шазилия — Саадийцев. В 1549 г. Мухаммад аш-Шайх взял Фес, казнив известного проповедника 'Абд ал-Вахида ал-Ваншариси, объединявшего вокруг себя учащихся-тольба и марабутов — сторонников Ваттасидов.

Подчинив большую часть Марокко, Мухаммад аш-Шайх вскоре столкнулся с серьезными политическими и экономическими проблемами. Неудачные попытки вырвать Тлемсен и Мостаганем (1549) из рук янычаров Алжира еще больше восстановили против Са'адитов «Высокую Порту». Не получая необходимых средств от внутренних сборов и торговли с европейцами, прежде всего с англичанами, Мухаммад аш-Шайх принял рискованное решение распространить земельный налог (*харадж*) на горные племена, что тут же спровоцировало выступления марабутов, в свое время немало способствовавших победе Са'адийцев. Последовавшие антимарабутские репрессии, обыски и погромы в завиях лишь повлекли за собой антиса'адийскую реакцию в самих братствах. В 1557 г. Мухаммад аш-Шайх был убит посланными из Алжира турецкими агентами. Голова этого несговорчивого шерифа (кстати, принявшего халифский титул после первого взятия им Феса в 1545 г.) была отослана через Алжир в Стамбул Сулейману Великолепному (Жюльен 1961, II: 246–248).

Новый са'адийский султан Мулай 'Абдаллах ал-Галиб би-Ллах (1557–1574), как и его отец, попытался, где с помощью силы, а где путем переговоров подавить марабутскую оппозицию, не принимавшую его чрезмерную лояльность в отношении неверных. 'Абдаллах расправился с братствами Кадирия и Шерага, которые поддерживали связь с Османами в Алжире, но вынужден был искать соглашения с марабутами внутреннего и южного Марокко.

В 1574 г. Мулай 'Абдаллах ал-Галиб скончался от болезни, открыв в истории Марокко новую страницу политического кризиса, вызванного как противостоянием самих са'адийских эмиров, так и стремлением Испании и Порты установить контроль над стратегически важным регионом Дальнего Магриба. Низложивший преемника Мулай 'Абдаллаха, Мухаммада ал-Мутаваккиля (1574–1576), его брат 'Абд ал-Малик (1576–1578) попытался нейтрализовать внешнее давление и, используя свой дипломатический талант, расширить контакты и с Османами, и с Европой (Испанией, Францией, Англией).

Активное включение Португалии в марокканскую политику и предпринятая Доном Себастьяном попытка с помощью беглого са'адийца ал-Мутаваккиля превратить Марокко в португальский протекторат завершилась неудачей. В знаменитой «битве трех королей» (1578) на подступах к ал-Ксар ал-Кбиру португальскому королю Себастьяну и экс-султану Марокко ал-Мутаваккилю преградило путь 50-тысячное войско Мулай 'Абд ал-Малика. Судьбу сражения, правда, решила стихия: прилив на р.Уэд-ал-Махазин безжалостно поглотил пестрое воинство португальцев вместе с самим Доном Себастьяном и его союзником Мутаваккилем. Во время битвы скончался и тяжело больной 'Абд ал-Малик, так что все плоды ее суждено было пожнать уже новому султану Мулай Ахмаду ал-Мансуру (1578–1603), сумевшему существенно укрепить престол и престиж Са'адийцев как на внутренней, так и на международной арене.

Между тем, возросшая роль при са'адийском дворе вытесненных реконкистой испанских евреев-сефардов, а также принявших ислам часто в силу социальной конъюнктуры иностранцев-ренегатов вызвала в Магрибе всплеск ксенофобии и новый подъем марабутской оппозиции.⁶

Жесткое правление Мулай Ахмада не давало развернуться этой оппозиции, так что открытой конфронтации на рубеже XVI–XVII вв. между правительством-махзенем Са'адийцев и марабутами практически не было, и последние могли, по выражению Ш.-А. Жюльена, «спокойно готовиться к наступлению лучших дней...».

Население приграничных областей юга Са'адийской империи прямо выиграло от освоения торговых путей в Судан. В Несрате —

⁶ В качестве примера таких выступлений можно привести джихад против местных евреев, который объявил на рубеже XV–XVI вв. в районе Таута (южнее Сиджильмасы) сахарский марабут Мухаммад б. 'Абд ал-Крим ал-Магиди, «выведенный из душевного равновесия препратностями ислама в Испании». Итогом этого движения стало массовое избиение евреев, отказавшихся принять ислам, в селениях Сиджильмасы, Тафилалета и (Западного) Судана. (Гуджо 1977: 143).

крупном центре к югу от р. Уэд-Дра, населенном берберами санхаджа, арабами, евреями и суданцами, проживало немало влиятельных семейств шерифов и марабутов. Эта плодородная область в рассматриваемый период процветала, благодаря выгодному положению на пути из Марракеша в Томбукту. В конце XVI в., при Мулай Ахмаде, здесь была установлена таможня с охраной из 200 всадников и 300 солдат-аркебузьеров, взимавшая немалую пошлину за поступающие в Магриб из Судана золотой песок, амбру, мускус, соль, рабов. Одному разбогатевшему марабуту здесь принадлежало 16 тысяч пальмовых деревьев (Гаудио 1977: 156).

Укрепив позиции в стране и установив контроль над главными торговыми путями Западного Судана, Мулай Ахмад приобрел вскоре славу и прозвище «Золотого» (*аз-Захаби*) властителя, а вместе с этим и авторитет не только в Магрибе, но и в Европе. Играя на противоречиях между Мадридом и Лондоном, са'адийский султан стал даже подумывать о совместном с англичанами завоевании и разделе Испании. Престарелая королева Елизавета, однако, предпочла тогда обратиться к планам покорения далекой Индии (Жюльен 1961, II: 259).

Мулай Ахмад ал-Мансур не забывал и о внутренних делах. Обустривая свою столицу Марракеш, украшая ее новыми пышными строениями и дворцами, в том числе знаменитой султанской резиденцией ал-Бади, он возвел рядом с гробницей марабута шейха ал-Джазули роскошный мавзолей-куббу, куда перенес останки матери (Жюльен 1961, II: 250–254).

Марабутский кризис, набравший силу в Дальнем Магрибе на рубеже XVI–XVII вв. отнюдь не был кризисом самих марабутов, но был кризисом влияния традиционных политических центров при набравшей силу оппозиции со стороны местных завий. По мнению многих исследователей, он стал важной вехой в религиозной и общественно-политической истории мусульманского Запада на пороге нового времени. Прямым следствием *марабутского кризиса* была дальнейшая трансформация и адаптация базовых идеологических и социальных институтов ислама к реалиям берберского общества... (Bel A. 1938; Montagne R. 1930; Eickelman D. F. 1981, etc.)

Как и в конце правления Маринидов и Ваттасидов, отсутствие стабильности и не ослабевавшая угроза с христианского севера привели в Дальнем Магрибе к падению очередной династии султанов. Как и прежде, именно марабутам принадлежала решающая роль в низложении последних Са'адийцев, поставивших свою некогда мощную державу на грань европейского завоевания и утраты суверенитета.

Выступая оплотом джихада, завий Магриба оставались признанными очагами духовного влияния марабутов, обеспечивая своим настоящим и потенциальным адептам широкое религиозное образование и воспитание соответствующих нравственных качеств, что должно было помочь *хванам* приблизиться к вожделенному божественному идеалу и, при необходимости, не раздумывая отдать за него жизнь (Hajji 1968: 118).

В подобных условиях, на пике кризиса Са'адийской династии, на западе Магриба в первой половине XVII в. формируется несколько полюсов влияния, где решающую роль играли марабуты. В области Тадла это была *завия Дила*, основанная в конце XVI в. шейхом Абу Бакром б. Мухаммадом ал-Маджати ас-Санхаджи (ум. в 1612 г.); в Сиджилмассе движением руководил местный святой *Ахмад Абу Махалли* (1611–1613); в Сусе — *Бу Хассун ас-Семляи* (*Будмийа*) основал султанат Илиг (до 1633); наконец, в области Гарб политическую оппозицию возглавил шейх-муджахид *Мухаммад б. Ахмад ал-'Айаши* (ум. в 1641 г.).⁷

Сразу после кончины султана Мулай Ахмада (1603) империя на западе Магриба была ввергнута в братоубийственные распри его сыновей. С новой силой поднялась марабутская оппозиция, сопровождавшаяся столкновениями религиозных вождей и группировок, за которыми шли мятежные берберские племена, не признавшие власть са'адийцев.

Ситуацией воспользовались испанцы, захватившие г. Лараш и заложившие новый важный форпост на атлантическом побережье, в устье р. Уэд-Себу — крепость Сан-Мигель-де-Ультрамар (*Св. Михаила Заморского*), которую марокканцы называли ал-Ма'мура (*совр. Махдия*). «Христианская угроза», рост влияния евреев-сефардов при са'адийском дворе (так, долгие годы главным посредником между махзеном и его европейскими партнерами — англичанами, голландцами, американцами и пр. — выступало семейство Паллаш), наконец, неготовность самого султана возглавить джихад во имя защиты веры

⁷ Деятельность этих марабутских центров не сводилась к проповеди, одобренной политическими амбициями. Экономический фактор играл здесь не меньшую роль. «Заинтересованные во внешней торговле» вожди братства Дила искали выход к морю и «достигли цели, установив сюзеренитет над Сале» (1651). Претендовавший на родство с Аббасидами марабут Абу Махалли «на время полностью захватил нити суданской торговли и даже чеканил свою монету, пока не был вытеснен из южных провинций марабутами другой завий, обосновавшейся в Сусе, которые также вели «широкие торговые операции». Глава последней Бу Хассун установил контроль над предсахарскими оазисами и соляными копями Тетазы... (Будясова 1987: 220).

способствовали очередной волне марабутских выступлений во всех концах Дальнего Магриба.

Потеря Лараша привела к выдвижению в Сиджилмасу отрядов повстанцев во главе с марабутом Абу Махалли, объявленным *махди*. Разбив войска султана Мулай Зидана (1603–1628), Абу Махалли захватил Сиджилмасу, а затем и Марракеш. Лишь с помощью другого марабута — выходца из Атласа *Йахйи б. 'Абдаллаха ал-Хахи* — султан смог организовать наступление на Марракеш и разбить Абу Махалли (1613). Голова этого убитого марабута была выставлена на городской стене Марракеша и еще двенадцать лет уставляла его жителей.

После смерти султанов Мулай 'Абдаллаха (1624) и Мулай Зидана (1628) власть последних Са'адийцев не признавали уже практически ни в одной части Марокко. Выступления марабутов становятся с тех пор одним из решающих факторов политической борьбы.

Активные военные действия с участием марабутов не прекращались на юге Марокко в первой трети XVII в. Вплоть до 1627 г. это были выступления *Йахйи б. 'Абдаллаха*. В районе Суса и Анти-Атласа тогда же выдвинулся еще один видный лидер марабутской оппозиции — уроженец Массата *Абу-л-Хасан ас-Семлани (Бу Хассун)*, который основал самостоятельный эмират с центром в Илиге, просуществовавший до прихода династии алаунитских шерифов.

В центральных и северных районах Марокко религиозно-политическую оппозицию в тот период возглавили вожди завии Дила и их соперник — марабут-муджахид *Мухаммад б. Ахмад аз-Зайани ал-'Айаши*.

Получив традиционное для мусульманского мистика образование в г. Сале, ал-'Айаши развернул джихад, атаковал португальскую крепость Мазеган на юге атлантического побережья Марокко и был удостоен Мулай Зиданом должности канда г. Аземмур. При поддержке марабутов севера ал-'Айаши выступил затем против испанских гарнизонов Мамуры и Лараша, а в 1641 г. смог даже взять города Рабат и Сале в устье р. Бу-Регрег. Лишь объединенные усилия местных морисков и марабутов завии Дила положили конец походам ал-'Айаши, поверженного и убитого своими же соперниками-единоверцами.

Одним из главных факторов разворачивавшегося «марабутского кризиса» стало стремительное возвышение на рубеже XVI–XVII вв. завии Дила, основанной последователями шазилитской традиции в области Тадла, у юго-западных отрогов Среднего Атласа.

Основатель завии Абу Бакр б. Мухаммад б. Са'ид ад-Дила'и (ум. в 1612),⁸ известный ученый-мистик и аскет, погруженный в молитвы и науки, видимо, не предполагал, какая драматическая судьба была уготована его детищу. Его сын Мухаммад б. Аби Бакр ад-Дила'и продолжил дело отца, «в обращении к Всевышнему, наставлении муридов, оказании почестей прибывающим делегациям» и признании власти са'адийских султанов Марракеша, пока не проявилась их «слабость и неспособность». Последним из тех, кому принес он присягу был султан ал-Валид б. Зайдан б. Ахмад ал-Мансур (1631–1636 гг. *Хаджжи 1964: 131*).

В условиях обострения кризиса державы са'адийских шерифов в первой половине XVII в. политическая роль Дилы возрастает, благодаря выступлениям сыновей шейха Мухаммада б. Абу Бакра — 'Умара (ум. в 1645), 'Абд ал-Халика (ум. в 1649), и Мухаммада ал-Хаджа (ум. в 1673). После кончины шейха Мухаммада б. Абу Бакра в 1636 г. завия возглавил его старший сын Мухаммад ал-Хадж, с именем которого были связаны и стремительный взлет, и последующее крушение Дилы под ударами шерифов-Алаунтов.

В 1638 г. в нескольких километрах от старой завии, на склонах Среднего Атласа между г. Хенифра и Касба-Тадла, Мухаммад ал-Хадж приступил к строительству новой обители, ставшей сердцем его владений и унаследовавшей историческое название Дила (*т.е. Касба ад-Дила, Зауи'а ад-Дила, Зауи'а Мухаммад ал-Хадж*).⁹

Влиятельный религиозно-политический центр, Дила выступала посредником в конфликтах между местными племенными группировками. Опираясь на сильное ополчение, которое предоставляли в их распоряжение племена Среднего Атласа и долины р. Мулуя, дилаиты нанесли поражение войскам марракешского султана Мухаммада ал-

⁸ Марокканский исследователь М. Хаджжи относит рождение завии Дила к последней трети XVI в. и пишет, что Абу Бакр ад-Дила'и, следуя воле своего шейха Абу 'Омара ал-Кастали, выходящего из Аль-Андалуса, основал ее в 974 г. х./1566 г. Несмотря на попытки историографов завии приписать ее шейхам аравийскую генеалогию, восходящую к самому Абу Бакру ас-Сиддику — сподвижнику Пророка и первому праведному халифу, Дила была плодом сугубо берберской среды: социальным и этнокультурным фундаментом завии стало племя *маджат* из группы *санхаджа* (*Хаджжи 1964: 29–30*).

⁹ В центре новой столицы Мухаммад ал-Хадж возвел дворец — резиденцию шейхов. Вместе с ним в столице поселились пять старейших племен Среднего Атласа: *маджат*, *айт-йимур*, *айт-ндир* (*бани-литир*), *керуан*, и *айт-исхак*, давших завии Дилу ополчение, благодаря которому она более чем на три десятилетия превратилась в мощный военный центр. Старая же завия оставалась центром небольшого селения, куда по-прежнему стекались богомольцы, старики и нищие, и где по традиции хоронили шейхов Дилы и членов их семьи (*ал-Хаджжи 1964: 133*).

Асгара (1640), а затем и упомянутого марабута-воителя ал-Айаши (1641).

Политическое влияние зави Дила, успешные военные действия против местных конкурентов и испанских завоевателей вознесли ее славу до международного уровня. Переход под знамена дилаитов беженцев из Аль-Андалуса — морисков, нашедших убежище в Тетуане, Рабате, Сале и других городах региона, превратили завию в главный оплот джихада в Дальнем Магрибе, поднимая ее вес в глазах европейцев. В разгар «марабутского кризиса» на рубеже XVI–XVII вв. Дила стала центром дипломатической активности и прямых контактов с ведущими европейскими державами — Францией, Англией, Нидерландами.

Распад Са'адийской державы, последовавший за смертью Мулай Ахмада ал-Мансура (1603) способствовал установлению связей между европейцами и марабутской оппозицией. Завия Дила в этих условиях окрепла и обогатилась, благодаря широким экспортно-импортным операциям, прежде всего поставкам кож, шерсти, воска, главным образом через французских посредников, а точнее через обосновавшихся во французских землях (Прованс, Лангедок и др.) морисков из Аль-Андалуса. В свою очередь из Европы на рынки дилаитов поступали ткани, табак и прочие товары.

Фактически полностью контролируя судоходство у северного побережья Дальнего Магриба, поддерживая «джихад на море» в виде непрерывных атак местных корсаров и морисков на европейские суда,¹⁰ дилаитский правитель-султан Мухаммад ал-Хадж (ум. в 1673) одновременно установил жесткую пошлину на торговлю через свои порты, принуждая европейцев вести с ним переговоры в том числе по политическим вопросам. В крупнейших городах марокканского побережья, находившихся под властью марабутов, прежде всего в Сале и Тетуане, действовали европейские консульства и коммерческие представительства, одной из главных задач которых было урегулирование вопросов, связанных с возвращением захваченных судов и заложников.¹¹

¹⁰ Находясь в зависимости от Дилы, корсары Сале, в основном мориски и мавед-рум, т.е. принявшие ислам европейцы, поддерживали широкие связи с «коллегам» в Аземмуре, Тетуане и других марокканских портах. Заметно активизировавшиеся в начале XVII в., они только в 1620–1630 гг. перехватили более тысячи испанских, английских, голландских и пр. судов. (R. Landa 2007: 63–65).

¹¹ Купец Р. Даун, которому правительство Англии в мае 1653 г. поручило переговоры о судьбе британских узников в Сале, сообщил спустя четыре месяца, что смог выкупить 22 соотечественника, еще 9 оставались в плену, в том числе 7 в руках дилаитского эмира Сале 'Абдаллаха ад-Дила'и, не желавшего отдавать их. В августе 1657 г.

Подчинив почти весь север Дальнего Магриба, марабуты Дилы не избежали конфликта с набравшими силу шерифами Филали. Лидер Алауитов Мухаммад аш-Шариф (1631–1635) сумел подавить выступления ряда марабутских повстанцев. Тем не менее, вождем дилаитов Мухаммад ал-Хадж сохранял крупные силы в центре Тафилальта — родового гнезда Алауитов, контролируя важные пути, ведущие в горы, по берегам рек Герис и Зиз.

Новому алауитскому лидеру Мулай Мухаммаду II б. Мухаммаду (1635–1664) удалось покончить с ополчением дилаитов в Тафилальте (1638). Это, однако, не избавило его от новых столкновений с марабутами. В 1649 г. Мулай Мухаммад II откликнулся на призыв жителей Феса, страдавших от атак марабутов Дилы, и попытался укрепиться в древней столице Марокко. Султан не смог тогда сдержать натиск дилаитов и вынужден был вернуться в родной Тафилальт.

Так, в борьбе между марабутами Дилы, опиравшимися на берберов Среднего Атласа, и алауитскими шерифами из оазисов Тафилальта решался вопрос о суверенитете и сохранении мусульманской государственности в Дальнем Магрибе (Жюльен 1961, II: 261–266).

Накануне падения саадийской державы большая часть территории Марокко фактически контролировалась марабутскими группировками. На юге, в районе Суса и Анти-Атласа власть принадлежала шейху Бу-Хасуну ас-Семлали, на севере, включая области Гарб, Риф и окрестности самого Феса, правили марабуты Дилы.

Приход к власти шерифов-Алауитов в Дальнем Магрибе в середине XVII в. определил ход политической и религиозной истории региона в последующие три столетия. В этой части Северной Африки утвердилась уникальная в своем роде модель исламской теократии, в которой, как в зеркале, отразилась вся гамма духовных, политических и социокультурных течений арабского Запада. Неотъемлемой чертой новой шерифской монархии с самого начала стал заметный отпечаток народного мистицизма — *марабутизма*, во многом определившего характер религиозной и общественно-политической жизни региона и в новое время.

Алауиты прилагали немало усилий, чтобы положить конец властным амбициям марабутов, и в то же время с самого начала вынуж-

О. Кромвель заключил мир с дилаитским султаном Мухаммадом ал-Хаджем, предпославший сторонам воздерживаться от стычек на море и захвата кораблей.

Переговоры об урегулировании отношений с Нидерландами сопровождались поездкой в Гаагу посольства от 'Абдаллаха ад-Дила'и (1659), которое заключило новое двустороннее соглашение о дружбе и сотрудничестве, прежде всего в сфере морской торговли (Хаджжи 1964: 182–200).

дены были учитывать «марабутский фактор». Не решаясь открыто выступить против находившегося под властью дилаитов Феса, будущий султан Мулай Рашид (1664–1672), сперва искал поддержки своих исконных врагов из Дила, но не получив ее, направился на северо-восток (1659). Здесь, в низовьях р. Уэд-Мулуя, он был радушно принят шейхом ал-Лауати, вождем марабутского братства, что на какое-то время позволило ему укрепить позиции.

Разбив отряды своего соперника-брата на Ангадской равнине (1664) и получив, наконец, шанс взойти на престол, Мулай Рашид бросил затем силы против влиятельного рифского вождя — шейха Араса. Последний не спешил признать нового султана и предпочел пойти на сближение с европейцами, открыв англичанам и французам удобную торговую бухту в Альбуземе (Альхусемас — совр. Хусейма) на севере Марокко. В марте 1666 г. Мулай Рашид легко разбил отряды шейха Араса и через три месяца вступил в Фес, где был официально провозглашен султаном (6 июня 1666 г.).

В 1668 г. Мулай-Рашид нанес удар по главному центру марабутской оппозиции, разгромив ополчение завии Дила и разрушив саму ее до основания. Преследование шейхов, спасшихся из повергнутой Дилы и из других связанных с ней завий, так же возводивших корни к шазилитской тарике и школе ал-Джазули, растянулось на многие годы. В числе гонимых Алауитами завий оказались *Насирийя*, *Хансалийя*, *Амхауш* и др., сохранявшие присущий дилаитам дух религиозного рвения и боевой сплоченности. В 1670 г. Мулай Рашид взял Илинг — хорошо укрепленное гнездо марабутов области Сус, — окончательно утвердив, таким образом, власть Алауитов на юге Дальнего Магриба (*Жюльен 1961, II: 268–270*).

Безусловно, самой яркой фигурой династии Алауитов на рубеже XVIII–XIX столетий стал султан Мулай Исмаил (1672–1727), с чьим именем было связано воссоединение Дальнего Магриба и укрепление его позиций перед лицом европейской экспансии.

Вырвав в 1681 г. ал-Мамуру из рук испанцев и вынудив после упорной осады англичан покинуть Танжер (1684), Мулай Исмаил берет затем Лараш (1689) и Арсилу (1691), фактически покончив с базами европейцев на западном побережье Магриба (кроме португальского Мазагана на юге Марокко). Правда, на северном, средиземноморском берегу оставалось еще немало христианских *пресидиос*: испанские Пенъон де Велес, Пенъон де Хусемас, Мелилья, Сеута.

Попытки потеснить турок на востоке не принесли великому Алауиту успеха, и несмотря на поддержку марабутов Алжира, восстания местных племен и янычар, султан в конце концов отказался от

дальнейших атак на соседнее османское регентство, направив все внимание на внутренние проблемы «шерифской империи».

Не желая терпеть в собственном тылу происки марабутов, кстати, в ряде случаев также опиравшихся на поддержку алжирских турок, Мулай Исмаил прилагает немало военных и политических усилий для подавления завий. Правда, нанеся по ним удар, султан тут же готов был принять у себя поверженных марабутов, отдавая должное их авторитету, как это произошло, например, после очередного разгрома завии Дила.

С целью нейтрализовать влияние вождей братств и племен Мулай Исмаил размещает в чреватых бунтами областях регулярные гарнизоны (из чернокожих гвардейцев-*абидов*) численностью до трех тысяч, возложив заботу об их содержании на местные племена. Особым доверием султана пользовались представители шерифских семейств, которых он, как в свое время и Мулай Рашид, брал в советники.¹²

Смерть Мулай Исмаила (1727) поставила под угрозу плоды его полувековых усилий, направленных на возрождение шерифской державы. Внутридинастические распри, оживление марабутской оппозиции и давление со стороны турок едва не привели к полному развалу и дезинтеграции Дальнего Магриба, спасти который смог внук Мулай Исмаила — Сиди Мухаммад бен 'Абдаллах (1757–1790). Стремясь подорвать марабутскую оппозицию, этот султан впервые обратился к опыту ваххабитов Аравии. Один за другим он наносил удары по наиболее влиятельным завиям, в том числе в Буджаде, истребляя вредоносную, по его убеждению, суфийскую и «ашаритскую» литературу.

Наследник Мухаммада б. 'Абдаллаха, Мулай Йазид (1790–1792) приобрел в Марокко славу как вождь джихада и антисултанской оппозиции, за что отец долгое время держал его за пределами страны. Вернувшись на родину, Мулай Йазид обосновался в завии Сиди 'Абд ас-Салама бен Мшиша, служившей ему неприкосновенным убежищем, где он и встретил известие о кончине отца.

После гибели Мулай Йазидов в схватках за престол с собственными братьями, Марокко вновь оказалось в руках приверженца ваххабизма — султана Мулай Слимана (1792–1822), попытавшегося покончить с засильем марабутов и установить лояльные отношения с Европой и турками. Тем не менее, и три десятилетия его правления проде-

¹² Лишь один марабут, правда, также по происхождению шериф из Уаззана, пользовался благосклонностью султана и, видимо, не случайно был назначен наместником этого города (*Жюльен 1961, II: 285–286*).

монстрировали, в конечном счете, бесплодность попыток махзена ослабить влияние марабутских завий Дальнего Магриба. (Жюльен 1961, II: 291–292, см. тж. Орлов 1998).

Центральные и восточные области Магриба накануне европейской и османской экспансии пережили распад государств 'Абд ал-Вадилов (Зайанидов) Алжира и наследников Альмохалов — Хафсидов Ифрикии (Туниса) на множество самостоятельных пиратских городов-портов, включая Тунис, Бизерту, Бужи, Алжир, Оран и др., а также территории племен и марабутских братств, чему в свою очередь немало способствовала деятельность завий Запада (Жюльен 1961, II: 298).

Включение Алжира и Туниса в XVI–XVII вв. в состав Османской империи на правах регентств, далеко не снизило напряженность в Западном Средиземноморье, где по-прежнему разгорались сражения между эскадрами европейцев и мусульман за контроль над морскими коммуникациями.

В Тунисе, окончательно захваченном турками (1574) и объявленном эйялетом Османской империи, правление янычарских деев (с 1590 г.), а с 1705 г. — беев из династии Хусейнидов было тесно связано с местной марабутской верхушкой. Пытаясь играть на противоречиях европейских держав у границ Магриба, Махмуд-бей (1814–1824), Хусейн-бей (1824–1825), как, впрочем, и марокканские шерифы, не без злорадства взирали поначалу на развитие конфликта между соседним Алжирским регентством и Францией. Бей Туниса поддерживали связи с фесскими султанами через странствующих марабутов, не забывая, однако, направлять информацию о положении Алжира в Париж.

Мало кто в Магрибе мог тогда предположить, что надвигавшееся французское вторжение в Алжир приведет не только к полному его завоеванию, но и к колонизации на рубеже XIX–XX вв. Туниса и Марокко (Жюльен 1961, II: 359).

Религиозные братства и подъем реформаторского движения в Магрибе в XVIII–XIX вв. Несмотря на не ослабевавшее давление со стороны шерифского правительства-махзена в Марокко, особенно при первых султанах-Алаунитах, при далеко не всегда промарабутской позиции османской администрации в Алжире и Тунисе, общественно-политический вес тарикатов Магриба в XVIII в. оставался достаточно ощутимым. Более того, неспособность погрязших в расприх мусульманских правителей защитить своих подданных от возрастающего давления со стороны европейских держав, вновь вызывает оживление в деятельности марабутских завий и других центров «народного исла-

ма». Разворачивается процесс духовного и социального обновления религиозно-мистического движения при формировании новых тарикатских структур.¹³

К концу XVIII в. рост военной активности, как и уровня духовного и общественно-политического влияния тарикатов, да и отдельных проповедников-марабутов, становится признанным фактом.

Отголоски развернувшегося далеко на востоке, в Аравии, движения ваххабитов за возврат к «золотому веку» ислама докатились к концу XVIII в. до мусульманского Запада. Предпринятая алаунитским султаном Мулай-Слиманом (1793–1822) попытка ограничить роль завий и посеять на западе Магриба ваххабитские идеи вызвала незамедлительную реакцию марабутских братств, поднявших широкое «берберское восстание» (1810–1820).

Реформаторские тенденции затронули местные тарикаты, что в частности, отразилось на взглядах основателя и эпонима Тиджаний шейха *Ахмада ат-Тиджани* (1737–1815), а также знаменитого богослова и мистика *Ахмада б. Идриса* (1760–1837), к которому восходят истоки *Санусийи* — тариката, со временем ставшего внушительной религиозно-политической силой в освободительном движении мусульман Северной Африки.

К этому же периоду относится рождение ордена традиционалистского толка, основанного шазилитским проповедником *Абу Хамидом ал-'Араби (Ларби) ад-Даркауи* (1760–1823) и получившего впоследствии наибольшее распространение в Марокко и на западе Алжира — *Даркава*, или *Даркауийа* (см. ниже: гл. VI).

С первых лет Даркава развернула сопротивление против османского владычества в Алжире. Поощряемые фесским султаном Мулай-Слиманом, последователи Даркавы подняли в конце XVIII в. восстание против турок на западе Алжирского эялета — в Орании и Тлемсене. В 1803 г. марокканский шериф, приверженец даркавитов ал-Хаджж Мухаммад б. Ахраш, по прозвищу Бу Дали, возглавил антитурецкое движение на востоке Алжира, в бейлике Константина, опираясь на племена баборских кабилей.¹⁴ В 1805–1806 гг. Оранию охвати-

¹³ По мнению марокканского исследователя А. ас-Сагира, подобный подъем религиозного обновления был вызван наметившимся в мусульманском обществе «стремлением к единению и неприятием усобиц». (Ас-Сагир 1988: 37).

¹⁴ Правда, как отмечают некоторые авторы (чаще всего французские. — Н. Д.), Бу Дали был подкуплен англичанами, разыгрывавшими тогда сложную партию в борьбе за влияние в Магрибе. Н. Лякруа рассказывает, например, как возвращаясь из хаджа через Каир, марокканский шериф Бу Дали был буквально осыпан подарками со стороны

ло новое восстание даркавитов, во главе которого встал мукаддам братства 'Абд ал-Кадир б. аш-Шариф.¹⁵

В 1810–1815 гг. баборские кабилы *флисса* выступили в бейлике Тигтери и, объединившись с тунисцами, стали наносить удары по туркам на всех направлениях. Вскоре к антигугрекам выступили Даркавы на востоке Алжира примкнули сторонники Тиджанийи из района 'Айн-Махди, воодушевленные поддержкой марокканского султана Мулай 'Абд ар-Рахмана (1822–1859). Эти выступления способствовали обострению конфликта между Францией и Алжирским регентством, который вскоре привел к французскому вторжению.

Французское завоевание Алжира, начавшееся летом 1830 г., вновь придало вооруженным выступлениям мусульман Магриба характер джихада. Уже на первом этапе его основные центры возглавили марабуты и их завии: Си Са'ади — в долине р. Митиджа, Тайбийя — на западе Алжира, в т.ч. в районе г. Тлемсен и т.д.¹⁶

Местные братства и их завии поднимались на борьбу, нередко даже не пытаясь преодолеть разделявшие их старинные разногласия и догматические споры.¹⁷ Так, развернувшая сопротивление Даркава фактически оставалась соперником Кадирийи, немало досаждая вождям последней.

Во многом именно это позволило французам использовать разные средства, дабы не допустить объединения сил джихада. Не случайным был и рост интереса завоевателей к Даркаве. Как известно, одним из столпов доктрины братства, основанного Абу Хамидом ал-'Араби ад-Даркауи, было категорическое неприятие светской власти и мирских забот. Между тем, Даркава одной из первых объявила джихад под руководством мукаддама 'Абд ар-Рахмана ат-Тути и в разных формах и масштабах продолжала вооруженное сопротивление до начала XX в.

британцев. Таким образом, в Магриб он вернулся, скорее политическим агентом Англии, нежели беззаветным борцом за веру (Lacroix 1902: 7–8).

¹⁵ Противник политики и мирских распри, шейх ад-Даркауи поначалу был против антиосманских выступлений Бен Шарифа в Орании, но затем поддерживал оппозицию и даже восстания против султана Мулай Слимана (Trimingham 1989: 98).

¹⁶ Значительное влияние братств Тайбийя и Тиджанийя на западные районы Алжира подогревало боевой задор алауитского султана Мулай 'Абд ар-Рахмана, надеявшегося, что разгром французами турецких гарнизонов позволит ему присоединить к Марокко значительную часть алжирской Орании, включая возделанный священный город Сиди Бу Мадйана - Тлемсен. С вступлением французских войск в Алжир султан Марокко поспешил назначить своего наместника-халифа в Тлемсен и даже направить туда собственный гарнизон. (Gantage 1994: 95).

¹⁷ К началу XIX в. в Алжире имелось около 400 завий. (Panda 1999: 7).

Вскоре после французского вторжения ведущая роль в сопротивлении на западе Алжира перешла к Кадирийе, мукаддам которой шериф Мухйиддин, выступил инициатором объединения мусульман Орании против захватчиков. Не очень надеясь на скорое объединение алжирских племен, он решил поначалу обратиться за поддержкой к султану-шерифу Марокко, чье влияние в западных и центральных областях Алжира было значительным (Хмелева 1973: 27–28). В ноябре 1832 г. во главе джихада встал сын Мухйиддина 'Абд ал-Кадир (1808–1883), развернувший борьбу в Орании, а затем и на значительной части земель Среднего Магриба и вошедший в историю Алжира как основатель первого национального государства.¹⁸

Соперничество кадиристов с новыми братствами, прежде всего с Даркавой и Тиджанийей, настроенными против 'Абд ал-Кадир и, в свою очередь, претендовавшими на лидерство в джихаде, сопровождалось межобщинными стычками и существенно ослабляло позиции алжирцев перед лицом французских завоевателей.¹⁹

Стремясь объединить силы сопротивления, 'Абд ал-Кадир обращался с предложением о союзе к марабутским вождям, далеко не всегда встречая понимание с их стороны. Такое предложение, в частности, было послано им одному из влиятельных вождей Даркавы на юге Алжира и в Варсенесе ал-Хадж Мусе б. 'Али б. Хусейну, по прозвищу Си Муса, но, получив отказ, 'Абд ал-Кадир был вынужден бросить против него свои отряды (1835).²⁰

¹⁸ О братстве Кадирийя и движении эмира 'Абд ал-Кадир в Алжире см. тж.: Aire M. d'. *Abd-el-Kader. Amiens, 1900; Azan P. L'émir Abd-el-Kader. P., 1926; Bellemare A. Abd-el-Kader, sa vie politique et militaire. P., 1863; Churchill C. H. The Life of Abd-el-Kader. L., 1913; Emerit M. L'Algérie à l'époque d'Abd-el-Kader. P., 1951; Lacroix A. de. Histoire privée et politique d'Abd-el-Kader. P., 1845; Margoliouth. "Qadiriya". E.L.; Pichon J. Abd-el-Kader. P., 1899; al-Kadiri A. X. *Az-zawaya al-kadiriya 'abr at-tarix ya-l-'usur. Tenuan, 1986; Хмелева Н. Г. Государство Абд али-Кадир Алжирского. М., 1973 и др.**

¹⁹ Первые же удары 'Абд ал-Кадир по Даркаве (1834), и затем наступление, развернутое им против Тиджанийи, французы «встретили аплодисментами». Воспользовавшись помощью со стороны марокканского султана, а также французского командующего маршала Вале, 'Абд ал-Кадир разбил завью 'Айн Махди - главный оплот Тиджанийи, обеспечив себе новую передышку в противоборстве с французами. (Gantage 1994: 114–115).

²⁰ В апреле 1835 г. 'Абд ал-Кадир сообщил, что Си Муса ад-Даркауи готовится выступить против него с большим отрядом кочевников. Си Мусу поддерживали другие недополные марабуты, в том числе влиятельный в Варсенесе шейх Бу 'Абдаллах, сын шейха Сиди ал-'Араби из долины Шелиффа и даже дядя и кузен самого 'Абд ал-Кадир — приверженцы Даркавы. В сражении 22 апреля 'Абд ал-Кадир разбил их и присоединил к своему эмирату области Медеа и Милана. (Хмелева 1973: 42).

Не меньше усилий потребовало от кадиритского эмира подавление сопротивления со стороны Тиджаний. Вынужденный вернуться к военным действиям после почти полугодового перемирия с французами, заключенного на р. Тафна в мае 1837 г., 'Абд аль-Кафир с новой силой взялся за объединение страны и подчинение мятежных племен и марабутов. Важным очагом оппозиции на юге оставался 'Айн-Махди — гнездо Тиджаний на пороге Сахары, резиденция шейха ат-Тиджани. В июне 1838 г. главные силы 'Абд аль-Кадира были брошены против 'Айн-Махди и после 9-месячной осады материнская завия тиджанитов была взята, а их вождь Си Мухаммад Сагир ат-Тиджани, сын основателя ордена, отбыл в г. Лагуат. Так, к эмирату 'Абд аль-Кадира была присоединена область Туттурт. (Хмелева 1973: 83; Ganiage 1994: 114).²¹

Спустя почти два столетия после падения марабутских государств Дальнего Магриба (завия Дила, эмират ас-Семлали, военная держава марабута-муджахида ал-Айяши и др.), рычаги политической и военной власти, на этот раз на большей части Среднего Магриба, в Алжире, снова оказались в руках тарикатских вождей: большинство главных постов во властных структурах эмира 'Абд аль-Кадира, включая Высший консультативный совет — *Маджлис ли-ш-шур*, правительственный кабинет — *диван*, а также должности наместников-*халифов* занимали представители Кадирийи и союзных ей завий и марабутов.²²

Пятнадцатилетняя война (1832–1847) алжирцев под руководством 'Абд аль-Кадира стала важным этапом становления национальной государственности, причем с выраженным теократическим оттенком, наглядно показав роль тарикатов в новой истории Магриба, отмеченной многолетним сопротивлением французской оккупации и колонизации.²³ «Тесно связанные с народными массами», братства

²¹ Спустя пятнадцать лет после падения 'Айн-Махди французский художник Э. Фромантен, опираясь на свидетельства местных жителей, так описывал эти события: «...девять месяцев 'Абд аль-Кафир расстреливал из пушек г. 'Айн-Махди, который оборонял Теджини, мусульманский священник, вождь западных кеуров... В борьбу включились, в свою очередь, и кочевые племена: воинственные соседи Лагуата из племени ларба поставляли наемников то одной, то другой из воюющих сторон, а иногда тем и другим сразу...» (Фромантен 1990: 99. См. также Приложение I).

²² По меньшей мере, 4 из 9 провинций (*халифалыков*) эмирата 'Абд аль-Кадира в период его наиболее стабильного развития (1837–1839 гг.) возглавляли марабуты: в Тлемсене — марабут Бу Хамиди; в Милиане — Сиди Эмбарек (Мубарак) из Голеа; в Хамзе — Ахмад б. Салим; в Зибане — Бен Азуз из Тольги. (Ganiage 1994: 111).

²³ По сути, такой же тарикатский центр — *ичмаат* — был создан вождем Накибандийи Шамилем в период Большой Кавказской войны. Примечательно, что сопер-

марабутов поддерживали их борьбу против иноземного порабощения — как турецкого, так и, позднее, французского. «В этом марабуты существенно отличались от шейхов племен (особенно племен *махзен*), стремившихся сохранить свои феодальные привилегии и недовольных внутренней политикой 'Абд аль-Кадира, постоянно готовых изменить ему». (Хмелева 1973: 64).

При всех достижениях «цивилизаторской миссии» Франции и переходе на ее сторону многих знатных марабутов, до начала XX в. отдельные суфийские завии, прежде всего в Алжире, (а затем и в соседних Тунисе и Марокко, перешедших под французский протекторат) по-прежнему выступали активной антиколониальной силой.

С ослаблением, а затем и капитуляцией в конце 1847 г. 'Абд аль-Кадира, вооруженное антифранцузское сопротивление, тем не менее, продолжалось в разных концах Алжира, причем, как и прежде, и духовное, и военное главенство в джихаде принадлежало вождям местных братств.²⁴

В январе 1845 г. мукаддам *Тайибийи* шериф Мухаммад б. 'Абдаллах по прозвищу Бу Ма'за («Козопас») призвал к джихаду жителей алжирской Дахры. Праведность и страстные пророчества Бу Ма'зы, его проповеди с разоблачением преступлений неверных и с призывом к сопротивлению принесли ему славу махди и объединили вокруг него значительную часть населения Уарсениса и долины р. Шелиф. Выступления Бу Ма'зы позволили 'Абд аль-Кадиру предпринять последнюю попытку поднять джихад, которая встретила поддержку марокканского султана Мулай 'Абд ар-Рахмана и тунисского бей Ахмада.²⁵

ничество и нападки самого Шамиля на кадиритов не помешали ему впоследствии установить связь с алжирским эмиром 'Абд аль-Кадиром: общность духовных устремлений, самого жизненного пути двух тарикатских вождей эпохи колониальной экспансии привела их к глубокой взаимной симпатии и доверию (Дьяков 1994: 44).

²⁴ По оценке А. Мерада, к началу XX в. общее число *хванов* — членов братств составляло в Алжире 295 тыс. В стране выделялись 5 зон влияния братств: 1) район г. Константина с преобладанием Рахманийи; 2) Кабилия, где Рахманийя соперничала с более мелкими братствами; 3) Сахара, где господствовали марабуты Тиджанийи; 4) Орания на западе, где наиболее популярны были Деркава и Тайбийи; 5) прибрежный Тель, где преобладали марабуты Алауийи (ветвь Деркавы), Мазуны (ветвь Санусийи) и др. (Merad 1967: 60–61). Между тем влияние марабутов «выходило далеко за пределы среды хванов» (Ланда 1977: 268).

²⁵ Обеспокоенные масштабами восстания, французы использовали все средства для его подавления. Генерал Бюжо вновь обратился к уже испытанной им тактике подвижных (мобильных) колонн для преследования повстанцев. Тогда же (1835) печально прославившись варварскими актами офицеры Пелисье и Сент-Арно, использовавшие в карательных экспедициях «африканские душегубки»: сотни алжирцев, независимо от возраста и пола загонялись в пещеры и там травились дымом фашинника. Потерявший

В 50-е и затем в начале 70-х гг. XIX в. немало хлопот завоевателям причинили массовые выступления в алжирской Кабилии, в которых заметную роль играло братство *Рахманийя*. Пользовавшаяся особым авторитетом на востоке Алжира, Рахманийя стала вдохновителем и главной силой широкого антифранцузского движения в Кабилии в 1871–1872 гг., охватившего более чем полумиллионное население. Французское завоевание Кабилии (1857) фактически положило конец относительной самостоятельности этой области от региональных центров власти. Отныне взамен традиционной схемы управления, в которой привилегированное место принадлежало марабутским семействам (*афраг*), власть здесь перешла в руки колониальной администрации, существенно укрепившейся после восстания 1871 г.²⁶

Вплоть до 1907 г. активную борьбу против европейской колонизации продолжала *Даркава*. С 1864 г. и до 1901–1902 гг. в западных районах Алжира периодически вспыхивали восстания под руководством *Улад Сиди Шейх* — крупной конфедерации племен, выступавшей одновременно как мощный военно-религиозный союз. В том же 1864 г. произошло очередное восстание даркавитов в районе Тиарета, а в 1881 г. братство *Даркава* поднялось и на юге Орании.

Военно-политический анализ роли *Даркавы* на пороге XX в. дает отчетливое представление о принципах и задачах «туземной политики» Франции и о характере ее реагирования на возникновение потенциальных очагов сопротивления, к которым французы с самого начала завоевания Магриба относили марабутские братства.

Постоянное нагнетание атмосферы вокруг положения на алжиро-марокканской границе в начале XX в. позволило Парижу вскоре перейти к решительным шагам по «освоению» Марокко, которые в

почти всех своих войнах и вынужденный в конце концов сдаться на волю Сент-Арно (апрель 1847), мятежный марабут, шериф Бу Ма'за был принят командующим Бюжо и затем выслан в Париж. (*Ganiage 1994: 131*).

²⁶ Еще в ходе покорения Кабилии французы, желая создать себе опору в «туземной» среде, начали привлекать представителей марабутской элиты к своему делу. В качестве старейшины (*башага*) Джурджуря они выдвинули Сид ал-Джуди — марабута селения Игид Буаммес из крупного племени Айт Будрар. Он, правда, вскоре был смещен (1857) «за нелояльность», но подобная практика, хотя и на более низком уровне, сохранялась еще почти столетие колониального правления. Например, старосты (каиды) ряда племен кабилской долины Суммам подбирались французами из семейства Бен 'Али Шериф — марабутов Шеллэты, которые поддержали завоевателей во время восстания 1871 г. И в Джурджуре каид крупного племени Айт-Йахия (район Мишле, в настоящее время — Айн ал-Хаммам) был назначен из рода марабутов Така, Айт-Ахмад, главный шейх которых Моханд-у-ал-Хасин тоже отказался в 1871 г. примкнуть к джихаду. (*Roberts 1979: 107–109*).

конечном итоге привели к установлению там в 1912 г. режима протектората.²⁷

Важным центром антиколониального сопротивления на рубеже XIX–XX вв. в алжирской Сахаре и в пределах Ливии (особенно в Киренаике) стало братство *Санусийя*, которое наряду с *Даркавой*, заметно возбуждало антиколониальные настроения мусульман Магриба. (*Ganiage 1994: 150*).

Вмешательство европейцев во внутренние дела Туниса и угроза колонизации Восточного Магриба вызвали здесь в 60-е годы XIX в. массовые выступления под лозунгами джихада. К тунисскому побережью устремились французские, британские и итальянские канонерки, готовые оказать Регентству помощь в борьбе с повстанцами, среди которых наибольшую опасность для бейского правительства представляло движение 'Али бен Гедехума (1864–1865), опиравшееся на марабутов Тиджанийи и с большим трудом подавленное властями (*Панда 2005: 166*).

Борьба европейских держав за сферы влияния на севере Африки на рубеже XIX–XX вв. вызвала новый всплеск антиколониальных настроений, в котором видное место занимала марабутская пропаганда. Между тем многие марабутские братства, в том числе ряд завий упомянутой Тиджанийи, после вторжения французов в Алжир перешли на их сторону и со временем превратились в опору нового режима, прежде всего в племенах, а также в других социальных группах мусульманского Магриба.²⁸

²⁷ Н. Лякруа отмечал тесную связь, сохраняющуюся между адептами *Даркавы* во французском Алжире и в шерифском Марокко. Вынужденные отступать под нажимом захватчиков, вожди *Даркавы* обычно находили убежище у своих братьев в марокканском Рифе или в Фесе. Анализируя деятельность даркавитских завий на востоке Марокко, Н. Лякруа отмечал, что по его оценке, только в районе Тафилалета их насчитывалось около сорока: по меньшей мере, три из них находились в окрестностях Фигига, а еще около десятка — у кочевников Бени-Гиль и Улад-Сиди-Али Бу Шенафа (*Lacroix 1902: 23–24*). Эти центры *Даркавы* на территории Марокко представляли наибольшую опасность для интересов Франции. Пытаясь дать прогноз возможным выступлениям *Даркавы* у юго-западных рубежей Алжира, Н. Лякруа делал вывод, что сложившаяся ситуация не была особенно опасной. Деятельность основных завий в регионе была блокирована с севера политикой марокканского султана, а с юга — французским военным присутствием. К тому же алжирские даркавиты, поставленные перед лицом «прогресса и цивилизации», все больше отходят от своей традиционной замкнутости, обращаясь за помощью к властям (*Lacroix 1902: 33*).

²⁸ Вождь Тайбийи, например, потряс французского исследователя Л. Пети тем, что, не довольствуясь масштабом собственного авторитета у себя в братстве, он обратился за протекцией к французским представителям, чем, естественно, навлек гнев единоверцев (*Petit 1902: 22*).

Оккупация в 1881 г. 'Айн-Сефры вплотную придвинула границы французских владений к марокканскому Тафилальту и поставила под угрозу интересы местных завий, прежде всего Деркавы. Под предлогом обеспечения безопасности западных рубежей Алжира Франция переходит в начале XX в. к открытой экспансии на землях, принадлежавших Алауитам к юго-западу от Орана вплоть до р. Мулуйя и далее на юг. Под командованием Ю. Лиоте французы заняли Колон-Бешар (1903), Бергент (1904), Уджду (1907) и Бу-Дуниб (1908). Владения марокканского султана грозили сократиться до столичных округов Марракеша и Феса.

Опасность расширения европейского присутствия, вызвала в Марокко широкое движение за передачу алауитского трона и руководства джихада Мулай-'Абд ал-Хафизу (*магр.: Мулай-Хафид*) — «Хафидийя», которое определило общую расстановку политических сил и новую роль завий.

В южных областях Дальнего Магриба, в Мавритании во главе джихада встал *марабут Ма' ал-'Айнин*. Принадлежавший к знатному роду — его отец основал собственную дочернюю тарику — ветвь Кадирийи, Ма' ал-'Айнин (1838–1909) славился в Сахаре как чудотворец, отважный воин и авторитетный богослов. Его завия в Смаре, на западе Сахары, объединяла приверженцев разных мистических школ. Влияние Ма' ал-'Айнина простиралось от Суса на севере до Сагьет ал-Хамра на юге. Главным окном во внешний мир ему служил порт Тарфайя, через который поступали, в частности, и партии оружия для преданных ему отрядов кочевников-туарегов — «синих людей». Все попытки французов проникнуть в этот район встречали решительный отпор отрядов Ма' ал-'Айнина.²⁹

Постепенно Ма' ал-'Айнину удалось распространить влияние почти на весь юг Марокко, где его появление воспринималось населением как призыв к джихаду. Резиденцией он избрал укрепленное селение — касбу Тизнит, основанную еще султаном Мулай-Хасаном I (1873–1895) в 1882 г. на склонах Анти-Атласа и позволявшую контролировать Дальний Сус.

В 1909 г. французы перешли в наступление против сторонников Мулай-Хафиза ('Абд ал-Хафиз, 1907–1912). Предпринятая Ма' ал-'Айнином попытка прорваться на помощь к султану в Фес окончилась неудачей. Спустя несколько месяцев, осенью 1909 г. старый марабут-

воитель скончался в Тизните, передав руководство джихадом сыну Ахмаду ал-Хиба.

Важным центром антиевропейской оппозиции стал столичный Фес, улемы которого объединились вокруг молодого идрисидского шерифа *Сиди Мухаммада ал-Киттани* — вождя братства *Ахмадийя-Киттанайя* (*Киттанайя*) и сторонника независимости Марокко с отменой финансовых, таможенных и правовых льгот иностранцам (см. *тжс.: гл. VI*).

Настойчивая пропаганда, развернутая ал-Киттани с 1904 г., завоевала ему поддержку далеко за пределами Феса, но вызвала раздражение нового султана Мулай-Хафиза, склонявшегося к компромиссу с европейцами и признанию унизительных для суверенитета Марокко условий Альхесирасского акта 1906 г.

Волнения в Фесе заставили алауитского султана-шерифа нанести решающий удар по шерифу-идрисиду ал-Киттани, в котором власти видели претендента на престол. Руководствуясь реформаторскими принципами *салафийи*, идеей возврата к истокам веры, султан выступил против ал-Киттани, который воплощал для него полуязыческий мир марабутов и завий. Мулай-Хафиз в марте 1909 г. устроил ал-Киттани засаду у берберов-горцев племени Айт-Ндир (Бени Мтир) в Среднем Атласе, где тот пытался найти убежище. Захваченный врасплох правительственными войсками, мятежный шериф был доставлен в султанский дворец в Фесе и на глазах Мулай Хафиза забит палками.³⁰ Это событие стало еще одним трагическим эпизодом в борьбе шерифов-Алауитов против марабутской оппозиции. Жестокий урок, преподанный ал-Киттани и его союзникам — берберам Айт-Ндир, при этом демонстративная поддержка вождей Большого Атласа, включая упомянутого Ахмада ал-Хибу, показали стране, что султан готов был в первую очередь опираться на племена Юга.

В разных концах Марокко вновь стали появляться в тот период самозванные претенденты на престол, прежде всего среди популярных шерифских и марабутских вождей. Одним из наиболее известных был *шейх Бу Хмара* (*Абу Хамара*), объявивший себя законным наследником алауитского трона, предвестником махди и выступивший с критикой «прохристианской политики» султана Мулай 'Абд ал-'Азиза (1895–1907).

³⁰ Очевидец того, как плененный шериф был доставлен в Фес, Г. Максвелл приводит рассказ дворцовых слуг о расправе, которой был подвергнут ал-Киттани. В течение нескольких дней после экзекуции он мучительно умирал от ран, которые запрещено было перевязывать. Окровавленная ткань его рубахи была буквально вбита в плоть и ее пришлось разрезать, чтобы обмыть тело перед захоронением... (*Maxwell 1966: 119*).

²⁹ В 1905 г. жертвой этих воинов пустыни пал известный исследователь религиозной истории Магриба Ксавье Копполани (см. *Библиографию*).

Выходец из мятежного берберского племени Земмур, Джилали бен Дрис по прозвищу «Бу Хмара» («Человек на ослице») получил хорошее образование в Фесе и был даже секретарем наместника — брата будущего султана 'Абд ал-'Азиза. Попав в опалу в результате дворцовых интриг, он бежал в Тунис, поселившись затем в Тлемсене, где стал вынашивать планы мести алауитскому султану.³¹ Весной 1902 г. Бу Хмара верхом на серой ослице (откуда его прозвище) добрался до Феса, готовя восстание. Назвав себя Мулай-Мухаммадом, старшим братом Мулай-'Абд ал-'Азиза, он добился признания себя султаном. В г.Таза ему была принесена присяга и проведен торжественный молебен по случаю интронизации. В 1903–1908 гг. его власть распространялась на весь северо-восток Марокко, а в его резиденции в касбе Селуана действовало самостоятельное правительство-*махзен*, не прекращавшее нападок на султана и его политику поддержки европейцев.

Публичное разоблачение Бу Хмары как самозванца, сопровождавшееся появлением на улицах Феса настоящего Мулай-Мухаммада,³² заключенные Бу Хмарой с французскими и испанскими предпринимателями сделки по освоению месторождений на землях подвластных ему племен, окончательно подорвали авторитет марабута. Лишившись поддержки племен и покинув Селуан, Бу Хмара пытался уйти от преследования правительственных войск. В августе 1909 г., отряд-*харка* с двумя французскими офицерами-артиллеристами штурмовал марабутский мавзолей в окрестностях Уэрги, где укрывался Бу Хмара.³³ Самозванец был схвачен, доставлен в железной клетке в Фес и там тайно казнен (*Julien 1978: 43–44*).

³¹ Видимо, в Тлемсене Бу Хмара сблизился с алжирским марабутом Бу 'Амамой из соседней готовый к восстанию конфедерации племен Улад Сиди Шейх, который в 1905 г. при поддержке ополчения Бени-Гиль из Дахры смог даже осадить марокканский г.Уджда. (*Julien 1978: 43*).

³² Сам Мулай-Мухаммад жил в добровольном заточении в султанском дворце Феса и, как говорили, с дрожью ожидал, что какой-нибудь мятежник снова выступит претендентом на трон от его имени. Молва приписывала ему особую *бараку*, но когда Мулай-Хафиз решил показать брата народу, сам он был тут же отнесен на задний план. Толпы верующих прорывали ряды стражи из чернокожих *абидов*, чтобы хотя бы коснуться ноги святого шерифа. Султан спешно вернул брата во дворец. «Если появление Мулай-Мухаммада и подорвало престиж самозванца Бу Хмары, то, нечто подобное оно сделало и с авторитетом самого султана...» (*Maxwell 1966: 120*).

³³ После первой же атаки ополчение Бу Хмары разбежалось. Четверо оставшихся, в их числе женщина, укрылись с ним в мавзолее марабута, где, в священной зоне *хорм* (от араб. *харам*), они по традиции считали себя недоступными для неприятеля. Однако, противник культа святых, султан Мулай-Хафиз приказал своим командирам-*каидам* не робеть перед марабутами. Возмущенные святотатством местные жители попытались защитить мавзолей, окружив его. Тогда французы после некоторых колебаний открыли

Как очередной султан-самозванец, прибегающий, как гласила молва, к колдовству для достижения своих целей, Бу Хмара сумел, тем не менее, не просто захватить власть, но и удерживать ее на протяжении шести лет на значительной территории северного Марокко, вплоть до владений шерифа ар-Райсуни на западе. Безусловно, это было бы невозможно, если бы сам Бу Хмара был просто сельским бунтарем-*роги*, как его называли, и не обладал бы незаурядным политическим талантом. Многолетнее сосуществование двух противостоявших друг другу центров власти — в Фесе и Селуане — способствовало углублению кризиса и росту сепаратизма, что, естественно, учили испанцы, активно готовившие очередной захват Марокко.

На северо-западе Марокко борьбу против вторжения французов и испанцев возглавил «султан» горной Джбалы *шериф ар-Райсуни*, действия которого имели неизмеримо большее значение для развертывания массового антиколониального сопротивления, нежели выступления Бу Хмары.

Уничтожение махзеном в 1909 г. Бу Хмары и ал-Киттани, гибель марабута Ма' ал-Айнина под ударами французов стали одним из кульминационных этапов в политической борьбе Алауитов на фоне разворачивавшейся иностранной агрессии. По крайней мере, на некоторое время Мулай Хафизу удалось укрепить авторитет в глазах основной массы мусульман, одновременно ослабив позиции марабутов. «Он мог бы стать одним из самых почитаемых правителей, если бы политика Франции, а также Испании, не вынудила его поступиться своим призванием...» (*Julien 1978: 80*).

Подвергшись двойному натиску — со стороны колонизаторов и махзена — марабуты Дальнего Магриба не сумели удержать лидерство в антиколониальном движении. Известие о подписании в марте 1912 г. договора о французском протекторате вызвало новый подъем джихада. Весной 1912 г. султанские войска выступили против назначенных к ним французских офицеров, и почти одновременно к стенам Феса подошли мятежные племена. Антифранцузское восстание бербе-

гоны. Первые же залпы разогнали защитников, затем был снесен купол мавзолея. Чудом уцелевший, в лохмотьях, Бу Хмара был извлечен из-под обломков и взят под стражу. «Казалось он пережил эпилептический удар: с вывернутых губ срывалась пена, вытаращенные глаза переходили с одного лица на другое...» «Неверные, раз от вас нет никому прока, — убейте меня сейчас же!» — воскликнул Бу Хмара. Французы вернулись к своему оружию, куда в знак верности султану туземцы стали приводить в цепях захваченных сторонников Бу Хмары и приносить головы уже убитых. Каждый подходивший к пушке с отрезанной головой кричал: «Да благословит Аллах нашего султана!» и взамен получал от *каиды* пять *дуго* серебром. «Это была обычная плата за голову врага...» (*Maxwell 1966: 121–122*).

ров возглавил идрисидский шериф, *марабут Сиди Раху ас-Сегруни*, который вместе с другими вождями джихада развернул партизанские действия в районе Среднего Атласа. По мнению французских военных наблюдателей, следивших за ходом восстания, оно могло стать гибельным для Алауитов, если бы повстанцы лучше координировали свои операции (*Rassam-Vinogradov 1974: 31*).

После установления протектората наибольшую политическую активность в Марокко сохраняли приверженцы Даркавы. Вероломное убийство Сиди ал-Киттани — вождя одной из ветвей Даркавы, превратило ее в непримиримого оппонента Алауитов и одновременно подтолкнуло ее к сближению с французскими властями. Младший брат убитого марабута — 'Абд ал-Хайй ал-Киттани впоследствии помогал французам в организации интриг против Алауитов и по сути перешел в «колониальный лагерь».³⁴ В 1953 г. 'Абд ал-Хайй ал-Киттани сыграл важную роль в низложении султана Мухаммада б. Йусуфа,³⁵ вокруг которого консолидировались к тому времени национально-патриотические силы Марокко (*Julien 1978: 230, 282*).

Лишь на востоке Магриба, в Ливии, завии до конца сохраняли боевой потенциал. Главным оплотом сопротивления Османам, а затем и колониальным притязаниям Франции и Италии выступала *Санусийя*, основанная уроженцем г. Мостаганем Мухаммадом б. 'Али ас-Сануси ал-Хаттаби ал-Идриси ал-Хасани (1787–1859) — последователем Ахмада б. Идриса (1760–1837),³⁶ выдающимся проповедником и мистиком. Прожив двадцать лет в Хиджазе, где близ Мекки, у горы Абу Кубайс, он основал свою первую завью (1837), Мухаммад ас-Сануси в 1853 г. вернулся в Киренаику. При поддержке племен, а также вождей из труднодоступных районов Сахары «Великий Сануси» (*«ас-Сануси ал-Кабир»*) направляет далее пропаганду на юг, стремясь распространить свое влияние на внутренние районы Сахары и на Центральный

³⁴ После зверского убийства его старшего брата султаном Мулай 'Абд ал-Хафизом (см. выше) 'Абд ал-Хайй ал-Киттани поклялся мстить, всякому Алауиту, взшедшему на престол... (*Maxwell 1966: 119*).

³⁵ В апреле 1953 г. по инициативе А. ал-Киттани в Фесе была организована встреча марабутовских вождей, на которую съехало до 1300 представителей от 200 завий Марокко, Алжира, Туниса, Ливии и Мавритании. Подвергнув критике султана Мулай Мухаммада за его политику ограничения прав религиозных братств, А. ал-Киттани объявил его вероотступником (*Луцкая 1973: 303*).

³⁶ Помимо Санусийи к Ахмаду б. Идрису восходили истоки и других известных религиозных братств нового времени: *Мирганийя*, *Хатмийя*, *Салихийя*, *Маджзубийя* и др. (*Тримангэм 1989: 100–105*).

Судан, где им было создан ряд укрепленных завий.³⁷ Преследования со стороны турецких властей вынудили его затем перенести резиденцию (1856) в один из оазисов Киренаики, Джагбуб, расположенный в 160 км к югу от средиземноморского побережья. Там же Сиди Мухаммад ас-Сануси скончался и был похоронен в 1859 г.

Строгие аскетические принципы Санусийи настойчиво разносились ее проповедниками через многочисленные завии, напоминавшие укрепленные альморавидские *рибаты* Западной Сахары XI–XII вв., которые почти тысячелетие назад служили очагами исламизации. Гарнизоны таких крепостей-обителей обычно набирались из чужеземцев — арабов, суданцев и «фанатиков-авантюристов» из разных районов Северной Африки, которых сплачивала общая ненависть к «неверным». Опираясь на поддержку кочевников-туарегов, сануситы фактически выступили главным препятствием европейской экспансии на севере Африки на рубеже XIX–XX вв.³⁸

Санусийя встала и во главе сопротивления племен Восточного Магриба и Сахары итальянскому вторжению в Ливию в 1911 г. На протяжении четырех десятилетий братство непрерывно вело партизанскую и подпольную борьбу против колонизаторов.³⁹

Два особенно острых этапа этой борьбы (1911–1917 и 1923–1932) вошли в историю как *итало-сануситские войны*. Движение Санусийи в Киренаике и других областях Восточного Магриба нередко сравнивают с предшествующими выступлениями тарикатов. Характерной в этом плане была фигура шейха Сиди 'Умара ал-Мухтара, возглавившего силы сануситов в ходе второй войны против Италии и сыгравшего в истории марабутского сопротивления роль, сопоставимую с ролью эмира 'Абд ал-Кадира Алжирского, лидера марокканских

³⁷ Следуя своей стратегии, направленной на установление господства в Центральной Сахаре, в частности в Чаде, где после падения империи *борну* воцарилась анархия, сануситы открыли большую мечеть в оазисе Куфра (1896), со временем ставшим крупным центром их пропаганды.

³⁸ Особой известностью в первые годы XX в. пользовалась считавшаяся неприступной сануситская завия 'Айн Галлака, основанная в 1901 г. и разрушенная французами в 1913 г. В ходе столкновений с сануситами их жертвой пал в 1916 г. французский миссионер и исследователь Сахары Шарль Эжен де Фуко, живший с 1905 г. у туарегов Ахатара, изучавший *толашек*, и даже получивший у туземцев славу марабута.

³⁹ В годы второй мировой войны сануситы сформировали в Египте боевые подразделения для борьбы за освобождение Ливии от итало-германской оккупации (*Фуке 1971: 99*). Сиди Мухаммад Идрис ал-Махди ас-Сануси, потомок основателя братства, в 1951 г. возглавил независимое Соединенное Королевство Ливии в составе Киренаики, Триполитании и Феццана.

рифов 'Абд ал-Крима ал-Хаттаби, а также имама Шамиля — вождя муридов Кавказа.⁴⁰

Исторический путь сануситов — от духовных вождей кочевников до лидеров суверенного арабского государства, — напоминая судьбу ваххабитов и Саудилов в Аравии (Босворт 1971: 72), подтвердил значительную роль религиозных братств и движений в политической истории ислама нового времени.⁴¹ Подавление освободительного движения в зоне испанского протектората в Рифе (1926), ликвидация последних очагов антиитальянского сопротивления в Киренаике во главе с шейхом 'Умаром ал-Мухтаром (1931) завершили важный этап вооруженной борьбы мусульман Магриба, в которую, как и столетия назад, существенный вклад внесли марабутские братства. Главные их завии, однако, были теперь разгромлены, либо превратились в заурядные провинциальные центры традиционной хозяйственной и просветительской деятельности, не без труда интегрируясь в навязанный захватчиками новый социально-политический режим.⁴²

⁴⁰ 'Умар ал-Мухтар имел титул главного представителя (*ан-наиб ал-алим*) Санусий и руководил действиями сотен групп (*адвар*) повстанцев-ихванов, в т.ч. из добровольцев Судана, Триполитании и т.д. Пользуясь поддержкой населения и оперативной информацией от многочисленных агентов в итальянских гарнизонах, он почти девять лет удерживал военную инициативу в своих руках. Раненный у мавзолея святого Сиди Рафа' и плененный войсками Грациани, 'Умар ал-Мухтар 16 сентября 1931 г. был предан публичному повешению на глазах 20 тысяч бедуинов и знати Киренаики. Этой расправой итальянцы рассчитывали покончить с сопротивлением сануситов в «зеленой Киренаике», ставшей, по словам Муссолини, «красной от крови» — «*rossa di sangue*» (Evans-Pritchard 1954: 190).

⁴¹ Как и ваххабиты, сануситы начинали свою деятельность среди бедноты, в основном бедуинов: ваххабиты — в Неджде в середине XVIII в., сануситы — в Хиджазе, затем в Киренаике в середине XIX в. Общей для них была и опора на «братство-ихванов»; оба движения смогли в конце концов создать свои эмираты — исламские государства (Evans-Pritchard 1954: 9).

⁴² В колониальном Магрибе обычная некогда конфронтация завий в отношении властного центра — махзена — свелась к поддержанию вековых марабутских традиций, например, *таргибы* — жертвоприношения на могиле святого во имя защиты соплеменников от произвола махзена, или в новых условиях — от колониального режима. Д. Ф. Эйкелман упоминает о таргибе, совершенной в завии Шеркавы в августе 1955 г. с целью остановить бомбардировки и карательные рейды Иностранного легиона против жителей мятежного Уэд-Зема в Марокко (Eickelman 1981: 174).

VI. ТАРИКАТСКИЕ ЛИНИИ И ЗАВИИ ДОКОЛОНИАЛЬНОГО МАГРИБА

Классификация и внутренняя структура марабутских братств Магриба давно привлекали к себе внимание ученых — историков, религиоведов-исламоведов, социологов, психологов и т.п.

Религиозные мистические ордены, братства — сообщества, объединявшие адептов того или иного пути (*тарики*) постижения божественной истины (*хакика*) были наиболее эффективным инструментом распространения и утверждения ислама во многих регионах, в том числе на севере Африки.

В конце V в. н.э. / XII в. с ростом числа мистических школ и шейхов-наставников суфизм как религиозное движение, идеология приобретает подлинно массовый характер.¹ Несмотря на множество мусульманских мистических братств, принцип их деятельности оставался общим: шейх — влиятельный духовный, харизматический лидер — объединял вокруг себя последователей, учеников-муридов, наставляя их на путь аскета, мистика и обучая особым нормам поведения и поминания (*зикр*) Всевышнего. После кончины шейха ученики продолжали проповедовать его доктрину устно и письменно. Со временем каждый такой орден-тарикат приобретал свою цепь (*силсила*) шейхов-наставников, возводя истоки их учения, а часто и само происхождение, к Пророку.

¹ В первые века истории ислама мистики в нем выступали скорее индивидами, склонными к тихому спекулятивному богоискательству и аскетизму. Однако с XII в. оплодотворенные идеалами суфизма (*тасаууф*) религиозные братства (*тарикаты*) получают все большую популярность, особенно у малограмотной, обездоленной части населения городов. Бесспорно, правы и те исследователи, которые полагают, что ордены мистиков в основном процветали в интеллектуальной среде. Влияние братств, выполнявших широкие социальные функции, тем более значительно, что в целом корпоративная жизнь не была характерна для ислама, утверждал Э. Эванс-Пritchард. Тарикаты вызвали враждебность традиционной духовной знати, прежде всего потомков Пророка — *шерифов*, не согласных с тем, что простые мусульмане обращались к ислям братств за благодатью, которую они считали своей исключительной привилегией. В то же время светские правители, призванные блюсти правопорядок и также нередко претендовавшие на звание шерифов, с недоверием относились к народным движениям, в том числе к дервишам, в деятельности которых усматривались «партикуляристские устремления». (Evans-Pritchard 1954: 2-3).

Разнообразие тарикатов, проникновение их в самые отдаленные уголки мира ислама сопровождалось непрерывным взаимодействием, развитием контактов между школами и сообществами мистиков. Муридлы со временем все больше обращались к шейхам разных братств, благодаря чему последние только укрепляли свое влияние.

Роль религиозных братств, тарикатов и их подразделений в деле распространения ислама, особенно в тех районах, куда не доходили мусульманские отряды, например, в Южной Азии или в странах южнее Сахары (Гана, Гвинея, Мали, Нигер и т.д.), трудно переоценить. *Завийи* и *рибаты* фактически выступали там главным орудием исламизации, во многом благодаря личным связям и авторитету суфийских проповедников. По мнению многих исследователей, в том числе мусульманских, тарикатам к тому же принадлежало видное место в духовном просвещении самих мусульман, распространении среди них духа благочестия и сотрудничества, присущего разным религиозным течениям (Дарника 1984: 7).

К началу XX в., с утверждением колониальных режимов, некоторые из старейших братств Магриба сохраняли лишь сотни, иногда десятки приверженцев, в то время как другие не только не сократили масштабы влияния, объединяя сотни тысяч адептов, но и заметно укрепили свои позиции, распространяя контроль на все новые регионы и поддерживая широкие связи с родственными тарикатскими структурами во всех концах мусульманского мира.²

Систематическое изучение религиозных братств мусульманского Запада, в основном, получило в Европе развитие именно с началом колонизации, в частности, с первыми попытками Франции выработать эффективную «туземную» политику, предпринятыми в ходе завоевания Алжира в 30–40-е гг. XIX в.

Накопленный в дальнейшем учеными опыт анализа системы управления и взаимодействия различных элементов тарикатского корпоративного сообщества продемонстрировал, в целом, устойчивость традиции и практики структурирования его в разных регионах мира ислама при определенных локальных различиях в терминологии или функционировании, обусловленных конкретными историко-культурными условиями, хронологическими и географическими рамками.

² Многие европейские исследователи отмечали, что на пороге XX в. большинство мусульман Магриба так или иначе выступали приверженцами различных религиозных братств. По мнению Ш.-А. Жюльена, роль этих братств в жизни Магриба в новое время была «очень крупной», что со всей наглядностью подтвердили широкие движения сторонников Даркавы, Кадирийи и т.д. (Жюльен 1961 II:363).

Именно благодаря устойчивости организационных структур, отмечал в свое время Р. Монтань, суфийские братства смогли отстоять не просто свои концептуальные принципы и обрядовую практику, но и уровень духовного и социального влияния на единоверцев, в независимости от смены правителей и династий (Montagne 1930: 411).

Впервые анализ внутреннего устройства марабутских сообществ Северной Африки был дан в публикациях ряда французских авторов, вышедших во второй половине XIX в. Бесспорно, самой значительной работой такого рода стала вышедшая в Алжире в 1897 г. книга Октава Дефона и Ксавье Копполани, посвященная истории и характеристике мусульманских братств.³ Это издание пользовалось авторитетом у нескольких поколений исследователей религиозной истории Магриба, в известной мере сохранив научную ценность до наших дней.

Одним из первых в европейской науке «трения», которые со временем возникли между представителями канонического богословия и приверженцами исламского мистицизма, проанализировал И. Гольдциер. По его мнению, «антагонизм между ортодоксальными богословами и суфиями» частично коренился в «недостаточной ортодоксальности догматики и экзегетики, которые развивались в суфийских школах», частично же — «в не сдерживаемом ритуальным законом и далеко не святом образе жизни странствующих дервишей, в широкой мере злоупотреблявших своим положением суфия...».⁴

Составляя локальное звено единой системы идеологических и социальных институтов суфизма, тарикаты Магриба в основе своей строились на тех же принципах и нормах, что и родственные им структуры во всех концах мира ислама. В связи с этим, при несомненной важности знакомства с общесуфийскими ценностями и институтами, особое значение для нашей темы имеет анализ специфики организации, духовной и социальной роли собственно марабутских сообществ Магриба.

На пике пирамиды тарикатской иерархии у марабутов Магриба, как и повсеместно в структурах исламского мистицизма, находится шейх братства (*шаих ат-тарики*) — безусловный духовный лидер,

³ См. выше (раздел II): Depont O., Coppolani X. Les confréries religieuses musulmanes. Connaissance de l'Islam. Alger, 1897.

⁴ Имелось немало мистических орденов, придерживавшихся принципа «*ибеха*», который объявлял своих приверженцев «совершенно свободными от религиозных законов...» (Гольдциер 1938: 32), т.е. утверждая с другой стороны «законность действий, запрещенных шар'а'том» (Петрушевский 1966: 368).

носитель божественной благодати (*барака*), главный для своих собратьев-адептов посредник между Всевышним и людьми.⁵

Лишь шейх является хранителем тарикатских тайн, дарованных ему Откровением, или же полученных от шейха-основателя данного тариката по цепи духовной преемственности — *силсила*. Будучи святым и чудотворцем, шейх признает над собой лишь власть Господа и его Пророка Мухаммада, но, безусловно, учитывает в своих поступках и мнение шейха-основателя — опоры (*гаут*) братства.

Духовная и социальная роль шейха тариката не ограничивается посредничеством и урегулированием споров (*'инайя*) между племенами, их фракциями или просто отдельными лицами. Шейх выступает высшим авторитетом и ключевой фигурой во всей системе иерархии братства. Постигновение Божественной истины (*хакика*) признается при этом за шейхом-основателем, чью благодать (*барака*) наследуют его прямые кровные потомки,⁶ а также получившие его признание наиболее близкие ученики. В то же время, даже самые выдающиеся из последователей-адептов не могут превзойти своего шейха по степени авторитета и влияния в братском сообществе.⁷

Следующее за шейхом место в тарикатской иерархии занимает халиф (араб.: *халифа*) — доверенное лицо, заместитель и наместник шейха, например, в районах, удаленных от главных центров — *завий* данного братства. Халиф-наместник наделен правом представлять братство от имени шейха. Благодаря *бараке*, переданной ему шейхом, он обладает также мистико-окультиным даром и своей долей божест-

⁵ Классифицируя иерархию религиозных авторитетов Дальнего Магриба, П. Паскон особо выделяет фактор харизмы, благодати (*барака*) и личных духовных достоинств. На вершине этой иерархии стояли благородные *шерифы* — потомки Пророка, носившие титул «*мулай*» (от араб. «*маулайя*» — «мой господин», «государь»), затем *марабуты* — потомки *альморавидов*, нередко также претендовавшие на шерифскую генеалогию, и, наконец, собственно «братия» — «*ихван*», или «*фокра*» (араб. ед. «*факир*» — «бедняк») — рядовые члены братства. Высшее руководство марабутского братства — шейхи и мукаддамы — одновременно выступали главными патронами святынь и мавзолеев (Pascou 1984: 79).

⁶ Сохранение *бараки* и ее последующая передача гарантировались строгим соблюдением эндогамии при заключении брака потомками шейха. В порядке исключения допускался брак с представителями других марабутских групп. Основатель главной марабутской общины прибыл в селение Метиджа (алжирский Уарсенс), когда там уже жили три группы марабутов. Представленные им грамоты, анализированные золотыми буквами, подтвердили его высокую ученость и набожность. Получив признание, шейх возглавил общину Метиджи и основал в ней завию (Léot 1973: 116).

⁷ Один из титулов шейха братства — «*хатим аз-зулия*» («печать святых-утольников») призван приблизить его к Мухаммаду — «Печати пророков» — «*хатим аз-забия*» (Eickelman 1981: 39).

венной и подчас чудотворной силы. В некоторых случаях, не имея официального титула, наместник выступает как *наиб* — т.е. доверенное лицо, представитель, временно исполняющий соответствующие функции.

Вплоть до настоящего времени в странах Магриба именно халифы представляют братства на местах — в разных районах их влияния. Главными же очагами исламского мистицизма остаются города — крупные духовные центры такие, как Фес, Марракеш, Мекнес, Тетуан и др. — в Марокко; Тлемсен, Бужи, Константина и др. — в Алжире; Тунис, Кайруан, Триполи и др. — на востоке Магриба.

Практически вся совокупность исполнительных функций в братстве принадлежит мукаддаму — полномочному представителю шейха на данной территории. Именно мукаддам отвечает за выполнение распоряжений шейха, которые доводятся до него как в письменной, так и в устной форме. Как глава *завии*, выполняющий в ней к тому же роль высшего наставника и учителя (*шайх ат-тарбия*), мукаддам занимается пропагандой, миссионерской деятельностью по распространению тарикатской доктрины и привлечению новых адептов.

Как правило, мукаддам располагает широкой сетью агентов-помощников (*ракыб*, мн. *руккаб*, или *шауш* — мн. *шуаш*), которые одновременно выполняют функции курьеров, оповещая собратьев о предстоящем прибытии шейха, оперативно извещая их о текущих распоряжениях мукаддама и т.п. Особенно широкими полномочиями мукаддам пользуется в районах, удаленных от главных *завий*, оставаясь, тем не менее, под постоянной опекой халифа, который контролирует его деятельность в данной зоне влияния братства.

Важная функция мукаддама — поддержание отношений с органами официальной власти и одновременно оказание посреднических услуг между местным населением, племенами и администрацией.⁹

Нижние ступени тарикатской иерархии занимают рядовые адепты — духовные братья (*ихван*, диал.: *хван*).¹⁰ Именно число собратьев

⁸ Новую роль и место мукаддама в иерархии духовных лиц независимого Магриба (Приложение 7) показал Б. Этьенн в работе, посвященной магии и культу святых в Марокко (Etienne 1981: 264–272).

⁹ Мукаддамы Шаркавы, нп., или их помощники за определенную плату ходатайствовали перед властями об освобождении заключенных, возвращении беглых рабов или работников хозяину и т.п. (Eickelman 1981: 54).

¹⁰ Приверженцы Кадирийи чаще называют себя *фокра* (ед. *факир* — бедняк; Тиджанийи — *асхаб* (ед. *сахиб* — товарищ, компаньон) или *ахбаб* (ед. *хабиб* — близкий, друг), а также нередко на местах — *ходдам* (ед. *хадим* — слуга).

определяет степень социального и даже военно-политического влияния тариката и, конечно, обеспечивает приток средств в его бюджет.

Женщины имеют право получить в братстве статус ассоциированных членов — сестер (*хауатат*, или *хаунийят*), а в некоторых братствах даже подняться по иерархической лестнице вплоть до звания мукаддама.¹¹

Организационное единство тариката зиждется на своего рода общественном договоре, связывающем каждого его члена с шейхом и требующем полного подчинения в духовной и мирской жизни, в отправлении мистических обрядов и радений и т.д.

Анализ социальных функций марабутского братства свидетельствует об их существенной роли, в том числе в поддержании структурной устойчивости при соблюдении соответствующей модели поведения, которой руководствуются как отдельные адепты-братья, так и целые подразделения тарикатского сообщества. *К таким нормам относится, в частности, строгая внутренняя дисциплина, самоконтроль не только во время общих радений, но и в повседневной личной жизни, безусловно уважительное отношение к мнению старшего, самоотверженность, трудолюбие, признание иерархии подчинения и неукоснительное выполнение принятых решений и распоряжений свыше. Речь идет, таким образом, об устойчивой системе норм и управления, действующих в рамках замкнутой социальной общности.*

Кодекс поведения члена тарикатского сообщества строго регламентирован и, действительно, во многом напоминает устав военномонашеских орденов, известных на Западе, прежде всего по истории Крестовых походов. Собственно, это обстоятельство и заставило первых исследователей мистических братств в исламе называть их орденами.¹²

¹¹ Между тем, отмечает Р. Корнелл, несмотря на исторический опыт «в контексте сложившейся практики суфизма, сегрегация по половому признаку, в целом, остается нормой. В Марокко, например, женщин скорее можно увидеть в качестве «возлюбленных» — *музиббин* (точнее «любовниц» — *музиббат* — Н. Д.) или же «почитательниц», «присутствующих на публичных ритуалах таких популярных суфийских орденов, как Айсаву или Хамадша...» (Cornell R. 1999: 19).

¹² *Ордены* — организационная форма мусульманского мистицизма, — несмотря на его «неодолимую привлекательность» для западных ученых, до последнего времени оставались за пределами их внимания. Можно согласиться с признанным специалистом в этой области Дж. Тримангзом, что современных исследований, сопоставимых с первыми работами Л. Рэнна или А. Ле Шателье (см. выше: «Историография»), о таких орденах нет (Тримангзм 1989: 14), не считая, правда, его собственной работы, вышедшей в 1971 г. и почти через двадцать лет появившейся в русском переводе.

Кодекс поведения мистика-суфия, вполне обоснованно сопоставлялся при этом с нравственно-этическими ценностями западного рыцарства. И в том, и в другом случае речь шла об общих базисных нормах, получивших распространение на Востоке и на Западе, благодаря разным вероучениям, и усвоенных не только аристократической верхушкой, но и социальными низами. И знать, и «чернь» везде с уважением относятся к таким качествам, как *упорство и терпение, самоотверженность и стойкость в испытаниях, презрение и пренебрежение к оскорблениям, сочувствие и преданность близкому, особенно страдающему и обездоленному*. Все эти качества присущи суровым рыцарям и аскетам, арабам они знакомы по рыцарскому кодексу чести и «молодчества» — «*футувва*».

Свод подобных достоинств, необходимых тому, кто встал на мистический путь (*тарики*) совершенного знания (*ма'риф*а), может различаться по числу стоянок (*маназия*), отмечающих постижение того или иного свойства (*сифат*), но по сути остается единым.¹³

Доминирующие в данном контексте формулы общественного поведения отражают функции отдельных компонентов сложной социальной и духовно-идеологической структуры, которую представляет марабутское братство Магриба. Каждая такая общность является составной частью единого регионального социума, и поэтому вряд ли плодотворными могут быть попытки представить эти братства в качестве застывшего историко-культурного монолита.

Несмотря на то, что основное поле существования и соответственно главное средство самовыражения братства — религия, его социальная жизнестойкость во многом определяется как устойчивостью внутренней организационной структуры, так и гибкостью отдельных деталей и блоков уникального многофункционального механизма, каким является тарикат.

¹³ По Газали (ум. 1111), этот путь включал 9 основных стадий (*макамат*), каждая из которых характеризовалась обретением соответствующего «существенного свойства» (*муджиджит*): 1) покаяние — *тауба*; 2) терпение — *сабр*; 3) благодарность Богу — *ишкр*; 4) страх Божий — *хауф*; 5) надежда на спасение — *раджа'*; 6) добровольная бедность — *фаقر*; 7) отречение от мира — *зухд*; 8) отречение от своей воли — *таваккул*; 9) любовь к Богу — *махабба* (Петрушевский 1966: 331).

Ссылаясь в свою очередь на известного на мусульманском Западе ученого-мистика Ибн ал-'Арифа (ум. 1141), А. Бель приводит следующий перечень таких достоинств: 1) воля (*ирада*); 2) аскетизм (*зухд*); 3) вверение себя Богу (*таваккул*); 4) терпение (*сабр*); 5) печаль (*хазн*); 6) страх перед Богом (*хауф*); 7) надежда (*раджа'*); 8) благодарность Богу (*ишкр*); 9) любовь к Богу (*махабба*); 10) покаяние (*тауба*); 11) дружеская близость к Богу (*уис*). (Bel 1938: 346).

Внешнее выражение приверженности своему братству его адепты демонстрируют в ходе коллективных радений или церемоний по случаю религиозного праздника — *мусема*, посвященного местному святому-*марабуту*. Формой материального и, одновременно ритуального выражения почтения к братству, к его духовным вождям являются также всевозможные подношения, взносы и пожертвования (*футухат*) в пользу завий и их шейхов.

Наряду с этим подобная лояльность нередко проявлялась и на политическом уровне, когда, например, хваны оказывали поддержку тем или иным религиозным лидерам, выступавшим против центрального правительства — *махзена*, или против колониальных властей. Бесспорно, наибольшим социально-политическим весом и массовой опорой в эпоху европейской колонизации пользовались в Магрибе братства *Кадирийя*, *Даркауа*, *Рахманийя*, *Тиджанийя* и отдельные их фракции.

Далеко не всегда и без того немногочисленных работах о марабутах Магриба уделяется должное внимание фигуре *мукаддама* или других исархов братства, хотя именно их роль подчас является определяющей в обеспечении духовных и политических интересов и влияния тариката на местах. От активности и эффективности действий *мукаддама* прямо зависела степень политической гибкости и, соответственно, влияния братства.

Довольно поверхностно в европейской научной литературе исследована и роль представителей привилегированной категории марабутского сообщества — потомков и духовных наследников шейха братства, которые по-прежнему окружены особым пиететом, не столько благодаря своим религиозным познаниям и набожности, сколько в силу высокородного происхождения и унаследованной от святого предка *бараки*. В надежде приобщиться к последней соплеменники и братья щедро осыпают детей и внуков марабута всевозможными материальными символами своего обожания: от наличных денег и скота, до земельных участков и другой недвижимости, пополняющих неотчуждаемое достояние завий — *хабусы* (т.е. *вакфы*).

Порядок наследования и посвящения в братствах Магриба в основных своих чертах повторяет общепринятую суфийскую практику, распространенную в мусульманском мире.

Вожди марабутских братств, как и все шейхи тарикатов, передавали *бараку* своим потомкам вместе с правом распоряжаться достоянием ордена, его материальными и духовными ценностями, а также со всеми прочими соответствующими привилегиями.

В случае отсутствия прямых наследников или же по другим обстоятельствам в ряде тарикатских подразделений, основанных высокоучеными и почитаемыми марабутами, барака и общее руководство братством переходили к наиболее достойному и известному достоинствами и заслугами духовному лицу на основании коллективного мнения собратьев-хванов. Нередко такая кандидатура рекомендовалась самим шейхом при жизни и предлагалась затем к рассмотрению совету *мукаддамов*.

Титул халифа — наместника шейха — передавался последним одному из его ближайших сподвижников. Как правило, это высокое звание получал наиболее авторитетный *мукаддам*.

Звания и полномочия в рамках братства традиционно утверждались и передавались от имени шейха в виде *иджазы* — особой верительной грамоты или мандата. Небольшие или дочерние местные братства ограничивались обычными письмами, правда, непременно скрепленными личной печатью шейха.

Высшие марабутские авторитеты — *шейхи*, *халифы*, *мукаддамы* — обладали и правом жаловать *уирд* — посвящение в члены, последователи братства (*муриды*).

В соответствии с особо строгими правилами некоторых тарикатских сообществ (ряд фракций — ветвей *Кадирийи*, например, *Айсауа*/*Исаууа*), испытательный срок для кандидата в посвященные-*муриды* длился годами и предусматривал к тому же суровые испытания. В других случаях инициация проходила намного проще. Кандидат-соискатель должен был получить особые рекомендации для посвящения-*уирда*, изучить ритуальную и содержательную стороны *зикра* — особого для данного марабутского сообщества радения с молитвой-поминанием Всевышнего и, наконец, принести присягу верности (*бай'а*) — братству и его шейху, который становился отныне главным наставником и посредником *мурида* перед Богом. Сам акт посвящения (*уирд*) — проводился на общем собрании *муридов*.

Церемония посвящения женщин имела ряд особенностей, поскольку они традиционно считались существами нечистыми. Именно по этой причине в *Рахманийи*, например, *мукаддам* не мог даже дотронуться до руки одной из новоиспеченных тарикатских сестер — *хаунийят*. Обычно при посвящении (*уирд*) *мукаддам* просто читал вместе с такой соискательницей молитву, иногда давая ей в правую руку один конец четок и держа при этом другой в своей руке.

Успешно прошедшие обряд *уирда* получали статус *мурида* — послушника, ученика, посвященного в члены братства.

Шейх почитается муридом как высший наставник-учитель (*мурид*) и главный источник Божественного Откровения. Ему мурид целиком вверял себя, свою семью и имущество. При этом даже исконно присущее берберам, составлявшим основной контингент марабутских братств Магриба, чувство личной независимости, по-видимому, не восставало против подобного ограничения их самостоятельности, морального и физического подчинения духовному наставнику фактически на грани личного рабства.

Как и в других концах мира ислама, члены марабутских братств беспрекословно следовали всем распоряжениям, даже самым суровым и унижительным, со стороны своих шейхов.

Главным очагом религиозной, просветительской и хозяйственно-административной деятельности марабутских братств Магриба была *завия* — обитель, одновременно выполнявшая функции резиденции, центра отдельных фракций братства, духовной школы и просто постоянного двора — караван-сарая. Здесь всякий путник, прежде всего отправлявшийся в паломничество (*зийара*) к могиле святого марабута, или же прибывавший за советом к ученому старцу — шейху или мукаддаму — всегда мог найти приют и трапезу.

Как и на востоке, в Магрибе под завией первоначально подразумевалась небольшая местная мечеть, или место для моления (*мусалла*), в отличие от собственно мечети (*масджид*), представлявшей собой более значимое и представительное место духовного общения. На севере Африки и, особенно в Магрибе, термин *завия* постепенно получил более широкий смысл, обозначая религиозный духовный и учебный центр с широкими функциями.¹⁴

Завия (завийа) — обитель марабутского братства, комплекс принадлежащих ему религиозных и административно-хозяйственных объектов, как правило, включала гробницу-мавзолей (*кубба, мрабит*) святого-уали — знатного марабута или шерифа, общий молитвенный зал, служивший местом проведения собраний и радений для муридов, комнату для чтения Корана, библиотеку и хранилище рукописей (*хи-*

¹⁴ «Первичные формы организации суфийской деятельности в виде аскетических обителей — *ханак*, служивших своеобразными школами мусульманского мистицизма, с XI–XIII вв. становятся центрами обитания дервишей, объединенных в братства. Впоследствии «коммуникативная роль» этих братств реализовалась также через *такийи* — дервишские обители, или странноприимные дома, которые являлись центрами активности отдельных «орденов» и в ряде случаев служили резиденцией их руководителей. (Кириллина 2000: 317–337). В литературе по исламскому мистицизму *такийа* часто идентифицируется с завией. Завии Магриба фактически выполняли те же функции, что *такийи* Египта и других стран Арабского Востока (там же: 391).

зана), а также жилые помещения для учащихся-*тольба*, паломников и просто странников. Обычно при завии имелось и кладбище, где находили упокоение те из ее приверженцев, кто завещал похоронить себя у святых стен.

На протяжении всей своей истории вплоть до XX в. завии Магриба выступали как основные очаги распространения арабо-мусульманской культуры, просвещения и благотворительности, а также центры хозяйственно-корпоративной деятельности. Все это требовало строгой организации, подготовки и содержания особого персонала, который составлял важное звено общетарикатской иерархии.¹⁵

Во главе внутреннего персонала завии стоял *вакиль* (магр.: *укиль*) — управляющий, доверенное лицо шейха и видная фигура в иерархической пирамиде братства. *Укиль* выступал посредником в общении между шейхом и его посетителями, в том числе иностранцами или неверными. Одновременно это был хранитель могилы шейха-основателя, которого сам *укиль* почитал как своего господина наравне со здравствующим шейхом. Некоторые *укили* даже наследовали *барак* от шейха, а иногда становились и создателями собственного братства.

В других случаях, как правило, в местных завиях, *укиль*, по сути, был просто служащим, прислугой шейха или мукаддама. Нередко в небольших завиях обязанности *укиля* выполнял сам мукаддам.

В прямом подчинении *укиля* находилась прочая прислуга: *шауши*, занимавшиеся раздачей пищи муридам во время общих собраний — *хадра*, а также приемом и устройством на ночлег прибывших издалека собратьев. У Рахманийи, например, *шауш* имеет особое звание: *мукаддам ал-худдам*, то есть «глава прислуги».

И в повседневной жизни, и в ритуальной практике важное место в завии занимал *накиб* — помощник шейха или мукаддама, которого иногда именовали также *шейх ал-хадра* — глава собрания.

В каждой завии имелись к тому же лица, выполнявшие временные или частные поручения: например, *накиб ас-саджада* отвечал за коврик имама — предстоятеля на молитве; *накиб ал-кахва* готовил кофе; *накиб ал-ма'* выполнял обязанности водноноса; *накиб аз-зай* обеспечивал праздничную иллюминацию во время ночных бдений и шествий; *накиб аш-ш-а'ма'* отвечал за восковые свечи и украшения к

¹⁵ Завии Магриба со временем фактически превратились в усадьбы крупных марабутских фамилий, как, например, марокканские завии Буджала, Илгя и т.д. Текущий контроль за их хозяйственно-финансовой деятельностью фиксировался в особых журналах — *диванах*, или *куинахах* (Pascon 1984: 10).

празднику; *маддах* — декламатор и импровизатор хвалебных возгласов; *кассад* — чтец молитв во время бдения — зикра; *'аллам* — знаменосец и т.д. (Petit 1902: 65–66).

Учащиеся школ при завиях — *тольба* (от араб.: *талиб*, мн.: *туллаб* — студент, ищущий) — сохраняют свое звание и по окончании учебы, когда они разъезжаются по провинции и становятся учителями местных коранических школ — *мсидов*. Нередко *тольба* одновременно занимались изготовлением и продажей талисманов (*хирз*) — оберегов со священными вотивными надписями и т.п.

В марабутском сообществе Магриба *тольба* всегда выступали эффективным инструментом распространения тарикатской доктрины и традиций, а в эпоху колонизации — инструментом мобилизации и воспитания у соплеменников чувства ненависти и духа сопротивления в отношении завоевателей.

Как в прошлом, так и в настоящее время, в Магрибе имелось немало самостоятельных завий, которые не создали своих братств, или же чьи братства исчезли с течением времени.¹⁶ Некоторые из подобных завий пользовались большим влиянием, другие практически не имели социального или тем более политического веса в своей местности. Иногда завии по тем или иным причинам переживали подлинное возрождение, восстанавливая свою роль в обществе после длительного периода упадка и забвения.¹⁷

Подобно отдельным завиям и целые братства могли существенно отличаться друг от друга по степени религиозного и социального влияния. Некоторые из них имели значительную массу адептов, исчислявшуюся многими тысячами, и при этом не пользовались особым религиозным влиянием. И наоборот, подчас небольшая завия славилась

своими духовными традициями и авторитетом во многих странах региона.

*Основные тарикатские линии Магриба*¹⁸ в новое время представляли *Кадирийя*, *Шазиллийя* и *Халуатийя*. Эти главные, коренные, линии — *турук ал-усул* — располагали собственной обширной сетью дочерних братств (*турук ал-фуру*), родившихся в разные исторические эпохи и подчас существенно различавшихся по характеру и масштабам религиозного и общественно-политического влияния.¹⁹

Одна из старейших и до настоящего времени, пожалуй, наиболее широко распространенная в мусульманском мире *Кадирийя*, ведущая происхождение от знаменитого багдадского мистика 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (1077, Гилян — 1166, Багдад), на пороге XX века имела здесь десятки тысяч приверженцев и сотни завий, наибольшее число которых приходилось на Марокко.

Именно отсюда, из Дальнего Магриба и главных его столичных центров — Феса и Марракеша — кадирийская доктрина, основанная на сформулированных столетия назад 'Абд ал-Кадиром ал-Джилани принципах праведности и благотворительности, аскетизма и самоотрешенности (*идждаб*) во имя мистического единения с Всевышним, в середине века проникла в недавно исламизированные, а подчас еще остававшиеся языческими, племена Атласа, Сахары и Западного Судана.

¹⁸ См. тж.: Приложение 2.

¹⁹ Исходя из сложившейся традиции, марокканский исследователь М. Ахмис выделяет в истории тарикатов Магриба три основных этапа: 1) Первый открыло на пороге XIII в. братство *Шу'айбийя*, основанное в Аземмуре Абу Шу'айбом б. Са'идом (Мулай Буш'айб) — учеником знаменитого мистика Мулай Бу Йа'азза (см.), последователя Джунайда. Далее в Бени Амгаре возникла завия *Амгар*, вождем которой Абу 'Абдаллах Амгар ас-Саихаджи принадлежал к семейству Мухаммада б. Слимана ал-Джазули (см.), чье учение он унаследовал. 2) Второй период (XIV–XVI вв.) был отмечен деятельностью Мулай 'Абдаслама б. Мишиша (см.), особенно почитаемого у племен *джбала* и похороненного в Бени Арнуса. Учителем его был шейх Бу Мадйан (см.), последователь 'Абд ал-Кадира ал-Джилани. Мулай 'Абд ас-Салам был наставником Абу-л-Хасана аш-Шазили (см.), основателя *Шазиллийи* — продолжения кадирийской тарикы в Магрибе, впитавшего элементы доктрины ал-Газали. Наряду с этими крупнейшими братствами большую популярность в Дальнем Магрибе получили завии *Мдугийя* (г. Сафи), *Халийя* (Тихджа), *Хазмирийя*, *Хансалийя* и др. 3) Третий период (XVII–XIX вв.) был связан с дальнейшим возвышением *Джазулийи*, отмеченным джихадом против захвата португальцами гг. Сеута, Ксар ас-Сагир, Анфа, Арзила, Ташжер, Сафи и Аземмур. Называя себя потомками Пророка, вожди *Джазулийи* составили влиятельный клан шерифов. *Джазулийя* дала жизнь многим марабутским завиям, в том числе *завия Сиди Ахмад*, *Сиди Муса* в Тазервальте (Сус), *Насирийя* (Тамгрут), *Сиди Рахаль*, *Бу Джа'д*, *Сиди Ма'айу* (в области Шаунийя), *Айсауа* (Мекнес), *Хамадия*, *Фишата*, *Даркауа*, *Тухамийя*, *Киттананийя* и т.д. (Akhmisse 1984: 8–10).

¹⁶ Ж. Лизо приводит историю сельской завии в дер. Метиджа в алжирском Уарсенсе. Основанная, по преданию, самим Сиди Мулай Ларби (ад-Даркауи), она была разрушена в ходе французского завоевания в XIX в. и позже пережила известное возрождение. На месте ее была возведена мечеть, носящая имя того же святого мистика, а поблизости обосновалось семейство марабутов, ряд членов которого с приходом французов переселился в соседний Тунис (Lizot 1973: 113).

¹⁷ Отношение к завиям, как и в целом к практике марабутизма, в странах Магриба в годы независимости существенно различалось, хотя и оставалось в основном настроенным. Можно лишь предполагать, что общее количество завий разной степени влияния в регионе к концу XX в. исчислялось сотнями, возможно, тысячами. Пожалуй, наибольшую активность завии по-прежнему сохраняют в Марокко, в главных городах которого их имеется до нескольких десятков. Только в столичном Рабате ал-Джарари насчитывается их более двадцати, в том числе исторически связанные с такими крупными братствами, как *Кадирийя*, *Насирийя*, *Рахманийя*, *Хамадия*, *Хансалийя*, *Даркауийя*, *Тиджанийя* и др. (Ал-Джарари 1978: 77–86).

Главные кадиритские центры Марокко в Фесе, Марракеше, Мелилье и т.д. выступали хранителями заветов своего основоположника-эпонима — «повелителя всех святых». Местные завии Кадирийи, во главе которых стояли, как правило, мукаддамы высокого шерифского происхождения, были связаны друг с другом скорее общим именем и концептуальным родством, нежели структурными тарикатскими узлами. Такая картина была характерна и для других районов Магриба, где каждая ветвь Кадирийи имела своего шейха с его личной печатью и самыми широкими полномочиями.²⁰

В Центральном и Восточном Магрибе вплоть до начала XX в. крупнейшими кадиритскими центрами являлись завия Манзал-Бу-Залфа у границ с Триполитанией, имевшая филиалы в тунисских городах Сфаксе, Габесе и на острове Джерба. В северных районах Туниса и на востоке Алжира особым авторитетом пользовалась завия в районе ал-Кефа, насчитывавшая в конце XIX в. до пятисот учеников-послушников — *тольба*. В южной части Туниса и на юго-востоке Алжира особенно популярной оставалась в этот период завия в г.Нафта. Наряду с этими очагами кадиритского влияния в Магрибе активно действовали и десятки относительно небольших провинциальных завий, представлявших ту или иную ее ветвь Кадирийи.

Несмотря на поражение в конце 1847 г. вооруженного антиколониального сопротивления на западе Алжира во главе с эмиром 'Абд ал-Кадиром, его приверженцы и далее поддерживали здесь значительное влияние Кадирийи. Это было особенно заметно в Орании, где местные жители по сей день высоко почитают как самого 'Абд ал-Кадра, так и его отца Мухийддина — мукаддама братства, принявшего на себя первые удары французских завоевателей.

На территории Марокко приверженцы Кадирийи долгое время были известны как *Джилала*. Фактически же сторонники последней представляли лишь своего рода «провинциальное крыло» единого трансконтинентального мистического сообщества. Если в городах Дальнего Магриба adeпты Кадирийи собирались в своих завиях для коллективных радений, то их собратья в глубинке больше были известны своими шумными собраниями — *хадра* — под грохот барабанов-бандиров и пронзительные звуки флейт (Michaux-Bellaire 1923: 42).

²⁰ Глава ('амид) благородных иерархов братства в Марокко — *шорфа* Кадирийи — шейх 'Абд ал-Хайй ал-Кадри в своем историческом очерке с похвальной гордостью детально описывает основные этапы и направления экспансии ордена от Ирака и Хорасана до Явы — на востоке, Судана и Мауритании — на западе, Кавказа и Балкан — на севере, Йемена и Восточной Африки — на юге. (Ал-Кадри А. Х. *Аз-Зауния ал-кадирийа 'абра ат-тарих уа-л-усур*. Тетуан, 1986).

Одним из наиболее известных братств Магриба, вышедших из лона кадиритской традиции, была *Айсава* ('Исауийя). Бесспорно, в значительной степени Айсава была обязана популярностью своим эксцентрическим шествиям и своего рода мистериям, прежде всего по случаю *маулуда* (магр.: *мулуд*) — дня рождения Пророка, сопровождавшимся актами самоистязания и производившими неизгладимое впечатление на очевидцев, особенно на иностранцев.

Основатель Айсавы, шериф из Мекнеса Мухаммад б. 'Иса (1466 — ок.1524/26),²¹ прославился как один из великих чудотворцев мусульманского Запада. Его жизнь пришлась на сложный период в истории Дальнего Магриба, наполненный бурными политическими конфликтами эпохи Ваттасидов. Выйдя из братства Шазилийя, вожди которого, по его мнению, извратили идею божественного экстаза и самоотрешения, Мухаммад б. 'Иса избрал собственный путь к Всевышнему. Основанный им полтысячелетия назад тарикат имел главную завия в Мекнесе, которую до настоящего времени возглавляют его потомки. Отсюда же, из Мекнеса, многочисленные проповедники и эмиссары Айсавы отправлялись в разные концы Магриба и в страны Судана к югу от Сахары.

В соседнем Алжире Айсава была также представлена рядом завий, крупнейшие из которых располагались в окрестностях городов Алжир, Оран, Константина; в Тунисе — в городах Тунис, Сфакс, Сус и на о. Джерба. Три завии Айсауы имелись на рубеже XIX–XX вв. в Киренаике, недалеко от Бенгази, а одна действовала в Мекке.

Из других известных братств Магриба, генетически связанных корнями с материнским деревом Кадирийи, заслуживают упоминания *'Арусийя*, основанная Хашимитским шерифом Абу-л-'Аббасом Ахмадом б. ал-'Аруси (ум. ок. 1460), и *Саламийя*, восходящая к известному во второй половине XVIII в. суфию 'Абд ас-Саламу ал-Асмару. Оба упомянутых братства приобрели особую популярность и влияние в восточных районах Магриба и имели широкую сеть завий в Алжире, Тунисе, Триполи и Барке (Киренаике).

Незадолго до французского вторжения в Алжир здесь зародилось новое братство кадиритской традиции — *Ахмариийя*, которое возглавил выходец из Марокко, известный праведник ал-Хадж Мубарак — почитатель и хранитель могилы шейха 'Аммара Бу Саны (ум. ок. 1712).

²¹ Э. Дутте справедливо возводит идейные корни Айсавы к доктрине шейха ал-Джазули (XV в.) — основоположника влиятельной школы мистиков в рамках *Шазилийя*. (Doutté E. *Les Aissaoua à Tlemcen*. P., 1900).

Вплоть до начала XX в. большим влиянием в Восточном Магрибе пользовалась Бу-'Алийя, основанная знаменитым чудотворцем — кадиритским мукаддамом Бу-'Али и открывшая со временем сеть завий на востоке Алжира, в Тунисе и в Ливии.

К ученику 'Абд ал-Кадир ал-Джилани — «полюсу» исламского мистицизма в Магрибе шейху Абу Мадьяну Шу'айбу (см. выше, а тж. Приложение) — восходили истоки суфийской школы, получившей со временем широкое распространение не только на севере Африки, но и в других концах мира ислама — Шазилийя.

В отличие от Кадирийи с ее впечатляющими ритуалами зикра,²² впервые получившими распространение на западе еще в разгар Реконкисты на рубеже XII–XIII вв., орден Шазилийя обращался в первую очередь к внутреннему миру верующего, внушая ему философско-мистическое мировоззрение. По преданию, выходец из Аль-Андалуса Абу Мадьян встречался в Мекке с самим 'Абд ал-Кадиром ал-Джилани, а в Фесе — с известным в Магрибе мистиком Сиди 'Али б. Харазим, что существенно влияло на формирование его мистической доктрины.

Ближайшие ученики Абу Мадьяна — Абу Мухаммад Салих б. Са'ид ал-Магриби (ум. 1234) и 'Абд ас-Салам б. М/а/шиш (ум. 1228) развили в дальнейшем его учение в рамках созданных ими новых тарикатских образований.

Абу Мухаммад Салих основал братство *ал-Худжжадж* («Паломники»), представители которого призваны были оказывать содействие пилигримам из Магриба, следовавшим к святыням Аравии, по возможности ограждая их от влияния и проповеди местных святых, принадлежавших к другим суфийским школам. Центр братства ал-Худжжадж, находившийся в Каире, приобрел большую популярность в период, когда паломники-магрибинцы начали в массовом порядке осваивать маршруты хаджа на Восток.²³

²² Зикр — ритуал поминания Бога, столп исламского мистицизма. Одно из первых описаний радения под музыку (*сама*) дал в конце XI в. Ахмад ал-Газали. Оно включало три вида движений: танец, вращение и прыжок, каждое из которых является символом духовной сущности. Танец означает обращение духа вокруг цикла реально существующих вещей с целью постижения тайны и откровения. Это есть состояние гностика. Вращение передает отношение между духом и Богом в его внутренней природе (*сирр*) и бытии (*уджуд*), кружение видений и мыслей. Прыжки свидетельствуют о том, что мистик переходит от стоянки человеческой к стоянке, соединяющей его с Богом... (Тримингам 1989: 161).

²³ Ал-худжжадж помогали паломникам из Магриба, решавшимся отправиться на восток, несмотря на подстерегавшие их опасности и даже призывы улемов воздержаться от посещения святынь Аравии. Привоты и обители этого братства были разбросаны

Наибольшую известность приобрел другой ученик Абу Мадьяна — 'Абд ас-Салам б. М/а/шиш — «столп веры» на западе и святой покровитель Магриба, чья могила на г. Джебель Алам в Марокко до сих пор остается местом паломничества верующих. В основу своего учения Бен Мишиш положил традиционную для классического суфизма концепцию развития верующим всепоглощающей любви, разрыва с земными благами и заботами во имя мистического единения с Богом, что возможно лишь через полное самоотречение и постоянное обращение к зикру.

Об эпониме Шазилийи — выдающемся ученике Бен Машиша Абу-л-Хасане 'Али аш-Шазили — имеется немало противоречивых сведений, неизвестны даже точные даты его жизни. Родился он, по видимому, между 1175 и 1196 гг., а умер около 1258 г. Большую часть жизни аш-Шазили провел в скитаниях и паломничестве. Он обошел Северную Африку и Аравию, повсюду представляясь странствующим факиром, философом-мистиком. После кончины своего учителя Бен Машиша (1228) аш-Шазили поселился в окрестностях Туниса, в местечке Шазила, даровавшем ему нисбу. Позже он провел немало лет в Египте, в Каире и Александрии, основав там ряд завий. По преданию, аш-Шазили умер на пути в Мекку, в пустыне Хумаитхара, около 1258 г. Его предполагаемая могила в деревне Айдаб, стоящей на африканском берегу Красного моря, как раз напротив аравийской Джидды, до настоящего времени является местом паломничества мусульман Северной Африки и Хиджаза.

В центр своего учения аш-Шазили поставил универсалистские принципы *таухида* — идеи единства Господа. Обращаясь к идеалам раннего суфизма, аш-Шазили и его приверженцы развернули проповедническую деятельность по всей Северной Африке. Со временем

идеи всего маршрута следования паломников — от Сафи, Тетуана и других городов Дальнего Магриба через Тлемсен и города Алжира, Туниса, Триполитании и Барки (Киренаика). Крупные стоянки на пути следования магрибских паломников имелись в Буж и Александрии, где располагались наиболее влиятельные *завии* братства, основанного Абу Мухаммадом Салихом. По возвращении на родину паломники-магрибинцы непременно навещали своего шейха в его обители в г. Сафи. Согласно «*ал-Минхаджу*» Ахмада б. Ибрагима б. Мухаммада Салиха, туда постоянно стекались делегации со всех концов Магриба нередко численностью до двухсот человек.

При Маринидах потомкам Абу Мухаммада Салиха официально было поручено заниматься отправкой караванов паломников на восток, а один из сыновей прославленного шейха был даже назначен наместником г. Сафи. Рост влияния *завии* в Сафи приносил ей немалые дивиденды. Материальное процветание, правда, не оградило это братство от внутренних распри, сопровождавшихся выступлениями рядовых адептов (*фукара*) против погрязших в роскоши вождей. Описанию подобных конфликтов отведено немало места на страницах «*Ал-Минхаджа*» (Ферхат, Трики, 1986: 34).

шазилитская религиозно-философская система покрывается пестрыми наслоениями местных культов и мифов, существенно способствовавших росту ее популярности в среде туземцев-неофитов, и постепенно превращается в духовную и организационную базу магрибского марабутизма.

Во главе новых шазилитских групп и завий становились, как правило, представители знатных шерифских родов. Сохраняя общий философско-мистический характер учения аш-Шазили, они подкрепляли авторитет братства собственной унаследованной благодатью-баракой, иногда привнося изменения в первоначальный ритуал и формулы зикра данного братства.

Шазилитская доктрина объединила со временем десятки братств и сотни завий от Сирии и Египта на востоке²⁴ до самых отдаленных областей Магриба, где она приобрела особую популярность. Дочерними тарикатами Шазилии стали, в частности, *Джазулийя*, основанная в 60-е гг. XV в. и прославившаяся как очаг сопротивления португальской экспансии в Марокко на рубеже XV–XVI вв.; *Заррукийя*, основанная около 1493 г.; *Рашидийя*, известная также как *Йусуфийя*, основанная в 1524–1525 гг.; *Карзанийя* (осн. 1607–1608); *Шайхийя* (осн. 1613–1614); *Насирийя* (осн. ок. 1668), а также еще около двух десятков менее известных тарикатских объединений.

Развернувшееся на рубеже XVIII–XIX вв. обновленческое движение в исламе, прямо связанное с подъемом на востоке радикальных традиционалистских движений, прежде всего ваххабитов Аравии, привело к формированию ряда крупных марабутских структур на базе «традиционалистского обновления».

Наиболее влиятельным из них и к тому же давшим рождение нескольким фракциям-ответвлениям стала уже упоминавшаяся *Даркава* (*Даркауийя*), которой суждено было занять важное место в религиозной и социально-политической жизни Магриба накануне и в период французской колонизации (см. выше). Вождь-основатель братства Абу Хамид (Ахмад) ал-Араби ал-Даркауи (1760–1823) резко выступил против обращения старых братств к идее бараки, призывал своих последователей уходить от мирских дел и политики. Учение ал-Даркауи получило популярность как среди интеллектуалов Феса, так и у простого люда: братство активно действовало через свои корпоратив-

²⁴ В числе других Шазилии со временем утвердилась и на Ливанском побережье. Анализируя роль тарикатов в религиозной жизни г. Триполи в османский период, М. Дарника отмечает, что усилением своих позиций в этих местах Шазилия была обязана, в частности, кайроскому ал-Ашхару, где обучались мусульмане из Ливана (*Дарника* 1984: 141).

но-цеховые объединения (кожевенников, угольщиков, строителей и т. д.).²⁵

Каттанийя (*Киттанийя*), уже упоминавшаяся в предшествующем разделе, — другое влиятельное братство в рамках «традиционалистского обновления» ислама в Магрибе, последний из суфийских тарикатов, появившийся в середине XIX в.²⁶ до установления протектората в Марокко. Каттанийя заметно усилилась на рубеже XIX–XX вв. при султане Мулай 'Абд ал-'Азизе (1895–1907), когда, по словам марокканского историка И. Хараката, число ее завий в провинции и городах Марокко достигало сотни. В отличие от других марабутских вождей шейхи Каттанийи умело сочетали политические и духовные аспекты деятельности, последовательно критикуя правительство-*махзен* за слабость в противодействии иностранному проникновению. Радения Каттанийи отличались изысканностью этикета и речи, при этом адепты братства придерживались собственного порядка объявления *азана* и даже времени начала ежедневной молитвы-*салат*. (*Харакат* 1985: 273). Вследствие конфликта с султаном Мулай 'Абд ал-Хафизом (1907–1912) и гибели шейха ал-Каттани (1909) братство практически утратило влияние, которое частично смогло возродить уже только после 1918 г. (*Тримингэм* 1989: 99. См. тж.: глава V).

Большинство родившихся в новое время марабутских братств Магриба вели происхождение из Марокко, но со временем приобрели много приверженцев и в других районах Северной Африки. Более 22 тысяч адептов по всему Алжиру имела, к примеру, в конце XIX в. *Тайибийя* (или *Уаззанийя*). Ее главная завия в Уаззани (Марокко) возникла в 70-е гг. XVII века как крупный центр религиозной и полити-

²⁵ Свое учение ал-Даркауи изложил в сборнике посланий объемом около двухсот страниц под названием *«Шур ат-таулийя фи махзаб ас-суфийя»* («Наставления совести на суфийском пути»). Отрешенность (*таджрид*), явная или тайная, наставлял ал-Даркауи, — главная добродетель, без которой нет ни посланника, ни пророка. Даркавитов можно было узнать по особым четкам, женщины их имели свои независимые объединения... (*Харакат* 1985: 269).

Уход от несовершенств мира, однако, не удался ал-Даркауи, и он был втянут в политику. Марокканский султан-шериф Мулай Слиман (1795–1822), обратившийся к опыту ваххабитов с целью ограничить влияние марабутов, пытался использовать «ореол святости» ал-Даркави и поддержал антитурецкие выступления даркавитов в Ороне и Тлемсене. Переход же ал-Даркави на сторону противников Мулай Слимана вызвал гнев последнего, и шейх был брошен в тюрьму. Новый султан Мулай 'Абд ар-Рахман (1822–1859) освободил ал-Даркауи, но братство его распалось и постепенно утратило политическое влияние на западе Магриба (*Тримингэм* 1989: 98).

²⁶ Первую завью основал в Фесе около 1850 г. Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб ал-Каттани. С 1890 г. руководство этой завией перешло к его внуку, имевшему то же имя (*Тримингэм* 1989: 99).

ческой поддержки первых султанов-Алауитов, бросивших все силы на собирание земель Дальнего Магриба и укрепление централизованного государства.

Основатель Тайибийи шериф Мулай 'Абдаллах б. Ибрахим (ум. 1678) принадлежал к роду Идрисидов и был потомком самого шейха 'Абд ас-Салама б. Машинца. Превратившись в орудие влияния Алауитов в северных областях Дальнего Магриба — в Джбале и на границе с Гарбом — Тайибийя пользовалась особым расположением султана Мулай Исманла (1672–1727), который демонстративно обращался за инвеститурой именно к ее шейхам. Подобные шаги представлялись в ту пору вполне оправданными, поскольку удержать власть в стране, находившейся на грани восстания и анархии, можно было, лишь опираясь на авторитет популярных харизматических вождей, чья поддержка и благодать-*барака* сулили упрочение трона и, к тому же, приток новых налоговых поступлений в султанскую казну (*махзен*) из провинции.

Подобно Тайибийе-Уазанийе, и другие шазилитские братства марокканского происхождения сохраняли к началу XX в. значительное влияние в разных концах Магриба. Так, *Шайхия* имела в тот период в Алжире более 10 тысяч приверженцев; *Хансалия* — более 4 тысяч в районе Константины; *Йусуфия* — около 1,5 тысяч приверженцев в Орании и т.д., наконец, *Даркава* — до 10 тысяч адептов в Орании, Сахаре и даже в Нигере. (*Deront, Coppolani 1897: 87–89*).

Значительное число последователей в Магрибе нашла родившаяся еще в XIV в. далеко на Востоке тарика *Халуатийя*, основателем и эпонимом которой был уроженец Ирана 'Умар ал-Халуати, скончавшийся в 1397 г. в сирийском городе Кесарийя. В XV веке центральная завия Халуатийи была перенесена в местечко Сиди Дамердеш, под Каир, откуда ее учение распространилось затем по всему мусульманскому миру: от Персии и Индии — на востоке, до стран Магриба — на западе. Эмиссары и проповедники Халуатийи — пустытники-аскеты и чудотворцы — приобрели в дальнейшем широкую популярность и почитались как святые, нередко создавая собственные тарикаты и завии.

Большую роль в Магрибе суждено было сыграть двум тарикатским объединениям, вышедшим из Халуатийи — *Рахманийе*, основанной Абу 'Абдаллахом Мухаммадом б. 'Абдаррахманом ал-Гушшули ал-Джурджури (1720–1793), и другому особенно широко известному реформаторскому течению — *Тиджанийя*, у истоков которого стоял уроженец алжирского оазиса 'Айн-Махди Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. ал-Мухтар ат-Тиджани (1737–1815, см. также выше гл. V).

Рахманийя и *Тиджанийя*, пожалуй, наиболее полно отражали получившую определенное распространение в истории «народного ислама» в Магрибе практику формирования особых этнических тарикатских подгрупп — в данном случае своего рода провинциальных берберских филиалов, действовавших наряду с центральными структурами братства, как правило, располагавшимися в крупных городах — исторических очагах арабо-мусульманской культуры.

Рахманийю нередко просто называли «кабийльским братством» — настолько велики были ее популярность и влияние в племенах алжирской Кабилии. Основатель ее также был выходцем из кабийльского селения Айт Смаил. Обойдя многие страны Востока, в том числе Индию, ал-Джурджури по возвращении на родину был принят соплеменниками как святой чудотворец. Его последователи разнесли новое мистическое учение по Восточному и Центральному Магрибу, преодолевая сопротивление местных марабутов, улемов и даже самого правителя османского Алжира — *дея*.

Поток паломников к могиле ал-Джурджури (ум. 1793) обеспокоил турок, которые спровоцировали разграбление его гробницы и даже подменили, якобы, останки святого. Позже новый мавзолей основателя Рахманийи был построен в Хаме, недалеко от Алжира, где марабуты находились под более жестким контролем османских властей. По убеждению рахманитов, их покойный шейх совершил тогда новое чудо, и останки его оказались сразу в двух гробницах: и в Айт Смаиле, и в г.Алжир, то есть в 120 км друг от друга. Тем не менее, именно завия Айт Смаил сохраняла статус главной святыни Рахманийи, и ее вожди почитались как наследники и обладатели бараки самого шейха ал-Джурджури.

В 1871 г. Рахманийя, во главе которой стоял тогда шестой потомок ал-Джурджури — шейх Амзиан ал-Хаддад (кабил.: *Ahadadd*) — стала одновременно духовной базой и важной военно-политической силой большого восстания в Кабилии, начатого местным вождем — башагрой ал-Мукрани. После подавления этих массовых антифранцузских выступлений на востоке Алжира шейх ал-Хаддад был интернирован, а главная завия Рахманийи — закрыта. Сын ал-Хаддада, шейх 'Азиз — один из вдохновителей восстания 1871 г. — был сослан на Новую Каледонию, откуда он смог, однако, бежать и обосноваться в аравийской Джидде. На имущество и земли Рахманийи был наложен секвестр, и они перешли в фонд колонизации, что, безусловно, нанесло по позициям братства тяжелый удар, после которого оно практически так и не смогло восстановить прежнее влияние.

Необходимо отметить, что главные репрессии в ту пору обрушились именно на кабилские завии Рахманийи, представлявшие лишь ее местные, провинциальные фракции.

Мукаддамы Рахманийи смогли затем создать новые дочерние группы со своими завиями, которые, однако, были объединены лишь общим названием и ритуальной практикой. Сами же потомки основателя братства, оставшиеся в его джурджурской завии, оказались в полном забвении, практически лишившись прежнего духовного и социального веса. Шейх 'Азиз пытался, правда, восстановить нарушенные тарикатские связи, рассылая инвеституры мукаддамам и надеясь, что когда-нибудь будут признаны права его сына — Салаха, уже перешедшего, между тем, в «лагерь колонизации». Потомки ал-Хаддада так и не смогли восстановить единство и престиж братства. Шейх 'Азиз, заявивший французским властям о своем раскаянии, получил возможность выехать на лечение в Париж, где он и скончался в 1895 г. и был затем похоронен в алжирском городе Константина.

Крупнейшие рахманитские завии сохранились к концу XIX в. в окрестностях Константины (более 40), в Бу Джалиле (Акбу — около 40), в Тольге (17), Нафте (15), Бу Саде (29) и в других местах восточного Алжира, Туниса, Триполитании, а также в Каире и Джидде. (*Depont, Coppolani 1897: 80–83*).

Одним из наиболее влиятельных в мусульманском мире тарикатов, по существу переросшим рамки суфийского ордена, стала *Тиджанийя*. Ее основатель *Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад ат-Тиджани (1737–1815)* — потомок шерифа из Марокко, с именем которого было связано сооружение в XVII в. рибата и завии в оазисе 'Айн-Махди, располагавшемся в юго-западной части Алжира, к югу от Джебель Амура. Получив широкое религиозное образование, в частности в Фесе, Ахмад ат-Тиджани вернулся в 'Айн-Махди, а позже, в ходе хаджа посетил завии Аравии, Египта и Туниса, последовательно примыкая то к Кадирийе, то к Халуатийе или Тайибийе. Вновь обосновавшись в Фесе, ат-Тиджани начал там проповедь своего эклектического учения, но, по преданию, получил от самого Пророка указание избавиться от влияния других мистических школ и вступить на собственный путь (*тарики*) восхождения к истине.

В 1781–1782 гг. ат-Тиджани основал в 'Айн-Махди новый тарикат с особым уирдом и зикром, откуда его учение в дальнейшем распространилось по всей Северной Африке. Быстро завоевав признание в Магрибе, *Тиджанийя* встретила противодействие со стороны турецких властей. В 1785 г. 'Айн-Махди был осажден войсками бея Орана, который вынудил тиджанитов платить в казну местного янычарского

оджака немалый налог. Сам Ахмад ат-Тиджани принял тогда решение удалиться в Фес, где он нашел поддержку марокканского султана-шерифа Мулай Слимана (1793–1822) и открыл новую завиию. Завещав ближайшим последователям (*ахбаб*) свое учение, шейх Ахмад ат-Тиджани скончался в Фесе (1815).

Фесская завия Тиджанийи со временем приобрела роль крупнейшего духовного центра этого братства в Марокко и Западном Судане. Не меньшее влияние имели и расположенные в Алжире завии в 'Айн-Махди — резиденции потомков Ахмада ат-Тиджани, — а также в Темасине, причем последняя тоже претендовала на роль главного центра тариката. Соперничество между двумя ведущими алжирскими завиями существенно ослабляло позиции Тиджанийи, имевшей уже к середине XIX в. десятки тысяч приверженцев не только по всему Магрибу и Западному Судану, но и в Египте, Аравии и других регионах мусульманского Востока.

В самом Магрибе, прежде всего в Марокко, Тиджанийя приобрела в новое время славу исключительно аристократического братства, объединявшего выходцев из видных арабских и андалусских семейств. В то же время в Алжире, например, Тиджанийя, как и Рахманийя, имела свои особые берберские ветви — филиалы. Как правило, к числу ее адептов принадлежала наиболее образованная и одновременно консервативная часть магрибского общества, например, высшие правительственные сановники, дипломаты, крупные феодалы и коммерсанты, известные богословы-улемы.

Благодаря заметной большей по сравнению с другими тарикатами внутренней консолидации, особому происхождению своих хванов, их высокому социальному весу и значительным материальным ресурсам, Тиджанийя играла заметную роль в общественно-политической жизни Магриба. Большое внимание в своей проповеди тиджаниты традиционно уделяли делам мирским, правовым и хозяйственным вопросам, что в свою очередь свидетельствовало об их значительном социальном потенциале и проявилось, в частности, в склонности и открытости к разносторонним контактам с европейцами.

Особая позиция Тиджанийи в период французского завоевания Алжира, нежелание ее вождей встать под знамена соперничающей Кадирийи и ее признанного лидера — эмира 'Абд аль-Кадир — вынудили последнего нанести по ней ряд ударов (1838–1839 гг.), существенно ослабивших ее (*см. выше*). Однако в конечном итоге Тиджанийя смогла не только восстановить, но даже заметно усилить влияние в условиях ширившегося европейского колониального присутствия на севере Африки.

Общий анализ масштабов распространения и особенностей функционирования тарикатских структур Магриба показывает, что в разгар колониальной экспансии в регионе на рубеже XIX–XX вв. к ним принадлежала значительная часть местных мусульман. Особенно ощутимым влиянием марабутских братств оставалось на западе Магриба, в Марокко, Мавритании и Западной Сахаре, где лишь собственно в тарикатах, исключая их финансово-предпринимательские объединения-корпорации, в начале XX в. состояло подавляющее большинство населения.

Несмотря на самобытный автохтонный субстрат, лежавший в основе становления институтов народного ислама в Магрибе, они оставались тесно связанными с главными тарикатскими центрами на Востоке — в Египте, Аравии, Ираке и т.д., прежде всего благодаря неослабевавшему единству базовых религиозных и социальных структур суфийских орденов.

Характерной особенностью марабутских братств Магриба стало широкое распространение автохтонных берберских филиалов тарикатов, как например, у Рахманийи и Тиджанийи, которые в свою очередь были связаны с основными тарикатскими линиями скорее лишь по названию и общей идеологической концепции, нежели устойчивыми структурными узлами.

В целом, следует отметить, что, несмотря на выраженный эзотерический характер действующей доктрины, скрытый, если не тайный характер посвящения, радений, других видов внутритарикатской деятельности, братства Магриба вряд ли можно назвать замкнутым, закрытым социальным организмом.

Опыт марабутских сообществ, как и практика мистических братств в других частях мира ислама показывает, что контакты между ними были весьма широкими и далеко не всегда враждебными. Это проявлялось в рамках межтарикатского сотрудничества, например, по обеспечению приютом паломников в Аравию. Из хаджажа мусульмане возвращались нередко, приняв посвящение еще в одном или даже в нескольких братствах.²⁷

²⁷ «В священных городах ислама были представлены практически все авторитетные направления и ответвления дервишских братств, распространенных по всему мусульманскому миру...». Среди братств, пользовавшихся особым влиянием в Хиджазе и одновременно на севере Африки, выделялись Халуатийя, Даркаунийя и основанная в первой половине XIX в. хиджазская ветвь последней — Маданийя. «Представители маданийи из Хиджаза распространились по Тунису, Алжир, Ливии, Турции, чему в немалой степени способствовало паломническое движение...» (Кириллина, Родригес 1995: 84).

Не было исключением и посвящение самих шейхов братств в члены другого ордена. Так, шейх главной завии Шаркавы в Буджаде (Средний Атлас) Мухаммад ал-Ма'ати (ум. в 1766 г.) был посвящен в орден Насирийя. В свою очередь основатель мекнесской Хамадши Сиди 'Али б.Хамдуш (ум. в 1720 г.) был учеником шейха Шаркавы, чью могилу в Буджаде стали посещать паломники Хамадши... (Eickelman 1981: 39).²⁸

Как известно, и сам «Великий Сануси» (*ас-Сануси ал-Кабир*) Мухаммад б. 'Али (1787–1859), прежде чем стать основателем влиятельнейшего на севере Африки и на Ближнем Востоке братства *Санусийя*, был приверженцем Тиджанийи, Шазилийи (се идрисидской ветви), Насирийи, Кадирийи, а возможно, и ряда других тарикатов. (Evans-Pritchard 1954: 13).

Тарикаты и завии Магриба, таким образом, выполняли функцию важного связующего элемента между этнокультурными массивами мусульманского Востока и Запада, долгое время действовавшего на разных социальных уровнях и способствовавшего как региональной этноконфессиональной, так и общей цивилизационной консолидации исламского макросоциума на всем пространстве Ближнего Востока и Северной Африки.

Устойчивая тарикатская иерархия, в свою очередь, отражавшая традиционную для всего ареала систему социального устройства и нравственно-духовных ценностей, в дальнейшем легла в основу формирования новых институтов как культурно-просветительской, идеологической, так и преимущественно предпринимательской направленности. В условиях разворачивавшейся европейской колонизации некоторые из таких структур в той или иной степени испытали на себе влияние западных принципов социальной организации: например, корпоративных коммерческих объединений, цеховых и профессиональных синдикатов или даже политических партий и течений.

²⁸ О религиозной терпимости Шаркавы, характерной, впрочем, и для других братств, свидетельствовал тот факт, что в Буджаде, например, проживало около двухсот евреев. При местной завии имелся свой еврейский квартал — *мехлах* с синагогой. Мусульмане и иудеи вместе занимались торговлей зерном, ювелирным и швейным делом. Между еврейскими и мусульманскими домами существовали тесные деловые контакты (Eickelman 1981: 44–45). Подобный опыт был известен также в Илгге и во многих других центрах корпоративной марабутской деятельности.

VII. СОЦИАЛЬНАЯ БАЗА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ МАРАБУТОВ В НОВОЕ ВРЕМЯ. XIX — НАЧАЛО XX В.

Социально-экономическая роль марабутов и их братств накануне и в период колонизации в значительной мере определялась теми позициями, которые они сумели завоевать в жизни Магриба со времени появления там первых ростков исламского мистицизма и культа святых, давших в дальнейшем рождение мощным «стволом» тарикатских объединений с раскидистыми ветвями их фракций и профессионально-цеховых корпораций.

В отличие от эпохи становления институтов марабутизма в средние века, когда нередко они выполняли военно-политические и мобилизационные функции, в новое время с утверждением в Магрибе колониальных режимов, а затем и независимых государств роль марабутов свелась, в целом, к мирной сфере, т.е. к религиозно-просветительской, правовой, посреднической и даже целительской функциям.¹

Получивший широкое распространение в Африке, в том числе в северо-западных ее районах, исламский мистицизм, структурированный в тарикаты — братства или ордены — и их дочерние подразделения, принес с собой новый социальный порядок, прямо способствуя «изменению внутримирских связей».²

¹ Функции марабутов в новое время Х. Робертс объясняет рядом «лакун», «недостатков» — absences — в традиционном обществе, особенно в сельской среде: 1) отсутствием образования (необходимого для индивидуального обращения к священным книгам); 2) отсутствием врачей; 3) отсутствием учителей; 4) отсутствием закона и порядка (прежде всего в относительно независимых от властных центров районах «блед ас-саба»). (Roberts 1979: 107). Примечательно, что мнение британского ученого в целом совпадает с оценкой «социальных корней» культа святых, данной на полвека раньше «воинствующим атеистом-исламоведом» Л. Климовичем в предисловии к советскому изданию работ Н. Гольдциера (Гольдциер 1938: 3–20).

² «Прежние кровнородственные отношения, замкнутость родственных союзов и соседских деревенских общин относительно обесценивались под влиянием идеи духовно-религиозного единства...», — отмечает А. Д. Саватеев. Надал авторитет жреца, которому оставалось «слибо становиться одним из рядовых общинников, либо перекалфицироваться в духовного вождя — шейха новой религии». Складывается новая социальная общность, основанная на принципах религиозности. «...Религиозная этика братства и социальной взаимоподдержки оказываются достаточно эффективной основой для

Живущие в единении с природой, крестьяне, как, собственно, и кочевники-скотоводы, всегда обращались к духам, языческим божествам, управляющим силами и предметами окружающего мира, отдавая должное магии. При этом «...освоение мистицизма, требовавшее определенного интеллектуального воображения и явно чуждое им, заменяло состояние одержимости, которое вызывал зикр — многократное повторение имени Аллаха, обычно сопровождаемое танцем, и дурманящие вещества. И то, и другое не требовало особого освоения: в культовой практике африканских традиционных верований они применялись издавна...» (Саватеев 2006: 99). В значительной мере все это можно отнести и к традициям Берберии.

Неизменно сохранявшие общие принципы деятельности, тарикатские структуры с приходом на землю Африки получили здесь «новый импульс восприятия местных форм социальности...».³

Между тем, как в прошлом, так и сегодня противоречия между канонами официального ислама и обрядами марабутов ставили культ местных святых в сложное положение «на грани правоты и эффективности»: сближение с официальной ортодоксией и критика марабутизма, воспринимавшегося как ересь (*бида*) ставили под угрозу весь символический капитал местного святого, ведь, согласно маликитским нормам, культ святых являлся постыдной еретической практикой...» (Pascon 1984: 172).

Экономическая основа функционирования религиозных учреждений Магриба — мечетей, школ, марабутских завий и т.п., — как и в других мусульманских странах, всегда определялась масштабами принадлежавшей им недвижимости и земельной собственностью — *хабусов*, более известных на востоке как *вакфы*.⁴ Объем хабусов зависел от характера и размера пожертвований верующих, будь то

создания конфессиональных общин, обладающих выраженными социальными и экономическими функциями». (Саватеев 2006: 99).

³ Анализируя социальную роль тарикатов Африки, А. Д. Саватеев ссылается на сенегальского святого-уали Амаду (Ахмада) Бамба, который в конце XIX в. «преобразовал накопившиеся чувства и отношения верующих в энергию создания своеобразных сельскохозяйственных кооперативов по выращиванию арахиса — тарикат Муридийа». Исламская концепция хиджры — бегства от чуждой власти соединилась у него с близкой скорее к протестантизму этикой труда. Марабут Амаду Бамба прославлял земледельца как богоугодное дело, обеспечивающее земледельцу дорогу в рай, а при жизни — святость... (Саватеев 2006: 100).

⁴ Термины «вакф» и «хабус», обозначающие недвижимую собственность религиозных учреждений, ведут происхождение, соответственно, от арабских глаголов «вакаф» и «хабаса», имеющих, в частности, значение «останавливать», «задерживать» или: «содержать», «закладывать». В Египте чаще используется термин «ризк» (араб.: «благ», «дар», «надежда Божья»).

рядовые мусульмане, или царствующие особы. Обязательная благотворительность, милостыня (*закят, садака*) в пользу обездоленных членов общины (*умма*) — один из столпов ислама.⁵

В предисловии к работе Ж. Люсиони, посвященной «божественной собственности» — хабусам колониального Марокко, Ж. Берк отмечал, что на подобных пожертвованиях фактически зиждется единство исламского сообщества. Совершая предписанный Кораном акт благотворительности, верующий стремился возместить допущенные ранее в жизни просчеты, одновременно способствуя социально-экономической и духовной сплоченности единоверцев, формированию в их среде класса арендаторов как индивидуальных, так и коллективных, занявших важное место в жизни городского и сельского населения Магриба... (*Berque 1982: III*).

«Святые места, завии, куббы по характеру изначально являются хабусами, и все их достояние подчинено соответствующему статусу хабусной собственности», писал в свою очередь Ж. Люсиони. Все без исключения завии Магриба и их священные земли «*хорм*» (араб.: *хара́м*) представляют собой заповедную зону, служащую убежищем для нуждающегося и закрытую для посторонних. Никто и ни при каких обстоятельствах не вправе посягнуть на нашедшего здесь убежище, будь то даже преступник, скрывающийся от кары. В то же время статус недвижимой собственности-хабус, принадлежащей завии, допускал ее продажу, обмен или сдачу внаем (*Luccioni 1983: 67*).

Доход с хабусов — собственности религиозных учреждений — шел не только на содержание мечетей, учебных заведений или мавзолеев святых, но также на текущие нужды членов общины — как духовных лиц, имамов, чтецов Корана, так и рядовых мусульман, занимавшихся, например, ремонтом жилищ. Таким образом, хабусы фактически обеспечивали связь между религией и различными слоями общества, включая такую важную сферу как рынок (*Gilsenan 2001: 44*).

Нередко в истории Магриба, причем далеко не только в годы обострения отношений между правительством и завиями, имущество последних становилось объектом посягательств со стороны властей,

⁵ Благотворительность, милостыня (*садака*) — «беднякам, которые удержаны на пути Аллаха, — не могут они двигаться по земле; глупец принимает их за богачей из-за скромности, ты узнаешь их по признакам их: они не просят у людей, пристава. Что бы вы ни издержали из добра, поистине, Аллах про это знает!». «Милостыня — только для бедных, нищих, работающих над этим, — тем, у кого сердца приваечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, — по постановлению Аллаха...». (*Коран 1998: II, 274; IX, 60*).

отношения с которыми вожди завии далеко не всегда могли урегулировать путем переговоров.⁶ Священный статус завии, заповедной зоны *хорм*, между тем, не раз нарушался в годы очередного «марабутского кризиса», политического или даже военного противостояния между марабутами и властями. Наступление колониальной эпохи было отмечено систематическими актами осквернения захватчиками мусульманских святынь — мечетей, завий, мавзолеев или кладбищ, — которые имели место не только в ходе завоевания, но и на последующем этапе «мирной колонизации». Во многом именно это породило напряженность и недоверие в отношениях между «туземной массой» и «колонизаторским сектором», характеризовавших положение во «французском Магрибе» вплоть до достижения им независимости.

Накануне французской колонизации хабусы занимали до половины обрабатываемых земель в Алжире (1830);⁷ около трети — в Тунисе (1881) и до половины — в Марокко (1912), где особенно внушительная часть хабусов находилась во владении марабутских братств.

Широкое распространение культа святых в Магрибе обусловило преобладание здесь и соответствующих объектов общественного пользования и массового паломничества (*зийара*), принадлежавших тарикатам и определявших их экономическую базу и социально-политическое влияние как в доколониальный период, так и в условиях колониальной оккупации.

К таким объектам относились сами завии с комплексом входивших в них сооружений, включая мавзолей и гробницы (*куббат, мрабит*) святых (*аулия*) и потомков Пророка (*шорфа*); мечети и

⁶ В 1918 г. потомки основателя завии Сиди 'Абд ал-Кадира ал-Фаси в Марокко в обращении к махзену отмечали, что султаны всегда уделяли их завии большое внимание, но приписывали потомкам святого чрезмерные доходы, которые оставались у них после оплаты расходов на отправление культа. Управление завией и ее собственностью-хабус изначально осуществлял один из ее адептов, чья набожность и компетентность были общепризнаны. Однако при султане Сиди Мухаммаде б. 'Абдаллахе (1757–1790) по просьбе некоторых вождей завии был назначен сторонний инспектор-*надир*, что привело к потере доходов потомками святого. Новые руководители завии просили, чтобы *надир* снова назначался из их числа. Правительство отклонило эту просьбу и в очередной раз заявило, что намерено сместить многих местных *нади́ров*, которые серьезно мешали его работе (*Luccioni 1983: 71*).

⁷ В османских провинциях Алжира и Туниса наряду с казенными землями *бейлик*, общинной собственностью племен *ари* и частными землями *мулк*, значительную часть земель составляли *хабусы*, принадлежавшие братствам и благотворительным фондам. Хабусы не могли отчуждаться государством и находились во владении религиозных учреждений, которые могли сдавать их в аренду крестьянам. В свою очередь земледельцы часто передавали права на землю религиозным институтам в качестве пожертвований, оговаривая за собой пожизненное пользование ею (*Хмелева 1973: 9*).

открытые молельни (*мсалла*); начальные коранические школы (*мсида*) и высшие училища (*медресе*); больницы (*маристан*), колодцы, источники, фонтаны, канализационные стоки, уборные и т.п. Все это публичное достояние поддерживалось за счет пожертвований, т.е. личного материального участия верующих. Марабуты, особенно шейхи и мукаддамы братств, выступали доверенными лицами жертвователей, что еще больше укрепляло их социальный престиж.⁸

В основе бюджетных поступлений каждого тарикатского объединения — братства, или его фракций — лежала собственно *садака* — пожертвования с имущества верующего, с его хозяйства, торговой прибыли и т.д., которая выплачивалась дважды в год: после уборки урожая и по завершении осенних работ. В магрибской деревне подобный сбор выплачивался в виде десятины: *ашар* — с урожая и *закят* — с поголовья скота.

К концу XIX в. в Алжире, например, минимальный размер *садаки* составлял около 10 франков в год. Рядовые члены братств (*хваны*, *фокара*) вручали эти средства непосредственным руководителям, обычно на имя *мукаддама*, который оставлял часть поступлений на нужды завии, а остальное направлял вышестоящим вождям. В конечном итоге *садака* поступала к самому шейху тариката и от его имени вносилась в общую кассу.

Корпоративные объединения марабутов (*та'ифа* — т.е. «община», «кружок»), не носившие сугубо религиозного характера и основанные скорее на профессионально-цеховых интересах, вплоть до начала XX в. имели широкое распространение в Магрибе, особенно в городах. Участие в таифе определялось принадлежностью верующего к тому или иному братству.

Так, высшие социальные группы Марокко традиционно были связаны с корпорациями Тиджанийи, Уаззанийи и т.п., где широко были представлены чиновники, улемы, крупные торговцы и ремесленники. Основная масса мусульман была связана с менее престижными и не столь либеральными в духовном и организационном плане тарикатами, скорее известными жесткостью и аскетизмом устоев: например, Айсая (*Исава), Даркава и др.

⁸ В чем состоит связь между святостью и экономикой? Как измерить соотношение между снатым, как реальностью (т.е., местом паломничества), и его экономической отдачей: например, денежным доходом от услуг, предоставляемых паломникам? Кто получает доход от *завий* и распределяет его? Для ответа на эти вопросы Б. Эттенн исследовал 15 святынь — *сейидов*, *мрабитов* — современной Касабланки (Etienne 1981: 273).

Построенные в целом на единых принципах, марабутские братства имели схожую структуру бюджетных поступлений, основными источниками которых служили:

футухат — пожертвования *хванов* (*фокра*) и сочувствующих на содержание завий, гробниц и мавзолеев святых, вносимые во время паломничества (*зайара*) с целью ниспослания благословения, божественной благодати (*барака*). В надежде получить поддержку-покровительство шейха или мукаддама братства, их бараку для себя, своей семьи и дома, или даже для скота и орудий труда, а также прощение — отпущение грехов, паломник вносил посильные пожертвования, хотя бы и самой мелкой монетой;

доходы от хабусов — т.е. с собственности *завий*, главными распорядителями которых были мукаддамы, а в некоторых случаях утвержденные махзенем *кади* — представители духовной и судебной власти на местах;

сборы за посвящение-инициацию и инвеституру, включавшие вступительные взносы новообращенных в виде пожертвования-*садаки*, а также оплату *иджазы* — свидетельства-грамоты, находившейся в компетенции мукаддама или самого шейха братства, которые непосредственно ведали актом посвящения (*уйрд*).

Наряду с перечисленными источниками бюджет марабутского братства подпитывался и другими средствами. Крестьяне многих стран сохраняли в частности обычай коллективных полевых работ, совместного пользования орудиями труда, скотом и т.д. Обычай работать всем миром (*туиза*) и затем сообща отмечать праздники урожая широко распространен у земледельцев и скотоводов разных областей Магриба. У племен — клиентов марабутских братств *туиза* превратилась со временем в своего рода трудовую повинность — коллективную барщину. Такие работы всегда считались почетными для хванов, которым воздавалось за них не только наградой духовной — благословением (*барака*), но и обильным угощением.⁹

Самоотрешенность, полное подчинение хванов своим наставникам и шейхам братства распространялось и на духовную, и на мирскую повседневную жизнь мусульман, что породило ныне широко бытующее в западной литературе представление о социальной зависимости в пределах тарикатской иерархии как о некой форме религи-

⁹ Следует отметить, что подобный обычай был распространен и в других зонах тарикатского влияния, в частности, на Северном Кавказе, где местные муриды, уже в советскую эпоху, сообща выходили работать на земли шейхов, подвергшихся репрессиям (Дьяков 1994: 49).

озного рабства (корни которого уходят в далекую доисламскую историю народов Ближнего Востока и Северной Африки). Действительно шейхи марабутских братств фактически имели право распоряжаться не только судьбами своих адептов, но и всем их имуществом и даже родственниками.

Помимо традиционных пожертвований фонд завии регулярно пополнялся натуральным продуктом. В зависимости от обстоятельств объявлялся коллективный сбор зерна, масла, шерсти, свечей и т.п. на текущие нужды завии. Некоторые племена, например, клиенты конфедерации Улад Сиди-Шейх в Алжире, по свидетельству О. Дефона и Кс. Копполани, в конце XIX в., отлавливали завиям в общей сложности до 1/4 годового приплода верблюдов, до 200 баранов, на 1,5 тыс. франков всевозможного продовольствия, хозяйственных товаров и пр. (Depont, Coppolani 1897: 52).

Материальное обеспечение функционирования завии — одна из главных забот ее вождей. Обслуживание паломников, направляющихся к святым могилам, или ученых мужей, прибывающих для работы в библиотеке и дискуссий, требовало большого внимания от шейха, мукаддама и других руководителей завии.¹⁰

Транссахарская торговля, веками связывавшая жителей Сахеля и Судана (Западного) со странами Магриба, — важная сфера социально-экономической жизни народов Северо-Западной Африки и, конечно, хозяйственной деятельности марабутов и их завий.

Крупные завии, служившие резиденциями — домами клановых групп и объединений марабутов, одновременно были центрами трансрегиональной торговли, политических и культурных контактов. История и социально-экономическая деятельность завий и марабутских семейств фиксировалась в особых журналах и реестрах (*диван*, *кунани*), куда марабуты скрупулезно заносили сведения по сделкам с недвижимостью, номенклатуре, объемам и направлениям проходивших через завии товарных потоков.

Пример широкой предпринимательской деятельности завий дает знаменитый оазис Илиг — расположенный в сердце марокканского

¹⁰ Мухаммад ас-Салих (ум. 1727) — шейх шаркавитской завии Абу Джа'д (Буджад) предлагал немалое усилие для привлечения в нее известных ученых и праведников, предоставляя им кров, питание и все необходимое для их деятельности. Подъему завии на пороге XVIII в., безусловно, способствовала политическая стабильность в стране и благорасположение султана Мулай Исмаила (1672–1727), направившего ее шейху щедрые дары (Букари 1985: 221). Процветание завии в Буджаде прямо определялось масштабами паломничества (*зайара*) и пожертвований (*футухат*), ростом числа добровольцев «послушников», готовых выполнять любую работу.

Тазервальта крупнейший центр торговли с Западной Сахарой и Суданом на рубеже XVI–XVII вв., столица упоминавшегося выше султана-имамата, бывшего одним из оплотов марабутской оппозиции эпохи воцарения алаунитских шерифов (см. Глава V).¹¹

История селения Илиг, которое во 2-й половине XVI в. основал святой Сиди Ахмад б. Муса (берб.: Ахмад-у-Муса, ум. 971/1563), во многом типична для марабутских завий. Источник Агигаль, давший жизнь этому оазису, в XI в. был захвачен кочевниками лемтуна в ходе разворачивавшегося движения альморавидов, которые и построили здесь в 1052 г. рибат с мечетью. Аскет и мистик, Сиди Ахмад б. Муса получил в виде пожертвования крошечный участок и скончался в нищете и благодати, найдя упокоение в гробнице, ставшей местом паломничества. В отличие от своего святого предка, его сын и внук проявили лучшие предпринимательские качества и, получив в дар еще несколько гектаров угодий, положили начало истории Илига как крупнейшего в Тазервальте марабутского поместья и обители (см. Приложение 3, 14).

Переход к середине XVII в. во владение Илига 4–6 тыс. га земли в долине Суса, успешное развитие здесь ирригационной сети позволило марабутам решить важные экономические и политические задачи: создать центр рыночной деятельности (с базаром-суком, складскими помещениями и организацией ежегодных ярмарок-мусемов); обеспечить себя продукцией, необходимой, как для формирования и содержания армии и ополчения, так и для торговли с сахарскими племенами; основать ряд населенных пунктов, при этом ослабив или даже ликвидировав соперников из числа местных вождей и крупных землевладельцев (Pascon 1984: 41).

«Экономическая экспансия» Абу Хасуна 'Али (Абу Дами'а) принесла ему и политический успех. Развитие связей с Томбукту, торговля с Англией и Голландией были бы невозможны без монополии на пути через запад Сахары, которую он смог установить. К моменту кончины (1659) Бу Хасун ас-Семлали построил в Дальнем Магрибе настоящую «марабутскую империю», простиравшуюся от р. Уэд-Дра до Атлантики, от Уэд-Нуна до Атласских гор и обращенную на юге к Сахаре.

Приход к власти алаунитских шерифов стал роковым для многих марабутских центров. Захватив Марракеш в 1669 г., султан Мулай

¹¹ В работе, посвященной социальной истории Тазервальта и его столицы г. Илиг, П. Паскон исследует *диван*-«политик» Абу Хасуна 'Али Абу Дами'а (ум. 1659) — видного марабутского вождя и властителя имамата Илиг (Pascon 1984: 10–11).

Рашид (1664–1672) нанес удар по Илигу (1670), разрушил его укрепления и вынудил членов марабутской династии — наследников Бу Хасуна (18 сыновей и 12 дочерей) — бежать в Сахару, где потомки их еще столетия жили с кочевниками под покровительством завии Асса.¹²

Возрождение экономического и политического влияния Илига произошло только в последней трети XVIII в., т.е. почти через столетие после его разгрома Мулай Рашидом. Открытие порта ас-Сауира (Могадор) на атлантическом побережье оживило транссахарскую торговлю на ее юго-западном участке, проходившем через Тиндуф и Ифран (Южный). К середине XIX в. Тазервальт — вотчина шерифов Илига с его ярмарками-мусемами у гробницы Сиди Ахмада б. Мусы, пятничными базарами и немалым финансовым потенциалом — вновь превращается в оживленный торговый перекресток, связывавший Сахару с атлантическим портом ас-Сауира, а через него — с Европой, и находившийся под контролем местных марабутов (Pascon 1984: 69).

Финансовый реестр (*куннаш*) Абу 'Али ал-Хусайна б. Хашима, управлявшего делами Илига во 2-й половине XIX в. (до 1885 г.), дает представление о хозяйственной деятельности этого старинного торгового дома марабутов Суса. Номенклатура товаров, проходивших через Илиг в рамках транссахарской и локальной торговли, включала не менее 87 наименований.¹³ Местные товары, поступавшие в Илиг из разных районов Среднего Суса, составляли минералы (известь, сера, медь, серебро); скот (овцы, коровы, лошади, верблюды, ослы); продукция скотоводства (шерсть, кожа, соленое масло) и земледелия (зерно, прежде всего ячмень, миндаль, финики, растительное масло); ремесленные изделия (посуда, деревянные ведра, скобяные изделия, гвозди, гребни, оружие, украшения, одежда); недвижимость (земель-

¹² В самом Илиге земли марабутов достались местным земледельцам. Лишь в 1695 г. Сиди Йахья, наследник Бу Хасуна, вернулся, чтобы поселиться у источника в десятке километров к югу от Илига и молиться там за своего святого предка Сиди Ахмада б. Мусу (Pascon 1984: 46–48).

¹³ С юга, т.е. из областей, лежавших за р. Уэд-Дра, в Илиг поступали рабы обоих полов; плоды растениеводства (камедь, гуммиарабик, амбра, суданский ладан); охоты (перо-плюмаж, страусиные яйца и жир, слоновая кость); минералы (золотой песок, соль); продукция скотоводства (верблюды, шерсть и кожи из Мавритании) и т.д. С севера доставлялись ткани, как европейские, так и североафриканские (шерсть, хлопок, драп, шелк, фетр, лен и т.п.); ремесленные изделия шли через ас-Сауиру и Марракеш (ремни, обувь, сумки, бычья кожа); бакалейные и скобяные изделия (спички, мастика, посуда, лекарства, благовония, косметика); оружие и импортные металлоизделия (Pascon 1984: 69).

ные участки, строения, оливковые деревья, право водопользования) и, наконец, люди: слуги, наемные рабочие, евреи-клиенты.

Общины евреев, в первую очередь сефардов — иудеев Испании, вытесненных с родины Реконкистой, занимали особое место в общерегиональных и международных коммерческих контактах стран Магриба. В транссахарской торговле, включая реализацию товаров в ас-Сауире и других портах атлантического побережья, активную роль играли к тому же еврейские семьи из Суса (*суси*).¹⁴

Согласно упомянутому реестру-*куннашу*, Хусайн б. Хашим вел в середине XIX в. торговые и финансовые дела с десятками еврейских семейств, проживавших как в Илиге, так и в Ифране (Южном), Гулиминне и других узловых центрах транссахарской торговли. Интенсивность этих связей с клиентами и посредниками-евреями, подтверждает и то, что в самом реестре десятки страниц содержали записи на иврите (с переводом на арабский) о разнообразных сделках, заключенных святыми патронами Илига.¹⁵

В отличие от своих собратьев из областей Высокого или Среднего Атласа, пользовавшихся определенной независимостью и проживавших в собственных селениях, евреи Суса, как правило, селились вблизи крепостей-резиденций местных вождей — шейхов племен и шерифов.¹⁶ Фактически это были крепостные люди, целиком зависевшие от хозяина, который мог отдать их или приобрести за деньги. По воле своего патрона они занимались ремеслами и торговлей, что сам

¹⁴ При Маринидах евреи Дальнего Магриба получили монополию на соляную торговлю, и с XIV–XV вв. еврейские кварталы под названием «меллах» (т.е. «соляники») появляются во многих городах, включая столицу Маринидов — Фес, где был основан первый крупный меллах взамен старого еврейского квартала «Фундук ал-Йуди», находившегося слишком близко от главной мечети Марокко — ал-Карауийин. В середине XVI в. са'адийские султаны передали евреям в аренду производство и торговлю сахаром, тем самым обеспечив немалый доход казне. Евреи мусульманского Магриба по сути составляли финансово-коммерческую элиту и, фактически не имели там конкурентов, благодаря знанию страны, языков, широким контактам с единоверцами в Европе, что обеспечивало им успех в торговле и посреднических сделках с христианами. (Brignon 1982: 159, 200).

¹⁵ По данным, приведенным миссионером и ученым Ш. де Фуко в его «Reconnnaissance au Maroc» (Paris, 1888), в конце XIX в. в Илиге проживало 70 еврейских семей, в Ифране (Южном) — 34, в Уэд-Нуне (Гулимин) — 40, в Уиджкане — 50, в Таманште — 20 (Pascon 1984: 81–82).

¹⁶ В завии Буджад — столице Шаркавы, расположенной в области Тадла, к северу от Марракеша, в конце XIX в. проживало до двухсот евреев — клиентов этого братства. При завии имелся квартал-меллах с синагогой. Между мусульманскими и еврейскими домами Буджада существовали тесные деловые контакты: представители обеих общин вместе занимались торговлей зерном, ювелирным и швейным делом (Eickelman 1981: 44–45).

он считал для себя ниже достоинства.¹⁷ Это нередкое для Магриба соседство двух авраамических религий не могло не оказать влияния на эволюцию марабутизма.

Тяжелая судьба Илига — марабутской столицы Суса при первых султанах-Алауитах, разрушение его в 1670 г. Мулай Рашидом и затем восстановление после 1730 г. — определила и историю местного меллаха.

По словам ал-Ифрани, а за ним и ан-Насири, еврейская община была приглашена в первой половине XVII в. отцами-основателями Илига с намерением способствовать хозяйственному развитию марабутского центра. Перспектива проживания в Илиге иудеев, передача им земли под жилье и синагогу, между тем, вызвали разногласия среди мусульманских богословов Суса. Видный юрист и кади 'Иса ас-Суктани заявил, что евреи могут сохранять центры своего культа лишь там, где они находились до прихода ислама (за исключением Аравии), но не имеют права строить новые храмы на землях, принадлежащих мусульманской умме. В свою очередь критики этой точки зрения утверждали, что евреи Илига, как «люди Писания», подчинившиеся власти мусульман и платящие подушную джизью, имеют полное право на уважение своей веры. Мнения мусульман по данному вопросу расходились, однако, после восстановления самого Илига меллах в нем с середины XVIII в. стал расти, о чем свидетельствовало постоянно расширявшееся и сохранившееся до конца XX в. еврейское кладбище.¹⁸

Социальная структура предсахарских областей Магриба, через которые издревле проходили маршруты караванной торговли, формировалась с начала арабского завоевания и в итоге утвердилась в виде жесткой классово-иерархической системы, писал в середине XX в. профессор Алжирского университета, специалист по истории Магриба и Сахары Р. Капо-Рей. Верхние ступени этой иерархии занимали воинственные племена кочевников, которым местные так назы-

¹⁷ В книге о Томбукту (Paris, 1986) О. Ленц писал, что Сиди Хусайн являл неслыханное новшество, позволив евреям присутствовать на большом празднике (*муггар*) залив Сиди Мухаммада б. Мусы. Наследники Сиди Хусайна снова запретили евреям вступать на священную праздничную территорию, позволив им, правда, открывать свои лавки и лотки поблизости от главной ярмарки (Pascon 1984: 81).

¹⁸ К 1869 г. до половины из 250 домов Илига принадлежало евреям, то есть при среднем составе семьи в 4–5 человек, можно предположить, что местный меллах насчитывал 500–600 жителей. По проведенной властями протектората первой официальной переписи в 1936 г. в Илиге проживало 217 евреев. Последние еврейские семьи выехали из Илига в Израиль через ал-Джалиду вскоре после обретения Марокко независимости в 1956 г. (Pascon 1984: 124, 136–138).

ваемые «марабутские» и прочие берберские племена должны были выплачивать выкуп (*хорма*) в виде определенного количества фиников или верблюжьего молока. В свою очередь более низкие социальные и племенные группы платили дань марабутам, являясь по отношению к ним последователями-учениками (*таламид*).¹⁹

Немецкий исследователь культуры народов Сахары П. Фукс объяснял социальную иерархию, сложившуюся в племенах «мавров» на западе Сахары, «движением племен» — миграционными процессами и историческими событиями, среди которых особое политическое значение имело образование в X–XI вв. государства Альморавидов, принесшее ислам во многие страны Северо-Западной Африки. Верхнюю ступень социальной иерархии западносахарцев занимали воины-аристократы — «хасаны»; практически равными им по социальному статусу были марабуты — потомки средневековых альморавидов, проповедники, занимавшиеся торговлей, знахарством и выполнявшие другие важные социальные функции.²⁰

Местные марабуты — самые многочисленные и богатые племена, живущие скотоводством, торговлей и, конечно, богословием и науками. В прошлом, особенно в период освоения новых торговых путей в Судан при Са'адийцах на рубеже XVI–XVII вв., многие города и оазисы Сахары достигли славы и процветания. Немало семейств шерифов и марабутов проживало, например, в Нессрате — крупном центре, лежавшем к югу от р. Уэд-Дра и населенном в основном берберами *санхаджа* (*айм-атта*), арабами, евреями и суданцами. Благодаря выгодному положению на пути из Марракеша в Томбукту, он достиг при Са'адийцах подлинного процветания.²¹ Другим очагом марабутского влияния в этой части Сахары был мавританский г. Шингетти — родина легендарного марабута-муджахида Ма' ал-'Айнина (см.: Гл. V; Приложение 1, II. 9).

¹⁹ Таламиды-даники находились, по мавританскому выражению, «под властью Корана и стремления»: «*атахат эль-китаб уль-ахат эр-ркеб*». Эта система бытовала и у берберов-туарегов: благородные племена у них требовали от вассалов (*ичрад*) определенную дань... (Kano-Pey 1958: 260).

²⁰ На западе Сахары и в Мавритании племена марабутов и их последователей-*тольба*, как правило, берберского происхождения. Если же они ведут свое начало от арабов, то это значит, что их предки когда-то «сменили меч на Коран» (Гаудио 1977: 185).

²¹ Как уже говорилось, при Мулай Ахмаде ал-Мансуре (1578–1603) в Нессрате была установлена таможня, которая под охраной до полутысячи всадников и стрелков собирала пошлину за поступающие из Судана золотой песок, амбру, мускус, соль и рабов. Один из разбогатевших местных марабутов владел 16 тыс. пальмовых деревьев, обеспечивавших несколько поколений его потомков (Гаудио 1977: 156).

Гражданско-правовые полномочия, например, по оформлению брачного соглашения или по распределению имущества покойника между его наследниками в соответствии с нормами шариата, также возлагались у кочевников-туарегов на марабутов. При этом соблюдение обычного права (*'урф*, *'адат*) возлагалось на вождей отдельных племенных групп-фракций и на избранного советом племени верховного вождя, довольствовавшегося символическими, главным образом представительскими функциями.²²

Вассалами-данниками сахарских аристократов, воинов и марабутов, выступали земледельцы оазисов и предпустынных районов — местные берберские и негроидные племена. На западе Сахары — это берберы *зенага* и *лахма*, которые занимаются разведением скота для марабутов и воинов и платят им традиционную подушную подать (*хорма*) и коллективный налог на племя — *гафер*. Наконец, внизу социальной иерархии стояли рабы (*'абид*) и кузнецы (*хаддад*, берб.: *ихаддаден*), составлявшие «низшую социальную касту». Подобная социальная иерархия не оставалась неизменной и переживала известную мутацию: племена марабутов и даже данников в определенных общественно-политических условиях вполне могли перейти в категорию воинов и наоборот (*Гаудио 1977: 185; Фукс 1971: 72–74*).

К сожалению, и сегодня вряд ли возможно точно определить общий размер ежегодных пожертвований и выплат в фонд завий в тот или иной период. Следует, однако, иметь в виду, что к числу адептов — учеников (*тольба*, *таламид*), или же последователей-хванов, а также ассоциированных членов марабутских братств и корпораций — в новое время принадлежала весомая часть, а в ряде случаев и подавляющее большинство сельского населения Магриба. Во всяком случае, их было явно больше половины от общей его численности, которая на пороге XX в. превышала 10 млн. чел.

Колониальное вторжение Франции в Магриб (см. Глава V), начиная с завоевания Алжира, имело прямым следствием ломку традиционных социальных связей, включая разрушение и перекройку старых институтов земельной собственности. Главная задача колонизаторов состояла в обеспечении прямого доступа к общинной собственности с целью последующего ее включения в «фонд колонизации»,

²² В доколониальном Алжире (как, собственно, и во всем Магрибе до завоевания независимости — Н. Д.) общее собрание племени обычно открывалось марабутами, которые во многом влияли на его решения. Указания марабутов, как правило, определяли выбор шейха. Влияние марабутов укреплялось институтом завий, которые получали часть налогов *ашар* и *закка* (*закат*). Кроме того, марабуты лично получали от населения ежегодные обязательные подношения — *зайара*. (*Хмелева 1973: 13*).



Магриб в конце XIII века

Магриб в конце XIII в. (Жюльен 1961, II: 159).



В большой мечети
Кайруана.
Фото автора. 1983 г.



Морские пути хаджжа
из Аль-Андалуса и Магриба.
Париж, 1683.



В большой мечети ал-Карауийин
г. Феса. Фото автора. 1987 г.

Мавзолей и мечеть
Сиди Бу Мадьяна
из ал-Уббаде (Тлемсен). XV в.
Фото автора. 1979 г.



Страницы покаянной
молитвы Сиди Бу Мадьяна
«Аль-Истигфара».
(El Escorial, 1702, 6, F 260-261).





Образы Марокко эпохи султана Мулай Исмаила: женщина, марабут, гвардеец-абид. Париж, 1694.

Марокканское посольство от эмира 'Абдаллаха ад-Дила'и в Гаагу. 1659 г. (Хайджжи 1964: 199).



Алаунитский султан-шериф Марокко
Мулай Исмаил (1672–1727).



Алаунитский
султан-шериф
Мулай 'Абд
ар-Рахман
(1822–1859).
Э. Делакруа.



Мавзолей-кубба Сиди Йа'куба в священном лесу близ г. Блida (Le Von 1969: 64).

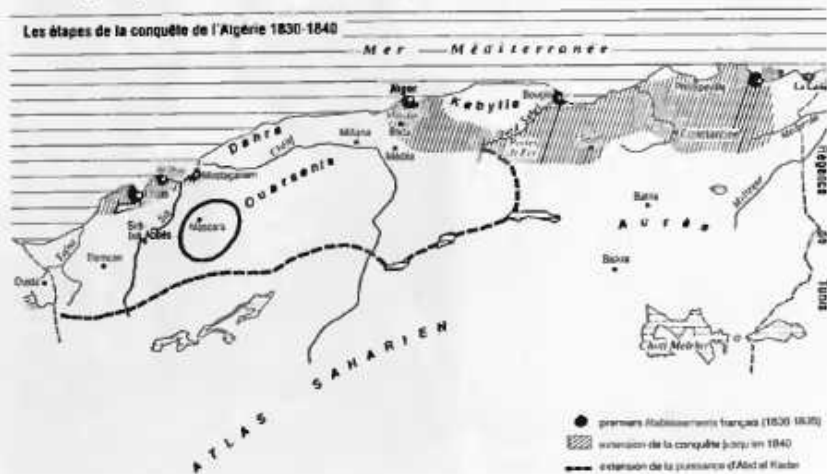


Э. Фромантен.
Всадник с безумцем
на крупе лошади.
Алжир. 1853.



Э. Фромантен. Утренняя молитва в пустыне. Алжир. 1853 г.

Французское завоевание Алжира. Карта-схема. (Ganiuge 1994: 112).





У входа в мечеть Сиди Окба.
(Бискра 1921: 56).



Завия Тиджанийя. Темасни.
(Бискра 1921: 73).



Завия Рахманийя. Зибан. (Бискра 1921: 89).



Мавзолей-кубба на кладбище в Тунисе.



Панорама
г. Мулай Идрис.
Зархун (Марокко).
Фото автора. 1986 г.



Паломники на мусеме
Мулай Идриса. Зархун.
(Luccioni 1983: 312).



Открытие кассы завии
в Иллите. (Pascon 1984: 197).



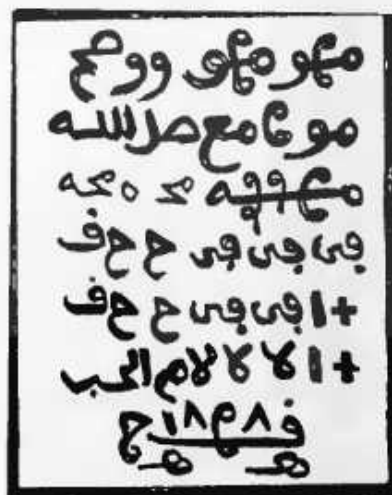
Минарет ал-Кутубийя
большой мечети
г. Марракеша. XII в.
Фото автора. 1987 г.



Маринидский минарет ал-Мансура
в г. Тлемсене. XIV в. Фото автора.
1979.



Завия султана Абу-л-Хасана
в некрополе Маринидов в Шелле.
XIV в. Фото автора. 1988 г.



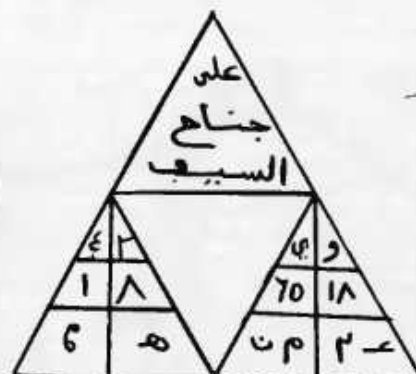
Талисман-оберег от злых духов.
Марокко. (Akhmisse 1985: 57).



Фигурка для магического
приворота супруга.
(Akhmisse 1985: 73).



Марабутский талисман. Марокко.
(Akhmisse 1985: 74).



Талисман для защиты новорожденного.
(Akhmisse 1985: 97).



Украшение-оберег
из старой синагоги
г. Илиг. Марокко.
(Pascon 1984: 112).



Завия Джилала (Кадирийя) в г. Сале.
Марокко. Фото автора. 1988.

Н. Н. Дьяков и Р. Г. Ланда в цитадели-касбе Альмерии — на родине великого мистика Аль-Андалуса Ибн аль-Арифа (XII в.). Фото автора. 2003.



что в конечном итоге существенно деформировало всю структуру «туземного общества».

Первыми испытывавшие мощь колониального натиска, мусульмане Алжира, прежде всего обитатели глубинки — крестьяне-*феллахи*, издольщики-*хаммасы*, скотоводы-*шауийя* и бедуины — стали жертвой «оттеснений», земельных спекуляций и массовой пауперизации. Укрепление колониального сектора в сельском хозяйстве существенно подорвало социально-экономическую базу влияния местной знати, в т.ч. марабутской верхушки.

Так, французское завоевание, положившее конец во 2-й половине XIX в. «эре независимой Кабилии», по сути, поставило под угрозу вековую социальную структуру, сводившуюся здесь к иерархии «*имрабитен* (марабуты) — *кабаил* (племена, кабилы) — *аклан* (чужаки)», а с ней и сохранение традиционных социальных функций марабутских семейств.²³

Вторая Империя распространила свое земельное законодательство на собственность алжирских племен принятием печально известного сенатского постановления («*сенатус-консульт*») от 22 апреля 1863 г. Спустя десять лет и режим Третьей Республики «законом Варнье» (26 июня 1873 г.) подчинил кодексу метрополии все сделки о недвижимости в Алжире.²⁴

Между тем, и в начале XX в. во французском Алжире на поступления от местных феллахов и скотоводов все еще содержалось до 6 тыс. духовных лиц — *шейхов*, *мукаддамов*, *укилей*, *шаушей* и пр. — при 347 местных завиях. Естественно, часть этих средств шла на поддержание милостыней (*садака*) наиболее нуждавшихся членов общины — *мускинов*.

²³ Как было показано, французы стремились привлечь на свою сторону «туземных» вождей, включая марабутов, многие из которых (ниг., семья Бен Али Шериф в Кабилии) уже в годы независимости были отстранены правительством от традиционных полномочий за коллаборационизм. Между тем, именно семья кабийских марабутов Така, в целом проявившая к французам лояльность, дала одного из исторических вождей ФНО Хосина Айт Ахмеда, правда, «запятнавшего себя» организацией в 1963–1964 гг. мятежа против А. Бен Беллы. Х. Робертс приводит ряд других примеров карьеры выходцев из марабутских семей в общественной, религиозной, образовательной и медицинской сферах жизни АНДР. (Roberts 1979: 110–111).

²⁴ По выражению алжирского историка Дж. Сари, этот акт должен был «ускорить «офранцузивание» если не всех земель, то по крайней мере лучшей их части...» (Сари 1975: 44). Посетивший в тот период Алжир капитан русского генштаба А. Н. Куропаткин писал, что французское правительство «заботится облегчить приобретение земель французам, затрудняя в то же время, по возможности, переход их к туземцам...» (Куропаткин 1877: 75).

Как и прежде, завии оставались открытыми для паломников, больных и немощных, однако теперь многие из них все больше убеждались, что их вожди стали просто зажиточными землевладельцами. Полагаясь на непререкаемый авторитет наставников, рядовые хваны продолжали вносить пожертвования всевозможным эмиссарам и проповедникам-марабутам, причем подчас прибывавшим издалека: например, из Египта, Триполи или даже из Багдада. Огромные суммы пожертвований направлялись на содержание головных «материнских» завий за пределами Алжира.²⁵

В условиях колонизации на рубеже XIX–XX вв. мукаддамы многих братств, вынужденных отступить под натиском завоевателей, все больше склонялись к заимствованию новых жизненных ценностей, теряя при этом славу аскетов и праведников и все чаще превращаясь в богатых помещиков-сеньоров, не всегда разборчивых в выборе средств для пополнения кассы завий и, соответственно, для повышения личного благосостояния.²⁶

Стремление ослабить и даже разорвать узы духовной зависимости от своего шейха, дабы основать собственное братство или, по меньшей мере, тарикатскую фракцию, приводило к распаду влиятельных в недавнем прошлом братств на десятки самостоятельных подразделений со своими завиями и рибатами. Вскоре новые завии не только осаждались толпами жаждающих получить от них помощь и убежище, но и сами начинали добиваться прибыльных поручений и чинов от колониальных властей.

Политика «ассимиляции», «офранцуживания туземных угодий» на рубеже XIX–XX вв. распространилась далее на Тунис и Марокко, которым суждено было стать протекторатами Франции.²⁷ Однако, еще

²⁵ В 1896 г. из завий Алжира за рубеж было отправлено как минимум: *Тайбия* (22,15 тыс. членов) — около 221,5 тыс. франков в завию Уазан (Марокко);

Кадирий (11,3 тыс. членов) — около 113 тыс. франков в завии гг. Кеф, Нафта, Тозер (Тунис);

Расманийя (14 тыс. членов) — около 140 тыс. франков в завию в Нафте (Тунис) и т.д. (Deront, Corpolani 1897: 52)

²⁶ Некоторые марабуты прослыли взяточниками, мошенниками, легко отступавшими от своего слова, творившими несправедливый суд и скупились на милостыню для бедняков. Их угрозы навредить на непокорных неурожаи, бесплодие или паралич объясняли, почему марабуты сохраняли влияние и почему боялись их больше, чем не любили (Merad 1967: 70).

²⁷ Включившись в новый виток дискуссии о «туземной» политике, развернувшийся уже после установления протектората в Марокко, французские либералы-«арабофилы» и алжирские «мусульманские франки» призывали Францию, присоединившую к своим североафриканским владениям почти 8 млн. мусульман шерифской империи,

за три десятилетия до официального установления протектората в Марокко Мадридская конвенция 1880 г. открыла европейцам доступ к земельной собственности «туземцев» и их духовных учреждений.

Земельная колонизация вызвала в мусульманском Магрибе серьезные потрясения как на патриархальном внутриобщинном, так и на межобщинном уровне. Проблема передела общинной собственности во многом определила последующую эволюцию властных структур, а с ней и роль местных вождей-каидов и духовных авторитетов — шерифов и марабутов.

Не имея достаточного опыта и не всегда решаясь на прямые контакты с «туземными» помещиками (*аззаба*), европейцы предпочитали заключать сделки через посредников — торговцев (*тиджара*), или специальных агентов по недвижимости — *самсаров*, способствуя тем формированию новых элит. Земельная собственность отныне была поделена между старой верхушкой — религиозной, политической, военной и т.п. — и новыми хозяевами — колонистами и предпринимателями, прежде всего, упомянутыми посредниками-самсарами. Каждая из этих двух категорий имела свое отношение к правительству-*махзену*, либо оставаясь к нему в оппозиции, как многие местные *каиды* и *завий*, либо став его союзником — и те, и другие, однако, составили «основу класса землевладельцев» в условиях разворачивавшейся колонизации... (Bencheikh 1987: 94–104).

Дольше других стран Магриба сохранивший государственный суверенитет, шерифский султанат Марокко вплоть до начала XX в. оставался важным районом тарикатской деятельности. Между тем на протяжении практически всей новой эпохи отношения между алаунтскими султанами и марабутской оппозицией оставались натянутыми. Как шерифы, так и наиболее влиятельные марабуты выдвигали в качестве неоспоримого мотива законности своей власти родство с Пророком. Как Алаунты, так и их соперники — марабуты оставались в глазах мусульманской массы носителями божественной благодати (*барака*), которая веками передавалась им по наследству. Кстати, в 1908 г. это право было закреплено за султанами Марокко особым законодательным актом.²⁸

покончить с «чисто полицейским режимом», установленным в отношении мусульман Алжира и Туниса и противоречившим принципам французского права. Безудержный рост колонизации, судебная и налоговая системы, ограниченные политические свободы — все это преследовало одну цель — «оттеснить мусульманский элемент на задний план» (La Dépêche algérienne. Alger, 12.06.1912).

²⁸ Свидетельство лояльности марабутов султанам-шерифам в истории немного. Стремясь утвердить свое верховенство, султаны навязывали завиям своих ставленников.

Четкое разделение сфер духовного и социально-политического влияния между правительством (*махзен*) и чреватými всплеском оппозиции марабутскими центрами, по сути, определяли основные тенденции религиозно-политической жизни шерифского Марокко в предколониальный период.

Стремясь привязать к себе марабутских вождей экономическими интересами, султаны-Алауиты широко использовали, особенно с середины XIX в., институт земельной собственности *азиб*, передавая в пользование завиям и шерифским семьям обширные поместья. Не будучи наследственным владением, *азиб* переходил по наследству лишь после соответствующего обращения владельца к султану. Подобный порядок имел целью ограничить права местной земельной аристократии, прежде всего марабутов. Предоставляя племенным и религиозным вождям привилегированное право сбора налога с *азиб*, султаны в то же время сохраняли за собой контроль над системой землепользования и назначали в такие поместья специальных смотрителей — *накибов*. Институт *азиб* отмирает позже с установлением протектората (1912), когда эти наделы попросту превратились в наследственную собственность шерифских семей — *мульк*.

Контроль за финансовой и хозяйственной деятельностью завий составлял одну из главных функций султанского правительства — *махзена* — в Марокко. *Махзен* оставлял за собой право контролировать распределение и управление собственностью духовных учреждений — *хабусами*, в том числе принадлежавшими крупнейшим завиям. Для этого назначался инспектор-агент — *надир*, чьи обязанности нередко выполнял сам *мукаддам*, утверждавшийся высочайшим султанским декретом — *дахиром*. Практика назначения правительственных надиров была распространена, в частности, в завиях братств 'Исава (Мекнес), Кадирийя (например, в Танжере) и др.

Хранитель главной святыни 'Исавы в Мекнесе впервые был назначен в 1760–1761 г. *дахиром* султана Мулай Мухаммада б. 'Абдаллаха (1757–1790). С этого времени все *мезуары* (*мазар* — на востоке) 'Исавы, т.е. места паломничества, были обязаны хранить эти шерифские декреты.²⁹

Известно, например, что в 1820 г. Мулай Слиман (1793–1822), демонстративно провозгласил 11-летнего мальчика из марабутского рода новым главой завии Шаркава в Буджаде и хранителем сокровенных тайн (*сирр аслафики*) святых предков (Eickelman 1981: 28).

²⁹ Указы-*дахир*ы Алауитских султанов-шерифов Марокко о назначении высших должностных и духовных лиц после смерти монарха должны были подтверждаться его наследником. С обретением независимости (1956) издание *дахиров*, подтверждающих

Правительственные агенты осуществляли к тому же контроль над *футухат* — доходами с мавзолеев, участвовали в их распределении, как и в распределении прибыли с урожая, в предоставлении наделов для возведения новых *мезуаров*, в учете пожертвований от паломников и т.п. Соответствующие отчеты поступали к султану, который, по традиции, лично распределял эти средства, не допуская в эту деликатную сферу чиновников *махзена* (Marty 1929: 587).

Деструктуризация традиционного общества в условиях колонизации сопровождалась внедрением новых форм хозяйственной и коммерческой деятельности тарикатов. Особенно наглядно это продемонстрировала в новое время *Тиджанийя*. Ее богатый предпринимательский опыт и традиции восходили к старинным торговым домам Аль-Андалуса, откуда вели происхождение многие широко почитаемые семейства Магриба, составившие впоследствии социальную базу этого влиятельного как в экономическом, так и в политическом отношении тариката.

Тиджанийя, с ее ориентированной преимущественно на городские центры Магриба и Судана (Западного) сетью завий и корпораций, превращается в колониальный период в явно претендовавшее на привилегированность духовное сообщество, объединявшее интеллектуальную и предпринимательскую элиту мусульманского Запада. Признанный духовный авторитет и политический нейтралитет Тиджанийи объясняли предпочтение, которое власти отдавали ее представителям, назначая их на базовые «туземные» посты, включая *кади* — ключевую фигуру судебной, законодательной и исполнительной власти на местах. Со временем под надзором французов в регионе сформировались целые династии *чиновников-тиджанитов*, фактически монополизировавших аппарат местной власти.

В целом тиджаниты, как и приверженцы других братств, стремились сохранить ореол святости, предполагавший не в последнюю очередь отказ от политических амбиций. Наиболее авторитетные из ученых и проповедников могли претендовать и на звание *утудника-уали*, которое, правда, доставалось им уже после ухода из этого мира. В социальном плане, таким образом, марабуты получали известный кредит, или скорее аванс от своих соплеменников, воспринимавших их как потенциальных святых.

Примечательно, что в рамках Тиджанийи получили особенно широкое развитие финансово-предпринимательские корпорации, став-

полномочия *мукаддама*, управляющего собственностью завии или отдельной святыни (*мрабит, сейид*) было возобновлено Мухаммадом V. (Etienne 1981: 273).

шие основой ее социально-экономического влияния. Контроль и руководство этими доходными торговыми и ремесленными объединениями осуществляли правительственные агенты — *мухтасибы* и *амины*.³⁰ Правда, обычно они также назначались махзенем из числа предпринимателей-тиджанитов.

К числу главных задач правительственных инспекторов относилось урегулирование нередко вспыхивавших в этих корпорациях конфликтов, например, относительно качества ремесленной продукции, уровня цен или же по поводу всевозможных коммерческих злоупотреблений. Руководство тарикатов и их корпораций в целом лояльно относилось к деятельности *мухтасибов*, *аминов*, *надиров*, через которых завязи поддерживали связь с представителями центральной власти и даже могли влиять на ее политику, в частности, в отношении местных цеховых объединений, игравших существенную роль в хозяйственной деятельности марабутов.

Укрепление иностранного капитала в условиях колонизации на рубеже XIX–XX вв. способствовало общему ослаблению финансово-экономических позиций тарикатов. Примером может служить соглашение, подписанное в конце XIX в. правительством Мулай Хасана I (1873–1894) о передаче итальянским фирмам прав на строительство в Фесе — крупном центре оружейного производства Марокко — нового военного завода, а также на реализацию его продукции.

Колониальный режим заметно ограничил сферу влияния тарикатских корпораций, участие в которых было для местных торговцев и ремесленников практически единственным способом официально реализовать право на трудовую деятельность. Условия вступления в корпорацию были довольно либеральными, в то же время членство в ней было жизненно важно для предпринимателя. Вступление в корпорацию ставило новичка в те же условия фискального контроля, в которых работали его ближайшие конкуренты. В какой-то мере это напоминало принятый в Европе порядок выдачи патентов. В то же время стремление колониальных властей ассимилировать и этот сектор традиционных социальных связей, введя французскую систему лицензирования, оказалось губительным для тарикатского предпринимательства. Далеко не все могли получить лицензии от новой власти, напри-

мер, корпорации красильщиков, гончаров и др., действовавшие в городах Марокко. Некоторые, в т.ч. корпорации плотников, были практически исключены из хозяйственной жизни в новых условиях.

Структурные изменения и введение колониальной системы финансового контроля, в конце концов, уничтожили институт *аминов* — контролеров, подчиненных махзену, которые, в частности, были выведены из распределения патентов. Дальнейшее сосуществование двух столь разнородных систем финансово-хозяйственной деятельности — традиционной «туземной» и французской колониальной — угрожало устойчивости новых экономических институтов, зарождавшихся в условиях колонизации. Установленный французами жесткий налоговый режим привел к отмиранию старых финансово-экономических связей — фундамента тарикатских корпораций. С изменением фискальной системы амины лишались роли посредника в отношениях между марабутскими корпорациями и правительством.

Созданные, например, администрацией протектората в Марокко торгово-промышленные палаты не вызывали доверия даже у высших колониальных чиновников, в том числе у первого генерального резидента Ю. Лиоте (1912–1925). Формально включенные в их состав «туземные торговцы» вряд ли могли принять реальное участие в обсуждении того или иного проекта, поскольку, особенно поначалу, не владели в должной мере французским языком. По сути, они лишь пополнили ряды «*Beni oui-oui*», то есть «*племени да-да*» — печально известных поддакивающих «туземных заседателей» в разных ассамблеях колониального Магриба. Руководство службы традиционных туземных промыслов не раз выступало за восстановление старых корпоративных структур с контрольными функциями *аминов* и *мухтасибов*, однако эти предложения не были реализованы.

Структурный кризис, в той или иной мере характерный для всех стран французского Магриба, имел глубокие последствия и в конечном итоге привел к нарушению социально-экономического баланса в регионе. Давление колониальной администрации вынуждало местные тарикатские корпорации искать пути интеграции в новые хозяйственные структуры.³¹

Возрождение коллективного контроля и управления через совет общины (*джама'а*) и институт финансовых секретарей-*аминов* посте-

³⁰ Известные в Магрибе и в доколониальную эпоху, *мухтасибы* или *амины* в основном играли роль сельских старост, например, в алжирской Кабилии, и далеко не всегда принадлежали к семьям марабутов, а тем более имели полномочия от правительства. Создавая новую систему администрирования, особенно в «глубинке», французы нередко сохраняли традиционные должности, стремясь, в частности, опереться и на сельских *аминов*.

³¹ В 1937 г. Служба народных промыслов Марокко открыла, например, кассу ремесленного кредита. Однако это временное возрождение традиционной корпоративной деятельности вскоре завершилось принятием дахира об организации торговых и ремесленных кооперативов, который сами марокканцы называли «свидетельством о смерти старых корпораций».

ленно происходит уже в постколониальную эпоху. Так, в южномарокканском Несрате, в долине Уэд-Дра, *джама'а* назначала амина с полномочиями казначея, одновременно занимавшегося управлением хозяйством местных духовных учреждений — мечетей, школ и медресе, которым принадлежала значительная недвижимость: здания, земли и пальмовые рощи.³²

Способность к выживанию старых корпоративных структур в известной мере была обусловлена их этно-конфессиональными особенностями. Наряду с оттесненными «официальным исламом» на задний план марабутскими завиями, торгово-ремесленные объединения Магриба выступают в колониальную эпоху центрами выживания традиционного хозяйства. Между тем новые кооперативные структуры, появившиеся при французах и работавшие под контролем Службы туземных промыслов, стали эффективным связующим звеном между рядовыми кустарями и колониальной администрацией, все жестче вытесняя из этой сферы марабутские корпорации.

Лучше других адаптировавшаяся к новым социальным реалиям, Тиджанийя удерживала в руках широкую сеть торгово-промышленных и финансовых центров в Магрибе. «Очаги туземного предпринимательства» тиджанитов, в целом сохранявшие лояльность режиму и в свою очередь имевшие от него определенную политическую поддержку, использовались властями для регулирования социально-экономических связей в колониальном обществе в условиях, когда военные или бюрократические рычаги были малоэффективны. Сохранившая многие формы традиционной хозяйственной деятельности и одновременно более открытая к сотрудничеству с колониальным сектором, Тиджанийя служила властям зеркалом состояния туземной экономики и рычагом управления ею. Это определяло уровень социально-политического влияния тариката во французской Северной Африке, пожалуй, столь же стабильного, как и его внутренняя структура.

Социально-экономическое влияние Тиджанийи распространилось почти на весь север Африки и во многом сохранилось в постколониальный период. Тиджанитам по-прежнему принадлежало ре-

³² На содержании общественной казны Несрата находились также святилища (*макан*) с останками-модами трех местных святых: Сиди Мухаммада б. 'Али, Сиди Хамна 'Али и Сиди Хассина. В обязанности амина входило нанимать обслуживающий персонал и сельскохозяйственных рабочих, получавших за свой труд традиционную пятину (*хумс*), производить платежи муэдзину и т.п. По решению совета (*джама'а*) сам амин не имел при этом фиксированной оплаты за свою работу, потому что и так «ему принадлежало все...» (Гаудио А. 1977: с.157).

шающее слово в урегулировании межплеменных и межклановых конфликтов среди жителей самых отдаленных районов Сахары.³³

В свою очередь Санусийя, другое братство реформистского толка, пользовавшееся большой популярностью на востоке Магриба, строило свое «мирское», то есть, в первую очередь, социально-экономическое влияние на монополии на транссахарскую караванную торговлю (от Бенгази через оазис Куфра в Центральный и Восточный Судан — в Канем и Вадан).³⁴

Религиозно-мистическая оболочка, дух корпоративности и взаимопомощи, характеризовавшие деятельность братств, в известной мере призваны были скрыть от внешнего мира глубокое социальное расслоение среди их адептов. Жесткая пирамида тарикатской иерархии, казалось бы, исключавшая саму возможность дезинтеграционных процессов, показала хрупкость в условиях колониальной перестройки традиционного общества.

Глубокая трансформация мусульманского Магриба на фоне модернизации колониальной экономики и урбанистического взрыва на рубеже XIX–XX вв., приведшего к появлению в регионе крупных мегаполисов наподобие Алжира, Касабланки, Туниса и др., определили новую роль и функции марабутов: чем ближе мы подходим к новым временам, тем «пышнее развивается пиетет к святым памятным местам...» (Гольдцир 1938: 45).

Между тем, и в годы колониального присутствия в первой половине XX в., и после завоевания странами региона независимости,

³³ П. Фуке приводит личное свидетельство подобной посреднической миссии Тиджанийи в районе плато Эннеди на ливийско-суданской границе. Кража двадцати пяти быков у одного из местных племен заставило Тиджанийю направить туда для расследования семь марабутов, которым в целом удалось решить проблему и вернуть, по крайней мере, двадцать быков законному владельцу. Явно недостаточное с точки зрения тиджанитов знание туземцами норм ислама, потребовало от марабутов и миссионерских шагов. Один из них вынужден был остаться, дабы, опираясь на помощь вождя, помочь его соплеменникам вернуть веру. Эффективным средством миссионерской работы тиджанита стало распространение амулетов-оберегов от недугов, злых духов, змей, хищников и т.п. Усилия тиджанита принесли плоды: своей терпимостью, неприятием насилия он создал особое духовное поле, вернув туземцев к вере. Ссоры и кражи прекратились, соплеменники стали собираться по праздникам, и марабут молился с ними, призывая их к достойному поведению и вере в единого бога (Фуке 1971: 94–98).

³⁴ В числе влиятельных сануситских групп, сумевших установить контроль над главными участками транссахарской торговли, автор «Путешествия в страну Санусийя через Триполитанию и области туарегов» ал-Хашанини упоминает род Ауналлах, поселившийся в XIX в. в Гате — крупном перекрестке на пути из Триполитании в Нигер (Гаудио 1977: 86).

старые очаги марабутизма, *завий*, постепенно теряли свой социальный престиж.

Вместе с *завиями* уходили в историю и такие некогда значимые фигуры как *шейхи* и *мукаддамы* братств. Последние почти повсеместно уступили место простым хранителям (а иногда и хранительницам) марабутских святынь. Практика мистического приобщения через паломничество (*зийара*) к святыням все больше принимала характер формального акта. Важную роль в поддержании тающего социального веса марабутов играли местные сезонные праздники-*мусемы*, в которых, как и в самом феномене марабутизма, замысловато переплелись пережитки культов древней Берберии и ислама. Как и в доисламскую эпоху эти праздники сохраняли не только духовное, но и чисто хозяйственное значение, выполняя регулирующую функцию в торгово-экономической сфере и привлекая на яркие ярмарочные сборы не только паломников-мусульман, но и все большее число иностранных туристов (см: Глава VIII).

Марабуты в социально-политических процессах нового времени. Как в предколониальный, так и в колониальный периоды значение марабутской верхушки определялось не только масштабами ее религиозного или социально-экономического влияния, сколько политической ролью, в т.ч. в отношениях с правительством и его представителями.

Элита марабутских братств и *завий* в новое время все чаще включала зажиточных мусульман, тесно связанных с коммерцией и властными структурами. Принадлежавшие к богатым марабутским семействам чиновники, преподаватели медресе и торговцы стали в колониальный период частью новой городской элиты мусульманского Магриба.

Занимая официальные посты, например, судей-*кади*, профессоров или муфтиев, представители тарикатской верхушки получали дополнительную возможность контролировать основные сферы общественной жизни единоверцев — правовую, административную, гражданскую, что существенно повышало общий престиж марабутских кланов.³⁵ Сама принадлежность к властным структурам всегда имела в

³⁵ На рубеже XIX–XX вв. представитель знаменитого клана идрисидских шерифов ал-Уаззани на севере Марокко выступал одновременно как глава марабутского братства, профессор религиозного университета (медресе), законодатель-муфтий и при этом крупный землевладелец. Главный судья-*кади* Феса тогда же одновременно был преподавателем медресе, финансовым инспектором и таможенным чиновником. Примеров такого рода, характеризующих социальную роль мусульманской элиты Магриба на пороге XX в., можно найти немало (Gilsenan 2001: 44).

глазах социальных низов Магриба особый магический оттенок. Чаще, однако, отдавая должное традиции, видные марабуты воздерживались от участия в политике, предпочитая завоевывать славу праведника старыми испытанными средствами, дабы, в конце концов, стать, хотя бы и после кончины, святым угодником-*уали*.

Общественно-политическая активность марабутов в годы колонизации на рубеже XIX–XX вв. в известной мере зависела от уровня полученного образования. Редкие для этой среды «мусульманские франки» — представители «эволюционировавшей» офранцузенной элиты — имели гораздо больше шансов включиться в новую систему социальных связей после обучения во французской школе. Получившие же кораническое образование «туземцы», как правило, могли рассчитывать лишь на применение своих сил в архаичных хозяйственных структурах, либо на занятие низших должностей в колониальной администрации, что не требовало высокой квалификации.

Крупнейшие из старых торгово-ремесленных объединений, например, в рамках Тиджаний, благодаря своим обширным связям и опыту, нередко восходившему к старинным домам Аль-Андалуса, смогли и в новых условиях сохранить прежние коммерческие контакты, сеть торговых складов, где издавна хранился их товар в ожидании благоприятной конъюнктуры. Экономические реформы, развернутые властями, прежде всего в протекторатах Туниса и Марокко, мало затронули интересы наиболее влиятельных фамилий «туземных» коммерсантов.

Развитие колониальной экспансии и проникновение европейских компаний в хозяйственную жизнь Магриба на рубеже XIX–XX вв., Альхесираский акт (1906) и договоры о протекторате в Марокко (1912) привели к заметному ограничению социально-политического влияния марабутов. Их торгово-хозяйственная активность при этом в основном была сведена к местному рынку. Между тем, великолепно ориентируясь в этом рынке, Тиджаний, например, умело воспользовалась новой конъюнктурой и продемонстрировала незаурядный адаптационный потенциал. В результате, тиджанитская торговая верхушка сохранила прежние позиции и даже существенно укрепила и их.³⁶

³⁶ Уже после обретения независимости (Марокко и Тунисом — в 1956 г., Алжиром — в 1962 г.), когда многие бизнесмены покинули Магриб, их средства и фонды в значительной части своей перешли в руки предпринимателей-мусульман. Массовое бегство европейцев из Алжира в 1962 г. способствовало обогащению местных мелких бизнесменов, поскольку другие их категории — представители «туземного» крупного и

Традиционная торгово-финансовая буржуазия, адаптируясь к условиям колониальной экономики, приближалась по уровню к европейскому бизнесу. Если первые группы «туземных» предпринимателей в колониальном Магрибе, не имея современной подготовки и навыков, опирались в основном на собственный опыт, то их дети все чаще отправлялись на учебу во французские школы, лицеи и далее в специализированные учебные заведения, а в исключительных случаях — даже в университеты метрополии.

Колонизация сопровождалась перестройкой социально-экономических институтов тарикатов, основная часть которых по-прежнему тяготела к традиционному укладу. Напротив, выпускники французской школы и новая мусульманская буржуазия и интеллигенция, «мусульман-франки», готовы были интегрироваться в современный сектор. Именно в этих кругах государство стало в дальнейшем набирать административных и технических служащих после завоевания странами Магриба независимости.

Новая социально активная элита тарикатов заимствовала не только язык, но и присущий западным собратьям дух потребительства, в то же время сохраняя многие из унаследованных от праведных предков навыки деловой и производственной активности. И в условиях колонизации тарикатская верхушка сохраняла возможность существенно влиять на многие сферы жизни своих соплеменников, продолжая руководствоваться прежними духовными идеалами и подчиняться жесткой внутренней иерархии, лишь внешне принимая навязанные новым режимом законы общежития.

Наиболее влиятельные завии, склонные скорее к конформизму (Тиджанийя, Уаззанийя и пр.), не только показали устойчивость и способность адаптации к новым, колониальным условиям жизни — либо в силу особой, элитарной социальной базы и достаточно либерального и открытого предпринимательского духа (Тиджанийя), либо благодаря поддержке правительства (Уаззанийя, Шаркауа), — но и превратились в реальную общественно-политическую силу, чей авторитет намного превосходил рамки влияния их отдельных, в т. ч. самых популярных завий.³⁷

среднего бизнеса — в основном, также покинули страну. Немалую выгоду местным торговым домам принес и исход магрибских евреев в Израиль после 1948 г.

³⁷ Так, Хасан ал-Уаззани, получивший в Париже дипломы Школы восточных языков и Школы политических наук, стал в 1930-е гг. одним из лидеров выступлений новой мусульманской интеллигенции за права «туземцев» и отмену дискриминационного «берберского дахира» (1930) в Марокко (Julien 1978: 160).

Процесс социальной ломки, деструктуризации, охвативший мусульманское общество Магриба в период французской колонизации, в той или иной мере затронул практически все классы и слои: от *феллахов* и издольщиков-*хаммасов* до феодально-племенной аристократии — в деревне, и от мелких ремесленников до богатых буржуа — в городе (Дьяков 1985: 31–61).

Расширение колониального сектора в сельском хозяйстве подрывало экономическую базу старой племенной и религиозной знати. Лишь те семейства и кланы, которые и новым властям готовы были демонстрировать свою лояльность, как, например, шерифы Махайя в алжирском Оресе, Бен Хабилис — в Кабилии, Глауи — на юге Марокко, а также вышеупомянутые братства (Тиджанийя, Уаззанийя, Шаркауа) смогли сохранить, а в некоторых случаях и упрочить свои позиции. В целом же традиционная земельная аристократия не исчезла под натиском колонизации: «одни крупные собственники были просто заменены другими...» (Yacono 1955: 303).

И в городах Магриба, несмотря на глубинные социальные перемены, вызванные колонизацией: приток обезземеленных феллахов, появление новой национальной буржуазии и пролетариата, традиционная городская элита — *хадри*: крупные торговцы, домовладельцы, ремесленники, чиновники и ученые-*улемы* — в основном сохранила свою роль. При всех различиях этноконфессионального характера, принадлежности к разным религиозным общинам, корпорациям и братствам, этот социальный слой оставался главным хранителем духовного наследия и, как правило, выступал в защиту национальной самобытности мусульман региона.

Как наиболее консервативное течение местного традиционализма, марабуты сыграли объективно отрицательную роль, препятствуя распространению современных знаний и образования, а в конечном итоге и самому процессу модернизации социальных институтов Магриба.³⁸

Колониальный период привел к изменениям в соотношении традиционных социально-политических функций и сфер влияния тарикатов. Оппозиция центральной власти, подчас перераставшая в открытое вооруженное противостояние, как было показано, веками определяла роль марабутских братств, выступавших вдохновителями

³⁸ Несмотря на преследования французских властей, завии и вожди марабутов призвали мусульман Алжира не пускать детей в школы «неверных» и превратились, по выражению известной французской исследовательницы Ф. Колонна, в «источник пропаганды против колониальной школы, медицинских прививок и т.п.» (Colonna F. *Instituteurs algériens. 1883–1939. Alger. 1975. P. 28*).

антиправительственных выступлений и даже низложения одних властителей и воцарения других.

Как на ранней стадии иностранной экспансии в XV–XVII вв., так и после французского вторжения в Алжир (1830), тарикаты в критических для мусульман обстоятельствах нередко брали в свои руки инициативу политического и военного руководства и становились во главе *джихада* и рождавшихся на его волне центров теократии: например, марабутских государств Дальнего Магриба в I-й половине XVII в., эмирата 'Абд аль-Кадира в Алжире в I-й половине XIX в. и т.п.

Между тем, как свидетельствует опыт тарикатов, их лидеры лишь в крайних кризисных ситуациях шли на принятие политической власти, предпочитая сохранять в первую очередь духовный авторитет. Долгое время руководивший антифранцузскими выступлениями на западе Алжира на пороге XIX в. мукаддам Кадирийи шейх Мухйиддин, возглавив антифранцузский джихад на его начальной стадии, тем не менее, отказался принять политическую власть, несмотря на требования единоверцев. По его рекомендации вождем джихада, а затем и эмиром первого независимого теократического государства в Алжире стал его сын — молодой 'Абд аль-Кадир, и сегодня чтимый в народе как родоначальник национальной государственности.

Подобная же ситуация возникает спустя почти столетие в Марокко, где место отца во главе джихада и рожденного им мусульманского государства занял 'Абд аль-Крим аль-Хаттаби (1882–1963) — вождь освободительного движения в горном Рифе (1921–1926), известном центре влияния завий.

В переломные для Магриба периоды истории марабуты и шейхи братств возглавляли религиозно-политические режимы с целью восстановить шариатскую законность и организовать сопротивление «неверным».

Значительный общественный вес завий и их харизматических лидеров заставлял правительство искать пути взаимодействия с ними. Применяя всевозможные рычаги, власти стремились то поощрять местные братства (прежде всего лояльные центру), то, напротив, ограничивать сферу их влияния. Нередко и сами завий становились в руках правительства орудием для нанесения удара по его противникам.

В то же время, завий оставались потенциальной опорой оппозиции, убежищем для преследуемых и инакомыслящих. Население удаленных от властных центров районов всегда с большим доверием относилось к *марабутам* — проповедникам, наставникам, целителям, нежели к правителям — султанам, пашам, губернаторам (позже — к

президентам и премьерам), или даже к служителям «официального ислама» — муфтиям, улемам, имамам больших столичных мечетей.³⁹ В свою очередь отношения с племенами-клиентами составляли важную сферу деятельности братств. Марабут (что, кстати, означает и «связующий» — *Н.Д.*) был связан со своей землей и проживавшими на ней людьми тысячами духовных и социальных нитей.

Все это определяло престиж завий в глазах государства и общества. Где бы ни была расположена завия — в горах или пустыне, в городе или деревне — она оставалась объектом особого внимания, привилегированным центром духовной и социальной жизни.⁴⁰

В условиях колонизации политическая, а нередко и военная оппозиция властям, ранее определявшая статус марабутских братств, принимает характер, противоположный их роли на начальном этапе сопротивления иностранной агрессии. Не в состоянии оказать противодействие колониальным властям, многие завий в конечном итоге подчинились им, при этом сохраняя или даже обостряя конфронтацию с махзенем, который в свою очередь в Марокко, например, стал главным центром консолидации патриотических сил. Эволюцию такого рода прошла Киттанья, выступившая в условиях протектората противником алауитских шерифов и даже приложившая немало усилий для смещения их с престола (см. Глава V).

Потерпев поражение в военно-политическом противостоянии с колониальным авангардом Запада, тарикаты Магриба в XX в. отступают на второстепенные позиции, сохраняя, в основном, влияние в провинции. Деятельность завий была теперь направлена скорее на защиту собственных интересов в обществе, нежели на изменение основ этого общества и государства, что было характерно для предшествующего периода.

Практически повсеместно в Магрибе еще после первой мировой войны крупнейшие религиозные братства вступают в эру упадка и

³⁹ Спустя более четверти века после установления протектората в Марокко Ж. Фардель отмечал широкое распространение в стране культа святых, имеющего мало отношения к «ортодоксальной вере» и принимающего в арабо-берберской среде характер идолопоклонства. «Помимо мечетей, где обычно собираются правоверные, существуют тысячи святилищ, «ласовено» и «монастырей, именуемых завиями». Культ марабутов имел две формы: почитание покойного или же еще живущего святого. Как правило, выгоду это приносит всей семье марабута, чья «барака» считается наследственной. Поэтому святого, перенявшего его благодать, окружают не просто почтением, но обожествлением со стороны толпы... (Fardel 1939: 99–100).

⁴⁰ Не случайно, при подготовке десанта в Марокко осенью 1942 г. американское командование установило контакты с вождями марабутов, о чем поведала военная хроника союзников.

общественно-политической деградации, главной причиной которых становится их все более выраженный проколониализм (*Landa 1977: 118*).⁴¹

Рост антиколониальных выступлений в Тунисе и Алжире на пороге XX в., формирование групп модернистов-ассимиляционистов при проникновении с востока идей исламской реформации почти полностью исключили консерваторов-марабутов из нового политического контекста. Критика в их адрес раздавалась почти со всех флангов общественного мнения Магриба: от «мусульманских» и их союзников — «арабофилов» метрополии,⁴² до богословов-фундаменталистов или «обновленцев», чьи идеалы нашли отражение в деятельности «улемов-реформаторов» (А. Бен Бадис — в Алжире, шейх А. аль-Бауанди — в Тунисе и т.д.).

Традиционные социальные группы, включая братства марабутов, сохранили приверженность исламским принципам корпоративного строительства, в основе которых лежала основополагающая идея единства Творца и мироздания — *уахдат ал-уджуд*. Именно эти структуры послужили в первые десятилетия XX в. базой для становления многих религиозных и общественных объединений, в том числе широко известной фундаменталистской ассоциации «Братья мусульмане». Накануне общего подъема освободительного движения на севере Африки в середине XX в., приведшего к падению колониальных режимов, марабуты и их корпорации оказались на периферии социально-политических процессов в «туземном обществе», и, тем более, на задворках «колониального сектора».

⁴¹ В колониальном Алжире марабуты «в общем были довольны сложившимся положением, извлекая из него максимальную пользу для себя... Их мало беспокоило постепенное офранцузивание образованного слоя алжирцев (ибо не эти алжирцы были их опорой), вырождение контролировавшейся ими системы религиозного обучения, отсутствие контактов с арабскими странами, переживавшими период культурного подъема, засилье клерикалов, непосредственно назначенных администрацией. Более того, культурный застой, покорность властям, предержащим и отсутствие новых веяний как нельзя лучше обеспечивали сохранение влияния марабутов...» (*Landa 1977: 118*).

⁴² Видный представитель «мусульманских», один из родоначальников младоалжирского движения, принявший французское гражданство (натурализовавшийся) адвокат А. Булербя в ходе работы в Алжире весной 1892 г. парламентской комиссии призвал французских сенаторов уделять больше внимания исламу и не разрешать членам марабутских братств-*хаван* проповедовать в лесах и пещерах. Этих хаванов, утверждал Булербя, следовало привлечь к «французскому делу». В то же время официальный культ, который будет опираться на религиозных вождей и новую систему образования, непременно приведет к «перемене духа мусульманского населения...» (*Дьяков 1985: 66–67; Pensa H. L'Algerie. Voyage de la délégation de la commission sénatoriale d'études des questions algériennes. P., 1894. P.156*).

Новая эпоха, казалось, вернула харизматических вождей Магриба к их заветным ценностям и формам деятельности, внешне выглядевшим экзотическим реликтом на фоне насущных задач независимого развития. В то же время ведущие марабутские корпорации и кланы стали осваивать новую для них социально-политическую нишу, нередко в ущерб традиционным функциям. Постепенно марабуты начали интегрироваться и в религиозную политику государств Магриба, успешно проникая, как это бывало и в прошлом, в структуры так называемого «официального ислама».⁴³

Неспособность исламских реформистов, последователей шейха Бен Бадиса, например, обеспечить себе влияние в Кабилии в колониальный период и в годы освободительной войны (1954–1962), успех представителей марабутских семейств на выборах вынудили руководство АНДР при Х. Бумедьене, при всей «антипатии к марабутам», обратиться к посредничеству некоторых из них для привлечения местного населения к «новой национальной политике». (*Roberts 1979: 101*).⁴⁴

Несмотря на неформальный, негласный запрет на деятельность марабутов, непрекращающиеся нападки на них со стороны фундаменталистов, их традиционные институты смогли сохранить, а в некоторых случаях и расширилось влияние, по сей день определяя атмосферу не только духовной, но и социально-экономической жизни мусульманского Магриба.⁴⁵

⁴³ Место магии и марабутов в жизни независимого Марокко в условиях становления индустриального общества одним из первых показал Б. Этиенн, изучивший параллельный процесс обращения к «исламу докторов» и к культу святых. Последний, в основном, вернул себе роль религии низов: буржуазия, «высшее общество» богатых кварталов Касабланки, например, «никогда не ходит к святым...» (*Etienne 1981: 263–265*).

⁴⁴ Засилье марабутов в жизни алжирской глубинки, в частности, в Кабилии, вызвало там в годы независимости антимарабутские выступления (1971), которые возглавили ветераны освободительной войны и сторонники светского курса АНДР (*Roberts 1979: 104*). В то же время король независимого Марокко неоднократно призывал подданных хранить единство нации и оберегать ее от «ереси и шарлатанства». Ссылаясь на маликитскую доктрину, он заявлял о готовности во имя сохранения *уммы* пожертвовать даже третью ее, если она отступила от правопорядка (*Etienne 1981: 267*).

⁴⁵ В годы независимости, когда марабуты оказались за пределами официального религиозного поля, отдельные места почитания святых (*мрабутий, сейиды*) в Марокко фактически превратились в центры предпринимательства. Некоторые марабутские святые Касабланки (Сиди Бен Ишу, Сиди Месауд, Сиди Мершиш) имели доход до 1 млн. дирхемов в месяц (около 100 тыс. долл.), в частности, от стоянки-паркинга, жилья для паломников, продажи свечей, крутых яиц и т.п. При этом реальным управляющим таким хозяйством мог быть вовсе не привычный шейх, мукаддам (и вообще далеко не «наследник святого» — Н. Д.), а какой-нибудь уважаемый деловой человек, «живущий совсем в другом месте»... (*Etienne 1981: 273*).

VIII. КУЛЬТ СВЯТЫХ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ МАГРИБА: МЕЖДУ МАГИЕЙ И РЕЛИГИЕЙ

Барака и марабуты: святость и святые Магриба. Тысячелетняя история марабутов показывает, что этот феномен духовной и социальной истории Магриба не всегда был следствием эволюции исламского мистицизма, рождавшегося некогда в исканиях и подвижничестве праведников первых столетий хиджры.

Как было показано, начиная со средних веков, а точнее, к концу этой эпохи — с XV–XVI вв., — ислам в Магрибе характеризовался широким распространением движения, которое скорее можно назвать «народным мистицизмом». Эта «религия сердца» зарождалась не в городской среде, «не в утонченном мозгу богословов», а в деревне — «в умах людей простой и горячей веры» (Жюльен 1961 II: 362).¹

Преобладание мистической окраски с сохранением характерных для суфизма *тарикатских* (или в Магрибе — *марабутских*) корпоративных структур, абсолютизация божественной благодати (*барака*) как эманации высшего начала и, наконец, выросший на этой почве культ святых — таковы общие черты эволюции исламской духовности на севере Африки.

Барака — базовая категория в культе марабутов — как самих праведников, так и связанных с ними явлений и предметов окружающего мира. Лишь тщательное рассмотрение ее поможет осмыслить, или, по меньшей мере, приблизиться к пониманию феномена *марабутизма*.

Говоря о различиях в эволюции мистицизма на востоке и западе мира ислама, исследователи практически единодушно утверждали, что в Берберии он изначально не предполагал появления ярких интеллектуалов, наподобие сирийских или персидских философов, сформиро-

¹ Специфически магрибская черта: «святий со своими учениками путешествует по пустыне и в каком-то месте вонзает свой посох в землю, после чего из земли течет вода, а в пустыне вырастает пышная растительность. В таком оазисе основывается завия святого, источник благословения и благоденствия для последующих поколений...» (Гольдцвер 1938: 35).

вавшихся под влиянием греческой или индийской культуры. Между тем, в Магрибе «народный мистицизм» обрел благодатную почву.² Первые шейхи-мистики Берберии были слабо арабизированы, а их аудитория, как правило, не имела представления о базовых ценностях арабо-исламской культуры. Посещая духовных пастырей, берберы, по словам Ж.-С. Колена, меньше всего стремились получить от них знания об исламе как таковом, чаще просто рассчитывая приобщиться к высшей благодати, посылаемой праведникам.³

Как и повсюду в исламе, барака является в Магрибе не столько атрибутом святого, сколько свойством самого Бога: баракой отмечена жертва, предназначенная для ритуального заклания во имя Всевышнего, например, в праздник жертвоприношений — *'ид ал-адха*. Многообразие, при общем единстве, мира ислама дает широкий спектр интерпретации, самой вербализации идеи божественной благодати. На севере Африки вера в нее, почитание носителей ее получили особенно широкое распространение.⁴

В Магрибе барака приобрела поистине универсальный характер.⁵

² Общие для ислама аспекты религиозной жизни уживались в Северной Африке с местными особенностями, восходившими к верованиям берберов: поклонением деревьям, камням, источникам, земледельческими ритуалами, жертвоприношениями животных и т.д. «Особую роль играли отзвуки древнейших ливийских верований с их принципами антропатрии, которые первоначально проявились в среде христиан, еретиков-донатистов, а затем достигли, по-видимому, нового уровня в развитии североафриканского марабутизма... Он быстро адаптировал элементы народных суеверий, ритуальной магии, активного фанатизма. Носителями идей суфизма выступали многочисленные религиозные братства, с которыми смыкались бродячие ордена суфиев и мистические общества...» (Кантепова 1988: 173).

³ Colin G.-S. Al-Maqdad ash-Sharif... Archives marocaines. Vol. XXVI, 1926, Introduction.

⁴ Гораздо чаще, чем на востоке, в Египте можно услышать, что тот или иной шейх — *«рагел марабука»*, т.е. наделен баракой, что означает высокую степень признания личных достоинств, но отнюдь не особой связи с Господом. В трущобах Египта или бедных районах Марокко идея благодати питается общими экономическими и политическими условиями. «Барака здесь является выражением надежды, мечты бедняка. Ритуалы носят экстазический характер, авторитеты теряют смысл, участие открыто каждому. Все это принадлежит миру, отмеченному исключительностью, перстом судьбы, отсутствием каких-либо привилегий и наполненному ностальгической надеждой, грезам, призраком некой милости, которая ниспускалась прежде и может быть вновь ниспослана в любой момент...» (Gilsenan 2001: 101).

⁵ Упоминание бараки буквально пронизывает речь, а, следовательно, и сознание магрибинцев. Формула *«Барака-Ллах фик»* («благодать Божья тебе»), или *«Аллах йабарик фик»* («да благословит тебя Бог») как выражение высшей признательности, не сходит с уст местных жителей. Слово *«барака»* в местных наречиях имеет также значение

Как известно, высшей мерой бараки в исламе наделен Коран и все пять столпов веры (араб.: *аркан ад-дин*): 1) формула веры (*шахада*); 2) молитва (*саят*); 3) пост (*саум*); 4) пожертвование (*закят*) и 5) паломничество (*хаджж*) в Мекку.

Среди людей наивысшей баракой обладал Пророк, передававший ее потомкам по мужской линии от Фатимы и 'Али — *сайидам* и *шерифам*. Самозабвенный приверженец единобожия, Мухаммад не претендовал на личную святость⁶ и отрицал наличие у него дара чудодейства, который ему приписывали поколения последователей. Тем не менее, «посланец Аллаха не мог уступать проповедникам или святым эпохи язычества, среди которых были предсказатели, целители и обладатели чудотворной силы, способной принести благодать через простое телесное соприкосновение. А поскольку святость всегда наследственна в этих семействах, то и святость Пророка должна была передаваться его потомкам» (*Westermarck 1933: 95*).

Центральное место в «народном исламе» Магриба принадлежит фигуре харизматического лидера, святого носителя бараки — *марабуты*. По принятой «номенклатуре», это вполне соответствует категории *уали* — «близкого друга», «угодника» Божьего.⁷

Роль потомков Пророка — как настоящих, так и ложных — всегда была велика в жизни мусульманского Запада, особенно в Марокко, где *идрисидские*, *са'адийские*, наконец, *'алауитские шерифы* вставали во главе государства в самые сложные периоды истории. Правда, в Тунисе и Алжире, влияние шерифов также никогда не было «настолько слабым, чтобы им можно было пренебречь...» (*Жюльен 1961 II: 363*).

Глубоко изучивший проблему, в т.ч. почти за десять лет, проведенных в Марокко, Э. Вестермарк справедливо отмечал, что хотя по-

достаточности, достатка, благополучия. Если вы не жезаете, например, чтобы вам еще подливали чай, достаточно произнести: «*Барака!*»: «спасибо, хватит!».

⁶ Мухаммад — лишь тот, кому повелено быть первым из исповедующих ислам. Он отклонял даже такое звание, как «отец верующих», он — «посланник Аллаха», «печать пророков». Приписываемые Мухаммаду особые качества пророка (*хаса'ис ан-набий*), по сути, выражаются в двух моментах: 1) «в отличие от других пророков он был послан не к какому-нибудь определенному народу, а ко всему человечеству; 2) лишь он может быть заступником перед Аллахом за своих верующих... «Не славьте меня, как славили Иисуса, сына Марии. Говорите: «слуга Аллаха и его посланник». Эта фраза первоначально будто бы имела в Коране, но впоследствии была опущена» (*Гольдциер 1938: 22–23*).

⁷ По словам марокканского антрополога и врача М. Ахмиса, знакомство с биографиями многих местных святых свидетельствует, что далеко не всегда они имели почтенную генеалогию и выступали наследниками благодати, которую им приписывала местная агнография (*Akhmisse 1984: 207*).

томки эти и наследовали благодать великого предка, далеко не все из них сами могли считаться святыми-*уали*. Многие из них в лучшем случае были потомками вождей аравийских племен, пришедших в Африку в начале исламизации, то есть с конца VII в., или же в ходе «хилалийского» нашествия арабов-бедуинов (XI–XII вв.). Другие, имевшие чисто берберские корни, настаивали на звании шерифа скорее из конъюнктурных соображений.

Постепенно, особенно начиная с «марабутского кризиса» XV–XVI вв. (см. выше), марабуты фактически монополизировали право на наследование бараки. Его подтверждали вновь созданные генеалогические цепочки (*силсила*), которые теоретически возводили корни того или иного святого к Фатиме и 'Али, а, следовательно, к самому Пророку. Система родства у марабутов призвана была сохранять их духовную монополию. Не допуская браков на стороне, прежде всего замужества дочерей с «чужаками», марабутские семьи (*афрак*) отгораживаются от окружающих, следуя эндогамии, сравнимой с другими профессиональными «туземными» группами, например, кузнецов или мясников. Правда, в отличие от последних, марабуты выполняли сразу несколько специальных функций (религиозную, образовательную, правовую, медицинскую), которые в глазах окружающих никак не были второстепенными, или тем более, презренными (*Roberts 1979: 106*).⁸

В Марокко, писал в начале XX в. Э. Вестермарк, «правлящий султан является не просто обладателем бараки как глава рода Алауитов — шерифов, прибывших из аравийского порта Янбо в Тафилалят, на юг Марокко. Его барака — еще и благодать царствующего «наместника Божьего на Земле» (*халифату-лахи фи-л-арди*).⁹ По преданию, барака дается властителю сорока святыми, которые каждое утро проходят у его изголовья, или, по другому мнению, «великим святым»

⁸ На примере Уарсениса Ж. Лизо изучил систему родства марабутских общин Алжира. Даже в последней трети XX в. местные марабутские группы отличались строгой эндогамией: браки заключались по двоюродной линии внутри местной группы (до 2/3 случаев), либо с соседними марабутскими общинами (около 1/3). «Эндогамия, либо брак с другими марабутскими группами, должны сохранять наследственную благодать, обеспечивая дальнейшую передачу бараки: такая практика семейно-брачных отношений поддерживает исключительность марабутов...» (*Lizot 1973: 114–116*).

⁹ Титул «наместника Бога» впервые был дан третьему праведному халифу Осману ибн 'Аффану (644–656), в то время как его предшественник Омар ибн ал-Хаттаб (634–644) носил лишь титул «амину-Ллах» — «доверенный помощник», «секретарь» Бога. Идея святости властителя была распространена в доисламскую эпоху и у берберов, почитавших своих царей-*агеллидов* как святых. (*Westermarck 1933: 89*).

(кутб), постоянно держащим свою десницу, как зонтик, над головой властителя...». ¹⁰

Кроме шерифов, были и другие претенденты на благодать от святого-уали. Помимо наследования бараки по кровно-родственной линии, Э. Вестермарк приводил иные, видимо, не менее привычные для магрибинца способы обретения благодати.¹¹ Шерифы и прочие носители бараки боятся, что она может быть утрачена или украдена, поэтому они так осторожно, с опаской дают целовать руку посторонним. Барака может уйти, даже если кто-то выпьет воду, в которой святой мыл руки перед трапезой.¹²

Помимо наследования и других способов передачи бараки потомкам, ее можно обрести и иначе. Всем, кто бывал в Магрибе, запомнились многочисленные, кубовидные белые мавзолеи, совсем крошечные или покрупнее, увенчанные куполом (*кубба*) или без оного — места паломничества верующих.¹³ Эти святыни разбросаны повсюду и особенно бросаются в глаза в глубинке. Расположены они не беспорядочно, а в соответствии с иерархией культа святых и степени их бараки. Менее значимые могут быть отмечены просто крупными камнями, выложенными полукругом или подковой. Святыни «среднего» уровня окружены стеной их камня, иногда с крышей. Наконец, самые важные *куббы* имеют купол, побеленный известью.¹⁴

¹⁰ Марокканцы убеждали Э. Вестермарка, что когда султан Мулай 'Абд ал-'Азиз (1895–1907) лишился небесной поддержки, он тут же потерял трон. От бараки султана зависело благополучие его державы и подданных. Если она крепка и чиста, то и урожай будет обильным, и женщины будут рожать здоровых детей. Высокой бараккой Мулай Хафида, вошедшего на престол в 1908 г., танжерские рыбаки объясняли тогда добрый улов сардин (*Westermarck 1933: 88–89*).

¹¹ Святосе лицо, например, может испослать благодать слуге, попросту пивонув ему в открытый рот, или, представив ему доесть остатки своей трапезы. Когда же слуга, или ученик, доест дарованную пищу, святой объявит ему: «Ты принял свой кусок хлеба», что и означает обречение страждущим божественной бараки. (Westermarck 1933: 90).

¹² Э. Вестермарк приводит марокканскую пословицу: «Слуга (благородных) людей и есть их хозяин». Действительно, тот, кто подает людям воду, фактически распоряжается их баракой, и сам может обрести святость, даже если у его господ не так уж много благодати... (Westermarck 1933: 91).

¹³ Помимо купольной куббы, встречаются мавзолеи с плоской крышей, а иногда вообще без крыши: многие святые не любят крыш, так как после кончины хотят глядеть на небо и на Бога. Им нравятся, когда на могилы их падает дождь, садятся птицы, и не устраняет, если по крыше над ними будет кто-то ходить. Поэтому, если мавзолеей все же покроют крышей, то она вскоре может рухнуть... (Westermarck 1933: 96).

¹⁴ Высота расположения этих святынь в горах, например алжирского Уарсениса, не зависит от их важности: в высокогорье можно встретить как центры паломничества

Нередко такие могилы и мавзолеи принадлежат *марабутам-муджахидам*, обретшим святость в *джихаде* в период вторжения на север Африки европейских конкистадоров, а затем и колонизаторов нового времени.¹⁵ Имена многих героев прошлого не сохранились, поэтому их самих и гробницы их называют просто «*мрабит*» («марабут»), или «*муджахид*» — «борец за веру». ¹⁶ Паломничество (*зийара*) к могилам святых для получения благословения перед тем или иным предприятием, для исцеления, либо выражения благодарности прочно вошло в быт мусульман Магриба.¹⁷

Бараку обретают благочестивым поведением: непрерывной молитвой и постом, подавляя и воздерживая от запретного. Этому поможет и богоугодное уединение, например, у святого источника, на горе или в пещере.

Барака дается отдельным возрастным и социальным группам. Ее имеют дети — ведь чем они младше, тем меньше сталкивались с греховным. Своя барака есть у старости, правда, касается это, прежде всего, стариков-мужчин. Благодать даруется жениху с невестой: как говорят в Магрибе, женатый благословен по жизни своей и после кончины отправляется прямо в рай, в то время как покойник-холостяк не сможет найти туда путь. Хороший шанс получить барак и даже стать святым имеют к тому же переписчики Корана, повседневно обращающиеся к слову Божьему.

Блаженный (мабрук), безумец (маджсун), одержимый (мадждуб), юродивый (бахлул) — особые категории носителей бараки.

регионального значения, так и могилы и святыни, о которых могут знать лишь несколько посвященных... (Lizot 1973: 121).

¹⁵ В раннем исламе, отмечал И. П. Петрушевский, начало культу «мучеников», павших в «войне за веру», положила «героическая эпопея арабских завоеваний». При этом наибольшие размеры культ мучеников принял у шиитов и хариджитов (как известно, именно эти течения в значительной мере определили характер первоначальной исламизации коренного населения Магриба и его оппозиции в отношении наместников халифа — Н. Д.). Особую категорию святых составили «покровители ремесел и определенных профессий; иногда такими патронами становились те или иные пророки, иногда местные святые, герои и другие личности, большую часть легендарные...» (Петрушевский 1966: 235).

¹⁶ По поверью, этих героев хоронили на месте (либо вблизи места) гибели, в той одежде, в какой они приняли смерть, после чего ангелы тут же уносили их в рай. Паломничество к гробницам этих святых давало перунам возможность обрести долю их бараки (*Westermarck 1933: 91*).

¹⁷ Йакут (ум. 1229) упоминал тунисского святого Мухриза, на могиле которого стояла особо почитаемая мечеть. Начиная плавание или другое предприятие, мусульмане брали с собой пыль с его гробницы, давая обет Мухристу, чтобы избежать бурь и прочих напастей (Гольдцисер 1938: 48).

Если безумцев-маньяков изолируют как бесноватых, охваченных джиннами, то безобидных душевнобольных, например, лунатиков почитают за святых, чей разум пребывает на небесах, а тело пока страдает на земле. При этом последние освобождаются от выполнения многих предписаний ислама, например, от поста в месяц рамадан — одной из главных обязанностей правоверного.¹⁸

Мджадиб — охваченные экстазом; *бхалил* — шуты, юродивые; *маламатийя* — члены тайных обществ, предсказатели невзгод, вносящие апокалиптическое смещение в общественное сознание — все эти персонажи переполняют религиозную и политическую историю Магриба. Вера во вдохновение, в одержимость распространена во всем мире. Считается, что временами люди могут быть одержимы духом или божеством.¹⁹ В состоянии одержимости, человек получает от Бога «не просто знание, но — по меньшей мере, в некоторых случаях — могущество...». Так в глазах окружающих формируется образ «человекобога», представление о том, что некоторые люди, находясь в состоянии одержимости «постоянно или каким-то другим путем, наделены высокой степенью сверхъестественной способности и могут быть (закливо) причислены к лику богов и принимать знаки поклонения в виде молитвы и жертвоприношения. В одних случаях власть этих богов в человеческом образе ограничивается чисто сверхъестественными или духовными функциями. В других случаях они обладают и высшей политической властью...» (Фрэнсис 2006: 129–130).

Джадб (магр.: *джедба*) в исламском мистицизме — божественный экстаз, который может быть ниспослан и которому не учат книги. По сути, это синоним безумия, буйства, часто являющихся не столько природным свойством, сколько плодом долгой подготовки и ритуалов (*мадждубийят*), имеющих свою регламентацию и кодификацию. Кодекс поведения и действий, вводящих в транс (*гайб*), в постижение высшего идеала, веками вырабатывался в школах мистиков и со временем

¹⁸ Так, Э. Вестермарку, с удивлением наблюдавшему, как один местный дурачок в разгар поста среди бела дня обедал среди улицы, марокканцы сочувственно объясняли: «Бедняга не ведает, что делает. Господь забрал его разум!...» (Westermarck 1933: 93–94).

¹⁹ «На время их собственная личность и тело выходят из повиновения: дух заявляет о своем присутствии в конвульсивных издрогиваниях и сотрясениях тела, в беспорядочных движениях и блуждающем взгляде. Все это имеет отношение не к самому человеку, а к духу, который в него вошел; все его речи в этом аномальном состоянии воспринимаются как голос обитающего в нем и говорящего через него бога или духа...» (Фрэнсис 2007: 127).

приобрел локальную народную интерпретацию, нашедшую отражение в культе марабутов.²⁰

Лев Африканский, впервые (XVI в.) обстоятельно познакомивший Европу с нравами мусульманского Магриба, уделил немало внимания местным юродивым, «которые бродят подобно помешанным», но которых люди считают святыми и оказывают им «большое почтение».²¹

«Верхом нарушения» местными святыми общественной морали в богословских кругах считались «открытые проявления нетрадиционной сексуальной ориентации, развращение малолетних и прочие девиации в интимной сфере». Источники запечатлели преступные и строго наказуемые по шариату деяния самодеятельных «святых», «сопряженные с публичной реализацией ими своих интимных претензий».²² Примечательно, что при этом «возмущение алимов-моралистов», живописующих подобные случаи, обращено не столько на самих деятелей такого рода (по всей видимости, действительно, душевнобольных), сколько на «легковерную и невежественную толпу, готовую с благоговением простить безумцам-«святым» любые отклонения от общепринятых морально-нравственных принципов». Острые критики интеллектуалов Магриба направлялось на «укрепленные в массовом сознании пережитки древних доисламских культов, в том числе языческого промискуитета. Алимы... осознавали, что терпимость традиционного общества к подобным реакциям коренится не только в наивном понимании социальной неадекватности как знака

²⁰ И сегодня в Магрибе, особенно в Марокко, идея очистительного экстаза. *джедба*, ведет в паломничество тысячи верующих, стремящихся через нее получить долю благодати (*барак*) от святых прошлого, например, от Сиди 'Абл-ас-Слама б. Минаша, Сиди б. 'Иса, или от самого отца-основателя исламского государства — шарифа Мулай Идриса (см. ниже).

²¹ Уроженцы Туниса, писал Лев Африканский, «разделяют глупый предрассудок считать святым каждого безумца, который бросает камни. Когда я был в Тунисе, король приказал построить очень красивый монастырь для одного из этих безумцев по имени Сиди ад-Да'и, который ходил по улицам одетый в мешок с непокрытой головой и голыми ногами, бросал камни и кричал как безумный. Король назначил также большой доход для него и всех его родственников...» (Лев Африканский 1983: 261).

²² Рассказывая о последователях сект и толков, «которые считаются еретическими у ученых законоучителей», Лев Африканский пишет, что «их закон требует, чтобы они оставались неизвестными миру под видом безумных, больших грешников или самых презренных людей, какие только могут быть. Таким образом, под этой личиной по Африке ходят мошенники и негодяи. Голые с неприкрытыми срамными частями, они настолько распущенны и бесстыдны, что иногда, как животные, совокупляются с женщинами в общественных местах. Тем не менее, простые люди считают их святыми...» (Лев Африканский 1983: 160–161).

воли Божьей. Дело здесь было и в осознании божественной благодетельной силы (*бараки*)» (Орлов 2006: 271).

Безусловно, моральные «отклонения», «девиации» в «народном исламе» Магриба не являются сугубо автохтонным феноменом. Они давно стали объектом пристального внимания не только религиоведов, отмечавших их сходство в разных конфессиях, но и психологов, психоаналитиков, а также литераторов и художников.²³ Религия, полагал З. Фрейд, — не просто «болтовня философов, но религия простых людей». Она воздействует на человека не посредством разработанной умничающими теологами догматики, которая большинству верующих к тому же совершенно неизвестна, но кучкой простых и ярких представлений, воспаляющих воображение ее сторонников и овладевающих их умами (*Хефельс* 1999: 164).²⁴

Аномальность, включая психофизиологическую, является фактором превосходства, иерархии власти в «архаических социальных организмах», где лидерами зачастую становились люди с физическими и психическими отклонениями. Психическая аномальность, пишет В. В. Бочаров, была «характерной чертой авторитета лидеров архаических общественных систем» и выражалась в повышенной возбудимости, предрасположенности к истерии, трансам и т.д. «Этнографические материалы убеждают в том, что этими свойствами обладали как африканские колдуны, так и сибирские шаманы...» (*Антропология*

²³ Посетивший в мае 1853 г. алжирский г. Джельфа, Э. Фромантен оставил в путевом альбоме рисунок юродивого-дerviша (см. *Иллюстрации*) и не менее выразительное словесное описание «святого», присутствовавшего на трапезе у местного халифа Си Шерифа: «К середине обеда появилось новое лицо; я тотчас же узнал его по головному убору и необычному внешнему виду, — писал художник. — У него было маленькое, съезжавшееся тельце, грязное, уродливое, ужасное. Он двигался так, словно не имел ног, ханк, как шлем, скрывал лицо, а шляпа без полей напоминала огромный кулек... На его груди болталось множество кожаных мешочков, а на животе — подложки больших тростниковых флейт, которые раскачиваясь, постукивали друг о друга; он опирался на сучковатую палку, волочащийся по земле бурнус скрывал его ноги. Никто, кроме меня, казалось, не обратил на него внимания. Он подошел к столу и через плечо Си Шерифа протянул руку к его тарелке... Си Шериф даже не повернулся, а только перестал есть. Большею частью заметил мое удивление и сказал почтительно и серьезно: «Дервиш, мусульманский монах, безумный, значит, святой...» (*Фромантен* 1990: 68).

²⁴ В свою очередь британский антрополог Э. Эванс-Притчард писал: «снахари верят, что словами, заклинаниями, они могут изменить мир; они, таким образом, принадлежат к замечательной категории людей, постоянно погруженных в размышления, это — дети, женщины, поэты, артисты, влюбленные, мистики, преступники, мечтатели и сумасшедшие. Все они пытаются иметь дело с реальностью при помощи такого же психологического механизма» (*Эванс-Притчард* 2004: 48).

власти I, 2006: 201).²⁵ Эпатаж общественного мнения, нарушение табу в сексуальной сфере, например, связанного с ним табу наготы также получили объяснение специалистов, отмечавших психосоциальные корни феномена.²⁶

'Абд ар-Рахман ал-Мадждуб (1504–1569) — марокканский мистик, святой, юродивый — одна из типичных в этом плане фигур марабутизма. Его жизнь отразила многие аспекты истории Магриба в период перехода от кризиса державы Маринидов-Ваттасидов, вызванного экспансией европейцев, до прихода к власти Са'адийских шерифов.

Противоречивые данные источников о жизни Сиди 'Абд ар-Рахмана ал-Мадждуба ставят больше вопросов, нежели дают ответы (см. *Приложение I, II, 4*). Был он горцем из северного Хабта или уроженцем южного Тита? Эпилептиком или одержимым мистическим экстазом? Тайным приверженцем Маламатии — религиозно-политического братства или респектабельным шейхом-основателем тихой завии? Народным певцом или самозабвенным исполнителем зикра? Личность ал-Мадждуба вобрала весь этот сложный опыт: он был «типичным явлением для Марокко своего времени, для его социальной среды и духовного климата...» (*Premare* 1985: 115).

Первые пять лет жизни ал-Мадждуб провел в области Дуккала, в селении Тит у старой крепости-рибата Бану-Амгар, где некогда 14 лет жил шейх ал-Джазули (ум. 1465). Взятие португальцами Аземмура (1508) вызвало исход мусульман. Семья ал-Мадждуба переселилась в Средний Атлас, в область Хабт,²⁷ граничащую на севере с на-

²⁵ «Поведенческий алгоритм, возникший в результате становления социальной нормы в ходе антропосоциогенеза и определивший восприятие лидера как непохожего, исключительного, «аномального», распространился и на внешние признаки людей...». «Простым колдуном прослыть требуется очень и очень немного, писал исследователь традиционной культуры русских М. Забелин, например, иметь какой-нибудь бросающийся в глаза недостаток телесный или излишество, даже отдельный клок волос, случайно выросший на голове или бороде...» (*Антропология власти I, 2006: 200*).

²⁶ Преодоление табу наготы, агрессивного унижения толпы способствует возведению «магической стены восхитенной неприкасаемости» — феномена, «который в своей экстремальной форме, возможно, является тайной джайнских святых и православных юродивых...». Ему (или, ей) начинают приписывать удивительную силу, ведь не дрогнув, они выдерживают «страшную угрозу...» (*Хефельс* 1999: 347).

²⁷ Главный город Хабта, ал-Ксар, где провел ряд лет ал-Мадждуб, — важный торговый и политический перекресток на севере Марокко, принявший в годы Реконкисты немало беженцев из Али-Андалуса. Большое влияние здесь получил клан ал-Фаси, изгнанных в 1475 г. из испанской Малаги, где они были известны как Бану-Джадд. В Фесе они получили также прозвище *«аш-Шамма'а»* — «Свечники», торговцы свечами. Некоторые ал-Фаси переселились в ал-Ксар, где добились богатства и один из них, Абу 'Абдаллах, приобрел доверие ваттасидского султана Мухаммада ал-Бургутули (1470–1525), а позже — саадийских наместников. Представители рода ал-Фаси Абу-л-Махасин Йусуф

горьем Джбель-‘Алам — вотчиной Аламейских шерифов и местом упокоения «полюса» исламского Запада — святого Мулай ‘Абд ас-Салама Бен Мишиша (ум. 1228).

Всплеск национальных чувств, подъем джихада и активизация религиозных группировок, школ мистиков характеризовали общественно-политическую ситуацию на западе Магриба в условиях европейской агрессии и становления державы Са‘адийских шерифов. Большую роль в мобилизации жителей Хабта играли тогда братства воинствующих марабутов-муджахидов, в частности *Мнакра* или *Мсабха*, основанные шейхом Мухаммадом б. Мансуром (ум. ок. 1515–1524) по прозвищу «Мисбах» — «Факел». Один из его потомков, Сиди Зубайр ал-Мисбахи (ум. ок. 1541/2) возглавлял клан *Улад-Мсабха*, имевший в ал-Ксаре большое влияние. По преданию, из-за конфликта с ним ал-Мадждуб вынужден был покинуть этот город. Не меньшее влияние в тот период имело братство *Арусийя*, основанное Бану-‘Арус — династией шерифов с нагорья Джбель-‘Алам.²⁸

Иснад — передача сокровенного знания, основа пути постижения Бога — был связан у ал-Мадждуба с именами выдающихся мистиков: в Фесе это был ‘Али ас-Санхаджи (ум. 1534) — блаженный юродивый-*бахтул*; в Мекнесе — Абу-р-Рауайн (ум. 1556) — другой одержимый-*мадждуб*, а также шейх Саид б. Абу Бакр ал-Маштараи (ум. 1551) — основатель *завии*, приютившей некогда Сиди ал-Мадждуба; в Зерхуне последний стал учеником Омара ал-Хаттаба (ум. ок. 1531). Не все из его наставников отличались ученостью, но все прославились как праведники и аскеты.

В Магрибе, как и в других мусульманских странах, святыми нередко почитали не только реально живших благочестивцев, но и вымышленных персонажей. Многие объекты паломничества в Марокко связаны с мифическими лицами, которых верующие придумали, чтобы придать дополнительную привлекательность почитаемому месту,

и ‘Али ал-Кантари, по преданию, были учениками ал-Мадждуба и основали в ал-Ксаре *завии* (Premare 1985: 45).

²⁸ ‘Арусийя — видимо, родственная ветвь шерифов-Идрисидов. Ее появление связывают с именем туниского мистика Сиди Ахмада ал-‘Аруси (ум. 1463), получившего посвящение в Марокко и, возможно, ставшего духовным отцом марабутов ‘Арусийя в Западной Сахаре. Но, скорее всего авторитет ‘Арусийя в Хабте был вызван тем, что в их горах был погребен сам Сиди ‘Абд ас-Салам б. Мишиш. Немалый вес в ал-Ксаре имели родственники ‘Арусийя — Бану-Рашид из Шефшауена. Стремясь поднять престиж, последние охотно отдавали дочерей в жены известному марабуту Абу Зайду ибн Райсу-ну, «не требуя от него никаких обязательств» (Premare 1985: 51).

возможно, собиравшему к себе паломников-берберов задолго до приобщения их к исламу.²⁹

Культовые святые и бараки пустил в Магрибе прочные корни, благодаря широкому распространению там *анимистических верований*. Поклонением мусульман окружены наделяемые благодатью *объекты природы и стихии*: вода и огонь, земля и камни, горы и гроты, птицы, звери и насекомые.³⁰

Как и другие народы Северной Африки или Передней Азии, чья история протекала в контакте с разными цивилизациями, мусульмане Магриба, независимо от их этнокультурной принадлежности, всегда жили в эпицентре взаимовлияния эпох и культур (Дьяков 1993: 93–103).

Анимизм — одушевление, обожествление явлений природы — важная ступень в становлении религиозного мировосприятия, в движении человека к высшему божеству. На севере Африки природный анимизм, очевидно, впервые обрел отчетливые черты в религии древних египтян, через которых распространялся и на племена их западных соседей — ливийцев.

Аграрные культы Северной Африки получают далее развитие под влиянием цивилизаций античного Средиземноморья — финикийской, эллинистической, римской — и в той или иной степени впитали элементы поклонения древним богиням жизни и плодородия: от Астарты и Афродиты до Деметры (Цереры) и фригийской Кибелы.³¹

Главный смысл аграрных культов Берберии — посредством ритуальных действий проводить (похоронить) умершую природу уходящего года и достойно подготовиться к ее возрождению, встрече в новом году. По сей день во многих районах Магриба сохраняются ритуалы и церемонии, связанные с культом матери-земли. Они же при-

²⁹ Сами имена этих святых говорят об их мифическом происхождении: «Сиди Маймун» — «Мой Господин, Надежденный Удачей» (т.е. имя одного из царей джиннов); «Сиди Бурдаса» — «Мой Господин, Дарующий Надежду»; «Сиди ал-Махфи» — «Мой Скрытый Господин» и т.п. (Westermarck 1933: 94). Не случайно, имена некоторых таких «святых» совпадают с именами джиннов и их царей...

³⁰ Истоки анимизма К.-Г. Юнг видел в сфере психологии: «В той степени, в какой различие между субъектом и объектом не осознается, господствует бессознательное тождество. В этом случае бессознательное проецируется на объект, а объект интроецируется в субъект, т.е. психологизируется. Тогда животные и растения ведут себя, как люди, люди одновременно являются животными, и во всем обитают духи и боги...» (Юнг 1994: 205).

³¹ В «Золотой ветви» подробно описана эволюция подобных культов, в т.ч. почитание богини плодородия — Матери Хлеба, Матери Ячменя, Матери Жатвы и т.д., обычно изображавшейся крестьянами в виде снопа, куклы-чучела — «Девы», «Бабы», «Старухи» (Фрэзер 2006: 520–550).

сутствуют и практически во всех *мусемах* (см. ниже) — сезонных праздниках, устраиваемых у гробниц марабутов, как правило, в конце августа — сентябре и несущих на себе явный отпечаток древних аграрных культов.³²

В горных районах Магриба до сих пор не утратили значения культы пещер, камней, источников. Происхождение первых часто объясняют троглодитским образом жизни древних горцев Атласа. В свою очередь культ источников воды — основы жизни — широко известен и представлен на разных континентах, прежде всего в засушливых зонах. В сознании древнего человека пещеры, скалы, источники воспринимались как воплощение потаенных сил земли. Пещеры — это рот, источники — глаза земли (араб.: «айн», берб.: «тит»). Чрево земли — вместилище духов — *джиннов* (магр. мн. ч.: «*джну*», «*гнун*» — не отсюда ли получили имя «гномы», хорошо известные и в Магрибе, и в Испании — Н. Д.).

Джинны — особый мир, отличный от мира людей или ангелов. Согласно Корану, Всевышний создал их «из огня знойного» раньше, чем людей (Сура 15 «Ал-Хиджр»: 27). Однако, по преданию, населявшие Землю еще до Адама джинны «впали в нечестие, творя различные непотребства, проливая кровь и убивая друг друга». Чтобы усмирить их, Господь послал на Землю сонм ангелов, во главе с Иблисом, которые умертвили многих джиннов, а оставшихся загнали на дальние острова и высокие горы... (Мусульманская священная история 1996: 15). С тех пор одна из обязанностей джиннов — охранять сокровища недр, допуская к ним «избранных» из рода людского. Многие гроты в Магрибе известны по именам живущих в них джиннов: например, Сиди Шамхаруш³³ у подножья главного пика Атласа — Джебель Тубкаля — по имени одного из семи царей джиннов; Лалла Тагандут у бер-

³² В окрестностях Танжера во время *мусема* по случаю жатвы женщины делали большую соломенную куклу («мать», или «непесту хлеба»), которую у них отнимали налетающие всадники. Другая группа всадников должна была вернуть куклу на место. Праздник хлеба — «*арс ал-орма*» (араб.), или «*тамегра-и-тирит*» (берб.), есть и у берберов-шлехов племени хаха на юге Марокко. Гору зерна нового урожая там оставляют в поле, забросав ее комьями земли и ветками тирты («тирит» — кустарника, обладающего магическими свойствами. Спустя три дня, эту землю и ветки разбрасывают по полю, вознося благодарность за урожай (Doutté 1909: 519).

³³ Так: «Шамхаруш» — персонаж, очевидно, пришедший в мифологию мусульманских народов под влиянием зороастризма и гностических учений. Часто ассоциируется с пророком Илией, Св. Георгием и даже с легендарным древнеперсидским царем Тахмурасом (ср.: Саломурас), который по авестийской традиции, победил духа зла Ахримана и тридцать лет скакал на нем верхом. (Куббель 1984: 405).

беров-шлехов из племени хаха в районе ас-Сауиры — дух-женщина (магр.: *джиннийя*) и т.д.

Замысловатые окаменелости и загадочные голоса подземного царства способны вызвать трепет не только в душах не всегда образованных крестьян-горцев.³⁴ Нередко, чтобы услышать голос духов священного грота, в него стекаются сотни паломников. Обычай благочестивого уединения, отшельничества в пещере (араб.: «*тасаххур*», «*истихара*» — т.е. обращение, погружение в камни) с целью самосозерцания, общения с Богом был знаком и жителям древней Аравии и позже закрепился в практике мусульман.³⁵

Не менее типичен для традиционной культуры Магриба культ камней. Как и в других частях света, камню на севере Африки с древности приписывали магическую силу и чудодейственные свойства. Камень — возможное вместилище сверхъестественных сил, в том числе злых духов и недугов (см.: E. Doutté 1908, J. Fraser 1922, E. Westermarck 1933, etc.). Культ камня у древних арабов наблюдали еще античные авторы. Прямым пережитком его является почитание черного камня Каабы, других священных камней Мекки. Между тем, культ священных камней, скал существовал на севере Африки задолго до прихода туда арабов (Westermarck 1933: 97).

На обочине сельских дорог в Магрибе можно встретить горки священных камней, высотой в метр и более — *керкуры*, или *реджемы*. Часто они имеют практическое значение, как отметки, вехи на караванном пути, но иногда отмечают место смерти странника или его могилу: к камню, положенному на такое простое захоронение, прохожие добавляли сотни новых, считая своим долгом почтить таким способом память усопшего. Особо почитаемы в Магрибе *керкуры*, возведенные в честь марабутов и также называемые «*мирабит*». Часто месторасположение керкура не имело отношения к могиле святого, но само наличие каменной горки и ее высота, свидетельствовали об уважении местных жителей к памяти праведника.³⁶

³⁴ Так, гигантские сталагмиты в пещере Мулай Бу Сельхам в Марокко воспринимаются верующими как вымя божественной коровы с сочащимся из него священным молоком (Pascon 1986: 56).

³⁵ Мысли, видения и сны, посещающие человека во время *истихары*, ему помогает затем растолковать *марабут*, или *фахих* — местный законник и знахарь. Именно гроты являются и наиболее благоприятным местом для изгнания вселившихся в человека духов (Дьяков 1993: 95).

³⁶ Э. Дутте описал особо впечатлившие его *керкуры* южного Марокко. В ущелье (*рзуба*) Тизн-и-Мирн к югу от Марракеша это был керкур Сиди Ахмед-у-Муса — покровителя области Тазервальт, похороненного, правда, далеко от этих мест; в Дуккале, севернее г.Аземмура, — почти двухметровый керкур рядом с завией выдающегося мис-

Постепенно растущие за счет все новых подношений, каменные надмогильные *керкуры-мрабиты* — это место посещения (*зийара*), «паломничества-хожения» (*манзах, изах* — в Алжире), отшельничества (*истихара*), подвижничества и свидетельства (*махад*).³⁷

Источники, водопады, озера, омуты и т.п. также окружены почитанием и занимают важное место в системе бытующих в Магрибе народных культов и верований. Как известно, джинны любят селиться в озерах, болотах или горных ключах ничуть не меньше, чем в пещерах или на скалах.

Вода — главное средство очищения, поэтому источники ее также отмечены бараккой. Благотворная роль воды особенно ярко проявляется во время празднования, например, мусульманской *'ашуры*, или же восходящего к доисламской древности праздника летнего солнцестояния.

Открытые святым и праведникам воды, особенно в горячих ключах, обладают целительными свойствами и с помощью их, как известно, излечиваются разные заболевания, в т.ч. кожные, нервные, сосудистые или даже бесплодие, навлеченное злыми духами — джинами. Как и поклонение камням, культ водной стихии играет немалую роль в «народном исламе». Некоторые источники давно перешли под покровительство марабутов.³⁸

Не меньшее почтение жители Магриба питают к морской воде, с трех сторон омывающей этот регион на тысячи миль. Культ моря и его богов также был распространен у древних ливийцев и берберов до ислама (как, впрочем, и у обитателей древней Аравии).

Мухаммад был против поклонения морской стихии. Согласно суре «Пчелы» Корана, Господь «подчинил море, чтобы вы питались из него свежим мясом и извлекали отсюда украшения, которые надеваете.

тика Мулай Бу Шу'айба. Иногда паломники не довольствовались одним керкуром: расположенная в горном ущелье цепь керкуров в честь марабута-муджахида Мухаммеда ал-Айаши растянулась почти на сто метров. (Doutté 1908: 430).

³⁷ Подобные обычаи существовали в древности и на Востоке. С ними связано ритуальное бросание камней в Мине во время хаджа в Мекку (в память об Аврааме, бросившем камень в дьявола). У сиреев в древности подобный ритуал назывался «мер-гамис» (тот же корень, что и в слове «реджема») — т.е. тот же «керкур» (Doutté 1909: 430; Дьяков 1993: 96).

³⁸ В 30 км от Феса находится источник, известный многим, бывавшим в Марокко, благодаря популярной минеральной воде «Сиди Хразем». Мавзолей этого мистика (XIII в.) стоит вблизи источника, вода которого с температурой около 34°C полезна страдающим расстройствами печени и почек. Здесь же, в предгорьях Среднего Атласа, между Фесом и Мекнесом, находится другой термальный ключ — «Мулай Йакуб». Его серные воды давно известны приезжающим лечиться от ревматизма и кожных заболеваний. География таких источников «марабутов» охватывает практически весь Магриб.

Ты видишь корабли, рассекающие его, чтобы вы искали Его милость, — может быть, вы будете благодарны!» (XVI, 14). Однако, полагают в Магрибе, море так и не покорилось до конца Всевышнему. Свидетельств тому много. Например, если на берегу произнести *шахад*, утверждая единство Бога, море тут же покажет признаки волнения. Считается, что в море сокрыто гораздо больше джинов, чем в земных недрах. Непредсказуемый, часто агрессивный нрав моря приписывают обитающим в нем духам зла.

В общем, если море и является святым, то весьма своенравным, часто противящимся не только Всевышнему, но и властям земным. Ненависть моря к султану людей столь велика, что однажды, когда шериф Мулай Хасан (1873–1895) прибыл в Танжер, море ушло от берега много дальше обычного отлива. Султану, говорили марокканцы, не гоже плавать по морю (ведь царь не должен ездить по другому, тем более злему царю).³⁹

Вода и огонь — два животворящих начала сопровождают популярные в Магрибе праздники, посвященные дню летнего солнцестояния — «ансера», в которых заметно влияние персидских и восточно-христианских традиций: июньской ночью разжигаются костры, курятся благовония, совершаются ритуальные обливания водой, а в некоторых районах и массовые купания. Во многих племенах Северной Африки еще в начале XX в. был известен обычай во время засухи купать в местном святом источнике не менее святого марабута (Doutté 1908: 565–584). Ритуальное очистительное купание распространено у берберов, проживающих и на атлантическом, и на средиземноморском побережье Магриба.⁴⁰

Жизнь обитателей Магриба всегда была тесно связана с окружающей природой. Отсюда — глубоко почтительное отношение ко всем ее явлениям и объектам, особенно к тем, что наделены божест-

³⁹ «Ваш Господь — тот, который гонит вас корабль по морю...» (XVII, 68), «а когда вас коснется на море зло, сбиваются те, к кому вы зывали помимо Него» (XVII, 69). Э. Вестермарк приводит услышанную им в Марокко притчу об отношении Бога к морю. Однажды море возмнило себя самым сильным на свете. Чтобы наказать его, Бог велел комару выпить из него воду до дна. Сделав это, комар затем выпустил воду обратно, и она стала соленой, хотя прежде была пресной. Море так и не покорилось до конца Всевышнему, нередко выказывая свой бурный нрав и выступая против его воли и против веры Пророка его... (Westermarck 1933: 101).

⁴⁰ Подобная практика, впрочем, давно известна и у жителей приморских районов Испании, Португалии, Прованса, где такое ритуальное купание, по-видимому, связанное с древним культом, получило затем распространение в рамках христианского почитания Пресвятой Богородицы.

ненным даром — *баракой*. Звание марабута, святого в Магрибе могут носить растения и животные, в том числе самые мелкие — насекомые.

Главным обладателем бараки в мире фауны считается лошадь. И у арабов, и у берберов породистый конь окружен не меньшим почитанием, чем благородный *шериф* (генеалогия первого, особенно, если предки его служили святым-уали, действительно подчас не уступает шерифской). Благодатью отмечены и домашние животные, истари помогавшие людям — овцы, верблюды, коровы, чье молоко также содержит баракку. Баракку имеет и трудолюбивый муравей, и пчела, дающая мед.⁴¹

Не обделены баракой и растения, полезные для человека. Повсеместно в Магрибе можно встретить деревья, пестрящие повязанными на них яркими лоскутками. Такие *деревья-марабуты* окружены вниманием не меньше керкуров, даже если они стоят далеко от святых могил. Как и у других народов, одиноко стоящие старые деревья с древности почитались в Магрибе как святыни. Таким деревьям приписывали способность насыщать недуги, или, напротив, забирать их.⁴² С распространением ислама культ деревьев увязывался с почитанием марабутов, а сами эти деревья нередко называли «марабутскими». Старую оливу, например, называли «*Сиди Бу-Зитун*» («Господин Отец-Олива»). Ленточки, повязанные на ветках — те же камни, брошенные в керкур. В обоих случаях речь идет о персонификации божественных сил природы в ее конкретных объектах. Святыми считаются, конечно, финиковые пальмы, а часто их рощи и фруктовые сады.⁴³

Баракой обладают и не имеющие осязаемого воплощения категории морального и социального порядка, отмеченные, согласно Ко-

⁴¹ Поклонение североафриканцев священным животным, например, барану или быку, уходит корнями в далекое прошлое и связано с древними ливийско-египетскими и пуническими культами. Когда-то человек не проводил четкой разграничительной линии между собой и некоторыми видами животных, обращаясь к так называемой *имитативной* или *гомеопатической* магии. Так, в Марокко людям, страдающим апатией, давали проглотить муравьев и считали, что, вкусив львиного мяса, трус станет смельчаком. В то же время здесь воздерживались от поедания сердца домашней птицы, «чтобы не заразиться от нее робостью...» (Фрэнгер 2006: 649).

⁴² Дерево одного из семи царей джиннов — «*Шаджарат Сиди Шамхаруш*» — стояло на пороге священной зоны (*хорм*) у гробницы главного святого области Тазервальт, основателя марабутской заветы в Илге шерифа Сиди Ахмада У Мусы (ум. 1564). Это, видимо, должно было придать святыне универсальный характер и символизировало всемогущество Шамхаруша, почитаемого в Магрибе и Западном Судане. (Pascon 1984: 186–187).

⁴³ Баракой отмечен лавр (на его листьях начертана *шахада* — формула единобожия), или, например, фиговое дерево, хотя многие мавры считают фиговое дерево прибежищем джиннов (Westermarck 1933: 109).

рану и сунне, благодатью Бога и его Пророка: *трудолюбие, прилежание, милосердие, правдивость, гостеприимство, добрососедство, терпение, движение и т.п.*⁴⁴

Женщины в культе святых мусульманского Магриба. Исламизация Берберии, распространение суфизма и последующая трансформация его в «локальный мистицизм» во многом определили роль женщины в традиционной культуре региона.

Место аравитянки эпохи *джахилии*, регламентированное комплексом социоморальных норм в рамках традиционного этического кодекса «*нисуа*» (т.ж. у мужчин: «*футува*» — *молодость, «мурува» — мужественность, доблесть*), отличалось от статуса женщины доисламской Берберии. В целом, более высокий уровень индивидуальной свободы берберок обусловил их место в «народном исламе» и культе святых Магриба.

Очевидно, вопреки некоторым «теоретическим ограничениям, ни положение женщины в период начально-исламского движения, ни учение основателя новой религии не препятствовали тому, чтобы женщина в культовой практике и в религиозном сознании достигла такого же значения, как и мужчина...». По мнению мусульманских ученых, первой обладательницей сана «*кутб*», одного из высших в суфийской иерархии, была дочь Мухаммеда Фатима (*Гольдизер 1938: 38–39*).⁴⁵

В Магрибе этот процесс получил «свежую подпитку», благодаря верованиям берберов, их почитанию женщин-святых и ясновидящих, о которых в V в. писал Прокопий из Цезареи (совр. г. Шершель в Алжире — Н. Д.) в своем труде, посвященном вторжению вандалов в Африку.⁴⁶ И в начале XIX в. европейские путешественники отмечали на Канарских островах, чье население, несмотря на отрыв от Магриба, сохранило немало элементов культурного единства с родственными племенами на континенте, существование особой группы «святых женщин». Эти женщины-*магада*, проживавшие вместе в отдельных домах, пользовались неприкосновенностью, так что нередко у них

⁴⁴ Повсюду в Магрибе популярна присказка: «*Харака — барака!*» — «В движении — благодать!..»

⁴⁵ Одной из первых святых женщин суфии называют ее последовательницу и тезку — Фатиму из Нишапура (ум. 838 г.), долго жившую в Мекке, Сирии, Палестине и ставшую наставницей одного из столпов мистицизма — Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. 860 г.). (Cornell R. 1999: 20, 142–144).

⁴⁶ Как и в древней Аравии, у берберов именно женщины были заняты в сфере волшебства, писал в начале XX в. Э. Дутте. Сравнительная этнография показывает, что это характерно не только для ранних культур, но и для более цивилизованных народов... (Doutte 1908: 33).

находили убежище беглые преступники. *Магада* носили характерное длинное белое одеяние, подол которого при ходьбе волочился по земле (Westermarck 1933: 95–96).

С приходом ислама культ святых в Берберии распространился на многих туземных женщин — наследниц древних святых, хотя подобный «феминистический» культ, в целом, был чужд мусульманскому Востоку.

Высокая степень социальной активности женщины в берберском обществе объясняет, в частности, ту неоднозначную роль, которую сыграла в исламизации Магриба знаменитая царица кочевников-*зенама*, воительница Кахина. Исповедуя, по всей вероятности, иудаизм и прославившись упорным сопротивлением арабскому нашествию, она стала, как ни удивительно, одной из первых женщин-святых мусульманской Берберии (см. Глава III).

С распространением ислама в разных концах халифата — в Багдаде, Басре, Дамаске, Каире, Мекке⁴⁷ — появились обители-рибаты праведниц. К XIII–XV вв. они получили известность и в городах Магриба. Подобный рибат находился, например, в г. Монастир в Тунисе и служил местом паломничества благочестивых сестер, приверженных мистицизму — *хауамам*.

Культ святых, включая культ женщин-святых, дает немало свидетельств устойчивости марабутских ценностей, их роли в культуре, этике, политике и просто в повседневной жизни Магриба.⁴⁸ История марабутов наполнена множеством имен святых женщин, к могилам которых и сегодня идут верующие. Пути обретения благодати различны, но итог един. Главная цель приобщения женщины к «полю свято-

⁴⁷ Женский аскетизм, как доисламское наследие, был распространен на востоке еще в конце омейядской эпохи (VIII в.). Одну из первых школ аскетов основала в Басре Му'ада ал-'Алауида. Многие женщины-аскеты в раннем исламе были неарабского происхождения и становились клиентками (*мувалат*) арабских племен, напоминая мужчин-маула. Очевидно, и женщины и мужчины-маула, ввиду подчиненного статуса, были расположены к аскетизму и служению. Так эти качества получили развитие и в рамках исламского мистицизма. Абу 'Абд ар-Рахман Мухаммад б. ал-Хусайн ас-Сулами (325–412 х./937–1021 гг.) в «*Зикр ан-нусу ал-мута'аббидат ас-суфийат...*» поведал о 82 женщинах-мистиках (Cornell R. 1999: 47–61).

⁴⁸ Исходя из принятого в целом взгляда на иерархию духовных авторитетов мусульманского Магриба, французские социологи П. Бурдьё и Б. Этённи так рисуют пирамиду распределения функций между мужчинами и женщинами (Приложение 7): главными действующими лицами (*улемы, факихи, мукадданы* и т.д.), безусловно, остаются первые. Однако, чем дальше вниз по этой лестнице, тем больше встречается женщин, связанных с «внутренним исламом»: это святые (*мрабиты*) и хранительницы святынь (*на'ибы*); гадалки и ясновидящие (*шаууафат*); толковательницы снов, целительницы, повитухи — *джаддат, нагафат* и пр. (Etienne 1981: 275).

сти» (*уилайя*) марабута — та же, что и у мужчин и призвана дать паломнице ее долю бараки.

Носительницами бараки бывают и душевнобольные женщины. Во время первого посещения Феса Э. Вестермарк видел одну безумную, бродившую по улицам совершенно обнаженной. Через двенадцать лет, вновь прибыв в Фес, он встретил эту женщину в том же состоянии: видимо, лишь святость позволила ей спастись от холода и невзгод (Westermarck 1933: 93).

Огромный авторитет Кадирийи и ее основателя Сиди 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (см. Приложение I, II, 4), объясняет связь многих чудесных актов с именем этого «национального святого» Берберии, щедро даровавшего бараку страждущим богомолкам.⁴⁹ Эти легенды напоминают аналогичные сказания античности и христианства «об оплодотворяющей силе слез или крови мифических лиц и святых...» (Гольдциер 1938: 54).

Благотворная сила бараки — «источника сексуального удовлетворения и залога плодородия» (Орлов 2006: 272), потенциальная роль в передаче и сохранении ее через семя определила место женщины в культе марабутов. Паломничество к могилам святых, чтобы силой бараки дать жизнь семеню — обычай, известный в разных конфессиях и не только в Берберии.⁵⁰

Не менее распространенная практика марабутизма — «брак милости», «благотворительное супружество», примеров чего немало в агиографии Магриба. Такой брак обычно имеет временный характер и

⁴⁹ Легенда рассказывает о старой бездетной женщине по имени Туаджа, которая никак не могла совершить паломничество в Мекку. Собрав четки из финиковых косточек, Туаджа проводила дни в поминании Сиди 'Абд ал-Кадира ал-Джилани, моля Бога принять эти дни за хадж. Когда она умерла, четки положили ей в могилу, и сам Мухаммад явился оплакать ее. Слезы Пророка оживили финиковые косточки, и у могилы Туаджи выросли пальмы с лучшими финиками Северной Африки — «*дегет (деклат) нур*» (Гольдциер 1938: 54). Не менее трогательная история связана с известной в Касабланке святой — Лаллой Кадирийей, которую Сиди 'Абд ал-Кадир спас от насильника (см. Приложение I, II, 7).

⁵⁰ В конце XVIII в. Л. де Шеньё, «превосходный наблюдатель», дошедший до «курьезной мысли», что культ святых был занесен в Магриб из Испании, через изгнанных оттуда мавров (Гольдциер 1938: 59), писал, что в горах близ Феса, берберы-мусульмане и евреи почитали одного святого — иудея, погребенного там до прихода ислама. К могилам его шли берберские и еврейские женщины, желавшие иметь детей. Паломники пешком поднимались к вершине горы, где стояло старое лавровое дерево, столетиями дававшее молодые побеги из своего ствола, что убеждало верующих в животворной силе святого... Одним из мест паломничества бесплодных женщин Алжира была мечеть Куку, где хранился чудодейственный посох святого Сиди 'Али Талиба (Daumas 1853: 212; Гольдциер 1938: 47–48).

преследует ту же главную цель — передать баракку немощным и немощным.⁵¹

‘Али ас-Санхаджи (ум.1534) — фесский наставник Сиди ал-Маджлуба — имел в числе учеников женщин-послушниц, как правило замужних, что вызывало кривотолки и сплетни. Биографы Маджлуба описывают судьбу его соученицы — Амины бинт Ахмад б. ‘Али б. ал-Кади, принадлежавшей к уважаемой семье и снискавшей почитание на севере Марокко (см. Приложение 1, II, 5). Не желавшая жить с законным мужем-кузеном, Сиди Амина была связана и заперта родственниками в глухой комнате. Чудесная сила ‘Али ас-Санхаджи освободила ее и привела в его дом, где она стала служанкой (*хадима*) и сожительницей (*даджи’а*) своего духовного наставника, судя по всему, не единственной (Premare 1985: 83–85).⁵²

Чистота и сила бараки, которой наделен марабут, прямо определяет его жизненный, в т.ч. сексуальный потенциал — явление, хорошо известное в традиционной культуре. ‘Абд ар-Рахман б. ‘Абд ал-Кадир ал-Фаси (1631–1685) ссылается в «*Ибтихадж ал-кулуб...*» на авторитетное мнение своего отца шейха ‘Абд ал-Кадира б. ‘Али ал-Фаси (1599–1680) относительно особой сексуальной мощи и страсти святых и пророков.⁵³

Жажда жизненной силы, собирает у могил святых — мужчин и женщин — тысячи паломников и паломниц, ищущих избавления от бесплодия или счастливого замужества. Женщины-паломницы, не всегда имея возможность участвовать в общих праздничных сборах — *мусемах* (см. ниже), — посвященных местным святым, имеют собст-

⁵¹ ‘Абд ар-Рахман ал-Фаси в «*Ибтихадж ал-кулуб...*» («Сердечная радость...») приводит пример такого благотворительного брака, заключенного Сиди ал-Маджлубом с одной бедной женщиной с единственной целью защитить ее и помочь преодолеть недуги. Как только женщина поправилась и почувствовала себя увереннее, он развелся с ней... (Premare 1985: 165).

⁵² ‘Абд ар-Рахман ал-Фаси привел в «*Ибтихадж ал-кулуб...*» рассказ отца о шумных трансах ‘Али ас-Санхаджи, сопровождавшихся сбрасыванием одежды. Однажды этот юродивый-*бахвал* ворвался в дом, где застал раздетую хозяйку, готовившуюся принять ванну и без восторга принявшую вторжение «блаженного» (Premare 1985: 85). Экзгибиционизм, сексуальное возбуждение — как это было далеко от чувств, которые питала Раби’а ал-Адаулия (VIII в.) к мистика Хасану ал-Басри...

⁵³ «Что касается женитбы, то известно, что пророки имели много жен из-за своей большой чувственности. Свет, который наполнял их чрево, разливался по их сосудам. Душа и сосуды налитывались (им), вызывая вождество и силу. Дыхание страсти, когда она сильна, становится таким из-за состояния сердца и души, и там находит оно свою силу. Санду б. Мусаййибу (*медицинский ученый, правовед I в.л./ VII в.* — Н.Д.) приписывают слова о том, что пророки, да приветствует их Господь, превосходят прочих людей в сонгии, а это по причине их вдохновения...» (См. Приложение 1, II, 5).

венные праздники-сборы (берб.: *муггар*, араб.: *миллак*), где могут ре-шиться, или по крайней мере, обсудить с товарками свои жизненные проблемы.⁵⁴

М. Ахмис в работе о марабутах Касабланки рассказывает о трех наиболее популярных в этих местах женщинах-святых (Лалла Кадирия, Лалла Даркауния, Лалла Таджа), проследившая эволюцию культа святых и его интеграцию в жизнь мусульманского Магриба.⁵⁵

Марабут — учитель, целитель, хранитель традиций. К концу XX в. многие функции и институты марабутизма канули в лету. Не так часто сегодня можно встретить марабута, особенно в современных кварталах городов Магриба;⁵⁶ вряд ли найдутся и завии в их прежнем виде; все реже в руках прохожих можно увидеть четки или другой атрибут причастности к марабутскому сообществу. Редкий святой-*уали* в Магрибе может похвастаться сегодня и достоверной генеалогией (*силсила*), связывающей его с благочестивцами прошлого. Не без оснований, видимо, магрибинцы все меньше обсуждают высокие достоинства (*карамат*) сегодняшних праведников, а тем более ниспосланный им дар чудотворства (*ма’джизат*).⁵⁷

Между тем, место марабутов в традиционной культуре по-прежнему заметно, а в провинции и просто значительно. Социальная (правовая, образовательная и пр.), а главное, — духовная — функции марабутов живы.

⁵⁴ Женские мусеи проходят по завершении главных празднеств. В честь великого святого Тазервальта, основателя завии в Илге Сиди Ахмаду У Муса (ум. 971/1564) тысячи женщин-паломниц, в т.ч. представительниц знатных семей марабутов и шерифов, стекаются ежегодно в Илг со всего Суса и даже из соседних стран Магриба. В апреле — на «Праздник сухих реп» («*Муггар и-тиркмин карани*»), сопровождаемый торговлей репой, хной, специями и всевозможными ремесленными изделиями. После главного праздника Тазервальта «*Мусам гуит*» («Праздник августа»), в сентябре проходит еще один праздничный сбор женщин — «*Мусам ан-наса*». (Pascon 1984: 150).

⁵⁵ История Лаллы Таджи из Касабланки напоминает сюжет киномелодрамы. Известная благотворительностью и заботой о сиротах, Лалла Таджа, жившая в конце XIX в. недалеко от бельгийского консульства, обратила на себя внимание его сотрудника, предложившего ей помощь. Злые языки обвинили ее в прелюбодеянии, и она вынуждена была искать убежище у иностранцев. И после смерти соседи не дали похоронить ее на мусульманском кладбище, так что сочувствовавшие ей женщины обратились к бельгийцам с просьбой захоронить ее останки на территории консульства, у входа в которое вырос маленький мавзолей-*мрабит*. (См. Приложение 1, II, 10).

⁵⁶ Колоритные фигуры африканских «марабутов» — знахарей и торговцев амулетами — сегодня скорее можно встретить на рынках, площадях и даже в переходах метро во Францию.

⁵⁷ Правда, даже скромный личный опыт общения автора в Марокко с приверженцами мистицизма и магии показал, что вера в чудеса и чудотворцев у местных жителей еще не полностью утрачена.

Вдоль караванных путей, пролежавших через пески Сахары и веками связывавших южные области Магриба со странами Сахеля и Судана, тянутся многочисленные стоянки и селения, где марабут часто выступает главным хранителем традиций, навыков, которые подрастающее поколение начинает осваивать с первых уроков под руководством местного законника и духовника. Марабут «стремится привести в соответствие предписания Корана с существующим образом жизни, не затрагивая местной культуры и господствующего общественного порядка». Поселившись в деревне или в племени, марабут становится секретарем-писцом, советником старосты или вождя. По их примеру и другие влиятельные лица отдают ему сыновей на обучение. Так марабут получает помощника и преемника из местной элиты. Для решения миссионерских задач он пользуется и поддержкой купцов, которые, например, контролируют сахарскую торговлю (Фуке 1971: 98).

Как и тысячу лет назад, в период зарождения движения альморавидов, их дальние потомки и преемники — марабуты — стараются сохранить основы исламской веры и культуры среди жителей Сахары или горцев Атласа. А. Гаудио рассказывал, например, о собрании рукописей в Уаддана — одном из старинных перекрестков сахарской торговли, основанном арабами (по легенде — химйаритом ал-Хадж 'Али) в первой половине VI в.х. / XII в. В одном из домов Уаддана вождь марабутов *идауль ал-бидже* показывал исследователю десятки томов старинных документов, в том числе редкую рукопись XIII в. с описанием интенсивной торговли между странами Магриба, Сахары, Египтом и даже Йеменом. Другие рукописи из этой коллекции были посвящены арабской грамматике, географии, астрономии, правоведению и богословию. В библиотеках Уаддана, Шингетти, Атара и других крупных центров Мавритании и Западной Сахары хранятся редкие рукописи Корана, часть которых относится к эпохе альморавидов (XI–XII вв.).

Посетивший те места в 60-е гг. XX в., вскоре после получения Мавританией независимости, А. Гаудио отметил роль основанного в 1961 г. Национального института высших исламских исследований в сохранении традиционной культуры. В расположенном в 400 км к юго-западу от Шингетти г. Булимите обучением детей как и столетия назад занимались марабуты. Дети учили стихи Корана, основы арабской грамматики, каллиграфии, богословия, мистики, а также арифметику, логику, медицину, астрономию и астрологию. Учебные тексты в основном принадлежали известным средневековым мусульманским ученым и марабутам. В одной из школ Шингетти из 250 учащихся 50

составляли девочки. В 60-е гг. это был, вероятно, наиболее высокий показатель в Мавритании (Гаудио 1977: 203–205).

В алжирском Уарсенесе, уже в годы независимости, семейства марабутов также оставались источником пополнения учительских кадров на селе: преподавание коранических дисциплин по-прежнему занимало особое место в деятельности марабутов. Как и прежде, в Магрибе, особенно в провинции, крестьяне или кочевники нуждались в посредниках перед Всевышним, что, собственно, и обеспечивало живучесть там культа святых. Правда, в отличие от высокородных шерифов, местные марабуты вряд ли могли считаться большими учеными и интеллектуалами. Их область знаний сводилась к Корану, что было вполне достаточно для выполнения ими своих главных функций (Lizot 1973: 116–117).

Нравственный авторитет и «благородная отчужденность» образа жизни марабутов подкрепляли их право на третейский суд в урегулировании конфликтов, споров о наследовании и т.д. В регионах, где влияние центральной власти (*махзен*) традиционно было слабым (нп., так называемый «*блед ас-сиба*» — «край львов»), марабуты, оставаясь над клановыми распрями, сохраняли функцию посредников в спорах и, следовательно, защитников «политического единства общины» (Roberts 1979: 105).⁵⁸

Одно из наиболее востребованных по сей день занятий марабутов — *целительство*.⁵⁹ Обе категории носителей бараки: шерифы — высокородная элита и скромные местные марабуты — народные проповедники, юродивые или блаженные, — сохраняют популярность еще и потому, что остаются наиболее доступными и востребованными в народе врачевателями.

Барака марабута позволяет ему справляться с любыми недугами. Правда, у каждого она имеет свою силу. Если больной не получит помощь от одного марабута, он обращается к другому. Сила марабутской бараки, как правило, непостоянна и может возрастать или таять. Категории марабутов различаются по уровню бараки: главные святые, потомки шейхов-основателей братств и завий всегда славились как универсальные целители.

⁵⁸ По свидетельству Ж. Лизо, лишь благодаря вмешательству марабута удалось, нп., прекратить кровавые столкновения между соперничавшими группами Уарсенеса — Бени Халдаль и Бени Буханус (Lizot 1973: 116).

⁵⁹ Наиболее полно эта сторона традиционной культуры Дальнего Магриба была исследована М. Ахмисом, в т.ч. в его книге «*Médecine, Magie et Sorcellerie au Maroc*». (Casablanca, 1985).

Барака дается и как награда, и как кара. Отсюда двойное отношение к ее обладателям. Иногда марабуты вызывают ужас, поскольку могут, например, иссушить речное русло или глаза людей, делая их незрячими. Больные, конечно, рассчитывают на благое чудо и на исцеление баракой.⁶⁰ Примеры такого лечения в обилии представлены в агнографии Магриба, и перечисление их займет не один том.⁶¹

Целебны сами места подвижничества и могилы святых. Святини-мрабиты стоят в почитаемых местах, отмеченных источником, скалой, старым деревом и т.п. Листья такого дерева, ключевая вода, песок, камни с этого места считаются целительными. Грот служит приютом и «больничной палатой», например, для душевнобольных. Местом исцеления может быть и марабутская «келья» (*халуа*), где святой уединялся для молитвы. После кончины марабута у его халуы приносят жертвы и устраивают радения с ритуальными танцами и пением.⁶²

Целительство — дар любого марабута, правда, в каждом случае надо говорить об известной специализации святого.⁶³ Так, святой 'Абд

⁶⁰ Целитель, колдун — трудноразделимые категории в культуре североафриканцев и арабов. Арабское «*хаким*» обозначает одновременно и врача, и колдуна. «*Тибб*» — прежде всего «медицина, целительство», но также «знахарство, колдовство». «Медицина — дочь магии» — старинная сентенция, известная далеко за пределами Африки и Аравии. (Dousté 1908: 36)

⁶¹ Некоторые такие примеры дает биография упомянутого Сиди ал-Маджлуба. Дар целителя он продемонстрировал, нп., вылечив колено одной своей почитательницы, даже не прикоснувшись к нему, но взяв на себя боль женщины. Сам Маджлуб долго потом ходил хромым, говоря: «Вот что сделала со мной эта женщина...» (См. Приложение I, II, 5).

⁶² Внутри халуы пациент найдет очаг-канун для курений (*бхур*), изгоняющих духов, иногда — камень или цепь для нанесения ударов по больным членам. Целительный дым включает семь элементов: квасцы (*шебба*), ладан (*джауи*), финиан (*лубан*), кориандр (*кебур*), алоэ (*уд-эл-комари*), имбра (*амбар*) и камфарное масло (*кафор*). Больной должен совершить обход (*тауиф*) могилы марабута, повторяя «Ана би-Ллах, йа Уахи Алах!» («Предано воле Божьей, о Святой Божий!»). В случае исцеления он обязан сменить зеленое покрывало (*киса*) гробницы на новое. Если святая стоит у моря, больной должен дать обмыть себя семи волнам. Затем — принести жертву (козу или петуха), восклицая: «*'Аати-на-кум карамат-кум, 'аати-на саламату-на!*» («Отдаем вам вашу милость, отдайте нам наше спасение!»). Очищение-*уду*, изгнание духов и недуги предполагает поедание печени и сердца жертвенного животного с нанесением его крови на больное место (сравните с *уду* афроамериканцев — Н. Д.). Мистическое радение (*хадра*) сопровождается пением и танцами, выкриками и подергиваниями, призванные избавить от болезней. Ритуалы у марабутских святых, нп., у Мулай Тахара в Касабланке, сопровождаемые самобичеванием, помогут, в частности, восстановить потерявшие чувствительность органы (Akhmisse 1985: 36–37).

⁶³ Крупные марабуты выступают целителями-универсалами, большинство же местных марабутов известны как «узкие специалисты», занимающиеся, нп., лечением сифилиса, других венерических, кожных заболеваний и т.д. (Eickelman 1981: 162).

ас-Салам б. Мишиш (ум.1228), чья могила находится недалеко от Сеуты, является врачом широкого профиля и, конечно, защищает от злого глаза. Основатель 'Айсава Мухаммад б. 'Иса (ум.1524) мог исцелить или накормить голодного «чем Бог пошлет», нередко предлагая страждущим явившемуся у него в руке ядовитую змею, скорпиона и т.п. (С этим, кстати, связаны действия 'Айсава, сопровождающиеся самобичеванием и «упражнениями» с ядовитыми гадами, поеданием битого стекла и т.д.).

Рабатский святой Сиди Махлуф, принявший ислам иудей, или же марабут Мулай Ахмад ал-Уаззани из Мекнеса, славились лечением паралича и нервных расстройств. Юродивый и безумец Мулай Бушта (*ал-Хаммар*: см. Приложение I, II, 7) из окрестностей Феса помимо дара вызывать дождь мог также возвращать разум безумцам, дар речи — немым, слух — глухим и давать внешнюю привлекательность тсм, кто искал себе суженного.⁶⁴

Радение (*хадра*) в стенах касабланских мрабитов Сиди Мерс Султан, Сиди Бен Ишу, Сиди Месауд, а также приобретенные там талисманы могут освободить одержимого (*масру'*) от злых духов (ритуал экзорцизма — *сра'*), избавить от сексуальных неврозов и даже от проблем на работе и в школе.⁶⁵

Наиболее рельефно роль марабутов как фактора социальной и духовной жизни мусульманского Магриба, проявляется в более консервативной по сравнению с городом периферийной среде обитания — в деревне, в горных селениях, в лагерях кочевников. Племена марабутов — потомственных проповедников и лекарей — по сей день населяют обширные сахарские области, раскинувшиеся на севере Африки от Атлантики почти до Красного моря. Разбросанные здесь по-всему характерные постройки-мавзолен, с куполом или без одного,

⁶⁴ Семь святых Марракеша (*«Саб'ату риджал»*) обязывают паломника провести семь дней у их могил: пятницу — у Сиди б.Слимана; субботу — у Сиди 'Абд ал-'Азиза; воскресенье — у Сиди ал-Газуани; понедельник — у Сиди ас-Сухайли; вторник — у Сиди Йусуфа б.'Али; среду — у Сиди ал-'Айада; четверг — у Сиди Абу-л-'Аббаса. Паломники падают ниц у гробницы, наносят землю на больное место, брызгают на него водой из святого источника, оставляют еду у святых, чтобы вечером раздать ее нищим.

Знаменитая святая Марракеша — Лалла Зухра бинт ал-Куш, похороненная у подножья минарета Кутубийя. По преданию ее отец был известным проповедником (X в.), внушавшим трепет власть имущим. Славой своей он был обязан дочери, дием обрашавшейся в сокола, а ночью в девушку. Современники часто видели ал-Куша, выходящим пасти стада с соколом на плече. Могила Лаллы Зухры — место паломничества и молитв бездетных женщин (Akhmisse 1985: 34–35).

⁶⁵ Так, сопровождающие занемогшую девушку родственники, принеся в жертву черную козу, обращаются к джиннам с призывом: «Освободите ее! Дайте ей учиться (работать)!...» (Etienne 1981: 284).

часто окруженные глинобитной или плетеной изгородью с ленточками, испещренными votивными надписями — *куббы, мрабиты, машады* — не просто памятники культовой архитектуры, но и важные центры марабутской деятельности. Вряд ли справедливо мнение П. Фукса о том, что роль наставника-марабута ограничивается сегодня его «формальным признанием». Чтобы поднять свой престиж, завия веками вынуждена была настойчиво вести в племенах пропаганду через марабутов. Сегодня марабуты уже не строят мечетей как в прошлом и нередко молятся со своими последователями в простой хижине или палатке.

Амулет, талисман — важный элемент культа святых, инструмент влияния марабута. Он призван защитить своего владельца от злых духов-джиннов, болезней, диких зверей и враждебных сил природы.⁶⁶ История амулета теряется в глубине веков и, по сути, близка по возрасту самому человеку, всегда старавшемуся защитить себя от враждебных сил окружающего мира. Само обозначение амулета во многих языках связано с понятием защиты, хранения, о чем напоминает и наш «оберег».⁶⁷

Амулеты Берберии вобрали как африканскую, так и ближневосточную традиции: древнеегипетское, финикийское, ассирийско-вавилонское наследие играло здесь не последнюю роль.⁶⁸ Синкретизм духовной культуры Магриба отражен и в форме и в содержании амулетов, в которых можно увидеть следы Торы, Евангелия и, конечно, Корана.

⁶⁶ Амулетами и талисманами в Магрибе служат разные изделия и украшения, которые «заключают в себе апотропеические и символические знаки древнего доисламского происхождения. Таковы изображения рыбы, кисти руки, названной мусульманами «рукой Фатимы», полумесяца. Изображение полумесяца, часто встречаемое на карфагенских votивных стелах как знак богини Танит, было отнесено затем к культу римской Дианы. В странах ислама полумесяц, ассоциируемый со звездами, стал символом воскресения. В Магрибе полумесяц приобрел характер воинственной эмблемы на марокканских штандартах 14 века...» (Кантерева 1988: 121).

⁶⁷ Марабутам приписывают дар «белой», благотворной магии, в то время как «черная» магия — как правило, занятие женщин-колдуний, вступивших в сделку со злыми духами. Считается, что старухи могут навлечь злой рок, приворожить мужчину, заставив его жениться, они знают секретные зелья, снадобья, которые, например, снимут боль, но при этом лишат мужчину потенции. Если возникает опасение в таких злых чарах, обращаются к марабуту, чтобы он снял их. «Так, магия мужчин-марабутов и женская магия воплощают две противостоящие силы...» (Lizot 1973: 116).

⁶⁸ Э. Дутте напоминает о еврейских камнях (*кемеа*) и *филактерах* древних греков (Doutte 1908: 146). Арабы использовали для обозначения оберегов такие слова, как *ахирз*, *ахиджаб*, *аталима*, *ауфра*. Давно пришедшие в Европу «талисманы» и «амулеты» также имеют ближневосточное происхождение и известны у арабов как *атил-сам* (*атилсана*), или же *хамула* (араб.: «подвеска», «висюлька»).

Амулет-хирз, как правило, включает две части: магический текст «заклятья», «клятвы» — «да'уа» и табличка-«джадуал».⁶⁹ Нередко магическим формулам предшествует предисловие с описанием обстоятельств их составления. Как и века назад, амулет сегодня изготавливается марабутом в виде полоски бумаги, кожи⁷⁰ со словами Корана и/или соответствующими знаками и зашивается в кожаный мешочек. Каждый амулет направлен против определенного зла, так что нередко верующие носят их по 20–30 штук.⁷¹

Вера в сверхъестественные силы, в способность посредника-марабута улаживать с ними отношения по-прежнему во многом определяет образ жизни и поведения мусульман Магриба. В сердце алжирской Сахары — Ахаггаре — в последней трети XX в., то есть в годы независимости и социалистических преобразований, немецких гостей убеждали в происках джиннов, буквально «сидевших, под каждым камнем и кустом». Повелителями духов здесь считались кочевники племенной группы с характерным берберо-арабским названием *кель-ас-суф* (т.е. «племня», «люди» шерсти, а возможно, — суфизма). *Кель-ас-суф* обладали магической силой, способной укротить джиннов. Главной защитой как от джиннов, так и от самих *кель-ас-суф*, служил амулет, который всегда имел при себе кочевник-туарег, в т.ч. вождь — *аминокаль*. Производством и продажей амулетов в Ахаггаре и в других районах Магриба, занимались *марабуты* — «арабы из Ма-

⁶⁹ Магическое заклинание (*да'уа*) произносят либо носят на табличке (*джадуал*) с амулетом (в виде кулона, перстня, браслета и т.п.). Строки известной таблицы-«семерки» (*саб'ат эхурд*), например, последовательно содержат 7 магических символов (*саб'ат хавагим*); 7 букв арабского алфавита (*фа, джим, им, сад, дад, ха, за*); 7 имен Бога (*Фард, Джаббар, Шакур, Сабит, Захир, Хабир, Заки*); 7 имен ангелов (*Рукнаил, Джабраил, Самсамал, Микаил, Сарфиал, Анйал, Касфийал*); 7 имен царей джиннов (*Мудхиб, Марра, Ахмар, Шамхур, Абйад, Маймун*); 7 имен дней недели и, наконец, 7 имен небесных светил: *Солнца (Шамс), Луны (Камар), Марса (Миррих), Меркурия (Утарид), Юпитера (Мунитар), Венеры (Зухра), Сатурна (Зухаль)*. Принцип этого джадуала в том, что между всеми его элементами существует тесная взаимосвязь... (Doutte 1908: 154–160).

⁷⁰ Часто вместо бумаги рекомендуется использовать другой материал, нп., кожу газели, пластинки из меди, олова и т.п. Наконец магические знаки могут наноситься просто на кожу человека, что, собственно, и породило татуировку в качестве постоянного оберега (Doutte 1908: 149–150).

⁷¹ Стоимость марабутского оберега определяется в основном толщиной кошелька клиента. За иной амулет могут попросить одного или двух баранов, а то и верблюдов. По словам П. Фукса, один марабут объяснял ему, что сила действия амулета зависит от его цены: чем больше за него будет заплачено, тем он будет действительнее... При этом марабут вряд ли можно заподозрить в обмане, ведь он сам искренне верит в чудодейственную силу амулетов и продает их не для личного обогащения, а исключительно для «поддержания своего скромного существования...» (Фукс 1971: 97).

рокко». Поскольку читать слова Корана, как правило, никто не мог, они имели скорее визуальный, магический эффект (Nerlich 1976: 62–63).

Наряду с вышеперечисленными, важная социальная функция марабута — освящение своим присутствием и баракой торжественных актов, таких как рождение, обрезание, бракосочетание, похороны, начало полевых или строительных работ и т.п.

Мусем — праздник марабута (см. Приложение б), пожалуй, лучше всего дает представление о месте бараки и святых в культуре народов Магриба. Само слово «мусем» (от араб.: «маусим») имеет как в классическом арабском, так и в диалектах широкий смысловой спектр. Оно означает и «сезон», «время года», и «урожай», и конечно, «праздник урожая».⁷²

Как и у других народов, окончание полевых работ издревле сопровождалось в Берберии праздничными торжествами, на которых не последнее место занимала купля-продажа скота, как правило, сопровождаемая его клеймением. Такого рода практика характерна для населения всей аравийско-североафриканской культурной зоны. Включение ее в цивилизационное поле ислама, начиная с VII в. придало историческому опыту аравитян, в т.ч. соплеменников Мухаммада, особое значение в духовной эволюции мусульманского Магриба. Пестрые североафриканские мусемы, сопровождаемые ритуальными жертвоприношениями и переодеванием, превратились в настоящие маскарады с праздничными шествиями и играми, как например, мусем *Харама Бу-Джлуд* в Марракеше. Эти праздники — прямые родственники популярных на юге Европы карнавалов.

Важный атрибут традиционной культуры Магриба, мусем заимствовал свое имя и многие черты у старинных ярмарок Западной Аравии. Одна из самых известных, кстати, появилась там в последней четверти VI в., уже при жизни Мухаммада, в урочище Указ, в сотне километров к востоку от Мекки. Эта ярмарка — «Сук Указ», или «Маусим Указ» — собирала паломников, направлявшихся к святыням Мек-

⁷² Арабист без труда узнает глагольную основу этого термина: «уасам» — «клеить», «ставить, клеймо». Именные формы «уасми», «уасма», «асма» означают «клеймо», «тавро». Особым почетом оказалось окружено другое производное от того же корня: «уасам» — «орден», «знак отличия» в высоком смысле слова. «Маусим», в свою очередь, — ничто иное, как место и время клеймения. Не без оснований, видимо, с арабским «маусим»-«мусем» в значении «праздник», «скупщик» связывают этимологию слова «муссон»: «сезонный ветер», «скопление туч».

ки, представителей разных племен.⁷³ Порядок на ней поддерживали *тамимиты* из племени *зайд манат*, глава которых выступал судьей. Наряду с торговлей, урегулированием усобиц в Указе проходили знаменитые состязания поэтов и певцов (Большаков 1989: 58). В доисламской Мекке маусим длился месяц, открывая собою новый год — религиозный, хозяйственный, политический. Он собирал тысячи паломников и сопровождался торговлей и клеймением скота. Часть последнего приплода приносилась в жертву идолам Каабы, дабы защитить остальную скот и обеспечить ему доброе потомство.⁷⁴

Святое и земное часто сливаются воедино. С приходом ислама мусем объединил функции ежегодных праздников-ярмарок с ритуальным посещением (зйара) святынь. Нередко мусемы отмечают по календарю лунной хиджры. Например, городской мусем братства Айсава (Исауа) в Мекнесе отмечается вместе с днем рождения Пророка (маулид/мулуд). Мусем в честь основателя братства Насирийя — Сиди Мухаммада б.Насира в Уарзате, в окрестностях Загоры, отмечается в священный день «ашуры» — 10 числа месяца мухаррам (см. Приложение б). В то же время, не менее ¼ мусемов Магриба отмечают в определенные дни солнечного (юлианского) календаря: по завершении полевых работ в конце августа — начале октября, либо же, как у кочевников-скотоводов, с весенним приплодом: в конце мая — июне. Ес-

⁷³ Ярмарка в Указе начиналась в месяц зу-л-ка'да (11-й месяц лунного календаря), к концу которого она переносилась в Маджнну, а затем 1–7 месяца зу-л-хиджжа — в Зу-л-Маджаз, в 5–6 км от горы Арафат. С закрытием ярмарки паломники направлялись к г.Арафат, где приступали собственно к обряду паломничества — хаджжа (Большаков 1989: 58).

⁷⁴ Социально-экологический кризис, охвативший Аравию в VI в. и готовивший почву для рождения ислама, сопровождался отторжением старых надплеменных институтов власти и укреплением более «мягких» структур культурно-политической интеграции, не угрожавших суверенитету племен. Особую роль приобретала «система священных анклавов» и паломничества к ним, сопровождавшиеся проведением ярмарок (араб.: маусим/мн.: маусим). Ученые отмечают формирование тогда «эффективных межсоциальных коммуникативных сетей», в частности, в западноаравийском религиозно-политическом ареале. Подобная локальная сеть здесь возникла вследствие роста влияния местных святынь, включая «Указ», «Арафу», «Мину» и др., входивших в священную область Мекки (харам). В ходе паломничества к этим святыням получали развитие межплеменные связи, обмен культурными ценностями и просто товарами. На маусимах решались правовые и политические вопросы: по выплате долгов, перемирию, выкупу пленников и т.п. В результате складывался ареал, «где были общими не только религиозные, но и многие политико-культурные нормы», где люди избегали нападать на путешественников в четыре «священных месяца» — ашхур хурум..., где представители разных племен направлялись в один и те же места для урегулирования межплеменных конфликтов, соблюдая при этом одни и те же правила посредничества... (Коротав, Климко, Прусаков 2007: 18–19).

ли дни такого празднества приходится на месяц поста рамадан, то мусем обычно откладывают на тридцать дней (Lepanot 1984: 444).

В новую эпоху отношение к мусему в Магрибе складывалось непросто. Французские власти в основном мирились с этим архаизмом, следя, чтобы он не превратился в очаг антиколониальной смуты. С крахом колонизации в регионе возникло три суверенных государства, разных по политико-идеологической ориентации. В результате роль ислама, а также доисламских институтов воспринималась местными властями по-разному. Правительства стран Магриба, как части мусульманского мира, далеко не всегда склонны были поощрять отправление полужизических культов, связанных с почитанием могил марабутов и других святых мест.

Наиболее полно сохранив древнее наследие Берберии, несмотря на эксцессы антимарабутских кампаний со стороны султанов-шерифов на разных этапах истории,⁷⁵ Марокко, безусловно, остается главным очагом «народного ислама» в регионе, сохраняя культ святых и связанные с ним мусемы. К концу XX в. в Марокко насчитывалось до 650 мусемов,⁷⁶ правда, далеко не все из них выходили за рамки местных праздников. Наряду с большими фестивалями-мусемами по окончании полевых работ в Магрибе устраивают и более скромные сельские ярмарки — «амара».⁷⁷

К числу праздников национального масштаба в Марокко следует, конечно, отнести мусем Мулай-Идриса Зерхунского, посвященный основателю первого мусульманского государства на западе Берберии. Священный город Мулай Идрис лежит на Среднем Атласе, на склонах массива Зерхун, окруженного плодородными равнинами Гарба — в прошлом житницы Мавритании Тингитанской. Здесь, в двух милях от руин римского Волюбилиса, бежавший от аббасидских гонений шериф Идрис, потомок 'Али и Фатимы, нашел поддержку берберских

⁷⁵ Опасаясь влияния доисламских пережитков в повседневной жизни Марокко, султан Мулай Слиман ввел запрет на мусемы (1815). «Разве Пророк, — говорил он, — отмечал мусем в честь своего покойного дяди? Разве первый глава уммы Абу Бекр отмечал мусем в честь Пророка? Разве те, кто шел за Пророком, думали так поступать?...» (Lepanot 1984: 445).

⁷⁶ Определить, даже приблизительно, количество мусемов в Алжире или Тунисе гораздо сложнее. Как власти, так и официальная религиозная элита в этих странах не только не поощряют, но и замалчивают проведение таких празднеств, называя их «пережитками прошлого».

⁷⁷ Праздник «амара» в честь Сиди ал-Маджлуба проходит в селении Бузир в области Хабт, где этот святой основал завия. Кульминацией его становится *даседба* — транс, венчающий мистическое радение и прославивший некогда марокканского святого-юродивого (Premare 1985: 59).

вождей. Здесь же, отравленный по распоряжению Харуна ар-Рашида (793), он был погребен и обрел вечный покой и славу первого святого мусульманского Марокко (см. раздел III).⁷⁸

Традиция мусема у гробницы Идриса I закрепились в середине XIX в., когда отчаявшиеся от засухи жители Мекнеса пришли на могилу мистика Сиди 'Абд ал-Кадира ал-'Алами (ум. 1850) умоляя его просить Всевышнего о ниспослании дождя. Покойный марабут велел тогда верующим отправиться процессией к гробнице Мулай Идриса, где молитва их была услышана. С тех пор мекнесцы и жители окрестных селений под руководством братства 'Аламии стали ежегодно совершать коллективное паломничество к могиле шерифа на Зерхуне.

Десятки, иногда до сотни тысяч паломников съезжались в конце мая к Зерхуну. На Хиберском плато вырастали тысячи палаток, включая шатры официальных гостей — представители короля, губернатора провинции и т.п. Многолюдный праздник мешал ходу полевых работ, и в середине XX в. власти решили перенести его на конец сентября. Началом праздника была объявлена вторая пятница ближайшего лунного месяца. Став общенациональным, этот праздник, как и большинство мусемов, знаменовал завершение летних работ и наступление осенне-зимнего «затишья».

Популярность зерхунского мусема обернулась его «раздвоением»: Мулай Идрис I обрел сразу два праздника — «Малый мусем», собиравший в основном мекнесцев под руководством 'Аламии, и «Большой мусем», получивший всемарокканский размах. И в том и в другом мусеме активное участие принимали представители и главы-накибы шерифских семей Дальнего Магриба, включая потомков Мулай Идриса — Идрисидов, а также правящих Алаунтских шерифов.

Первый мусем имеет характер сугубо религиозного форума. Он сопровождается массовыми молебнами с чтением «фатихи», фрагментов (*хизб*) Корана, других духовных стихов; посещением могил Мулай Идриса и его верного вольноотпущенника Сиди Рашида и, на-

⁷⁸ Когда Идрис пришел в эту область, «он сразу же взялся восстанавливать и заселять» основанный еще римлянами и разрушенный африканцами г.Валили (Волюбилис), который скоро превратился в «цивилизованный и охотно посещаемый город». После смерти Идриса его сын оставил Валили и начал строить Фес (см. выше). Тем не менее, Идрис I был похоронен на Зерхуне, и его могилу «почитает и посещает почти все население Мавритании, потому что Идрис значил лишь немногим меньше, чем халиф, и происходил из рода Мухаммеда» (Лев Африканский 1983: 176).

⁷⁹ Первенство в проведении мусема у мекнесцев оспаривали (вплоть до открытых стычек) их соседи-соперники — жители г. Феса, основанного Идрисом II б.Идрисом. В конце концов «фасы» стали отмечать свой праздник на Зерхуне через восемь дней после первого (Ben Taha 1965: 117).

конец, мистическими радениями во главе с мукаддамом братства 'Аламинья.

Размах «Большого мусема» целиком оправдывает его звание и славу. Подготовка к нему ведется несколько месяцев, и к празднику г. Мулай Идрис преобразается, наполняясь палатками торговцев и тысячами паломников, которые семьями съезжаются сюда со всех концов страны.

В пятницу, по традиции, праздник открывает представитель короля — наместник в Фесе, прибывающий с эскортом из всадников в парадных бурнусах и алых фесках.⁸⁰ После посещения высокими гостями могил Мулай Идриса и Сиди Рашида начинаются жертвоприношения. Группы паломников под звуки гимнов до захода солнца несут жертвы (*дбиха*) к месту заклания (*мзара*). Первый день мусема завершается шумным шествием братств 'Исауа и Хамадша от нижних кварталов до площади у гробницы Мулай Идриса. Праздничные манифестации проходят и на следующий день. В память о мусеме каждый паломник увозит с собой отмеченные баракой дары — орехи, изюм, сухофрукты, а также воду из святого источника (*хосса*).

Мусем Мулай Идриса приобрел не только культурное, экономическое, но и политическое значение, способствуя развитию общенациональных связей. Дав возможность берберам Среднего Атласа (*геруан, земмур, бени мтир* и др.) обращаться с насущными просьбами к первому святому Марокко, этот праздник одновременно помог им приспособиться к требованиям современной жизни (*Ben Talha 1965: 116–124*).

На юге Марокко особенно широко известен мусем *Имильшил* в центре Высокого Атласа, также проходящий в конце сентября (третьей недели месяца) с наступлением у горцев «мертвого сезона» в полевых работах.

Другой большой праздник — *Гулиминский мусем в Асире*, у подножия Анти-Атласа, проходит в конце мая — июне и собирает на верблюжьей ярмарке тысячи скотоводов с юга Марокко (*Приложение*

⁸⁰ Признавая роль мусемов как фактора духовной жизни независимого Марокко и одновременно отдавая дань традиции, активное участие в них стали принимать представители власти. Наместники-каиды, губернаторы присутствуют на открытии, на церемонии жертвоприношения и, конечно, на конных представлениях «фантазия» (араб.: «фарусийя» — «джигитовка», или «ла'б ал-баруд» — «пальба»). Военные гарнизоны присылают на праздник всадников в парадной форме с саблями наголо, что придает ему особую пышность. В южных сахарских районах в мусемах участвуют отряды «мехаристов» — «верблюжьей кавалерии», особенно радующие глаз иностранного туриста (*Lepanot 1984: 445*).

6). Как некогда и в других частях Берберии, Гулиминский мусем открывается торжественным закланием животных, дабы улажить высшие силы. Совместная трапеза с поглощением мяса жертв призвана наделить каждого члена общины долей бараки и одновременно укрепить родственные и корпоративные узы.⁸¹

Воздев к небу ладони, участники торжества обращают к Всевышнему молитву о ниспослании бараки и сначала приносят в жертву марабуту черного быка, как символ передачи земных сил небесным. Вслед за этим главным даром в жертву приносят баранов, козлов или верблюдов, которых умерщвляют, повернув им голову на восток. Кровь жертв орошает почву, чтобы та дала добрый урожай. А нанесение ее на щеки и лбы детей должно наделить их крепким здоровьем. Шкура жертвенного быка идет на изготовление праздничного бараба, а щетинки с его хвоста — на амулеты.

На протяжении всего праздника группы паломников посещают гробницу марабута, у которой молятся, забирая пригоршню земли от стен *куббы*, чтобы поместить ее в талисман. Женщины повязывают лоскутки от платьев на ближайшем к гробнице кусте. Земля с могилы марабута или оставленная у нее votивная ленточка призваны укрепить связь со святым, поднять шансы верующего на получение бараки (*Lepanot 1984: 445*).

Как главные региональные, так и местные мусемы имеют общий сценарий, отличаясь деталями локальной специфики. Главная задача праздника — обращение к Богу, принесение жертвы и последующее ее ритуальное поедание — отразилось в названии этих трапез — *та'ам* (араб.: *еда, угощение*). Ведущий происхождение от языческих культов, *та'ам* фактически представляет собой ритуальное причащение священной плотью, которое отмечает очередной этап полевых работ. У горцев-скотоводов алжирского Уарсениса, например, отдельные родовые группы (*фирка, мн.афрак*) устраивают *та'ам* в мае — июне, в сезон приплода. Общий праздник отмечают в июле на отдельной площадке-луге (*марджа*) в стороне от селения.

⁸¹ Ритуальное заклание животных в Магрибе, видимо, близко «египетскому типу» причащения мясом, о чем писал Дж. Фрэзер. Пришедший из древности культ делился на два типа: 1) животным поклонялись, и поэтому их нельзя было убивать и употреблять в пищу; 2) животные служили предметом культа именно потому, что их умерщвление и поедание было обычным делом. «Народы, у которых существует практика умерщвления культового животного, рассматривают его убийство как умерщвление бога и тут же на месте, особенно если речь идет о сильном и опасном животном, возмещают этот проступок извинениями и жертвами...» (Фрэзер 2006: 697).

И здесь, во время *та'ама*, марабуты играют важную роль, освящая своим присутствием и молитвой акт жертвоприношения (животные — бык, бараны, козлы — доставляются строго определенными фракциями племени). Далее следует игра в мяч (*ла'б ал-кура*) между «восточной» и «западной» фракциями, как правило, оканчивающаяся кровью и имеющая целью вызов дождя, так необходимого пастбищам. Один из марабутов открывает состязание по метанию камней, также носящее ритуальный характер.

По завершении этих церемоний марабуты в белых одеяниях усаживаются на покрывале и, воздев руки, начинают монотонно читать айаты Корана. Не умолкая, они поднимаются затем и босиком направляются на несколько десятков метров в сторону, по дороге к ним присоединяются старики, также предварительно снявшие обувь. Встав в круг, плечом к плечу, они продолжают песнопение, прерываемое глухими возгласами: «*хан*». Медленные вначале, ритуальные движения ускоряются, лица покрываются потом, и по достижении почти припадного состояния танец резко прекращается. Участники радения расслабляются, и лишь тогда окружающим разрешается снова заговорить. Каждая семья приносит затем свое блюдо (*джафна*) с кускусом, ставя его на землю в общий ряд. Мужчины рассаживаются кружками по 8–10 человек, в центр которых ставят угощение. После трапезы следы ее быстро убираются, и все расходится по домам.

Иногда *та'ам* посвящают одному из святых, но он редко устраивается вблизи их могил. Как полагает Ж. Лизо, эти церемонии скорее связаны с древним культом предков: особое внимание в них отводится традиционной социальной иерархии, племенным фракциям и кланам. Малая трапеза фракции (*фирка*) собирает членов рода, а большая — представителей родственных кланов, чьи предки-эпонимы были братьями. (Lizot 1973: 118).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Религия начинается со слабого, частичного признания существования сверхличных существ, но с накоплением знаний человек приходит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала...»

Джеймс Джордж Фрэзер, 1922

Кульм святых — отпечаток древних верований на стенах храмов мировых религий — пожалуй, лишь в исламе, как в самой молодой из них, вызывает столько противоречивых оценок. *Таухид* — основополагающая для исламского вероучения концепция единства Бога — уже на заре его истории вынужден был сосуществовать с, как оказалось, труднопреодолимой в сознании верующего склонностью к почитанию, граничащему с обожествлением, харизматических вождей, праведников, по сути святых, благодаря достоинствам своим, явно стоящих ближе к Всевышнему, нежели остальные смертные.

В каждом регионе распространения ислама, особенно на периферии его духовного и геополитического поля, поклонение этим святым угодникам (*уали*) приобретает свои черты, обусловленные влиянием бытовавших там прежде культов и верований. Не только не был исключением, но и дал свой опыт эволюции культа святых в лоне локального синкретического ислама Магриб — родина североафриканского *марабутизма*.

Впитав на протяжении столетий элементы большинства религиозных систем средиземноморско-североафриканского историко-культурного ареала — местных берберо-африканских культов с пережитками пунических и эллинистических верований, элементы иудаизма и христианства — марабутизм, фактически, стал господствующим в массовом сознании населения Магриба как в средние века, так и в новое время феноменом духовной и социальной жизни.

По сути, лишь к XI–XII вв., т.е. спустя почти полтысячелетия после первого вторжения мусульман, ислам становится религией основной части населения Магриба, по выражению Ш.-А. Жюльена, отметив его своей «неизгладимой печатью». Новая вера и культура, при-

шедшие с востока, постепенно придавали «свой стиль» городам и наиболее доступным внешнему влиянию районам Берберии. В то же время в племенах горцев, или степняков, «защищенных самой природой», ислам, оказывая влияние на местные верования, почти не затрагивал тысячелетние обычаи.

Социально-экономический и культурный упадок арабского мира в позднее средневековье усугублялся для мусульманского Запада невосполнимой утратой Аль-Андалуса и переносом Реконкисты с XV века на землю Магриба: «Глубокий внутренний надлом ослабил мусульманское общество перед лицом внешнего врага. Религиозный антагонизм, прикрывавший различные пути развития Востока и Запада, в середине XV в. вновь обострился...» (Иванов 1984: 5).

Экспансия Португалии и Испании в XV–XVI вв. на севере Африки — от Марокко до Триполи, усиление Османов, вступивших в борьбу с христианским миром за влияние в Средиземноморье, открыли новую страницу в летописи мусульманского Магриба.

На всем протяжении новой истории, с XVI в. до XX в., этот регион оставался ареной соперничества средиземноморских держав. На западе инициатива изначально принадлежала латинянам-католикам: вслед за первыми захватами, осуществленными Португалией и Испанией на североафриканском побережье, в борьбу за Магриб уверенно и надолго вступила Франция (со временем, правда, не в таких масштабах, и Англия).

В разгар конфликта с королем Испании Карлом (германским императором Карлом V) Франциск I первым из европейских правителей добился в 1535 г. от Порты и ее султана Сулеймана Великолепно-го важных для Франции льготных *капитуляционных* соглашений, включая широкие односторонние привилегии в торгово-экономическом освоении Центрального и Восточного Магриба, включенного Османами в XVI в. в состав их империи на правах трех фактически самостоятельных провинций: Алжира — с 1518 г., Триполи — с 1551 г. и Туниса — с 1574 г.

Если вторжение христиан расценивалось в Магрибе как попытка внешней агрессии, завоевания, то присоединение Алжира и Туниса к турецким владениям скорее выглядело как поддержка единоверцев-мусульман, сопровождавшаяся необходимой сменой власти, которая могла ослабить или даже вовсе устранить угрозу с Запада и, по выражению Н. А. Иванова, «открыть возможности для социального обновления». Крайне настороженно, правда, к турецкой экспансии отнеслись султаны-шерифы Марокко, отвергшие притязания Османов на политическое, а тем более на духовное главенство в мире ислама.

Поднявшись на волне массового сопротивления иностранному вторжению в XV–XVI вв., религиозные братства — *тарикаты* — Магриба и местные харизматические лидеры — *марабуты* в последующий период сохраняют в целом традиционный авторитет и социально-политический вес в обществе и встают во главе оппозиции центральной власти — *махзену*.

В Алжире и Тунисе это было противодействие военно-политическому и фискально-налоговому давлению со стороны янычарских *оджасов* и их вождей. Между тем, в шерифском Марокко подобный процесс был вызван стремлением султанов-шерифов Са'адийской династии, а затем и пришедших к власти им на смену в середине XVII в. шерифов-Алауитов ограничить роль местных племенных и религиозных вождей на мятежных, отстаивавших свою автономию землях *билад ас-сиба* «страны львов».

Обладея, или, по меньшей мере, претендуя на обладание мистической связью с Всевышним, божественной благодати (*барака*), марабуты играли ключевую роль как в духовной, так и в политической и даже экономической жизни, оставаясь до XX в. носителями «ведущей формы исламской идеологии» и в городе, и, особенно, в деревне, где до последнего времени была сосредоточена основная часть населения Магриба (Eickelman 1981: 7).

Общий кризис Османской империи в XVIII — начале XIX в. привлек к ее средиземноморским владениям повышенный интерес набравшего силу европейского капитала. Первой нанесла удар по магрибским *эялетам* Порты все та же Франция, приступившая в 1830 г. к колониальному «освоению» Алжира.

В 1881 г. — Тунис, а незадолго до первой мировой войны и Марокко (1912) становятся французскими протекторатами (часть северных областей Марокко, а также Западная Сахара перешли при этом под контроль Испании). В результате, Магриб становится в новое время ключевым звеном французских владений в Африке и на Ближнем Востоке.

Доктрина *ассимиляции*, положенная в основу политики Франции в регионе и впервые широко примененная на земле Алжира, вызвала широкое противодействие «туземной» массы, не без оснований видевшей в ней угрозу своей национальной и культурной самобытности. Наряду с эгалитаристскими призывами принявших идею ассимиляции немногочисленных групп «эволюционировавших», на взгляд колонизаторов, «мусульман-модернистов», это сопротивление охватило основную часть мусульманского населения во главе с тради-

ционными лидерами, среди которых существенную роль играли марабуты.

Далеко не все они, между тем, примкнули к лагерю антиколониальных сил. Те из религиозных братств (нл., Тиджанийя, Уаззанийя и др.), которые так или иначе приняли новую власть, стали ориентироваться на сотрудничество и сближение с режимом, на развитие собственных торговых и предпринимательских структур в рамках новых политических реалий, в конечном счете интегрируясь в колониальный сектор.

Социальная роль марабутов и их сообществ в условиях французской колонизации определялась не только рамками их взаимодействия с новым режимом или выполнением традиционных функций, но и тем опосредованным влиянием, которые религиозные братства оказали на формирование новых социальных институтов, политических групп и персоналий колониального Магриба.

Веками складывавшаяся иерархия ценностей и авторитетов, организационные принципы, лежавшие в основе внутреннего устройства и функционирования марабутских братств, а также опыт действовавших под их эгидой торгово-финансовых и ремесленных корпораций в известной степени определили характер и особенности формирования на пороге XX в. популярных в мире ислама просветительских и предпринимательских ассоциаций, товариществ и т.п. Несмотря на присутствия им в целом дух обновленчества, многие из таких объединений наряду с представителями «эволюционировавшей туземной элиты» — местными офранцуженными нуворишами — включали выходцев из известных и по-прежнему влиятельных старинных семейств, нередко шерифского или марабутского происхождения.

В свою очередь подобные культурно-просветительские общества дали необходимый опыт и послужили базой для формирования политических структур и первых партий национально-патриотической ориентации, рождение которых в странах Магриба приходится уже на новейшее время.

Способность сочетать в своей практике традиционное и новое, внутренний трансформационный и интеграционный потенциал тарикатских структур, определили их чрезвычайную живучесть и устойчивость под давлением коллизий и метаморфоз социально-политического развития магрибского общества на протяжении новой эпохи, да и в течение всего XX столетия.

Место и роль, принадлежащие тарикатам в религиозной и общественной жизни народов Ближнего Востока и Северной Африки, Центральной и даже Юго-Восточной Азии, безусловно, могут существ-

венно различаться в зависимости от конкретных условий их становления в той или иной части мусульманского мира. И в самом Магрибе соотношение роли тарикатов и других институтов «народного ислама» подчас существенно варьируется в разных областях или группах населения: например, в марокканском Рифе или у туарегов Сахары, у горцев-кабилы или у шавийя в Алжире и т.п. Между тем, политические, социально-экономические и даже военные функции подобных институтов на фоне изменяющихся внешних факторов, в том числе агрессии, были во многом схожими.

Значительная часть более чем миллиардного мусульманского населения планеты по сей день сохраняет приверженность так называемому «синкретическому исламу», во многом выросшему на почве классического исламского мистицизма — суфизма и, кроме того, обильно впитавшему в себя элементы локальных культов и верований. Этот пласт духовной культуры мусульман дал в новое время жизнь широкому спектру реформаторских и обновленческих течений, к которым вполне можно отнести и кавказский *зикризм*, *муридизм* или *шейхизм*, и североафриканский *марабутизм* и многие другие религиозные течения «народного ислама».

В период чужеземной экспансии, европейского завоевания и колонизации в XIX — начале XX в., тарикаты и их вожди показали себя достаточно активной социальной силой, эффективным средством духовной и этнокультурной консолидации традиционного мусульманского общества перед лицом надвигавшейся военно-политической конфронтации с Западом.

Приведенный выше обзор истории марабутов Магриба в средние века и новое время позволяет подвести некоторые общие итоги их деятельности в рассматриваемый период (средние века и новое время).

Представляя собой одновременно институт так называемого «народного», локального ислама, унаследовавший ряд социальных и духовных функций традиционного берберского общества, а также регламентированную религиозно-мистической практикой суфиев структуру, марабутские братства Магриба формируются в условиях роста влияния харизматических вождей-реформаторов, наступившего вслед за ослаблением роли классической арабо-мусульманской теократии в XI–XII вв.

Несмотря на подавление местных очагов культа святых и явное неприятие суфийской доктрины, Альморавиды передали будущим духовным вождям Северной Африки — *марабутам* — не только свое имя (*ал-мурабитун* — «обитатели рибатов» — узловых оплотов, или,

по другой версии, «имеющие связь (с Богом)»), но и опыт строительства военно-политических союзов, скрепленных религиозной идеей и общей регламентированной практикой поведения, а также аскетический образ жизни в их укрепленных обителях — *рибатах* и *завиях*.

Сменившие Альморавидов Альмохады, также поднявшиеся на волне религиозно-реформаторской экзальтации берберских племен, напротив, официально приняли доктрину суфиев и к тому же немало способствовали ее распространению в разных частях арабского Запада. Правление Альмохадов сопровождалось завершением генезиса и структурированием тарикатских сообществ на местах, не терявших связей с коренными материнскими центрами на Востоке и постепенно наращивавших влияние как в Магрибе, так и в Аль-Андалусе.

В дальнейшей эволюции марабутских братств в условиях иностранной экспансии и колонизации Магриба следует выделить три главных этапа соответственно степени военно-политической активности в регионе ведущих средиземноморских держав и уровню духовного и мобилизующего влияния тарикатов:

1. Организация завий с функциями не только религиозно-просветительских или социальных центров тарикатов, но и одновременно очагов военно-политической оппозиции центральной власти, а в условиях нашествия Португалии и Испании на побережье Магриба — так же и оплотов джихада против европейских конкистадоров в XV — начале XVI в.;

2. Присоединение Алжира, Туниса и Триполи к османским владениям в XVI в. и приход к власти в Марокко султанов-шерифов из династий Са'адийцев (начало XVI в.) и 'Алауитов (середина XVII в.), немало способствовавших воссоединению Дальнего Магриба в единое централизованное государство, открыли новый этап в истории марабутов, в фокусе которой оказалась теперь задача поиска баланса сил и влияния с местными властями — османской администрацией и янычарскими оджаками — в Алжире и Тунисе и шерифским махзеном — в Марокко. В идеологическом отношении этот этап характеризовался подъемом реформаторских и обновленческих движений и рождением тарикатских линий и завий, лучше отвечавших новым условиям духовного и социального развития мусульманского Запада;

3. Наконец, с наступлением XIX в. и активизацией европейских держав у «Варварийского берега» наступает следующий этап становления марабутских братств, отмеченный очередным всплеском их военно-политической активности в ответ на колониальную агрессию Франции в Алжире (с 1830 г.) и Тунисе (с 1881 г.), Испании — в Ма-

рокко (1859–1860 гг.), а затем и на установление французского и испанского протектората в Марокко (1912 г.).

Захват и колонизация Магриба в XIX — начале XX в. в значительной мере определили новое место марабутов и тарикатов в жизни «туземного» общества, когда завий, все больше интегрируясь в «колониальный сектор», постепенно утрачивают роль военно-политических лидеров радикальной исламской оппозиции и, по существу, остаются провинциальными, правда, пока еще влиятельными, центрами религиозно-просветительской и социально-экономической деятельности «туземцев».

Как в предколониальный, так и в колониальный периоды значение марабутской элиты определялось не только духовным или «мирским» — социально-экономическим — влиянием братства, сколько его политическим весом в обществе, прежде всего в отношениях с центральной властью — правительством, *махзеном*.*

По существу, лишь на востоке Магриба — в алжирской Сахаре, в Киренанке и Триполитании — марабутские завий в той или иной мере сохраняли антиколониальный потенциал вплоть до обретения независимости. Главным оплотом сопротивления сначала османам, а затем захватническим притязаниям Франции и Италии выступила *Санусийя*, основанная в начале XIX в. выходцем из Алжира Мухаммадом б. 'Али ас-Сануси. Политический опыт Санусийи был увенчан провозглашением в 1951 г. королем объединенной независимой Ливии Идриса I ас-Сануси.

Роль марабутов в традиционной культуре мусульманского Магриба по-прежнему велика. Оставаясь «шарниром социальной систе-

* Марабутская среда дала Магрибу немало крупных политических фигур освободительного движения. Духовный вождь Конституционной партии (Старый Дустур), известный тунисский деятель Абдельвазиз Таальби (1874/1875–1944) сыл потомком алжирского марабута Сиди Таальби (Видясова 2005, I: 441). Внук 'Абд ал-Кадира эмир Халид (1875–1936) стал связующим звеном между двумя этапами становления алжирского антиколониализма — разрозненными демаршами исламских традиционалистов и ассимиляционистов-младоалжирцев и начавшимся после первой мировой войны «революционно-демократическим подъемом». Сподвижник Халида, один из первых алжирских националистов, к тому же видный востоковед М. Бен Раххаль кончил жизнь (1928) мукаддимо братства Даркава (Ланда 1977: 268). Приверженцем того же братства был некогда и «отец алжирского национализма» Мессали Хадж (1898–1974) — руководитель созданной в Париже (1926) рабочей ассоциации «Североафриканская звезда», лидер Партии алжирского народа, вступившей в борьбу за независимость. Как известно, имя «полюса» магрибского мистицизма, Сиди Бу Маджана, взял в качестве политического псевдонима Мухаммад Бухарруба, больше известный как Хуари Бумедьен — один из основателей ФНО Алжира, впоследствии руководитель, президент АНДР (1965–1978).

мы», они выполняют важную, фактически двойную посредническую функцию: как внутри социальной группы, так и в отношениях ее с высшими силами. Ислам служит при этом скорее инструментом, нежели духовным фундаментом их деятельности. В то же время именно марабуты обеспечивают преемственность духовной традиции, связь локальных верований и культов с исламом... (Lizot 1973: 117).

Примечательно также, что именно марабуты Сахары практически первыми в Магрибе, да и во всей Африке, вступили в середине прошлого столетия в «атомный век», поскольку традиционная территория их обитания на западе Алжира (Туат и пр.) была включена в зону испытаний новейших систем французского оружия массового поражения. (Фуке, 1971: 93).

К концу XX в. в главных городах Магриба, например, в многомиллионной портовой и промышленной Касабланке, уже трудно было найти *тарикаты* и *завии* в их классическом виде: с практикой инициации (*уирд*), радения (*зикр*), или же символической молитвой-присягой (*хизб*). Тем не менее, значительную часть своих социальных функций марабуты смогли перенести и в XXI век.

Эпоха независимости, с ее новыми проблемами и задачами, вставшими перед суверенными государствами мусульманского Магриба, конечно, не стала для народов региона «эрой марабутов»: практически повсеместно они были вытеснены на периферию социальных сдвигов, сохраняя, между тем, немалую роль в повседневных заботах североафриканской глубинки.

Многовековые, подчас невидимые постороннему нити, которыми марабуты и их братства связывали мусульман не только между собой, но и с памятью и наследием прошлого, по-прежнему прочны, хотя и выглядят заметно обветшавшими. Эти узы, как и другие факторы историко-культурного единства Магриба, определяют интеграционный потенциал региона, одним из символов которого без преувеличения можно назвать фигуру марабута.

Проникший в новое время из глубин истории «марабутский фактор», культ святых угодников, обладателей божественной благодати и сегодня сохраняет актуальность, подтверждением чего служат процессы и события, разворачивающиеся не только на севере Африки, но и на Северном Кавказе, в Центральной и Передней Азии, в других концах мира ислама.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ I

СТРАНИЦЫ АГИОГРАФИИ И ИСТОРИОГРАФИИ МУСУЛЬМАНСКОГО МАГРИБА

I. АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ МАГРИБА. XIII–XIX ВВ.¹

Автор	Название сочинения	Период написания	Описываемый регион и число биографий Праведников
Ибн ал-Араби Ал-Хатими	Рисалат рух ал-кудс	600 г.х./ 1203–1204	Магриб и Аль-Андалус. 26 биографий.
Ат-Тадили, Абу Йа'куб	Ат-ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф	617 г.х./ 1220–1221	Юг Марокко. Ок. 280 биографий.
Ат-Тадили, Абу Йа'куб	Ахбар Аби-л-'Аббас Ас-Сабти	VII в.х./ нач.XIII в.	Марокко, Мар- ракеш. Биогра- фия Абу-л- 'Аббаса Ас- Сабти.
Ал-Каштали, Ахмад б. Ибрагим	Тухфат ал- Мугтариб би Билад ал-Магриб	647 г.х./ 1249–1250	Аль-Андалус, Магриб, Маш- рик. Биография Абу Марвана ал- Йуханиси.
Ал-Бадиси, 'Абд ал-Хакк	Ал-максад аш-шариф уа-л-манза' ал-латиф фи-т-та'риф би- сулаха' ар-Риф	711 г.х./ 1311–1312	Риф, север Ма- рокко. Биогра- фия 46–48 пра- ведников.
Ал-'Азафи, Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад	Да'амат ал-йакин Фи за'амат Ал-муттакин	Конец VII в.х./ XIII в.	Средний Атлас. Биография Абу Йа'аззы.

¹ Ferhat H., Triki H. Hagiographie et religion au Maroc medieval. // Hespéris Tarnuda. Vol. XXIV, Rabat, 1986; Ораов В. В. Марокко в арабских и европейских источниках (вторая половина XVIII – начало XIX в.). // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XXI. СПбГУ, 2004; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., «Наука», 1989.

Ахмад б. Ибрагим б. Абу Мухам- мад Ас-Салих	Ал-минхадж ал- уадиш фи тахкик карамат Аби Му- хаммад Салих	После 699 г.х./ 1297	Магриб (Марок- ко) и Машрик. Биография Абу Мухаммада Са- лиха.
Ибн Тигийат, Абу Мухам- мад 'Абдал- лах	Итмид ал-'айнайн («Сурьма для глаз...»)	Нач. VIII в.х./ нач.XIV в.	Юг Марокко (Марракеш, Аг- мат). Биография братьев ал- Хазмири.
Ибн ас- Саббаг, Мухаммад	Китаб дуррат ал- асрар уа тухфат ал- абрар	Ок. 720 г.х./ 1320. Тунис.	Северная Афри- ка. Биография Абу-л-Хасана аш-Шазили.
Ал-Имрани, 'Абд ан-Нур б. Мухаммад	Манакиб Аби-л- Хасан Аш-Шазили	Ок. 745 г.х./ 1344	Магриб, Египет. Биография Абу- л-Хасана аш- Шазили.
Ал-Аураби, Абу Мухам- мад 'Абдал- лах	Манакиб Абу Йа'куб ал-Бадиси	До 786 г.х./ 1384–1385	Север Марокко. Биография Абу Йа'куба ал- Бадиси.
Ибн Кунфуз, Ахмад	Унс ал-факир уа 'изз ал-хакир	760–770 г.х./ 1358– 1369	Центральный и Дальний Маг- риб. Биография 50 учителей / учеников Абу Мадйана.
Ал-Хадрами, Мухаммад	Ас-салсал ал-'адб уа-л-манхал ал-ахла	Ок. 763 г.х./ 1361– 1362	Марокко. Био- графия Ибн Ашира и 40 его учеников.
Ибн 'Аджиба Ат-Титуани, Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад Ум. В 1809 г.	«Фахраса»	Нач. XIII в.х./ кон. XVIII – нач.XIX в.	Север Марокко. Автобиография Ибн 'Аджибы.

Ал-Киттани, Абу 'Абдал- лах Мухам- мад б. Джа'фар 1857–1927	Салуат ал-анфас уа мухадасат ал-акйас би ман укбира мин ал-'улама уа-с- сулаха би Фас	Кон. XIII в.х./ кон. XIX в.	Марокко, Фес.
Ал-Кадири, Мухаммад б. ат-Тайиб 1712–1773	Нашр ал-масани ли ахл ал-карн ал-хади 'ашар уа-с-сани	Сер. XII в.х./ XVIII в.	Марокко.
Ал-Ду'айф ар-Рибати, Мухаммад б. 'Абд ас- Салам. 1752–1818	Тарих ал-Ду'айф ар- Рибати. Тарих ад- даула ал-'алауния ас-асида мин наша- тиха ила авахир 'ахд Маула Сулайман	Нач. XIII в.х./ XIX в.	Марокко.

II. СТРАНИЦЫ АГИОГРАФИИ МАГРИБА

1. 'Абд ар-Рахман Ибн 'Абд ал-Хакам (ок. 802/3 – 871).
"Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса"²

Кахина — царица берберов

«...Ал-Кахина хорошо поступила с пленными людьми Хассана и отослала их, за исключением одного человека из (племени) 'абс, по имени Халид б. Йазид, которого она усыновила, и он остался с ней. Хассан послал к Халиду одного человека. Тот пришел к нему и сказал: «Хассан говорит тебе: «Что мешает тебе послать нам письмо с сообщением об ал-Кахине?». Халид б. Йазид написал Хассану письмо и вложил его в хлеб в печи, а затем дал этот хлеб послу, чтобы спрятать // в нем письмо и чтобы подумал тот, кто видел хлеб, что это припасы того человека. Ал-Кахина вышла, говоря: «О дети мои! Ваша погибель в том, что едят люди!» Она повторила это (несколько раз). Посол отправился и прибыл к Хассану с письмом, в котором содержалось сообщение о том, что ему было нужно. Потом Халид написал Хассану другое письмо и вложил его в луку седла. Он выдолбил луку, вложил туда письмо и закрыл сверху, так что заровнял и скрыл место письма. Ал-Кахина вышла снова, говоря: «О, дети мои! Ваша погибель в чем-то из мертвых растений земли!» Она повторила это... Посланец отправился и прибыл к Хассану. Когда он пошел против нее, она вышла, распустив свои волосы, и сказала: «О, дети мои! Посмотрите, что это видно в небе?» Они ответили: «Мы видим какую-то красную тучу». Она возразила: «Нет, клянусь моим богом! Это пыль (из под копыт) арабских коней!» А затем она сказала Халиду б. Йазиду: «Для того только я тебя усыновила, чтобы в день вроде сегодняшнего я была убита! Но я завещаю тебе быть добрым к этим двум твоим братьям!» Халид ответил: «Я боюсь, что если вправду будет, как ты говоришь, их будет не сохранить». Она продолжила: «Конечно! Один из них превзойдет другого положением у арабов. Иди и получи для них пощаду!». Халид ушел, встретился с Хассаном, рассказал ему о ней и получил для ее двух сыновей пощаду. Вместе с Халидом было множество берберов из (племени) ал-бутр. Хассан назначил править ими старшего из сыновей ал-Кахины и приблизил его к себе. Хассан и те, кто был с ним, пошли и сошлись с ал-Кахиной у подножия горы. Ал-Кахина и

² Ибн 'Абд ал-Хакам, 'Абд ар-Рахман. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. Перевод, предисловие и примечания С. Б. Певзнера. М., 1985. С.219–220.

все, кто был с ней, были убиты. (Это место) называется Би'р ал Кахина. Ал-Кахина была убита...».

2. *Ат-Тадили (Ибн аз-Заййат), Абу Йа'куб Йусуф б. Йахйя (ум. 1229/1230). «Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф» («Устремление взором к мужам суфизма»)*

1) Абу Абдаллах ад-Даккак³

«Были он из жителей Сиджилмасы и не раз посещал город Фес. (Это был) один из великих шейхов суфизма и один из наставников Абу Мадйана... Он утверждал, что является святым (уали) и говорил вещи, которые многие не принимали ...

Рассказывал мне Ахмад б. Йусуф: «Слышал я, как Мухаммед ибн Амруш говорил о человеке из окружения Абу Абдаллаха ад-Даккака, который много слышал о его чудесных дарах и достоинствах, но насмехался над ними, хотя и не видел его. Однажды ночью приснился ему человек, и он сказал ему: «Покажи мне (самого) святого из всех святых», а по другому рассказу, увидел он во сне Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует, который дал ему ключ, сказав: «Войди в этот дом, и в каждой комнате, которую ты откроешь, встретишь святого-уали. Вошел он в тот дом со многими комнатами, открыл первую дверь и увидел там Абу Абдаллаха ад-Даккака. Потом открыл вторую дверь и там тоже увидел его. Открыл он третью и тоже встретил его. А когда наступило утро, пошел он к Абу Абдаллаху, чтобы сообщить ему (об этом), но не успел открыть рот, как Абу Абдаллах опередил его, сказав: «Даже если бы ты открыл там все двери, то увидел бы меня в каждой комнате...».

Рассказывал мне Абу-л-'Аббас Ахмад б. Ибрахим ал-'Азди со слов Абу Абдаллаха ал-Кари, который говорил: «Несколько суфиев из Феса остановились у меня, а среди них был и Абу Абдаллах ад-Даккак. Однажды я спал днем и увидел во сне, как солнце спустилось с неба прямо на мой дом. И вот наступила та ночь, когда они собирались переночевать у меня, и я увидел, что каждый входивший в мой дом, отворачивается от того самого места, где я видел солнце, пока не вошел Абу Абдаллах ад-Даккак и сел там. А как только взглянул он на меня, сказал мне: «Это я сейчас солнце». Обрадовался я и, садясь с

³ At-Tashawwuf ila rijal at-tasawwuf. Texte Arabe Ed. et annoté par Ahmed Toufiq. Rabat, 1984. № 41. P.156-157. Перевод с араб. Н. Дьякова.

ним, спросил у него: «Скажи, Бога ради, ты ходил когда-нибудь по воздуху?». Ответил он мне: «Пришел я в город, куда можно было войти только по узкому мосту, по которому мог пройти только один. Если же встречались на нем два человека, то один из них шел обратно, чтобы другой не упал. Вот пошел я по нему в тот день и увидел, что навстречу мне идет слабая женщина. Мне не хотелось, чтобы она повернула назад, прыгнул я с моста и схватился за воздух. А когда прошла та женщина, я вернулся на мост. Так что если это было хождение по воздуху, то вот таким оно и было...».

2) Абу Йа'азза Йильмур ибн Маймум⁴

«Люди говорят, что (происходил) он из (племен) хазмира ируджан,⁵ но говорят также, что (он был) из бану-сабиhs (центр Высокого Атласа – Н.Д.), что из бану-хаскура. Прожил он более ста лет почти на тридцать лет и был похоронен в горах Ируджан в месяц шавваль 572 г.х. / 1176 г. Он был полюсом (кутб) эпохи и чудом своего времени.

Слышал я, как говаривал Абу 'Али ас-Саууаф (из сподвижников шейха Абу Мадйана Шуайба ал-Ансари): «Видел я жития праведников со времен Увайса ал-Карани⁶ и до нашего времени, но не видел ничего удивительнее истории Абу Йа'аззы». И говорил он: «Смотрел я книги о суфизме, но не видел подобных "Возрождению" (наук о вере) ал-Газали».

Слышал я, как говорил Абу-л-'Аббас Ахмад б. Ибрагим ал-'Азди, приводя слова Абу Абдаллаха б. ал-Каттани: «Разносил я непрерывно славу о достоинствах Абу Йа'аззы. Так, рассказывал шейх Абу ас-Сабр Айуб б. Абдаллах ал-Фихри: «Видел я знамение времени своего, достойного и набожного шейха Абу Йа'аззу Йильмура, что был неповторимым чудом своего времени (в делах веры). Достиг он ступеней истины, которые могут одолеть лишь подлинно знающие личности, и прославился он своими чудесными качествами, которые проявились наглядно. Известность его была очевидна и простым и знатным, несмотря на боязнь осуждения (со стороны) дживых и

⁴ Там же. № 77. С.213-222.

⁵ По словам А. ат-Тауфика, это были овцеводы из Изамрана, принадлежавшие к берберам масмуда из района Марракеша и Раграги на юге Марокко. At-Tashawwuf ila rijal at-tasawwuf. Texte Arabe Ed. et annoté par Ahmed Toufiq. Rabat, 1984. № 77. (См. тж.: Loubignac. Un saint berbère: Moulay Bou'azza. Histoire et légende. // Hesperis, I, 31, année 1944).

⁶ Йеменский современник Пророка. Тримингэм Дж. Суфийские ордены... С. 24, 213.

праздник хулителей, которая уводит от признания явных его достоинств, что известны постигающим истину и принимающим подлинную славу его...».

Слышал я, как приводил Абу-л-'Аббас Ахмад б. Ибрагим ал-'Азди ал-Басати слова Абу ас-Сабра: «Говорил шейх Абу Йа'азза: «Что это за хулители достоинств святых! Богом клянусь, если был я близко от моря, то показал бы им наглядно, как ходят по воде». Говорил Абу ас-Сабр: «Пришел я к нему (Абу Йа'аззе) и увидел, как явился к нему человек и поприветствовал его, и сказал ему Абу Йа'азза: «Разве не обвинял ты брата своего в коварстве, когда пришла жена его, а сам он отсутствовал?». Отвечал ему (тот) человек: «Каюсь за это перед Богом Всевышним». И рассказывал он также: «Однажды попала к нему книга Абу Шу'айба из Аземмура, в которой говорил тот: отстанвай (закрывай) верующих в Бога и не выдавай (открывай) их!». И сказал он (Абу Йа'азза): «Клянусь Господом, если бы приказали мне это, не открыл бы я ни одного и спас бы я людей...». С.214. Говорили ему: «Факихи Феса осуждают тебя за то, что трогаешь ты женские груди и смотришь на них». Отвечал он (Абу Йа'азза): «Разве не разрешается у них врачу касаться тех мест и смотреть на них при необходимости. Разве выступил против меня кто-нибудь из врачей? А ведь трогаю я тех больных (женщин), только чтобы исцелились они от этого...». С.215.

Говорил Абу Йа'азза: «Служил я почти у сорока святых перед Богом. Были среди них и те, кто путешествовал по миру, и те, кто жил среди людей до самой смерти своей».

Рассказывал мне Мухаммад б. Ахмад аз-Зенати: «Говорил мне Абу 'Али Малик б. Тамджурт: «Приносил я (ношу) изюма к Абу Йа'аззе каждый год из (района) Нфиса в гору Ируджана. Вот принес я ему в один год этот груз изюма и отдал его их муаззину, оставив его в доме. И сидел я у него за беседой. Сказал он мне: «Может, скажешь ты шейху Абу Йа'аззе, чтобы покрывал он людей, а не выдавал их. Ведь это человек невежественный, без знаний, говорит он приходящим к нему: «Ты украл!» или «Ты прелюбодействовал!» или «Сделал ты то-то и то-то», указывая каждому на его деяния». Тогда прервал я его и посмотрел на него, обращаясь, но он не успел ответить, как явился сам Абу Йа'азза со своим посохом в руке. Он приветствовал меня и спросил меня, как мои дела, как семья, потом он подошел к тому муаззину и коснулся рукой его шеи, сказав: «Ты прав, сын мой! Я действительно невежда! Я ведаю лишь то, чему научил меня мой господин!». И появилась тогда капля крови на шее у того, и заговорил он: «Каюсь я перед Богом Всевышним!». А Абу Йа'азза говорит ему: «В чем ты

раскаиваешься, сын мой, ведь говорил ты правду? Я невежда и знаю лишь то, чему научил меня мой господин...».

Рассказывал мне не один человек, как Абу Йа'азза прибыл в Марракеш после 541 г.х. / 1146 г. Он оставался в уединении в башне его большой мечети в течение нескольких дней, а затем продолжил свой путь. Было у него несколько лепешек из порошка желудей. Брал он их с листьями фасоли и растирал. А совершив молитву пред закатом (*ал-магриб*), брал он примерно половину ратля (*м.е. фунта* — 449 г) из этой смеси, чтобы подкрепиться этим. И ел он только дикие растения, не разделяя с людьми их трапезы, но угощая пришедших к нему и медом, и бараниной и курятиной. С.215.

Рассказывают, что был он (Абу Йа'азза) вначале пастухом. Каждый хозяин скотины, которую он пас, ежедневно готовил для него две лепешки. С.216. Одну он съедал сам, а второй угощал какого-нибудь нищего в мечети, чтобы тот читал Коран. Потом он находил другого человека в мечети, чтобы тот читал Коран, и давал ему свою лепешку. Сам же он стал есть дикие растения, а когда увидел, что этого ему хватает, сказал: «Зачем нужна эта еда, когда мне вполне хватает тех растений?!...». С.216.

Рассказывал он: «Однажды проходил я мимо него, а он ел мякоть стеблей (олеандра). Предложил он мне, я попробовал и нашел это вкусным. Одеждой ему служил черный залатанный бурнус до колен, сверху накидка (*джубба*) из ветхой мешковины, на голове — феска (*шашия*). Был он худой, высокий и темнокожий. Когда наступала ночь, он уходил в чащу, полную зверей, и поднимался на вершину горы. Затем к концу ночи он приходил в свою мечеть, где народ совершал дополнительную молитву (*нафила*) с имамом. И когда приближался рассвет, говорил он им: «Заканчивайте, близится рассвет». Когда же наступал рассвет, он сообщал им об этом, хотя и был вместе с ними в мечети. Тогда выйдут они и видят рассвет. И если он уже явился (*рассвет*), то думали некоторые, что его было видно из окошка в мечети. Но, посмотрев на нее, убеждались, что не было на стенах ни одного окна. Спросили об этом, и было сказано: «Для него это обычное дело. Давно уже сообщает он нам о рассвете вовремя...».

Рассказывал мне Йусуф б. Сулайман, а ему рассказал Ибрагим б. Уалгут, а тому — Маймун б. Уаййур ал-Барути, который говорил: «Навещал я шейха Абу Йа'аззу и останавливался у него. Явилась к нему группа хулителей его из жителей Феса. Вышел он, чтобы встретить их в лесу со своими сподвижниками. И когда увидели они его, спешили, чтобы поприветствовать его. Тут вышел из чащи лев и набросился на (скотину) одного из них. Закричал на него Абу Йа'азза,

подошел к нему и взял его за ухо прямо у нас на глазах. Затем сказал он своим сподвижникам: "Садитесь на него", но они побоялись сделать это. Сказал Маймун: "Тогда вскочил я на спину ему (льву) и погнал его вскачь, а пришедшие осуждать Абу Йа'азу смотрели, как я ездил верхом (на льве). Я же чувствовал, как его шерсть колет мою кожу сквозь одежду. И провел я так целый час. Затем слез с него, и он ушел...". С.217.

Рассказывал мне также 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад б. 'Абд ал-Халик б. Хануса (известный в Фесе праведник и аскет – Н.Д.), который приводил слова Мухаммада б. 'Абд ал-Карима ал-Уаррака, говорившего: «Был я как-то у Абу Йа'азы с другими людьми. Однажды явился он к нам и сказал: «Выходите, дабы лицезреть чудо!». Отправились мы с ним и увидели несколько лежащих ослов, а рядом с ними львов. Ослы не бежали от львов, а львы не бросались на ослов. То были ослы, которые принадлежали паломникам, пришедшим к нему...». С.217.

3) Абу Мадйан Шу'айб ибн Хусайн ал-Ансари⁷

«Происходил он из крепости Катнийана, что в окрестностях Севильи. Затем он обосновался в Беджайе, где оставался, пока не получил указание прибыть в Марракеш. Скончался он по дороге туда, у р. Йасар, в 594 г.х. (1197–98 г.), а некоторые говорят, что в 588 г.х. (1192–93 г.) Он был похоронен в ал-'Уббаде, в предместье Тлемсена.

Рассказывал о нем шейх Абу ас-Сабр 'Айуб б. 'Абдаллах ал-Фихри следующее: «Был он аскетом, благочестивцем близким к Богу Всевышнему. Объял океаны вещей и приобрел сокровенные знания, особенно достигнув ступени отречения, так что сохранится прах его и останется наследие. Был он открыт познанию и охвачен созерцанием всем сердцем своим, направленным к Всевышнему, в чем утвердил его Бог. Передал мне верный человек, что присутствовал при кончине его и видел, как сказал он на последнем пороге: «Бог есть истина».

Поведал о нем Мухаммад б. Ибрахим б. Мухаммад ал-Ансари, говоря: «Слышал я, как рассказывал Абу Мадйан об истоках своих, и говорил он: «Был я сиротой в Аль-Андалусе. Братья мои велели мне пасти скот, а когда видел я, как кто-то молится или читает Коран, восхищался я и подходил к нему, переживая, что сам не знал ничего на память из Корана и не умел молиться. Потом твердо решил я бежать, чтобы обучиться чтению (Корана) и молитве. Убежал я, но догнал ме-

ня мой брат с пикой в руке и сказал он мне: «Клянусь Богом, если ты не вернешься, я убью тебя!» И я вернулся, но вскоре снова решил бежать и ночью отправился по другой дороге. Однако на рассвете меня вновь нагнал брат. Он занес надо мной меч и воскликнул: «Клянусь Богом, я убью тебя и избавлюсь от тебя, наконец!» Он уже замахнулся на меня, но я ударил по его мечу палкой и разбил его на куски. Когда он увидел это, то сказал: «Брат мой, ступай, куда хочешь...». И отправился я к морю, дойдя до Танжера. Затем я пошел в Себту, где помогал рыбакам, а затем — в Марракеш, откуда вновь отправился в Аль-Андалус вместе с солдатами. Они ели все запасы, оставляя мне самую малость. И сказали мне: «Коли хочешь укрепить свою веру, отправляйся в Фес». И пришел я туда, непременно молясь в главной мечети этого города, где постиг я свет знаний и молитвы. Там сидел я с учеными и законниками-факихами, но мало что запоминал из слов их, пока не встретил шейха, слова которого запали мне в самое сердце. Я спросил, кто это, и сказали мне: Абу-л-Хасан ибн Харзихим. И сказал я ему, что не мог запомнить ничего, кроме слов его. Ответил он мне: «Все эти говорят лишь кончиком языка своего, так что слова их не достигают ушей. Я же обращаю слова свои к Богу, поэтому выходят они из самого моего сердца и проникают в сердца». Затем услышал я, как люди говорят о достоинствах Абу Йа'азы.⁸ Однажды пришел я к нему вместе с группой, направлявшейся посетить его. Когда добрались мы до горы Ируган и вошли к Абу Йа'азе, то принял он всех, кроме меня. Когда же принесли еду, он не дал мне поесть. Так сидел я в углу его дома, и всякий раз как приносили пищу, я вставал и направлялся к ней, но он останавливал меня окриком. Так продолжалось три дня, охватил меня голод и испытал я унижение. А когда прошло три дня, встал Абу Йа'азы со своего места. Я же подошел к этому месту и коснулся его своим лицом. Когда я поднял голову, то посмотрел и не увидел ничего, так как ослеп. И проплакал я тогда всю ночь»...

«Утром он позвал меня и сказал: «Подойди-ка, ты, андалусец!» И приблизился я к нему, а он протер своей рукой мои глаза, и я вновь прозрел. Потом он потер рукой мою грудь и сказал присутствующим: «Этого ждут великие дела», или же сказал он это другими словами. Потом дозволил он мне уйти и сказал: «Повстречаешь ты на дороге льва, но не пугайся его, поскольку страх его будет не меньше. Скажи ему: «Во имя света, отвернись от меня!» И повстречаешь ты трех разбойников у дерева и станешь увещевать их, так что двое из них раска-

⁷ Там же. №162. С.319–326.

⁸ Абу Йа'азы Йилнур б. Маймун (ум. ок. 572 г.х. / 1176 г.). См. выше, а тж.: Дж. Тримингэм. Суфийские ордены... С.47, 50.

ются, а третий отвернется и будет убит и распят на том дереве...». Потом покинул я его и ушел. И преградил мне дорогу лев. Я заклил его именем Абу Йа'азза, и он отступил с пути, а я пошел дальше, и он последовал за мной, пока не вышел я из леса. Затем повстречал я трех разбойников, которые сидели под деревом. Поднялись они навстречу мне, и я стал их увещевать. Вошло увещевание в сердца двоих из них, и они ушли, а третий остался у того дерева и сидел под ним. Узнал о нем наместник и послал убить его и повесить на том дереве. Я же продолжал идти, пока не пришел в Беджайю, где и обосновался.

И рассказал мне Абу 'Али Хасан ибн Мухаммад ал-Гафики ас-Саууаф, который был сподвижником Абу Мадйана и находился при нем около тридцати лет, пока не постигла того легкая смерть. И сказал он: «Слышал я, как говорил шейх Абу Мадйан: жил я в Катнийяне и решил удалиться от дел мирских. И направился я в сторону Магриба и шел туда три или четыре дня. И явилось море мне милость: увидел я палатку, из нее выходил старец, на котором не было ничего, что могло прикрыть его наготу. Посмотрел он на меня и подумал, что я иду из христианских земель, и спросил о делах моих. И рассказал я ему о них. Тогда взял он бечевку, а к концу ее привязал гвоздь и забросил это в море. Вытащил он рыбу, поджарил ее мне, и я съел ее. И оставался я у него три дня. Всякий раз, когда я испытывал голод, он забрасывал бечевку с гвоздем в море и вытаскивал из него рыбу, жарил ее, а я съедал ее. Затем он сказал мне: «Я вижу, тебе нужно дело. Так что возвращайся к людям, ведь воистину Бог признает только знание. И вернулся я в Севилью, а оттуда направился в Шериш, а из него на Зеленый остров. Я прибыл морем в Себту и отправился в Фес, где встретил немало старцев. Я услышал «Риайа...» ал-Махасби о шейхе Абу-л-Хасане ибн Харазихиме и познакомился с «ас-Сунан...» Абу 'Исы ат-Тарамизи со слов Абу-л-Хасана 'Али ибн Галиба. И встал я на путь суфия, благодаря Абу 'Абдаллаху ад-Даккаку и Абу-л-Хасану ас-Слауи. И жил я в Фесе, усваивая айаты Корана и хадисы, и уходя в уединенное место на пороге степи. И когда открывался мне смысл айата или хадиса, возвращался я в Фес, чтобы приступить к новому айату и хадису, и так я работал над ними. И было то место, где находил я убежище на горе, некогда обустроенным, но постигло его внезапное разрушение, и не осталось там стоять никаких строений, кроме стен мечети. Когда сидел я под ними, приходила ко мне газель. И не знал я, то ли приходила она туда искать убежища у людей, которые ушли оттуда, а она привыкла уже к этому месту, а может, она просто приходила ко мне. Она приходила ко мне на то место, обнюхивала меня, а потом ложилась передо мной. Однажды в четверг я ушел в Фес

и переночевал там в ночь на пятницу. И встретил я там одного знакомого человека из Аль-Андалуса. Я попросил тогда у Абу 'Абдаллаха ибн Абу-л-Хадджа его одежду. «Зачем она тебе?» — спросил он. И сказал я ему: «Хочу продать ее, а деньги отдать этому человеку, и будет это ему знаком радушия». Ответил он мне: «Возьми десять дирхемов и отдай ему». Я взял деньги и пошел к тому человеку, но не нашел его. Я положил деньги в сумку, повесил ее на пояс и отправился в горы. По дороге я обычно проходил по деревне, где было много собак. Собаки поворачивались ко мне и виляли хвостами. Теперь же, когда я подходил к той деревне, собаки разозлились на меня и погнались за мной, и не мог я избавиться от них, пока не остановили их жители деревни. Когда я добрался до своего приюта в горах, пришла ко мне та газель и обнюхала меня. Она отскочила от меня и посмотрела на меня сердито, потом боднула меня пару раз рогами в мою руку. Задумался я о причине того и о том, почему на меня разозлились деревенские псы. И понял я, что причиной были те деньги, которые были у меня на поясе. Я достал их и отбросил в сторону. Тогда газель улеглась передо мной как обычно. Я провел там ночь, а утром взял тот кошелек и понес его в Фес. Я разыскал человека, которому хотел оказать радушие, и отдал ему деньги. Потом отправился к себе в горы как всегда. Когда проходил я по деревне, собаки как обычно завиляли хвостами и не лаяли на меня. Добрался я до своего места в горах, и пришла ко мне та газель. Она обнюхала меня с головы до пят и улеглась передо мной как обычно.

Сказал Абу Мадйан: «Не раз я навещал шейха Абу Йа'аззу. В первый раз я пришел к нему с двумя людьми. Оба они очень хотели поесть у него, и когда мы пришли к нему, угостил он каждого именно тем, что тот желал. Оставался я у него несколько дней и видел, как он давал тому или иному предстоять на молитве. И если это был хороший чтец (Корана), оставлял он его, а если читал кто-то неправильно, оставлял он его назад. А ведь сам Абу Йа'азза был неграмотным, но был одарен он в постижении наук.

Сказал Абу Мадйан: «Говорили мне многие факихи из окружения Абу Йа'аззы: непоколебима перед нами святость Абу Йа'аззы, но видим мы, как касается он рукой груди женщин и живота их, и плюет на них, а они выздоравливают. И мы считаем касание такое греховным (харам). Но если заговорим мы об этом, то погибнем, а если промолчим, то останемся в этом смущении. И ответил я им: «Видели ли вы, чтобы дочь кого-то из вас или сестру постигла болезнь, и знал бы об этом только муж ее, и смог бы вылечить ее только врач-еврей или христианин. Разве вы не преодолеете это, полагаясь на снадобье еврея

или христианина. А ведь вы, наверняка, из страждущих Абу Йа'азы и вряд ли из доверяющих кому-то другому». Дошли эти слова мои до Абу Йа'азы, и сказал он: «Если увидите Шу'айба, скажите ему: пусть будет со мной», как будто одобрил он тот мой ответ...».

Сказал Абу 'Али: «Говаривал Абу Мадйан: «Знаю я много преданий о делах праведников, но не видел ничего удивительнее деяний Абу Йа'азы, которые следует записать золотом».

Слышал я, как сказал Абу 'Али ас-Сауаф: «Говаривал Абу Мадйан: «Подчеркивающий достоинства, подобен поклоняющемуся идолам. Всякий раз, когда он молится, то видит только какое-нибудь достоинство». Сказал Абу 'Али: «Когда лежал Абу Мадйан при смерти, сказал я ему в смущении: «Вели мне...» и привел я к нему воспитанника его и сказал ему: «Вот такой-то, оставь ему завещание». Ответил он мне: «Хвала Господу, разве не была вся моя жизнь для вас завещанием?... Какое завещание может быть красноречивее этого мига?». И сказал Абу 'Али: «Слышал я, как твердил он перед последним вздохом: «Боже! Боже!», пока не иссяк голос его...».

Слышал я, как говорил Мухаммад б. Ибрахим ал-Ансари: «Вышли от Абу Мадйана тысяча учеников, и у каждого из них были достоинства».

Рассказывал мне Мухаммад б. 'Али б. 'Абдаллах ал-Ансари: «Слышал я, как сказал шейх Абу Мадйан: «Видел я одного, который продолжал (обучение) шесть месяцев. Рассказал я ему о семи карах, перечисленных в (книге) "Путь верующих..."» Ответил он: «Встречал я таких, кто прерывал их через семьдесят лет, проходя каждую в течение десяти лет, но видел и таких, кто проходил их за один час, как например, Ибрахим ибн Адхам,⁹ который проходил их за один час и даровал ему Всевышний удачу...».

Рассказывал мне Мухаммад б. Халис: «Поведал мне Абу ар-Раби' ал-Мадйуни: «Пришел однажды человек из людей ал-Мукашафа («Озарения») к ученикам Абу Мадйана и осудил их за некоторые их поступки. Сообщили они (об этом) Абу Мадйану, и сказал он им: «Будет отобрано дарованное. Не приемлют ал-Мукашафа перемен в сердце шейха-наставника, как будто он один из простых»...».

⁹ Абу Исхак ибн Мансур ал-Аджали Ибрахим б. Адхам — известный суфий, аскет, выходец из Балха, долгое время жил в Куфе, затем в Сирии. Умер в 140 г.х. / 757 г. и похоронен в г. Сура (Тир). (Ал-Тауфик А. Ат-Ташаввуф... С.324). Ибн Баттуте показывали в Балхе его дом, который использовался как зернохранилище (Тримингэм Дж. Суфийские ордены... С.82).

Рассказывал мне Мухаммад б. Ибрахим б. Мухаммад ал-Ансари: «Поведал мне 'Абдаллах б. Максан ас-Санхаджи:¹⁰ «Пришел человек к шейху Абу Мадйану, чтобы поспорить с ним. Захотел было чтец прочесть ему из книги (Корана), но прервал его Абу Мадйан, затем повернулся к тому человеку и сказал: «Зачем пришел ты?». Ответил тот человек: «Пришел я, чтобы получить от света твоего». Спросил он: «Что у тебя в рукаве?». Ответил тот: «Свиток (Корана)». Сказал ему Абу Мадйан: «Достань его», и тот извлек его из рукава. Сказал он ему: «Прочти первую строку». Тот открыл его и прочитал первую же строку: «Те, которые считали лжецом Шу'айба, как будто бы и не жили они! Те, которые считали лжецом Шу'айба, — оказались они в убытке!». И сказал ему Абу Мадйан: «Разве недостаточно тебе этого?...».

Слышал я, как говорил Мухаммад б. Ибрахим ал-Ансари: «Сказал Абу Мадйан: «Пришел ко мне один человек из числа праведников и сказал мне: «Прошлой ночью видел я во сне большой круг собравшихся суфиев, среди которых был Абу Йазид ал-Бистами,¹² а также Зу-н-Нун ал-Масри¹³ и другие известные шейхи, восседавшие на ослепительных мимбарах, а Абу Талиб ал-Мекки,¹⁴ сидевший на высоком мимбаре, а также Абу Хамид ал-Газали, сидевший напротив, и спросил Абу Талиб тех суфиев, и отвечал каждый из них. И сказал Абу Талиб Абу Хамиду: «Где же сокрыты те знания, что расточает Абу Мадйан в этой жизни?» И ответил ему Абу Хамид: «Вот он (сидит) справа у него». И сказал Абу Талиб: «О, Абу Мадйан, поведай мне о тайнстве жизни твоей. Ответил тот: «В тайне жизни его открылась жизнь моя. Светом достоинств его осветились мои достоинства, в вечности его продлится царство мое, а в единстве с ним сгинут мои заботы. Суть же того единства в его словах: «Нет иного божества, кроме Меня». И все бытие — лишь слово, несущее смысл и значение всего, а с именем его согласится всякий согласный. Все творения его исполнены мудрости, а создания его незыблемы. Ведь он творец всего

¹⁰ В «'Унс ал-факир...» он упоминается как один из учеников Абу Мадйана. (Ал-Тауфик А. Ат-Ташаввуф... С.325).

¹¹ Сура VIII «Преграды», 90/92. Пер. И. Ю. Крачковского, Ростов-на-Дону, 1998. С. 132.

¹² Известный суфий-аскет Тайфур ибн 'Иса Абу Йазид ал-Бистами умер около 261 г.х. / 874 г. (Ал-Тауфик А. Ат-Ташаввуф... С.325; Тримингэм Дж. Суфийские ордены... С.307).

¹³ Абу-л-Файд Субан ибн Ибрахим умер в Египте около 246 г.х. / 860 г. (Ал-Тауфик А. Ат-Ташаввуф... С.325; Тримингэм Дж. Суфийские ордены... С.308).

¹⁴ Мухаммад ибн 'Али ибн 'Атия — известный богослов и суфий, живший в Мекке и Багдаде, умер в 386 г.х. / 996 г. (Ал-Тауфик А. Ат-Ташаввуф... С.325).

и проявление. В нем — начинается и к нему возвращается, как будто рассеял он прах...» И сказал он: «Разве я не с вашим Господом?» Ответили они: «Ладно, Абу Талиб, он действительно движим бытием, красноречив и привержен. В постижении истины гибнет мироздание. Бытие его незыблемо, дела его царства извечны, веления нравов его всеобщы, как и веления духа его в телах. Ощущения его проявляются в многообразии их, в том числе и в речи для выражения, при этом занимает его все без предпочтения чему-то». И сказал Абу Талиб: «Откуда же у тебя все это знание, Абу Мадйан?». Ответил тот: «Когда представил мне Он суть свою, наполнилось русло мое от его моря, и озарилось существо мое светом, и дали свои плоды как сокрытое, так и явное, и утолил я жажду чистым питием. И оставили меня ошибки и заблуждения. Лучи света его покрыли все мои страсти, и узрел я вечное в вечности...».

И поведал мне Абу 'Али Хасан б. Мухаммад ал-Гафики: «Рассказал мне Абу Мадйан: «Присутствовал я однажды с Омаром ас-Сабагом на предвечерней молитве. И после слов приветствия сказал он мне: «Однажды, когда я молился, увидел трех или четырех черноглазых гурний, игравших в углу дома». Сказал я ему: «Ты действительно видел их?» Ответил он: «Да». Тогда сказал я ему: «Помолись-ка еще раз, Ведь молящийся обращается к Господу, а ты обращался к гурням...»¹⁵.

3. Ал-Бадиси, 'Абд ал-Хакк б. Исмаил (ок. 1252–1322)
“Ал-Магсад аш-шариф уа-л-манза' ал-латиф фи та'риф би сулаха' ар-Риф” (“Благородная цель и приятное устремление к знакомству с праведниками Рифа”) ¹⁶

№1. С. 50–55. «Первый среди них — столп знаний и святой, обладатель выдающихся достоинств и наивысших ценностей, носитель блестящей красоты, чья рука полна усердия и не знала отдыха — Абу Дауд Мазаким...»

Рассказывал мне правнук этого шейха благочестивого и богобоязненного Абу 'Укайл 'Абд ар-Раззак б. 'Абд ал-Уахид б. ал-Хаджж ал-Уали Ибрахим б. 'Иса ибн Абу Дауд: «Имя его — Абу Дауд Махазим б. 'Али б. Джа'фар б. Сулейман б. 'Али б. Абу 'Азиз б. Абу Хубайл б. Уартард б. Ислитан б. Батуи, или, говорят, Батйуа. А они из

Уади ан-Накур, что в (области) Хауз ал-Мазма вплоть до Уади Малуйя. Продолжал он: «И ушел дед мой Абу Дауд из селения бани уартард в Аль-Андалус, где жил некоторое время..., и познакомился он с беззаветно веровавшим шейхом Абу Мадйаном, покоящимся в ал-'Уббаде, который стал его шейхом-наставником (правда, отмечает С. А. И'араб, Ибн Кунфуз в своем «'Унс ал-факир...» не называет Абу Дауда среди сподвижников Абу Мадйана Н.Д.).

Затем вернулся шейх Абу Дауд к себе в бани-уартард от шейха Абу Мадйана и поселился в доме на берегу недалеко от места под названием Тиглал. А от этого места до района ал-Мазма (т.е. ал-Хусеймы) пять фарсахов (ал-Идриси в «Нузхат ал-муштак...» писал, что оттуда до упомянутой ал-Мазмы расстояние в 12 миль). Он построил на берегу моря обитель,¹⁷ в которой предавался благочестивым исканиям со своими сподвижниками и учениками. А было это место опасным из-за морских атак врагов против мусульман.

Говорил Абу 'Укайл: «Рассказывали мне шейхи из числа сородичей и соседей, и рассказывал дед мой ал-Хаджж Ибрахим б. 'Иса б. Абу Дауд, который (хорошо) знал Абу Дауда: «Много рассказывали у нас о том, что произошло у Абу Дауда с морскими врагами, да сокрушит их Аллах. А дело в том, что шейх Абу Дауд ночевал однажды в своей обители, и там его захватил враг и отправил пленником на салуру (судно) румов.¹⁸ Когда же они попытались уйти (в море), их салура не двинулась с места, и так они пытались отплыть, пока не наступило утро, а они так и оставались на том месте, где были, когда ступил на борт салуры шейх Абу Дауд. Тогда догадались они, что причиной был тот шейх. И сказали ему: «Вставай и выходи, ты свободен». Ответил он им: «Я не уйду, пока вы не отпустите всех ваших пленников-мусульман». Так они и сделали, а затем попытались уйти на своей салуре, но она не тронулась. Тогда они сами стали низкайше умолять его дать им уйти. Он же сказал им, что на их салуре остался еще его посох, или, говорят, сандалии. И лишь когда вернули ему его посох или сандалии, судно их ожило...».

Рассказывал Абу 'Укайл: «Шейх Абу Дауд молился непрестанно в своей обители-рабите вплоть до кончины своей. Одним из потомков его был мой дед ал-Хаджж Ибрахим. И ни разу (не видно было), чтобы враги с моря (христиане) напали на нее. А ведь ее было видно всякому, кто проходил у берега. Говорил (он же): «И очевидно, что именно благодаря шейху Абу Дауду, мусульмане, которые оказа-

¹⁵ Ал-Тауфик А. Указ. соч. С. 319–326.

¹⁶ Al-Badisi, Abd al-Haqq b. Ismail Al-Maghsad ash-sharif wa-l-manza' al-latif fi-ta'rif bi-sulaha' ar-Rif. Ed. Said Ahmad I'rab. Rabat, 1982. Перевод с араб. Н. Дьякова.

¹⁷ В тексте: «рабита». Ср.: «рибат». См. «Глоссарий».

¹⁸ Т.е. на «корабль европейцев». Салура — тип пиратского корабля.

лись в плену на том корабле-салуре, спаслись по милости Всевышнего...» С.51–52.

И рассказывал мне также Абу 'Укайл: «Заболел (однажды) в Марракеше повелитель правоверных, один из наследников 'Абд ал-Му'мина б. 'Али¹⁹ воспалением, а я думаю, проказой. И определили врачи состояние его как тяжелое. Тут рассказали ему, что в (области) Батуйи живет один праведный старец, который может приготовить лекарства (и снадобья). И послали к нему того, кто рекомендовал его, с великолепным скакуном. А когда прибыл к нему тот посланец со своим указом и с конем, отказался он (Абу Дауд) сесть на коня и сказал: «Довезет меня моя скотина», а то была ослица. И ответил посланец: «Мне приказали доставить (тебя) побыстрее. Ты ведь не поспеешь за мной на этой ослице, а я не могу позволить тебе отстать от меня». Ответил он (Абу Дауд) ему: «Езжай, и не останавливайся на ночлег без меня». И поспешил посланец (в путь), а когда остановился на ночлег, увидел там шейха Абу Дауда, который опередил его. А когда приехал он в Марракеш, сообщил посланец повелителю правоверных о прибытии этого шейха и о том, что договорился он не останавливаться на ночлег, если там не будет старца с его тощей ослицей. Обрадовался повелитель правоверных, узнав об этом чудодейственном даре (карама) и приказал ему войти. Затем сказал ему: «В теле моем недуг, против которого бессильны врачи. Прошу милости твоей, чтобы исцелить его». Взял тогда шейх слюны на свой правый указательный палец и сказал правителю: «Возьми мою руку и проведи моим указательным пальцем по местам (больным) на теле твоём». Сделал эмир то, что велел ему шейх и тут же исцелился. И велел он наградить его большими деньгами. Но тот отказался принять их, сказав: «Есть у меня (с собой) пригоршня земли наполовину с камнями, а она для меня ценнее твоих денег», имея в виду землю оттуда, где был его дом. А рассказывают, что был он с детьми Йусуфа, сына его, и один из министров эмира явился с кошельком дирхемов и сказал: «Возьми, это пригодится тебе». Тот (сын) взял их тайком, а когда подошел к шейху, он повернулся к нему и сказал: «Ты взял его подношение и умрешь нищим по воле Божьей...». По словам же Йахйи б. 'Али, он сказал: «Шайтан! Ты взял деньги, что дал султан. Да помрешь ты нищим!». И говорят, что длилось благополучие его, пока не кончились те деньги, и умер он (Йусуф) в нищете и презрении, один (такой) из всех сыновей его...». С.54.

¹⁹ 'Абд ал-Му'мин — один из родоначальников движения и династии Альмохадов (Муминидов). Альмохадский халиф (1130–1163). Речь в тексте, видимо, идет о его сыне, 2-м альмохадском халифе Абу Йа'кубе Йусуфе (1163–1184).

По словам Абу 'Укайла, скончался Абу Дауд, да смилостивится над ним Господь, в 578 г.х. / 1182 г. С.55.

№ 5. С.60–62. «Среди них и набожный подвижник, марабут-вонтель, усердный подвижник, проникательный созерцатель, вечно предающийся чтению ясного, изрекающий мудрость ал-Хаджж Ибрагим б. 'Иса б. Абу Дауд, стесненный в бедности, и не злоупотребляющий в еде даже дозволенным, а как говорят: «Суфизм — это ограничение и сокращение...».

Поведал мне о нем потомок его Абу 'Укайл 'Абд ар-Раззак: «Дед мой ал-Хаджж Ибрагим по примеру его деда Абу Дауда обосновался в обители, также проживая у берега моря. Я же находился под опекой его и попечительством. А недалеко от той обители имелся некий источник, где христиане брали воду, но никто из них не мог подойти к дому ал-Хаджж Ибрагима. Однажды бабушка моя ушла на берег, чтобы набрать воды из того источника, и увидела там несколько христиан-моряков. Ал-Хаджж Ибрагим продолжал жить в своей обители, и мы не испытывали зла от тех христиан.

Однажды явились к нему арабы, захватившие (область) Риф, поскольку слабыми стали там Альмохады.²⁰ Те арабы заставляли людей платить им дань, и потребовали они такую же дань от (племени) бану-уартард, но те отказали им и начали оборону в нескольких своих крепостях на берегу моря. Тогда арабы заявили ал-Хаджж Ибрагиму: «Попробуй установить нам перемирие с ними». И они велели ему прибыть к ним, но он решительно отказался, а когда они стали настаивать, сказал он: «Господи, не получите вы от них ответа!»... Тогда отправился он к бану-уартард и сообщил им, что требовали от него арабы. Те отказались подчиниться, и он отправился обратно на побережье, но попал в засаду к христианам, которые взяли его в плен, и провел он в их стране почти тридцать лет».

Говорил Абу 'Укайл: «А в то время, когда был он в плену, у нас в стране воцарился голод. Некоторые люди сдавались христианам, чтобы наестся у них досыта. (Однажды) подошла салура к нашему берегу, а на ней оказался один из наших соседей. Дом ал-Хаджж Ибрагима был полон вещей, которые ему оставляли, и христиане видели их днем. Когда же они направились к нему ночью, то увидели вокруг него некую стену, которую они не могли преодолеть и в которой они не нашли ворот. А когда произошло это с ними, и подошли они к дому

²⁰ С. А. И'араб, ссылаясь на Ибн Халдуна, указывает, что произошло это, вероятно, около 635 г.х. / 1237 г. (Al-Badisi A. Al-Maqsad ash-sharif wa-l-manza' al-latif fi-t-ta'rif bi-sulaha' ar-Rif. Ed. Said Ahmad I'rab. Rabat, 1982. P.61).

ночью, и увидели то, что там было, сказал он им: "А что мешает вам прийти к нему днем?" Ответили они: "Мы боимся, что (соседи) придут на помощь". И сказал он: "Некому прийти, эта страна опустела из-за голода". Тогда решились они пойти к этому дому днем. Мы убежали от них, и они вошли в дом и вытащили оттуда все, что там было...».

Сказал Абу 'Укайл: «Рассказывала мне моя бабушка, что дед мой ал-Хаджж Ибрагим семьдесят дней прожил на семидесяти ягодах инжирѣ. Он нанизал их на бечевку и повесил в доме. Каждую ночь он съедал по одной единственной ягоде. Рассказывала она: "Однажды пришел к нему один из знакомых ему людей набожных, и сказала я, чтобы выразил он ему свое сочувствие, ведь я боялась, что он голодает. И заговорил с ним тот человек, а он ответил ему: «Воистину мир этот прогнил. Тот, кому суждено пребывать в нем, откроет его, мне же не суждено это...». С.61.

Рассказывал один из них: «Однажды пришел к нему (ал-Хаджж Ибрагиму) Йасин б. ал-Уазир ал-Уаттаси²¹ вместе с группой других ваттаидов, после того как они овладели областью Накур. А год тот был очень голодным. Говорил Йасин б. ал-Уазир: "Были у нас дни, когда мы не имели ни куска пищи, и сказал я своим людям: "Нигде в этой стране вы не найдете еды, кроме как у ал-Хаджж Ибрагима. Отправимся мы к нему, а когда пришли к его дому, не скрывая намерений своего визита, вышел он к нам, и мы приветствовали его, надеясь, что он уйдет и будет молиться. Он же сказал нам: "Посидите, пока мы не приготовим вам поесть. Продолжал Йасин: "...Затем позвал он нас к себе в дом и предложил нам простую пищу с приправой. Я бы мог съесть и в десять раз больше, чтобы насытиться, как и другие мои люди. Затем призвал он Бога Всевышнего и сказал: "Ешьте!" Мы начали есть, пока полностью не насытились. Тогда сказал он еще: "Ешьте!" И мы снова стали есть, так что не могли уже больше. Потом подошел он ко мне и сказал мне: "Ешь, ведь ты не смог еще насытиться". Сказал Йасин: "И вправду еда и приправа, которые он выставил, так и оставались пока нетронутыми...».

Говорил Абу 'Укайл: «Ал-Хаджж Ибрагим не переставал читать Коран ни ночью, ни днем, стоя, сидя и на ходу. Прожил он, да помилует его Бог, девяносто лет и скончался в 650 г.х. (1252 г.), а родился он в 560 г.х. / 1164 г. Отец его, Дауд, покинул его, когда ему

²¹ Бану уаттас, или бану ваттас — боковая ветвь бану марин, давших на рубеже XII-XI вв. султанов берберской династии Маринидов, принадлежавших в свою очередь к влиятельному племенному союзу знати на севере Марокко и Алжира. (См. выше). После прихода к власти Маринидов горная область Риф оказалась под властью их наместников-ваттасидов.

было восемнадцать лет, а умер его отец Дауд в 578 г.х. / 1182 г. Ал-Хаджж Ибрагим был погребен в (рифской) области Тамасман, в местечке под названием Буруджн, как сам он и просил. Это место было известно праведникам, которые уединялись там, обращаясь к Всевышнему. Именно поэтому и он жил там и завещал похоронить себя там...». С.62.

4. Марабуты Магриба в исторической хронике XVIII в.
«Наир ал-масани ли-ахл ал-карн ал-хади 'ашар уа-с-сани»
(«Воспроизведение слов (успеха) о людях XI и XII века»)
Мухаммад б. ат-Тайиба ал-Кадир (1712-1773)²²

1) Из биографии основателя братства Кадирийя
шейха 'Абд ал-Кадир ал-Джилани:

«Родился шейх 'Абд ал-Кадир, да будет доволен им Аллах, в 470 г.х. / 1077 г. и скончался в месяц раби ал-ауал 561 г.х. / 1165 г. Так что дожил он до девяносто лет, явив славные качества, и даже превзошел сей возраст. И захватил он от пятого века (хиджры) тридцать лет, а из шестого века (хиджры) более шестидесяти лет. Так что был он сразу из людей двух этих веков — пятого и шестого...».²³

2) О нашествии татар и гибели наследников шейха
'Абд ал-Кадир:

«А среди тех, кто убит был от рук татар в упомянутой битве за Багдад (656 г.х. / 1258 г.) из числа потомков шейха 'Абд ал-Кадир — шейх имам всеблагий Фадлаллах ибн 'Абд ар-Раззак б. шейх 'Абд ал-Кадир, которого упомянул шейх 'Абд ал-Латиф б. Абу Тахир б. Хуббатуллах ал-Хашими ал-Багдади ан-Нарджиси в своей «Нузхат ан-Назир...».

«А также шейх имам Сайфуддин Йахйя б. Наср б. 'Абд ар-Раззак б. шейх 'Абд ал-Кадир, который также упомянут в этой «Нузхат...», убитый в месяц сафар в названной битве в 656 г.х. / 1258 г. И было убито еще немало видных людей, а бедствие это продолжалось вплоть до 680 г.х. / 1281 г...».²⁴

²² Ал-Кадир М. Наир ал-масани ли-ахл ал-карн ал-хади 'ашар уа-с-сани. Под ред. М. Хаджжи и А. ат-Тауфика. Т.1. Рабат, 1978-1986.

²³ Ал-Кадир М. Наир ал-масани ли-ахл ал-карн ал-хади 'ашар уа-с-сани. Под ред. М. Хаджжи и А. ат-Тауфика. Т.1. Рабат, 1978. С.311. Перевод Н. Дьякова.

²⁴ Там же. С.314.

3) О переезде приверженцев Кадирийи в Аль-Андалус,
а затем в Фес:

«Когда же нахлынули волны этого бедствия, и пламя их разошлось во все стороны, перепугались люди и поспешили спасаться: одни доверились сухопутным дорогам, а другие устремились к волнам, так как татары не плавала в бурном море. И был в числе тех, кто отбыл морем, и один из предков автора этого сочинения, Сайид Ахмад, живший до этого в Благороднейшей Медине. И не мог он оставаться дольше в Медине. Покинули ее главные сахаба (сподвижники Пророка), в том числе Ибн 'Аббас и другие, кто-то из-за невозможности заниматься в ней наукой, кто-то из-за неспособности защититься от этих злодеев, а возможно, из-за появления там людей ереси и обновления, ведь многие ученые писали об этом как о причине ухода оттуда. Так что уехал он в Багдад, после того как улеглась там смута, и стала писаться его нисба: ал-Кадири, но был он вынужден уйти оттуда, поскольку враг был неверующим. Так понес их ветер судьбы к острову Аль-Андалус, где они и обосновались. Поселились они... (сначала) в крепости ал-Кахира, а затем в Гранаде. Так что стала она их прибежищем, где продолжали они жить, пока не уехали оттуда незадолго до взятия ее (христианами) в окрестности города Феса, да хранит его Аллах, в конце девятого столетия (хиджры, т.е. XV в.)...»²⁵

4) Абу Бакр ад-Дила'и — глава завии Дила'

«Среди них — шейх и знаменитый святой уали Сиди Абу Бакр б. Мухаммад б. Са'ид ад-Дила'и ал-Маджати ат-Тайдари ас-Санхаджи ал-Химйари ал-Ламтуни, глава завии Дила'. Нисбу ас-Санхаджи имели многие видные (люди)... Эта нисба известного племени химйар, как пишут о нем историки, а Амджат — это место его обитания в прошлом, в районе (реки) Мулуйи, истоки которой недалеко от р. Умм ар-Рби'а. Другие Амджат прежде проживали в области Сус. Владелец же этой биографии принадлежал к числу тех, что из окрестностей Мулуйи. Корни его — из санхаджа и далее — от ламтуны. И говорил господин мой дед, да помидует его Аллах: «Утверждал сын обладателя сей биографии, Сиди Мухаммад, что (были) они из (народа) ламтуна...»²⁶

²⁵ Там же. С.315.

²⁶ Там же. С.163.

5) Из биографии шейха Мухаммада б. Абу Бакра ад-Дила'и
(ум. в 1636 г.):

«А из них — шейх, имам, большой и значительный ученый, пещера грез и прибежище немощных из носителей веры, почитатель семейства дома Его, которому да будет величайшее благословение и приветствие, Абу 'Абдаллах сын шейха Абу Бакра б. Мухаммада б. Саи'да ад-Дила'и...»

Родился он, да будет доволен им Аллах, примерно в 976 г.х. / 1568 г. и скончался во время послеполуденной молитвы в среду одиннадцатого числа месяца раджаб в 1046 г.х. / 1636 г. Погребен он был на заре следующего утра, в четверг, в (завии) Дила' рядом с усыпальницей отца его. И была пристроена (к ней) над ним примыкающая гробница-кубба чрезвычайной изысканности. Проходили годы его в искренней любви и высоком почитании, в особых и общих собраниях, на которых и пользы и шуток было без счета и без предела, да будет доволен этим Аллах...

Как было написано рукой одного из потомков обладателя этой биографии, а именно (рукой) имама Абу 'Абдаллаха ал-Маснауи, кончина того пришлась на время правления султана Абу 'Абдаллаха Мухаммада аш-Шайха (ал-Асгара, т.е. «Младшего» — Н. Д.), сына Его Высочества султана Зайдана (1034–1042 г.х. / 1623–1631 г.г.). Именно он и возвел над могилой его упомянутый мавзолей...»²⁷

Итогом обучения его у шейхов этого пути и наставлений разных поколений их, если говорить коротко, было то, что воспринял он путь воли и приверженности от шейха Абу Абдаллаха Мухаммада, известного как аш-Шарки («Восточный»), сына шейха Абу-л-Касима аз-Зар'и ал-Джабири. А этот аз-Зар'и — ученый, какого не описать, как об этом говорилось уже выше. Далее то был ас-Самири, а все потомки Самира, принадлежали к роду Омара ибн ал-Хаттаба, да будет доволен им Аллах. На путь же благочестия и самоотверженности поставили его несколько ученых-шейхов, среди них и отец его шейх Абу Бакр, рассказ о котором был приведен выше, а также шейх Абу-л-Махасин ал-Фаси, которого он посетил в Фесе, получив от него благословение. Это был также шейх Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Мубарак аз-Зар'и, похороненный в Тасуте. А также шейх Абу Махди 'Иса ал-Букили, похороненный в Тадде, который учился в свою очередь у Абу Мухаммада 'Абдаллаха ал-Хабти, а тот у полюса — *кутба* Абу Мухаммада 'Абдаллаха ал-Газуани. А также шейх Зайн ал-'Абидин, сын

²⁷ Там же. С.339.

шейха всех ученых и имама постигающих, обладателя (чудодейственных) достоинств Мухаммада ал-Баكري ас-Садыки, который, когда отправился он в хаджж в 1005 г.х. / 1596 г., повстречал его в Египте и вынудил его провести там долгое время, что было для него полезно...

Говорил автор «Зеркала» («ал-Мир'ат»): рассказывал мне шейх Абу 'Абдаллах, обладатель сей биографии, то есть сын Абу Бакра, что его наставник упомянутый шейх аш-Шарки говорил ему: «Был я у господина нашего Сиди Мухаммада б. 'Умара, то есть ал-Мухтари, как и у отца твоего Сиди Абу Бакра, и сказал он мне: «Узка дверь, и скажи ты Сиди Абу Бакру: «Узка дверь». И спросил я у обладателя сей биографии: «Что ты имеешь в виду под этим?». Ответил он: «Уменьшение собирающихся людей...». И писал он также в своем «Зеркале»: Когда посетил шейх Абу Бакр шейха Абу Тайиба, как об этом уже говорилось выше, был с ним сын его еще маленький (тогда), обладатель сей биографии. Однажды пришли несколько сподвижников отца его к шейху Абу Тайибу и сказали ему: «Господин наш! Это сын Сиди Абу Бакра». И принял тот его со всем радушием и благословением, сказав им: «У отца его есть то, что ему достаточно...».²⁸

«И ходила слава об обладателе сей биографии, чему способствовали люди сунны красноречивые и влиятельные, имама Магриба из тех, кто покорял Машрик. Примером могут служить слова ученого имама, истинно святого уали Абу 'Абдаллаха Сиди Мухаммада б. Насира ад-Дар'и из поэмы (*касыды*) его, посвященной обладателю сей биографии:

«Две руки у него: рука, гнет смягчающая,
И рука благая, людям богатство дарующая.
И будто глас истины доносится до него:
Будь щедр и не бойся на престоле сидящего...»

Это к тому же слова ученого праведника Абу 'Абдаллаха Сиди Мухаммада б. Са'ида ал-Маргиси, автора «Достаточности» («ал-Макна'»), писавшего об обладателе сей биографии с указанием даты кончины его:

«Это возлюбленный рода дочери Фатимы
Мухаммад ал-Баكري, известный ученостью.
Ушел он в раджаб к Господу в тот год,
Уйдя в рай тогда в довольстве и милости,
Во имя того, кто почитит могилу его —
Мухаммада аш-Шайха, государя арабов и прочих...»

²⁸ Там же. С.340.

И были те стихи (*айаты*) написаны на гробнице обладателя сей биографии, а имелся в виду под «государем арабов и прочих» султан Абу 'Абдаллах Мухаммад аш-Шайх, сын повелителя правоверных Мулай Зидана — шерифа из рода Мухаммада и Хасана. Как говорилось уже, построил он на могиле его упомянутую куббу.

И писал также о кончине его (мой) дед 'Абд ас-Салам ал-Кадири ал-Хасани:

«Мухаммад, высочайший из Дилы, рода Хашима,
Оплачат потерю его и почувствуют всю тяжесть пути...».²⁹

**5. Сиди 'Абд ар-Рахман ал-Мадждуб (1504–1569) —
одержимый, юродивый, святой в Марокко XVI в.
(A.L. de Premare. Sidi 'Abd-er-Rahman el-Mejdub. *Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16^e siècle*. Paris-Rabat, 1985)**

Сиди 'Абд ар-Рахман ал-Мадждуб (1504–1569) — яркий социальный и духовный феномен истории Дальнего Магриба в переходный период от кризиса державы Маринидов-Ваттасидов, вызванного экспансией на севере Африки европейцев, особенно португальцев, до прихода к власти Саадийских шерифов. Реакцией марокканцев на вторжение чужеземцев-христиан стал всплеск национальных и религиозных чувств, распространение духа джихада, выразившегося с одной стороны в росте личной дисциплины, а с другой — в мобилизации масс на борьбу против общего врага. С самого начала это движение направлялось и вдохновлялось местными марабутскими завиями (Premare 1985: 35–36).

**Агиографические свидетельства о Сиди 'Абд ар-Рахмане
б. 'Аййаде ал-Мадждубе**

1) Мухаммад ал-'Араби б. Йусуф ал-Фаси (1580–1642).
«Мир'ат ал-махасин фи ахбар аш-шайх Абу-л-Махасин» —
«Зеркало замечательных достоинств в известиях
о шейхе Абу-л-Махасине (Йусуфе ал-Фаси):»

«Абу 'Абдаллах (ал-Фаси) часто мучился ночью бессонницей и предавался бесконечным молитвам. Так как сын его (Абу-л-Махасин) стал посещать наставника Абу Зайда ал-Мадждуба, то решил он воспрепятствовать этому. И так он обрел облегчение в своих ночных бде-

²⁹ Там же. С.341.

ниях. Когда же он понял, что причиной того (облегчения) была посетившая его мысль, он обратился за прощением к Богу и решил подарить учителю Абу Зайду (ал-Мадждубу) четыре коровы, которые только что отелились. Так вернулся он к своему обычному состоянию...».

«(Абу-л-Махасин) постоянно был рядом со своим учителем Абу Зайдом (ал-Мадждубом). А тот обучал его состоянию (*хал*) и заставлял восходить по ступеням совершенствования, часто подвергая его испытанию...».

(Абу-л-Махасин) истратил на него все свое состояние, так что не осталось у него ничего из благ сего мира, кроме дома, который нужен был ему для ночлега. Однажды Абу Зайд велел ему принести некоторую сумму, которую он указал. Отправился он к своему дому, решив продать его. А когда он уже приступил к этому (продаже), он вдруг получил эту сумму. Дом был сохранен от продажи, и с того дня он не испытывал нужды в мирских благах...». (Premare 1985: 135).

2) Мухаммад ал-Махди б. Ахмад ал-Фаси (ум. 1698).

“Мумти’ ал-асма’ фи зикр ал-Джазули уа-т-Табба’ уа ма лахума мин ал-атба” — “Услаждение слуха рассказом об ал-Джазули и ат-Табба³⁰ и их последователях”

«Среди тех, кто принадлежал к этому братству (Джазулийя) и особенно из последователей шейха ат-Табба’, кто благодаря ей получил образование и сохранил детскую чистоту духа, был Абу Мухаммад ‘Абд ар-Рахман б. ‘Аййад б. Йа’куб б. Салама б. Хашшан, по происхождению санхаджи, фараджи из Дуккалы, известный по прозвищу “ал-Мадждуб”...».

Родиной его благочестивых предков, людей добрых и правых, был рибат в ‘Айн ал-Фитре, находившийся на побережье недалеко от Аземмура и известный также под названием Тит. Потом он уехал со своим отцом в окрестности Микнасат аз-Зайтун, а затем поселился в (самом) Мекнесе...». (Premare 1985: 142).

Среди соучеников ал-Мадждуба у шейха ‘Али ас-Санхаджи была «Сайида Амина, дочь Ахмада ибн ал-Кади, (которая) обслуживала его и разделяла с ним ложе. У нее был флакон масла, который она не

оставляла, чтобы когда приходил Сиди ‘Али, он бы нашел его у нее и умащал бы ее из него...».

Была и другая женщина, которая служила ему, а ее мужу это не нравилось, и он не давал ей ходить к нему. Однажды Сиди ‘Али пошел и застал (того) мужа в его доме. Он крепко пожал его руку и усадил его посередине (двора), и тот муж не мог подняться в течение года, так что надо было закрывать его от дождя и солнца. Когда год прошел, Сиди ‘Али вернулся. Ему стали говорить и стали упрашивать его. Тогда он подошел к тому мужу сильно встряхнул его и заставил его встать, как будто с ним ничего не случилось...». (Premare 1985: 143–144).

«Он, то есть тот, о чьей жизни я рассказываю (ал-Мадждуб), был приверженцем (учения) *малама*, как и его учитель, который был его духовным наставником, Сиди ‘Али ас-Санхаджи, как и учитель его учителя Сиди Ибрагим Афаххам. Он часто совершал действия, которые отстраняли от него людей. Они бежали от него и осуждали его за это, хотя действия эти были праведными и происходили от (его) общего видения. Своих последователей он просил не подражать ему и стонать тех, кому ведом лишь открытый смысл веры, вещи, которые мешали постижению истины. Он не обращал внимания на то, что люди приходили к нему (за помощью) или же отворачивались от него. Он целиком посвятил себя главному учителю (Господу) и обращался лишь к тому, чтобы учитель сделал его своим другом-угодником...».

Он часто поминал Всевышнего и обустроил и обставил себе специальное место для этого. Входя в состояние транса (*гайб*), он произносил разные речи в особой форме, напоминающей *мальхун*, на языке обычных людей, которые хранили (их) в памяти. Смысл их состоял в поминании Бога и восхвалении его и его Посланника, да благословит его Господь и да приветствует, в ссылках на скрытое знание, на вкушение (божественной) любви, на приближение к Богу и подчинение ему, на чистоту помыслов, искренность и любовь, на то, что поможет душе и грехи (которые губят ее), на дух и его состояние, достоинства наставника и тех, кто живет с ним, на возможности преображения и т.д...». (Premare 1985: 149).

³⁰ Шейх ‘Абд ал-Азиз ат-Табба’ (ум. 1508) — ученик ал-Джазули, особенно активно способствовавший распространению его идей в Магрибе; учитель и наставник ал-Мадждуба.

3) 'Абд ар-Рахман б. 'Абд ал-Кадир ал-Фаси (1631–1685).
«Ибтихадже ал кулуб би-хабар аш-шайх Аби-л-Махасин уа шайхихи ал-Мадждуб» — «Радость сердец от рассказа о шейхе Абу-л-Махасине и его шейхе ал-Мадждубе»:

«Тот, о жизни которого я рассказываю (ал-Мадждуб) поселился в области Хабт до конца своей жизни. В начале его (жизненного) пути ему доводилось покупать баранов, обещая торговцу дать хорошую цену. Затем он резал этих животных и раздавал их мясо слабым и бедным. Когда торговец приходил, чтобы получить деньги, он брал деньги из неведомого места и расплачивался (ими) за баранов. Поэтому люди стали утверждать в своих речах, что он был мясником, хотя это произошло с ним (только) один или два раза...».

«Однажды он взял в жены одну бедную женщину, которую никто не замечал и не видел. Он женился на ней, чтобы стать ее защитником и взять ее в семью из-за того, что она долго имела трудности. А как только она поправилась и дела ее улучшились, он развелся с ней...».

Однажды он оставил семью свою без всего в голодное время и отправился в Дуккалу, чтобы помогать там сиротам. Там он провел с ними это голодное время, а потом вернулся к своей семье и нашел что Бог заботился о ней лучше, чем если бы он был с ней. Потому что тот, кто (дает) Богу, Бог (дает) ему...» (Premare 1985: 164–165).

«А вот что случилось с тем, о жизни которого я рассказываю. Он проходил мимо рынка в окружении группы людей. Когда он зашел туда, люди приблизились к нему плотнее, толкаясь в толпе и забыв о своих делах и поведении. Увидев это, он подошел к одному танцовщику, чтобы ударить по его барабану. Он встал перед ним и сам начал танцевать. Когда люди увидели это, они разошлись и остались с ним только те, кто обычно шел по его стопам. Эти последователи его пережили большой позор, так как многие стали стыдить их и выказывать им презрение. Тогда он сказал: «Что мне сделать со всеми этими муравьями, которые пристаю к мне? Разве нравится вам, что меня почитают вместо Господа? А если я совершу ошибку, то попрошу прощения у Бога...».

«Другой случай: однажды он путешествовал со своими последователями. Когда уже приближалась ночь, они проходили мимо стада коров. Один бык отошел (от стада) и он (ал-Мадждуб) сказал им: «Схватите его и зарежьте!». Они сделали так, (остальная) скотина ушла к себе (в стойло), и тут хозяйка быка стала разыскивать пропажу. Пришла она, когда уже спустилась темнота, и сказала: «Эй вы, бедняги (убогие), кто-нибудь из вас видел здесь быка? Я потому только бес-

покоюсь, что хотела отдать его Сиби 'Абд ар-Рахману ал-Мадждубу». Ответили ей они: «Вот он только что пришел, ал-Мадждуб, чтобы взять то, что ему предназначено!». И все, кто был там, поразились его предвидению и знанию того, что он имел, хотя и не видел этого прежде... И оказалось тогда, что был с ним шейх Абу-л-Махасин, и не стал он есть (мяса) того быка, пока дело то не выяснилось, чтобы не идти против правил веры...» (Premare 1985: 167–168).

«Мой отец шейх, да будет доволен им Бог, говорил: “Что касается истории, которой сплетники обесчестили себя и которую приняли люди тупые, утверждая, что он (ал-Мадждуб) носил женское платье, то было не так, как они говорили: сделал он это лишь однажды и не для того, чтобы нарядиться. А дело было так: людям тогда очень нужен был дождь, но непрестанные молитвы их не приносили успеха. Тогда один из тех, кто верил в шейха, пришел к нему, надеясь, что его благотворная сила поможет людям вызвать дождь (*истиска*). И вышел он (ал-Мадждуб) с ними. И когда шли они вперед по сухой безжизненной земле, он взывал к Богу о помощи. Тогда разверзлись небеса и разразился такой сильный дождь, что все вынуждены были бежать в укрытие. Сам же он остался на том месте раскрытый, а потом вошел в город. Люди тогда выражали беспримерную радость и восторг, признавая его благотворную силу и достоинства. Сердца их раскрылись, переполненные милостью и желанием благодеяний: одна женщина набросила на него расшитое платье, которое повисло у него на плечах, другая бросила ему шаль, которой он покрыл голову. Было это не для того, чтобы нарядиться, а чтобы выразить восторг перед милостью Божией. Но те, кто был против него, стали потом насмехаться над ним, слепые к его благотворной силе, которая принесла столько пользы людям...» (Premare 1985: 169).

«Среди его чудотворных достоинств (*карамат*) было то, о чем рассказывал мой отец шейх, да будет доволен им Бог. Один человек по имени ал-Бути питал к нему большую ненависть. Ожесточившись против него, он в насмешку называл его “ал-Мадждум” (“облезлый”, “прокаженный” — Н. Д.). Однажды он застал шейха в раздумье, во рту его была трубка. (Когда) он подошел к нему, тот дунул ему в лицо, и брызги слюны попали на него. Наутро все те места покрылись волдырями проказы. Она стала распространяться по его телу, так что члены его семьи решили прогнать его. Он построил себе хижину за городом, (где жил) пока не умер в одиночестве...».

«Другой случай, о котором рассказывал мой отец шейх, да будет доволен им Аллах, которому то поведал его наставник шейх Абу Мухаммад 'Абд ар-Рахман б. Мухаммед ал-Фаси, который узнал то от

святого старца шейха аламитакого шерифа Сиди Мухаммада б. Райсуна. А тот говорил: «Я видел, как ал-Мадждуб во время паломничества к (могиле) Сиди 'Абд ас-Салама (*Ибн Маиниша* — Н. Д.) проходил мимо нас. Ему принесли корзину сушеных фиг, а было их немного на дне (корзины). Он поднял руку над ними, и стали они множиться, пока не наполнилась корзина. Этот случай, как и другие, показывает, что дом его (ал-Мадждуба) — это дом сокрытой чудесной силы... Это так, как и то, что пророк, да благословит его Господь и да приветствует, насытил тысячу (людей) одной (мерой) са³¹. Такое встречается у людей предания (*хадиса*)...». (*Premare 1985: 172*).

«Другой случай, о котором я также узнал от моего отца, да будет доволен им Господь. Одна женщина по имени ар-Рим, муж которой был последователем его (ал-Мадждуба) пришла однажды к нему пожаловаться на боль в колене. Он сказал ей: «Ступай, сядь на то место!», имея в виду, что колену ее может касаться только муж ее Ибн 'Иса. Потом он стал плевать себе на руку и растирать ею свое колено. Затем он сказал ей: «Вставай!». Она пошла, и не было у нее больше боли. Тогда же встал шейх, страдая болью в колене, которое болело у него еще несколько месяцев. И говорил он: «Видите, что произошло со мной из-за ар-Рим?». (*Premare 1985: 173*).

«Шейх, мой отец, говорил: что касается полноты, то причина ее — в горячей крови, в кипении ее, в избытке ее и переполнении из-за силы сердечного света, источник которого — в созерцании прекрасного и в возрождении духа при виде его. Происходит насыщение тела, как говорил пророк, да благословит его Господь и да приветствует, и это утоляет мой голод и жажду по ночам. Так что происходит это не от избытка еды. Среди святых было много, чье тело отличалось тучностью и дородностью...».

«Говорил он также: что касается женитьбы, то известно, что пророки имели много жен из-за своей большой страсти (чувственности). Свет, который наполнял их чрево (тело), разливался по их сосудам. Душа и сосуды напивались (им), вызывая вожделение и силу. Дыхание страсти, когда она сильна, становится таким из-за состояния сердца и души и там находит оно свою силу. Саиду б. Мусаййибу³² приписывают слова о том, что пророки, да приветствует их Господь, превосходят прочих людей в сонити, а это по причине их вдохновения...». (*Premare 1985: 174*).

³¹ Са* — мера объема (4 мудла — ок. 4,2 л) или веса (5,3 ратля — ок. 3,25 кг).

³² Медицинский ученый, правовед I в. х./ VII в.

«(Рассказывают) когда он (ал-Мадждуб), находясь в (завни) Бузири, почувствовал приближение смерти, то велел посадить его на его лошадь рыжей масти и пустить ее идти, пока она не остановится. Сказал он: «Если устанет лошадь, скажите: «Нет божества, кроме Аллаха!» Так он умер на той лошади у (селения) Маршака в области Хабт, и лошадь шла, пока не остановилась там, где он указал: в Микнасат аз-Зайтун. Там стали копать и нашли кол, который он (раньше) воткнул, и на том самом месте его похоронили. Я слышал от стариков, которые могли знать его последователей и наследников, что ал-Мадждуб говорил им: «Похороните меня в Мекнесе, потому что это «Макка-нас» — «Мекка людей» (последователей его). А тайна его захоронения в этом городе в том, что это была его земля. Он прибыл в область Хабт по предписанию (судьбы), зная, что там найдет наследника, который передаст его знание. Там было его место, а когда он выполнил предписанное, то вернулся к себе...».

«Смерть его наступила ночью в пятницу накануне праздника жертвоприношений. Он был погребен за воротами Баб 'Иса в упомянутом месте 12 дня зу-л-хиджа 976 г. х. (28 мая 1569 г.).» (*Premare 1985: 176–177*).

6. Мухаммад б. ат-Тайиб ал-Кадири (1712–1773).

«*Нашр ал-масани ли-ахл ал-карн ал-хади ашар уа-с-сани*» — «*Воспроизведение слов (успеха) о людях XI и XII века*»:

«Когда пришла к шейху ал-Мадждубу смертельная болезнь, он собрал сподвижников, чтобы дать им наставления. Затем он послал их по домам, чтобы они отметили праздник со своими детьми. По этой причине Абу-л-Махасин не присутствовал при его кончине. И умер шейх ал-Мадждуб в ночь перед праздником жертвоприношений. Утром Абу-л-Махасин проходил ворота Баб ал-Уад в ал-Ксаре. Встретил его один из праведных жителей (города), который сказал: «Где твой шейх?». Ответил он: «У себя в стране». Сказал тот ему: «Он умер, потому что вчера не стоял с нами на горе Арафат, как он обычно стоял каждый год. И перенесся он в состоянии своем к Сиди 'Абдаллаху б. Хусайну в Тамислухт». Сказал ему шейх Абу-л-Махасин: «Что касается нас, то мы полагаемся на Господа». Ответил тот: «Нет, (все) вернется к тебе...». (*Ал-Кадири 1978: 128*).

*7. Французское завоевание Алжира глазами
мукаддама братства Кадирийя. Письмо эмира 'Абд ал-Кадира
султану 'Абдул-Меджиду (шаввал 1257 г.х. / декабрь 1841)³³.*

«Во имя Бога Всемилостивого Милосердного. Да благословит Бог Господина нашего Мухаммада, его род и сподвижников и да приветствует их...

Довожу до сведения Государя нашего и сообщаю ему о событиях у нас. Зная, что осведомленность его всеобъемлюща даже о столь далеких людях и событиях, сообщаем, что те янычары, что были в Алжире, когда вышли они из подчинения покойному Повелителю правоверных, наказал их Господь, настав на них зло и воцарив над ними врага жестокого и неверного. Он рассеял их единство и вырвал их корни, овладел их селениями и городами, захватил их имущество и богатства, подорвал силы их, да принизит его Господь, чтобы завладеть всем эялетом и поработить мусульман, прибегая то к интригам и хитростям, то к нападению и завоеванию. Вторгся неверный, а море отделяло наших мусульман от их султана, и нуждались они в том, кто встал бы за них, защитил бы свободу их, детей и родные земли. И тогда воззвали люди к благородному правителю-шерифу — государю 'Абд ар-Рахману, султану Марокко. А он послал к нам в страну своего двоюродного брата с большим войском на долгое время. Однако Господь не сделал их опорой, они не смогли устоять и дать защиту (этим) мусульманам. Повернули они оттуда, дабы вернуться воссоединиться.

Тогда охватило мусульман волнение, и усилились между ними распри и противоречия, и воцарились притеснения и насилие. Отец мой и его сородичи озаботились тогда разноречивостью мнений своих последователей, необходимостью поддержки своих сподвижников и направления их на путь действия, сторонясь тех, кто пребывал в доволевстве.

И когда увидел отец мой всеобщность беды для веры (нашей) и стремление мусульман бороться против неверных отступников, обратил он все силы, дабы изменить положение и разработать хитроумный план, чтобы развернуть повсеместно походы против неверных со всеми, кто поддерживал его из числа борцов-муджахидов.

Когда же неверный увидел это, усилил он мощь свою и напор и обрушил всю свою ярость на мусульман, находившихся поблизости от его крепостей. Тогда почувствовали люди потребность в том, кто бы

³³ *Ат-Тамими А. Бухус уа усаик фи-т-тарих ал-магрибий. Тунис, 1972. С. 221–226. Перевод Н. Н. Дьякова.*

возглавил их борьбу и руководил бы всеми их делами, кто бы объединил их, направил бы их борьбу и занялся бы политикой их знати...

Тогда собрались вожди (нашей) страны и потребовали этого от (моего) отца. Поспешил от них отряд на быстроногих верблюдах, зная о милости его к мусульманам и о сострадании, ведь был он самым замечательным из людей своего времени. Попросили его назначить (для этого) одного из его сыновей, и он указал на меня из-за моего отчаянного характера, проявившегося еще в школе. Я подчинился его распоряжению, потому что никогда в жизни не перечил его воле. И поспешил я на помощь со всей серьезностью и усердием. Я обратился к мусульманам, призывая соединить слова и борьбу. Так стало у меня вместо одной сразу две цели: слагать речи и сопротивляться гнету. (Пришла) пора защитить мусульман и рассеять злобных неверных. Да защитит Господь ислам от подобной напасти и да укрепит Он столпы веры, как бы ни пытались неверные разрушить их. Да стеснит Он им поле деятельности, чтобы никогда не чувствовали они безопасности.

А когда увидел неверный нашу силу и стойкость, решил он ослабить решимость нашу и попросил временного перемирия, на что мы выдвинули свои условия, явив величие ислама во всей очевидности. И он принял их, полагая, что это перемирие ослабит решимость мусульман, и они захотят оставить джихад и перейти к постоянному (перемирию). И длилось то перемирие около одного года.³⁴ Затем они коварно нарушили его и (вновь) начали войну против мусульман, застав их врасплох. Они быстро выступили против соседних мусульман, пройдя от Орана до Маскары ('Умм ал-'Асакир). Однако Господь нанес им позорное поражение, как будто настав против них ужасный ветер, и увидели в том люди мою доблесть. И вынудили их мусульмане отступать до самого моря, в которое стали они бросаться, так что спаслась от этого только десятая часть их войска, и смогли сохранить они лишь ничтожную часть своего оружия.³⁵

Далее полгода продолжали они собирать свои силы и восстанавливать готовность, чтобы направиться затем к Маскаре. Они вступили в нее после ряда сражений, не оставив там ни отважного, ни искусного. Провели они там две ночи и потом вынуждены были уйти. Затем они ушли к Тлемсену, договорившись с янычарами, которые были в нем. И не было ни одного города у мусульман, в который вошли бы неверные, если бы не янычары, которые сами звали их к себе.

³⁴ Там же. С. 223. Имеется в виду так называемое «перемирие Демишеля», заключенное этим французским генералом с эмиром 'Абд ал-Кадиром 26 февраля 1834 г.

³⁵ Там же. Речь идет о сражении при Митидже в июне 1835 г.

А когда упустили мусульмане напасть на неверных при их выходе, собрались мы и нанесли им несколько ударов на обратном пути. Так что стали мусульмане для неверных как непреодолимый лес. Затем он (неприятель) вернулся в Оран, оставив часть своих войск с янычарами в Тлемсене. Оставались они там полтора года в жестокой осаде и стеснении. И вышел неверный, чтобы доставить им продовольствие, мусульмане встретили его и отбили его со всей решимостью и упорством. Оставался он в осаде, прижатый к морю, в течение двух месяцев без выхода. Мусульмане же ежедневно нападали на него, пока не прибыло к нему подкрепление, и он смог уйти.

Когда же увидел враг Бога, что за беда постигла его, какая осада и война последовали за этим, попросил он у мусульман мира, заплатив деньги муджахидам.³⁶ Мы согласились, надеясь, что это также позволит нам передохнуть и запастись оружием и припасами. Таким способом Господь ниспослал благо мусульманам и принес успех делу веры.

Сошлись воедино голоса мусульман от тех, кто подчинялся шерифам (Марокко) до рубежей Туниса, а от отрицания — все зло. И осталось лишь то, что ободряло и радовало. Могла женщина одна идти целый месяц, не боясь никого кроме Бога и не опасаясь никого, кто обидит.

Когда же неверный захватил Константинополь у бей Ахмада³⁷ и не осталось в тех краях никого, кто бы выступил против, возник между нами и неверным раздор по поводу той провинции. И заявил неверный протест, потому что захватил ее не у нас, потеряв там (немало) средств и людей.

Мы же говорим: «Мусульмане — это единое тело, и оставьте нам (решать) наши дела!...».

Был расторгнут мир между нами, и разгорелось пламя войны. А ведь в течение двух лет не было между нами нанесено ни одного выпада, ни одного удара. В течение этого времени вышел он к Медее и вошел в нее после многих жестоких событий и столкновений, преодолев за двадцать шесть дней расстояние, которое требовало лишь несколько часов. И покрылась та земля телами убитых с обеих сторон в результате непрерывных боев и из-за неспособности местных жителей похоронить погибших... И всякий город, куда он направлялся, переживал такое, или же еще худшее. Мы сообщали тебе обо всем этом

³⁶ Там же. С.224. Речь идет о договоре на Тафне, подписанном 'Абд ал-Калиром и генералом Бюжо 30 мая 1837 г. Это перемирие дало обеим сторонам важную передышку, а 'Абд аль-Калиру еще и контроль над новыми территориями. Позиция на переговорах самого Бюжо была, судя по всему, заметно смягчена солидной «премией» (200 тыс. франков), врученной ему алжирским эмиром. (Ganiage 1994: 108).

³⁷ В октябре 1837 г.

вкратце. А если бы стали рассказывать подробно, то было бы (в рассказе том) еще больше поразительного.

Войско неверного, которое противостоит нам, насчитывает почти сто тысяч, с полным вооружением, снарядами и пушками, любого оно может одолеть. И если соберет он все свои силы и двинется к какому-нибудь месту, то невозможно будет отразить его. Ведь нет у нас такого оружия и боеприпасов, таких орудий, как у него, чтобы могли мусульмане дать ему вкусить всю тяжесть наказания и силу сражения.

А когда разбивались войска его по городам и крепостям, мусульмане осаждали его и не позволяли ему войти или выйти. И не было им безопасности у стен Алжира. Все средства, женщины, мужчины и дети Алжира всегда были на стороне муджахидов.

И всякий город, куда он (неприятель) вступал и брал его, мусульмане (тут же) занимали позиции, чтобы осадить его и атаковать. Так что оставалась его армия (сидеть) за стенами, как женщина взаперти. И не удалось ему продемонстрировать мужество и стойкость свою, несмотря на многочисленность его и обилие у него вооружения. Мусульмане же выступали против него втрое меньшим числом, а иногда и вчетверо меньшим, не рассчитывая ни на какую поддержку.

Они же (мусульмане) при этом сохраняли силу и стойкость, не унывали и не покорялись, несмотря на недостаток средств и оружия, о чем всем было известно.

Сколько же дней дал Господь, чтобы отступали мы от них? (Сколько) дал он нам припасов... И обернулась удача наша поражением. А людям этой страны (осталась) слабая защита. Неверный враг навязал им войну, продавая и покупая, так что превратились они в несчастных нищих.

Отданы были во имя Бога средства их, и погибли во имя Бога люди их. Неверный же, благодаря мощи своей, когда забирали у него какое-нибудь селение, то он тут же занимал новое, а если было разгромлено его войско, то тут же заменял его другим. А когда нуждался он в чем-нибудь, обеспечивал его этим правитель его. Так что единственным занятием его было строить козни против мусульман, как того требовал от него шайтан.

Что же касается нас, то брошены мы были братьями нашими мусульманами на произвол судьбы, оставили они нас пленниками в руках неприятеля, поступая с нами несправедливо. И отказались от нас правители, что были поблизости, запретили они нам покупать то, что усилило бы нас перед лицом неверного из страха перед ним, препятствуя нам даже действовать, как подобало.

Просили мы у них помощи людьми, но они отказывали. Просили мы у них помощи деньгами, но они ничего не давали. Просили мы у них кредита, но было все напрасно. Они запретили своим подданным помогать нам как-либо. И не получили мы помощи от ближнего или соседа, и никто не встал на нашу защиту ни мечом и ни словом, как будто мусульмане не были единым телом, и как будто не столкнулись мы с угнетением. Мусульмане этой страны только в тебе видят избавление, лишь величие и крепость твои могут стать им убежищем. И взоры их устремлены (в надежде) на помощь твою и поддержку, а сердца их полны любовью к тебе и мольбою.

И ежели говорят о деньгах, то богатства твои беспредельны. А если говорят о войсках, то у тебя море воинов. И жизнь наша была бы счастливой, если бы не страх мой за мусульман перед врагом. Не могу я хранить молчание и покой, пока не предстану перед тобой и не поведаю тебе о делах мусульман этой страны. Закрылись за ними ворота, разорваны пути и цепи, чтобы дошли вести о них до самого Господа, а затем и до тебя. Соединены они прочными узами и привязаны к тебе и пути твоему. И нельзя, чтобы письмо их вернулось, не понав к тебе в руки, либо же осталось при них, вопреки их мольбе, не принеся им от тебя помощи. Ведь ты подобен живительному ливню, полноводному морю. Ваше Величество — это поддержка страдающему, и вечная надежда лицезреть его лик, избавление от (всех) тягот и потрясений (хаоса). Я же принадлежу к семье подданных твоих, и Господь спросит тебя о нас. Так что сними тяжесть с плеч наших и своих...

А если не будет пути для нашего письма (чтобы понасть) к тебе, то увидишь ты, что мы повторим наши послания. И сколько писем писали мы тебе, но так и не пришел к нам ответ от государя нашего. Мы молим Господа, чтобы была та помеха (вызвана) благом, а не гневом или недовольством (твоим)...

Желание наше — послать Его Величеству государю нашему дары с тем, кто будет вместо нас иметь честь целовать твои руки... Но из-за множества сражений, не в состоянии мы были сделать это, и да поможет Господь в исполнении этого нашего пожелания...

Да благословит Бог господина нашего Мухаммада, его род и да приветствует.

*Крепость Рибат Мостаганем. Шавваль 1257 г.х. (декабрь 1841 г.).*³⁸

³⁸ Там же. С.226.

8. Взятие 'Абд аль-Кадиром Айн-Махди(1838) — столицы Тиджанийи и смерть шейха ат-Тиджани в дневнике Эжена Фромантена (1853).

«...Руины и отсутствие зелени бедного ксура Эль-Утая,³⁹ затерянного на бесплодной равнине между Эль-Кандарой и Бискрой, свидетельствуют о том, что здесь прокатилась война. Захватчики пощадили одну пальму, чтобы каждый знал, что на этом месте был оазис. В Айн-Махди сохранилось два деревца — одно в северной, другое в южной части города...

Армия Абд аль-Кадир разбила лагерь приблизительно в километре от садов. До сих пор показывают место рядом с Айн-Махди, где стояла палатка эмира. Оно отмечено круглой каменной кладкой, применяемой для установки шатров в дуарах⁴⁰ оседлых племен, этот фундамент свидетельствует о намерении эмира стоять до конца... Осада длилась девять месяцев. Город был прекрасно вооружен, снабжен всем необходимым и имел несколько колодцев; по приказу Теджини (ат-Тиджани — Н. Д.) в крепости не осталось ни одного лишнего рта, ее защищали 350 лучших стрелков пустыни — все это сделало штурм невозможным. Утомленный орудийной пальбой, удрученный печальным зрелищем опустошенных садов и сухого русла перекрытого неприятели ручья, Теджини предложил своему врагу положить конец распри, встретившись в поединке. «Он увешен амулетами», — заявили тольба⁴¹ из лагеря Абд аль-Кадир, считая условия неравными, и дуэль не состоялась. Это была настоящая Илиада; все закончилось грабительским договором, столь же вероломным, как троянский конь.

Эмир поклялся — было записано в договоре — совершить молитву в мечети Айн-Махди. Это тронуло мусульманского священника (т.е. ат-Тиджани — Н. Д.). После заключения соглашения и обмена клятвами на Коране о его исполнении Теджини удалился в Лагуат со своими женами и свитой. Абд аль-Кадир вошел в город, приказал разрушить его стены и отдал дома на разграбление, но отнесся с почтением к жилищу священнослужителя. Затем под давлением событий он удалился и почти сразу обратил свой меч, обесчещенный святоотечественной войной, против нас... (т.е. французов — Н. Д.).

³⁹ Орфография переводчика дневника Э. Фромантена. «Ксур» — от мн.араб. «ку-сур» (ед.ч. «касур»; мн.ч. «касар» — дворец, замок, укрепленное селение).

⁴⁰ «Дуар», тж. «мелдуар» — круговой лагерь кочевников; в Магрибе — селение, деревня (см. выше).

⁴¹ «Тольба», от мн.ч.араб.: «тазаба» — учащиеся духовных школ; ученые, «школяры» (араб.едч.: «талиб» — учащийся, студент). См. выше.

...Теджини умер четыре месяца назад,⁴² оставив сына-юношу и двенадцать дочерей; у него было пятнадцать лет мира, чтобы заново отстроить город и возвести укрепления.

После краткого и славного периода воинственности он мирно продолжал жизнь затворника и хотел посвятить ее только добрым деяниям, не занимаясь чужими делами. Но в то же время он не желал, чтобы вмешивались в его собственные, и требовал предоставления ему полной свободы в вопросах управления его маленьким государством... «Я не принадлежу больше этому итру, — писал он за много лет до того, как его покинул. Однажды, когда он молился в одиночестве в своей часовне, раздался крик. Его верный слуга, который дежурил у дверей, вбежал и нашел своего господина распростертым на полу.

В достоверности описанного события все же возникли сомнения, и, чтобы разоблачить возможное мошенничество, из Лагуата в Айн-Махди направили офицера с заданием заставить местные власти вскрыть гроб и лично удостовериться в смерти великого человека. После опознания личности умершего было публично заявлено о смерти Теджини, что не помешало бы, как говорят, его воскресению, если бы предоставилась для этого благоприятная возможность.

Доброе имя Теджини пользуется уважением во всех уголках пустыни; религиозное влияние его личности будет живо, пока арабы не утратят память о своих святых. Судя по всему, это вечная привилегия. Теджини уже не человек, известный своей святостью, а святой, и его дом стал часовней. По обычаю мусульманских священников, он завершил жизненный путь рядом со своей могилой, и ему не понадобилось, уходя в мир иной, менять крышу над головой. Мавзолей, который служил местом погребения его предкам, окружен роскошной балюстрадой, раскрашенной и позолоченной; он был сделан в Тунисе и частями доставлен в Айн-Махди...». (Фромантен 1990: 174–176).

9. Марабут Ма' ал-'Айнин (1838–1909) — муджахид из Сахары⁴³

«...Неукротима была ненависть его к христианам, представлявшим угрозу для мусульман Мавритании и Марокко. Он родился около 1838 г. в семье знатного марабута, основавшего собственный филиал Кадирийи. Невысокого роста, он отличался выносливостью,

⁴² Т.е. в марте 1853 г. — Н. Д.

⁴³ Julien Ch.-A. Le Maroc face aux imperialismes. P., 1978. P.46–48. Перевод Н. Дьякова.

позволявшей ему совершать дальние переходы по всей Сахаре — обычные для кочевников-мехаристов подвиги, которые со временем принесли ему широкую славу выдающегося богослова и чудотворца. Незаурядное трудолюбие и разнообразные знания позволили ему написать более трехсот сочинений по метафизике, мистике, чудотворству и музыке, получивших известность далеко за пределами пустыни. После долгих лет кочевой жизни он обосновался в Смаре, важном перекрестке караванных путей Сахары на берегу одного из притоков р. Сагийат ал-Хамра, где создал центр духовной и политической деятельности, не оставив, впрочем, окончательно и привычной жизниномада. Во время стоянок он вел жизнь аскета. Бритоголовый, в белоснежном одеянии, он питался финиками, молоком и бараниной, нарушая свое затворничество только ради пятничной молитвы. Убежденный в божественном предназначении завий, которые ему удалось объединить на базе традиционных социально-экономических структур таламидов, не связанных с племенными институтами и признававших лишь авторитет своего шейха; наконец, получавший подкрепление через порт Тарфайя, в том числе в виде вооружений для своих хорошо организованных отрядов «синих людей» (кочевников-берберов), Ма' ал-'Айнин, благодаря своему религиозному авторитету и политическому чутью, смог установить контроль над северными районами Сахары, от Суса до Сагийат ал-Хамра, где в результате была обеспечена защита пальмовых рощ и безопасность для прохождения караванов»...

Наступление Ма' ал-'Айнина против христиан развернулось на двух фронтах: мавританском и марокканском. В южных, предсахельских районах Мавритании бывший алжирский чиновник Ксавье Копполани, который приобрел опыт административной деятельности в рамках генерал-губернаторства и смешанных коммун Алжира и который в отличие от большинства своих коллег был страстно увлечен изучением проблем мусульманства, смог утвердить, правда, довольно шатко, французское господство в области Тарза и пытался подчинить также земли Бракна и Тагант. Увлеченный прежде всего изучением жизни местных религиозных братств, чему в немалой степени способствовали его знание арабского языка и занятия оккультными науками, он сумел привлечь на свою сторону политические симпатии двух главных марабутов Юга. Ма' ал-'Айнин усмотрел в этом союзе отступничество и угрозу, с которыми надо было покончить. Многие мавританцы, как и он сам, отвергли сотрудничество с христианами, и возможно, развернутая в связи с этим пропаганда способствовала дезертирству многих солдат, которые были посланы для установления

перемирия, а участвовали в кровавом завоевании. Когда Копполани был убит в Таганте (1905), никто не сомневался, что это было дело рук агентов властителя Смары.

Вслед за этим Ма' ал-'Айнин, не заботясь о своих тылах, начал активно вмешиваться в марокканские дела. Он последовательно поддерживал связи с султанами филалийской династии: Мулай Хасаном (1873–1895 — Н. Д.), который использовал его поддержку, чтобы навести порядок в Сусе, находившемся на пороге восстания; Мулай 'Абд ал-'Азизом (1895–1907 — Н. Д.), который оказался под влиянием его сильной личности; Мулай Хафизом (1907–1912 — Н. Д.), чей призыв к *джихаду* он поддержал. Во время его пребывания в Марракеше и Фесе, султан, правительство-*махзен* и народ поистине боготворили его, и его переезды неизменно сопровождались антихристианскими манифестациями. Остановившись в Тизните в султанском замке-*касбе*, построенном Мулай Хасаном в 1882 г. на северных отрогах гор Анти-Атласа для контроля над Сусом, он предстал защитником веры, явившимся для спасения державы. И только французской армии удалось за два года покончить с его могуществом. Захват Адраара полковником Гуро в 1909 г. в результате полного разорения страны положил конец надеждам наместника султана в мавританских оазисах, а одновременно и фактическому правлению здесь марабута из Смары. Годом позже попытка Ма' ал-'Айнина направить в Фес свое ополчение из «синих людей» (*кочевников-берберов* — Н. Д.) на помощь Мулай Хафизу, а в случае нерешительности последнего и для низложения его, захлебнулась в районе Тадлы, где отряды кочевников были остановлены генералом Муанье (23 июня 1910). Через три месяца старый марабут, разбитый и поверженный, но по-прежнему окруженный почитанием, скончался в Тизните, завещав своему сыну ал-Хибэ продолжать эту безуспешную борьбу против христиан...».

10. Обряды и таинства марабутов нового времени⁴⁴

Сиди Ахмад Бен Ишу — один из первых марабутов, получивших известность в приатлантической области Шауийи в центре Марокко. По преданию, он прибыл в Магриб с Востока еще в эпоху Идрисидов и некоторое время проживал в Фесе при первых правителях этой шерифской династии на рубеже II–III вв.х. / VIII–IX вв.⁴⁵

⁴⁴ Akhmis, Mustapha. Rites et secrets des marabouts à Casablanca. Casablanca, 1984. Перевод Н. Дьякова.

⁴⁵ Там же. С. 43.

Желая лучше познакомиться с обитателями Магриба, Сиди Ахмад Бен Ишу посетил разные его области, беседуя с крестьянами и купцами, учеными и судьями. Придя в Шауийю и остановившись в окрестностях современной Касабланки, в бухте Анфы, он внезапно заболел и вынужден был отказаться от дальнейших странствий. Ни традиционные методы врачевания, ни молитвы и талисманы не исцелили его. Прикованный к постели, он стал писать стихи, собирая вокруг себя слушателей и учеников. Слава об ученом распространилась далеко за пределы округа, и к нему стали приходить многие известные богословы. Здоровье старца истощалось, и, несмотря на то, что верная служанка пыталась оградить его от напряженной работы и общения, вскоре он умер. Множество учеников и почитателей собрались на его похороны. Когда же его опускали в могилу, вырытую в том самом доме, где он когда-то впервые поселился на берегу океана, из недр земли вырвался свет и неведомый глас произнес «Аллах акбар!» — «Велик Господь!»

Марабут Сиди Ахмад Бен Ишу и сегодня пользуется славой у местных жителей. Стоящая на холме, над равниной Зенаты, его живописная гробница-кубба привлекает толпы паломников. Как это часто бывает, у стен святой могилы со временем раскинулся рынок, куда приходят крестьяне из соседних деревень, чтобы продать плоды своего труда: зелень, мясо, хозяйственную утварь. Здесь же, на базаре, под тентами располагаются и местные знахари-*фкихи*, у которых можно приобрести целительные амулеты и магические реликвии.

У самых стен гробницы Сиди Ахмада Бен Ишу протянулась галерея из крошечных келий, где находят приют многочисленные паломники. Внизу, под холмом расположены два подземных колодца — *матморы*, к которым ведет деревянная лестница, а вход к ней освещают свечи. Одна *матмора* предназначена для паломников-мужчин, другая — для женщин. Здесь же, у святых источников нередко помещают душевнобольных, приковывая их цепями, но позволяя их родственникам навещать несчастных и даже проводить с ними ночь в молитвах об исцелении.

Сиди 'Алал ал-Кайруани. Расположенный в сердце старой Касабланки, в стенах ее цитадели, мавзолей Сиди 'Алала ал-Кайруани пользуется особым почитанием у жителей главного порта Марокко, прежде всего среди моряков и рыбаков.⁴⁶

⁴⁶ Там же. С. 53.

Уроженец Кайруана, Сиди 'Алал однажды отправился на корабле из Туниса в Сенегал. Однако сильный шторм разбил его корабль о черные скалы марокканского берега. Чудом спасшийся, Сиди 'Алал был принят местными рыбаками и поселился в поселке на берегу океана. Ученость и набожность кайруанца вскоре сделали его главным наставником местных жителей. К нему обращались за советом по житейским вопросам, а нередко даже по поводу ремонта лодки или снасти. Именно к нему шли за разрешением любого спора. Непрекращаемый авторитет Сиди 'Алала сделал его даже управляющим местной рыбацкой корпорации.

Сиди 'Алал вскоре столкнулся с новыми испытаниями судьбы. Узнав о кончине жены в Кайруане, он предложил своей единственной дочери пересечь к нему в Марокко. Однако, уже входя в касабланскую бухту, корабль налетел на скалу, и его любимая дочь погибла. Сиди 'Алал похоронил ее на берегу океана, завещав и себя похоронить рядом. Остаток дней он оплакивал свое горе и как никогда предавался молитве и размышлению.

После смерти он был похоронен рядом с могилой дочери. При султани Мулай 'Абдаллахе (1141–1147 г.х. / 1729–1735 гг. — Н. Д.) над их усыпальницей был возведен мавзолеем-кубба с великолепным залом, украшенным изразцами. Здесь всегда курятся благовония, а приходившие сюда за божественной благодатью (*барака*) паломники ставят свечи в изголовье гробов Сиди 'Алала ал-Кайруани и его дочери. Местный фких приготавливает и вручает страждущей амулет, который избавит ее от бесплодия.

Сиди 'Алал ал-Кайруани остается сегодня главным святым — покровителем моряков Касабланки и соседних районов Шауийи. Именно к нему обращаются они в трудную минуту с молитвой о помощи.

Сиди Бельут — «Друг львов» и всех зверей, святой покровитель Касабланки. Это был простой пастух, которому лев помогал охранять овец и коз. Когда пастух ослеп, тот же лев стал его поводырем. Вот почему этот святой получил прозвище «Абу-л-Лиут» — «отец», или «друг» львов.

Сиди Бельут жил бедно, кормился козьим молоком и овсом, готовя себе похлебку (*зумита*). Сам ткал себе ткань для накидки (*джеллаба*). Со временем он совсем отказался от общения с соседями и сородичами, поселившись в лесу у «Львиного ключа» — Айн Сба'а — в простом шалаше из ветвей. Там, в окружении диких зверей, отшельник проводил свою жизнь в бесконечных молитвах Всевышнему, ко-

торые длились до самой ночи. Как всякий дервиш он носил длинные волосы и бороду. Время от времени люди видели, как он шествует по лесу в сопровождении нескольких львов. Когда он останавливался, львы урча подходили к нему, а когда он ложился спать, они укладывались вокруг него и засыпали.

Сиди Бельут предпочитал жить с дикими зверями, так как ложь, воровство и несправедливость общества людей огорчали его. Религия ограничивалась словами, и мало кто искренне следовал ее предписаниям. Достоинство бедняка попиралось повседневно, правосудие же было доступно лишь богачам.

Поначалу Сиди Бельут пытался протестовать, пробиваясь к власти имущим — каидам и пашам, — но у них нашел лишь «замкнутые уши и чугунные сердца». Тогда, в гневе и отчаянии он вырвал себе глаза и удалился от мира, чтобы остаток дней провести в молитвах в окружении диких зверей.

Множество легенд окружают кончину святого. Одни утверждают, что после смерти звери отнесли его тело в лесную чащу, где вырыли могилу, устлали ее листвою и бережно положили его на это мягкое ложе. Другие рассказывают, что лев, бывший верным поводом-рем святого, сам отнес его тело на кладбище и громкогласно ревел там, пока не собрался народ.

Сиди Бельут был погребен с большими почестями. Вокруг его могилы поставили ограду (*табут*), над ней вознесся купол (*кубба*) мавзолея с украшенными резьбой воротами. Стройная пальма, чудом выросшая в мавзолее, потребовала пробить в куполе отверстие, сквозь которое теперь проникают солнечные лучи.

Прежде чем попасть в куббу к самой могиле, паломники минуют два просторных светлых зала, где они могут остановиться и отдохнуть в молитвах и раздумьях. В одном из залов день и ночь размеренно журчит фонтан (*сакыйя*), украшенный изразцами. Рядом с мавзолеем стоит мечеть, на карнизах и в оконных проемах которой любят гнездиться ласточки и воробьи, чье звонкое щебетанье доносится до молящихся.

Большинство посетителей мавзолея — молодые женщины и девушки, ищущие помощи и защиты у Сиди Бельута. Известный врач и этнолог, М. Ахмис описывает свое потрясение от вида этих часто европейски одетых элегантных юных особ, которые, распустив волосы, устремляются к могильной ограде, *табуту*, чтобы с рыданием повествовать святому о своих душевных и любовных муках. Получив разрешение приблизиться, сам ученый был встречен яростными взглядами и выкриками и лишь объяснив девушкам цель своих исследований о

марабутских ритуалах, он смог успокоить их и даже вызвать на откровения.

Вырастая в традиционной семье, где тема любви, а тем более секса, окружена табу, девушки современного Магриба сталкиваются с серьезными интимными проблемами. Учеба и знакомство уже на школьной скамье с произведениями арабской или европейской литературы, заставляют их задуматься о волнующих вопросах, ответы на которые они не могут получить даже у самых близких своих родственников, встречая их непонимание, а подчас и открытую враждебность. Мать, как правило, хранит молчание, а отец или старший брат никак не допустят легкомысленного девичьего романа, не скрепленного брачными узами.

«Но ведь время изменилось, — со слезами говорила М. Ахмису юная паломница, — мы хотим лучше познакомиться с избранником, прежде чем связать себя с ним браком. Мы просто хотим научиться любить...».⁴⁷

Жизнь — это процесс вечного обновления, в котором любви принадлежит главная роль. Кому же, как не своему святому, остается поведать о чувствах и сомнениях, к кому обратиться, если Всевышний создал нас лишь для того, чтобы жить и любить?...

Но осторожные матери, наследницы поколений невежественных предков, отказываются выслушивать своих подрастающих дочерей. Отцы же видят в их откровениях лишь признаки безнравственности. К кому, как ни к святому, можно тогда обратиться за советом и поддержкой.

Сиди Бельут, говорят молодые марокканки, позволяет им вновь обрести себя. Мир, царящий у его могилы и нарушаемый лишь пением птиц, вселяет в сердца покой и надежду на счастье ...

Сиди Ахмад аз-Зарйаб — известный в Дальнем Магрибе марабут, гробница которого неподалеку от Касабланки представляет собой небольшой *хауи* — окруженный простой каменной кладкой участок. В центре его находится могила святого, над которой раскинулся старый эвкалипт, чьи ветви постоянно расцвечены многочисленными ленточками и записками с молитвами и оберегами.

Сиди Ахмад аз-Зарйаб жил в конце XII в.х. / XVIII в. Выходец из приатлантической области Раграга, он принадлежал к братству Хаддауа. Носил длинные, заплетенные в косы волосы, и неизменно

⁴⁷ Там же. С.65.

появлялся с парой голубей на голове. Его одежда, традиционная *хир-ка*, была скроена из кусков разноцветной ткани.

Речь этого марабута отличалась выразительностью и поэтичностью. Он не переставал восхвалять святых праведников, призывая людей строго следовать предписаниям Корана. Изъяснялся он рифмованной прозой, подчеркивая ритм речи ударами по барабану, висевшему у него на плече.

Адепты Хаддавы часто собираются у могилы Сиди Ахмада аз-Зарйаба. В длинных накидках, с неизменным барабаном на плече, они предаются шумным радениям с пением и плясками. Цель этих радений — достичь состояния транса, дабы соединиться с духами, которые овладевают ими, и приблизиться к вечности.⁴⁸

Чтобы войти в это состояние (*фана*) верующие рассаживаются полукругом и сначала более часа выдерживают полное молчание, предаваясь медитации. Затем они поднимаются, ударяя по барабану, и медленно поворачивая голову в разные стороны, хором восклицая: «Ла иллаха илла Ллах». Далее эти восклицания постепенно переходят в выкрики: «Аллах», потом «Ллах» и, наконец, просто в гортанное раскатистое «Х», усиливаемое топотом босых ног по полу.

Такое действо продолжается вплоть до полного изнеможения. Участники радения на том же месте погружаются в глубокий сон до самого утра. Этот сон означает для Хаддауа полный отрыв от этого мира и переход в иное состояние (*хал*) при полном мистическом растворении (аннигиляции) сознания.

«Хал, — говорят марокканцы, — это то, что входит в наши сердца независимо от самих нас, просто по милости божьей...».⁴⁹

Лалла Кадирийя — еще одна святая-мученица Дальнего Магриба. Она славилась красотой, пышной шевелюрой и статной поступью. Однажды в предзакатный час она возвращалась домой от источника с кувшином на плече. Как всегда, она напевала зикр, посвященный великому багдадскому святому Сиди 'Абд ал-Кадиру ал-Джилани, которому ее еще в детстве обучил отец. Внезапно появившийся юноша на коне схватил ее за руку и увлек в лес, чтобы там надругаться над несчастной. Девушка отчаянно отбивалась и, обессилив,

⁴⁸ Там же. С.69. Высказанное М. Ахмисом мнение лишний раз подчеркивает, что локальный исламский мистицизм, в данном случае марабутизм, выросший на языческой почве, отнюдь не всегда означал для местных верующих возможность экстатического соединения с Всевышним, как тому учили столпы суфийской мысли, но скорее предполагал слияние с духами, что было привычнее для берберо-африканского сознания.

⁴⁹ Там же. С.71.

обратилась с молитвой к 'Абд ал-Кадиру ал-Джилани. Огонь вспыхнул в небе, сопровождаемый громом, который заставил жителей деревни выскочить из дома. Все устремили глаза к небесному своду, где появилась огромная синяя птица, которая, описав круг, набросилась на злодея и вырвала ему глаза.

С того времени девушка перестала выходить из дома. Отец постарался дать ей хорошее образование, и она постигла *таухид* — науку о единстве Божьем, *таджрид* — принципы божественного отчуждения, *ма'ариф* — основы мистического познания, *хауф* — божественный страх и *уафк* — милосердие. Она приняла законы Кадирийи, основа которых — *ислам*, *иман* и *ихсан*. Ислам зиждется на пяти столпах: *шахада*, *салат*, *закят*, *саум* и *хаджж*. *Иман* — это вера в единого Бога, его ангелов, пророков, священное писание, воскрешение и предопределение. *Ихсан* — усердная молитва Всевышнему.

После смерти Лалла Кадирийя была окружена почитанием последователей 'Абд ал-Кадира ал-Джилани, а комната, в которой она жила в уединении, стала известной обителью — *завией*, где собираются адепты Кадирийи. Ее могила, как, например, и могила Лаллы Деркавийи, сравнялась с землей, и никто сегодня не может сказать, где она была погребена.⁵⁰

Сиди Булкбаш (Бу-л-Кбаш) — еще один известный в марокканской Шауийе и в Касабланке марабут.

Легенда гласит, что он появился на свет до срока, а мать его умерла от тяжелых родов. Его отец, пастух, уложил новорожденного на скотном дворе, где его вскормила своим молоком овца. Мальчик быстро рос, став сильным и смелым. Он с удовольствием пас стада, много внимания уделяя здоровью животных. Так он постиг тонкости скотоводства и ветеринарного искусства. Крестьяне шли к нему с больной скотиной, которую он бесплатно лечил.

Со временем он создал даже особый ритуал, который должен был проходить на второй день Праздника жертвоприношений — *ал-'ид ал-кабир*. Сиди Булкбаш и его почитатели в этот день надевали бараньи шкуры, чтобы подготовиться к закланию жертвенного барана.⁵¹ Они мазали себе кожу черной краской, надевали шапки, украшенные рогами, а на шею вешали ожерелье из раковин.

⁵⁰ Там же. С.85–86.

⁵¹ Кетати, имя самого святого, можно перевести как "Барашкин", или просто "Барашек". Праздник шестидневный, начатых Сиди Булкбашем, позже также получил название "Бультайн", т.е. "Человек в шкуре (бараньей)". Вполне вероятно, он прямо восходит к древним ритуалам, имевшим распространение у берберов еще в римскую эпоху. Дейст-

В таком виде процессия, как некое карнавальное шествие, проходила от дома к дому, от квартала к кварталу под бой барабана и трели флейты. Сиди Булкбаш, возглавлявший процессию, останавливался у дома какого-нибудь одержимого, чтобы ударами бича изгнать из него бесов.

Праздничное шествие завершалось безудержными плясками вплоть до самого утра, когда участникам накрывали щедрый стол с угощениями.

"Бараний бог" — защитник стад и отар, столь высоко чтимый берберами-скотоводами, ежегодно требовал жертвоприношений. Баранья шкура, брошенная на человека, возрождала в человеке первозданную животную силу, обеспечивая должную защиту его стада.

Сиди Булкбаш признан покровителем и помощником скотоводов. И сегодня к его могиле в одном из переулков Касабланки идут паломники, чтобы просить у святого защитить их скотину от напастей.⁵²

Лалла Таджа — знаменитая праведница, почитаемая в Касабланке с конца XIX в. Прославилась своей набожностью и благотворительностью, дав приют множеству обездоленных и сирот. Проживала в квартале недалеко от бельгийского консульства, один из служащих которого, восхищаясь милосердием Лаллы Таджи, предложил ей свою помощь. Недоброжелатели тут же разнесли слухи о ее греховной связи и тайном замужестве. Соседи-мужчины перестали разговаривать с ней и даже грозили расправой. Однажды вечером ее забросали камнями, и она была вынуждена укрыться в бельгийском представительстве. Между тем, женщины из ближайших кварталов поддерживали свою товарку, защищая ее от гнева фанатиков и помогая в ее благотворительной деятельности. Несмотря на глубокую душевную травму и враждебность окружающих, Лалла Таджа продолжала опекал сирот, отдавая им все свое время и силы. Ее стихи о трагической любви стали очень популярны у жительниц Касабланки, которые нередко со слезами на глазах распевали их на женских посиделках, в банях и т.п. Заботы и переживания подорвали последние силы Лаллы Таджи, но и после ее

вительно, пишет М. Ахмис, отмечая Луперкус, римляне устраивали шествия в накидках из звериных шкур, бичуя прохожих направо и налево, чтобы изгнать их от злого духа. Непосредственным источником праздника Булкбаша может быть и культ бога-барана, широко распространенный в древности у берберов Магриба. В пещерах Атласа были обнаружены изображения барана с дисками на голове, напоминающие культ солнечных божеств Древнего Египта — Амона и Ра.

⁵² Там же. С.167–168.

кончины напасти не отступили от нее. Местные власти запретили хоронить ее на мусульманском кладбище, и по просьбе родных и подруг она была похоронена на территории бельгийского представительства. Вскоре над ее могилой был возведен небольшой мавзолей — марабут, к которому и сегодня приходят паломники со всех концов Марокко, чтобы почтить память этой праведницы — жертвы любви и ненависти.⁵³

III. «АЛ-ИСТИГФАРА»

Сайида Абу Мадйана Шуайба ал-Магриби ал-Андалуси
ат-Тилимсани (520–594 гг.х / 1126–1197 гг.)⁵⁴

С. 260

Это молитва о прощении шейха, постигшего Бога, Столпа — Сайида Абу Мадйана,
да ниспошлет Господь нам свою милость.

Именем Бога, Всемилоостивого, Милосердного, благослови, Боже,
Господина нашего Мухаммада, его род и сподвижников его и приветствуй их.

Молю о прощении Бога, определяющего движение планет во мраке,
Хранящего тайну их полета нестройного.

Молю о прощении Бога, дающего приют нуждающемуся,
Когда страдает добрый от напастей.

Молю о прощении Бога, прощающего грехи всякому,
Идущему (к нему) в упадке, унижении и раскаянии.

Молю о прощении Бога, скрывающего пороки,
За порочных и за их спасение от злобы.

Молю о прощении Бога за тайные помыслы мои и за явные,
За непостоянство чаяний моих и за улыбку на моих устах.

⁵³ Там же. С. 29.

⁵⁴ Al-Istighfara li-sh-Shaikh al-'arif bi-Llahi al-Quth Sayidi Abi Madyan. El Escorial, 1702, 6, F 260–261. Перевод Н. Дьякова.

Молю о прощении Бога за мной произнесенное и содеянное,
За постыдную мою природу, за мой вид и свойства.

Молю о прощении Бога за то, что я слышу и вижу,
За совесть мою, мысли и речи,

Молю о прощении Бога за мои слова и дела,
За мои старания и неприятие,

Молю о прощении Бога за мое неведение и просчеты,
За большие грехи мои и за малые,

Молю о прощении Бога за все ложное, данное моей рукой,
и за все, на что ступала моя нога.

С. 261

Молю о прощении Бога за то, чего не коснулась моя длань,
И за то, чего достиг я из своей мечты,

Молю о прощении Бога за мой нрав и корысть,
За смену настроения моего к недугу,

Молю о прощении Бога за то, что произносил: «Я», «у меня», «со мной»,
За размышления мои и домыслы,

Молю о прощении Бога за то, чего я не знал,
И за то, что я знал и записал своим пером,

Молю о прощении Бога за состояние моей души,
За мое сознание и мысли, за иллюзии и опасения,

Молю о прощении Бога за мои сны, и поступки,
За бодрствование мое и за мое в нем укрытие,

Молю о прощении Бога за мой день и мою ночь,
За рассвет прежде чем он явится из ничего,

Молю о прощении Бога за то, что было в моем детстве,
За то, что было против старости и зрелости,

Молю о прощении Бога за то, что было отвергнуто и не принято,
За то, что было потеряно в полях и холмах,

Молю о прощении Бога за паломников
К местам, почитаемым за чистоту (их) и святость,

Молю о прощении Бога за то, что явилось с рассветом,
За то, что скрывалось от страждущего из явного, очевидного,

Молю о прощении Бога за обилие растений
И за благодать земную и морские беды,

Молю о прощении Бога за множество ветров,
Несущих на себе хлеба и судьбы,

Молю о прощении Бога за множество планет
Во мраке небесном — вездесущих и скрытых,

Молю о прощении Бога за обилие песков
И за дожди, выпадающие на нашу землю,

C.261a

Молю о прощении Бога за множество народов:
Людей и джинов, арабов и неарабов,

Молю о прощении Бога за многие заботы
В груди (сердцах) людей чистых, ученых и мудрых,

Молю о прощении Бога, Всемогущего, Творца нашего,
Создателя всего сущего, нас ведущего из небытия,

Молю о прощении Бога, Всемогущего, Кормильца нашего,
До начала бытия определившего ход сулеб,

Молю о прощении Бога, не счесть благодеяний его —
Наилучшего из благодетелей, известного своей щедростью,

Молю о прощении Бога, Всемогущего, Нас Возрождающего
Из праха и вновь жизнь дарящего, Величайшего, истлевшим,

Молю о прощении Бога, Всемогущего, нас собирающего
В день столпотворения ангелов и людей,

Молю о прощении Бога бесчисленное множество раз —
Столько, сколько родов и видов я упомянул,

Молю о прощении Бога, бесконечна хвала ему,
И достоин он похвалы от начала времен,

Наконец, благословение избранному из Мудара —
Лучшему из обитающих, собирающему (вокруг себя) с улыбкой,

Родных и близких, и да будет приветствие
Господа нашего всем его сподвижникам.

Закончено.

1. ОСНОВНЫЕ ТАРИКАТСКИЕ ЛИНИИ И МАРАБУТСКИЕ ЦЕНТРЫ МАГРИБА*

Азматийя (тж. *Гамматийя* или *Хазмирийя*). Популярная в Марокко тарика мадйанитской традиции, ведущая свое происхождение от шейха Абу Зейда 'Абд ар-Рахмана ал-Хазмири (ум. ок. 1307). См. «*Ат-Ташаввуф*».

'Айсава ('Исава, 'Исавийя). Одна из наиболее влиятельных ветвей *Шазилийи* в странах Магриба. Основана на рубеже XV–XVI вв. Мухаммадом б. 'Исой ал-Мухтаром (1465–1524) — последователем Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Сулаймана ал-Джазули (ум. в 1465 или в 1470 г.) 'Айсавиты известны своим ярким экстатическим ритуалом и шествиями, сопровождаемыми самоистязанием с применением холодного оружия, огня, ядовитых насекомых, змей и т.п. Первоначально главная завия 'Айсавы располагалась в г. Микнаст аз-Зитун, но затем переместилась в г. Узера, недалеко от Меден (Алжир).

'Айашиийя. Религиозное и военно-политическое движение, развернувшееся в 1-й половине XVII в. под руководством Мухаммада б. Ахмада аз-Зайяни, по прозвищу ал-'Айяши, против экспансии португальцев, испанцев и англичан в Марокко. Последователь джазулитской доктрины, ал-'Айяши заручился поддержкой марабутов и в 1641 г. захватил Рабат и Сале, ненадолго установив контроль над знаменитой олигархической республикой морисков в устье р.Бу-Регрег. В том же году сам ал-'Айяши был разгромлен и убит объединенными силами морисков и их союзников — марабутов Дилы (1641).

Амхауш. Основатель-эпоним — Абу Бакр Амхауш, последователь идей Джазулийи. Созданный им на рубеже XVII–XVIII вв., орден *Амхауш* впоследствии принимает доктрину фундаменталистского реформаторства, выдвинутую даркавитами.

* См.: Жюльен Ш.-А. 1961; Трилингэм Дж. С. 1989; Ислам 1991; Depont O., Coppolani X. 1897; Eickelman D. F. 1981; Netton I. R. 1992; E.I., et al.

'Арусийя. Основатель-эпоним — Абу-л-'Аббас Ахмад б. 'Арус, убежденный кадитит, проповедовавший преимущественно на востоке Магриба и скончавшийся ок. 1463 г. в Тунисе. Последователи *'Арусийи* в Ливии в конце XVIII в. объединяются в группу *Саламийя*, основанную выходцем из Злитена Абу-с-Саламом б. Салимом ал-Асмаром ал-Фитури.

Буджад (Абу-л-Джа'д) — селение на западе Марокко, где расположена центральная завия братства *Шаркава* (*Джазулийя*), основанная в конце XVI в. марабутом Сиди Мухаммадом б. Абу-л-Касимом аш-Шарки (ум. 1010 г.х./1601).

Даркава (*Даркауийя*). Ведущий фундаменталистско-обновленческий тарикат Магриба, основанный на рубеже XVIII–XIX вв. шази-литским проповедником-традиционалистом Абу Хамидом (Ахмадом) ал-'Араби ад-Даркави (1760–1823). После его кончины материнская завия Даркавы в Бу-Барихе (Фес) дала рождение широкой сети даркавитских ответвлений и завий от Танжера и Тетуана — на западе до Триполитании и даже Хиджаза — на востоке. ('Алавийя, Бадавийя, Бузидийя, Каттанийя и др.)

Джазулийя. Движение последователей Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Сулаймана ал-Джазули (ум. ок. 1465/1470) — автора «Свидетельств о благодеяниях...» («Дала'ил ал-хайрат...»). Посвященный в Шазилию и проявивший дар чудотворца, ал-Джазули был объявлен *уали* и успешно проповедовал свой мистический путь из завии в г. Сафи (Асфи) на юге Марокко, привлекая тысячи верующих, в том числе и из других тарикатских групп. Идеи ал-Джазули принимают политическую окраску в условиях борьбы против португальской экспансии на атлантическом побережье Магриба в XV–XVI вв.

Джилала (*Джилана*). Широкораспространенное обозначение приверженцев культа 'Абд ал-Кадира ал-Джилани в западных районах Магриба, а ранее и в Аль-Андалусе. Вероятно, именно в мусульманской Испании *Джилала* имела в свое время особое влияние, которое она перенесла после падения Насридского эмирата в Гранаде (1492) на север Африки, где продолжила деятельность наряду с другими кадитскими группами.

Дила' (завия) — центр джазулитской проповеди в Марокко, недалеко от г. Хенифра., основанный на рубеже XVI–XVII вв. Абу Бакром б. Мухаммадом ал-Маджати ас-Санхаджи (ум. ок. 1612). Взяв на себя роль арбитра в отношениях между племенами Среднего Атласа, марабуты Дилы разбили войска са'адийского султана Мухаммада ал-Асгара (1640), а позже даже провозгласили внука Абу Бакра, Мухаммада ал-Хаджа, султаном Феса (1651). После захвата Феса Алавитами завия Дила была разрушена Мулай Рашидом (1668), но и позже сохранила немало последователей среди марабутов Феса.

Заррукийя. Создана на рубеже XV–XVI вв. в Марокко приверженцем кадирической доктрины и идей ал-Джазули Абу-л-'Аббасом Ахмадом б. 'Исой ал-Бурнуси по прозвищу аз-Заррук (ум. ок. 1495, или 1515 г. в Триполитании). Одним из своих наставников он считал основателя 'Арусийи — Абу-л-'Аббаса Ахмада б. 'Аруса.

Илиг. Влиятельный центр религиозно-политической и экономической деятельности марабутов на юге Марокко, основанный в XVI в. в Сусе святым Сиди Ахмадом б. Муса (берб.: Ахмад-у-Муса, ум. 971/1563). Разрушенный в 1670 г. алавитским султаном Мулай Рашидом (1664–1672), *Илиг* только на рубеже XVIII–XIX вв. начал восстанавливать свое традиционное влияние.

Кадирийя — одна из материнских тарикатских линий, до настоящего времени сохраняющая большое влияние в мире ислама, в т.ч. в Магрибе. Основатель-эпоним — 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (тж. ал-Гиляни, 1077/8–1166) — ханбалитский проповедник и аскет, провозглашенный своими приверженцами «ал-кутб ал-а'зам» («Великий полюс»), в течение полувека живший в Багдаде и похороненный там же. По традиции, «кутб» — глава Кадирийи по сей день является хранителем мавзолея 'Абд ал-Кадира ал-Джилани. Большое влияние в странах мусульманского Запада (Магриб, Западный Судан, а в средние века и Ал-Андалус) приобрели дочерние ветви и группы *Кадирийи*: 'Аммарийя, Баккаийя, Бу 'Алийя, Джилала, Манзалийя и др.

Магирийя — одна из шести основных групп (*таифа*) мадйанитской традиции в Марокко. Происхождение и название — от ученика Абу Мадйана, шейха Абу Мухаммада Салиха б. Саида (Йансарана) ал-Магири (ок. 1155–1234) — основателя рибата в г. Сафи. В период кризиса, охватившего братство в XIII–XIV вв. один из потомков шей-

ха, Ахмад б. Ибрахим ал-Магири, написал его биографию, стремясь защитить доброе имя предка и основателя тариката от нападок со стороны улемов, обвинявших ал-Магири в еретических новшествах (*бид'а*).

Насирийя. Одно из ответвлений джазулитской Рашидийи в Марокко, созданное в середине XVI в. Мухаммадом б. Насир ад-Дар'и (ум. 1085/1674) с центром в Тамгуте (долина Уэд-Дра на юге Марокко). Отсюда в свою очередь ведет происхождение *Зайанийя* — еще одна джазулитская группа, основанная Мулай Бу-Зайаном (ум. 1145/1733).

Рахманийя. Широко распространенная на востоке Алжира и в Тунисе ветвь популярного в мусульманском мире «народного» тариката Халватийя. Основана выходцем из Кабилии Абу 'Абдаллахом Мухаммадом б. 'Абдаррахманом ал-Гуштули ал-Джурджури (1715–1793). После его смерти новые ветви и завии Рахманийи возникают в различных районах Центрального и Восточного Магриба, как в арабской, так и в берберской среде, особенно в провинции, где эти группы нередко принимали выраженную этническую окраску.

Рашидийя (Йусуфийя). Основатель-эпоним — Ахмад б. Йусуф ал-Милиани ар-Рашиди, приверженец идей ал-Джазули и ученик Ахмада аз-Заррука, стал вдохновителем формирования широкой сети тарикатских групп джазулитского толка на севере Африки (газийя, карзанийя, насирийя, шайхийя и т.д.) Умер около 1524–1525 г. и был похоронен в Милиане, юго-западнее г. Алжира.

Санусийя. Основанное Мухаммадом б. 'Али ас-Сануси (1787–1859) движение фундаменталистского толка, получившее широкое распространение на севере Африки в новое время. Основав первую завию близ Мекки (1839), ас-Сануси затем адресовал свою проповедь племенам Судана и Сахары, перенеся в 1856 г. резиденцию вглубь Ливийской пустыни (Джагбуб). Приверженец Ахмада б. Идриса, ас-Сануси выступил за возврат к теократическому обществу, во многом определив характер и масштабы освободительной борьбы племен Ливии против турок и итальянцев (XIX – 1-я половина XX в.).

Санхаджийя (или Бану Амгар) — одна из старейших, преимущественно берберская по своему составу, группа мадйанитской традиции, основанная в VI в.х. (ок. 1140 г.) в Марокко, с центром в рибате Тит-ан-фитр. (См. *ат-Тадили*, *Тримингэм*).

Тайибийя (или **Уаззанийя**, **Тихамийя**) — основана около 1670 г. в Марокко Мулай Абдаллахом б. Ибрагимом аш-Шарифом (1596–1678) с завией в Уаззани. Свое название Тайибийя обязана четвертому шейху — Мулай ат-Тайибу (ум. ок. 1767). Еще один внук основателя, шейх ат-Тихами, дал братству имя Тихамийя. Завии Тайибийи имеются во всех странах Магриба. (*Тримингэм* 1989:284).

Тиджанийя. Один из крупнейших тарикатов Магриба и Западного Судана в новое время. Основатель — Ахмад ат-Тиджани (1150–1230 г.х./1737–1815), бербер из Южного Алжира, в 1781–2 г., после явившегося ему видения Мухаммада, основал завия в Фесе, направляя эmissаров во все страны региона. Не настаивая на воздержании (*зухд*), он призывал своих адептов возносить Всевышнему хвалу за ниспосланные мирские блага, что объясняет большую популярность, которую Тиджанийя завоевала у деловых людей Северной и Западной Африки.

Халватийя. Одна из базовых (материнских) тарикатских линий Магриба (см. *тжс. Рахманийя-Халватийя*), корни которого восходят к позднесредневековой традиции тюркских и курдско-иранских дервишей (XIII–XIV вв.). Со временем получает известность «народного ордена» с выраженным культом «сильного шейха» (*Тримингэм* 1989:70). Новый подъем халватийи в XVIII в. сопровождался распространением ее идей на севере Африки (Египет, Магриб).

Хамад(и)ша (Хамдушийя). Популярное в районе Среднего Атласа, братство, основанное в конце XVIII в. последователем шаркавитской доктрины Али б. Хамдушем и объединившее, главным образом, городских ремесленников и торговцев. Мавзолей Б. Хамдуша, место паломничества его последователей, расположен недалеко от марокканского г. Мекнеса, в Джабал Зархуне

Хансалийя. Ветвь Джазулийи, основанная в XIII в. на юге Марокко Абу Саидом ал-Хансали и возродившаяся позже его последователем Абу Айманом Са'идом б. Йусуфом ал-Хансали (ум. 1702). Получившая широкое распространение среди берберов марокканского Атласа, Хансалийя приходит в упадок после убийства султаном Мулай Исмаилом (1672–1727) сына и преемника ал-Хансали — Абу 'Имрана Йусуфа (1727).

Хахийя. Преимущественно берберская тарика мадйанитской традиции в Марокко, ведущая происхождение от шейха Абу Закарийи Йахьи ал-Хахи. (См. *ат-Тадилы, Тримингэм и др.*).

Худжжадж — преимущественно берберское братство, основанное учеником Абу Мадйана — Абу Мухаммадом Салихом б. Са'идом ал-Магриби (ум. 1234) для оказания содействия паломникам (*худжжадж*) из Магриба и объединявшее уже совершивших паломничество (*хаджжс*).

Шазилийя.⁵⁵ Одна из материнских тарикатских линий мусульманского Запада (Магриб, Египет, в средние века — Аль-Андалус).

⁵⁵ Основные группы Шазилийи в Магрибе, ведущие происхождение от шейха ал-Джазули (см.: *Тримингэм* 1989: 284):

Амхауш: Абу Бакр Амхауш, ученик Ахмада б. Мухаммада ан-Насира (ум. 1717). И Хансалийя, и Амхауш позже примкнули к ордену Даркауа (Дарканийя), не следовавшему учению ал-Джазули.

Уаззанийя (Вазанийя), или Тайибийя, или Тихамийя: завия в Уаззани основана ок. 1670 г. Мулай 'Абдаллахом б. Ибрахимом аш-Шарифом (1596–1678). Второе название было дано по имени четвертого шейха Мулай ат-Тайиба (ум. 1767), тогда как ат-Тихами был другим внуком основателя. Орден имеет много завий в Марокко, Алжире и Тунисе.

Исауийя: Мухаммад б. 'Иса ал-Мухтар (1465–1524), святой-покровитель Мекнеса, где он и похоронен (см. выше).

Завия Дила (район Тадла в Центральном Марокко): основана в конце XVI в. Абу Бакром б. Мухаммадом ал-Маджати ас-Санхаджи (1526–1612). Его внук Мухаммад ал-Хаджж (ум. 1671) временно добился власти и был провозглашен султаном в Фесе (1651). Когда Мулай ар-Рашид ал-'Алауи захватил Фес (1668), завия была разрушена, но семья возродилась в виде рода марабутов в Фесе.

Табба'ийя: линия ал-Джазули, основанная наместником-халифой Абд ал-'Азизом ат-Табба'и, известным под именем ал-Харрар (ум. 1508, Фес).

Хабидийя: Ахмад б. ал-Хабиб б. Мухаммад ал-Ламти (ум. 1725).

Хадирийя: 'Абд ал-Азиз б. Мас'уд ал-Даббаг получил ирл от «высшего инициатора» ал-Хадра, а затем, выполнив свои четырехклетные обязательства, утвердился в Баб ал-Футух в Фесе (1125 г.х./1713).

Хамадийя: 'Али б. Хамдуш, ветвь Шаркавы (кон. XVII в.). Гробница в Джабал-Зархуне (см. выше) в окрестностях Мекнеса. Приверженцы в основном городские ремесленники: *Джазуийя, Саддакийя, Рийахийя, Касимийя.*

Хансалийя: Са'ид б. Йусуф ал-Хансали (ум. 1702) из старой марабутской семьи, основал в Айт Метриф завия, получившую известность при его сыне Абу 'Имране Йусуфе б. Са'иде (ум. 1727), основавшем свою таифу. Мухаммад Сиди Са'дун распространил этот орден в Алжире, где у него были конфликты с турками, но при 3-м мукаддаме Ахмаде аз-Зауайя он был присоединен к наследственной священной алжирской линии. Главная завия расположена в Шеттабе близ Константины. В Марокко орден подвергся гонениям со стороны султана Мулай Исмаила (1672–1727), но две завии сохранились: Айт-Метриф и старый родовой центр марабутов в Дадесе.

Основатель-эпоним — Абу-л-Хасан 'Али аш-Шазили (ум. ок. 1258). Получив наставления 'Абд ас-Салама б. М(а)шиша (ум. 1228) — ученика Абу Мадйана, аш-Шазили продолжил путь аскета и мистика на востоке, в Тунисе и Египте. Круг аш-Шазили в Александрии стал очагом распространения его идей через многочисленных учеников из Северной Африки, Аль-Андалуса, Аравии и т.д.

Шаркава (Шаркавийя-Джазулийя). Одно из ответвлений марокканской Джазулийи, основанное в конце XVI в. и восходящее в Мухаммаду б. Абу-л-Касиму аш-Шарки (ум. ок. 1601). Опасаясь возросшего политического влияния Шаркавы султан Мулай Мухаммад б. 'Абдаллах (1757–1790) в 1784/5 г. разрушил главную ее завия в Буджаде (см.). Возрождение Шаркавы в XIX вв. было связано с деятельностью последователей Мухаммада ал-Ма'та. (Eickelman 1981: 33–45; Тримингэм 1989: 284 и др.).

Шаркава (Шаркавийя-Халватийя). Ответвление материнской восточной Халватийи, непосредственно восходящее к учению сирийца Мустафы б. Камаладдина ал-Бакри и его учеников Мухаммада б. Салима ал-Хафнави (Хафнавийя) и 'Абдаллаха б. Абд ал-Карима ас-Саммани (Самманийя), с XVIII в. получившее распространение в Египте и ряде областей на востоке Магриба (Алжир, Тунис), в том числе в рамках местной Рахманийи-Халватийи.

Шу'айбийя — популярная на юге Марокко мадйанитская тарика преимущественно берберская по составу своих приверженцев, ведущая происхождение от Абу Шу'айба (Бу-Шу'айба) 'Айуба ибн Са'ида (ум. ок. 1165) — покровителя г. Аземмур и одного из наставников шейха Абу Йа'азза — учителя самого Абу Мадйана (См. «Ат-Ташиаввуф»).

Шаркава: Основатель — Мухаммад б. Абу-л-Касим аш-Шарки (ум. 1010 г.х./1601). Центр братства расположен в Буджаде (Абу-л-Джа'д). Завия была возрождена Сиди Мухаммадом ал-Му'та (ум. 1766).

**ДИНАСТИИ СВЯТЫХ И СВЕТСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ
МУСУЛЬМАНСКОГО МАГРИБА.
СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ ВРЕМЯ⁵⁶**

**1. Идрисидские шерифы — эмиры-имамы Дальнего Магриба (Марокко).
172–314 г.х./789–926 г.г. (Босворт 1971: 48)**

Идрис I ⁵⁷ — правнук имама Хасана б. 'Али б. Аби Талиба	172 г.х./789 г.
Идрис II	177/793
Мухаммад ал-Мунтасир	213/828
'Али I	221/836
Йахйя I	234/849
Йахйя II	?
'Али II	?
Йахйя III ал-Микдам	?
Йахйя IV	292/905
Ал-Хасан ал-Хаджжам	310–314/922–926

Фатимидское завоевание

⁵⁶ Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Перевод с англ. и прим. П. А. Грязневича. М., 1971; Лэн-Пуль С. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. Перевод с англ. и прим. В. В. Бартольда. М., 2004.

⁵⁷ Потомки брата Идриса I, Сулаймана, правили на западе Алжира, в Тлемсене, в 174–319 г.х./790–931 гг. В. В. Бартольд приводит некоторые их имена: Сулайман б. Абдаллах (174–213 г.х./790–828 гг.), Мухаммад б. Сулайман, Ахмад б. Мухаммад, Мухаммад б. Ахмад, Касим б. Мухаммад (Лэн-Пуль 2004: 243).

2. Рустамиды – ибадитские имамы Западного и
Центрального Алжира.
160–296/777–909 гг.⁵⁸

'Абд ар-Рахман ибн Рустам	160 г.х./777 г.
'Абд ал-Ваххаб (или 'Абд Ал-Варис) ибн 'Абд ар-Рахман	168/784
Абу Са'ид Афлах	208/823
Абу Бакр ибн Афлах	258/872
Абу-л-Йакзан Мухаммад	?
Абу Хатим Йусуф	281/894
Йа'куб ибн Афлах	284/897
Абу Хатим Йусуф (вторично)	288/901
Йакзан ибн Мухаммад	294–296/907–909

*Взятие столицы Рустамидов Тахарта
фатимидским да'и Абу 'Абдаллахом*

3. Аглабиды – эмиры Ифрикийи (Тунис) и Восточного Алжира.
184–296/800–909 гг.⁵⁹

Ибрахим I ибн ал-Аглаб	184 г.х./800 г.
'Абдаллах I	197/812
Зийадат-Аллах I	210/817
Абу 'Икал ал-Аглаб	223/838
Мухаммад I	226/841
Ахмад	242/856
Зийадат-Аллах II	249/863
Абу-л-Гараник Мухаммад II	250/863
Ибрахим II	261/875

⁵⁸ Босворт К. Указ.соч. С.50.

⁵⁹ Там же. С.52.

'Абдаллах II	289/902
Зийадат-Аллах III	290–296/903–909

Фатимидское завоевание

4. Зириды. 361–547/972–1152 гг.⁶⁰ *Тунис, Восточный Алжир*

Йусуф Булутгин I ибн Зири	361 г.х./972 г.
Ал-Мансур ибн Булутгин	373/984
Насир ад-Даула Бадис	386/996
Шараф ад-даула ал-Му'изз	406/1016
Тамим	454/1062
Йахйя	501/1108
'Али	509/1116
Ал-Хасан	515–543/1121–1148

Норманское, затем альмохадское завоевание

5. Хаммадиды. 405–547/1015–1152 гг.⁶¹ *Тунис, Восточный Алжир*

Хаммад ибн Булутгин I ибн Зири	405 г.х./1015 г.
Ал-Ка'ид	419/1028
Мухсин	446/1054
Булутгин II	447/1055
Ан-Насир	454/1062
Ал-Мансур	481/1088
Бадис	498/1105
Ал-'Азиз	498/1105
Йахйя	515 или 518–547/ г.х. 1121 или 1124–1152 гг.

Альмохадское завоевание

⁶⁰ Там же. С.54.

⁶¹ Там же.

6. Альморавиды. 448–541/1056–1147 гг. Магриб и Ал-Андалус⁶²

Йахйя ибн Ибрахим	?
Йахйя ибн 'Умар	?
Абу Бакр ал-Ламтуни	448–480 гг.х. /1056–1073 гг.
Йусуф ибн Ташуфин	453/1061
'Али	500/1106
Ташуфин	537/1142
Ибрахим	540/1146
Исхак	540–541/1146–1147

Альмохадское завоевание

7. Альмохады. 524–667/1130–1269 гг. Магриб и Аль-Андалус⁶³

'Абд ал-Му'мин	524 г.х./1130 г.
Абу Йа'куб Йусуф I	558/1163
Абу Йусуф Йа'куб ал-Мансур	580/1184
Мухаммад ан-Насир	595/1199
Абу Йа'куб Йусуф II Ал-Мустансир	611/1214
'Абд ал-Вахид I ал-Махлу'	620/1224
Абу Мухаммад 'Абдаллах Ал-'Адил	621/1124
Йахйя ал-Му'тасим	624/1227
Абу-л-'Ула Идрис ал-Ма'мун	626/1229
Абу Мухаммад 'Абд ал-Вахид II Ар-Рашид	630/1232
Абу-л-Хасан 'Али ас-Са'ид Ал-Му'таид	640/1242

⁶² Там же. С. 56.

⁶³ Там же. С. 58.

Абу Хафс 'Умар ал-Муртада	646/1248
Абу-л-'Ула ал-Васик	665–667/1266–1269

Завоевание христианами земель мусульманской Испании, за исключением Гранады. Магриб поделен между 'Абд ал-Вадидами (Западный Алжир), Хафсидами (Ифрикия, Восточный Алжир) и Маринидами (Марокко).

8. Мариниды. 592–831/1196–1428 гг. Дальний Магриб.

Абу Мухаммад 'Абд ал-Хакк I	592 г.х./1196 г.
'Усман I	614/1217
Мухаммад I	637/1240
Абу Йахйя Абу Бакр	642/1244
Абу Йусуф Йа'куб	656/1258
Абу Йа'куб Йусуф	685/1286
Абу Сабит 'Амир	706/1307
Абу-р-Раби' Сулайман	708/1308
Абу Саид 'Усман II	710/1310
Абу-л-Хасан 'Али I	732/1331
Абу 'Инан Фарис	749/1348
Мухаммад II ас-Саид	759/1359
Абу Салим 'Али II	760/1359
Абу 'Умар Ташуфин	762/1361
'Абд ал-Халим (в Фесе, затем в Сиджильмасе)	763/1361
Абу Заййан Мухаммад III	763/1362
Абу-л-Фарис 'Абд ал-'Азиз I	768/1366
Абу Заййан Мухаммад IV	774/1372

⁶⁴ Там же. С. 60.

Абу-л- 'Аббас Ахмад	776/1374
Мусса	786/1384
Абу Зайнан Мухаммад V	788/1386
Мухаммад VI	788/1386
Абу-л- 'Аббас Ахмад (вторично)	789/1387
Абу-л-Фарис	796/1393
'Абд ал- 'Азиз II	799/1397
'Абдаллах	800/1398
Абу Саид 'Усман III	801/1399
Промежуточное правление Абу Малика 'Абд ал-Вахида ('Абд ал-Вадида из Тлемсена)	823–831/1420–1428
Абу Мухаммад 'Абд ал-Хакк II	831–869/1428–1465

9. Ваттасиды. 831–956/1428–1549 гг.⁶⁵ Дальний Магриб

Абу Закарийа Йахйа (регент при Мариниде 'Абд ал-Хакке II)	831 г.х./1428 г.
'Али (регент при 'Абд ал-Хакке II)	852/1448
Мухаммад I аш-Шайх (регент при 'Абд ал-Хакке II)	863/1459
Мухаммад II ал-Буртутали	875/1470
Ахмад	931/1525
Мухаммад III ал-Касри	952/1545
Ахмад (вторично)	954–956/1547–1549

Династия Са'адийских шерифов

⁶⁵ Там же. С.61.

10. Хафсиды. 625–982/1228–1574 гг. Тунис, Восточный Алжир

Абу Закарийа Йахйа I	625/1228
Абу 'Абдаллах Мухаммад I ал-Мунтасир	647/1249
Абу Закарийа Йахйа II ал-Васик	675/1277
Абу Исхак Ибрахим I	678/1279
<i>Власть захватил Ахмад ибн Абу 'Умара</i>	681/1282
Абу Хафс Умар I (в Тунисе)	683/1284
Абу Закарийа Йахйа III ал-Мунтахаб (в Буджае и Константине до 689/1299 г.)	684/1285
Абу 'Абдаллах (или Абу 'Асида) Мухаммад II ал-Мунтасир	694/1295
Абу Йахйа Абу Бакр I аш-Шахид	709/1309
Абу-л-Бака Халид I ан-Насир	709/1309
Абу Йахйа Закарийа I ал-Лихйани (в Тунисе)	711/1311
Абу Дарба Мухаммад III ал-Мунтасир ал-Лихйани (в Тунисе)	717/1317
Абу Йахйа Абу Бакр II ал-Мутаваккил	718/1318
Абу Хафс 'Умар II	747/1346
<i>Первая оккупация Туниса Маринидами</i>	748/1348
Абу-л-'Аббас Ахмад I ал-Фадл Ал-Мутаваккил (в Тунисе)	750/1349
Абу Исхак Ибрахим II ал-Мустансир	750/1350
<i>Вторая оккупация Туниса Маринидами</i>	758/1357
Абу Исхак Ибрахим II (вторично); Правил в Тунисе до 770/1369; другие Хафсиды – в Буджае и Константине	758/1357

Абу-л-Бака Халид II (в Тунисе)	770/1369
Абу-л- 'Аббас Ахмад II ал-Мустансир (ранее правил в Буджае и Константине)	772/1370
Абу Фарис 'Абд ал-'Азиз ал-Мутаваккил	796/1394
Абу 'Абдаллах Мухаммад IV Ал-Мунтасир	837/1434
Абу 'Умар 'Усман	839/1435
Абу Закария Йахйа IV	893/1488
'Абд ал-Му'мин	894/1489
Абу Йахйа Закария II	895/1490
Абу 'Абдаллах Мухаммад V Ал-Мутаваккил	899/1494
Абу 'Абдаллах Мухаммад ал-Хасан	932/1526
Первое османское завоевание Туниса Хайраддином Барбароссой	941/1534
Ал-Хасан (вторично), вассал Карла V	942/1535
Ахмад III	950/1543
Второе османское завоевание Туниса 'Улуджем 'Али	977/1569
Абу 'Абдаллах Мухаммад VI, Вассал Испании	981/1573
Третье и окончательное османское Завоевание Туниса Синан-пашой	982/1574

11. Са'адийские шерифы-султаны Марокко. 917–1069/1511–1628 гг.

Мухаммад ал-Махди ал-Каим би-'амр-Аллах (в Сусе)	917 г.х./1511 г.
Ахмад ал-А'радж (в Марракеше до 947/1540 г.)	923/1517

Мухаммад аш-Шайх ал-Махди ибн Мухаммад ал-Махди (сначала в Сусе, затем в Фесе)	923/1517
'Абдаллах ал-Галиб	964/1557
Мухаммад ал-Мутаваккил ал-Маслух	981/1574
'Абд ал-Малик ибн Мухаммад аш-Шайх ал-Махди	983/1576
Ахмад ал-Мансур	986/1578
Сыновья Ахмада борются за власть	с 1012/1603
Мухаммад аш-Шайх ал-Ма'мун	1012–1017/1603–1608
'Абдаллах ал-Васик (в Марракеше)	1012–1017/1603–1608
Зайдан ан-Насир (вначале в Фесе)	1012–1039/1603–1628
'Абд ал-Малик ибн Зайдан	1034/1623
Ал-Валид	1042/1631
Мухаммад ал-Астар	1045/1636
Ахмад ал-'Аббас	1064–1069/1654–1659

12. 'Алауитские шерифы-султаны Марокко (Филали). 1041/1631 г.

Мухаммад I аш-Шариф (в Тафилалте)	1041 г.х./1631 г.
Мухаммад II ибн Мухаммад	1045/1635
Ар-Рашид	1075/1664
Исма'ил ас-Самин	1082/1672
Ахмад аз-Захаби	1139/1727
'Абдаллах	1141/1729
Власть Абдаллаха оспаривают претенденты	1147–1158/1735–1745
Мухаммад III ибн 'Абдаллах	1171/1757

Йазид	1204/1790
Хишам	1206/1792
Сулайман	1207/1793
'Абд ар-Рахман	1238/1822
Мухаммад IV ибн 'Абд ар-Рахман	1276/1859
Ал-Хасан I ибн Мухаммад	1290/1873
'Абд ал-'Азиз	1312/1895
'Абд ал-Хафиз	1325/1907
Йусуф	1330/1912
Мухаммад V ибн Йусуф	1345/1927
Мухаммад ибн 'Арафа	1372/1953
Мухаммад V (вторично)	1375/1955
Хасан II ибн Мухаммад	1381/1962
Мухаммад VI ибн Хасан	1420-/1999-

*13. Династия марабутов завии Дила. XVI–XIX вв.
(Хаджжси 1964: 255)*

Сиди Абу Бакр б. Мухаммад б. Са'ид ад-Дила'и, ал-Маджати ас-Санхаджи) — основатель завии Дила (ок. 1566 г.)	Ум. в 1021 г.х./1612
Сиди Мухаммад б. Аби Бакр	Ум. в 1046 г.х./1636
Сиди Мухаммад ал-Хаджж, в 1651–1668 гг. — султан Феса ⁶⁶	Ум. в 1084 г.х./1673
'Абдаллах б. Мухаммад ал-Хаджж	Ум. в 1087 г.х./1676
Ахмад б. 'Абдаллах б. Мухаммад ал-Хаджж	Ум. в 1091 г.х./1680
Мухаммад б. Мухаммад аш-Шазили	Ум. в 1103 г.х./1691

⁶⁶ После разгрома завии Дила алаунским султаном-шерифом Мулай 'Абд ар-Рашидом (1668) сама завия была разрушена, но род марабутов Дилы сохранил свое влияние в Фесе (Триммингэм 1989: 284).

'Абд ас-Салам б. Мухаммад аш-Шазили	Ум. в 1090 г.х./1679
Ахмад б. Мухаммад аш-Шазили	Ум. в 1106 г.х./1694
Мухаммад б. Мухаммад аш-Шазили	Ум. в 1107 г.х./1695
Ал-Харис б. Мухаммад	Ум. в 1171 г.х./1757
Мухаммад б. Ахмад	Ум. в 1149 г.х./1736
Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад	Ум. в 1166 г.х./1752
'Абд ас-Салам б. Мухаммад	Ум. в 1238 г.х./1822
Мухаммад б. Мухаммад	Б.д.
Мухаммад ал-Макки	Ум. в 1247 г.х./1831
Мухаммад б. Мухаммад ал-Макки	Ум. в 1264 г.х./1847

*14. Династия марабутов завии Абу Джа'д — Шаркауа. XVI–XX вв.
(Букари 1985: 96, 114; Eickelman 1981: 36)*

'Умар ибн ал-Хаттаб (ум. в 24 г.х./644 г.) — легендарный предок марабутов Бу Джада
Шейх аз-Зи'ри (дед Мухаммада аш-Шарки — основателя Шаркавы)
Шейх Абу-л-Касим (отец Мухаммада аш-Шарки)

Сиди Мухаммад аш-Шарки — основатель завии Бу Джа'д и братства Шаркауа	Ум. в 1010 г.х./1601
Сиди 'Абд ал-Кадир	Ум. в 1036 г.х./1626
Сиди 'Абд ал-Халик	Ум. в 1058 г.х./1648
Сиди Мухаммад ал-Му'та	Ум. в 1092 г.х./1681
Сиди Мухаммад ас-Салих	Ум. в 1139 г.х./1727
Сиди Мухаммад ал-Му'та	Ум. в 1180 г.х./1766
Сиди Мухаммад ал-'Араби	Ум. в 1234 г.х./1819
Сиди Ибн Дауд ал-Кабир	Ум. в 1307 г.х./1889 ⁶⁷

⁶⁷ Данные о последующих вождях «головной» завии Бужад братства Шаркауа приведены по работе Д. Ф. Эйкелмана (Eickelman 1981: 36).

Сиди ал-Хаджж ал-'Араби, <i>ветвь 'Арбауи-Шаркауа</i>	Ум.в 1316 г.х./1898
Сиди ал-Хаджж Мухаммад, <i>ветвь Зауийа-Шаркауа</i>	Ум.в 1332 г.х./1913
Сиди ал-Хаджж ал-Хасан б. ал-Хаджж ал-'Араби, <i>'Арбауи-Шаркауа</i>	Ум.в 1321 г.х./1903
Сиди Мухаммад б. Сиди ал-'Араби «Ульд Зухра», <i>'Арбауи-Шаркауа</i>	Ум.в 1328 г.х./1910
Сиди 'Абдаллах б. ал-'Араби, <i>'Арбауи-Шаркауа</i>	Ум.в 1374 г.х./1954
Сиди ал-Хаджж 'Абд ал-Кадир, <i>Зауийа-Шаркауа</i>	Ум.в 1366 г.х./1946
Сиди Бен Дяуд, <i>Зауийа-Шаркауа</i>	Ум.в 1376 г.х./1956

*15. Правители Алжира в составе Османской империи.
(924–1246/1518–1830 гг.)
Бейлербеи: 1518–1587 гг.*

Хайр ад-Дин (Барбаросса)	1518
Хасан-ага ибн Хайар ад-Дин	1536
Хасан-паша ибн Хайр ад-Дин	1544
Салах-раис	1552
Хасан-паша (вторично)	1557
Мухаммад ибн Салах	1565
Улудж 'Али	1568
<i>Правление заместителей Улудж 'Али:</i>	
Ахмад 'Араб	1571
Рамдан-каид	1574
Хасан-паша (Венециано)	1577

Джа'фар	1580
Возвращение Улудж 'Али	1582–1587

1587–1659: Алжирское регентство (эйалет) во главе с наместниками-пашами, назначаемыми Портой (сначала на 3 года).

1659–1671: правление в Алжире военных предводителей-ага, переизбиравшихся янычарским оджаком через два месяца.

Деи Алжира: 1671–1830 гг.⁶⁸ (пожизненные правители, избиравшиеся советом оджака — диваном, с 1689 г. — всем оджаком).

Ша'бан	1689–1691
Хадж-Мустафа	1701–1705
'Али Малмули (Бу-Сба')	1754–1766
Мухаммад ибн 'Усман	1766–1791
Баба-Хасан	1791–1798
Мустафа	1798
Ахмад-ходжа	1805
'Али-ходжа	1808
Хадж-'Али	1809
Хадж-Мухаммад	1815
'Умар	1815
'Али	1816
Хусайн	1818–1830

*Начало французского завоевания Алжира.
Капитуляция дея Хусайна 5 июля 1830 г.*

⁶⁸ В период 1671–1831 гг. у власти в Алжире находилось 28 деев, из них 14 были убиты в результате заговора (Ganiage 1994: 22). К сожалению, имена и время правления некоторых «деев на час» не представляется возможным (да и необходимым) восстано-
вить.

16. Тунисское регентство. 1574–1883 гг.

1574–1590: правление наместников-пашей, назначаемых Портой.

1590–1705: власть деев, избравшихся советом оджака.

1590–1610: Осман-дей.

1610–1637: Йусуф-дей.

С начала XVII в. — усиление власти беев, командующих войсками и управляющих местными племенами.

Мурадиды: 1612–1705 гг. (Жюльен 1961, II; Ganiage 1994, etc.)

Мурад-бей	1612
Хамуда-бей	1631
Мурад-бей	1659
Соперничество потомков Хамуды за титул бей	1675–1702
Ибрахим-бей (в 1704 г. Оджак присвоил ему также титул дея)	1702–1705

Хусайниды: 1705–1957 гг. С 1710 г. — наследственные правители-бей Туниса. (Ganiage 1994: 45, 428, etc.)

Хусайн ибн 'Али	1705
'Али-паша	1735
Мухаммад ибн Хусайн	1756
'Али ибн Хусайн	1759
Хамуда ибн 'Али	1782
'Усман ибн 'Али	1814
Махмуд ибн Мухаммад	1814
Хусайн ибн Махмуд	1824
Мустафа ибн Махмуд	1835
Ахмад ибн Мустафа	1837
Мухаммад ибн Хусайн	1855

Мухаммад ас-Садук	1859
'Али ибн Хусайн	1882
Мухаммад ибн 'Али ал-Хади	1902
Мухаммад ан-Насир	1906
Мухаммад ал-Хабиб	1922
Ахмад ибн 'Али	1929
Мунсиф ибн Мухаммад ан-Насир	1942
Ал-Амин (Ламин) ибн Мухаммад ал-Хабиб	1943–1957

Отмена французского протектората (1881–1955), признание Францией независимости Туниса (1956) и провозглашение суверенной Тунисской республики (1957).

17. Сануситы Ливии (Киренаика, Триполитания, Феззан). 1837–1969 гг. (Босворт 1971: 71; Evans-Pritchard 1954: 20, etc.)

Сайид Мухаммад б. 'Али ас-Сануси ал-Кабир (1787–1859) — основатель братства	1837
Сайид Мухаммад ал-Махди (1844–1902)	1859
Сайид Ахмад аш-Шариф (1873–1933)	1902, в 1918 г. отказался от политического, сохранив духовное лидерство.
Сайид Мухаммад Идрис (1889–1983)	Сначала духовный, военный лидер; в 1951–1969 гг. — король Ливии

**КРАТКИЙ БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
УЧЕНЫХ МУЖЕЙ МУСУЛЬМАНСКОГО МАГРИБА**

Абу Йа'аза Йилмур ибн Маймун (ум. 572/1176). Учитель и наставник Абу Мадьяна. По преданию, неграмотный бербер, прославился как один из видных мистиков средневекового мусульманского Запада, ось (*кутб*) эпохи и «чудо своего времени». (См. Приложение I: «Ат-Ташаввуф»).

Абу Мадьян, Шу'айб б. ал-Хусайн ал-Ансари (Кантильяна, 1126 – Тлемсен, 1197/8) — «полюс» (*ал-кутб*) западного суфизма, последователь ал-Газали и 'Абд ал-Кадира ал-Гилани. Предтеча Ибн Машини и аш-Шазили — основателей влиятельных на севере Африки школ мистицизма. В числе его трудов: «Ал-'акида ал-мубарака» («Благословенное Кredo»); «Бидайат ал-мурид» («Начало мурида (вставшего на путь)»); «Унс ал-уахид уа нузхат ал-мурид» («Любовь к Единому и отдохновение мурида»); «ал-Уасыйа» («Завешание»), а также «Покаянная поэма» («Ал-касыдат ал-истигфариия»).

Ахмад б. Идрис б. Мухаммад б. 'Али (Фес, 1760 – Асир, 1837) — основоположник мистической школы в рамках названного в его честь традиционалистского тариката Идрисийя, получившего название в его честь. Выдающийся проповедник, реформатор суфизма на севере Африки. Противник культа святых, не без влияния ваххабизма ставший сторонником обновленческого возврата к первоначальным корням (*усул*) веры — Корану и сунне.

Ал-Бадиси, Абу Мухаммад 'Абд ал-Хакк (Марокко, XIII – начало XIV в.) — последователь Абу Мадьяна, автор известного агиографического трактата, посвященного житиям шейхов-праведников Северного Марокко: «Ал-Максад аш-шариф ва-л-манза' ал-латиф фит-та риф би сулаха' ар-Риф» («Благородная цель и прекрасное устремление к знакомству с праведниками Рифа», 711 г.х. / 1311–1312).

Ал-Бакри, Абу 'Убайд 'Абдаллах (Кордова, 1040–1094) — выдающийся путешественник и географ арабского Запада. Автор популярного географического словаря с подробным описанием Аравии, а также трактата с традиционным названием «Китаб ал-масалик ва-л-

мамалик» («Книга путей и царств», 1068 г.), специальные разделы в котором посвящены странам Магриба и Судана.

Ад-Даркави, Абу Хамид (Ахмад) ал-'Араби (Марокко, бану заруал, 1760–1823) — проповедник-мистик и прорицатель, основатель братства Даркава (Даркавийя), основанного на рубеже XVIII–XIX вв. в рамках традиционалистского обновления мусульманского мистицизма в Магрибе. Несмотря на неприятие участия тарикатов в политической борьбе, был посажен в тюрьму за поддержку восстания против марокканского султана Мулай Слимана (1793–1822). После его кончины Даркава завоевала влияние во всех концах Магриба, развернув широкое сопротивление французской колонизации.

Ал-Джазули, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Сулайман (ум. ок. 1465) — знаменитый святой (*уали*), шериф, имам Суса, основатель и эпоним братства Джазулийя, восходившего к учению 'Абд ас-Салама б. Машини (см.). Вдохновитель марабутского движения против португальской экспансии и потворствовавшей ей политики Ваттасидов. Пал жертвой гонений со стороны последних и тем фактически обрек их династию на гибель. Автор трактата «Дала'ил ал-хайрат...» («Свидетельства благодетелей...»). Идеи ал-Джазули легли в основу формирования многих мистических школ Магриба на пороге средневековья и нового времени, способствуя усилению религиозно-политического влияния марабутских братств.

Ибн 'Аджиба (ат-Тутуани), Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад (Тетуан, 1747–1809) — выходец из шерифской семьи, ученик Мухаммада б. Ахмада ал-Бузиди (ум. 1814). Славился аскетизмом и ученостью, проповедуя на севере Марокко, примкнул к Даркаве (1793). За выступления против султана Мулай Слимана был брошен в тюрьму. После освобождения был объявлен святым (*уали*). Умер от чумы в Тетуане, где его мавзолеем стал местом паломничества (Орлов 2004: 136). Автор многих трудов, в том числе автобиографического трактата «Фахраса» — ценного источника по истории суфизма и культа святых в Марокко на рубеже XVIII–XIX вв.

Ибн ал-'Араби, Мухийддин Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али ал-Хатими ат-Та'и (Мурсия, 1165 – Дамаск, 1240) — философ-мистик, сторонник монического учения о «единственности бытия» (*вахдат ал-буджуд*). Был признан Великим шейхом-наставником (*аш-шайх ал-акбар*). Автор трактатов: «Ал-футухат ал-маккияа» («Мекканские откровения»), «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости»), «Тарджуман ал-ашуак» («Переводчик страстных желаний»), а также

автобиографии «*Рисалат рух ал-кудс...*» («Послание о святом духе...»). Много странствовал по Магрибу и Востоку, умер в предместье Дамаска, ас-Салихийе, где его гробница остается объектом паломничества.

Ибн ал-'Ариф, Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. Муса б. 'Атааллах ас-Санхаджи ал-Андалуси (1088-1141). Выдающийся богослов, хадисовед из Альмерии (Аль-Андалус), один из первых великих мистиков средневекового мусульманского Запада — последователь ал-Газали, духовный предтеча и учитель Сиди Абу Мадйана. (см.).

Ибн Баджжа, Абу Бакр Мухаммад б. Йахйа б. ас-Сайиг (Са-рагоса, конец XI — Фес, 1138), в Европе известен как Аверроэс (Averroes) — арабо-испанский философ, врач, естествоиспытатель. Врачевал в Севилье, Гранаде, позже, вплоть до своей кончины, в Фесе. Автор комментариев к трудам Аристотеля и, прежде всего, известного «Руководства уединяющемуся» («*Тадбир ал-мутаваххид*»), в котором изложен путь восхождения человека к Всевышнему.

Ибн Баттута, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Абдаллах (Тан-жер, 1304 — Фес, 1377) — выдающийся путешественник, географ и историк. Автор фундаментального географического трактата, написанного в жанре путевых очерков («*Китаб рихла...*») и известного под названием «Дар созерцающим достопримечательности городов и чудеса странствий» — книги с описанием множества увиденных автором стран: от Испании, Магриба, Сахары и Судана, до Аравии, Малой и Средней, Поволжья, Индии, Индонезии, Китая и т.п.

Ибн Джубайр, Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Ахмад ал-Кинани (Валенсия, 1145-1217) — известный арабо-испанский географ и путешественник, изучал юриспруденцию и филологию в г. Хатиба, служил секретарем альмохадского наместника в Гранаде. В 1183-1185 гг. совершил хадж и путешествие на Восток, написав «Книгу путешествий» («*Китаб рихлат...*») с описанием Северной Африки, Египта, Красного моря, Аравии, Ирака, Сирии, Сицилии и т.д.

Ибн аз-Заййат, Абу Йа'куб Йусуф б. Йахйа б. 'Иса б. 'Абд ар-Рахман ат-Тадили (Марракеш, последняя треть XII в. — Раграга, ок. 1229-1230) — марокканский ученый, автор агиографического трактата «*Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф ва ахбар Аби-л-'Аббас ас-Сабти*» (Созерцание мужей суфизма и известия об Абу-л-'Аббасе ас-Сабти) с жизнеописанием около 280 праведников Дальнего Магриба (XI — нач. XIII в.), а также биографии шейха Абу-л-'Аббаса ас-

Сабти (1129-1204) — известного мистика эпохи Альмохадов. (Дьяков 1990: 124-136. См. тж.: раздел 1, "Приложение 1").

Ибн Изари (XIII в.) — историк, автор известного обширного трактата «*Ал-байан ал-мугриб...*» («Удивительное описание...»), посвященного описанию стран Магриба и Аль-Андалуса.

Ибн Кунфуз, Ахмад (XIV в.) — известный правовед, историограф, автор популярного агиографического трактата «*'Унс ал-факир ва 'изз ал-хакир...*» («Радость бедного и слава ничтожного...») с жизнеописанием около пятидесяти святых Алжира и Марокко. Написанное около 1385 г. в форме путевых заметок, «*рихла*», это сочинение рассказывало о распространении мистических школ и жизни праведников Центрального и Дальнего Магриба во второй половине XIV в. (1358-1369).

Ибн Масарра, Мухаммад б. Абдаллах ал-Джабали (Кордова, 883-931) — выдающийся философ-мистик, основоположник андалусской школы неоплатоников. Обвиненный в безбожестве, был вынужден покинуть Аль-Андалус и отправиться на север Африки и в Аравию — к святыням Мекки и Медины. Автор философского трактата «*Китаб ат-тафсир...*» («Книга толкования (Корана)...»), написанного под влиянием идей неоплатонизма и учения о первичной эманации.

Ибн Машини (Бен Машини), 'Абд ас-Салам (ум. ок. 1228) — выходец из рифского племени *джбала*, «столп веры», святой защитник Магриба, в Фесе и других районах Дальнего Магриба почитается как покровитель учащихся-*толба*. Ученик Абу Мадйана, наставник Абу-л-Хасана 'Али аш-Шазили, Бен Машини положил в основу своего учения суфийскую концепцию всепоглощающей любви, разрыва с мирскими заботами во имя мистического единения с Богом, которое возможно через самоотрешение и непрестанное повторение зикра. Его могила на г. Джебель Алам (сев. Марокко) остается центром паломничества для мусульман Магриба.

Ибн Рушд, Абу-л-Валид Мухаммад б. Ахмад б. Мухаммад, Averroes (Кордова, 1126 — Марракеш, 1198) — крупнейший мыслитель арабского Запада, философ-рационалист, богослов и правовед. Служил судьей-кади в Севилье и Кордове, благодаря своей учености был приближен ко двору альмохадских халифов Абу-Йа'куба Йусуфа и Абу Йусуфа Йа'куба ал-Мансура. Прославился комментариями к трудам Аристотеля, Платона и др., а также сочинениями с критикой

взглядов ал-Газали и его последователей: «Тахафут ат-тахафут...» «Непоследовательность «Непоследовательности» (ал-Газали).

Ибн Туфайл, Абу Бакр Мухаммад б. 'Абд ал-Малик, Abubacer (Кадис, 1105 – Марракеш, 1185) — ученый-энциклопедист, философ. Был визирем и личным врачом при альмохадском халифе Абу Йа'кубе Йусуфе (1163–1184). Автор философского дидактического аллегорического романа «Хайй ибн Йакзан» («Живой — сын Бодрствующего») о роли и соотношении религии и философии.

Ибн Халдун, Абу Зайд 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад (Тунис, 1332 – Каир, 1406) — выдающийся историк арабского Запада. Выходец из андалусской семьи, долго жил в странах Магриба. Служил при дворе Хафсидов в Иффрикийе, при меринидском дворе в Марокко. После смерти брата Йахйи, также занимавшегося историей, Ибн Халдун отправился на восток: в Египет, Палестину, Сирию. Автор «Китаб ал-'ибар...» — «Книги назиданий и сборник сообщений о днях арабов, персов, берберов и их современников, обладавших высшей властью». «Введение» к этому трактату, «Ал-Мукаддима» — уникальный научный памятник арабского средневековья, в котором автор излагает свое видение философии истории, эволюции общества и государства.

Ибн ал-Хатиб, Лисан ад-Дин Мухаммад (Гранада, 1313 – Фес, 1374) — историк, философ, поэт, дипломат, сановник-везирь насридских эмиров Гранады. Автор исторической поэмы в форме урдузы «Рисалат ал-хула фи назм ад-дувал» («Послание о числе полумесяцев в порядке государств») по истории ислама и правителей мусульманского Запада, трактатов «Ал-ихата фи-т-тарих Гарната» («Всеобъемлющий труд по истории Гранады»), «Ал-ламхат ал-бадрийа фи-д-дават ан-настрийа» («Отблеск полумесяца на Насридскую державу») по истории Гранады, ал-Андалуса, Магриба и т.д.

Ал-Идриси, Абу 'Абдаллах Мухаммад ал-Хаммуди (Сеута, ок. 1100 г. – Сеута или Сицилия, 1166 г.) — выдающийся ученый-географ арабского Запада. Учился в Кордобе, много путешествовал по Северной Африке, Передней Азии, Испании, Франции. По приглашению норманнского короля Сицилии Рожера II и при его сыне Вильгельме I составил уникальный атлас мира, известного средневековым арабам, с 70 украшенными серебром картами, с указанием семи широтных географических поясов-климатов, континентов и океанов. Автор трактата «Нузхат ал-мулитак фи-хтирак ал-афак» — «Развлечение страждущего покорить горизонты», широко известного как «Китаб Руджар» («Книга Роджера»).

Ал-Маккари, Шихаб ад-Дин Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад ат-Тилимсани ал-Фаси ал-Малики ал-Аш'ари (Тлемсен, 1577 – Каир, 1632) — богослов, историк. Выходец из Алжира, был имамом фесской мечети ал-Карауийин (1613–1617). Тогда же написал трактат «Азхар ар-рийад фи ахбар ал-кади ал-Ийад» («Соцветье сада в биографии кади ал-Ийада») о великом мистике XII в. Обвиненный в поддержке мятежных племен, ал-Маккари покинул Фес и отправился в хадж. Оставшись на востоке, в 1629 г. закончил в Каире свой главный труд: «Нафх ат-тиб мин гусн ал-Андалус ар-ратиб ва зикр вазириха Лисан ад-Дин бни-л-Хатиб» («Благоухание свежей ветви ал-Андалуса в повествовании о его визире Лисан ад-Дине б. ал-Хатибе») — обширный свод истории ал-Андалуса и мусульманского Запада.

Ибн Марракун, Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад (XIII в.) — марокканский ученый-мистик, автор агнографического свода «Китаб манакиб ал-аулийа' ва сифат сулук ал-асфийа'» («Книга достоинств святых и качеств поведения чистых (духом)»). Много путешествовал по Востоку, встав на путь мистика в Верхнем Египте. Окончил дни в Бадисе, на севере Марокко, где его проповедь и упомянутый труд пользовались особой популярностью. Его могилу на восточном кладбище Бадиса, по словам автора «Ал-Максада...», посещали паломники, дабы испросить благословения... (ал-Бадиси 1982: 72; Ферхат, Трики 1986: 32).

Ас-Сабти, Абу-л-'Аббас Ахмад б. Джа'фар ал-Хазраджи (Себта, 1129 – Марракеш, 1204) — знаменитый ученый-мистик, проповедник суфизма в Магрибе. В Марокко почитается как покровитель слепых, святой-защитник г. Марракеша. Многочисленные агнографические трактаты, в том числе «Ахбар Аби-л-'Аббас ас-Сабти» Ибн Заййата (см.), воспевают ученость и набожность шейха ас-Сабти. Крестьяне Дальнего Магриба обращаются к нему за помощью в ожидании дождя или же ветра, чтобы веять зерно.

Ас-Сануси, Мухаммад б. Али (1787–1859) — ученик Ахмада б. Идриса (см.), основатель братства Санусийя (Сенусийя), принадлежащего к обновленческой линии суфизма. В 1838 г. основал первую завия в предместье Мекки, в 1840 г. переехал в Киренаику, основав завия ал-Байда в горах Джебел ал-Ахдар, в 1856 г. перенес свою резиденцию вглубь Сахары — в оазис Джагбуб. По словам ас-Сануси, его учение имело универсальный характер, развивая идеи Кадирийи, Шазилийи, Накшбандийи и т.д. Автор трактата «Ал-салсаби ал-ма'ин фи-

т-тара'ик ал-арба'ин («Щедрый источник сорока путей») с описанием принципов и практики мистических орденов в исламе.

Ат-Тиджани, Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. ал-Мухтар ('Айн-Махди, 1737 – Фес, 1815) — представитель обновленческой линии североафриканского мистицизма. Состоял в разных орденах, был мукаддамом Халватийи. В 1782 г., получив откровение, основал новое братство. В 1798 г. переехал в Марокко. Объявив себя главным посредником между человеком и Всевышним, внес изменения в традиционные ритуалы суфиев, освободив своих приверженцев от обязанности аскетического уединения, паломничества (*зийара*) к святыням и т.п. Между тем, гробница самого ат-Тиджани в Фесе, стала местом массового паломничества. Позже главные центры Тиджанийи переместились в Алжир и другие страны Северной Африки.

Аш-Шазили, Абу-л-Хасан 'Али б. 'Умар (Гумара, Марокко, 1196 – Хумейра, Египет, 1258) — последователь Абу Мадйана (см.), основатель крупнейшего тариката Северной Африки и Ал-Андалуса. В 1218/19 уехал на восток, где присоединился к Рафи'ийе, далее, вернувшись в Магриб, стал учеником Ибн Машиша (см.). По совету последнего вновь отправился на восток. Жил в Ифрикийе аскетом в пещере у д. Шазила, затем в Египте, откуда ежегодно совершал хадж. Автор «*Хизб ал-бахр*» — «Заклятия моря», переданного ему самим Пророком и ставшего на севере Африки популярным магическим заклинанием, которое, при правильном чтении, гарантировало отклик Всевышнего и ниспослание «дождя благ».

ПРИЛОЖЕНИЕ 5:

ГЛОССАРИЙ

Авлад (диал.: *улад*) *ат-тарики*: «дети тариката» — ассоциированные члены братства.

Азиб (берб.: *таазибт*): земельный участок, пастбище, уголья, находящиеся во владении семьи, общины.

'Алим, мн. *'улама'*: ученый-богослов, учитель религиозных наук.

'Амин (берб.: *таамен*): «секретарь», «председатель» совета общины (*джама'а*), глава объединения, корпорации ремесленников.

'Ариф: «знаток» мистического пути; глава профессиональной корпорации, артели ремесленников.

'Аса: посох — атрибут, символ принадлежности к братству, вручаемый при вступлении.

Афраг (берб.: *ифраген*): семейная, родовая группа, клан (в т.ч. у марабутов)

'Ах, мн.ч. *ихван*: брат, член братства.

Бадал, мн.ч. *абдал*: «заменяющий» — ранг в суфийской иерархии святых-праведников.

Бай'а (диал.: *би'а*): присяга, клятва, даваемая шейху при посвящении.

Барака: божественная благодать — атрибут святого, а тж. благородных потомков Мухаммада — *шарифов* (см.)

Барр, мн.ч. *абрар*: «исполняющий обет» — ранг в суфийской иерархии святых-праведников.

Баттанийя: накидка, покрывало из шерсти.

Бахлул (диал. мн. *бахлил*): шут; юродивый, блаженный.

Бендир: ритуальный барабан, бубен для радений. См.тж. на востоке: «баз».

Брик (диал.): чайник странствующего суфия, марабута.

Бхур (диал.) Священное курение, ритуал окуривания. Тж.: *фас-сух*, или *табтал* — воскурение с целью изгнания злых духов.

Вали, мн.ч. *авлия* (тж. уали/адлия): «близкий» (к Богу), святой.

Вирд (уирд), мн.ч. *аврад*: «подход» — особая, тайная молитва тариката, особый мистический метод, «путь братства»; порядок молитвенных формул, читаемых во время *зикра* (см.)

Гайб: букв. «отсутствие», невидимое; мистическая, божественная тайна; «ахл ал-гайб» (букв.: «люди сокровенного») — посвященные.

Дарбала: букв.: «ветошь», «тряпье», «рубище» — атрибут мистика-аскета.

Дарбука: барабан, бубен для радений. См. тж.: «бендир».

Джадба: «исступление», «одержимость» — божественный экстаз.

Джадда: «старница»; провидица; толковательница снов, примет.

Джама'а (берб.: *таджма'ат*): община; совет общины; место собрания совета общины.

Завия (тж. зазия): «угол», «келья» — обитель, центр тарикатской деятельности, как правило с мавзолеем святого, мечетью, библиотекой, приемным домом-гостиницей и т.п.

Зад (диал.) Запас продовольствия, еды.

Зерда. Ритуальная, посвятельная трапеза.

Зикр: букв.: «упоминание», «помяновение»; практика мистического радения с многократным повторением, помянованием имени Бога.

Иснад: «опора», «цепь» передатчиков предания.

Истигфар(а): молитва о прощении.

И'тизал: «уединение», «иночество», «отшельничество» — уход из мирской жизни.

Ишк: любовь, страсть, ведущая суфия по мистическому пути приближения к божественному идеалу.

Карам, мн.ч. *карамат*: «достоинство» — божественный дар, ниспосланный свыше.

Кер кур (тж. керкун): горка камней, пополняемая паломниками в честь святого.

Краб (диал.) Сума, сумка суфия.

Кубба: купол; увенчанная куполом гробница, мавзолей суфийского святого.

Кутб, мн.ч. *актаб*: «полнос», «стержень» — одна из высших степеней в иерархии святых-праведников; тж. «*кутб ал-актаб*».

Маджзуб (диал. *мадждуб*): охваченный, буруемый божественным экстазом — *джадба* (см.)

Мадх: букв.: «восславление», пантегирик; религиозные стихи, поэма с восславлением Бога, достоинств святого-праведника. Тж.: *ка-сыда* — поэма-пантегирик.

Мазар: место паломничества; могила святого-марабута.

Мазуар (диал.): хранитель святыни, мазара.

Микам, мн.ч. *макамат*: «остановка» — ступень на пути мистического постижения Бога; святое место, могила праведника.

Маула (диал. *мулай*), мн.ч. *мауали*: «господин», «государь» — звание святого, обладателя божественной благодати-*бараки* (см.), в Магрибе — монарх из рода *шарифов* (см.)

Марабут (магр. араб.: *мрабит*, мн. *мрабтин*; берб.: *амрабет*, мн. *имрабетен*): святой-праведник в Северной Африке; могила святого-марабута.

Мас'уф (диал.): одержимый, «получающий помощь» от джинна.

Маулид (диал. *мулуд*): «рождение» — день рождения святого, празднование дня рождения пророка Мухаммада.

Маусим (диал. *мусем*): «сезон» — сезонный праздник в честь святого, нередко сопровождаемый ярмаркой.

Муггар (берб.: *амуггар*, мн. *имгагирен*) — встреча, сбор, в т.ч. праздничный сбор, ярмарка. См. тж.: *мусем*.

Муджаррад: букв.: «лишенный», «отрешенный» от мира.

Мукаддам: «предстоятель» — глава местной ветви, филиала тариката или *завий* (см.).

Мсид: духовная, кораническая школа.

Мурид: ученик, последователь.

Муришд: наставник, учитель мистического пути постижения Всевышнего.

Мутасаууф: приверженец суфизма, мистицизма.

Мухазни (диал.): представитель власти (махзен); полицейский, жандарм; «казенный» человек.

Муиар (диал.): отмеченный знаком; направляемый джинном.

Нашид, мн.ч. *анашид*: гимн, песнопения, сопровождающиеся обязательными молитвами.

Рабита (от гл. «рабата» — *связывать*): убежище, скит, где суфий уединяется, ища связь с Всевышним; мистическая связь с духовным наставником.

Рибат: обитель, центр марабутского братства; укрепленная обитель, пограничный форт, ип., в эпоху движения альморавидов в Магрибе.

Саих: путешествующий, странствующий (суфий, мистик, марабут).

Сайид: господин, государь; святой потомок Пророка; в Магрибе тж.: святыня, мавзолей святого.

Салих (мн. *сулах*’, магр.: “солха”): праведник, благочестивый, святой.

Сама’ (мн.: *сама’ат*): духовные песнопения, музицирование во время мистических радений.

Сахр: бдение, бодрствование.

Себси (диал.): трубка для курения гашиша (*киф*).

Силсила: цепь духовного наследования, генеалогии, преемственности мистического пути (*тарики*), учения, школы.

Синф (мн. “*аснаф*”): цех, артель, ремесленная корпорация, в частности, при марабутском братстве, ордене.

Сра’: изгонять злых духов (диал. *джун*), бесов из бесноватого (*масру*’). Акт экзорцизма.

Табаррук: обращение за ниспосланием благодати (см.: *барака*).

Табаттул: сохранение целомудрия, девственной чистоты.

Табут: надгробие (букв.: гроб) из камня или кованого железа, устанавливаемое на могиле святого-марабута.

Таваккул: доверие, самоотдача Богу; состояние мистического погружения в Бога.

Талиб (мн.: *туллаб*, *тояба*’): ученик, последователь. Тж.: *талмид* (мн.: *таламид*).

Тарика (*тарикат*): путь, метод мистического постижения Бога; суфийский орден, братство.

Тасаввуф: суфизм, мистицизм в исламе.

Тауба: раскаяние; прощение. Одна из ступеней, степеней мистического пути (*тарики*).

'Уббад (мн. от «'абид»): почитатели, поклонники, паломники. Аль-'Уббад (предмесье Тлемсена) — место упокоения, погребения шейха Абу Мадйана.

'Указ: посох, палка суфия, марабута.

Хабус, хубус (диал.): собственность, достояние духовных учреждений (тж. вакф, мн. аукаф).

Хадийя: дар, подношение святому, праведнику или его могиле.

Халуа: место уединения, отшельничества; келья святого-мистика.

Хауанийя: братство; (исламское) сообщество, ассоциация (в Тунисе).

Хизб: особая молитва, формула приверженности, принадлежности братству. (См. тж.: «вирд»).

Хирка: накидка, рубище суфия; символ посвящения, принадлежности к тому или иному тарикату — мистическому пути.

Шаууафа (диал. мн. шаууафат): ясновидящая, провидица.

МУСЕМЫ — МАРАБУТСКИЕ ПРАЗДНИКИ МАРОККО⁶⁹

Мулай Идрис (Зерхун, провинция Мекнес). Общенациональный марокканский праздник-мусем, отмечаемый в сентябре и сопровождаемый массовым паломничеством к шерифской могиле отца-основателя исламской государственности в Дальнем Магрибе Идриса I, находящейся в священном городе Мулай Идрис, который раскинулся на склоне массива Зерхун вблизи руин римского Воллобилиса.

Мусем Идриса II (г. Фес). Отмечается в середине сентября у могилы основателя города Феса Идриса II. Культ шерифа Идриса б.Идриса был возрожден в XV в. при Маринидах, также объявивших себя шерифами. В празднике участвуют духовные братства и торговоремесленные корпорации города, готовящие к жертве традиционного быка. Производители и торговцы шелком и тканями обеспечивают изготовление нового, богато расшитого покрывала на гробницу — *ксауа* (араб.: *кисуа*).

Мусем Имильшил (пров.ар-Рашидия). Праздник, отмечаемый в течение трех последних дней третьей недели сентября в память марабута Сиди Мухаммада ал-Махрани — покровителя праведных и влюбленных. Его могила-кубба, стоящая на плоскогорье на высоте 2 тыс.м над уровнем моря, в 20 км от горного селения Айт Хадду Амер — центр одного из самых массовых мусемов горцев Среднего Атласа и жителей соседних районов, собирающего по 20–30 тысяч участников. Праздник сопровождается торговлей овцами, танцами, шествиями и свадьбами.

Мулай 'Абдаллах (г.ал-Джадида). Один из наиболее популярных у жителей Касабланки и областей, расположенных к югу от нее, праздников. Отмечается в конце августа в селении Мулай 'Абдаллах на берегу Атлантического океана, в десятке километров южнее г.ал-

⁶⁹ Как говорилось выше (см. Глава VIII), общее число местных праздников-мусемов, отмечаемых по сей день в Марокко, достигает 650. (Lepanot 1984: 454–456).

Джадида, на месте бывшего рибата Тит, построенного в эпоху Альмохадов. Сопровождается конными выступлениями со стрельбой — «фантасиа» (араб.: *лаб ал-баруд*).

Мулай 'Иса бен Идрис (пров.Бени Мелляль). Проводится в марте и посвящен одному из сыновей шерифа Идриса II, могила которого находится в деревне Мулай 'Иса бен Идрис в 46 км южнее г. Бени Мелляль, на р. Уэд-эл-Абид, недалеко от плотины Бин-эл-Уидан.

Мулай 'Али Шериф (пров.Ар-Рашидийя). Посвящен основателю семьи и династии алауитских шерифов, гробница которого находится в *зауии* при мечети, возведенной уже в конце XX в. при Хасане II. Отмечаемый в середине сентября, этот мусем является одним из наиболее массовых и популярных в Тафилальте — исторической колыбели династии Алауитов.

Мулай Бушта ал-Хаммар (пров.Таунат). Празднуется в конце сентября — начале октября в *зауии* Мулай Бушта, расположенной в 80 км к северу от Феса, на пути в Уэззан. «Бушта» — «Дождливый» и к тому же «Ал-Хаммар» — «Опьяненный» (Богом), — этот святой помогает вызвать дождь при засухе и традиционно выступает покровителем певцов и музыкантов.

Сиди Ахмад Асмару (пров.Гулимин) — мусем берберов санхаджа, «синих людей» Сахары, отмечается в конце мая — начале июня в пальмовых рощах Асрира, в 5 км южнее Гулимина. За три дня этого праздника кочевников выставляются на продажу и меняют своих хозяев не менее 2 тысяч верблюдов.

Сиди Ахмад ал-Берниси (Фес) посвящен одному из первых святых, покровителей г.Феса, прославившемуся своей набожностью в XII в. — в эпоху Альмохадов. Его мавзолей-кубба, находящийся в 15 км к северу от Феса, служит центром большого праздника с шумными скачками-фантасиями, который проводится в начале сентября и собирает тысячи жителей из Феса и близлежащих селений.

Сиди Ахмад У Муса (ум. 971 г.х./1564) — великий святой Тазервальта удостоился нескольких праздников, широко отмечаемых жителями Суса. «Мусем марс» в марте открывает годовой цикл праздничных сборов (берб.: *муггар*) и отмечается по всему Дальнему

Сусу (Сус ал-Акса) от Агадира до Гулимина с обязательными ярмарками скотоводов. Главный мусем — «Мусем гушт» — проводится в августе (начале сентября) и является крупнейшим не только на юге Марокко, но и во всем Магрибе, собирая до 60–70 тысяч паломников. 22 октября жители Суса отмечают день рождения святого — «Ма'руф Сиди Ахмад У Муса».

Женские мусемы, посвященные Сиди Ахмаду У Мусе, как и положено собираются после общих праздников. В апреле — это «Муггар и-тиркмин корнин» («праздник сухих реп»), сопровождаемый торговлей репой, хной, специями и всевозможными ремесленными изделиями. После большого праздника в сентябре проходит также женский «Мусем ан-ниса», на который со всего Суса и из соседних стран стекаются тысячи женщин-паломниц, в том числе представительниц знатных семей марабутов и шерифов.

Сиди 'Али Бу Дмиса (ум.1070 г.х./1659), потомок Сиди Ахмада У Мусы, учитывая большое число чернокожих в Тазервальте, ввел для них особый праздник «Ма'руф Исанган» в честь святого Сидна Биляля — знаменитого абиссинского клиента Мухаммада, Билал ал-Хабаша, заступника чернокожих мусульман. Этот праздник проходит в начале ноября в Иlinge — главной резиденции марабутов Тазервальта (Pascon 1984: 148–151).

Сиди Беннур (пров.ал-Джадида) — известная *зауия* в центре области Дуккала, расположенная между Марракешем и ал-Джадидой и являющаяся историческим ядром одноименного селения и центром многолюдного сентябрьского праздника-мусема с шествиями и конными представлениями.

Сиди Биби (пров.Агадир) — белоснежный мавзолей-кубба с останками святого (Сиди Биби) стоит в 20 км южнее Агадира — центра исторической области Сус, известен также своей действующей духовной школой-медресе. В августе здесь проходит многолюдный праздник с ярмаркой — продажей овец — и скачками.

Сиди Мухаммад бен Насир (пров.Уарзазат), живший в XVII в., основал в 20 км к югу от Загоры медресе — известную на юге Большого Атласа духовную школу и одновременно важный центр созданного им же братства *Насирийя* (см.). В память об этом марабуте в

день *ашуры* (10 числа лунного месяца *мухаррам*) здесь устраивается крупный общерегиональный праздник с ярмаркой, правда, в отличие от других мусемов, с относительно редким участием женщин.

Сиди Мухаммад Лагдаль (пров. Тан-Тан) проводится в середине июня, как правило, через две недели после завершения мусема Гулмин-Асир, в 150 км южнее последнего. Этот мусем в провинции Тан-Тан — второй по значению региональный праздник-ярмарка, сопровождающийся торговлей верблюдами и верблюжьими скачками.

Ситти Фатма (пров. Марракеш). Глинобитные постройки за- вии Ситти Фатма стоят у восточного подножья массива Тубкаль на берегу р. Уэд-Урика, в 60 км от Марракеша. Как и другие мусемы, проводимые в окрестностях крупных городов, этот праздник, отмечаемый в конце августа в память святой покровительницы этих мест, объединяет сотни горожан, и сельских жителей.

ПРИЛОЖЕНИЕ 7:

МАРАБУТЫ И СВЯТЫЕ В ИЕРАРХИИ ДУХОВНЫХ ЛИЦ НЕЗАВИСИМОГО МАРОККО ПО Б. ЭТЬЕННУ (Etienne 1981: 264)

Уровень	Персонажи	Функции	Характеристи- ка статуса	Значение для окружающих
1-й (выс- ший): «рели- гиозная бюро- кратия»	Улама'	Ученые-бо- гословы, ар- битры, главы крупных ду- ховных братств (не завий).	«Сожалеют о потере преж- него статуса»	Элита — свя- тые, ученые. Слишком «далеки от народа». По- литический класс.
	Имам	Предстоятель на молитве.	Большой престиж.	Слабая связь как с «низа- ми», так и с верхушкой. Скорее ис- полнитель.
	Му'аззин	Глашатай, «громкогово- ритель».	Невысокий статус мест- ного значе- ния.	Иногда вы- ступает по- средником перед «вер- хами».
2-й	Фукаха' (факихи)	Хранители культуры, за- конности. Чтецы Корана	Писари, аст- рологи, тол- кователи чи- сел, связь с арабским на- следием.	Консультации по праву- шариату, тол- кование снов, изгнание ду- хов.
	Толба'	Учителя, чте- цы Корана.	Утрачивая прежний статус, <i>факи- хи</i> и <i>толба</i> нередко об- ращаются к производству талисманов.	Внизу конку- рируют с це- лительница- ми, провиди- цами и пр. (<i>джадда</i> , <i>шаууафа</i>)

3-й	Мукаддам (может быть фактиком)	В условной иерархии занимает 2-е место (после шейха), фактически представляя и распоряжаясь наследием святого, в т.ч. материальными средствами.	Наследник, «сын» марабута, сейида, носитель бараки. Может даже соперничать с самим святым по уровню благодати.	Угодник, посредник, экзорсист, целитель «культурных патологий».
Вне схемы. Фактически мелкие кустари	Шаууафа Наггафа, джадда габла	Ясновидящая, гадалка: магия, целительство. Мудрые женщины, «старухи-повитухи» и т.п.	Считается избранной при марабуте, сейиде. Связь с миром джиннов (джинн). Непостоянные, эпизодические функции.	Предсказывает будущее. Экзистенциальное напряжение, неврозы Толкование снов, магия, помощь в проведении свадеб, родов и пр.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

- Ал-Бадиси 1982 – الباديسي، عبد الحق بن إسماعيل. المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الرب. تحقيق: سعيد احمد اعراب. الرباط، 1982
- Ал-Газали 1980 – Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Перевод с араб., исследование и комментарий В.В.Наумкина. М., 1980.
- Ал-Кадир 1977–1986 – القادري، محمد بن الطيب. نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني. تحقيق: محمد حجي، أحمد التوفيق. الرباط. 1-4. 1977-1986
- Ал-Мили 1963–1964 – الملي، مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث. الجزائر، 1963 - 1964
- Ан-Насири 1954–1956 – الناصري، أبو العباس أحمد. كتاب الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. 1-9. دار البيضاء، 1954-1956
- Бу Джандар 1987 – بوجندار الرباطي، أبو عبد الله محمد بن الحاج مصطفى. الإعتباط بتراجم أعلام الرباط. الرباط، 1987
- Гилян 1987 – غيلان، عبد السلام بن أحمد. لمحة من تاريخ زاوية أولاد غلان. القنيطرة، 1987
- Ад-Ду'айф 1986 – الضعيف الرباطي، محمد. تاريخ الدولة السعيدة. تحقيق أحمد العمري. الرباط، 1986
- Ибн 'Абд ал-Хакам 1985 – Ибн 'Абд ал-Хакам, 'Абд ар-Рахман. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. Перевод, предисловие и примечания С.Б.Певзнера. М., 1985.
- Ибн ал-'Араби 1995 – Ибн ал-'Араби. Мекканские откровения. Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А.Д.Кныша. СПб., 1995.
- Ибн аз-Заййат 1984 – ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي. التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق أحمد التوفيق. الدار البيضاء، 1984
- Коран 1998 – Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. Ростов-на Дону, 1998.
- Лев Африканский 1983 – Лев Африканский. Африка — третья часть света. Перевод с итальянского, комментарий и статьи В. В. Матвеева. Л., 1983.
- Abu Madyan, Escorial – Abu Madyan Shu'ayb b. Al-Hasan al-Magribi al-Andalusi al-Tilimsani. Qasidat al-Istighfara. Ms. 1702 de la Biblioteca del Escorial.

El-Bekri 1965 – El-Bekri Abou Obeid. Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeid-el-Bekri. Ed. Par M. Le Baron de Slane. Alger, 1857–1858; Description de l'Afrique Septentrionale. Texte arabe et trad. franç. P., 1965.

Hamdan 1972 – Hamdan ben Othmane Khodja el-Djazairi. Al-Mir'at (Le Miroir). Trad. par Dr. M. Ben Abdelkrim. Beirouth, 1972.

Ibn al-Ahmar 1989 – Ibn al-Ahmar. Rawdat al-nisrin fi dawlat bani marin. Introd. / traduc. de Miguel Angel Manzano. Madrid, 1989.

Ibn Adhari 1851 – Ibn Adhari. Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulé Al-Bayano-l-Mogrib. Publ. Par R. P. A. Dozy. Vol. 1–2. Leyde, 1848–1851.

Ibn Khaldoun 1851 – Ibn Khaldoun. Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par Abou-Zeid Abd ar-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldoun, collectionné sur plusieurs manuscrits par Mac Guckin le B-on de Slane. Alger, 1847–1851.

Ibn Qunfud 1965 – Ibn Qunfud. 'Uns al-faqir wa 'izz al-hagir. Rabat, 1965.

Ibn Saghir 1905 – Chronique d'Ibn Saghir sur les imams rostémides de Tahert, ed. Par A. de Motylinski // Actes du XIV-e congrès international des orientalistes. Alger, 1905.

Литература и исследования:

Альтамира-и-Кревеса 2003 – Альтамира-и-Кревеса Р. История средневековой Испании. Перевод с исп. СПб., 2003.

Аль-Ашкар 2005 – Аль-Ашкар У. С. Мир джиннов и дьяволов. М., 2005.

Андре 2003 – Андре Т. Исламские мистики. Перевод с нем. СПб., 2003.

Аргентов 1985 – Аргентов В. А. Старина и новь Магриба. М., 1985.

Бациева 1965 – Бациева С. М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965.

Бартольд 1966 – Бартольд В. В. Работы по истории ислама и арабского халифата. Соч. Т. VI. М., 1966.

Беляев 1957 – Беляев Е. А. Мусульманское сектанство. М., 1957.

Беляев 1965 – Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1965.

Бернар 1949 – Бернар О. Северная и Западная Африка. Пер. с фр. М., 1949.

Большаков 1989–1998 – Большаков О. Г. История халифата. Т. 1–3. М., 1989, 1993, 1998.

Босворт 1971 – Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Перевод с английского и примечания П. А. Грязневича. М., 1971.

Бочаров 2006 – Бочаров В. В. Истоки власти. // Антропология власти. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. СПб., 2006.

Видясова 1987 – Видясова М. Ф. Социальные структуры доколониального Магриба. М., 1987.

Видясова 2005 – Видясова М. Ф. Джихад без войны. Тунисский опыт модернизации и политическое наследие Хабиба Бургибы. 1903–2000. Т. 1. М., 2005.

Гаудио 1977 – Гаудио А. Цивилизации Сахары. Пер. с фр. М., 1977.

Гольдциер 1938 – Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1938.

Грюнебаум 1986 – Грюнебаум фон, Г. Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). Пер. с англ. М., 1986.

Грюнебаум 1981 – Грюнебаум фон, Г. Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Пер. с англ. М., 1981.

Дьяков 1985 – Дьяков Н. Н. Младоалжирцы и колониальная борьба в Алжире на рубеже XIX–XX вв. М., 1985.

Дьяков 1990 – Дьяков Н. Н. «Ат-Ташаввуф ила риджал ат-тасаввуф» Ибн аз-Заййата — жития марокканских суфиев-святых // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 13. ЛГУ, 1990.

Дьяков 1992 – Дьяков Н. Н. Французская доколониальная историография религиозных братств Марокко. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 14. ЛГУ, 1992.

Дьяков 1993 – Дьяков Н. Н. Марокко. История, культура, религия. СПб., 1993.

Дьяков 1994 – Дьяков Н. Н. Тарикаты арабского Магриба и Северного Кавказа в эпоху европейской колонизации. // Россия, Запад и мусульманский Восток в новое время. СПб., 1994.

Дьяков 1994 а – Дьяков Н. Н. Эдвард Вестермарк в социологии и этнографии Марокко. // Россия и Арабский мир. СПб., 1994.

Дьяков 1996 – Дьяков Н. Н. Религиозные братства в эпоху иностранной экспансии и колонизации Магриба в XVI – начале XX в. // Россия, Запад и мусульманский Восток в колониальную эпоху. СПб., 1996.

Дьяков 2000 – Дьяков Н. Н. Россия и страны арабского Магриба. // Россия и Восток. СПбГУ, 2000.

Жюльен 1961 – Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Т. 1–2. Пер. с фр. М., 1961.

Завадовский 1962 – Завадовский Ю. Н. Арабские диалекты Магриба. М., 1962.

Иванов 1984 – Иванов Н. А. Османское завоевание арабских стран. 1516–1574. М., 1984.

Ислам 1988 – Ислам в Западной Африке. М., 1988.

История Африки 1984 – История Африки в XIX – начале XX в. М., 1984.

Капо-Рей 1958 – Капо-Рей Р. Французская Сахара. М., 1958.

Каптерева 1988 – Каптерева Т. П. Искусство стран Магриба: средние века, новое время. М., 1988.

Кириллина 2000 – Кириллина С. А. Исламские институты Османского Египта в XVIII – первой трети XIX века. // Российские труды по востоковедению. Т. 7. N.-Y. – Queenston – Lampeter, 2000.

Кириллина, Родригес 1995 – Кириллина С. А., Родригес А. М. Ислам в судьбах египетско-арабийского субрегиона (XVIII – первая треть XIX века). М., 1995.

Кныш 2004 – Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М. – СПб., 2004.

Кобищанов 1987 – Кобищанов Ю. М. История распространения ислама в Африке. М., 1987.

Ковтунов 1998 – Ковтунов А. Г. Проблемы интеграции стран Магриба. М., 1998.

Коротаев, Клименко, Прусаков 2007 – Коротаев А. В., Клименко В. В., Прусаков Д. Б. Возникновение ислама. Социально-экологический и политико-антропологический контекст // Цивилизационное измерение. Т. 7. М., 2007.

Крымский 2003 – Крымский А. Е. История мусульманства. Изд. 3-е. М., 2003.

Куббель 1984 – Суданские хроники. М., 1984.

Куропаткин 1877 – Куропаткин А. Н. Алжирия. СПб., 1877.

Ланда 1976 – Ланда Р. Г. Борьба алжирского народа против европейской колонизации (1830–1918). М., 1976.

Ланда 1977 – Ланда Р. Г. Подъем антиколониального движения в Алжире в 1918–1931 гг. М., 1977.

Ланда 1991 – Ланда Р. Г. От руин Карфагена до вершин Атласа. М., 1991.

Ланда 1993 – Ланда Р. Г. В стране аль-Андалус через тысячу лет. М., 1993.

Ланда 1999 – Ланда Р. Г. История Алжира. XX век. М., 1999.

Ланда 2005 – Ланда Р. Г. История арабских стран. М., 2005.

Леви-Провансаль 1967 – Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Пер. с фр. М., 1967.

Луцкая 1973 – Луцкая Н. С. К вопросу о марокканских берберях. // История и экономика стран Арабского Востока. М., 1973.

Луцкая, Очерки 1973 – Луцкая Н. С. Очерки новейшей истории Марокко. М., 1973.

Луцкий 1965 – Луцкий В. Б. Новая история арабских стран. М., 1965.

Лэн-Пуль 2004 – Лэн-Пуль С. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. М., 2004.

Массэ 1961 – Массэ А. Ислам. Пер. с фр. М., 1961.

Матвеев 1993 – Матвеев В. В. Средневековая Северная Африка. Развитие феодальных отношений в VII–IX вв. М., 1993.

Монтгомери Уотт 1976 – Монтгомери Уотт У. Влияние ислама на средневековую Европу. Пер. с англ. М., 1976.

Монтгомери Уотт, Какиа 1976 – Монтгомери Уотт У., Какиа П. Мусульманская Испания. Пер. с англ. М., 1976.

Мусульманская священная история 1996 – Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих. Сост. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Под ред. А. В. Сагадеева. М., 1996.

Мюллер 2004 – Мюллер А. История ислама. Т. 1–4. М., 2004.

Орлов 1998 – Орлов В. В. Традиционная социальная организация алаутского Марокко (середина XVIII – начало XIX века). М., 1998.

Орлов 2004 – Орлов В. В. Марокко в арабских и европейских источниках (вторая половина XVIII – начало XIX в.) // ИИИСАА. Вып. XXI. СПбГУ, 2004.

Орлов 2006 – Орлов В. В. Дискуссия о суфизме в пост-альмохадском Магрибе (XIII–XV вв.): истоки, сюжеты и аргументы. // Сб. ст., посвящ. 70-летию М. С. Мейера. Отв. ред. Ф. М. Ацамба и др. Т. 2. МГУ ИСАА. М., 2006.

Петрушевский 1966 – Петрушевский И. П. Ислам в Иране. ЛГУ, 1966.

Родионов 2000 – Родионов М. А. Ислам классический. СПб., 2000.

Религии 1986 – Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986.

Тримингэм 1989 – Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимовской. М., 1989.

Саватеев 2006 – Саватеев А. Д. Исламская цивилизация в Тропической Африке. М., 2006.

Сахара 1971 – Сахара. Пер. с нем. М., 1971.

Сергеев 2001 – Сергеев М. С. История Марокко. XX век. М., 2001.

Фрейд 2007 – Фрейд З. Человек Моисей: психология религии. М., 2007.

Фромантен 1990 – Сахара и Сахель. Перевод с французского. М., 1990.

Фрэзер 2006 – Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 2006.

Фукс 1971 – Фукс П. Народы Сахары. // Сахара. М., 1971.

Хефелс 1999 – Хефелс Ф. Э. Психоанализ и религия. Фрайбург, 1999.

Хмелева 1973 – Хмелева Н. Г. Государство Абд аль-Кадира Алжирского. М., 1973.

Чураков 1990 – Чураков М. В. Народное движение в Магрибе под знаменем хариджизма. М., 1990.

Эванс-Притчард 2004 – Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М. 2004.

Юнг 1994 – Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.

Литература на арабском языке:

Букари 1985 – بوكاري، أحمد. الزاوية الشرفاوية. زاوية أبي الجعد، إشعاعها الديني والعلمي. الدار البيضاء، 1985.

Дарника 1984 – درنيقة، محمد. الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس. طرابلس، 1984.

Ал-Джанхани 1978 – الجنحاني، الحبيب. المغرب العربي. الحياة الاقتصادية والاجتماعية، (3-4-10-9 م). تونس، 1978.

Ал-Джисарари 1978 – الجيساري، عبد الله. ورقات في أولياء الرباط ومساجده وزواياه. الدار البيضاء، 1978\1399.

Ад-Дуккали 1986 – الدكالي، محمد. الإتحاف الوجيز بتاريخ العدوتين. سلا، 1986.

Ал-Кадири 1986 – القادري، عبد الحى. كتاب الزاوية القادرية عبر التاريخ والعصور. تطوان، 1986.

Ал-Мануни 1983 – المنوني، محمد. المصادر العربية لتاريخ المغرب. الدار البيضاء، 1983.

Осман Исмаил 1975 – عثمان عثمان اسماعيل. تاريخ شالة افسلامية. بيروت، 1975.

Ас-Сагир 1988 – الصغير، عبد المجيد. إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19\18. الرباط، 1988.

Ас-Салаби, 1, 2001 – الصلابي، علي محمد محمد. الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين.

Ас-Салаби, 2, 2001 – الصلابي، علي محمد محمد. إعلام أهل العلم والدين بأحوال دولة الموحدين. الشارقة – القاهرة، 2001.

Ат-Тамими 1972 – التميمي، عبد الجليل. بحوث ووثائق في التاريخ المغربي. تونس – الجزائر – ليبيا. 1816 – 1871. تونس، 1972.

Ат-Тауфик 1983 – التوفيق، أحمد. المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر. ابنو لثان 1850 – 1912. الدار البيضاء، 1983.

Ат-Тиджани 1980 – التجاني، أبو محمد عبد الله بن أحمد. رحلة التجاني. تونس – الجزائر. تونس، 1980.

Ат-Тиджани б.з. – التجاني، محمد بن عبد الله بن حسين الشافعي الطصفاوي. الفتح الربيعي فيما يحتاج إليه المرید التجاني. الدار البيضاء.

Уотерберри 1982 – واتروري، جون. الملكية والتخية السياسية في المغرب. بيروت، 1982.

Хаджежи 1964 – حجي، محمد. الزاوية الدلائية و دورها الديني والعلمي والسياسي. الرباط، 1964.

Харакат 1985 – حرкат، ابراهيم. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية. الدار البيضاء، 1985.

Аш-Шадили 1982 – الشاذلي. الحركة العياشية. الرباط، 1982.

Литература на европейских языках:

Abu-Nasr 1965 – Abu-Nasr J. M. The Tijaniya. Oxford, 1965.

Agnouche 1987 – Agnouche A. Histoire politique du Maroc. Casablanca, 1987.

Alger 2001 – Alger photographiée au XIX siècle. Texte de M. Alloula. P., Rais, 2001.

Arabes 1995 – Les Arabes, du message à l'histoire. Sous la direction de D. Chevallier et A. Miquel. Paris, 1995.

Archives 1995 – Archives de l'Algérie. Paris, 1995.

Akhmisse 1984 – Akhmisse M. Rites et secrets des marabouts à Casablanca. Casablanca, 1984.

Akhmisse 1985 – Akhmisse M. Médecine, magie et sorcellerie au Maroc. Casablanca, 1985.

Alleg 1981 – Alleg A. (Sous la direction d'). La Guerre d'Algérie. T.1. Paris, 1981.

Asin Palacios 1981 – Asin Palacios M. El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia. 1ª Edición, Madrid, 1931; M., 1981.

Asin Palacios 1914 – Asin Palacios M. Abenmasarra y su escuela. Madrid, 1914.

Baldick 1989 – Baldick J. Mystical Islam: An Introduction to Sufism. London, 1989.

Barges 1884 – Barges J. Vie du celebre marabout Cidi Abou-Medien. Paris, Leroux, 1884.

Basset 1920 – Basset H. Le culte des grottes au Maroc. Alger, 1920.

Bel 1938 – Bel A. La religion musulmane en Berberie. I. Paris, 1938.

Bencheikh 1987 – Bencheikh A. Réforme et formation de la propriété foncière au Maroc: 1880–1940. // Revue de la Faculté des lettres et des sciences humaines. Numero 1. Université Cadi Ayyad. Marrakesh, 1987.

Ben Mansour 1998 – Ben Mansour A. el-H. Alger. XVI–XVII siècle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye. Paris, 1998.

Ben Talha 1965 – Ben Talha A. Moulay Idriss du Zerhoun. Rabat, 1965.

Berque 1974 – Berque J. Maghreb. Histoire et société. Paris, 1974.

Berque 1978 – Berque J. Structures sociales du Haut Atlas. Paris, 1978.

Berque 1982 – Berque J. Préface. // Lucioni J. Les Fondations Pieuses "Habous" au Maroc. Rabat, 1983.

Biskra 1921 – Biskra et le Sahara Constantinois. Alger, 1921.

Bourouiba 1974 – Bourouiba R., Dokali M. Les mosquées en Algérie. // Art et Culture. Alger, 1974.

Bourouiba 1984 – Bourouiba R. Les Inscriptions commémoratives des mosquées d'Algérie. Alger, 1984.

Brett 1980 – Brett M. Mufti, Murabit, Marabout and Mahdi. // Revue de l'Occident Musulmane et de la Méditerranée. 1980, # 29.

Brignon, Amine 1982 – Brignon J., Amine A., Boutaleb B., Martinet G., Rosenberger B. Avec collaboration de M. Terrasse. Histoire du Maroc. Casablanca, 1982.

Brockelmann 1949 – Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. I Band. Leiden, Brill, 1949.

Brunel 1926 – Brunel R. Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Maroc. Paris, 1926.

Chevallier 1995 – Chevallier D. (Sous la direction de). Les Arabes et l'histoire créatrice. P., 1995.

Chevallier, Miquel 1995 – Chevallier D., Miquel A. (Sous la direction de). Les Arabes, du message à l'histoire. P., 1995.

Cornell 1996 – Cornell V. J. The Way of Abu Madyan. Cambridge, 1996.

Cornell 1998 – Cornell V. J. Realm of the Saint. University of Texas Press, 1998.

Cote 2005 – Cote M. La ville et le désert. Le Bas-Sahara algérien. IREMAM. Paris-Aix-en-Provence. 2005.

Cruz Hernandez 1996 – Cruz Hernandez M. El Islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social. Madrid, 1996.

Depont, Coppolani 1897 – Depont O., Coppolani X. Les confréries religieuses musulmanes. Connaissance de l'Islam. Alger, 1897.

Doutté 1908 – Doutté E. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger, 1908 (Paris, 1984).

Dyakov 1997 – Dyakov N. N. Les confréries religieuses du Maghreb et du Caucase du nord comme facteur ethno-social à l'époque de l'expansion étrangère. // Ethnic Encounter and Cultural Change. Nordic Research on the Middle East – 3. Bergen, 1997.

Dyakov 2005 – Dyakov N. N. Al-Andalus y el Iraq: viajes e intercambios culturales durante los siglos X–XIII. // Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la edad media. Granada, 2005.

Eickelman 1981 – Eickelman D. F. Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. University of Texas Press, 1981.

E. I. – Encyclopaedia of Islam (E. I.) Ed. H. A. R. Gibb et al. 6 vols. Leiden-London, 1960.

Etienne 1981 – Etienne B. Magie et thérapie à Casablanca. // Islam et politique au Maghreb. P., 1981.

Evans-Pritchard 1954 – Evans-Pritchard E. E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1954.

Fardel 1939 – Fardel J. Le Maroc islamique. Paris, 1939.

Faure 1957 – Faure A. Le Tashawwuf et l'école ascétique marocaine des XI–XII–XIII siècles de l'ère chrétienne. // Institut français de Damas, 1957.

Ferhat, Triki 1986 – Ferhat H., Triki H. Hagiographie et religion au Maroc médiéval. // Hespéris Tamuda. Vol. XXIV. Casablanca, 1986.

Ganiage 1994 – Ganiage J. Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours. Paris, 1994.

Gaudio 1982 – Gaudio A. Fes. Joyau de la civilisation islamique. Paris, 1982.

Geertz 1968 – Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. Yale, 1968.

- Gellner 1969* – Gellner E. Saints of the Atlas. Chicago, 1969.
- Gilsenan 2001* – Gilsenan M. Connaissance de l'Islam. IREMAM. Paris-Aix-en-Provence, 2001.
- Gsell 1928* – Gsell S. Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. T. 1–8. Paris, 1913–1928.
- Guichard 1998* – Guichard P. Al-Andalus. Estructura antropologica de una sociedad islamica en Occidente. Granada, 1998.
- Hajji 1968* – Hajji M. L'idée de nation au Maroc. Hesperis Tamuda. 1968. Vol.IX (I).
- Julien 1978* – Julien Ch.-A. Le Maroc face aux impérialismes. Paris, 1978.
- Lacroix 1902* – Lacroix N. Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui. Essai historique. Alger, 1902.
- Landa 2007* – Landa R. Imagines, escritos y lengua de los Moriscos en el siglo XVI. // Les actes du XIIe Symposium International d'Etudes Morisques. Tunis, Mai 2007.
- Landau 1963* – Landau R. Ibn Arabi. London, 1963.
- Laroui 1970* – Laroui A. Histoire du Maghreb. Paris, 1970.
- Le Bon 1969* – Le Bon G. La Civilisation des arabes. SNED. Syracuse, 1969.
- Lepanot 1984* – Lepanot A. Maroc. Paris, 1984.
- Levi-Provençal 1953* – Levi-Provençal E. Histoire de l'Espagne musulmane. T. I–III. Paris-Leyde, 1950–1953.
- Levi-Provençal 1922* – Levi-Provençal E. Les historiens des chorfas. Paris, 1922.
- Lizot 1973* – Lizot J. Metija. Un village algérien de l'Ouarsenis. // Memoires du Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques. XXII. Alger, 1973.
- Luccioni 1983* – Luccioni J. Les Fondations Picuses "Habous" au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956. Rabat, 1983.
- Marçais E.J.-T.I.* – Marçais G. Abu Madyan, Shu'aib b. Al-Husain al-Andalusi. // E.I. T.I.
- Marçais 1946* – Marçais G. La Berberie musulmane et l'Orient au Moyen Age. Paris, 1946.
- Martel 2005* – Le temps et l'espace: Maghreb et Machreq. // Les Arabes et l'histoire créatrice. Sous la direction de D. Chevallier. Paris, 1995.
- Marty 1929* – Marty P. Les Zaouias Marocaines et le makhzen. // Revue des Etudes islamiques. Paris, 1929.
- Maxwell 1966* – Maxwell, Gavin. Lords of the Atlas. London, 1966.

- Merad 1967* – Merad A. Le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Paris – La Haye, 1967.
- Mezzine 1987* – Mezzine L. Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècles. Casablanca, 1987.
- Michaux-Bellaire 1923* – Michaux-Bellaire M. Les confréries religieuses au Maroc. Rabat, 1923.
- Millet 1923* – Millet R. Les Almohades. Histoire d'une dynastie berbère. Paris, 1923.
- Montagne 1930* – Montagne R. Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Paris, 1930.
- Montet 1902* – Montet E. Les confréries religieuses de l'islam marocain. Paris, 1902.
- Nerlich 1976* – Nerlich G. Die Verschleierte Manner. Berlin, 1976.
- Netton 1992* – Netton, Ian R. A Popular Dictionary of Islam. Curzon Press, London, 1992.
- Oumlil 1982* – Oumlil A. L'histoire et son discours. Rabat, 1982.
- Parker 1981* – Parker R. Islamic Monuments in Morocco. Charlottesville. The Baraka Press, 1981.
- Pascon 1985* – Pascon P. La maison d'Igh et l'histoire sociale du Tazerwalt. Rabat, 1985.
- Pascon 1986* – Pascon P. Mythes et croyances au Maroc. // Lamalif. #180. Casablanca, 1986.
- Petit 1902* – Petit L. Les confréries musulmanes. Paris, 1902.
- Pons Boigues 1993* – Pons Boigues F. Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles. Madrid, 1893; 1993.
- Premare 1981* – Premare A.-L., de. Maghreb et Andalousie au XIVe siècle. Lyon, 1981.
- Premare 1985* – Premare A.-L., de. Sidi Abd er-Rahman el-Mejdub. Rabat, 1985.
- Rinn 1884* – Rinn L. Marabouts et Khouan. Alger, 1884.
- Rassam-Vinogradov 1974* – Rassam-Vinogradov A. The Ait Ndhir of Morocco: a Study of the Social Transformations of a Berber Tribe. Michigan, 1974.
- Roberts 1979* – Roberts H. The Conversion of the Mrahtin in Kabylia. // Le Maghreb Musulman en 1979. P., 1983.
- Rosenthal 1970* – Rosenthal F. Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden, 1970.
- Sanchez Alborno 1974* – Sanchez Alborno C. El Islam de España y el Occidente. Madrid, 1974.
- Sari 1975* – Sari Dj. La dépossession des fellahs. 1830–1962. Alger, 1975.

Schimmel 1975 – Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Univ. of North Carolina Press, 1975.

Schimmel 2002 – Schimmel A. *Las dimensiones místicas del Islam*. Traducción de Augustin Lopez Tobajas y María Tabuyo Ortega. Madrid, 2002.

Soualah 1937 – Soualah M. *La société indigène de l'Afrique du Nord*. Alger, 1937.

Terrasse 1950 – Terrasse H. *Histoire du Maroc*. T. 1–2. Casablanca, 1949–1950.

Terrasse 1958 – Terrase H. *Islam d'Espagne, une rencontre entre l'Orient et l'Occident*. Paris, 1958.

Trimingham 1985 – Trimingham J. S. *A History of Islam in West Africa*. Oxford, 1985.

Trimingham 1971 – Trimingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.

Von Grunebaum 1966 – Von Grunebaum G. E. *Medieval Islam* 2nd Ed. Chicago-London, 1966.

Westermarck 1933 – Westermarck E. *Pagan Survivals in the Muhammedan Civilization*. London, 1933.

Yacono 1955 – Yacono X. *La colonisation des plaines du Chelif*. Alger, 1955.

Список иллюстраций

1. Магриб в конце XIII в. (*Жюльен 1961, II: 159*).
2. В большой мечети Кайруана. Фото автора. 1983 г.
3. Морские пути хаджа из Аль-Андалуса и Магриба. Париж, 1683.
4. В большой мечети ал-Карауийин г. Феса. Фото автора. 1987 г.
5. Мавзолей и мечеть Сиди Бу Мадйана в ал-'Уббаде (Тлемсен). XV в. Фото автора. 1979 г.
6. Страницы покаянной молитвы Сиди Бу Мадйана «Ал-Истигфара». (*El Escorial, 1702, 6, F 260-261*).
7. Образы Марокко эпохи султана Мулай Исмаила: женщина, марабут, гвардеец-абид. Париж, 1694.
8. Марокканское посольство от эмира 'Абдаллаха ал-Дила'и в Гаагу. 1659 г. (*Хаджжи 1964: 199*).
9. Алаутский султан-шериф Мулай Исмаил (1672–1727).
10. Алаутский султан-шериф Мулай 'Абд ар-Рахман (1822–1859). Э. Делакура.
11. Мавзолей-кубба в священном лесу близ г.Блида. (*Le Bon 1969: 64*).
12. Э. Фромантен. Утренняя молитва в пустыне. Алжир. 1853 г.
13. Э. Фромантен. Всадник с безумцем на крупе лошади. Алжир. 1853.
14. Французское завоевание Алжира. Карта-схема. (*Ganiage 1994: 112*).
15. Эмир 'Абд ал-Кадир со свитой. 1865. (*Alger, 2001: 155*).
16. Памятник 'Абд ал-Кадир в Оране. Фото автора. 1979 г.
17. Марабут. Алжир, 1870. (*Alger 2001: 147*).
18. В мечети Сиди Бу Мадйана. Тлемсен, начало XX в. (*Archives 1995: 57*).
19. У входа в мечеть Сиди Окба. (*Бискра 1921: 56*).
20. Завия Тиджанийя. Темасин. (*Бискра 1921: 73*).
21. Завия Рахманийя. Зибан. (*Бискра 1921: 89*).
22. Мавзолей-кубба на кладбище в Тунисе.
23. Панорама г.Мулай Идрис. Зархун (Марокко). Фото автора. 1986 г.
24. Паломники на мусеме Мулай Идриса. Зархун. (*Luccioni 1983: 312*).
25. Открытие кассы завии в Илиге. (*Pascon 1984: 197*).
26. Минарет ал-Кутубийя большой мечети г.Марракеше. Фото автора. 1987 г.

27. Маринидский минарет ал-Мансура в г.Тлемсене. XIV в. Фото автора. 1979.

28. Завия султана Абу-л-Хасана в некрополе Маринидов в Шелле. XIV в. Фото автора. 1988 г.

29. Талисман-оберег от злых духов. Марокко. (*Akhmisse 1985: 57*).

30. Фигурка для магического приворота супруга. (*Akhmisse 1985: 73*).

31. Марабутский талисман. Марокко. (*Akhmisse 1985: 74*).

32. Талисман для защиты новорожденного. (*Akhmisse 1985: 97*).

33. Украшение-оберег из старой синагоги г.Илиг. Марокко. (*Pascon 1984: 112*).

34. Завия Джилала (Кадирийя) в г. Сале. Марокко. Фото автора. 1988.

35. В цитадели-касбе Альмерии — на родине великого мистика Аль-Андалуса Ибн аль-Ариффа (XII в.). Фото автора. 2003.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Р. Г. Ланда. Магриб мистический и загадочный.....	3
Предисловие автора.....	8
I. Введение. Магриб: регион и его религия	10
II. Источники и историография	25
III. Начало исламизации Магриба: основные черты и вехи. VII–X вв.	59
IV. Средневековые империи мусульманского Запада: Альморавиды, Аль-мохады, Мариниды. XI–XV вв.	85
V. Марабуты Магриба в эпоху иностранной экспансии. XVI–XIX вв.	111
VI. Тарикатские линии и завии колониального Магриба.....	139
VII. Социальная база и политическая роль марабутов в новое время. XIX – начало XX в.	164
VIII. Культ святых в традиционной культуре Магриба: между магией и религией	194
Заключение.....	229
Приложения	237
1. Страницы автобиографии и историографии мусульманского Магриба	238
2. Основные тарикатские линии и марабутские центры Магриба	288
3. Династии святых и правителей мусульманского Магриба.....	295
4. Краткий библиографический словарь	310
5. Глоссарий.....	317
6. Мусемы — марабутские праздники Марокко.....	323
7. Марабуты в иерархии духовных лиц Марокко.....	327
Источники и литература.....	329

Научное издание

Николай Николаевич Дьяков

**МУСУЛЬМАНСКИЙ МАГРИБ.
ШЕРИФЫ, ТАРИКАТЫ, МАРАБУТЫ
В ИСТОРИИ СЕВЕРНОЙ АФРИКИ
(СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ ВРЕМЯ)**

Оригинал-макет Ю. Н. Прорубицкой
Обложка художника Е. А. Соловьевой

Подписано в печать 13.05.2008.
Формат 60 x 84/16. Печать офсетная
Усл. печ. л. 20,0 + 0,93 вкл. Заказ № 317.

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812)328-77-63; факс (812)326-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

Nicolai Dyakov :
LE MAGHREB MUSULMAN
Les cherifs, les marabouts, les tarikates
dans l'histoire de l'Afrique du Nord
(du Moyen Age à l'époque moderne)

Editions de l'Université de Saint-Petersbourg

Table des matières:

Préface : Le Maghreb mystique et mystérieux, par Dr. Robert Landa.

Avant-propos de l'auteur.

- I. *Introduction.* Le Maghreb : région et sa religion.
- II. Les sources et l'historiographie.
- III. Les débuts de l'islamisation du Maghreb : caractéristiques et étapes principales. VII-X siècles.
- IV. Les empires de l'Ouest musulman au Moyen Age : les Almoravides, les Almohades, les Marinides. XI-XV siècles.
- V. Les confréries religieuses et les marabouts face à l'expansion étrangère. XVI-XIX siècles.
- VI. Les principales tarikates et zaouias du Maghreb précolonial.
- VII. La base sociale et le rôle politique des marabouts à l'époque moderne. XIX-début du XX siècles.
- VIII. Les saints et les marabouts dans la culture traditionnelle du Maghreb : entre la magie et la religion.

Conclusion.

Annexes, tableaux, illustrations.

Bibliographie.

Résumé:

Avec ses populations de plus de 70 mln. et la superficie de plus de 3 mln.de km², le *Maghreb*, qui unie tout d'abord l'Algérie, la Tunisie et le Maroc (avec la Lybie et Mauretanie – plus de 6 mln.de km²), représente aujourd'hui une région du Monde musulman non seulement vaste, mais aussi importante du point de vue politique, économique et culturel.

Situé au carrefour de l'interaction des civilisations et cultures des peuples de la Méditerranée, de l'Afrique du Nord et du Proche Orient, le Maghreb a toujours joué un rôle considérable dans l'histoire religieuse, culturelle et politique de l'Ouest Arabe.

En devenant le champ de l'expansion arabe à partir de la fin du VIIème siècle, le Maghreb a proposé à la communauté islamique son expérience unique dans l'histoire, caractérisée par une large participation des mouvements mystiques et des saints dans la vie religieuse et sociale sur les divers étapes de l'évolution de la communauté maghrébine.

Parmi tous ces chefs charismatiques, possesseurs de la *baraka*, la bonté divine, le rôle des *cherifs* – descendants du Prophète Mohammed, et des *marabouts* – chefs spirituels locaux – était extrêmement important. Dans le cadre des activités de leurs *zaouias* – les foyers de la propagande religieuse et politique, des leaders et des saints locaux ont réussi à diffuser leurs influence, en jouant le rôle parfois décisif dans l'histoire des Etats et des dynasties du Maghreb musulman pendant toutes les périodes à partir du Moyen Ages jusqu'à l'époque coloniale.

L'histoire du mysticisme musulman, de ses structures et représentants sur les divers étapes de l'évolution politique et sociale du Maghreb arabe a été décrit en détails par des chercheurs étrangers, surtout français, mais c'est pour la première fois que le lecteur russe a l'occasion de faire connaissance avec ce phénomène unique dans l'histoire et dans la culture du Maghreb musulman que représente le *maraboutisme*.

Le livre du Dr. Nicolai Dyakov de la Faculté des Etudes Orientales et Africaines de l'Université de St.Petersbourg offre cette occasion à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des peuples du Monde musulman.

Широкий выбор научной, образовательной,
справочной литературы в объединенной
книготорговой сети
«Книги университетских издательств»

в Санкт-Петербурге:
Книготорговая сеть Издательства СПбГУ

Магазин № 1 «Vita Nova»:

Университетская наб., 7/9

Тел. 328-96-91;

E-mail: vitanova@it13850.spb.edu

Филиал № 2:

Петродворец, Университетский пр., 28

Тел. 428-45-91

Филиал № 3:

В. О., 1-я линия, 26

Тел. 328-80-40

Филиал № 5:

Петродворец, Ульяновская ул., 1

(физический факультет)

Филиал № 6 «АКМЭ»:

В.О., Менделеевская линия, дом. 5

(здание исторического и философского факультетов)

Филиал № 8:

Университетская наб., 11

(в холле филологического факультета)

Книжный магазин «Александровская библиотека»

Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА)



Книга профессора Восточного факультета СПбГУ Н. Н. Дьякова посвящена Магрибу — «дальнему Западу» мира ислама, уникальному перекрестку культур и народов Средиземноморья и Африки, Европы и Передней Азии. В основу ее положены редкие источники и материалы, накопленные автором за годы поездок и работы, в том числе в университетах и библиотеках Алжира, Марокко, Испании и т. д.

...В руках у читателя ценное исследование, фундированное и обстоятельное, дающее исчерпывающее (на данный момент и при нынешнем уровне знаний) представление о суфизме в Магрибе, о возводящих свою генеалогию к Пророку шерифах и марабутах, об источниках по истории марабутизма и вообще ислама в Магрибе, об историографии проблемы, об основных этапах и особенностях становления мусульманского Магриба сквозь призму деятельности различных династий, движений, течений и, часто, соперничавших друг с другом религиозных братств...

Р. Г. Ланда

