

КЛАССИЧЕСКИЙ ВОСТОК

DOI: 10.31857/S086919080009048-9

АНТИСУФИЙСКАЯ ПОЛЕМИКА В ОСМАНСКОЙ СИРИИ НАКАНУНЕ
ВОЗНИКНОВЕНИЯ ВАХХАБИТСКОГО ДВИЖЕНИЯ
(1620–1730-е гг.)

© 2020

Н.Р. КРАЮШКИН ^{a, b}^a – Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,^b – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

ORCID ID: 0000-0001-9498-8766; kranr@mail.ru

Резюме: В первой половине XVII в. в стамбульской религиозной элите ('илмийе) значительную популярность приобрели последователи турецкого движения кадизадели, стремившиеся «очистить» ислам от всех нововведений (бид'а). Следуя предписанию «побуждать [людей] к истине и запрещать все предосудительное» (ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар), кадизаделиты выступили с резкой критикой образа жизни и взглядов сторонников мистического ислама (суфизма). Споры вызывал главным образом вопрос дозволенности суфийских ритуалов и нравственных ориентиров, включая предписывавшиеся Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.) теософские доктрины, культ мусульманских «святых», пение и танцы под музыку, а также распространенный среди суфиев обычай курить табак и пить кофе с точки зрения норм мусульманского права. После изгнания кадизадели из Стамбула в 1683 г. по приказу султана Мехмета IV (1648–1687) одним из главных оплотов движения стал Дамаск, где прения между местными мусульманскими богословами вокруг правомерности суфийских традиций не утихали вплоть до наступления второй трети XVIII в. В сирийской столице в роли главного апологета исламского мистицизма выступил суфийский ученый 'Абд ал-Гани ан-Наблуси (1641–1731), обвинивший кадизаделитов в «неверии» (куфр) и призвавший мусульманскую общину к обновлению (таджид) веры за счет тщательного пересмотра отношения исламских богословов ко многим осуждаемым практикам. Изучение его трактатов, многие из которых до сих пор сохраняются в рукописной форме, позволяет сделать вывод о том, что в османский период обсуждение идей кадизадели занимало значительное место в культурно-интеллектуальной жизни не только Дамаска, но и других городов региона, включая Баальбек, Сайду, Триполи в Ливане и Иерусалим. Однако, лишившись государственной поддержки, кадизаделиты не смогли отстоять свои позиции и вынуждены были уйти в тень истории незадолго до возникновения в Аравии нового учения антисуфийской направленности в исламе, проповедуемого ваххабитами.

Ключевые слова: кадизадели, Османская Сирия, постклассический ислам, 'Абд ал-Гани ан-Наблуси, история суфизма.

Для цитирования: Краюшкин Н.Р. Антисуфийская полемика в Османской Сирии накануне возникновения ваххабитского движения (1620 – 1730-е гг.). *Восток (Oriens)*. 2020. № 2. С.18–27. DOI: 10.31857/S086919080009048-9

ANTI-SUFI CONTROVERSY IN OTTOMAN SYRIA (1620–1730)
AND THE RISE OF WAHHABISM

© 2020

Nikita R. KRAYUSHKIN ^{a, b}^a – Lomonosov Moscow State University,^b – Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia

ORCID ID: 0000-0001-9498-8766; kranr@mail.ru

Abstract: *In the first half of the 17th century, followers of the Turkish Qadizadeli movement, seeking to expunge all innovations (bid'a) from Islam, gained considerable popularity in the religious elite of Istanbul ('ilmiye). Following the injunction 'to enjoining the right and forbidding the wrong' (al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahiy 'an al-munkar), the Qadizadelis debated proponents of mystical Islam (Sufism) and condemned them as deviants. Disputes centered around what they saw as permissive Sufi practices and loose moral guidelines, including Ibn 'Arabi's (d. 1240) theosophy, the cult of Muslim 'saints', singing and dancing to music, and a common Sufi habit of smoking tobacco and drinking coffee. After Sultan Mehmet IV (1648–1687) ordered their expulsion from Istanbul in 1683, the Qadizadelis got a foothold in Damascus, where local Muslim theologians challenged the validity of Sufi traditions until the second third of the 18th century. In the Syrian capital, Sufi scholar 'Abd al-Ghani al-Nablusi (1641–1731) acted as the leading apologist for Islamic mysticism. He accused the Qadizadelis of 'unbelief' (kufr) and encouraged the Muslim community to renew (tajdid) the faith by carefully reviewing the attitudes of Islamic theologians towards many condemned practices. His treatises, many of which are still preserved in manuscript form, allow us to conclude that during the Ottoman period, the discussion of Qadizadeli ideas occupied a significant place in the cultural and intellectual life not only of Damascus, but also of other cities in the region, including Baalbek, Saida, Tripoli in Lebanon, and Jerusalem. However, without state support, the Qadizadelis were unable to defend their positions and were forced to disappear shortly before a new anti-Sufi Islamic doctrine emerged in Arabia, preached by the Wahhabis.*

Keywords: Qadizadeli, Ottoman Syria, post-classical Islam, 'Abd al-Ghani al-Nablusi, history of Sufism.

For citation: Krayushkin N.R. Anti-Sufi Controversy in Ottoman Syria (1620–1730) and the Rise of Wahhabism. *Vostok (Oriens)*. 2020. No 2. Pp. 18–27. DOI: 10.31857/S086919080009048-9

В XVII в. в культурно-интеллектуальной жизни Османского Дамаска с новой силой вспыхнул идейный конфликт между сторонниками исламского мистицизма (*масаввуфа*) и мусульманскими богословами-«законниками» (*'улама*), отношения между которыми носили сложный характер со времен формирования раннего суфийского движения в VIII–X вв.¹ Очередная волна споров вокруг дозволенности суфийских практик и мистических представлений прокатилась по сирийской столице как реакция на распространение теософских доктрин, развитых в XIII–XIV вв. учениками «великого шейха» (*аш-шайх ал-акбар*) Ибн 'Араби (ум. в 1240 г.). В новых исторических условиях после завоевания Великой Сирии, Египта и Хиджаза турками-османами в 1516–1517 гг. эти противоречия приобрели качественно иные характеристики, на что повлияли в том числе политические устремления османской династии и изменение расстановки сил на Ближнем Востоке.

Еще в 1517 г. османский султан Селим I Грозный (1512–1520), возвращавшийся из военного похода в Египет, встал в Сирии на сторону местных сторонников Ибн 'Араби, приказав построить в местечке ас-Салихийя около Дамаска мечеть с гробницей «великого шейха» и школой ас-Салимийя и учредив необходимые для этого земельные пожа-

¹ В XI в. первоначальный кризис был частично разрешен благодаря трудам таких мусульманских богословов, как Абу-л-Касим ал-Кушайри (ум. в 1072 г.) и Абу Хамид ал-Газали (ум. в 1111 г.), сумевших доказать правомерность выделения мистического измерения в исламе с богословских позиций. В постклассический период в истории ислама Дамаск превратился в один из главных центров критики суфийских представлений и религиозной практики. Последнее в немалой степени было связано с тем, что один из крупнейших теоретиков суфизма, Ибн 'Араби, провел здесь последние годы жизни, оставив после себя большое количество оппонентов. Впоследствии именно в сирийской столице проповедовали такие значимые противники суфиев, как ханбалитский ученый Ибн Таймийя (ум. в 1328 г.), а также Са'д ад-Дин ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) и его ученик 'Ала ад-Дин ал-Бухари (ум. в 1437 г.). А.Д. Кныш высказал предположение о возможном влиянии идей Ибн Таймийи на взгляды ат-Тафтазани и ал-Бухари, однако их принадлежность к ханбалитской правовой школе до сих пор однозначно не доказана [El-Rouayheb, 2015, p. 313–319; Knysh, 1999, p. 141–161].

лования (*вакфы*)². Гробница известного суфия сразу стала местом паломничества, а сооруженный рядом образовательный комплекс со временем получил статус третьего по значимости в сирийской столице после Омейядской мечети и школы ас-Сулайманийя ал-Барранийя. С тех пор османские султаны продолжали проводить религиозную политику Селима I по оказанию государственной поддержки суфизму, а исламские мистические представления получили широкое распространение в Османской империи. Однако вскоре в Стамбуле вспыхнул очередной спор между сторонниками исламского мистицизма и его противниками, связанный на этот раз с активизацией представителей местного движения антисуфийской направленности в исламе, получивших в дальнейшем название кадизаделитов (тур. *Kadizadeliler*) в честь одного из их самых активных лидеров – османского проповедника Кадизаде («Сына кади») Мехмета-эфенди (ум. в 1635 г.)³. В начале 1660-х гг. глава наиболее радикального ответвления этого движения Мухаммад Вани-эфенди (ум. в 1685 г.) добился высокого положения при дворе султана, став личным советником великого визиря Фазыла Ахмета-паши Кёпрюлю (он занимал этот пост в 1661–1676 гг.), после чего кадизаделиты начали реализовывать на практике идеи по «очищению» ислама от нововведений (*бид'а*) в разных уголках государства.

В мировой историографии уделено значительное внимание деятельности турецких «пуритан» ислама 1620 – 1730-х гг. Тем не менее до сих пор остаются не вполне ясными причины их внезапного появления при дворе султана, пути проникновения их идей в разные провинции империи, в том числе в Великую Сирию, равно как и обстоятельства незаметного исчезновения с авансцены истории. Согласно одной из версий, возвышение кадизаделитов связано с желанием Османов поставить под контроль войска янычар, особенно после событий 1622 г., когда османский султан Осман II (1618–1622) пытался упразднить янычарские корпуса, в ответ свергшие и казнившие его [Currie, 2015, p. 267–268]. Османские власти могли использовать в качестве обоснованного повода для расправы с частью неугодных им войск популярность среди янычар практики курения табака и питья кофе, а также приверженность многих из них к суфийскому движению алевитов-бекташитов, религиозные представления которого были близки к проповедуемым Сефевидским Ираном шиитским воззрениям⁴. Предположительно в том числе и по этой причине в 1633 г. султан Мурад IV (1623–1640), опираясь на поддержку кадизаделитов, запретил труды Ибн 'Араби и приказал закрыть все кофейни в Османской империи, введя для нарушителей этого постановления наказание смертной казнью [Çelebi, 1957, p. 81]. Несмотря на это, османский правитель предпочитал проводить политику лавирования между двумя группировками османских *'улама*, продолжая благосклонно относиться и к последователям Кадизаде Мехмета-эфенди, и к его противникам-суфиям, которых возглавлял халватийский шейх Абдул-Меджид Сиваси (ум. в 1639 г.) [Zilfi, 1986, p. 257].

² Согласно одной из самых распространенных версий, оказанное Селимом I покровительство популярному суфию Ибн 'Араби вызывалось его стремлением узаконить в народе власть османских султанов и противопоставить философскую систему «великого шейха» идеям шиитских суфиев-Сефевидов, пришедших к власти в Иране [Akkach, 2005, p. 110–127; Tamari, 2010, p. 41]. Тем самым османские султаны, используя в политическом дискурсе поддельное предсказание Ибн 'Араби о будущем возвышении рода Османов, провозгласили его «святым» – покровителем новой империи [Akkach, 2007, p. 15].

³ Кадизаде Мехмет-эфенди и его последователи вдохновлялись, в свою очередь, трактатами другого турецкого богослова, Мухаммада Биргиви (ум. в 1573 г.), особенно его произведением «Путь Мухаммада» («Ат-Тарика ал-мухаммадийя»), где он призывал мусульман вернуться к скромному образу жизни раннемусульманской общины, основанному на положениях Корана и сунны [Birgivi, 2005]. Биргиви не был ханбалитом и исходил из строгих ханафитских матуридических позиций, используя «доводы разума» против различных школ мусульманской спекулятивной философии (*калама*), осуждая нововведения (*бид'а*) и настороженно относясь ко многим суфиям.

⁴ Алевиты-бекташиты не только разделяли доктрину *вахдат ал-вуджуд* (единства бытия), разработанную учениками Ибн 'Араби, но и почитали мусульманскую «троицу», включавшую Аллаха, пророка Мухаммада (ум. в 632 г.) и его двоюродного брата 'Али ибн Абу Талиба (ум. в 661 г.).

На основе анализа источников можно заключить, что в первой половине XVII в. два указанных выше представителя стамбульской религиозной элиты действительно конкурировали за популярность в народе. Так, османский писатель Катиб Челеби (ум. в 1657 г.) отмечал: «[Для разумных шейхов] это все бесполезная ссора, порожденная религиозным фанатизмом... Мы никогда не видели ни [халватийского шейха] Сиваси-эфенди, ни его оппонента Кадизаде [Мехмета-эфенди]. Они просто пара уважаемых шейхов, добившиеся почета, препираясь друг с другом; их слава достигла даже ушей султана» [Çelebi, 1957, p. 133]. По мнению Катиба Челеби, вследствие этого большинство османских богословов разделились: одни встали на сторону суфийского лидера, другие – на сторону кадизаделитского *‘алима*.

Среди других причин активизировавшейся борьбы за чистоту нравов в Османской империи, отголоски которой нашли отражение в культурно-интеллектуальной жизни Османской Сирии, в научной литературе выделялось также стремление рядовых *‘улама* получить более высокие посты, многие из которых занимали последователи суфизма, получавшие посвящение, как правило, в братство ал-халватиййа или реже ал-байраимиййа [Zilfi, 1986, 267–268]. В этом свете становятся понятны истоки неприятия стамбульскими «пуританами» ислама табака и кофе, распространение которых в Османской империи было зачастую монополизировано суфиями [Ulumiddin, 2016, p. 321]. Тем временем, по мнению современного греческого исследователя М. Сарьянниса [Sariyannis, 2012, p. 263–289], борьба за контроль над сбытом востребованных товаров могла объясняться появлением в Османской империи нового морального кодекса наподобие немецкой протестантской этики, описанной М. Вебером, а столкновения с мусульманскими мистиками, разделявшими идеи унификации исламских представлений на основе учения о теомонизме (*вахда́т ал-вуджу́д*) Ибн ‘Араби, – конфессионализацией и суннитизацией государства [Krstić, 2011, p. 12–16].

Так или иначе, проповеди Кадизаде Мехмета-эфенди повлияли на взгляды многих мусульманских богословов из разных уголков османской ойкумены. Ко второй половине XVII в. сторонников турецкого *‘алима* можно было найти уже не только в центральных провинциях империи, но и на Балканах, в Хиджазе, в Египте и Крыму [Якубович, 2016; Evstatiev, 2016, p. 223–226; Sariyannis, 2012, p. 266]. Однако вместе с этими регионами одним из основных центров по продвижению антисуфийских взглядов кадизаделитов стал Дамаск⁵. Благодаря налаженным связям между представителями интеллектуальной элиты Стамбула и Дамаска (большую роль играло здесь расположение сирийской столицы на одном из ключевых путей *хаджа* в Мекку и Медину) явное влияние турецкой религиозной культуры на сирийских богословов стало ощущаться уже в первой трети XVII в. Так, во время посещения Дамаска в 1630 г. мединский путешественник Мухаммад Кибрит (ум. в 1659 г.) отмечал, что в Омейядской мечети ханафитский проповедник (*хатиб*) Йусуф ас-Сакифи (ум. в 1646/47 г.) стал первым из сирийских богословов читать наставления «на турецкий манер» (*‘ала на́мат ал-хута́б ар-румиййа*) [Кибрит, 1965, с. 225]. О вероятной принадлежности дамаского *‘алима* к движению кадизаделитов говорит тот факт, что он сделал блестящую карьеру в Стамбуле, став главным имамом (*ал-имам ал-мукаддам*) при дворе султанов Османа II и Мурада IV [Ал-Мухибби, б.г., т. 4, с. 493–495]. В дальнейшем кадизаделитов весьма часто называли в сирийских источниках просто «турками» (*румиййун*) вне зависимости от этнического происхождения.

После смерти Кадизаде Мехмета-эфенди вторую волну движения кадизаделитов в Стамбуле возглавил в 1650-е гг. ученик Йусуфа ас-Сакифи дамаский богослов Мухам-

⁵ Точно датировать появление кадизаделитов в различных регионах империи не представляется возможным, поскольку последователи движения никак не выделяли себя из среды *‘улама*, называясь обычными «законоведами» (тур. *Fakılar*, араб. *фукаха*).

мад б. Ахмад ал-Устувани (ум. в 1661 г.), ставший первым сирийским ученым, принадлежность которого к турецкому движению не вызывает сомнения. Дамасский библиограф ал-Муhibби (ум. в 1699 г.) отмечал, что Мухаммад родился в Дамаске в 1608 г. и посвятил свою жизнь «побуждению [людей] к истине и запрещению всего предосудительного» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар*) [Ал-Муhibби, б.г., т. 3, с. 386]. Согласно этому описанию, Мухаммад весьма неприязненно отзывался о тех, кто противился закону и не следовал божественным предписаниям (*амр алла*) из-за своей «нечистоты» (*бигейр атхари*). Возможно, на взгляды ал-Устувани повлияли идеи ханбалитской богословско-юридической школы (*мазхаба*), последователем которой он был изначально. Тем не менее позднее во время учебы в Сирии и Египте ал-Устувани стал шафиитом, а в 1629/30 г. после личного конфликта с шафиитским муфтием Дамаска Наджм ад-Дином ал-Газзи (ум. в 1651 г.) перебрался в Стамбул и принял основополагающий ханафитский мазхаб Османской империи.

В итоге, примкнув в имперской столице к группировке последователей Кадизаде Мехмета-эфенди, дамасский богослов прославился как один из самых активных проповедников идей по «очищению» ислама от всего предосудительного. Красноречие сирийского богослова нашло широкий отклик в народе, благодаря чему ему удалось построить успешную карьеру, заполучив должность имама в двух основных мечетях города – султана Ахмета и Мехмета Фатиха [Муhibби, б.г., т. 3, с. 387]. После того как ал-Устувани получил пост армейского проповедника, его влияние распространилось также на султанскую гвардию и двор, где он приобрел известность как «падишах шейхи» («шейх султана») – учитель молодого Мехмета IV (1648–1687) [Currie, 2015, p. 270].

Воспользовавшись налаженными связями с представителями высшей османской власти, Мухаммад запретил написание критических комментариев на трактаты Мухаммада Биргиви и после назначения в 1656 г. Мехмета-паши Кёпрюлю новым великим визирем (занимавшим этот пост в 1656–1661 гг.) стал собирать вооруженный народ в мечети Мехмета Фатиха, для того чтобы уничтожить все суфийские братства в городе. Тем не менее мусульманские богословы Стамбула, собранные османским садразамом, осудили подстрекательские действия ал-Устувани, в результате чего его сослали на Кипр, откуда ему вскоре было разрешено вернуться в родной Дамаск. В сирийской столице Мухаммад продолжил открыто пропагандировать свои взгляды в Омейядской мечети и, если верить ал-Муhibби, учиться у него стекались ученые из самых разных стран, «до этого не слышавшие о проповедуемых им идеях» [Ал-Муhibби, б.г., т. 3, с. 387].

Позднее ал-Устувани получил пост преподавателя в школе ас-Салимийя у могилы Ибн 'Араби в пригороде Дамаска, однако, несмотря на свое неодобрительное отношение к мусульманским мистикам, Мухаммад не стал призывать людей к уничтожению гробницы популярного в народе суфия, скорее всего памятуя о своем неудачном опыте в Стамбуле. Ограниченность действий ал-Устувани в Дамаске объясняется также его разногласиями с местными семьями мусульманских ученых, особенно с влиятельным родом ал-Махасини, с которым у Мухаммада разгорелась острая конкуренция за важный пост преподавателя хадисов в Омейядской мечети. Дамасский кадизаделит умер вскоре после этих событий, не сумев заполучить эту должность. После смерти Мухаммада его сын Мустафа ал-Устувани (ум. в 1713/14 г.), разделявший идейные установки отца, унаследовал должность проповедника (*хатиба*) в центральной школе Дамаска [Ал-Муради, 1884, т. 4, с. 200–201], вследствие чего у него появилась возможность продолжить распространение кадизаделитских идей среди сирийских *'улама* еще чуть более полусотни лет.

Между тем в Стамбуле последователям Кадизадели удалось организовать третью волну местного антисуфийского движения, которое на этот раз возглавил турецкий проповедник Вани Мехмет-эфенди (ум. в 1685 г.), ставший в 1661 г. личным советником нового великого визиря Фазыла Ахмета-паши Кёпрюлю. Заручившись поддержкой сторонни-

ков кадизаделитов, османский садразам снова начал преследования жителей Стамбула за употребление табака и кофе и совершение таких суфийских ритуальных практик, как *са-ма* (пение мистической поэзии под музыку) и *зикр* (молитвенное поминание имени Аллаха). Кроме того, по замечанию английского ученого Томаса Смита (1638–1710), посетившего Стамбул в конце 1660-х гг., Фазыл Ахмет-паша «запретил дервишам исполнять ритуальные танцы в кругу, что прежде было для них священной публичной практикой» [Ray, 1738, p. 384]. Кадизаделитам удалось также заручиться поддержкой султана, чтобы разгромить в 1663 г. как минимум одну суфийскую обитель (*текке*) братства бекташитов под Эдирне [Zilfi, 1986, p. 263–264].

В это же время соратник Вани Мехмета-эфенди марокканский хадисовед Мухаммад б. Сулайман ал-Магриби (ум. в 1683 г.) получил от османского правителя пост *назиля ал-харамейн* (хранителя вакфов в Мекке и Медине) и, перебравшись в Хиджаз, начал проповедовать кадизаделитские идеи среди местного населения [Ал-Мухибби, б.г., т. 4, с. 204–208], однако его деятельность была прервана неудачной военной кампанией, инициированной новым великим визирем Карой Мустафой-пашой (он занимал этот пост в 1676–1683 гг.) вкупе с Вани Мехметом-эфенди. В 1683 г. эта кампания привела к тяжелому поражению турок под Веной от польско-австрийско-германских армий. По приказу султана османский садразам был казнен за военную неудачу, а его советник-кадизаделит сослан в свое имение под Бурсой.

В свою очередь, Мухаммад б. Сулайман ал-Магриби был также изгнан из Хиджаза и, лишившись всех занимаемых им должностей, нашел приют в Дамаске, где через год скончался. Так, из-за поражения османов под Веной и последующего внезапного ослабления кадизаделитского движения в Стамбуле и Хиджазе сирийская столица стала новым оплотом противников суфизма, чему скорее всего способствовала деятельность местных последователей ал-Устувани. В этот же период на последнем этапе существования этого движения практически полностью оформилась кадизаделитская доктрина. Описывая ее основные постулаты, главный дамаский противник идей Кадизадели мусульманский мистик 'Абд ал-Гани ан-Наблуси (1641–1731) писал следующее: «они [кадизаделиты] отвергают громкий *зикр*; называют суфиев *кафирами* [“неверными”]; относятся с презрением к потомкам Пророка и разрушают их захоронения; заявляют, что нельзя читать молитву (*дү'а*) над мертвыми. Эти турки также выносят *фетвы* (богословские решения) о нечистоте (*наджаса*) табака» [Ан-Наблуси, 2015, с. 15–16; Schlegell, 1997, p. 108].

На всем протяжении жизненного пути ан-Наблуси не раз сталкивался с необходимостью противостоять богословам Дамаска, отстаивавшим кадизаделитские идеи. Так, написанная им еще в 1664 г. поэма-восхваление (*мадх*) пророка Мухаммада «Насамат ал-асхар фи мадх ан-наби ал-мухтар» («Восхваление предрассветного ветра избранному Пророку») [Cachia, 1998] была подвергнута критике сирийскими *улама*. По замечанию британской исследовательницы Э. Сирри, поэтическое произведение ан-Наблуси содержало не только суфийские аллюзии, но и иносказательное обращение к спорному вопросу о дозволенности питья кофе [Sirriyeh, 2005, p. 14–15]⁶. Именно поэтому оно вызвало

⁶ К примеру, у ан-Наблуси встречается следующий отрывок, в котором он эзоповым языком пытался доказать, что в кофе нет ничего запретного:

Осталась у него лишь скорлупа (*кишра*), ядро же

Вынули и заменили тайной мыслью (*дамир*).

Если убрать из арабского слова «скорлупа» («кишра») средние буквы («ядро»), то останется только две буквы – *каф* и *ха*'. Выражение «скрытая мысль» («дамир») по-арабски также значит «местоимение», и одним из самых распространенных местоимений является «он» («хува»), пишущийся через две буквы *ха*' и *вав*. Расположив вместо «ядра» в слове «скорлупа» («кишра») эти две буквы, получаем слово «кофе» («кахва»). Кроме того, слово «он» мусульманские мистики часто использовали в суфийских молитвенных практиках (*зикрах*) для обозначения «Бога». На основе этой игры слов ан-Наблуси делал вывод о том, что употребление напитка является богоугодным делом.

такую неоднозначную реакцию со стороны дамаских *‘улама*, раскритиковавших литературный талант *‘Абд ал-Гани*.

В результате *‘Абд ал-Гани* так и не смог найти для себя достойное место среди ученой элиты города: после посвящения в братства ал-кадириййа и ан-накшбандиййа он полностью отдалился от мирской жизни и провел около семи лет (1680–1687)⁷ в доме около Омейядской мечети в состоянии (*хал*) мистической отрешенности⁸. Находясь в уединении, дамаский суфий сочинил главные работы по защите мистического измерения в исламе, среди которых выделяются комментарии на трактат «Путь Мухаммада» («ат-Тарика ал-мухаммадиййа») пера интеллектуального вдохновителя движения кадизаделит Имама Биргиви [Ан-Наблуси, 2012]; несколько посланий в защиту практики курения табака [Ан-Наблуси, 2015], ритуальных танцев суфийского братства ал-мавлавиййа [Ан-Наблуси, 2014]⁹, а также трактат, посвященный вопросу дозволенности суфийской практики «созерцания лиц безбородых юношей» (*назар ила-л-мурд*) и смыслу любви «Гайат ал-матлуб фи махаббат ал-махбуб» («Пределы любовных желаний») [Schlegell, 1997, p. 74].

После разгрома кадизаделитов в Стамбуле в 1683 г. интеллектуальная обстановка в Дамаске стабилизировалась, и поэтому в 1687 г. *‘Абд ал-Гани* решил вернуться к активной жизни. Однако через два года у него разгорелся острый спор с новым главным кади Дамаска (*кади ал-кудат*) *‘Ата Алла-эфенди* (занимавшим этот пост дважды – в 1689–1691 и 1698–1699 гг.), ярым противником суфизма, осуждавшим также практику курения табака и питья кофе [Ал-Муради, 1884, т. 1, с. 254]. На этот раз из-за конфликта ан-Наблуси решил покинуть сирийскую столицу и отправился в долгосрочное путешествие по Великой Сирии, Египту и Хиджазу. Во время этих странствий он активно пропагандировал идеалы суфизма среди разных социальных групп.

Анализ трактатов *‘Абд ал-Гани*, написанных в литературном жанре *рихла* (путешествий), позволяет сделать вывод о том, что во второй половине XVII в. кадизаделитская проблематика вышла за пределы Дамаска и стала предметом оживленного обсуждения в интеллектуальной среде Алеппо, Баальбека, Иерусалима, Сайды, Триполи и других городов Великой Сирии. В число главных тем, будораживших умы мусульманских богословов, входила проблема о дозволенности курения табака, совершения суфийских практик *сама*¹⁰ и *зикр* и почитания гробниц мусульманских «святых» (см. диаграмму на цветной вклейке). Кроме того, в Иерусалиме в 1690 г. ан-Наблуси пришлось защищать Ибн *‘Араби* от нападок местных богословов, упрекавших «великого шейха» в том, что тот отвергал вечность мучения грешников в адском пламени и полагал, что фараон, преследовавший еврейский народ в Египте, умер укорененным в вере [Ан-Наблуси, 1990, с. 206, 261–262].

Касательно курения *‘Абд ал-Гани* отмечал, что при умеренном употреблении табак не вредит здоровью человека и не вызывает опьянения рассудка, с чем не соглашались кадизаделиты [Наблуси, 1778, с. 29]. Кроме того, дамаский суфий отвергал все попытки турецких богословов запретить низкосортный табак тютюн, по той причине, что изначально он поставлялся из «неверной» Европы. По словам *‘Абд ал-Гани* ан-Наблуси, ев-

⁷ В то же время мединский проповедник (*хатиб*) *‘Абд ар-Рахман ал-Хийари* (ум. в 1672 г.), бывший проездом в Дамаске и встретившийся там с сирийским суфием, в своих воспоминаниях сообщал о том, что ан-Наблуси начал практиковать продолжительные уединения с 1669 г. Похоже, его стремление к эскапизму, проявившееся ранее в ответ на деятельность местных сирийских кадизаделитов, с годами только усилилось [Akkach, 2007, p. 37].

⁸ Ал-Муради отмечал, что «завистники» (*хассад*) дамаского суфия ложно обвиняли его в том, что он якобы перестал молиться или что в одиночестве он сочинял агрессивные поэмы-поношения, адресованные врагам (*хиджа*) [Ал-Муради, 1884, т. 3, с. 32].

⁹ Несмотря на то что ан-Наблуси не был членом братства ал-мавлавиййа, он активно занимался его защитой [Sukkar, 2014].

Иллюстрации к статье Н.Р. Краюшкина

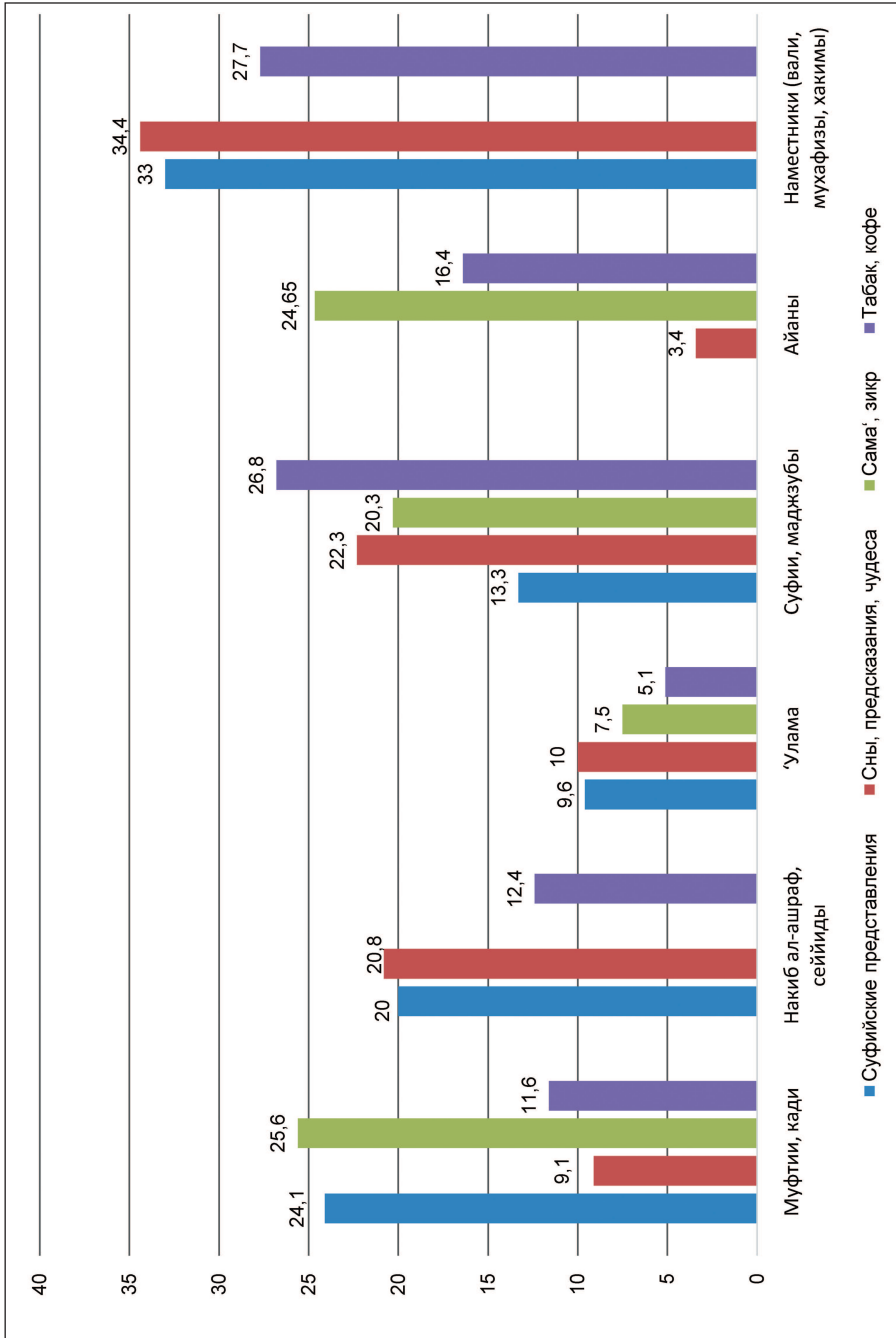


Диаграмма. Темы, обсуждаемые ан-Наблуси с представителями разных социальных групп Великой Сирии, % [Ан-Наблуси, 1986, с. 2–169].

ропейцы-христиане едят и пьют так же, как и мусульмане, и объявлять их обычаи «предсудительными» (*мункар*) можно только в том случае, если они напрямую противоречат религиозному закону. Резюмируя, ан-Наблуси подчеркивал, что в истории ислама многие новшества не признавались «запрещенными» (*мухаррам*) на основании их соответствия мусульманским принципам веры, поэтому кадизаделитская характеристика курения как «предвкушения адского пламени» голословна и исполнена «фанатизма» (*та'ассуб*) [Наблуси, 2015, с. 61]. При этом, если табак и был спорным вопросом для мусульманских богословов, обсуждать его должны были, по мнению ан-Наблуси, только *'улама* без вмешательства османских властей.

Для защиты обычая совершения религиозного паломничества к гробницам «святых» (*зийара*) ан-Наблуси собрал в трактатах-«путешествиях» большое количество свидетельств о чудесах, совершавшихся у захоронений мусульманских праведников, и несколько легендарных историй о том, как, к примеру, жители Иерусалима порой видели умерших молящимися или читающими Коран [Ан-Наблуси, 1990, с. 319–322]. Однако главный аргумент ан-Наблуси состоял в том, что кадизаделиты, «призывавшие осквернить мусульманские святыни, чтобы уберечь людей от многобожия (*ширк*)», сами становились, по мнению *'Абд ал-Гани*, «неверными» (*кафирами*) [Наблуси, 2015, с. 17; Schlegel, 1997, p. 81].

Таким образом, из-за деятельности сирийских кадизаделитов в Османской Сирии сложилась взрывоопасная ситуация, чреватая народными волнениями и возникновением местного протоваххабитского движения. Тем не менее социального катаклизма не произошло, поскольку, как показывает анализ трактатов-«путешествий» ан-Наблуси, мусульманским мистикам удалось отстоять свои религиозные представления, сохранившие популярность среди самых разных слоев сирийского общества – и мусульманских *'улама*, и местной «аристократии» (*айанов*), и османских чиновников, многие из которых получали посвящение в различные суфийские братства. По возвращении в Дамаск в 1701 г. ан-Наблуси стал почитаться жителями города в качестве местного «святого», сумевшего отстоять мистическое измерение в исламе. Согласно ал-Муради, благодаря народной славе сирийскому суфию удалось ненадолго занять в 1722–1723 гг. пост главного ханафитского муфтия города – высшую должность в иерархии мусульманских богословов Дамаска, которую могли получить местные арабы-мусульмане [Муради, 1884, т. 2, с. 84].

Благодаря таким богословам, как ан-Наблуси, доктрина кадизаделитов в Сирии была подвергнута всесторонней критике, однако полностью не исчезла. *'Абд ал-Гани* имел дело с кадизаделитской проблематикой еще в 1730 г.¹⁰, получив письмо от мусульманского богослова из Алеппо, не знавшего, как относиться к представителю этого идейного движения и утверждавшего, что после смерти пророк Мухаммад не способен никому отвечать на молитвы. Из-за подобной постановки вопроса дамаский суфий обвинил еще одного «турка» в «неверии» (*куфр*) [Наблуси, 2009, с. 356–358]. Лишившись государственной поддержки османских султанов, кадизаделиты не смогли ничего противопоставить представителям дамаской богословской школы, защищавшим установки классического ислама, и были вынуждены уйти в тень. Тем не менее незадолго до этого в Дамаске успели получить образование главные учителя основателя нового пуритского движения в исламе Мухаммада ибн *'Абд ал-Ваххаба* (1703–1792), линия преемственности которого восходила напрямую к ал-Устувани [Currie, 2015, p. 280–281]. Возможно, кадизаделитские идеи оказали определенное влияние на взгляды будущего основателя ваххабизма, однако после богословской работы, проделанной сирийскими учеными, мусульман-

¹⁰ Для сравнения: в Сараеве присутствие кадизаделитов сохранилось вплоть до 1770-х гг. [Sariyannis, 2012, p. 266].

ские ригористы из Аравии вынуждены были сконцентрироваться на изучении хадисов, чтобы найти новые безукоризненные обоснования своих представлений по «очищению» ислама.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Кибрит Мухаммад. *Рихлат аш-шита' ва-с-сайф* (Путешествие зимой и летом). Бейрут, 1965 [Kibrit Muhammad. *Rihlat al-shita' va-l-sayf* (Winter and Summer Journey). Beyrut, 1965 (in Arab.)].

Ал-Муради Халил. *Силк ад-дурар фи а'йан ал-карн ас-сани 'ашар* (Жемчужный путь знатных лиц двенадцатого века). Т. 2–4. Булак: ал-Матба'а ал-мисриййа ал-'амира би-Булак, 1884 [Al-Muradi Khalil. *Kitab silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar* (Pearl Way of the Twelfth Century Nobles). Vol. 2–4. Būlāq: Al-Matba'ah al-'Āmirah, 1884 (in Arab.)].

Ал-Муhibби Мухаммад. *Хуласат ал-асар фи а'йан ал-карн ал-хади 'ашар* (Жизнеописание благородных лиц одиннадцатого века по мусульманскому летоисчислению). Т. 3–4. Бейрут, б.м., б.г. [Al-Muhibbi Muhammad. *Khulasat al-athar fi a'yan al-qarn al-hadi 'ashar* (Biographies of Nobles of the Eleventh Century). Vol. 3–4. Beirut, n.d. (in Arab.)].

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Хуллат аз-захаб ал-ибриз фи рихлат Ба'лабакк ва-ль-Бика' ал-'азиз* (Золотые одеяния о путешествии в Баальбек и священную долину Бекаа). 1778 (рукопись) [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Hullat al-dhahab al-ibriz fi rihlat Ba'lbakk wa-l-Biq'a' al-'aziz* (Golden Robes About the Journey to Baalbek and the Sacred Valley of the Bekaa). 1778 (manuscript) (in Arab.)] <https://www.alukah.net/library/0/125052/> (accessed: 14.02.2020).

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Ал-Хакика ва-л-маджаз фи-р-рихла ила билад аш-Шам ва-Миср ва-л-Хиджаз* (Достоверное и образное описание путешествия по Великой Сирии, Египту и Хиджазу). Каир: Марказ таусик ат-турас, ал-хай'а ал-мисриййа ал-'амма ли-л-китаб, 1986 [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Al-Haqiqa wa-l-majaz fi-l-rihla ila bilad al-Sham wa Misr wa-l-Hijaz* (Accurate and Imaginative Description of the Trip to Greater Syria, Egypt and Hijaz). Cairo: Markaz Tausik at-Turas, al-Haja al-Misrija al-'Amma li-l-Kitab, 1986 (in Arab.)].

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Ал-Хадра ал-унсиййа фи-р-рихла ал-кудсиййа* (Дружеское сообщение о Иерусалимском путешествии). Бейрут: ал-Масадер. 1990 [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Al-Hadra al-unsijja fi-l-rihla al-kudsijja* (A Friendly Message on the Jerusalem Journey). Beirut: al-Masadir, 1990 (in Arab.)].

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Васа'ил ат-тахкик ва раса'ил ат-тауфик* (Послания для совместного поиска истины). Лейден: Брилл, 2009 [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Wasa'il al-tahqiq wa-rasa'il al-taufiq* (Messages for the Joint Search for Truth). Leiden: Brill, 2009 (in Arab.)].

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Ал-Хадиқа ан-надиyyа шарх ат-тариқа ал-мухаммадиййа* (Влажный сад комментариев на трактат «Путь Мухаммада»). Стамбул: Мактабат ал-хакика, 2012 [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Al-Hadiqa al-nadiyya sharh al-tariqa al-Muhammadiyya* (Wet Garden of Comments on the Treatise "Way of Muhammad"). Istanbul: Maktabat al-Haqiqa, 2012 (in Arab.)].

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Ал-'Уқуд ал-лу'лу'иййа фи-т-тарик ал-мавлавиййа* (Жемчужное ожерелье братства ал-мавлавиййа). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2014 [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Al-'Uqud al-lu'lu'iyya fi al-tariq al-mawlawiyya* (Pearl Necklace of the al-Mawlawiyya Brotherhood). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2014 (in Arab.)].

Ан-Наблуси 'Абд ал-Гани. *Ас-Сулх байн ал-икхван фи хукм ибахат ад-духан* (Примирение между братьями в вопросе дозволенности курения табака). Дамаск: Нинава ли-д-дираса ва-н-нашр, 2015 [Al-Nablusi 'Abd al-Ghani. *Al-Sulh bayn al-ikhwan fi hukm ibahat al-dukhan* (Reconciliation between Brothers on the Issue of the Permissiveness of Tobacco Smoking). Damascus: Ninawa lil-Dirasat wa-al-Nashr wa-al-Tawzi', 2015 (in Arab.)].

Якубович М.М. Кадизаделлизм в крымском ханстве по данным Мухаммада аль-Кафауви. *Восток (Oriens)*. 2016. № 5. С. 61–71 [Yakubovich M. Kadizadelism in the Crimean Khanate: Muhammad al-Kafawi. *Vostok (Oriens)*. 2016. No 5. Pp. 61–71 (in Russian)].

Akkach S. The Poetics of Concealment: al-Nablusi's Encounter with the Dome of the Rock. *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. 2005. No XXII. Pp. 110–127.

Akkach S. *'Abd al-Ghani al-Nablusi, Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

- Birgivi Imam. *The Path of Muhammad (al-Tariqah al-Muhammadiyah): A Book on Islamic Morals and Ethics*. Bloomington: World Wisdom, 2005.
- Cachia P. *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer: A Handbook of Late Arabic Badi' Brawn from 'Abd al-Ghani an-Nabulsi's Nafahat al-azhar 'ala nasamat al-ashar Summarized and Systematized by Pierre Cachia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Çelebi Kâtip, Hacı Halife. *The Balance of Truth*. Trans. Geoffrey L. Lewis. London: George Allen and Unwin, 1957.
- Currie J. Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, and the Rise of the Saudi State. *Journal of Islamic Studies*. 2015. No 3. Pp. 265–288.
- El-Rouayheb K. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Evstatiev S. The Qāḍizādeli Movement and the Revival of Takfir in the Ottoman Age. *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*. Leiden: Brill, 2016. Pp. 213–243.
- Knysh A. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*. New York: State University of New York Press, 1999.
- Krstić T. *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Ray John. *A Collection of Curious Travels and Voyages*. Vol. II. London, 1738.
- Sariyannis M. The Kadizadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: The Rise of a 'Mercantile Ethic'? *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire*. Rethymno, 2012. Pp. 263–289.
- Schlegell B. von. *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulsi (d. 1143/1731)*. Ph.D. diss. University of Pennsylvania, 1997.
- Sirriyeh E. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulsi, 1641–1731*. London; New York: Routledge Curzon, 2005.
- Sukkar A. 'Abd al-Ghani al-Nabulsi of Damascus (d. 1143/1731) and the Mawlawi Sufi Tradition. *Mawlana Rumi Review*. Vol. 5. 2014. Pp. 36–170.
- Tamari S. Between the "Golden Age" and the Renaissance: Islamic Higher Education in Eighteenth-Century Damascus. *Trajectories of Education in the Arab World: Legacies and Challenges*. London-New York: Routledge, 2010. Pp. 36–58.
- Ulumiddin A. Socio-Political Turbulence of the Ottoman Empire: Reconsidering Sufi and Kadizadeli Hostility in 17th Century. *Journal of Islamic Studies*. 2016. Vol. 20. No 2. Pp. 319–352.
- Zilfi M.C. The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul. *Journal of Near Eastern Studies*. 1986. No 45. Pp. 251–269.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

КРАЮШКИН Никита Романович – аспирант кафедры Истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; лаборант-исследователь Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

Nikita R. KRAYUSHKIN, Postgraduate student, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Research Assistant, Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Иллюстрации к статье Н.Р. Краюшкина

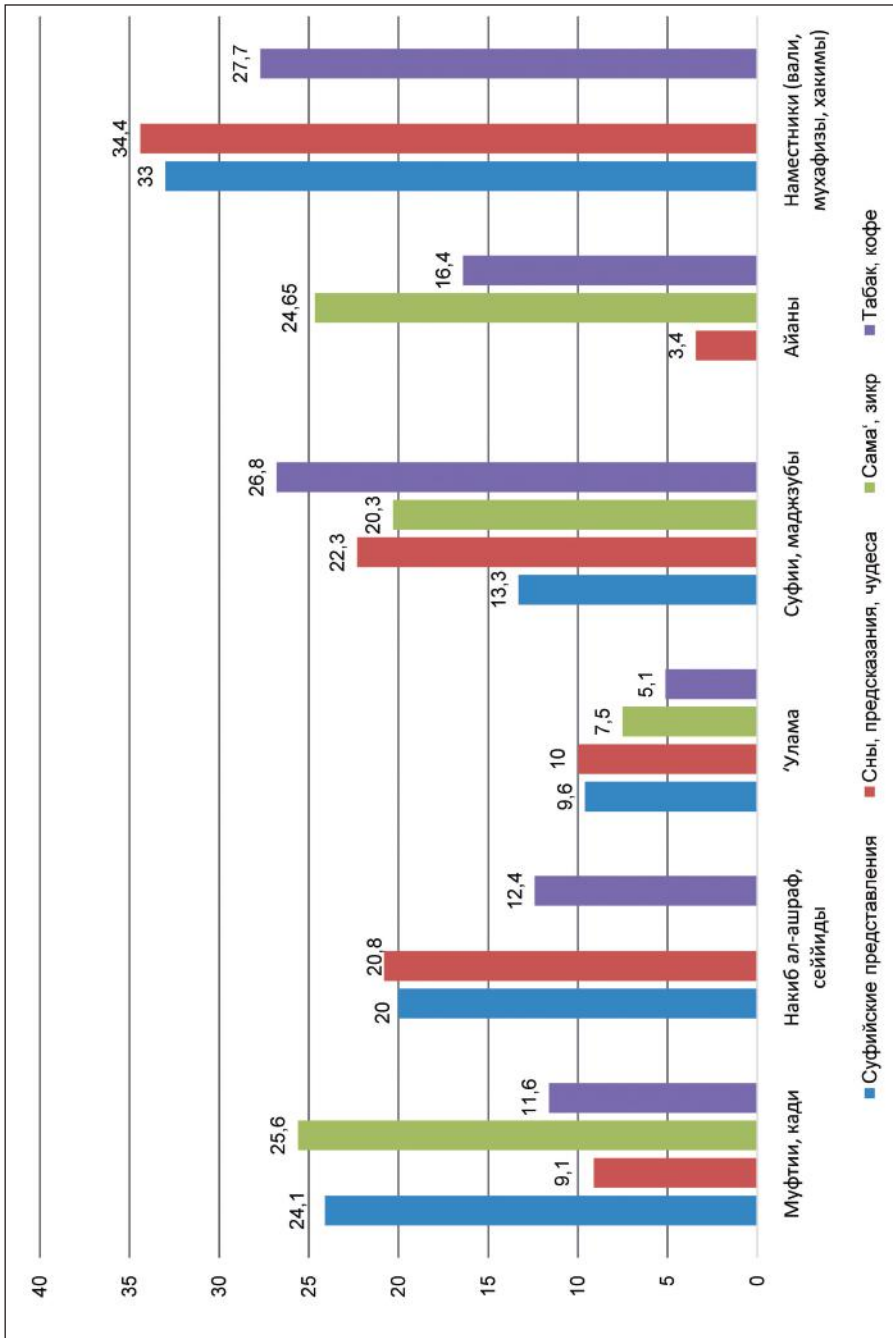


Диаграмма. Темы, обсуждаемые ан-Наблуси с представителями разных социальных групп Великой Сирии, % [Ан-Наблуси, 1986, с. 2–169].