

## Абдульвапов Н. СУФИЗМ И НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП АКТИВНОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА В КРЫМУ

Место суфизма в процессе распространения ислама в Крыму является, пожалуй, одной из наиболее привлекательных тем современных крымско-суфийских исследований. Как свидетельствуют пусть и немногочисленные на сегодня данные, активная исламизация Крыма в XIII веке происходила, прежде всего, именно в результате суфийской агитации и, в частности, как результат активной миссионерской деятельности представителей многочисленных дервишеских групп, наводнивших Крым в середине и, особенно, во 2-й половине этого столетия.

Надо сказать, что тема распространения ислама в Крыму, в целом, по сей день остаётся крайне неизученной. Из ограниченного ряда специальных работ особо указали бы на исследование И.Абдуллаева «Ислам и крымские татары» [1]. Из материалов, в которых присутствуют отдельные замечания по тем или иным аспектам темы, отметили бы статьи крымскотатарских историков довоенного периода: О.Акчокраклы [2; 3], У.Боданинского [4; 5], Я.Кемаля [6].

На фоне отсутствия серьёзных исследований по теме в целом, её суфийский аспект практически не рассматривался вовсе. Можно лишь указать на одну статью Я.Кемаля — «Арабський суфійський рукопис XIII віку, в Криму знайдений і чи не в Криму й писаний», опубликованную в 1930 г. в Киеве в сборнике «Студії з Криму». В этой статье автор кратко описывает обстоятельства распространения ислама на территории Золотой Орды (и соответственно, Крыма) в XIII-XIV вв., пишет о путях проникновения на эти земли главных персонажей соответствующих процессов — представителей различных дервишеских групп (главным образом, учеников и последователей знаменитого среднеазиатского шейха Ахмеда Есеви (ум. 1166)), касается значимости и места последних, наряду с представителями ученых кругов (*улема*), в религиозно-духовной и общественно-политической жизни Золотой Орды, и, наконец, анализирует содержание и возможность написания в Крыму во второй половине XIII в. неким Абу-Бакром ибн Юсуф аль-Хасаном аль-Васити трактата в жанре суфийского руководства [6]. (Более подробные сведения, касающиеся данного трактата, будут даны ниже.)

Из материалов последнего времени указали бы на нашу статью «Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму» [7]. В ней тема «Суфизм и распространение ислама в Крыму» была выделена в ряду наиболее интересных и актуальных, а также кратко, контурно описана — с перспективой последующего более подробного освещения.

Настоящая статья и ставит целью, на основании впервые вводимых в научный оборот ряда источников, а также предлагаемых гипотез, по возможности полнее раскрыть наиболее значимые аспекты темы, и, одновременно, предложить некоторые направления её дальнейшего изучения.

Несмотря на недостаточную изученность темы, в настоящее время можно с уверенностью говорить о том, что, при очевидном присутствии отдельных мусульманских общин на территории Крыма по меньшей мере уже с начала XIII века, активный процесс исламизации полуострова приходится на вторую половину этого столетия [1, 7 декабря].

Однако, прежде чем перейти к событиям XIII века, необходимо несколько слов сказать о фактах, связывающих появление ислама в Крыму с временами более отдалёнными. Что обращает внимание, и на них, опять же, так или иначе присутствует суфийский след.

Соответствующие факты группируются вокруг легенд о личностях двух сподвижников Пророка Мухаммеда (*сахаб*), по преданию, завершивших свою жизнь на территории полуострова. «Могилы» этих сподвижников находятся в окрестностях Бахчисарая: Малик Аштера в квартале Азиз и Гази Мансур Султана — справа от дороги напротив Малых ворот Чуфут-Кале (Кырк-Ера). (Любопытно, что город, таким образом, оказывается расположенным между двумя «могилами» сподвижников Пророка, что, надо полагать, являлось достаточно символическим фактом для самосознания мусульман столицы Крымского ханства, а также верующих всего Крыма.) Речь, следовательно, может идти о появлении ислама в Крыму уже в первой половине VII в. — факт, не могущий не обратить на себя внимание.

Не будем подробно останавливаться на личностях этих двух персонажей — соответствующая тема уже была предметом ряда исследований [1; 8; 9]. Лишь напомним, что о первом из них до сегодняшнего дня бытует предание, гласящее, что Малик Аштер (в других вариантах — Малик Аждер, Адждидер-мелек-султан, Мелек Гайдер) был воином (знаменосцем) в войске Пророка Мухаммеда, и, будучи посланным последним в Крым проповедовать ислам, нашёл здесь вечный приют, погибнув в сражении с неверными. По одному из вариантов этой легенды, записанному в свое время В.Х.Кондраки, Малик Аштер лишается головы своей в 30 верстах от города, однако, по велению Бога, взяв голову под мышки, возвращается к месту нынешнего захоронения [10, с. 83]. Могила святого долгое время пребывала в забвении, и лишь спустя несколько столетий была обнаружена неким шейхом суфийского ордена накшбендийе [8, с. 215].

Более подробно, хотя и в значительно более легендарной форме, предание изложено у Э.Челеби [11, с. 66-67].

Предание о втором святом (азизе), Гази Мансуре, известно, главным образом, в изложении И.Гаспринского, опубликованном в 1913 г. в «Восточном Сборнике» Общества Русских Ориенталистов, а также газете «Терджиман». По этому преданию, Гази Мансур, подобно Малику Аштеру, так же был одним из сподвижников Пророка, прибывшим в Крым и ставшим шехидом (мучеником) на этой благословенной

земле. Спустя много столетий два шейха из Бухары – Шейх Халил и Шейх Рамазан, несколько раз во сне получив указание, что на «Зелёном острове», т.е. в Крыму, между скалами против Чуфут-Кале находится могила сподвижника, прибывают в Крым, находят указанное место, устраивают здесь дервишескую обитель и после смерти в 838/1434 году хоронятся рядом. «С тех пор тут существует шейхи и творят молитву» [12].

Могила, как очень известное место паломничества, упоминается, опять же, и у Э.Челеби [11, с. 38, 67]. По преданию, записанному последним, Гази Мансур был родом из Медины.

Добавим также, что по Э.Челеби, эти два персонажа знали друг друга, более того – после мученической смерти Малик Аштера, Гази Мансур, обмыв его тело, хоронит его в Эски-Юрте, а спустя некоторое время, уже в окрестностях нынешней крепости Чуфут-Кале погибает и сам [11, с. 38, 67].

Впрочем, существуют и другие версии преданий о личностях этих двух наиболее известных крымских святых – не связывающие их с Пророком. О Малик Аштере это, в частности, предание, по которому, Малик Аштер, родом араб, прибывает в Крым в 788 г. хиджры (или же 1386 г. х. э.) и погибает от рук неверных на том самом месте, где ныне находится могила. Спустя почти три столетия, в 1658 г., во время царствования хана Мехмед Герая IV, здесь находят надгробный мраморный памятник, после чего хан велит построить на этом месте мавзолей и текие для совершения молебствий [13, с. 99].

Что касается Гази Мансура, о нем существует легенда, записанная Н.Марксом и опубликованная в 1918 году в № 54 ИТУАКа. По этой легенде, Гази Мансур – простой крымец, бесконечно любящий свой Крым и не желающий променять его на жизнь даже в священной для каждого мусульманина Мекке. Завершив паломничество, по пути домой, он лишается головы во время нападения разбойников, однако всё же возвращается в свой любимый Бахчисарай – с головой под мышкой, чтобы упокоится на родной земле. После предания его тела земле, над его могилой наблюдают столб зелёного света, после чего Гази Мансур признаётся святым – азизом [14].

Сразу обратим внимание на повторяющийся в преданиях мотив т.н. «усеченной головы», а также весьма характерное обстоятельство в конце второго предания – появление над могилой зеленого столба света. Последнее, засвидетельствованное определенной процедурой, являлось непременно элементом практики признания святости лица, покоящегося в соответствующей могиле.

Несмотря на разницу в преданиях, основными из них являются всё же те, что связывают мучеников с Пророком. И это обстоятельство поднимает, что вполне резонно, проблему: насколько реально пребывание в VII в. в Крыму сподвижников Мухаммеда?

В принципе, факт присутствия в Крыму в сер. VII в. сахабов Пророка не выглядит уж столь невозможным. Занимавшийся темой крымский историк И.Абдуллаев анализирует эту возможность по аналогии с известным мусульманским местом паломничества – могилой Айюба Ансари в Стамбуле.

Абу Айюб Ансари (? Медина – 668/669, Стамбул) был одним из многочисленных сподвижников Пророка, участвовавших в известной осаде Константинополя арабами в 668/669 году и принявших здесь мученическую смерть. Спустя несколько столетий (!), уже после взятия Константинополя султаном Мехмедом II Фатихом (1453 г.), место его могилы было «указано» свыше духовнику Фатиха шейхульисламу Акшемседдину, было обустроено и превратилось в одно из наиболее известных в Турции, и в целом в мусульманском мире, мест паломничества. И.Абдуллаев высказывает вполне логичную мысль, что некоторые из сахабов, как во время, так и после осады Константинополя, во исполнение призыва Пророка как можно далее пронести свет ислама, могли, переплыв Чёрное море, ступить на землю и крымского полуострова [1, 30 ноября].

Вполне, повторимся, логичная мысль, и мы готовы ней присоединиться. Обратим также внимание, что история «нахождения» «могилы» Гази Мансура очень напоминает историю обнаружения могилы Айюба Ансари, однако крымское событие произошло значительно (несколько десятков лет) ранее! (В этой связи, было бы полезным проследить соответствующий мотив, – обнаружение спустя довольно значительный период времени могилы того или иного святого, – и на других аналогичных примерах.)

Впрочем, возможно и другое предположение, а именно то, что «могилы» сподвижников на самом деле таковыми не являются, а представляют собой так называемые «макамы» – «места явления святого, где с ним можно вступить в духовное общение» [15, с. 294]. «...По народным верованиям, – пишет Дж.С.Тримингем, – душа святого задерживается у его гробницы и мест (макам), связанных с его земной жизнью, или там, где он после смерти являлся народу. В таких местах можно получить его заступничество.» [там же, с. 33]. В предании о Гази Мансуре такое указание, как мы видели, присутствует. В предании о Малик Аштере оно отсутствует, возможно – не сохранилось.

Обращает внимание то, что макамы Малик Аштера в настоящее время находятся по меньшей мере ещё в двух местах – в провинциях Кахраманмараш и Диярбакыр Турецкой Республики [16, с. 116], и это лишний раз свидетельствует о том, что персонаж этот – не выдумка.

И действительно, мусульманская история знает такую личность: Малик Аштер (618 – 657), йеменец по происхождению – знаменитый военачальник при халифе Али (ум. 661), двоюродном брате и зяте Пророка, местом погребения которого, как сообщают хроники, является г. Аль-Ариш в Египте [9].

О Гази Мансуре подобными историческими сведениями не располагаем, и личность его пока остаётся неизвестной.

Таким образом, бахчисарайские «могилы» сподвижников Малик Аштера и Гази Мансура, возможно, – лишь макамы, т.е. места духовного явления этих двух святых. Отметим сразу, что подобное явление представляет собой довольно распространённый феномен народного ислама (впрочем, как и многих других религиозных традиций). Однако, и прежде всего – в отношении могилы Гази Мансура, нельзя полностью от-

вергать и возможность принадлежности «могил» действительным сподвижникам Пророка.

Вопрос, таким образом, остаётся открытым. В аспекте же настоящей статьи важно то, что оба места со временем были освоены представителями суфийских кругов, превратившись в наиболее известные в Крыму места паломничества и центры проведения разнообразных религиозно-суфийских ритуалов. В частности, как одно, так и другое святое место располагали дервишескими обителями. Так, обитель при могиле Гази Мансура была основана, по преданию (см. выше), шейхами Халилем и Рамазаном в первой трети XV в. и, вероятно, обновлена ханом Менгли Гераем I [17, с. 111]. Впоследствии она так же пользовалась вниманием ханов, в частности, получила значительную материальную поддержку со стороны последнего крымского хана Шагин Герая [18, с. 64]. Просуществовала вплоть до 1930-х гг., и принадлежала, вероятно, братству хальвети: О.Акчокраклы пишет о приходивших сюда на торжественную молитву «качающихся дервишах» [19, с. 13].

Обитель же на Азизе, на территории древнего кладбища средневекового городища Эски-Юрт, в окружении ряда мавзолеев крымской знати, в том числе – и ханских, была построена (или обновлена), надо полагать, в середине XVII в. ханом Мехмед Гераем IV (1641-44, 1654-66) и принадлежала братству «вращающихся дервишей» – *мевлеви* [20, с. 68, 219]. Известно, что Мехмед IV, человек религиозный и даже заслуживший прозвище «Суфи» (или же «Софу», – «набожный», «суфий»), и сам был членом этого братства, лично участвуя в его знаменитых радениях-кружениях – *сема* [там же]. Впоследствии, в XIX веке обитель, по всей видимости, была «перепрофилирована» в обитель достаточно близкого к мевлеви ордена *саади* [21, с. 143]. В 1914 г. для неё было отстроено новое здание, которое одновременно стало (продолжало (?)) исполнять функции и мечети. Радения именно в этой в обители описаны в известной повести М.Коцюбинского «Под минаретами». Просуществовала обитель-мечеть до 1950-х гг., когда была разрушена и на её месте возник городской базар. (В настоящее время есть планы восстановления обители и создания на этом месте центра по изучению религиозно-духовной культуры Крыма, и, в частности, суфизма и практики различных орденов.)

Итак, как видим, оба факта легендарной истории появления ислама в Крыму со временем обрели суфийское звучание, были освоены суфийской средой, став, таким образом, достоянием и суфийской истории Крыма.

Переходя же к событиям доподлинно историческим, отметим прежде всего два факта, с суфизмом непосредственно не связанные, но могущие свидетельствовать о присутствии мусульманских общин на территории Крыма уже в самом начале XIII века.

Первый факт датируется 1222 годом и связан с постройкой в г.Судак турками-сельджуками, под руководством кастамонийского эмира Чобан-оглу Хюсамедина захватившими город у кипчаков, наиболее древней из ныне известных крымских мечетей [22]. По некоторым сведениям, мечеть на территории Судакской крепости, сохранившаяся до настоящего времени – и есть та самая древняя мечеть, хотя, по другим источникам, данная постройка относится к XIV в., а та, древняя, о которой идёт речь, увы, не сохранилась.

Следующий факт связан с возможным написанием в первой четверти XIII в. в Крыму (надо полагать, непосредственно в городе Кырым (ныне Старый Крым)) поэмы «Юсуф и Зелиха» – внушительного (1405 четверостиший) поэтического произведения некоего Махмуда Кырымлы (Крымского). Оригинал этого произведения, являющегося на сегодня наиболее древним памятником крымскотатарской литературы, считается утерянным, но сохранилось два списка перевода поэмы (по словам переводчика – с «крымского» («дештского») языка на «тюркский»), осуществлённого примерно в то же время младшим современником Махмуда Крымского – поэтом Халиль-огду Али [23, с. 13].

Увы, тема в данном аспекте остается абсолютно не исследованной (как, впрочем, не исследованной и в целом!). Однако, если крымское происхождение поэмы подтвердится, можно предположить, что в городе Кырым уже в самом начале XIII века существовала довольно крупная мусульманская община, поскольку такое внушительное произведение могло появиться лишь при наличии соответствующей среды. (Добавим также, что в таком случае поэма крымского автора станет одним из наиболее древних известных памятников всей тюркской литературы в целом, а также первым произведением на данный, весьма популярный сюжет, в ряду более 70 поэм на различных тюркских языках [24, с. 62]).

Мы предположили отсутствие суфийских следов на этих двух фактах. Однако, в результате исследования перевода поэмы Махмуда Крымского, проведенных в последние годы в Турции, возникло мнение считать как автора, так и переводчика последователями знаменитого среднеазиатского духового наставника и поэта, «основателя тюркского суфизма» Ахмеда Есеви [25, с. 182]. Вполне допустимая мысль, требующая, однако, дополнительных исследований.

Итак, если на двух вышеописанных фактах суфийский след непосредственно не просматривается, то в последующих событиях, – касающихся середины и второй половины XIII в., – он будет присутствовать вполне определённо.

Сразу же необходимо отметить, что XIII в. стал особо значимым не только для крымского суфизма. Не будет преувеличением сказать, что весь этот век, причём в рамках всего исламского мира, прошёл под знаменем именно суфизма. XIII век составляет в истории суфизма целую веку и характеризуется системными изменениями в области его практики, в результате чего суфизм переживает этап формирования своей весьма разветвлённой организационной структуры. Выразилось это, в частности, в образовании многочисленных суфийских братств – *тарикатов*. Именно в этот период складываются наиболее известные и влиятельные из них, обычно это – двенадцать т.н. «материнских» братств [26, с. 226-227].

Не может не обратить внимание то, что происходило всё это на фоне событий, ставших потрясением

для большей части огромного евразийского континента. «Создаётся впечатление, что происшедшие в XIII в. колоссальные политические перемены, когда монголы опустошили большую часть Азии и проникли глубоко в Европу, разрушив обширные области с высокоразвитыми культурами, вызвали не только в исламском мире, но и повсюду в Европе и Азии волну мистических умонастроений, резко контрастировавших с этими разрушительными тенденциями: создавалась мистическая поэзия, возникали мистические чувства и идеи, распространялась мистическая практика. Величайшие мистические писатели исламского мира появились в XIII в. – Аттар и Наджмаддин Кубра; оба умерли ок. 1220 г.; их традиции продолжили ученики... Наивысшим достижением персидской мистической поэзии стало творчество Джалаледдина Руми; а в стране, где он провёл большую часть своей жизни, в Анатолии, такие мистики, как Садреддин Коневи, распространяли идеи Ибн Араби. Позднее турецкий поэт Юнус Эмре впервые создал собственную турецкую мистическую поэзию...» [27, с. 219-220].

Опять же о Малой Азии, ставшей центром активности мусульманских (и прежде всего суфийских) проповедников пишет и Дж.С.Тримингем: «В Малой Азии сельджукидский период примечателен тем, что мистицизм был органически связан с распространением мусульманской культуры в этом районе. Персидские беженцы (такие, как Бахаэддин Велед, отец Джалаледдина Руми) (здесь присутствует неточность, поскольку Руми был этническим тюрком – Н.А.) и тюркские странствующие дервиши (баба) массами хлынули в Малую Азию в XIII в., особенно во время нашествия монголов. Дервиши не ослабили активности и после крушения сельджукидского государства в Руме. Мистики, энтузиазмом и воодушевлением резко отличающиеся от ортодоксальных мусульман и проявляющие свои душевные качества в таких практических делах, как гостеприимство к путникам и забота о больных и бедняках, способствовали популярности ислама среди христиан, населяющих этот район. Они пользовались поддержкой сельджукидских властей, Джалаледдин Руми был в почёте при дворе в Конье, сохранились многочисленные свидетельства о покровительстве, оказываемом суфиям и при других дворах...» [15, с. 32].

Дж.С.Тримингему вторит Э.Д.Джавелидзе: «К этому времени институт дервишей обрёл твёрдую почву в Анатолии, куда потоками направлялись многочисленные дервишеские группы, оседая в различных местах государства.» [28, с. 27-31].

Итак, в середине XIII в. в результате массовых переселений, связанных в первую очередь с монгольским продвижением на Запад, Крым, как и соседние территории Малой Азии и Балкан, становится ареной весьма бурных процессов, имевших к суфизму самое непосредственное отношение. В это время полуостров буквально наводняют представители различных дервишеских групп, объединяемых обычно в религиозно-суфийское движение *бабаи* (от тюрк. *баба* – отец, глава), и перемещавшихся, главным образом, с территории Средней Азии (Бухара), а также ряда религиозных центров на территории нынешних Афганистана и Ирака. Помимо непосредственно членов института «бабаи», в это движение входили дервиши групп *есеви*, *вефаи*, *хайдери*, *календери* и др. [там же].

Крымские обстоятельства этого движения до сих пор не были предметом исследований, хотя, судя по всему, они были аналогичны процессам, происходившим на территории Малой Азии. Последние же изучены достаточно подробно (см. выше).

Об аналогичности этих процессов могут свидетельствовать, в частности, и материалы агиографических произведений турецкой литературы того времени, имеющих отношение и к Крыму. Укажем, в частности, на известное произведение турецкого поэта XV в. Эбу-ль-Хайра Руми – «Сказание о Салтуке» («*Салтукнаме*» (1480)) [29], повествующее о процессе мусульманизации Анатолии, значительной части Румелии, о-ва Крит и Крыма, главным героем которого является один из наиболее известных представителей движения «бабаи», яркий последователь шейха Ахмеда Есеви – Сеййид Сары Салтук Баба (см. ниже). Произведение, с точки зрения крымской истории, увы, до сих пор абсолютно неисследованное, хотя некоторые факты свидетельствуют о том, что отдельные фрагменты присутствующих в нём легенд продолжали жить в памяти крымских татар многие столетия и продолжают жить поныне [30].

Итак, именно представителям различных дервишеских групп суждено было стать основными героями процесса активного распространения ислама в Крыму во второй половине XIII века.

Среди этих персонажей мы видим личностей, уже при жизни своей ставших легендами тюркского народного ислама (к слову, в значительной степени «замешанного» на элементах мистицизма, и имеющего к суфизму, соответственно, самое непосредственное отношение): Сеййид Сары Салтук Баба (ум. 1293 или 1296), Барак Баба (уб. 1308). Имена этих личностей мы находим абсолютно во всех современных справочниках по истории ислама. Вместе с ними в соответствующих преданиях в связи с Крымом присутствуют имена ещё целого ряда в своё время известных религиозных подвижников: Кемал Ата, Чобан Ата, Кара Дауд и др.. [31, с. 187]. Жизнь этих газиев (борцов за веру)-святых-чудотворцев, овеянная многочисленными легендами, породила, в том числе, и богатейший фольклор героического и религиозно-мистического содержания.

Помимо этих, более – легендарной истории персонажей, в описываемых событиях принимали участие и достаточно известные исторические личности, такие как золотоордынский хан Берке (1257–1266) и один из последних сельджукидских султанов Рума - Изеддин Кейкавус II (1238?–1278, Судак).

Несмотря на достаточно широкую известность всех этих личностей, крымский период их жизни и деятельности остаётся практически неизученным. До последнего времени единственным историком, попытавшимся так или иначе комплексно осветить данный вопрос, оставался В.Д.Смирнов: в известном труде «Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века» мы встречаем весьма ценные замечания, касающиеся практически каждого из вышеперечисленных персонажей [32, с. 12-33]. В последние годы отдельных аспектов темы касался И.Абдуллаев [1].

Однако, даже поверхностное знакомство с источниками, ставшими доступными в последнее время, позволяет говорить о довольно богатом материале для весьма перспективных и интересных исследований.

Так, из трёх любимых мест пребывания легендарного Сары Салтука два находились именно в Крыму: города Кефе (Феодосия) и Кырым (ныне Старый Крым) [там же]. Не менее легендарный Барак Баба становится муридом Сары Салтука, по всей видимости, опять же именно в Крыму [28, с. 29].

Обращает внимание, что оба шейха в ряде источников упоминаются с нисбой “*Кырымий*” – “Крымский” [31, с. 187], что так же может свидетельствовать о достаточно продолжительном периоде пребывания последних в Крыму (в 1260-70-х гг.), по меньшей мере – значимом.

Любопытно, что память об этих личностях сохранилась, в частности, и в крымской топонимике. Так, между нынешними городами Феодосия и Старый Крым существовала (и под другим названием, – Журавки Кировского р-на, – существует поныне) деревня Сеййид-Эли [33], название которой можно перевести как “селение (край) Сеййида”, и бывшая, как можно предположить, местом проживания Сеййид Сары Салтука в Крыму. Впоследствии, в XVII в., оставив должность Муфтия Кафы, здесь обустроит суфийскую обитель шейх и поэт Афифедин Абдуллах (ум. 1640 (?), поэтический псевдоним «Афибий» – сын известного шейха, автора целого ряда суфийских трактатов и поэта Ибрахима бин Акмехмеда (ум. 1592/93)) [20, с. 65, 216-217]. После его смерти место наставника обители перейдет к его сыну, также шейху и поэту, впоследствии Крымскому кадиаскеру – Абдульазису эфенди (ум. 1694/95, псевдоним «Иззий») [21, с. 153].

Обращает внимание, что деревня Сеййид-Эли находилась в непосредственной близости от селения Коледж (ныне, по всей видимости, отсутствующего) – одного из т.н. «четырёх очагов» («*дёрт оджак*») – известных мусульманских религиозно-духовных центров Крыма [21, с. 144], и, надо полагать, составляла с ним единое целое. Добавим, что здесь же рядом располагалось и селение Шейх-Эли (ныне с. Партизаны), что так же укрепляет во мнении, что речь идёт о фрагментах некогда крупного религиозно-суфийского центра.

Помимо этого, в этом же регионе встречаем топонимы Барак (ныне с. Синицыно Кировского р-на) и Барак-голь (“Озеро Барака” (?)) – ныне с. Наниково Феодосийского г/с), что даёт основание думать об их возможной связи с личностью легендарного последователя Сеййид Сары Салтука – Барака Бабы.

Кстати, ещё один похожий топоним – Бараки или Барак-Эли («Селение Барака») – встречается и в окрестностях г. Акмесджита (Симферополя), рядом с дер. Чоюнджи – ещё одного из «четырёх очагов». Ныне территория обеих несохранившихся деревень входит в состав дер. Урожайное Симферопольского р-на [34, с. 79]. В непосредственной близости к этим населённым пунктам находилась и деревня Шейх-кой, ныне также не существующая (но от которой сохранился фрагмент прекрасного *михраба* (ниши, указывающей направление на Каабу) местной мечети-обители золотоордынского периода (конца XIV в.)), что также может свидетельствовать о наличии здесь в своё время крупного религиозно-суфийского центра, в который, как и в случае с Коледжем, также входило несколько населённых пунктов.

Что касается шейхов Кемаль Баба (по преданиям из «Салтук-наме», он был наиболее известным крымским (т.е. жителем г. Кырым) муридом Сеййид Сары Салтука) и Чобан Ата, то и их историчность не вызывает никаких сомнений. В.Д.Смирнов отмечает наличие в г. Эски Кырым (Старый Крым) двух одноимённых суфийских обителей и со ссылкой на известное историографическое произведение крымского историка XVIII в. Сеййид Мухаммеда Ризы “Семь планет в известиях о правителях татар” («*Эс-Себъ-ус-сеййар фи ахбар-и мулюк-ит-татар*») пишет о том, что автор этого исторического произведения “ещё видел могилы этих обоих мусульманских святых и творил поклонение им” [21, с. 143-144]. О могилах Кемаль Ата-султана и Чобан Ата как наиболее известных в Старом Крыму местах паломничества пишет и Эвлия Челеби [11, с. 83-84]. По его словам, последние были братьями. По свидетельству А.Маркевича, «холм, слывший у местных жителей под именем Кемаль-ата, с остатками фундаментов каких-то зданий и несколькими надгробными памятниками с именами шейхов» «при въезде в город с северной стороны» существовал вплоть до конца XIX века [35, с. 71].

Помимо этого, о шейхе Кемале, хотя и в связи с другим святым местом – «азизом» – в окрестностях нынешнего Коктебеля, существует прекрасная легенда, в своё время записанная Н.Марксом [36] и сохранившаяся в памяти народа до сих пор [37].

С именем же Кара Дауда, возможно, связан топоним Давуд-Эли («Селение Дауда») – селение, расположенное несколько восточнее, на территории Керченского п-ва (ныне – с. Марфовка Ленинского р-на).

Перечень топонимических названий, вызывающих интерес в контексте настоящего исследования, можно было бы продолжить. Однако необходимы дополнительные исследования.

Не может не обратить на себя внимание и то, с кем ассоциировались все эти дервиши-миссионеры в сознании крымцев. Вот как описываются соответствующие события в “Истории Тохта Бая” – средневековом крымскотатарском историческом произведении, зафиксированном Эвлией Челеби в его “Книге путешествия”. (Кстати, несколько выше упомянутого селения Коледж, на побережье залива Сиваш находится деревня Тохтаба (ныне – с. Лиманка Советского р-на) – надо полагать, именно из этой деревни происходил автор упоминаемой «Истории»):

“Затем в 665 (1266/67) г. (Берекет Хан) (Берке Хан – Н.А.) с восьмьюдесятью тысячами воинов направил лошадей из Крыма в Балх, Бухару, Туран, Чин-Мачин, Хата, Хатан, Фэфгур и Туркестан и заставил подчиниться всех непокорных падишахов. И собрав около тысячи восьмисот учёных-шейхов (в оригинале: *улема-ий баба* – “учёных баба” – Н.А.), привёл их с почестями в остров Крым, построил всем учёным соборные мечети и медресе и из имущества газавата создал всем учёным семьи, сделал их обладателями супругов.” [38, с. 7].

Косвенным подтверждением описанных событий могут быть некоторые факты, отмеченные и у самого

Э.Челеби, в частности, наличие в Старом Крыму мечети, построенной в 661/1262-63 г. неким Бей-Хаджи Умаром ал-Бухари [11, с. 83], а также данные крымской эпиграфики (см. ниже).

Таким образом, Салтук Баба, Барак Баба и другие представители религиозно-суфийского движения *бабаи* ассоциировались у местного населения и последующих историков не только со славными борцами за распространение мусульманской веры на полях сражений, но и с *улема* – представителями учёного сословия. Одним словом, именно с теми, кого было принято называть “обладателями меча и пера” – “*сахиб-уль-сейф ве-ль-калем*”. Именно с их деятельностью, в данном случае, автором вышеприведённого отрывка, связывалось распространение ислама в Крыму, и в частности – становление на территории полуострова мусульманских наук.

Происходили эти события во времена правления в Золотой Орде младшего брата знаменитого хана Бату (Батые) (ум. 1255) – хана Берке (1257–1266), пятого правителя Золотой Орды и первого хана-чингизида, принявшего ислам. И здесь нас вновь ожидает суфийский след. Дело в том, что обращение Берке в ислам произошло результате общения именно с суфийским шейхом: Берке объявил о принятии ислама в известной бухарской обители весьма популярного суфийского шейха (и поэта) Сайфадина Бахарзи (ум. в 658/1260 г.), бывшего учеником знаменитого основателя одного из наиболее популярных суфийских орденов – ордена *кубрави* – Наджмадина Кубра (1145-1221), и прозванного бухарцами «шейхом всего мира» (*шайх-и алам*) [39, с. 271].

Дж.С.Тримингем отмечает: «Примечательно, что два первых монгольских правителя, принявших ислам, – Берке в Золотой Орде и Газан в Тебризе, – предпочли найти суфийского, а не сунитского алима, перед которым они могли бы публично заявить о своей приверженности исламу. Берке (правил 1257–1266), золотоордынский хан, специально отправился в Бухару, чтобы принять ислам от суфия ордена кубрави Сайфадина Саида ал-Бахарзи (ум. 658/1260) ...» [15, с. 81-82].

Дополнительные штрихи к этой истории встречаем у Аль-Холи: «По рассказам, Берке принял ислам под влиянием суфийского шейха аль-Бахризи (точнее аль-Бахарзи, т.е. уроженец области Бахарз на территории нынешнего Афганистана – Н.А.), который прислал к нему своего ученика. Тот внушил Берке любовь к исламу и обратил его в мусульманство. О могуществе суфийских шейхов свидетельствуют следующие факты. Берке отправился в Бухару, чтобы посетить аль-Бахризи. Шейх продержал хана у своего порога по одним сведениям ночь, а по другим – три дня, не разрешая ему войти в дом. Когда хан наконец получил разрешение, шейх встретил его, закрыв лицо покрывалом». [40, с. 37-38].

В этой же связи интересно упомянуть имя ещё одного знаменитого современника этих событий, также имеющего отношение к Крыму, а именно – египетского султана Захиреддина Бейбарса (ум. 1277), который примерно в эти же годы принимал ислам из рук другого суфийского шейха: «По рассказам, султан поехал в Александрию, чтобы повидать шейха аль-Кыбари. Султану не разрешали войти в дом шейха, и он подчинился. В конце концов шейх согласился благословить Бейбарса» [там же, с. 38].

Ещё одним ярким персонажем этих событий являлся один из последних сельджукских правителей (султанов) Рума – Изеддин Кейкавус II (1238?–1278), в середине 1260-х гг. приглашённый в Крым ханом Берке. Последним султану было пожаловано два города – Солхат (Старый Крым) и Судак. В Судак же султан и упокоился в 1278 году [1, 7 декабря; 41, с. 37].

Именно с Кейкавусом в Крым прибыли дервиши, возглавляемые Сары Салтуком (см. выше). После смерти султана они, в основной своей массе, включая и самого Сары Салтука, покинули Крым и переместились на территорию нынешней Румынии, избрав центром нового расселения деревушку Баба-Даг. Здесь Сары Салтук провёл последние годы жизни и умер в 1293 (1296 ?) году. Над его могилой впоследствии был сооружён крупный мемориальный комплекс, существующий поныне и являющийся одним из наиболее известных в Европе мусульманских мест паломничества. (В своё время его смотрителем (*мутевелли*) был крымский хан Менгли Герай I [42, с. 40]).

Возвращаясь же к Кейкавусу, отметим то, что личность его интересна ещё и тем, что он был мюридом знаменитого конийского духовного наставника и гениального суфийского поэта Джеляледина Руми (1207–1273) [41, с. 36], и этот факт может внести дополнительные штрихи к истории литературных процессов в Крыму: довольно длительный период проживания Кейкавуса в Крыму даёт основания предполагать, что имя Руми и его творчество, – одна из вершин мировой мистической литературы, – могли стать известными в Крыму уже при жизни поэта. (Впрочем, это не единственный путь возможного проникновения славы и творчества Мевляна в Крым во второй половине XIII века.)

Аналогичное, но уже в связи с Сары Салтуком, можно отметить и в отношении ещё двух известных имен – символов тюркской литературы и духовной культуры в целом: Ахмеда Есеви (ум. 1166, Туркестан) – знаменитого среднеазиатского шейха, основателя суфийского братства есевийе и поэта, по указанию которого, как свидетельствует предание, Сары Салтук и отправился на запад со священной миссией распространения ислама на территориях Малой Азии и близлежащих регионов Европы, а также Юнуса Эмре (1241?–1321?) – гениального анатолийского поэта, бывшего в духовно-преемственной связи (через своего наставника шейха Тапдука и далее через Барак Баба) с Сары Салтуком [28, с. 28]. Таким образом, личности и того и другого, как и, надо полагать, образцы их творчества, стали известны в Крыму уже во второй половине XIII века. (Напомним, что в отношении Ахмеда Есеви хронологическая планка может быть опущена значительно ниже.)

О вхождении Крыма во второй половине XIII века в ареал распространения ислама и, непосредственно, суфизма, и, в частности, пребывании здесь шейхов, свидетельствуют и данные крымской эпиграфики [2, с. 13, № 142]. На многочисленных, датируемых XIII–XV вв., надгробных памятниках нынешнего Старого Крыма, исследованных в своё время О.Ачкочраклы, присутствуют десятки названий городов, бывших в зо-

лотоордынское время (и ранее) важными центрами мусульманства, и, в частности, суфизма: Бухара, Конья, Тебриз, Эрбиль, Алеппо и др. [2, с. 4; 3, с. 2].

Распространение соответствующих идей происходит, по всей видимости, не только в устной форме. О возможном написании в это время в Крыму первого суфийского трактата пишет Я.Кемаль в статье «Арабский суфийский рукопис XIII вѣку, в Крыму найденый і чи не в Крыму й писаний». Статья была опубликована в сборнике «Студії з Криму» в 1930 г. (см. выше), при содействии А. Крымского, и посвящена краткому анализу содержания рукописи суфийского трактата под названием «Светильник в вопросах суфизма» («*Китаб аль-масабих фи-т-масавуф*») некоего Абу-Бакра ибн Юсуф ал-Хасана ал-Васити [6]. На этом произведении стоит остановиться подробнее.

Рукопись трактата, до настоящего времени – единственная, была найдена автором статьи в окрестностях г. Судака (в дер. Таракташ – ныне с. Дачное) во время экспедиции 1926 года. Оказавшись в фондах Восточного музея в Ялте, директором которого в те годы был Я.Кемаль, рукопись вызвала интерес ряда востоковедов, в частности, А.Крымского [43] и В.Гордлевского [44, с. 221]. Помимо анализируемой статьи, Я.Кемаль планировал посвятить ей дополнительное исследование, однако об этой работе в настоящее время нам ничего неизвестно. К сожалению, в настоящее время неясно и то, сохранилась ли рукопись в нынешней коллекции Ялтинского историко-литературного музея. Посему единственным источником о ней продолжает оставаться статья Я.Кемалья.

Статья состоит из двух глав. В первой Я.Кемаль кратко описывает историю распространения суфизма в исламском мире, и, в частности, среди тюркских народов; касается истории соответствующих процессов на территории Золотой Орды, пишет о довольно значительной роли, и даже – достаточно привилегированном положении суфийских проповедников, как при ханском дворе, так и в жизни золотоордынского общества в целом.

Анализируя пути проникновения суфизма на территорию Золотой Орды, и в частности, Крыма, Я.Кемаль особо останавливается на личности великого среднеазиатского духовного наставника, «основателя тюркского суфийства», шейха и поэта Ахмеда Есеви (ум. 1166): именно его последователями ислам распространяется до Хорезма и далее – в земли кипчаков, с одной стороны, и до Азербайджана, Крыма и Анатолии, с другой. В процессе суфийской агитации немаловажную роль играет и поэтическое творчество А.Есеви – весьма популярные уже в то время стихи из его «Дивана мудрости» (или же, «Дивана стихов о мудрости» – Н.А.) («*Диван-и хикмет*») [6, с. 160].

Вторая глава статьи посвящена, собственно, содержанию рукописи трактата. Судя по описанию Я.Кемалья и его заключениям, речь идёт об образце жанра суфийского руководства – весьма популярного жанра суфийской теоретической, со значительными элементами практических рекомендаций, литературы. К середине XIII века этот жанр уже насчитывал добрый десяток весьма ярких, классических образцов. Последним из них был широкоизвестный трактат знаменитого багдадского суфия Шихабадина Сухраварди (ум. 1234) – «Дары божественной науки» («*Авариф аль-маариф*»). Он то, судя по Я.Кемалю, и был основным источником для нашего автора, хотя в трактате упоминаются имена и многих других суфийских авторитетов.

По описанию Я.Кемалья, рукопись представляла собой очень раннюю копию трактата – датированную 1284 годом. Написание же самого произведения он относил к периоду между 1234-ым – годом смерти Сухраварди (в рукописи он упоминается как покойный) и 1284-ым – годом переписки.

Отдельно останавливается Я.Кемаль и на проблеме автора – к сожалению, неизвестного как в 1920-е гг., так и в настоящее время. Неизвестного, надо полагать, именно в результате его деятельности в Крыму: исламская история полуострова до последнего времени, по известным причинам, не особенно интересовала научный мир. А также, возможно, по причине единственности экземпляра рукописи трактата.

В заключении статьи Я.Кемаль приводит названия всех 63 глав трактата, в частности: «Откуда произошла суфийская наука», «Суть суфизма», «Почему *суфии* так зовутся», «Преимущества тех, кто живут в обителях», «Что необходимо путешествующему суфию», «Про женатых и неженатых», «Про священную музыку (*сема*)», «Молитва и её польза», «Про еду: что в ней полезного и что вредного. Как необходимо питаться», «Как пробуждаться ото сна и работать в ночи», «Дневная работа, распорядок дня», «Послушник (*тюрид*)» и старец (*шейх*)», «Человеческое самопознание и суфийское откровение», «Что такое *халь*» (экстатическое состояние), «*макам*» (мистическая стадия), и «*курб*» (мистическая близость)». Эти заголовки подтверждают мысль о жанре трактата – жанре суфийского руководства.

Надеясь, что исследования рукописи Я.Кемалем были продолжены, а также, что соответствующие результаты, как и сама рукопись, всё же сохранились, хотели бы поделиться некоторыми соображениями в связи со статьей.

Последняя наталкивает на некоторые размышления. Так, Я.Кемаль, в основном, и вполне справедливо, акцентирует внимание на среднеазиатских корнях крымского суфизма (и крымского ислама в целом). Однако некоторые моменты, связанные с личностью автора трактата и его произведением, дают основания думать и о других, возможно, не менее важных, его источниках.

Судя по нисбе, «Васити», автор являлся выходцем из Ирака, уроженцем города Васит. Этот город, наряду со столицей Ирака Багдадом, входил в состав одного из наиболее древних и именитых мировых суфийских центров. Собственно, речь идёт об иракской школе – одной из наиболее значительных, наряду с египетской и восточно-иранской (хорасанской), школ в суфизме.

Говоря о Васите, на память, прежде всего, приходит имя проведшего здесь детство и юность легендарного Мансура Халладжа (ум. 922). Васит дал целую плеяду суфийских наставников, кстати, один из них, шейх Мухаммед ибн Муса ал-Васити (X в.), упоминается и в рукописи [6, с. 162]. Нельзя не вспомнить и

ещё об одном суфии из Васита, тезке нашего автора – Абу Бакре ал-Васити (ум. 932), так же сыгравшем весьма значительную роль в распространении иракской суфийской традиции [39, с. 112]. Последний, кстати, был одним из учеников основателя этой традиции – знаменитого суфия Джунайда ал-Багдади (ум. 910). Всех известных представителей багдадской традиции пересчитать было бы довольно сложно. Багдадцем был, к слову, и Шихабдин Сухраварди (ум. 1234) – автор трактата «Дары Божественной науки» («Авариф аль-маариф»), упомянутого выше.

Обращает внимание, что и Абу Бакр ал-Васити, и Сухраварди были представителями т.н. «трезвого» суфизма [там же, с. 196], обычно связываемого с Джунайдом ал-Багдади (в отличие от школы «опьянения» Баязида ал-Бистами (ум. 874)), традиции, нашедшей своего наиболее яркого последователя в лице ещё одного ярчайшего представителя иракской школы – великого «святого покровителя» Багдада Абд ал-Кадира ал-Джилани (Гейлани, ум. 1166) [там же], с именем которого связывают появление одного из наиболее распространенных и авторитетных в мире суфийских тарикатов – кадирийе. (Последний, кстати, имел свои обители и в Крыму). Обращает внимание год смерти этого святого, – 1166-й, – аналогичный году смерти Ахмеда Есеви. Можно со значительной долей уверенности говорить о том, что спустя столетие после смерти обоих наставников, их последователи и ученики вместе проповедовали в Крыму.

Нельзя не обратить внимания и на следующее обстоятельство: как пишет А.Кныш, именно в «Дарах» Сухраварди, в этом последнем классическом руководстве по суфизму, «трезвая» и «социально ответственная» тенденция в мистическом благочестии (представленная Джунайдом, Абу Бакром и Джилани – Н.А.) нашла свое наиболее яркое отражение [там же, с. 196-197]. Это же мы наблюдаем и на примере нашей рукописи: Я.Кемаль, анализируя трактат, отмечает, что автор не разделяет шариатский закон и суфийские принципы, описывая последние в достаточно строгом ключе [6, с. 162]. Всё это, опять же, может свидетельствовать о принадлежности нашего автора иракской школе, о присутствии элементов соответствующей преемственности в его труде, а также, надо полагать, и в его наставнической деятельности в целом.

Факт присутствия в Крыму в XIII в., наряду с последователями среднеазиатского суфизма Ахмеда Есеви, и представителей иракской школы вполне согласуется с другими известными фактами наличия иракских следов в Крыму в период Золотой Орды: так, в частности, т.н. «Мечеть Узбека» 1314 года в Старом Крыму, как явствует из надписи над входом, была построена неким Абдульазизом бин Ибрахимом ал-Эрбили, т.е. уроженцем (или же сыном уроженца) иракского города Эрбиль [2, с. 4, 14]; указание на Ирак присутствует и на одном из надгробных памятников, описанных О.Акчокраклы, а именно – на могиле некоего Шейха Хаджи Яхьи бин Мухаммеда ал-Ираки (ум. 1380) [там же, с. 7, 15] в с. Отузы (селение расположено между городами Судак и Кафа; О.Акчокраклы высказывает предположение о возможном существовании здесь в XIV в. суфийской обители [там же, с.7]); В.Гордлевский пишет о «шеджере» – сеййидской родословной – из Ирака, приобретенной Я.Кемалем во время его вышеупомянутой экспедиции [44, с. 222] и т.д.

Таким образом, в середине XIII в. Крыму, помимо среднеазиатской, присутствовали, судя по всему, представители ещё одной ветви суфизма. Ветви, связавшей Крым с даже более древним и именитым, нежели среднеазиатский, мировым суфийским центром – Ираком. (Собственно, мнения по поводу иракских, в том числе, корней крымского ислама, высказывались и ранее, однако они, как правило, не подкреплялись конкретными историческими свидетельствами.) Заметим так же, что в это же время в Крыму могли присутствовать представители и ещё одной школы – хорасанской, во всяком случае, уже самом в начале следующего XIV века известный арабский путешественник Ибн Баттута в окрестностях г. Кырмыа будет гостить в обители некоего Шейх-заде Хорасани (Хорасанского) [1, 7 декабря].

Все эти факты позволяют ещё более расширить географию исследования путей проникновения и распространения ислама в Крыму, а также роли в соответствующих процессах представителей суфийских кругов.

В заключение, обратим внимание на то обстоятельство, что, в случае подтверждения крымского происхождения, трактат Абу-Бакра ибн Юсуф ал-Хасана ал-Васити станет наиболее древним доподлинно известным на сегодня памятником крымскотатарской (пусть пока и арабоязычной) письменной литературы.

В начале XIV в., при хане Узбеке (1312-1341) ислам станет официальной религией в Золотой Орде, что даст новый толчок для его развития в этом регионе. Значительно укрепит свои позиции и суфизм.

**Заключение.** Исследования известных на сегодня фактов, связанных с историей начального периода активного распространения ислама в Крыму (2-я пол. XIII в.), показывают, что практически на всех них так или иначе присутствует печать суфизма. Более того, даже те факты, которые предшествовали этим событиям и к суфизму непосредственного отношения, по всей видимости, не имели, впоследствии были освоены именно суфийской средой и продолжили свое существование как феномены, в том числе, и суфийской истории Крыма. Что же касается событий середины и второй половины XIII века, то присутствие суфизма в них наблюдается однозначно.

На основании пока что немногочисленных исторических данных, а также некоторых материалов фольклорного характера, можно сделать вывод, что основными проводниками ислама в Крыму явились представители различных суфийских (дервишеских) групп, нахлынувших в Крым в середине, и особенно во второй половине XIII века. Среди них мы видим представителей, в частности, двух суфийских школ: среднеазиатской (тюркской) Ахмеда Есеви и иракской (месопотамской). Последователи первой из них, легендарные газии-святые Сары Салтук Баба, Барак Баба, Кемаль Ата и др., проявляют особую активность в Крыму, введя последний в достаточно значительный по территории ареал своей миссионерской деятельности, включавшей земли Малой Азии, Румелии, Балкан, о. Крит и др..

В многочисленном собрании этих дервишей-миссионеров мы видим и талантливых духовных настав-

ников, в том числе и тех, которые, не удовлетворяясь устными проповедями и практическим примером, на основе используемых в личной наставнической деятельности известных образцов соответствующей суфийской литературы, и сами пытались создавать различные трактаты по тем или иным аспектам суфийской теории и практики.

Одним из таких наставников, надо полагать, был Абу-Бакр ибн Юсуф ал-Хасан ал-Васити – автор практического руководства по суфизму, рукопись которого была обнаружена в 1926 г. в Крыму известным крымскотатарским исследователем Я.Кемалем. По мнению ученого, трактат мог быть написан в Крыму в середине XIII века. Последнее же может свидетельствовать о появлении уже в самый начальный период распространения ислама в Крыму и соответствующей суфийской литературы: научно-теоретических трактатов и практических руководств.

Помимо теоретической литературы, получает распространение и религиозно-суфийская художественная литература, в том числе, и на тюркских языках. Имена и творчество Ахмеда Есеви, Джелялеddина Руми, Юнуса Эмре становятся известными в Крыму, надо полагать, уже при жизни авторов. Более того, под влиянием суфийских идей, в Крыму создаются и довольно значительные местные литературные произведения.

Всё это позволяет говорить о довольно значительных изменениях в культурной жизни Крыма, вернее, о становлении её (в современном понимании) на весьма значительной части территории полуострова. Крым входит в ареал мусульманской цивилизации, в то время доминировавшей на значительных территориях как Азии, так и Европы и Африки. Вместе с нахлынувшими в Крым выходцами из многочисленных городов Средней и Передней Азии, Ближнего Востока и Месопотамии, бывших на тот момент крупными культурными, религиозными и образовательными центрами, в Крым переносится и значительный интеллектуальный и духовный опыт, достигнутый к этому времени исламской культурой во всех вышеуказанных областях. Ислам формирует новую, значительно прогрессивную культурную и духовную среду в Крыму, собственно, он вводит Крымский полуостров, повторимся, в ареал цивилизационных процессов мирового масштаба. Что же касается суфизма, он становится непременным участником всех этих процессов, часто даже – их инициатором, духовно их обогащая и создавая соответствующую атмосферу непрерывного духовного поиска, человеколюбия и терпимости.

#### Источники и литература

1. Абдуллаев И. Ислам и крымские татары // Голос Крыма. – 2001. – 30 ноября, 7 декабря, 21 декабря;
2. Акчокраклы О. Старо-крымские и Отузские надписи XIII–XV вв. – Симферополь, 1927. – 15 с.;
3. Акчокраклы О. Старо-крымские надписи. (По раскопкам 1928 г.). – Симферополь, 1929. – 8 с.;
4. Боданинский У. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму. – Симферополь, 1930. – 32 с.;
5. Боданинский У. Татарские «дурбе» – мавзолеи в Крыму. (Из истории искусства крымских татар). – Симферополь, 1927. – 7 с.;
6. Кемаль Я. Арабський суфійський рукопис XIII віку, в Криму знайдений і чи не в Криму й писаний // Студії з Криму. I–IX / Ред.: А.Е. Кримський. – Київ, 1930. – С. 159-168;
7. Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ. – Симферополь. – 2005. – Т.18 (57). – № 3: Серия «Филология». – С. 179-192;
8. Г-ий И. (Гаспринский, Исмаил) Крымские азисы // «Восточный Сборник» Общества Русских Ориенталистов. – 1913. – С. 214-217;
9. Гайворонский О. Мелек-Аштер. Полководец Халифата и покровитель Эски-Юрта // Полуостров. – 2004. – № 26. – 2-8 июля;
10. Кондараки В.Х. Универсальное описание Крыма. – Ч.12. – СПб., 1875. – 91 с.;
11. Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666-1667 гг.) / Перевод и комментарии Е.В.Бахревского. – Симферополь, 1999. – 142 с.;
12. Гаспринский И. Бухара и Бахчисарай // Терджиман. – 1893. – 31 января / Керим И.А. Гаспринскийнинь «Джанлы» тарихы. 1883–1914. – Акъмесджит: Тарпан, 1999. – С. 65-66;
13. Крым. Путеводитель / Под ред. К.Ю.Бумбера, Л.С.Вагина, Н.Н.Клепинина и В.В.Соколова. – Симферополь: Крымское общество естествоиспытателей и любителей природы, 1914. – 688 с.;
14. Азис (Бахчисарайская легенда) / Записал Н.Маркс // ИТУАК (Симферополь). – № 54. – 1918. – С. 260-264;
15. Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. – 328 с.;
16. Istanbul ve Anadolu Evliyalari / Haz.: Rahmi Serin. – Istanbul, 1999. – 844 s.;
17. Журьяри И. Поездка в ближайшие окрестности Бахчисарая // ИТУАК. – № 9. – Симферополь, 1890. – С. 108-111;
18. Игельстром (Барон). Камеральное описание Крыма, 1784-го года // ИТУАК. – № 3. – Симферополь, 1897 (Второе издание). – С.36-64;
19. Акчокраклы О. Новое из истории Чуфут-Кале. – Симферополь, 1928. – 15 с.;
20. Halim Giray Sultan. Gülbün-i Hanan yahud Qırım tarihi / Tilni sadeleştirgen ve ilaveler qoşqan Qırımlı Arifzade Abdülhakim Hilmi / Haz.: Dr. M. Sadi Çögenli, Doç. Dr. Recep Toparlı. – Erzurum, 1990 (latin harfli tıppıbasımı);
21. Смирнов В.Д. Крымско-ханские грамоты // ИТУАК. – № 50. – 1913. – С. 140-178;

22. Абдуллаев И. Мечети Крыма // Голос Крыма. – 1997. – 1 августа;
23. Конурат К. К истокам крымскотатарской литературы // Qasevet. – 1996. – № 1 (25). – С. 8-14;
24. Абдульваап Н. Крымскотатарская литература XIII–XIX вв. / Очерки истории и культуры крымских татар / Под ред. Э.Чубарова. – Симферополь, 2005. – С.164-168;
25. Ayan, Gönül. Kırım'lı Mahmud'un Yusuf u Zuleyha Mesnevisi / TİKA I. Uluslararası Turkoloji Sempozyumu Bildirileri. 31 Mayıs – 04 Haziran 2004. Kırım-Ukrayna. – Simferopol, 2005. – S. 182-187;
26. Кныш А. ат-Тасаввуф / Ислам: Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 225-231;
27. Шиммель, Аннемари. Мир исламского мистицизма. – Москва, 2000. – 414 с.;
28. Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре. – Тбилиси, 1985;
29. Ebü'l-Haуt-ı Rumi. Saltuk-name. C. I-III / Naz.: Dr. Ş.H.Akalin. – İst., 1987, 1988, 1990;
30. Сахтара, Ваит. Къырымнынъ айтувлы шейхлери / Язып алгъан Риза Фазыл // Янъы дюнъя. – 1995. – Январь 27;
31. Kabaklı A. Türk Edebiyatı. II. Cilt. – Istanbul, 1990. – 758 s.;
32. Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. – СПб., 1887. – XXXV + 797 с.;
33. Карта Крыма. – Симферополь: Крымское центральное статистическое управление, 1924;
34. Административно-территориальные преобразования в Крыму. 1783–1998 / Справочник. – Симферополь, 1999. – 464 с.;
35. Маркевич, Арсений. Поездка в Старый Крым // ИТУАК. – № 6. – 1895. – С. 64-77;
36. Кемал-бабай – Дедушка-Кемал (Карадагская легенда) // Легенды Крыма. Текст Н.Маркса, рис. К.Арцеулова. – Вып. 2. – Москва, 1915. – С. 15-18;
37. Кемал-бабай чокърагы. (Эфсане) / Язып алгъан: Субхи Вапиев // Йылдыз. – 1990. – № 2. – С. 140-144;
38. Резюме “Истории” Тохта Бая / Транскрипция и перевод на рус. яз. Н.Сейитяхъя // Научный бюллетень (Орган НИЦ КИПУ). – 2002. – № 2. – С. 3-8;
39. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – Москва – Санкт-Петербург: «Диля», 2004. – 454 с.;
40. Аль-Холи, Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв. – Москва, 1962. – 40 с.;
41. Öztuna Y. Devletler ve Hanedanlar. Türkiye (1074–1990). Cilt: II. – Ankara, 1996. – 1224 s.
42. Gölpmarlı A. Yunus Emre ve Tasavvuf. – Istanbul, 1992. – 516 s.;
43. Кримський А. Література кримських татар. – Симферополь: ДОЛЯ, 2003. – 200 с., іл портр. (на трьох языках: українском, крымскотатарском и русском);
44. Гордлевский В.А. Рукописи Восточного Музея г.Ялты // Доклады Академии Наук СССР. – № 10. – Ленинград, 1927. – С. 219-224

**Катунин Ю.А., Камалов Р.И.**

## **ВЛИЯНИЕ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА НА СОВРЕМЕННЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ**

События, произошедшие в 2005 и 2006 годах в достаточно удаленных друг от друга регионах мира: во Франции – погромы в Париже, Лионе и других городах; в России – нападение на Нальчик, теракты в Ингушетии, Дагестане, Осетии, Кабардино-Балкарии; теракты в Узбекистане, Киргизии и других регионах мира, как правило, имели одно идеологическое обеспечение – исламский фундаментализм, важнейшей разновидностью которого является ваххабизм.

Ваххабизм – государственная идеология Саудовской Аравии, на территории которой расположены основные святыни мусульман – храм Кааба и могила основателя ислама.

Изучению идеологии «ваххабизма» и «Хизб-ут-Тахрир» посвящены работы А.Тамима [1], З. Дохляна [2], Л. Маевской [3], В. Акаева [4] и других авторов, а также многочисленные публикации в средствах массовой информации и Интернет.

Основная цель данной публикации посвящена сравнительному анализу деятельности сторонников «ваххабизма» и «Хизб-ут-Тахрир» на современном этапе.

«Ваххабизм» возник в XVIII веке в качестве мировоззрения, отрицающего многие основополагающие идеи классического ислама. Конечная цель сторонников этого движения связана с насильственным свержением существующих политических режимов и созданием всемирного государства Халифат, построенного на принципах исламского фундаментализма.

В современных условиях идеология «ваххабизма» является важнейшим инструментом по консолидации разрозненных групп исламских радикалов, действующих в различных регионах мира и отрицающих ценности, навязываемые мировому сообществу крупнейшими государствами Западного мира. Наиболее типичными представителями, на практике реализующими идеи «ваххабизма», являются сторонники движения Талибан, установившие в Афганистане в период их правления систему жесткого шариатского государства, в рамках которого не только искоренились важнейшие элементы светского образа жизни, но и уничтожались святыни, принадлежащие представителям других религиозных культур.

О том, что территории СНГ «ваххабизм» уже набрал силу, необходимую для активного воздействия на жизнь человеческого общества, свидетельствуют события, происходящие в России – в Чечне, Дагестане, Осетии и других регионах этого государства.