

«ТАТАРСКИЙ ШЕЙХ» ИБРАХИМ АЛЬ-КРЫМИ И ЕГО ТРУД «ПОДАРКИ ВСЕМИЛОСТИВОГО»

М. Якубович

научный сотрудник Национального университета

«Острожская академия» (Украина)

кандидат исторических наук

Значительную часть исламского культурного наследия Крыма (периодов и Золотой Орды, и Крымского ханства, и Российской империи) составляют памятники, связанные с мистицизмом — суфизмом. На сегодняшний день известно довольно большое количество *азизов*, игравших большую роль в народной религиозности, а также *теккие* (сохранилась, например, обитель дервишей мевлевийского тариката в Евпатории). Интересно, что один из первых арабоязычных рукописных памятников в Крыму, созданный в XIII веке, также принадлежит к традиции мистицизма (*Китаб аль-Масабих фи т-Тасаввуф*, «Книга светочей суфизма»).¹ В дальнейшем, особенно после активизации контактов между Крымом и набирающей силу Османской империей, роль суфийских тарикатов и духовной и общественно-политической жизни полуострова лишь усиливалась. Об этом в полной мере свидетельствуют источники того времени — Эвлия Челеби в *Сийахат-Наме* (XVII век), упоминавший крымских «мужей единобожия и мистического пути», а также Мухаммад Рида (XVIII век), отмечавший влияние суфиев при дворе крымских ханов.

История сохранила имена многих представителей крымского суфизма, посвятивших себя не только религиозной практике, но и составлению поучительных трудов. Некоторых суфиев из Кафы середины XVI века упоминает известный биограф Сулайман аль-Кафауви (ум. 1582): к примеру, в одной из завершальных частей своего труда *Ката'иб «Аллям аль-Ахйар*, этот крымский автор описывает встречи с Махмудом аль-Крыми, «шейхом накшбандийского тариката», заслужившим немалую славу и в родной Кафе, и в столичном Константинополе.² В турецких библиотеках сохранились и рукописи Абу ль-Файда Мухаммада бин Хайдара аль-Кафави (ум. 1643);

так, в Государственной библиотеке Манисы содержится арабоязычный труд *Хада'ик аль-Ахйар фи Хака'ик аль-Ахбар* («Сады наилучших в сущности рассказов»), всецело посвященный суфийскому истолкованию ритуальных норм ислама.³ Хорошо известно и османоязычное наследие Селима Диване Кырыми (ум. 1756), известного крымского суфия, занимавшего немало важных постов в различных регионах Османской империи. Его сочинение *Бурхануль Арифин ве Неджату ль-Гафиллин* («Доказательство знающих и спасение невнимательных»), дошедшего до нас в десятках рукописей, было впервые издано турецкими учеными в 1998 году.⁴ Интересен и османоязычный экзегетический труд некоего Шейха Хамида Кырыми (ум. 1771), в котором автор старается дать «правильную» интерпретацию 20-му айату суры «Та. Ха» («Милостивый вознесся над тронном»). Список этого труда, также показывающего суфийскую принадлежность автора, датируется 1810 годом и хранится в Национальной библиотеке (Анкара).⁵

Сохранились среди суфийских сочинений, написанных крымскими авторами, и труды, выходящие далеко за пределы традиционных поучительных сочинений и относящихся к сфере наиболее элитарных пластов суфизма. Одним из произведений, в полной мере заслуживающих такой оценки, является фундаментальный арабоязычный труд *Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван* («Подарки Всемилоствого в объяснении степеней существующих вещей»), сохранившийся в Народной библиотеке города Кастамону (Турция).⁶

³ Аль-Кафауви, Абу ль-Файд Мухаммад бин Хайдар. Хада'ик аль-Ахйар фи Хака'ик аль-Ахбар / Manisa İl Halk Kütüphanesi. Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon. 45 Ak Ze 240. Л. 1а-2116.

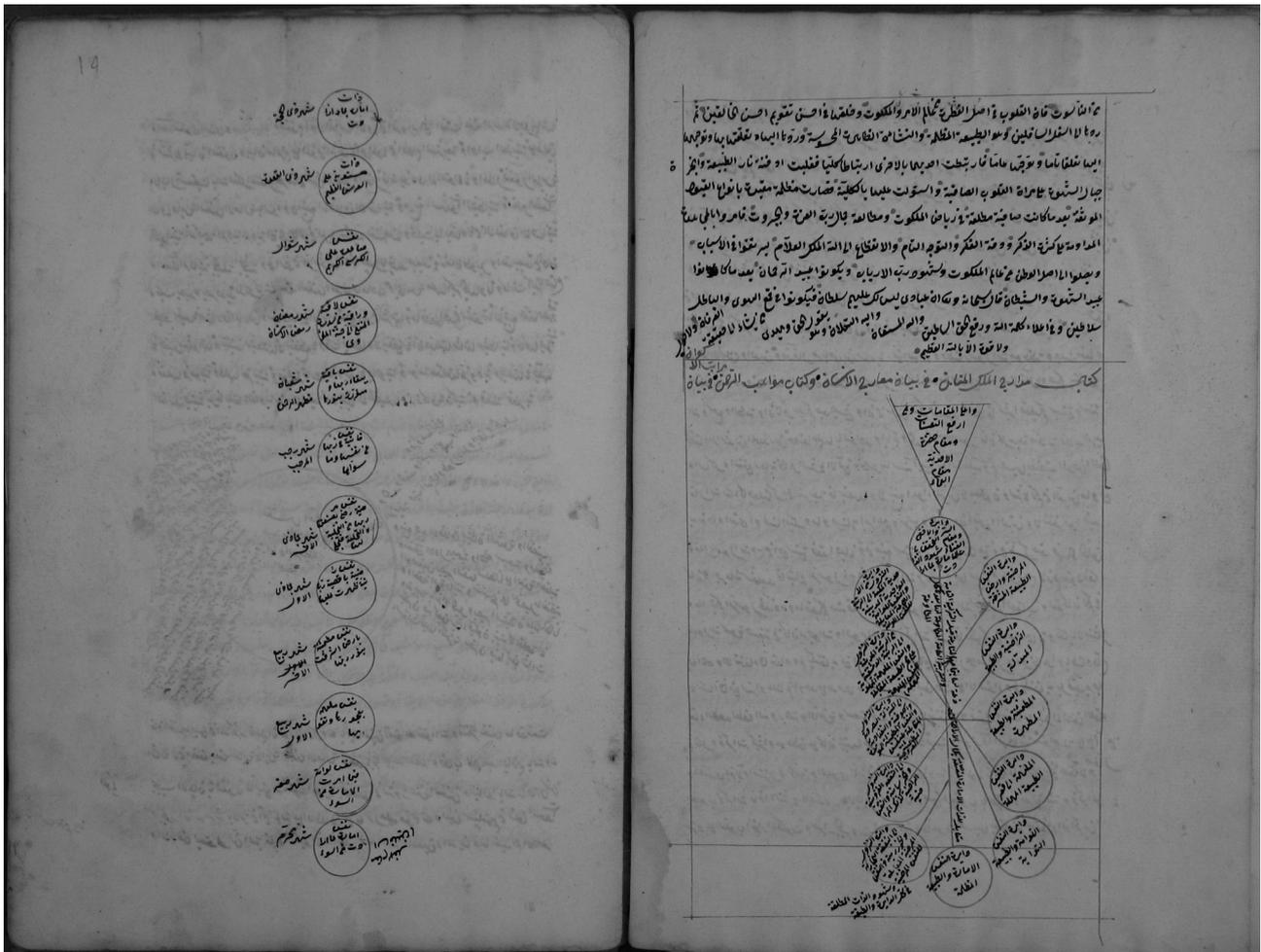
⁴ Divane, Selim. Burhanü «l-Ârifîn ve Necâtü «l-Gâfilîn / Ed. Halil Çeltik ve Mümine Ceyhan Çakır Ankara: Akçağ Yay, 1998. 159 s.

⁵ Кырыми, Шейх Хамид. Тефсиру айети «Ар-Рахману аля ль-арши стаува» / Milli Kütüphane-Ankara. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu. 06 Mil Yz A 2196/1. Л. 1а-196.

⁶ Кырыми, Ибрахим Мухаммад бин Хакк. Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван / Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. 37 Hk 3649. Л. 1а-2366.

¹ Кемаль, Якуб. Арабський суфійський рукопис XIII віку, в Криму знайдений і чи не в Криму писаний // Студії з Криму. К.: Всеукраїнська Академія Наук, 1930. С.159–164.

² Аль-Кафауви, Сулайман. Ката'иб «Аллям аль-Ахйар фи Мазхаб Абу Ханифа ан-Ну'ман аль-Мухтар / İstanbul Millet Kütüphanesi. Feyzullah Efendi Koleksiyonu. 34 Fe 1381. Л. 415а.



Автор сочинения, о чем указано и в каталоге, и в самой рукописи — Ибрахим бин Хакк Мухаммад аль-Крыми, «также известный как Ака Кырыми».⁷

В отличие от некоторых других исламских ученых, происходивших с Крыма и юга Украины в целом (Мухаммад аль-Кафауви, Мухаммад аль-Аккирмани), чья биография представлена лишь в самых общих чертах, об Ибрахиме аль-Крыми известно довольно много. О нем упоминает целый ряд исследователей первой половины прошлого века: Мехмед Бурсали в сочинении «Османские авторы»⁸ и «Крымские авторы османских времен»⁹, Хайр ад-Дин аз-Зирикли в «Виднейшие ученые. Словарь жизнеописаний»¹⁰, а также подающий наиболее полную биографию Мурад Рамзи в «Собрание сведений из прошлых

событий Казани, Булгара и татарских царей».¹¹ Отдельные материалы, посвященные Ибрахиму аль-Крыми, выходили в Турции (статья Абдаллы Сойсала).¹² Уже в современном Крыму личность выдающегося мистика частично исследовали Ленара Иззетова,¹³ Нариман Абдульваап,¹⁴ Гульнара Абдуллаева.¹⁵ Ранее неизвестные сведения о биографии Ибрахима аль-Крыми, не говоря уже об особенностях его мистико-философских взглядов (до сих пор никем не изученных), можно обнаружить и в ставшей нам доступной рукописи из Кастамону.

Точная дата и место рождения Ибрахима аль-Крыми неизвестна. Мурад Рамзи, ссылаясь на

⁷ Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 2а.

⁸ Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975. S. 118.

⁹ Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Mü'ellifleri. Ankara: Gaye Matbaası, 1990, s. 1–2.

¹⁰ Аз-Зирикли, Хайр ад-Дин. Аль-'Аллям. Камус тараджим. Бейрут: Дар аль-'Ильм ли-ль-Милляин, 2002. Т. 1. С. 37.

¹¹ Рамзи, Мурад. Тальфик ал-ахбар ва тальких ал-асар фи вакаи» Казань ва Булгар ва мулюк ат-татар. Оренбург: Каримовъ, Хусейновъ и Ко., 1908. Т. 2. С. 43–46.

¹² Soysal Abdullah. İbrahim Efendi bin Hakmehmet Efendi // Emel.— 1961.— № 7.— S. 23.

¹³ İzzetova, Lenara. Qırımiy İbrahim bin Haqmehmed efendi (ö.1593) // Günsel. 2000. № 7. S. 34–37.

¹⁴ Абдульваап, Нариман. Мусульманские ученые Крыма XIV XIX вв. // Qasavet. 2011. No. 38. С. 44–48.

¹⁵ Абдуллаева, Гульнара. Золотая эпоха Крымского ханства. Симферополь: Крымчпедгиз, 2012. С. 143–148.

Мухаммада Риду, отмечает, что суфий Хакк бин Мухаммад, отец Ибрахима, происходил из Дешт-и-Кыпчака¹⁶ — возможно, кокретно причерноморских либо астраханских степей. На происхождение семьи аль-Крыми из ногайских степей указывает и Гульнара Абдуллаева,¹⁷ а Хайр ад-Дин аз-Зирикли прибавляет к имени Ибрахима *нисбу* «ад-Дишти».¹⁸ Мурад Рамзи полагает, что Хакк Мухаммад переселился в Крым и жил там до самой смерти, поэтому, по всей видимости, его сын Ибрахим родился уже на полуострове. Мурад Рамзи приводит интересную цитату из сочинения Мухаммада Ризы, описывая сон, увиденный Хакк Мухаммадом перед рождением сына: «Ночью, завершив чтение Корана и выполнив все предписания избранного пути, он увидел во сне светящегося старца, который дал ему Коран, положив на голову. Однако Коран не удержался там, и тот положил его на плечо. Но и в этот раз Коран не удержался там, поэтому тот положив его на живот, где он и остался лежать. Проснувшись, [Хакк Мухаммад] рассказал это видение шейху, муридом которого он был. Подумав некоторое время, тот сказал: из твоей поясицы родится сын, который достигнет степени счастья и наивысшего свидетельства...».¹⁹ Здесь же, в Крыму, Ибрахим аль-Крыми получил образование (Гульнара Абдуллаева отмечает, что будущий ученый закончил медресе Зынджырлы).²⁰ В этот же период Ибрахим аль-Крыми, в последствии названный «татарским шейхом» (араб. *татар шайх*), становится одним из приближенных хана Девлета I Герая (1551–1577 гг.)²¹, однако вскоре переезжает в Константинополь. Мухаммад Риза, объясняя причину путешествия, объясняет это сном, в котором Ибрахим аль-Крыми узнал своем будущем шейхе-наставнике. Шейхом этим, как однозначно утверждают источники, был лидер тариката хальватийя Муслихуддин Нуреддин-Заде (сам аль-Крыми называет его ибн Нур ад-дин ар-Руми).²² Известно, что Нуреддин-Заде (1502–1573), живший в дервишеской обители неподалеку от «Малой» мечети Аяя София, считался одним из самых влиятельных суфиев Османской империи

и даже был близким другом султана Сулаймана Кануни.²³ Сам тарикат хальватийя (от араб. *хальва* — «уединение») оформился под влиянием классического суфизма (Ибн Араби, Умар ас-Сухраварди) на территории современного Ирана и Азербайджана. Известны и ранние представители тариката — Умар аль-Хальвати (ум. 1397/1398) и Джамаль аль-Хальвати (ум. 1494/1499).²⁴ В целом, как показывает фундаментальное исследование Джона Карри, в период расцвета Османской империи этот тарикат оставался одним из наиболее влиятельных, особенно сформировавшаяся в XVI веке на севере Турции «шабанитская» ветвь (связанная с Ша'баном и-Вели, ум. 1569).²⁵ Хальватийский тарикат позиционировал себя как правомочного защитника вероубеждений *ахль ас-сунна*, выступая против шиитов и ряда «максималистских» суфийских братств.

«Подарки Всемилоствого» показывают, что Ибрахим аль-Крыми, помимо Константинополя, посещал соседнюю Софию — нынешнюю столицу Болгарии, тогда находившуюся под властью Османской империи. Вот, например, один из автобиографических моментов, связанных, как это часто бывает в суфийских сочинениях, со снами: «Видел я несущие добрые вести видение, пребывая в состоянии между сном и бодрствованием. Находился я тогда в благословенном городе София (*Суфийя*), сидя прислонившись спиной к стене, в *теккие* шейха шейхов господина Бали... Я увидел Посланника Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, который взял меня за руку и поднял на нижнее небо...».²⁶ «Шейх шейхов» Бали — это Бали и-Софьяли (известен и как Бали Эфенди, ум. 1552), известный суфийский мистик того же тариката хальватия, живший в Софии. Основав там свою обитель, Бали Эфенди написал целый ряд сочинений, в частности, комментарий к труду *Фусус аль-Хикам* ибн Араби, «Послание о семи степенях» и др.²⁷

Где-то в середине 70-х годов (возможно, после смерти Нуреддина-Заде в 1573 году, назначившего его «халифом» тариката), Ибрагим аль-Кры-

¹⁶ Тальфик аль-Ахбар. С. 43.

¹⁷ Золотая эпоха Крымского ханства. С. 145.

¹⁸ Аль-Аллям. С. 37.

¹⁹ Тальфик аль-Ахбар. С. 43.

²⁰ Золотая эпоха Крымского ханства. С. 145.

²¹ Soysal Abdullah. İbrahim Efendi bin Hakmehmet Efendi // Emel. — 1961. — № 7. — С. 23; İzzetova, Lenara. Qırımyı İbrahim bin Naqmehmed efendi (ö.1593). S. 37.

²² Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 2а.

²³ Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975. S. 171.

²⁴ Curry, John J. The Intersection Of Past And Present In The Genesis Of An Ottoman Sufi Order: The Life Of Cemâl El-Halvetî (D. 900/1494 Or 905/1499) And The Origins Of The Halveti // Journal Of Turkish Studies. 2008. 32/I. P. 121–148.

²⁵ Curry, John J. The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halvetî Order, 1350–1650. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 352 p.

²⁶ Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 75а.

²⁷ Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. S. 59.



ми возвращается на родину, в Крым. Здесь возникает вопрос: почему, став наместником своего учителя, Ибрахим аль-Крыми оставил суфийскую обитель? Впрочем, его отсутствие было недолгим: как отмечает Мурад Рамзи, «встретив много притеснений и дел, противоречащих шариату, ощущает слабость и невозможность что было изменить, вследствие чего переселяется в Константинополь».²⁸ По всей видимости, это произошло около 1577 года, даты смерти покровителя аль-Крыми Делвет I Гирая.²⁹ Сам крымский мистик пишет, что в «начале 985 года» (то есть 1577) он уже посещал обитель (а, возможно, и жил там) «шейха Мустафы-Паши» в Константинополе.³⁰ В дальнейшем Ибрахим аль-Крыми поселяется в обители вблизи «Малой» Айя Софии (*Кучук Айя София*), выступает с проповедями в мечети Джеррах-Паши.³¹

В последние годы жизни, согласно записям на полях «Подарков Всемилостивого», Ибрахим аль-Крыми постоянно видел вещие сны. Например, одна из записей свидетельствует: «Я заснул, и во сне мне прочитали суру «Та.Ха», аят «Мы нис-

послали тебе Коран не для того, чтоб отягощать тебя, а как напоминание тем, кто боится». Я проснулся, совершил молитву-тахаджуд и еще некоторые действия из предписанных в поклонении». Указана и точная дата: «Было это в одну из первых ночей месяца раби аль-ауваль года одна тысяча первого», то есть в декабре 1592.³² Во многих других снах аль-Крыми ссылается на то, что видит Посланника Аллаха (мир ему), в джамаате которого совершает намаз; в одном из снов у него развивается дискуссия с египетским суфием Бадр ад-Дином ибн Кади Самауна (ум. 1420), в котором египтянин пытается доказать правомерность своих толкований Корана.³³

Другие сны, уже увиденные его учениками, призваны указать на высокую духовную степень Ибрахима аль-Крыми: «Я увидел во сне, что оказался возле какой-то крепости. Открыв дверь, я увидел там бумагу, на которой тонким, украшенным и четким почерком было написано: наследие пророчества, посланничества и близость к Аллаху принадлежит знающему шейху [...] Ибрахиму бин Мухаммаду аль-Крыми, да освятит Аллах его прах и да помилует его!»³⁴ Аль-Крыми скончался 12 джумада ль-ахира 1001 года

²⁸ Тальфик аль-Ахбар. С. 43.

²⁹ İzzetova, Lenara. Qıgımiy İbrahim bin Haqmeşmed efendi (ö.1593). S. 37.

³⁰ Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 101а.

³¹ Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. S. 118.

³² Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 236а.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

(12 марта 1593) и был похоронен, при участии большого числа видных ученых и других жителей Константинополя, возле эдирнейских ворот. Известен также сын Ибрахима аль-Крыми — «Абд Аллах «Афиф ад-Дин-Эфенди, вернувшийся в Крым в качестве судьи Кафы.³⁵ Мухаммад Риза, цитируемый Мурадом Рамзи, отмечает, что позаботился о сыне аль-Крыми сам султан Мурад III (1574–1595), благоволивший к его отцу Ибрахиму.³⁶ По всей видимости, султан усматривал в «Абд Аллахе способ повлиять на нестабильную ситуацию в Крыму времен правления Гази II Герая (1588–1596, 1596–1607). Однако вскоре «Абд Аллах оставил Крым для совершения хаджа, а вернувшись, основал неподалеку от Кафы обитель (*завийя*) и всецело посвятил себя исключительно суфийской практике.³⁷

Ибрахим аль-Крыми оставил после себя целый ряд сочинений (по словам Хайр ад-Дина аз-Зирикли, их число достигает 87), из которых на сегодняшний день известно лишь несколько названий. Помимо уже упомянутого труда «Подарки Всемилового в объяснении степеней существующих вещей», перу Ибрахима аль-Крыми принадлежит трактат *Мадаридж аль-Малик аль-Маннан фи байан Ма'аридж аль-Инсан* («Лестница от Щедрейшего Царя в объяснении восхождения человека»). Мурад Ремзи отмечает, что в доступном ему списке оба сочинения составляли одну книгу.³⁸ Одна из рукописей сочинения, как свидетельствует Ленара Иззетова, сохранилась в библиотеке Сулаймание.³⁹ Мехмет Бурсали упоминает еще три сочинения (по всей видимости, арабоязычные): «Комментарий на суру *ан-Нур*», «Толкование на хадис «Всевышний Аллах приказал даровать мне семь повторяемых»» и «Супракомментарий (*хашия*) на «Джами»». ⁴⁰ Сохранились ли эти тексты, неизвестно. Согласно данным каталога исламских рукописей, составленного Исламоведческим центром имени короля Фейсала (Эр-Рийяд), в Ватиканской библиотеке обнаруживаются еще два труда Ибрахима Эфенди аль-Крыми: *Рисала фи ль-хакк* («Послание об истине») и *Рисала фи куфр аль-хакики* («Послание о настоящем

неверии»)).⁴¹ Эти и многие другие труды крымского мистика, найти которые пока не удалось, все еще ждут своих исследователей.

Перейдем к уже неоднократно упомянутой рукописи из Кастамону — фундаментальному сочинению Ибрахима аль-Крыми «Подарки Всемилового в объяснении степеней существующих вещей», раскрывающего сущность религиозно-философских взглядов крымского мистика. То, что рукопись оказалась здесь, на севере Турции, далеко не случайно — именно Кастамону в XVII–XVIII веках был центром шабанийской ветви хальватийского тариката.⁴² Список отлично сохранившегося труда включает в себя 236 листов, собранных в художественно оформленный кожаный переплет. Добавлено и краткое содержание. Возраст документа также известен, в частности, благодаря тексту на одном из последних листов: «Завершена книга, с помощью Аллаха, Властелина и Дарителя... Случилось окончание в месяце сафар, второго дня, года тысячного... Записал это Мустафа, сын Абида аль-Куруми... Известный как Шакир [вверху другим почерком дописано «Хан». — М. Я.] «.⁴³ И так, текст был переписан еще при жизни автора (указанная дата соответствует 19 ноября 1591 года). Переписчик использовал различные вариации почерка типа *насталик*, читаемость которых в целом не вызывает сложности. Несколькими листами ранее, в самом тексте книги, точно указано, где и когда сам Ибрахим аль-Крыми завершил свою книгу: «Завершено в воскресенье, седьмого числа месяца шабан года девятьсот девяносто восьмого в хранимом Господом Константинополе, в обители при «малой» Айя Софии (*би-завийя Кучук Айя Суфийя*), в государстве султана Мурада — да продлит Аллах государство его до Дня Воскресения и да исполнит желания его!».⁴⁴ Как видим, этот текст свидетельствует, что Ибрахим аль-Крыми закончил свое сочинение 10 июня 1590 года, во время правления султана Мурада III (1574–1595). В самом начале «Подарков Всемилового» автор отмечает, что «сейчас 991 год», то есть 1583/1584.⁴⁵ Элементарный подсчет показывает,

³⁵ Тальфик аль-Ахбар. С. 44.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Тальфик аль-Ахбар. С. 45.

³⁹ İzzetova, Lenara. Qırımıy İbrahim bin Haqmeşmed efendi (ö.1593). S. 37.

⁴⁰ Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri. S. 118.

⁴¹ См. соответствующую часть электронного издания каталога: <http://sh.rewayat2.com/faharese/Web/5678/040.htm>.

⁴² См. уже упомянутое исследование Дж. Карри: Curry, John J. The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halvetî Order, 1350–1650. P. 89–197.

⁴³ Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 234а.

⁴⁴ Там же. Л. 231а.

⁴⁵ Там же. Л. 26.



что крымский суфий писал свое сочинение около семи лет.

Именно султану Мураду III, с которым аль-Крыми был хорошо знаком, посвящен и само труд. Традиционно для тех времен, автор воспева-ет заслуги султана, «победы над врагами восточными и западными», «завоевания новых частей земли во всех направлениях».⁴⁶ Далее автор отмечает, что в этой книге он решил соединить две: «Подарки Всемилостивого в объяснении степеней бытия» и «Лестница от Щедрейшего Царя в объяснении восхождения человека».⁴⁷ Отметим, что в списке, в свое время обнаруженным Мурадом Рамзи, обе книги также были сведены в одну. Аль-Крыми объясняет столь интересный подход так: «Сделал я книгу двумя книгами... Я написал о семи кругах в первой книге, следуя словам Всевышнего «пусть же они поднимутся на небеса по путям», а о пяти кругах во второй, рассуждая о нисхождении всего остального бытия и вечно-го, непрестанного света. В итоге получилось двенадцать кругов, по числу месяцев».⁴⁸ Суть этих «кругов» (*дава'ир*) автор раскрывает чуть дальше. Прежде всего, он принимает за отправную точку один из аятов суры «Собрание»: «Говорит

Аллах — Преславный и Всевышний! — в конце суры *аль-Хашир*, обращаясь к людям веры, обладателям постижения и размышления: «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха, и пусть душа посмотрит, что она приготовила на завтрашний день!». Преславный и Всевышний Аллах обращается здесь к своим верующим рабам, обладающим богобоязливостью, обращается, дабы явилось в них знание и постижение. Однако не может быть знания без разума, что утверждено преданием. И по этой причине упомянем, во-первых, о высоте разума, во-вторых, о высоте знания, в-третьих, о высоте веры, в-четвертых, о высоте богобоязненности». В следующих словах аль-Крыми говорит о «постижении всеобщности» и «выявлении сокровенных тайн Корана как совершеннейшего бытия». Это можно сделать, только пройдя «семь кругов», соответствующие, согласно интерпретации аль-Крыми, упомянутым в Коране «семи повторяемым» (*саба'а масанин*) и «семи небесам».⁴⁹ Что же именно имеет ввиду крымский мистик?

Для начала отметим, что учение о «семи кругах» (или, в других текстах, «стадиях», *атвар*) составляет ядро доктрины хальватийского тариката, сочетающее в себе психологию, космологию, онтологию и даже теорию познания. Дж. Карри

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. Л. 3а.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. Л. 3а 3б.

упоминает как минимум три сочинения, посвященных учению о «семи стадиях»: «Послание о стадиях и уровнях» Джамали аль-Хальвати, «Семь стадий» Бали Эфенди, а также «Послание об исправлении души» Умара Фу'ади.⁵⁰ Суть этого учения, берущего истоки в мистико-философском наследии аль-Газали, ибн Араби, Умара ас-Сухраварди и других классических авторов, сводится к определенным состояниям души (*нафс*), которые «идущий по пути» должен пройти для приближения к Аллаху, «снятия занавеси, находящейся между рабом и его Господом».

Именно в таком ключе становится понятным основной замысел труда аль-Крыми. «Восхождение» души, проходящей различные «круги» (представленные по тексту сочинения в виде отдельных рисунков), способствует удалению от «затемненной природы» (*ат-таби'а аль-мазлума*) человека. Само понятие «природа», употреблявшееся в исламской философской психологии в довольно нейтральном значении (Абу ль-Бака аль-Кафауви определяет *таби'а* как «душу по отношению к ее руководству телом путем подчинения себе, а не предоставления выбора»⁵¹), в суфизме приобретало чуть иные коннотации. «Великий шейх» ибн Араби, которого аль-Крыми цитирует наиболее часто, в «Мекканских вдохновениях» писал: «Знай, что природа — это тень мировой души... И когда эта тень простерлась над сущностью мировой перво-материи, то из субстанции перво-материи и природы тела... явились образы и формы телесного мира».⁵² Ибрахим аль-Крыми также понимает природу как «затемнение», выявляющее себя на стыке духовного и материального миров: «природа делится на три уровня: уровень действий, свойств и сущности, которые в сообществе представляют собой занавеси Аллаха, неходящиеся между рабом и Господом».⁵³ Удаление от природы — это преодоление «сокрытия», «достижение основы вечного света».

Аль-Крыми подчеркивает, что составляющими человеческого разума являются, прежде все-

го, моральные качества. «Знай, во-первых, что как человеческое тело не может быть целостным без четырех первоэлементов, так и разум человека не может быть целостным без четырех составляющих — правдивости, справедливости, стыда и храбрости... Задача человека — это джихад против души, шайтана, а уже потом против лицемеров и противников веры, как и приказал Всемилостивый».⁵⁴ Путь этого «духовного борения» и раскрывается «семи кругами души»: «побуждающей», «порицающей», «вдохновленной», «успокоившейся душе» «удовлетворенной», «снискавшей довольство» и «сфере чистого света». Таковы «круги восхождения», улучшения моральных и духовных качеств человека.

Что же, по согласно этой доктрине, происходит с душой далее? Достигнув «чистого света», душа начинает «нисхождение» (*нузуль*) от «единичности» (*аль-ахадийя*) к «единству» (*аль-вахидийя*). Суть этого нисхождения аль-Крыми объясняет так: «Ты сможешь понять что такое человек и все, что кроме него. В упомянутых высочайших уровнях и низайших спусках ты поймешь, кто ты, для чего создан, для чего ниспослан и что обязан делать, о человек!»⁵⁵ Аль-Крыми продолжает свои мысли так: «данное Богом совершенство не осуществимо, кроме как посредством уровней восхождения и стоянок нисхождения, пребывая в постоянном движении».⁵⁶ В конечном итоге, душа, проходя «исчезновение», «нисходит» к «сфере целостной природы», «мировой душе», «сущности пера и великого духа», очищаясь от всех видов многобожия и неверия. Крымский мистик аргументирует эту схему перехода от «восхождения» к «нисхождению» следующим аятом: «Воистину, Мы сотворили человека в наилучшем сложении, а потом вернем его в низайшее из низайших» (Коран, 95:4–5).

Интересно, что мистическое учение о душе крымский суфий проектирует на историческую реальность. Ибрахим аль-Крыми развивает своеобразную схему, в которой периоды времени, географическое положение регионов исламского мира и духовное развитие исламского общества тесно взаимосвязаны. Эта связь, полагает аль-Крыми, была явлена человечеству со времен откровения, данного Мусе: «семь климатов», традиционных для средневековой арабской космологии, соответствуют «семи стадиям» души. «Итак, земли Крыма и берега Черного моря указывают

⁵⁰ Curry, John. Transforming Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: the Case of the Shabaniyye Order in Kastamonu and Beyond. Dissertation, Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy in the Graduate School of The Ohio State University. Columbus: The Ohio State University, 2005. P. 247.

⁵¹ Аль-Кафауви, Абу ль-Бака. Китаб аль-Куллийат. Бейрут: Дар ар-Рисала, 1998. С. 585.

⁵² Ибн Араби. Аль-Футухат аль-Маккия. Бейрут: Дар Садир, [б. д.]. Т. 3. С. 296.

⁵³ Мавахиб ар-Рахман фи байан маратиб аль-акван. Л. 286.

⁵⁴ Там же. Л. 236.

⁵⁵ Там же. Л. 173а.

⁵⁶ Там же.

на круг побуждающей души, а также море природы. Слияние же двух морей, моря Черного, то есть крымского, а также Белого, румийского, соединяющихся возле великого града Константинополя — да охранит его Бог вплоть до Судного Дня, Дня Указанного — вместе с тем, что вокруг них, суть выявление порицающей души. Море же Белое — суть выявление сердечного знания, а то, что оно является соединяющим, указывает на преграду нерушимую и посему стало местом совершенства, веры, ислама, метом визиров и великих имамов», — пишет аль-Крыми.⁵⁷ Поскольку далее аль-Крыми упоминает Антиохию (араб. *Антакийя*), под «Белым румийским морем», судя по всему, он понимает побережье Эгейского и Мраморного. Итак, Антиохия — «вдохновенная душа», Египет — «успокоившаяся душа», «земля между Египтом и Иерусалимом» — «удовлетворенная душа», сам Иерусалим — «душа, снижавшая довольство». Наконец, «то, что между Иерусалимом и Меккой» — «мир истинности» (*'алям аль-хакика*).⁵⁸ На этом «восхождение» заканчивается, начинается «снихождение от единичности к единству». Аль-Крыми перечисляет все регионы исламского мира, через которые проходит это духовное нисхождение. «[Вначале] Медина — да охранит ее Аллах до Дня Воскресения и да осветит ее — далее восточный аш-Шам, далее Халеб, далее Басра, далее Куфа, далее все вплоть до Хорасана».⁵⁹ Аль-Крыми много рассуждает от сакральном и символическом значении Мекки и Медины; хорошим примером этих рассуждений может служить следующая «мольба» (*ду'а*): «Господи! Даруй мне восприятие единства и его выявления, Медины, поскольку Ты даровал мне схождение с *макама* единичности и ее выявления, желаемой всеми Мекки».⁶⁰ В суфийской доктрине соединения «единичности» и «единства» открываются два пути — «восхождения», то есть движения «от человека к Богу», и «нисхождения», то есть божественных дарований человеку; символ первого — Мекка, символ второго — Медина.

Свою эзотерическую доктрину аль-Крыми применяет к конкретным политическим реалиям. Присоединение к Османской империи Мекки и Медины (это случилось в 1517 году) было достижением полноты всех «кругов восхождения»,⁶¹

после чего наступила новая эра, эра «кругов нисхождения». «Недавнюю победу» в войне с *кызылбаши*, прошиитскими армиями сефевидской Персии (происходившую с 1578 до 1590 года)⁶² аль-Крыми истолковывает как прямое действие этого «духовного нисхождения», божественный план исторического процесса. «История племен *кызылбаши*, битва с ними, их поражение и подчинение произошли так, как того требовала полнота одного их кругов нисхождения... Сейчас мы пребываем в четвертом из кругов нисхождения, то есть осталось еще два из двенадцати степеней и кругов, когда Румийская держава наконец достигнет полноты своего существования».⁶³ Отметим, что немного дальше по тексту аль-Крыми истолковывает понятие «душа» как «проистечение [из Божественного источника]» («*файд*», араб. аналог неоплатонистического *emanatio*).⁶⁴

В завершающей части своего труда аль-Крыми еще раз говорит о задаче человека как существа, являющегося «выявлением целостности» (*камаль*, можна перевести и как «совершенство», «завершенность», «всемирность»). «Смысл мира человека (*алям аль-инсан*) состоит в том, что он составляет целостную, чувственно осязаемую форму... но лишь тогда человек является выявлением совершенства, когда его разум становится мировым разумом, душа становится мировой душой, и природа становится мировой природой. Кто достиг такого, тот постигает время (букв.: «год») миров, знания миров и дела миров».⁶⁵ Аль-Крыми развивает эту мысль далее: «И когда такой человек говорит: *Аллах, субхана Ллах* и *ля иляха илля Ллах*, то как будто говорит всеми временами и всеми мирами... так он становится наместником Аллаха (*халифату Ллах*), Истинного и Превознесенного».⁶⁶

На сегодняшний день, учитывая отсутствие специальных исследований по различным аспектам религиозно-философского наследия Ибрахима аль-Крыми, довольно сложно судить об источниках его взглядов. Судя по всему, в «Подарках Всемилового», рассчитанных на узкую аудиторию последователей тариката, автор ставил своей задачей систематизацию доктрины хальватийского братства. В равной степени, по ходу текста, можно заметить и критику других тарикатов, отрицающих «внешнюю сторону рели-

⁵⁷ Там же. Л. 74б.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. Л. 212 б.

⁶¹ Там же. Л. 213–214.

⁶² Там же. Л. 215 б.

⁶³ Там же. Л. 216а–216б.

⁶⁴ Там же. Л. 218б.

⁶⁵ Там же. Л. 219а.

⁶⁶ Там же.

гиозного закона» (*захир аш-шари'а*), а также желание представить суфийский путь как неотъемлемую составляющую *ахль ас-сунна уа ль-джама'а*: «люди сунны и общины являются сторонниками истины и добродетели, верящие во внешние и внутренние предписания Корана, в «семь повторяемых», в предания, исходящие из пророчества и знания».⁶⁷ «Семь повторяемых» для аль-Крыми — это «семь кругов души», главнейшее учение хальватийских суфиев. Однако даже предварительное и весьма поверхностное исследование рукописи из Кастамону позволяет выделить несколько позиций, благодаря которым Ибрахим аль-Крыми может считаться одним из наиболее интересных для изучения авторов Османской империи.

Наследие автора «Подарков Всемилоствого» позволяет отметить наличие в Крыму (где аль-Крыми родился и получил образование) традиции «философского суфизма», апеллирующего не только к практическим, но и глубинным теоретическим вопросам мистицизма. Эта традиция была хорошо известна не только в Крыму, но и далеко за его пределами. Вписанное в широкий культурный и географический ландшафт, наследие крымских суфиев было популярно во всей Османской империи, в том числе и в кругах, близких к самой династии Османов. Судя по словам Мухаммада Риды, крымского автора XVIII века, труд «Подарки Всемилоствого» был весьма популярным среди суфиев; среди широкой аудитории это сочинение (как и труды Нуреддина-Заде, Бали Эфенди и других хальватийцев) вряд ли могло получить известность, поскольку требовало специальной подготовки, «посвященности» в тайны мистицизма.

Кроме того, труд мыслителя интересен и в более широком контексте. В рассуждениях аль-Крыми о «кругах души» ощущается влияние циклического видения истории, характерного для многих «уровней» исламской философской культуры (достаточно вспомнить последовательные

циклы существования династий у ибн Хальдуна, «круги познания» ибн ас-Сиды аль-Батальяуси или доктрину *давр* у исмаилитов). Более того, аль-Крыми связывает «полноту» определенного «круга» с конкретными историческими событиями, подходит к мысли о том, что индивидуальная душа, ставшая частью мировой, может познавать события вне времени и пространства («во все времена и во всех мирах»). Несмотря на то, что в целом эта доктрина зиждется на субъективном мистическом опыте, связь между «кругами» и подъемом определенных государств («Румийской державы», то есть Османской империи) может быть истолкована уже в контексте *историософии*. Сложно не заметить содержательной (именно содержательной, а не смысловой) параллели с учением о становлении и упадке цивилизаций, к которому европейская философская мысль придет лишь в XVIII–XIX веках (Йоган Гердер, Георг Гегель и др.).

Интересна и терминология, которую использует аль-Крыми: здесь заметен синтез *суфизма*, *каляма* и даже *фальсафы*; особого изучения требует понятие «природа» (*таби'а*), которое крымский мистик использует в целом спектре значений, а также целый ряд других концептов (связанных, например, с антропологией, космологией и др.). В конце XVI века, когда значимых философских проектов в исламском мире становилось все меньше и меньше, появление столь самобытного сочинения весьма примечательно. Наряду с представителями исламского права и *каляма*, также родившимися и получившими образование на территории современной Украины в период Крымского ханства (Мухаммад аль-Аккирмани, Мухаммад аль-Кафауви, Абу ль-Бака) аль-Кафауви), Ибрахим аль-Крыми выступает самостоятельным автором, предлагающим собственную, часто оригинальную интерпретацию философских и религиозных вопросов. В конечном итоге, все это еще раз показывает значимость интеллектуального наследия выходцев из северного Причерноморья для изучения различных направлений постклассической исламской философии.

⁶⁷ Там же. 18а.