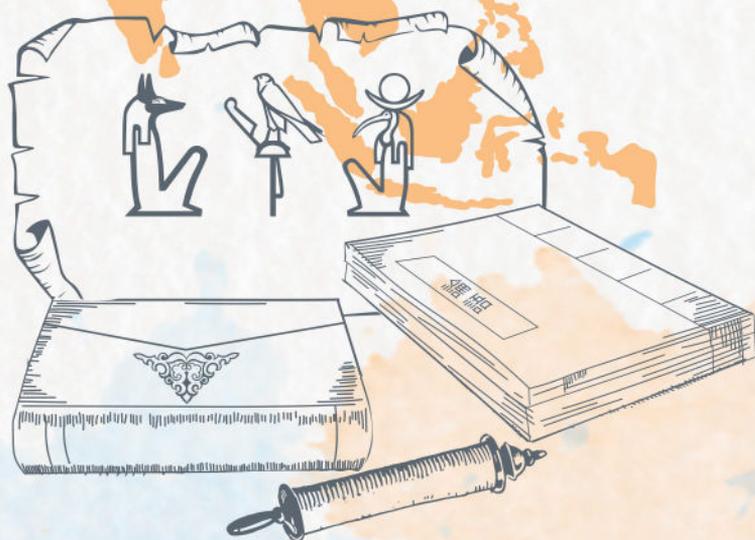


**ДОКЛАДЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА
ПО ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЮ И ИСТОРИОГРАФИИ
СТРАН АЗИИ И АФРИКИ**

XXXI конгресс по ИИСАА

**РОССИЯ И ВОСТОК.
К 100-ЛЕТИЮ ПОЛИТИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ
НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ**

Том 2
часть 2



SAINT PETERSBURG UNIVERSITY
THE FACULTY OF ASIAN AND AFRICAN STUDIES

**PROCEEDINGS
OF THE INTERNATIONAL CONGRESS
ON HISTORIOGRAPHY AND SOURCE STUDIES
OF ASIA AND AFRICA**

Vol. 2
part 2

**RUSSIA AND THE EAST.
COMMEMORATING CENTENNIAL
OF POLITICAL AND CULTURAL TIES
IN MODERN TIMES**

*St Petersburg University
23–25 June, 2021*

St Petersburg
2022

ББК 63.3(5)+63.(6)
УДК 930 (5+6)

Р 93 Доклады XXXI Международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. Россия и Восток. К 100-летию политических и культурных связей новейшего времени. Том 2 (часть 2). Отв. ред.: Н.Н. Дьяков, П.И. Рысакова, СПб.: ИПК «НП-Принт», 2022. — 416 с.

Proceedings of the XXXI International Congress on Historiography and Source Studies of Asia and Africa. Russia and the East. Commemorating centennial of political and cultural ties in modern times. Vol. 2 (part 2) / Ed. by Nikolay N. Dyakov, Polina I.Rysakova. – St. Petersburg: NP-Print Publishers, 2022. — 416 p.

ISBN 978-5-6048982-2-2

ISBN 978-5-6048982-4-6 — (часть 2)

ББК 63.3(5)+63.(6)
УДК 930 (5+6)

ISBN 978-5-6048982-2-2

ISBN 978-5-6048982-4-6 (часть 2)

Оглавление

Предисловие к сборнику 9

СЕКЦИЯ 6. Секция африканистов: «Чтения памяти Д.А. Ольдерогге»..... 11

Perekhval'skaya E. (ILS RAS).
Tonal paradigms in Mwan. 12

Zdanevich A.S. (SPbU).
Manifestation of an archaic worldview in traditional African culture 25

Григорьева С.В. (НГУ).
Африканская политика России в советской художественной литературе:
Ю.В. Давыдов «Судьба Усольцева»: Проблемы источниковедческого анализа 33

Завьялова О.Ю. (СПбГУ).
Клятва охотников как часть устной традиции манден 44

Мещерская Е.Н. (СПбГУ).
Особенности рассказа о крещении Эфиопии в «Церковной истории» Руфина (IV в.) 60

Мильто А.В.
(Финансовый университет (Ярославский филиал)).
Проблема идентичности в постколониальных исследованиях..... 70

Муращенко М.С. (РАНХиГС).
Кино как инструмент официальной колониальной пропаганды 80

Носов В.А. (СПбГУ).
Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

Чадский конфликтный конундрум: особенности формирования и пути разрешения 95

СЕКЦИЯ 7. Источниковедение и историография древнего Ближнего Востока 107

Демидчик А.Е. (СПбГУ, НГУ).
Древнеегипетские nDsw: историографическая сказка про белого бычка 108

Лопатин М.Д. (СПбГУ).
Наименования черепашьих панцирей в шумерских и аккадских клинописных текстах 120

Немировская А.В. (СПбГУ).
От почитания царя Гильгамеша к Успению Пресвятой Богородицы 134

Рунг Э.В. (КФУ).
Проскинеза в Ахеменидской империи в освещении древнегреческой традиции
и древнеперсидских изобразительных источников 150

Сологубова М.В. (ГЭ).
Старовавилонская печать с пятью богинями
из коллекции Государственного Эрмитажа 166

Старовавилонская печать с пятью богинями
из коллекции Государственного Эрмитажа 166

Старовавилонская печать с пятью богинями
из коллекции Государственного Эрмитажа 166

Старовавилонская печать с пятью богинями
из коллекции Государственного Эрмитажа 166

Старовавилонская печать с пятью богинями
из коллекции Государственного Эрмитажа 166

Старовавилонская печать с пятью богинями
из коллекции Государственного Эрмитажа 166

СЕКЦИЯ 8. Языки стран Азии и Африки..... 181

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Емельченкова Е.Н. (СПбГУ).
Пополнение китайского словаря отраслевой лексики в эпоху модернизации языка 182

Клобукова (Голубинская) Н.Ф. (НИУ ВШЭ). Японские заимствования в Дневниках Святого равноапостольного Николая Японского и проблемы их идентификации и перевода.....	193
Костина Е.А. (СПбГУ), Лекарева Е.П. (СПбГУ). Прономинальные атрибутивные модели в хинди и бенгальском языке	205
Сбоев А.Н. (ДВФУ). Стратегии планирования речи в китайязычной интернет-рекламе	223

СЕКЦИЯ 9. Круглый стол «Россия и Восток: современное состояние системы дуг нестабильности»..... 237

Забелла А.А. (РУДН). Инициатива «Один пояс, один путь» и выстраивание системы сотрудничества Китая со странами Африки	238
Каткова Е.Ю. (РУДН). Внешняя политика Китая в период пандемии Covid-19	247
Колотов В.Н. (СПбГУ). Большая игра и евразийская система дуг нестабильности на современном этапе	257
Медведева А.М. (СПбГУ). Взаимодействие международного права и права Японии: пример послевоенной Окинава	273
Москалев П.Э. (СПбГУ). Влияние системы дуг нестабильности на положение зарубежных китайцев в Таиланде и Вьетнаме в XX — начале XXI в.	287
Федоров Н.В. (СПбГУ, НИУ ВШЭ). Роль Сингапура для развития взаимодействия между ЕАЭС и АСЕАН	294

СЕКЦИЯ 10. Круглый стол «Политика и традиционализм в странах Азии и Африки».....305

Davydov A. (SPbU). Islam, Charismatic Leadership and Malian Coup d'Etat of 2020: The Idiolect of Mahmoud Dicko.....	306
Бочаров В.В. (СПбГУ). «Традиционализм» Востока: этнография, социально-культурная антропология, востоковедение	326
Дьяков Н.Н. (СПбГУ), Победоносцева Кая А.О. (СПбГУ). Харизматическое лидерство в традиционном обществе народов Передней Азии и Северной Африки	343
Малашевская М.Н. (СПбГУ). Харизматизм премьер-министра Коидзуми Дзюньитиро: атрибутика и специфика лидерской стратегии.....	362

СЕКЦИЯ 11. Круглый стол «Курдский вопрос: история и современность»375

Abalian A. (SPbU) The Syria's Kurds: Dynamics of Political Self-Determination Process	376
Вертяев К.В. (ИВ РАН). Курдские автономии Сирии и Ирака как повстанческие государства	386
Конак И. (Стамбульский университет). Этническая идентичность заза	401

УДК: 94(5)+929+308

Н.Н. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет

А.О. Победоносцева-Кая

Санкт-Петербургский государственный университет

Харизматическое лидерство в традиционном обществе народов Передней Азии и Северной Африки¹

Аннотация: Статья содержит обзор и анализ ряда влиятельных этноконфессиональных групп и нетрадиционных течений в странах мусульманского Востока — Передней Азии и арабского Запада — Магриба. Работа открывается характеристикой роли езидов и друзов в религиозной истории и в традиционной социальной практике народов Ближнего Востока (Ирак, Сирия, Ливан, Курдистан). Харизма, ниспосланная свыше благодать-барака, веками играла особую роль в мире ислама. На Востоке примерами вероисповеданий с заметной ролью концепции харизмы являются езидизм и друзизм. Езидизм возник и развивался в историческом регионе Курдистана и Закавказья, друзизм — в историческом регионе Сирии. Обе эти конфессии по ряду своих особенностей близки к некоторым, более закрытым мусульманским суфийским тарикатам. И езидизм, и друзизм в первые века своего существования допускали прозелитизм и миссионерство. В дальнейшем они обе “закрываются” от внешнего мира, пытаются сохранить свое учение и передавая бараку только в своей среде.

Роль харизматических духовных лидеров рассматривается далее в разделе, посвященном значению и влиянию божественной благодати в духовной традиции и практике мусульман Северной Африки. На примере шерифов — благородных потомков Мухаммада, а также представителей суфийских братств — тарикатов, их обитателей-завий и народных проповедников-мистиков — марабутов, исследуются место и роль локальных харизматических вождей в религиозной и политической истории Магриба (Алжир, Марокко, Тунис, Триполитания) в предколониальный и колониальный периоды (XV–начало XX вв.). На рубеже XVIII–XIX в. вновь наметился рост влияния тарикатов и отдельных марабутов, сыгравших затем немалую роль в политическом развитии региона вплоть до падения здесь в середине XX в. французского колониального господства. Библиография: 51 наименование.

Ключевые слова: друзы, езиды, суфизм, мусульманский мистицизм, шерифы, марабуты, харизма-барака

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке КН РА (20RF-189) и РФФИ (РФ) (проект 20–59–05006) в рамках совместной научной программы.

Nikolay N. Dyakov
Saint Petersburg State University
Angelika O. Pobedonostseva-Kaya
Saint Petersburg State University

Charismatic leadership in traditional societies of Western Asia and North Africa²

Summary: The article represents a general survey and analysis of the several ethno-confessional groups and religious minorities and their role in the history of the Muslim East — the lands of Western Asia, and the Arab West — the Maghreb area. The author starts with a description of the yezidi and druze communities and their role in religious and political history of the region, in traditional social institutions of the Near East countries (Iraq, Syria, Lebanon, Kurdistan, etc.).

The role of local charismatic leaders and the concept of a blessing-*baraka* — in spiritual life of the traditional society of the Muslim West — the Maghreb is analyzed in the second part of the article, dedicated to Muslim elites, the sheriffs-*shorfa'*, and the indigenous mystics, the marabouts-*mrabt'in* belonging to different sufi orders, the tariqas, their schools and centers — the *zawiyas*. Spiritual and political role of the sherifs and marabouts before and during the French colonial presence in the Maghreb is considered to be significant from the first years of the French invasion till the fall of the colonial regimes in the region in the middle of the 20th C.

For centuries the charismatic leaders in traditional societies and local social structures of the peoples of the Near East and the Arab West (the Maghreb) brought their considerable contribution to the religious and political evolution of the mentioned regions, with their influence still being significant in the everyday life of millions of indigenes both in the countries of Western Asia and North Africa (Refs. 51)

Keywords: Druzes, Yezidis, sufism, islamic mysticism, sherifs, marabouts, charisma-baraka

² This work was supported by CS PA (program 20RF-189) and the RFBR (RF) (program 20-59-05006) in the framework of the joint scientific program.

1. Друзы и езиды в традиционной духовной и социальной практике народов Передней Азии (А.О. Победоносцева-Кая)

На востоке мусульманского мира примерами вероисповеданий с заметной ролью концепции и самого феномена харизмы являются друзизм и езидизм. Друзизм развился в историческом регионе Сирии, езидизм возник и развивался в историческом регионе Курдистана и Закавказья. Обе эти конфессии по ряду своих особенностей близки к некоторым, более закрытым мусульманским суфийским тарикатам.

Друзы как региональное религиозное сообщество – братство

Друзское религиозное учение отделилось от основных направлений ислама в XI в. и опиралось главным образом на исламские источники, подобно учениям других мусульманских сект первых веков ислама. В первые столетия своего существования в условиях суннитского политического господства шиитская община, будучи секретной и отделенной от традиционной религиозной мысли, постепенно отошла от ортодоксальных исламских верований и практики. Параллельно в шиизм проникло немало идей извне, в частности, из христианского мистицизма с его культом мученичества. По мере развития шиизма это течение воспринимало идеи и из наследия других ближневосточных религий, прежде всего, мессианскую концепцию махди, неразрывно связанную с понятием харизмы.

Эту концепцию поддержало течение, известное сегодня как исмаилиты, или же семеричники, в отличие от остальных шиитов (последователей так называемого исна'ашаритского (двенадцатиричного) шиизма), которые продолжили следовать младшему брату Исма'ила, Мусе, и его преемникам вплоть до двенадцатого, последнего имама Мухаммада ал-Мунтазара, исчезнувшего еще ребенком после смерти своего отца. По их представлениям, он является истинным Махди и «повелителем времени» (ка'им аз-заман).

В идейном отношении, как отмечает израильский друзский исследователь Каис М. Фирро, *«двенадцатиричные шииты так никогда существенно и не отделились от устоявшегося ислама суннитов»*. Исмаилизм же «воспринял и развил разнообразные религиозные элементы, которые отделили его от его же шиитских и суннитских истоков» [Firro 1992: 5]. К идеям, почерпнутым исмаилитами из общего исламского наследия, они прибавили новые заимствования из неоплатонизма и индийских религиозно-философских учений.

В исмаилитской традиции и практике, касающейся духовной преемственности, «ученик, а не родной сын является истинным наследником», поэтому отсутствие кровного наследования не имело значения [Lewis 1975: 21]. Фактически для исмаилитов «материальные взаимоотношения между отцом и сыном, затрагивающие лишь ничтожное бренное тело, рассматривались как менее важные и менее реальные, нежели духовные взаимоотношения между наставником и учеником, которые проистекали из бессмертности души» [Ibid: 44].

Хотя исмаилиты оставались меньшинством в шиитском меньшинстве, однако им удалось стать активной силой в исламском мире и в первые десятилетия X в. создать для себя политическую базу в Северной Африке. После завоевания ими Египта (969 г.) они основали исмаилитский халифат Фатимидов, бросивший вызов багдадскому халифату суннитской династии Аббасидов.

К моменту восшествия на престол ал-Хакима Биамриллаха (996–1021) многим последователям исмаилизма казалось, что они уже достаточно ждали, и что пришло время для появления ал-махди (ал-ка'има). Растущее отчаяние от того, что махди не появляется,

стало подрывать авторитет проповедников-да'и. Именно в этих условиях среди исмаилитов возникает движение, которое и даст начало друзской религии [Assaad 1974: 38–39]. В этой атмосфере мессианских ожиданий зарождается вера в то, что именно халиф ал-Хаким и является тем самым ожидаемым избавителем (махди). Как религиозное движение друнизм появляется на тринадцатый год правления этого халифа (400 г. по хиджре либо 1009–1010 г. от Р. Х.). В это время ряд исмаилитских религиозных лидеров в Каире начинают открыто обсуждать фигуру ал-Хакима в данном качестве, цитируя «места из богооткровенных писаний, которые они истолковывали как указывающие на [появление] Хакима как выполнение данного обещания» [Abu Izzeddin 1984: 101]. Десятью годами позже сторонники таких взглядов идут дальше и публично провозглашают ал-Хакима воплощением Божества [Ibid: 101; Assaad 1974: 39; Brayer 1976: 66].

Монотеистическая концепция, получившая известность как учение друзов (ад-дурзийя), была разработана теологами, обучавшимися в фатимидских исмаилитских школах «Обитель мудрости» (дар ал-хикма) и «Обитель науки» (дар ал-'илм). Во времена правления ал-Хакима эти школы стали выдающимися учреждениями, в которых изучались и обсуждались вопросы религии, медицины, логики, математики, философии, истории и филологии. Разнообразие обсуждавшихся в этих научных центрах предметов и учений, а также известное вольнодумство, отличавшее эти дискуссии, делало «Дар ал-хикма» поистине уникальным местом, где выдвигались самые смелые для того времени идеи. Основы друзского вероучения содержатся в сборнике «Посланиях мудрости» (Раса'ил ал-хикма), подготовленном М. А. Родионовым и В. В. Полосиным [Раса'ил ал-хикма I–XIV].

После того, как молва о мессианстве, или даже божественности, ал-Хакима распространилась в народе, Хамза ибн 'Али ибн Ахмад аз-Заузани, исмаилитский ученый, выходец из современного Западного Афганистана, изложил соответствующее учение в упорядоченной и официальной форме. Прибыв в Каир в 407 г. по хиджре/ 1016 г. от Р. Х., Хамза вскоре стал ведущей фигурой среди тех, кто уверовал в ал-Хакима как Махди, группы, которая с началом друзского движения «отринула мирское и вела жизнь духовную» [Abu Izzeddin 1984: 102]. В первый же день нового года (408/1017) сам халиф издал прокламацию (сиджилл), в которой провозгласил себя инкарнацией Бога и призвал своих последователей публично практиковать эту веру в форме регулярного поклонения.

Повседневными вопросами, связанными с имаматом, занялся после этого Хамза. На протяжении последующих трех лет он активно организовывал и осуществлял миссионерскую деятельность да'ват или же «Божественный призыв», обращая людей в новую веру на землях Фатимидского халифата. Решающей инновацией Хамзы было представление ал-Хакима в качестве не только имама какого бы то ни было уровня возвышенности, но и как «самого неопишуемого Его (при этом к Хамзе переходил освободившийся имамат)» [Hodgson 1962: 13].

В миссионерских начинаниях Хамзе особенно помогали два его ученика, Баха'уддин ас-Самуки и Мухаммад ад-Дарази. Именно Дарази приписывают распространение новой религии в Южном Ливане, который считается ее центром сегодня [Макарем 1974: 11]. Такая преемственность учитель-ученик позволяет представить друзское вероучение не только в виде наследуемой бараки-харизмы, но и в виде суфийского тариката.

После ухода ал-Хакима со сцены Хамза немедленно скрылся, а новый халиф аз-Захир (1021–1035) тут же «отказался от любых претензий своих предков на божественную сущность и пригрозил уничтожить силой оружия тех, кто придерживается таких убеждений» [Hitti 2002: 621; Assaad 1974: 190–91, 183; Abu Salih 1895: 154; Sacy 1838: CCCCXVI; Abu Izzeddin 1984: 105]. Верный своему слову, аз-Захир безжалостно преследовал последователей новой друзской веры и преуспел в истреблении их практически во всех их основных центрах — от Каира на юге до Алеппо на севере.

Говоря об основах концепции харизмы на уровне обычных верующих друзов следует отметить, что она фактически связана с верой в переселение душ. Последняя остается твердой, и даже в наши дни широко распространены рассказы о том, как в некоей деревне появлялись молодые люди, утверждавшие, что они являются воплощением какого-либо скончавшегося члена общины.

На вершине религиозной иерархии друзов находятся несколько избранных шейхов, ведущих аскетичный, поистине монашеский образ жизни. Их жизнь фактически сводится к духовным исканиям в стремлении познать Божественное, основываясь на постижении таухида-единобожия. О них много говорят в друзской общине, рассказывая об их личности, образе жизни, практике религиозного поклонения и снискания религиозного знания, а по сути и бараки. Сан и символизирующий его тюрбан в форме короны дается избранному лицу в ходе специальной церемонии, так называемой «коронации» (татвидж) с участием коллег и последователей. В этой церемонии могут принимать участие и шейхи более низких рангов, но избирают достойного претендента лишь шейхи, чей уровень религиозного познания, по меньшей мере, не ниже уровня избираемого лица. Ниже в иерархии стоит категория “знающих” (араб.: джавид, мн. аджавид), носящих белый тюрбан в форме цилиндра. Они также нередко носят черные одеяния с зелеными, красными, желтыми, голубыми или белыми полосами, символизирующими «пять пределов» (худуд) мудрости — разум, самость, слово, предшественника (или правое крыло) и последователя (или левое крыло). Для *аджавид* характерна строгая эндогамия [Khuri 1990: 205].

Харизматические лидеры друзов (XVI–XX вв.)

Важнейшую роль в формировании друзской веры и общины в их нынешнем виде сыграло существование в XVI–XVII вв. друзской государственности. После того, как друзское княжество пришло в упадок, друзы постепенно ушли с политической арены и к началу XX в. стали пусть и заметным, но лишь одним из ряда меньшинств региона.

На пике своего могущества в середине XV в. друзский эмират Танухи простирался от Триполи в Северном Ливане до Сафед (Цфата) в Галилее [Abu Izzeddin 1984: 166]. Друзы продолжали быть покорными Стамбулу и во времена правления эмиров друзской династии Ма‘н, которая пришла на смену князьям Танухи после распространения османской власти на всю Сирию, Египет и священные города Аравии в 1516 г.

Маловероятно, что семья Ма‘н исповедовала друзизм до своего прихода в друзские районы, но его претензии на принадлежность к нему и связанное с этим положение в социальной иерархии, которое передавалось по наследству, позволяло претендовать на баракхаризму, необходимую правителям. Как и в случае с семьей Джумблат, которая появилась среди друзов в более поздние годы правления Фахруддина II (примерно в 1610 г.), вопрос о том, как представители рода Ма‘н были приняты в друзскую общину, если официально после 1043 г. новых случаев обращений в религию уже не было, остается открытым.

Габриель Бен-Дор, признавая, что Джумблаты «были приняты в качестве друзов» [Ben-Dor 1979: 10], отмечает, что «мы не знаем, как это им удалось» [Ibid: 47]. Вероятно, что они просто объявили себя членами общины и по политическим соображениям были приняты маша‘их ад-дин и самой общиной. Камаль Джумблат в своей книге [Jumblatt 1982: 26–27] признает, что «мы не вполне уверены относительно времени нашего обращения в друзскую веру», но, указывая на то, что друзы присутствовали в окрестностях Алеппо с момента появления учения, высказывает предположение, что, «вполне вероятно, что наши предки были друзами уже тогда, когда они проживали в районе Алея».

Второй князь династии Ма‘нидов, Фахрудин I, был вызван в Дамаск и убит османским губернатором (вали) в 1544 г.; его преемник, всегда старавшийся держаться вдали от султанской власти, умер в бегах, оставив после себя двух очень маленьких сыновей.

Наряду с незаурядными личными способностями именно концепцией наследственной харизмы и следует объяснять то, что, старший из них, Фахруддин II, несмотря ни на что смог стать величайшим из друзских правителей Горного Ливана (правил в 1590–1633 гг.). Он традиционно считается основателем первого автономного ливанского государства. В качестве правителя Горного Ливана Фахруддин II работал, по мнению Хитти, над достижением трех целей: *«создание Великого Ливана, разрыв последнего звена цепи, которая привязывала Ливан к Стамбулу, и направление его на путь “обновления” и прогресса»* [Hitti 1961: 451].

Когда последний эмир из династии Ма'нидов скончался в 1697 г., не оставив после себя наследников мужского пола, собрание друзских старейшин и шейхов избрало Башира, одного из членов семьи Шихаб, на освободившийся престол. Шихабы традиционно княжили в Вади ат-Тейм, были связаны родственными узами с Ма'нидами через брачные союзы и считали, что происходят от мекканских курайшитов — племени, к которому принадлежал и сам Пророк Мухаммад. На протяжении полутора столетий (1697–1842) «шихабы посредством феодальной иерархии князей и шейхов поддерживали два принципа — местного самоуправления и наследственной преемственности» [Ibid: 452]. Укрепив свою власть, Шихабы заняли неопределенную позицию в отношении собственных религиозных убеждений, и зачастую создавалось впечатление, что они принимают все три основных религии страны — друзизм, маронитское христианство и суннитский ислам. Мансур, четвертый правивший князь династии Шихабов (1754–1770), вскоре после своего восшествия на престол принял христианство маронитского толка, и к началу XIX в. друзская ветвь семьи вымерла, *«окончательно обрекая друзов на упадок»* [Salibi 1990: 14].

Политические и религиозные иерархии постоянно взаимодействовали и ставили вопрос о харизме в друзской общине и в новейшее время. В некоторые времена обе иерархии объединялись в личности какого-либо выдающегося вождя. Примером тому может служить Камаль Джумблат (1917–1977), пользовавшийся глубоким уважением во всех слоях друзской общины. Его уважали и за его религиозные познания, и за политическое мастерство. Предшественниками Камала Джумבלата в этом качестве были эмир Фахруддин, живший во времена эмирата Ма'нидов шейх Мухаммад Абу Хилал («Благочестивый шейх»), а также живший во времена эмирата Танухидов Сайид Абдуллах, о котором подробно говорилось выше.

Езиды как адавиты

Не менее закрытой конфессией, чем друзизм, является религия езидов. Говоря о сходстве между езидизмом и суфизмом, представители езидского духовенства напоминают о многообразии самого суфизма и размытости его границ. Действительно, последний представляет собой множество учений, связанных с аскетическим образом жизни и нередко наследовавших древние религиозно-философские традиции.

Зачастую суфии-дервиши преследовались за свои убеждения светскими властями и могущественными религиозными иерархами. В результате любая религиозная практика, отклонявшаяся от нормы, установленной господствующей конфессией, могла легко оказаться приписанной суфизму. В езидизме, признают его иерархи, действительно присутствует схожие с суфизмом терминология и идеи о мироустройстве. Но суфизм все же является конгломератом мистических течений внутри ислама, и это проводит четкую границу между езидами и суфиями. Как отмечают представители езидизма, «сами езиды считают себя дервишами, но не в контексте мусульманства» [Авдоев, 2017: 400].

На протяжении всего периода изучения езидов отечественный курдовед и езидовед О. Л. Вильчевский придерживался точки зрения, что езидизм является тайной исламской сектой, «возникшей как реакция широких народных масс против усиления феодального

гнета и сохранившей значительные реминисценции древних верований Малой Азии» [Научный архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (НА МАЭ РАН) Ф.17 Оп.1 Д.99 Л.5], и «в которой элементы исламского суфизма и дервишизма причудливо переплетены с чертами, заимствованными из крайних христианских сект, а также из зороастризма, манихейства и ряда древних малоазиатских культов, в том числе — курдских родовых верований» [НА МАЭ РАН Ф.17 Оп.1 Д.75 Л.1].

Концептуально в понимании божественной благодати — харизмы (*барака*) езиды не только близки к суфизму, но и почитают знаменитых суфиев, удостоенных такого благословения вследствие познания ими Бога. Езидизм не отрицает, что почитаемый в качестве пророка езидской религии Шейх Ади ибн Мусафир сам был дервишем, общался со многими знаменитыми суфиями, выражал идеи, сходные идеям авторитетнейших представителей суфизма. Помимо собственно езидских святых, езидизм отводит особое место в ряду почитаемых лиц таким известным исламским суфиям, как аль-Халладж Мансур, Абдулкадир Гилани, Баязид Бистами, Хасан Басри и т.д. Почитание исламских мистиков-суфиев в езидизме обосновывается тем, что многие их идеи, принципы познания Всевышнего, формулировались и излагались на языке своего времени. Позднее последователи некоторых из таких мистиков объединялись в братства — тарикаты (нп., *кадирийя*, *накшбандийя*, *рифаййя* и пр.), со временем ставшие признанными духовно-мистическими школами и течениями в рамках ислама. Что касается адавитов, т.е. последователей Шейха Ади, то они являются отдельной религиозной общиной, которая продолжила некоторые древние традиции. В силу отсутствия достоверных исторических свидетельств весьма проблематичным, к сожалению, представляется проследить развитие езидизма на протяжении всей его длительной истории.

Социальная и духовная кастовая иерархия у езидов

Шейх Ади создал своеобразный езидский совет, в рамках которого сорок шейхов и сорок пиров начали решать религиозные и политические вопросы, касающиеся езидской общины. Но, пожалуй, самой далеко идущей по своим последствиям реформой, которую езидские предания приписывают Шейху Ади, стало введение так называемой системы «*рамок и границ*» (курд. *Hed û Sed*) — она стала основой для нынешней иерархической системы езидской общины, построенной на кастово-теократическом принципе. При этом «*социальная иерархия в точности соответствует и сливается с религиозной иерархией*» [Khuri 1990: 194]. Это слияние, которое характерно и для езидов, и для друзов в концептуальном плане связано именно с понятием харизмы.

Самый верхний слой этой иерархии стали образовывать три шейхских рода: Катани, Шамсани и Адани. За каждым из этих шейхских домов закреплено исключительное право на одну из ключевых должностей в езидской духовной и светской иерархии. Представитель Катани является миром (наследственный титул светского главы езидской общины, эмира, передается внутри одной из семей этого рода), Шамсани — *Баба Шейхом* (религиозный глава езидской общины), а Адани — *пешимамом* (распорядитель религиозных церемоний). Второй слой в иерархии образовали другие шейхи и пиры, а ниже их находятся миряне-мриды.

Представитель духовенства из касты шейхов и пиров называется тарик. Они представляют уникальную непрерывную традицию, т.к. их предками были люди, непосредственно воспринявшие заветы и наставления от Шейха Ади, по сути получившие не только средства познания, но и бараку. Если по отношению к обычным езидам-мирянам используется термин йекнав (курд. *yeknav* — одноименной, односущностный), для шейхов и пиров применяют термин дунав (курд. *dunav* — двуименной, двухсущностный), так как они

одновременно являются и духовными лицами, и мридами (у каждого из них тоже есть свой шейх и пир). Мриды в наследственном порядке прикреплены к конкретным родам шейхов и пиров и не могут это изменить [Пирбари, Ивасько, Григорьев, 2008: 17, 19].

По представлениям езидов, ангелы регулярно являются в наш мир, чтобы принести народам новые законы. Каждое тысячелетие один из семи ангелов приходит, чтобы дать езидам новые законы и священное писание. Некоторые ангелы принимают при этом человеческий облик и даже оставляют после себя потомство. В частности, считается, что семьи езидских шейхов несут в себе такую ангельскую кровь. Завершив свое дело, ангел возвращается на небеса. Ливанский антрополог Ф. Хури (1935–2003) назвал езидскую общину «обществом ангелов». Из этого следует, что езиды также верят в переселение душ, которое они описывают выражением «сменить рубашку» (*kiras gehorin*, sic). Эта концепция находит свое применение и по отношению к ангелам, относительно которых говорится, что все семь ангелов последовательно воплощались в человеческом обличье. В результате «реинкарнации и воплощения в человеческом теле из поколения в поколение образовалось неразрывное единство между личностью [одного из высших езидских шейхов] и душой» [Khuri 1990: 148].

Самыми последними такими воплощениями или проявлениями были и являются члены семьи Шейха Ади, бывшие его преемниками в езидской иерархии, а также члены шейхской семьи Шамсани. Эти шейхи представляют собой людей (курд. *has/mêr*), через которых езиды могут установить связь с Богом. Этим фигурам хас/мер³ осуществляется поклонение, их символы присутствуют в езидских храмах и святилищах и они, в целом, выступают в качестве символов самой езидской религии.

Светским лидером езидской общины является наследственный эмир (*мир*), носящий полный титул «шейх назир» или же «шейх мири-шейхан». Эмира не избирают, а сам титул переходит к старшему сыну. Эмир — не только защитник езидской веры, но и, среди прочего, посредник между езидским населением и соседними мусульманскими и христианскими общинами и иерархами [Açıkyıldız 2010: 91–92].

Главный шейх (Баба Шейх) возглавляет религиозную иерархию и считается духовным лидером всех езидов. Баба Шейх назначается миром и обязательно является представителем касты шейхов, а именно — рода Фахрадина дома Шамсани. Хотя формально Баба Шейха назначает эмир, но фактически эта должность наследуется от отца к сыну. Баба Шейх ведет аскетический образ жизни, подолгу постится и, в частности, не должен употреблять алкоголь.

Шейхи (курд.: шехани)⁴, чья власть связывается с великим пророческим призывом, являются в определенном смысле езидским духовенством. Представители этой касты в качестве священников отправляют духовные потребности семей мирян, за которых отвечают. Шейхи также отвечают за организацию религиозных праздников в Лалеше и других храмах.

³ Согласно верованиям езидов, хасы были предками шейхов и пиров. От этих предков они унаследовали, помимо своего главенствующего положения и определенной целительной силы, священные предметы, называемые нишанами (курд.: *nîşan* — знак). Эти нишаны обозначают особое происхождение семьи, и одновременно считается, что они сами обладают сверхъестественными способностями. Нишаны представляют собой небольшие металлические предметы, прикрепленные к специальным полосатым мешочкам [Spät 2019: 214].

⁴ В 1980-е гг., по оценкам, было около 300 семей шейхов. Они принадлежат к трем домам — Адани, Катани и Шамсани. Браки между этими домами запрещены [Guest 1987: 33]. Эти три группы шейхских родов отличаются по своему племенному происхождению. По езидскому преданию, Шамсани являются потомками четырех сыновей Эздина Мир и представляют собой курдскую часть касты шейхов. Адани происходят от Шейха Хасана, а Катани родственны самому Шейху Ади, т.е. эти два шейхских дома имеют изначально арабское происхождение.

За шейхами в иерархии следуют пиры (курд.: *пирани*)⁵, их функции и духовный авторитет вполне сопоставимы с положением шейхов. Пирры уступают шейхам по степени общественного авторитета и политического влияния. Считается, что роды пиров — курдского происхождения и существовали еще до Шейха Ади.

Шейхам подчиняются кавалы (курд.: *kaval* — чтецы, декламаторы), которые принадлежат лишь к двум семьям из рода Йекнави, живущим в деревнях Башика и Бахзани. Эти семьи организуют из числа своих членов хоры для празднеств в Лалеше и на протяжении уже более чем ста лет их главной обязанностью является посещение каждой езидской общины, где бы она ни находилась.

Еще одной категорией в езидской религиозной иерархии являются кочаки (или кочеки, курд.: *koçak* — малый, сирый). Согласно одним источникам, это «предсказатели будущего и служители храма Шейха Ади» [Ментешавили, 1969: 34]. Согласно другим публикациям, они считаются служителями самого Шейха Ади, подчиненными Баба Шейху. В большинстве своем *кочаки* — это паломники, которые оставили свои дома, поселились вокруг Лалеша, выполняют какую-то работу при храме, а во время празднеств заботятся о посетителях. Кочаками могут быть представители всех каст, их функции не переходят по наследству. Они не назначаются, и какого-либо обряда инициации также не существует. Кочакам приписывают способности предсказывать будущее, исцелять больных и творить чудеса. Считается, что кочаки могут общаться с незримым миром во снах и входя в транс. Поэтому семьи умерших приглашают кочаков, чтобы узнать об участии покойников. Кочек входит в транс, а затем рассказывает семье о том, что он видел.

Харизматические лидеры езидов (XVIII–XIX вв.)

Ученые склонны рассматривать Шейха Ади (Шихади, Шехади, Шиханди, Шехе Ади) — как обожествленного исторического деятеля. В принципе, превращение Шейха Ади в фигуру такого рода было почти предопределено его ролью основателя суфийского ордена адавитов. Как отмечал британский исламовед Дж. С. Тримингэм, для суфийских орденов вообще характерно поклонение фигурам их основателей и их непосредственных преемников, доходящее порой до фактического обожествления. Причем этим фигурам приписывается обладание особой мистической силой (благодатью — араб. *баракат*, *баракат*) [Trimingham 1998: 25–34]. В то же время имеет место также поклонение могилам таких людей, и в этом смысле трансформация исторической фигуры Шейха Ади в фигуру божественную вполне схожа с другими соответствующими примерами в истории суфизма.

Шейх Ади подавал пример ученикам своим аскетичным образом жизни и постами, но также и чудесами, которые, согласно преданиям, он творил, которые являлись результатом наделения его харизмой свыше. Так, рассказывали, что он способен повелевать змеями и дикими животными, читать мысли своих собеседников и извлекать воду из сухой земли, делая ее плодородной. Однажды, положив руку на грудь слуги, он сделал его способным читать Коран наизусть. Он мог вызывать у своих послушников видения и отображать в зеркале лица отсутствующих людей. Шейх Ади также возвращал зрение слепым и мог по своему желанию становиться невидимым и сокращать расстояния. Он был способен общаться с покойными, знал волшебные слова, открывавшие двери. Он также мог обращать вспять течение рек [Lescot 1975: 28–29].

⁵ По оценкам в 1980-е гг. насчитывалось около 200 семей пиров. Они принадлежат к четырем основным ветвям, которые выводили свою родословную от первых курдских учеников Шейха Ади, и сорока кланам. Самым авторитетным пирским родом является Хасан Маман, основоположником которого был князь из гор Харир, присоединившийся к адавитам в Лалеше еще при жизни Шейха Ади. Самым выдающимся среди пиров считается «Баба Чавуш» (т.е. главный привратник), назначаемый миром. Он является хранителем храма в Лалеше и помощником Баба Шейха, ему также подчиняются фекрайя — прислужницы при лалешском храме [Açıkyıldız 2010: 94].

2. Божественная благодать – барака в религиозной и политической истории мусульманского Магриба (Н.Н. Дьяков)

Святость и святые Магриба

Харизма, ниспосланная свыше благодать-барака, веками играла особую роль в жизни мусульманского Запада. Общеизвестные здесь обладатели харизмы — это в первую очередь местные шерифы — благородные потомки самого пророка Мухаммада и его семейства (араб.: «байт расул Аллах» — т.е. «дом посланника Божьего»). Это также марабуты — духовные вожди-наставники, проповедники-мистики. С начала своего распространения в странах Магриба, к западу от Египта, ислам характеризовался здесь мощным влиянием древних культов и почитанием духовных авторитетов, что всегда, включая новую эпоху, отличало религиозную, и в значительной степени политическую жизнь региона. Эта, по выражению Ш.-А. Жюльена, «*религия сердца*» зарождалась не в шумных городах, «*не в утонченном мозгу*» философов и богословов-улемов, а в самых глубинах традиционного общества: в горных селениях и сахарских оазисах, в лагерях и становищах кочевников — «в умах людей простой и горячей веры» [Жюльен, 1961 II: 362].

Барака — базовая категория в культе марабутов и самих праведников, и предметов окружающего мира, связанных с ними. Лишь тщательное рассмотрение этого явления поможет приблизиться к пониманию исторической роли этих харизматических вождей.

Говоря о различиях в эволюции мистицизма на востоке и западе мира ислама, исследователи отмечали, что в Берберии он изначально не предполагал появления ярких интеллектуалов, наподобие сирийских или персидских философов, наследников греческой или индийской традиции. Между тем, на «Дальнем Западе» мира ислама, в Магрибе, харизма-барака обрела свою благодатную почву⁶.

В отличие от большинства регионов Востока — Машрика, исламизация и арабизация стран Магриба (Ифрикийя-Тунис, алжирская Кабилия, горный Риф и Атлас в Марокко и подступавшая к ним с юга Сахара) заняли не годы или десятилетия, а столетия — практически полтысячелетия (VII–XII вв.). В первые века ислама местные вожди-шейхи (берб.: амгар) Магриба были слабо арабизированы, а их соплеменники — горцы или кочевники — имели слабое представление о принесенных арабами ценностях ислама. Общаясь с духовными вождями, берберы-неофиты меньше всего стремились получить от них знания о новой вере, правда, признавая дарованную их вождям харизму-бараку.

Признано, что наивысшей благодатью в исламе обладают Коран и пять столпов веры (араб.: аркан ад-дин: шахада, саят, саум, закят и хадж). Среди людей высшей баракой наделен Мухаммад ибн Абдаллах, от которого ее наследовали потомки Пророка по мужской линии — сайиды и шерифы. Приверженец единобожия, Мухаммад не претендовал на личную святость и решительно отрицал наличие у него чудотворного дара.

Между тем, писал финский антрополог Эдвард Вестермарк (1862–1939), посланник Господа никак не мог уступать проповедникам-язычникам прошлого — предсказателям или целителям-чудотворцам, передававшим свою благодать через простое прикосновение. «*Поскольку святость всегда была наследственной в этих семействах, то и святость Пророка должна была передаваться его потомкам*» [Westermarck 1933: 95].

⁶ Общие для ислама религиозные ценности уживались на севере Африки с древними культами берберов — почитанием деревьев и камней, источников и т.п. «Особую роль играли отзвуки древнейших ливийских верований с их принципами антрополатрии, которые первоначально проявлялись в среде христиан, еретиков-донатистов, а затем достигли... нового уровня в развитии североафриканского марабутизма... Он быстро адаптировал элементы народных суеверий, ритуальной магии, активного фанатизма...» [Каптерева, 1988: 173].

Посвятивший изучению данной проблемы многие годы, в том числе проведенные в Марокко, Э. Вестермарк подчеркивал, что не все претенденты на харизматический дар своего великого предка могли считаться святыми-уали. В лучшем случае это были потомки аравийских вождей, пришедших на север Африки с началом арабских завоеваний в середине VII в. / I в.х., а скорее во время нашествия бедуинских племен бану-хилал и бану-сулайм в XI–XII вв. Многие же вожди и марабуты имели сугубо автохтонное происхождение, приписывая себе шерифское достоинство по конъюнктурным мотивам.

Начиная с «марабутского кризиса» и подъема джихада перед лицом португальской и испанской экспансии (XV–XVI вв.), марабуты, по сути, монополизировали право на благодать-бараку. Его подкрепляли сложные генеалогические цепочки (силсила), которые возводили корни того или иного святого к самому Пророку. (Такие же шаги предпринимали и правители мусульманского Востока, включая османских султанов, претендовавших на звание халифа — наместника Пророка на земле — Н.Д.).

В Марокко, писал в начале XX в. Э. Вестермарк, *«султан является не просто обладателем бараки как глава рода Алауитов — шерифов, прибывших из аравийского Янбо в Марокко. Его барака — еще и благодать «наместника Божьего на Земле»⁷. (Сам властитель получает бараку от сорока святых, которые утром проходят у его изголовья...)*

Помимо шерифов были и другие претенденты на обретение благодати от святого-уали. Наряду с наследованием бараки по кровно-родственной линии, Э. Вестермарк приводил иные, видимо, не менее привычные для магрибинца способы ее получения. Всем, кто бывал в Магрибе, запомнились разбросанные повсюду белоснежные купольные мавзолеи (кубба) — места паломничества. Расположены они не беспорядочно, а по значимости и степени бараки.

Нередко эти почитаемые мавзолеи принадлежат марабутам-муджахидам, обретшим святость в джихаде — борьбе за веру против европейских конкистадоров, а затем и колонизаторов нового времени⁸. Имена героев не всегда сохранялись, поэтому их гробницы часто называют просто словом «мрабит» («марабут»), или «муджахид» («борец за веру»). Паломничество (*зийара*) к могилам святых для получения благословения-бараки на то или иное благое дело либо для выражения благодарности — обычная практика в локальном исламе. Со временем марабуты присвоили ряд социальных функций: помимо религиозной, также образовательную, правовую, медицинскую... [Roberts 1979: 106].

Блаженный (мубарак), юродивый (бахлул) — особые категории носителей бараки. Если безумцев-маньяков изолируют как бесноватых, одержимых джиннами (араб.: маджнун), то некоторых душевнобольных, например, лунатиков, считают даже святыми, разум которых находится на небе, а плоть страдает на земле. Вера во вдохновение распространена во всех частях света, писал Дж. Фрэзер. Считается, что время от времени отдельные люди могут быть одержимы духом или божеством. В таком состоянии человек получает от бога *«не просто знание, но — по меньшей мере, в некоторых случаях — могущество...»*. Так формируется образ «человекобога», представление о том, что некоторые люди, находясь в состоянии одержимости, *«постоянно или каким-то другим путем наделены высокой степенью сверхъестественной способности и могут быть (заживо) причислены к лику богов и принимать знаки поклонения... В одних случаях власть этих богов в человеческом образе*

⁷ Титул «наместника Бога на земле» (араб: халифату-ллахи фи-л-арди) первым был удостоен халиф Осман ибн 'Аффан (644–656), тогда как его предшественник Омар ибн ал-Хаттаб (634–644) носил лишь титул «амину-Ллах» — «доверенный помощник» Господа. Святость правителя признавалась до ислама и берберами, считавшими своих царей-агеллидов святыми. [Westermarck 1933: 89].

⁸ В раннем исламе», отмечал И. П. Петрушевский, начало культу «мучеников», павших в «войне за веру», положила «героическая эпопея арабских завоеваний». Большое влияние культ мучеников приобрел у шиитов и хариджитов. Особую категорию святых составили «покровители ремесел и определенных профессий; иногда такими патронами становились те или иные пророки, иногда местные святые, герои и другие личности, большей частью легендарные...» [Петрушевский, 1966: 235].

ограничивается чисто сверхъестественными или духовными функциями. В других случаях они обладают и высшей политической властью...» [Фрэнгер, 2006: 129–130].

Лев Африканский, познакомивший в XVI в. европейцев с нравами доколониального Магриба, описывал юродивых, «которые бродят подобно помешанным», но которых люди почитают за святых. Верхом нарушения этими «святыми» общественной морали считались «открытые проявления нетрадиционной сексуальной ориентации, развращение малолетних и прочие девиации в интимной сфере». Источники запечатлели наказуемые по шариату деяния таких «святых», «сопряженные с публичной реализацией ими своих интимных претензий»⁹.

Примечательно, что возмущение «алимов-моралистов, живописующих подобные случаи, обращено не столько на самих персонажей подобного рода..., сколько на невежественную толпу, готовую с благоговением простить этим «святым» безумцам любые отклонения от общепринятых морально-нравственных принципов». Ученые-алимы осознавали, что «терпимость традиционного общества к подобным реакциям коренится не только в наивном понимании социальной неадекватности как знака воли Божьей. Дело здесь было и в осознании божественной благодетельной силы (*бараки*)...» [Орлов, 2006: 271–272].

Такие «девиации» в «народном исламе» Магриба не являются сугубо автохтонным феноменом и давно стали объектом внимания религиоведов, психологов и психоаналитиков, литераторов и художников¹⁰. Религия, писал З. Фрейд, — не просто «болтовня философов, но религия простых людей». Она воздействует на человека не посредством разработанной теологами догматики, которая большинству верующих неизвестна, но кучкой «ярких представлений, воспаляющих воображение ее сторонников и овладевающих их умами [Хёфельс, 1999: 164]¹¹.

Аномальность, включая психофизиологическую, по мнению современных антропологов, является фактором превосходства, иерархии власти в «архаических социальных организациях», где лидерами зачастую становились люди с физическими и психическими отклонениями. Психическая аномальность, пишет В. В. Бочаров, была «характерной чертой авторитета лидеров архаических общественных систем» и выражалась в повышенной возбудимости, предрасположенности к истерии, трансам и т.д. «*Этнографические материалы убеждают в том, что этими свойствами обладали как африканские колдуны, так и сибирские шаманы...*» [Бочаров, 2006: 201]¹².

⁹ Описывая последователей сект, «которые считаются еретическими у ученых законовевдов», Лев Африканский отмечал, что «их закон требует, чтобы они оставались неизвестными миру под видом безумных, грешников или самых презренных людей... Под этой личиной по Африке часто ходят мошенники и негодяи..., «которых простые люди считают святыми...» [Лев Африканский, 1983: 160–161].

¹⁰ Посетивший в 1853 г. алжирский город Джельфа, Э. Фромантен оставил в своем альбоме рисунок юродивого-дервиша, а также словесное описание «святого», присутствовавшего на трапезе у местного халифа Си Шерифа: «Я тотчас узнал его по головному убору и необычному внешнему виду..., — писал художник. — Он двигался так, словно не имел ног, хаик, как шлем, скрывал лицо, а шляпа без полей напоминала огромный кулек... Белькасем заметил мое удивление и сказал почтительно: «Дервиш, мусульманский монах, безумный, значит, святой...» [Фромантен, 1990: 68].

¹¹ Знахари верят, писал британский религиовед Э. Эванс-Притчард, что словами они могут изменить мир и «принадлежат к замечательной категории людей, постоянно погруженных в размышления, это — дети, женщины, поэты, артисты, влюбленные, мистики, преступники, мечтатели и сумасшедшие. Все они пытаются иметь дело с реальностью при помощи такого же психологического механизма...» [Эванс-Притчард, 2004: 48].

¹² «Поведенческий алгоритм, возникший в результате становления социальной нормы в ходе антропосоциогенеза и определивший восприятие лидера как непохожего, исключительного, «аномального», распространялся и на внешние признаки людей...». «Простым колдуном прослыть требуется очень и очень немного, — писал исследователь традиционной культуры русских М. Забелин, — например, иметь какой-нибудь бросающийся в глаза недостаток телесный или излишество, даже отдельный клочок волос, случайно выросший на голове или бороде...» [Бочаров, 2006: 200].

Харизматические лидеры и политическая ситуация в Магрибе в предколониальный период (XVIII – начало XX вв.)

Несмотря на давление со стороны шерифского правительства-махзена в Марокко, при часто также антимарабутской позиции османской администрации в Алжире и Тунисе, политический вес марабутов и в новое время оставался значительным в Магрибе, особенно в западных его районах. Неготовность местных правителей защитить своих подданных от европейского вторжения, обусловила новую активизацию харизматических вождей — марабутов и начало духовного и социального обновления религиозно-мистических школ¹³.

К концу XVIII в. заметен рост политического влияния тарикатов и марабутов. Отголоски развернувшегося в Аравии движения за “чистоту веры” к концу XVIII в. достигли Магриба. Предпринятые султаном Мулай-Слиманом (1793–1822) попытки ограничить роль завий, посеяв в стране ваххабитские идеи, вызвали реакцию марабутов и очередное “берберское восстание” в 1810–1820 гг. Реформаторство затронуло местные тарикаты, что проявилось во взглядах основателя братства Тиджанийя Ахмада ат-Тиджани (1737–1815) и Ахмада б. Идриса (1760–1837), к которому восходят истоки братства Санусийя, ставшего со временем крупной политической силой на севере Африки.

К этой эпохе «обновления» относится и рождение влиятельного братства Даркава, основанного шазилитским проповедником Абу Хамидом ал-‘Араби (Ларби) ад-Даркауи (1760–1823), выступившего против господства турок в Алжире и поднявшего в конце XVIII в. против них восстание. В 1803 г. приверженец Даркавы марокканский шериф Хаджж Мухаммад б. Ахраш (Бу Дали), возглавил антитурецкое движение на востоке Алжира при поддержке племен кабилы¹⁴. К восстанию Даркавы в Алжире примкнули сторонники Тиджанийи, получившие поддержку марокканского султана-шерифа Мулай ‘Абд ар-Рахмана (1822–1859). Эти события прямо предшествовали конфликту между Парижем и Алжиром, который привел к французскому вторжению в 1830 г. [Дьяков, 2008: 156–157].

Французское завоевание Алжира, начавшееся летом 1830 г., вновь придало местному сопротивлению вид джихада. Уже на первом этапе основные центры его возглавили марабуты и их духовные центры — завии¹⁵.

Вскоре после вторжения французов лидерство в джихаде на западе Алжира перешло к братству Кадирийя во главе с шерифом Мухйиддином. Не вполне полагаясь на скорое объединение местных племен, он обратился за помощью к султану Марокко, имевшему значительное влияние в регионе [Хмелева, 1973: 27–28]. В ноябре 1832 г. руководство джихадом перешло к сыну Мухйиддина эмиру ‘Абд ал-Кадиру (1808–1883), возглавившему сопротивление на западе, а затем и на большей части земель Среднего Магриба и, по сути, ставшему основателем первого национального государства в Алжире.

В 1850-е и затем в начале 1870-х гг. против засилья французов выступили племена Кабилии, где большую роль играло братство Рахманийя. В 1871–1872 гг. оно возглавило восстание, охватившее более полумиллиона «туземцев». Вплоть до начала XX в. борьбу против колонизации продолжала также Даркава.

¹³ По словам марокканского ученого А. ас-Сагира, всплеск духовного обновленчества был вызван наметившимся в обществе «стремлением к единению и неприятием усобиц» [As-Saghir, 1988: 37].

¹⁴ По мнению многих авторов, Бу Дали был подкуплен англичанами, вступившими тогда в борьбу за влияние в Магрибе. Так, возвращаясь из хаджа через Каир, марокканский шериф Бу Дали был осыпан подарками от британцев. В Магриб он вернулся скорее политическим агентом Лондона, нежели бескорыстным борцом за веру [Lacroix 1902: 7–8].

¹⁵ К началу XIX в. в Алжире имелось около 400 завий [Ланда, 1999: 7].

Борьба держав за влияние в Тунисском эйялете Порты и угроза его оккупации вызвали подъем джихада в Тунисе в 1860-е гг. К побережью страны направились тогда французские, британские и итальянские канонерки. Особую опасность для тунисского бея представляло движение ‘Али бен Гедахума (1864–1865), опиравшееся на братство Тиджанийя [Ланда, 2005: 166]. Со временем, однако, многие марабуты, например алжирской Тиджанийи, прямо перешли на сторону французов, став опорой колониального режима.

Под предлогом обеспечения безопасности западных границ Алжира Франция перешла в начале XX в. к прямому захвату земель, принадлежавших марокканским султанам-шерифам. Французы заняли Колон-Бешар (1903), Бергент (1904), Уджду (1907) и др. Угроза иностранного вторжения вызвала в Марокко движение за передачу алауитского престола шерифу Мулай-‘Абд ал-Хафизу (магр.: Мулай-Хафид, 1907–1912).

Важным центром антиевропейской оппозиции стал г. Фес — главный духовный центр страны, улемы которого объединились вокруг вождя братства Ахмадийя-Киттанийя, идрисидского шерифа *Сиди Мухаммада ал-Киттани*. Развернутая ал-Киттани в 1904 г. пропаганда и волнения в Фесе заставили султана нанести решающий удар по ал-Киттани, в котором власти видели опасного претендента на престол. В марте 1909 г. султан Мулай-Хафиз устроил ал-Киттани засаду у горцев атласского племени айт-ндир, где тот пытался укрыться. Захваченный врасплох, шериф ал-Киттани был доставлен в Фес и на глазах султана насмерть забит палками [Maxwell 1966: 119].

Гибель шерифа ал-Киттани, разгром мятежников Бу Хмары и марабута Ма’ ал-Айнина стали кульминацией политической борьбы на фоне начавшейся европейской экспансии. Султану Мулай Хафизу удалось ослабить позиции марабутов. Под натиском французов и султанского правительства-махзена марабуты Марокко не смогли сохранить свою лидирующую роль в джихаде. Известие о подписании в марте 1912 г. договора о протекторате вызвало новое восстание. Антифранцузские выступления в горах Среднего Атласа возглавил идрисидский шериф, марабут Сиди Раху ас-Сегрушни. По мнению французских наблюдателей, они могли покончить с династией Алауитов, если бы повстанцы лучше координировали свои операции [Rassam-Vinogradov 1974: 31].

Убийство в 1909 г. ал-Киттани — вождя братства Даркава превратило ее в непримиримого врага Алауитов и подтолкнуло часть ее адептов к сближению с французами. Младший брат убитого — ‘Абд ал-Хайй ал-Киттани позже помогал им в организации интриг против Алауитов, фактически перейдя в «колониальный лагерь»¹⁶. В 1953 г. ‘Абд ал-Хайй ал-Киттани поддержал свержение султана Мухаммада б. Йусуфа¹⁷, вокруг которого консолидировались тогда патриотические силы Марокко [Julien 1978: 230, 282].

Лишь на востоке Магриба, в Ливии, завийи до конца сохранили свой боевой потенциал. Оплотом антиосманской оппозиции, а затем и сопротивления притязаниям Франции и Италии стало братство Санусийя, основанное Мухаммадом б. ‘Али ас-Сануси ал-Хаттаби ал-Идриси ал-Хасани (1787–1859) — последователем Ахмада б. Идриса (1760–1837)¹⁸.

При поддержке кочевников-туарегов сануситы выступили против европейской экспансии на севере Африки на пороге XX в. Санусийя возглавила сопротивление племен

¹⁶ После убийства его старшего брата султаном Мулай ‘Абд ал-Хафизом ‘Абд ал-Хайй ал-Киттани поклялся мстить, всякому Алауиту, взошедшему на престол... [Maxwell 1966: 119].

¹⁷ В 1953 г. по инициативе А. ал-Киттани была проведена встреча марабутских вождей, собравшая представителей 200 завий Марокко, Алжира, Туниса, Ливии и Мавритании. Осудив султана Мулай Мухаммада за ограничение прав завий, А. ал-Киттани объявил его вероотступником [Луцкая, 1973: 303].

¹⁸ Помимо Санусийи к Ахмаду б. Идрису восходили истоки других известных религиозных братств нового времени: Мирганийя, Хатмийя, Салихийя, Маджзубийя и др. [Тримингэм, 1989: 100–105].

Восточного Магриба и Сахары вторжению итальянцев в Ливию в 1911 г.¹⁹ Два ярких этапа этой борьбы (1911–1917 и 1923–1932) получили известность как итало-сануситские войны. Движение Санусии в Киренаике и других областях Восточного Магриба сравнивают с предшествующими выступлениями тарикатов, а шейха Сиди сануситов ‘Умара ал-Мухтара — с ‘Абд ал-Кадиром Алжирским, с лидером марокканских рифов ‘Абд ал-Кримом ал-Хаттаби и даже с имамом Шамилем — вождем кавказских *муридов*²⁰. Исторический путь сануситов — от духовных вождей кочевников до лидеров суверенного государства, напоминая судьбу Саудидов Аравии [Босворт, 1971: 72], подтвердил значимую роль шерифов и марабутов, а также религиозных братств в новой истории Магриба.

Подавление освободительного движения в Рифе (1926), антиитальянского сопротивления в Киренаике во главе с шейхом ‘Умаром ал-Мухтаром (1931) завершили важный этап вооруженной борьбы народов Магриба, где, как и столетия назад, свой вклад внесли локальные харизматические вожди — шерифы и марабуты. Их обитатели-завии были разбиты, либо превратились в провинциальные центры просветительской и хозяйственной деятельности, покорившись новым порядкам, навязанным завоевателями²¹.

Список литературы

1. Авдоев Т. Историко-теософский аспект езидизма. М.: Э.РА, 2011.
2. Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Перевод с англ. и примечания П. А. Грязневича. М., 1971.
3. Бочаров В. В. Истоки власти // Антропология власти. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. СПб., 2006.
4. Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. Средние века, новое время. Изд. СПбГУ. СПб., 2008.
5. Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Т. 1–2. Пер. с фр. М., 1961.
6. Каптерева Т. П. Искусство стран Магриба: средние века, новое время. М., 1988.
7. Ланда Р. Г. История Алжира. XX век. М., 1999.
8. Ланда Р. Г. История арабских стран. М., 2005.
9. Лев Африканский. Африка — третья часть света. Перевод с итал., коммент. и статья В. В. Матвеева. Л., 1983.
10. Луцкая Н. С. Очерки новейшей истории Марокко. М., 1973.
11. Ментешашвили А. М. Ирак в годы английского мандата. М.: Наука, 1969.
12. Орлов В. В. Дискуссия о суфизме в пост-альмохадском Магрибе (XIII–XV вв.): истоки, сюжеты и аргументы // Сборник статей, посвященных 70-летию М. С. Мейера. Отв. ред. Ф. М. Ацамба и др. Т. 2. МГУ ИСАА. М., 2006.
13. Петрушевский И. П. Ислам в Иране. ЛГУ, 1966.
14. Пирбари Д., Ивасько Л., Григорьев С. Святой Лалыш. Екатеринбург: Баско, 2008.

¹⁹ В годы II мировой войны сануситы сформировали в Египте отряды для борьбы за освобождение Ливии от итало-германской оккупации [Фукс, 1971: 99], а в 1951 г. их вождь Мухаммад Идрис ал-Махди ас-Сануси возглавил независимое Соединенное Королевство Ливии в составе Киренаики, Триполитании и Фацана.

²⁰ ‘Умар ал-Мухтар был верховным представителем Санусии и возглавлял отряды повстанцев-ихванов, в т.ч. из Судана, Триполитании и т.д. При широкой поддержке населения он почти девять лет воевал против итальянцев. Захваченный в плен, был повешен в сентябре 1931 г. на глазах у тысяч соплеменников. Этой казнью итальянцы надеялись положить конец сануситскому сопротивлению [Evans-Pritchard 1954: 190].

²¹ В колониальном Магрибе конфронтация между завиями и правительством (махзен) выражалась в отношении к старым марабутским ритуалам, например, к ритуалу таргибы — жертвоприношения на могиле святого для защиты от произвола властей, а позже — от колониального беспредела. Д. Эйкелман писал о таргибе, совершенной братством Шеркава летом 1955 г. с целью остановить карательные рейды Иностранного легиона против повстанцев Уэд-Зема в Марокко [Eickelman 1981: 174].

15. Раса'ил ал-хикма I–XIV («Послания мудрости» I–XIV): Из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН (А 173). Факсимиле рукописи; предисловие, исследование (гл. II, III), избранные переводы с арабского, глоссарий М. А. Родионова; гл. I исследования Вал.В.Полосина. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.
16. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимушкина. М., 1989.
17. *Фромантен Э.* Сахара и Сахель. Перевод с французского. М., 1990.
18. Фрээр Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 2006.
19. Фукс П. Народы Сахары // Сахара. М., 1971.
20. Хёфелс Ф. Э. Психологический анализ и религия. Перевод с нем. Фрайбург, 1999.
21. Хмелева Н. Г. Государство Абд аль-Кадира Алжирского. М., 1973.
22. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М. 2004.
23. *Abu Izzeddin N.* The Druzes, A New Study of Their History, Faith and Society. Leiden: E. J. Brill, 1984.
24. *Abu Salih A.* The Churches and Monasteries of Egypt and Neighboring Countries. Oxford: Clarendon Press, 1895.
25. *Açıkyıldız B.* The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion. London: I. B. Tauris, 2010.
26. As-Saghir A. *Ishkalyat islah al-fikr as-sufi fi al-qarnayn 18 wa 19.* Rabat, 1988. (In Arabic)
27. *Assaad S. A.* The Reign of Al-Hakim Bi Amr Allah. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1974.
28. *Ben-Dor G.* The Druzes in Israel. Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1979.
29. *Brayer D.* The Origin of the Druze Religion // *Der Islam.* 1975. № 52. P. 48–84; 1976. № 53. P. 5–27.
30. *Eickelman D. F.* Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. University of Texas Press, 1981.
31. *Evans-Pritchard E. E.* The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1954.
32. *Firro K.* A History of the Druzes. Leiden: E. J. Brill, 1992.
33. *Guest J.* The Yezidis: A Study in Survival. New York; London: KPI, 1987.
34. *Hitti P. K.* History of the Arabs. London: Palgrave Macmillan, 2002.
35. *Hitti P. K.* The Near East in History. New York: Macmillan, 1961.
36. *Hodgson M.G.S.* Al-Darazî and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion // *Journal of the American Oriental Society.* 1962. Vol. 82, № 1. P. 5–20.
37. *Julien Ch.-A.* Le Maroc face aux impérialismes. Paris, 1978.
38. *Jumblatt K.* I speak for Lebanon. London: Zed Press, 1982.
39. *Khuri F. I.* Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam. London: Saqi Books, 1990.
40. *Lacroix N.* Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui. Essai historique. Alger, 1902.
41. *Lescot R.* Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar // *Mémoires de l'Institut français de Damas, Tome V.* Beyrouth, 1975.
42. *Lewis B.* The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate. New York: AMS Press, 1975.
43. *Makarem S. N.* The Druze Faith. Delmar: Carawan Books, 1974.
44. *Maxwell G.* Lords of the Atlas. London, 1966.
45. *Rassam-Vinogradov A.* The Ait Ndhir of Morocco: a Study of the Social Transformations of a Berber Tribe. Michigan, 1974.
46. *Roberts H.* The Conversion of the Mrabtîn in Kabylia // *Le Maghreb Musulman en 1979.* Paris, 1983.
47. *Sacy S. de.* Exposé de la religion des Druzes. 2 tomes. Paris: Imprimerie Royale, 1838.

48. *Salibi K.* A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered. Oakland: University of California Press, 1990.
49. *Spät E.* Gifts from the Sky: Yezidi Sacred Objects as Symbols of Power, Tools of Healing and Seals of Divine Favour // Charms and Charming. *Studies on Magic in Everyday Life. Studia Mythologica Slavica — Supplementa Supplementum 15.* 2019.
50. *Trimingham J. C.* The Sufi orders in Islam. Oxford: Oxford University Press, 1998.
51. *Westermarck E.* Pagan Survivals in the Mohammedan Civilization. London, 1933.

References

1. Abu Izzeddin N. *The Druzes, A New Study of Their History, Faith and Society.* Leiden: E. J. Brill, 1984.
2. Abu Salih A. *The Churches and Monasteries of Egypt and Neighboring Countries.* Oxford: Clarendon Press, 1895.
3. Açıkyıldız B. *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion.* London: I. B. Tauris, 2010.
4. As-Saghir A. *Ishkaliyat islah al-fikr as-sufi fi al-qarnayn 18 wa 19.* Rabat, 1988. (In Arabic)
5. Assaad S. A. *The Reign of Al-Hakim Bi Amr Allah.* Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1974.
6. Avdoyev T. *Istoriko-teosofskiy aspekt yezidizma* [Historical and theosophical aspect of Yezidism]. Moscow, ERA, 2011. (In Russian)
7. Ben-Dor G. *The Druzes in Israel.* Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1979.
8. Bocharov V. V. The origins of power. *Anthropology of Power.* V.1. St. Petersburg, 2006. (In Russian)
9. Bosworth C. E. *The Islamic dynasties, a chronological and genealogical handbook.* Moscow, 1971.
10. Brayer D. The Origin of the Druze Religion. *Der Islam.* 1975. № 52. Pp. 48–84; 1976. № 53. Pp. 5–27.
11. Dyakov N. N. Le Maghreb Musulman. Les cherifs, les marabouts, les tarikates dans l'histoire de l'Afrique du Nord. Editions de l'Université de Saint-Petersbourg, 2008. (In Russian).
12. Eickelman D. F. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center.* University of Texas Press, 1981.
13. Evans-Pritchard E. *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford, 1954.
14. Evans-Pritchard E. *Theories of primitive religion.* Moscow, 2004. (In Russian)
15. Firro K. *A History of the Druzes.* Leiden: E. J. Brill, 1992.
16. Frazer J. G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* Moscow, 2006. (In Russian)
17. Fromentin E. *Sahara and Sahel.* Moscow, 1990. (In Russian)
18. Fuchs P. *Die Völker der siidost-Sahara.* Moscow, 1971. (In Russian)
19. Giovanni Leone l'Africano. *Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che iui sono.* Leningrad, Nauka. 1983. (In Russian)
20. Guest J. *The Yezidis: A Study in Survival.* New York; London: KPI, 1987.
21. Hitti P. K. *History of the Arabs.* London: Palgrave Macmillan, 2002.
22. Hitti P. K. *The Near East in History.* New York: Macmillan, 1961.
23. Hmeleva N. G. *State of Abd al-Qadir of Algeria.* Moscow: Nauka, 1973. (In Russian)
24. Hodgson M.G.S. Al-Darazî and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion. *Journal of the American Oriental Society.* 1962. Vol. 82, № 1. P. 5–20.
25. Hoevels F. E. *Colleted essays about the psychoanalysis of religion.* Freiburg: Ahriman-International. 1999. (In Russian)

26. Julien Ch.-A. *History of North Africa: Tunisia, Algeria, Morocco*. V. 1–2. Moscow, 1961. (In Russian)
27. Julien Ch.-A. *Le Maroc face aux impérialismes*. Paris, 1978.
28. Jumblatt K. *I speak for Lebanon*. London: Zed Press, 1982.
29. Kaptereva T. P. *The art of the Maghreb countries: the Middle Ages, modern times*. Moscow: Nauka, 1988. (In Russian)
30. Khuri F. I. *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*. London: Saqi Books, 1990.
31. Lacroix N. *Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui. Essai historique*. Alger, 1902.
32. Landa R. G. *History of Algeria. 20th century*. Moscow, 1999. (In Russian)
33. Landa R. G. *History of the Arab countries*. Moscow, 2005. (In Russian)
34. Lescot R. Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar. *Mémoires de l'Institut français de Damas*, Tome V. Beyrouth, 1975.
35. Lewis B. *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. New York: AMS Press, 1975.
36. Lutskaya N. S. *Essays on the recent history of Morocco*. Moscow, 1973. (In Russian)
37. Makarem S. N. *The Druze Faith*. Delmar: Carawan Books, 1974.
38. Maxwell G. *Lords of the Atlas*. London, 1966.
39. Menteshashvili A. M. *Iraq during the British Mandate*. Moscow: Nauka, 1969. (In Russian)
40. Orlov V. V. Diskussiya o sufizme v post-al'mokhadskom Magribe (XIII–XV vv.): istoki, syuzhety i argumenty [Discussion about Sufism in the post-Almohad Maghreb (XIII–XV centuries): origins, plots and arguments]. *Collection of articles dedicated to the 70th anniversary of M. S. Meyer*. V.2. Moscow: Moscow State University, 2006. (In Russian)
41. Petrushechsky I. P. *Islam in Iran*. Leningrad: LGU, 1966. (In Russian)
42. Pirbari D., Ivasko L., Grigoriev S. *Holy Lalish*. Yekaterinburg: Basko, 2008. (In Russian)
43. *Rasa'il al-hikma (The Epistles of Wisdom, I–XIV)*. From the Druse manuscripts of the St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. St. Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye, 1995. (In Arabic, Russian)
44. Rassam-Vinogradov A. *The Ait Ndhir of Morocco: a Study of the Social Transformations of a Berber Tribe*. Michigan, 1974.
45. Roberts H. The Conversion of the Mrabtin in Kabylia. *Le Maghreb Musulman en 1979*. Paris, 1983.
46. Sacy S. de. *Exposé de la religion des Druzes*. 2 tomes. Paris: Imprimerie Royale, 1838.
47. Salibi K. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*. Oakland: University of California Press, 1990.
48. Spät E. Gifts from the Sky: Yezidi Sacred Objects as Symbols of Power, Tools of Healing and Seals of Divine Favour. *Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life*. Studia Mythologica Slavica — Supplementa Supplementum 15. 2019.
49. Trimingham J. C. *The Sufi orders in Islam*. Moscow, 1989. (In Russian)
50. Trimingham J. C. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
51. Westermarck E. *Pagan Survivals in the Mohammedan Civilization*. London, 1933.

Информация об авторах

Николай Николаевич Дьяков — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Email: nick-d@mail.ru

Анжелика Олеговна Победоносцева-Кая — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Email: apobedonostseva@gmail.com, a.pobedonostseva@spbu.ru

Authors' information

Nikolay N. Dyakov — Dr. Sci. in History, Professor, Head of Department of the Middle East History, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University.

Email: nick-d@mail.ru

Angelika O. Pobedonostseva-Kaya — Candidate of Sciences in History, Senior Lecturer, Department of the Middle East History, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University.

Email: apobedonostseva@gmail.com, a.pobedonostseva@spbu.ru.