



Исторический вестник. Сакральная география Ближнего Востока. 2024. Т. XLVIII.

DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.008

Д.Р. Жангиев

«ВРАТА КААБЫ»: ДАМАСК И СИРИЙСКИЙ МАРШРУТ ХАДЖА В САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ ОСМАНСКОЙ СИРИИ В XVI–XIX вв.



эпоху османского господства (1516–1918) Сирия (включая Ливан и Палестину) занимала особенно важное стратегическое положение в системе владений султанов и представляла собой своего рода ключевое связующее звено между Анатолией, Ираком, Хиджазом и Египтом. Наземный путь от османской столицы — Константинополя (Стамбула) до Дамаска среди современников именовался «Султанской дорогой» (*ат-тарик ас-султаний*). Поездка по этому маршруту занимала около сорока дней, и проходил он от Ускюдара (пригорода Стамбула на азиатском берегу Босфора) через Изник, Конью, Адану, Антиохию, Хаму и Хомс¹. В Дамаске «Султанская дорога» переходила в сирийский маршрут хаджа (*дарб ал-хадж аш-шамий*), по которому многочисленные мусульманские паломники направлялись к исламским святыням Мекки и Медины через пустынные пространства к востоку от реки Иордан, а затем через пустыни Хиджаза.

¹ Petersen A. The medieval and Ottoman hajj route in Jordan: an archaeological and historical study. Oxford: Oxbow Books, 2012. P. 52–53.



Дамаск. Фото конца XIX — начала XX в.

Дамаск (наряду с Каиром) служил одним из двух главных пунктов сбора караванов паломников, направлявшихся в хадж. В этой связи сам Дамаск воспринимался как своего рода «преддверие» Мекки и носил почетный эпитет «Врата Каабы» (*Баб ал-Кааба*)². Претендуя на верховную духовную власть и доминирующее политическое влияние в исламском мире, османские султаны уделяли приоритетное внимание проведению хаджа с символами султанской власти («священным знаменем» и *махмалом*)³ и защите паломников на всем протяжении пути от Дамаска до Медины и Мекки. Со времени завоевания Сирии и Египта (1516–1517) османским султаном Селимом I в титулатуре правителей обширной империи важное место занимали почетные титулы «Султан ислама» (*Султан ал-ислам*) и «Хранитель Двух Благородных Святынь» (*хадим ал-харамайн аш-шарифайн*) — Мекки и Медины⁴. Ежегодная организация сирийского каравана хаджа, в составе которого из Дамаска в Мекку отправлялись тысячи паломников, приобретала в этой связи

² *Аш-Шихаб, ал-Амир Хайдар Ахмад*. Тарих Ахмад баша ал-Джаззар (История Ахмад-паши ал-Джаззара). Бейрут: Мактабат Антуан, 1955. С. 408.

³ «Священное знамя» (*санджак-и шериф*) — османское церемониальное знамя, символизировало знамя пророка Мухаммеда; *махмал* — богато украшенный паланкин, символ покровительства правителя над исламскими святынями Мекки и Медины. Традиция отправки *махмала* в Мекку во время хаджа восходит к XIII в.

⁴ Появление указанного титула в исламской традиции связывается с правлением Салах ад-Дина (1174–1193).

особый религиозный и политический смысл⁵. Покровительство, оказываемое османскими султанами двум священным городам Хиджаза, дополнялось также контролем и попечением в отношении третьей важнейшей исламской святыни — Иерусалима (*Ал-Кудс аш-Шариф*).

Как османские должностные лица, так и простые паломники традиционно воспринимали хадж в качестве гораздо более масштабного и длительного события, нежели набор обязательных обрядов (*манасик ал-хадж*), совершаемых в Мекке. На протяжении четырех веков османского господства над Сирией хадж организовывался и проводился как грандиозное мероприятие государственного масштаба. Обеспечение безопасности паломников с помощью многочисленного вооруженного эскорта и снабжение их водой и продовольствием являлось для османских властей важным средством для демонстрации законности и прочности султанского суверенитета над сирийскими провинциями.

Интересы мусульманских паломников, прибывавших в Дамаск из различных османских владений — от Балкан и Анатолии до Ирака, далеко не ограничивались подготовкой к совершению хаджа. Сам город фактически представлял собой сакральное пространство⁶ благодаря наличию многочисленных исламских святынь и памятных мест, посещение которых было освящено традицией и поощрялось властями. Омейядская мечеть (*джамии бани Умайя*) неизменно оставалась центром религиозной жизни для мусульманского населения города и приезжих мусульман и, кроме того, служила важнейшим образовательным учреждением. Функционирование комплекса мечети в XVI в. обеспечивалось многочисленным штатом *улама* и других служителей ислама, в числе которых было семь имамов и 73 чтеца Корана. При мечети функционировали 14 групп (*халка*) по изучению исламских наук и восемь медресе (*мадраса*, мн. ч. *мадарис*), в которых учащимся предоставлялась возможность как для учебы, так и для проживания⁷.

⁵ *Shafir N.* In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800 // *History of Religions*. Volume 60. Number 1. August 2020. Chicago: The University of Chicago, 2020. P. 17.

⁶ О различных теоретико-методологических подходах к понятиям «сакральное пространство» (*sacred space*) и пространственном (*spatial*) аспекте изучения религиозной традиции см.: *Knott K.* Religion, Space, and Place (The Spatial Turn in Research on Religion) // *Religion and Society: Advances in Research*. 2010. № 1. P. 29–43.

⁷ *Tamari S.* Ottoman Madrasas: the Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria // *Journal of Early Modern History*. 2001. № 5 (2). P. 110–111.



Могила Ибн Араби. Дамаск. Современная фотография

Уже вскоре после возвращения в Дамаск из египетского похода в 1517 г. султан Селим I внес личный весомый вклад в формирование османского сакрального пространства Дамаска: по личному распоряжению падишаха в квартале Салихия была возведена купольная мечеть над могилой знаменитого суфийского шейха Мухьи ад-Дина Ибн Араби⁸. Султан относился к его памяти с особым почтением, веря в приписываемое Ибн Араби предсказание о грядущем возвышении и победах османской династии. Мечеть Ибн Араби стала первым важным архитектурным символом османского господства в Дамаске и пользовалась особым почетом и вниманием со стороны должностных лиц. Строительство мечети и учреждение вакфа⁹, который также включал благотворительную кухню (*имарет*), имело двойное символическое значение: победив мамлюков и покорив Сирию и Египет, Селим I одновременно выказывал подчеркнутое уважение к памяти Ибн Араби и утверждал начало новой эпохи османского правления в своих новых владениях.

⁸ Абу Бакр Мухьи ад-Дин Мухаммад ибн Али ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Абдалла ат-Таи (1165–1240), известный в исламской литературной традиции как Ибн Араби, — мистик и поэт, одна из ключевых фигур в становлении исламского мистицизма (суфизма), среди современников получил почетный титул «Величайший шейх». С 1223 г. постоянно жил в Дамаске, где и был похоронен после своей кончины в 1240 г.

⁹ Вакф (мн. ч. *аукаф*) — один из важнейших социально-экономических институтов в исламском праве, имущество (как правило, недвижимое), переданное дарителем на религиозные и благотворительные нужды.

В данном контексте важно отметить продолжение традиции почитания могил известных своим благочестием мусульман, которая в Дамаске сложилась задолго до османского завоевания¹⁰.

Султан Сулейман Кануни¹¹, в отличие от своего отца Селима I, не посещал Сирию лично, но при этом повелел построить в Дамаске величественный комплекс культовых и благотворительных зданий, известный как *Ат-Такийя ас-Сулейманийя*¹², включавший мечеть, *мадрасу*, *имарет* и караван-сарай. Дамасский комплекс Сулеймания предназначался в первую очередь для обеспечения нужд паломников. Его строительство, как и его одноименного столичного прототипа, было поручено великому османскому архитектору Синану и началось в 1554 г., т.е. еще до завершения строительства громадной мечети Сулеймания в Стамбуле. По примеру этого масштабного султанского проекта османские наместники Дамаска Ахмед Шемси-паша, Лала Мустафа-паша, Мурад-паша, Дервиш-паша и Коджа Синан-паша¹³ во второй половине XVI в. также учреждали вакфы (*аукаф*) для возведения и содержания крупных комплексов мечетей и благотворительных построек. Особым размахом и величием отличалась построенная по повелению Коджа Синан-паши в центре города около «Султанской дороги» мечеть Синания с прилегающими к ней *мадрасой* и крытым рынком Сук ас-Синанийя¹⁴.

¹⁰ *Shafir N.* In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800. P. 7.

¹¹ *Сулейман I Кануни* (в европейской традиции — Сулейман Великолепный) — правил с 1520 по 1566 г. Продолжал активную завоевательную политику, упорядочил законодательную и административную системы Османской империи.

¹² *Такийя* (от тур. *текийе*, арабский аналог — *завийя*) — в арабо-мусульманской традиции — обитель суфиев, комплекс построек, включающий, как правило, мечеть (*масджид*), а также помещения для проживания и совершения коллективного *зикра*.

¹³ *Лала Мустафа-паша* (ум. 1580 г.) — османский военачальник боснийского происхождения, в 1563–1568 гг. занимал пост бейлербея Дамаска, в 1570–1571 гг. руководил завоеванием Кипра, в 1580 г. незадолго до своей смерти был удостоен должности садразама. *Ахмед Шемси-паша* (1492–1580) — османский государственный деятель албанского происхождения, бейлербей Дамаска в 1552–1555 гг., в 1579–1580 гг. занимал пост садразама. *Мурад-паша* (ум. 1570 г.) — бейлербей Дамаска в 1568–1570 гг. *Дервиш-паша* — занимал пост бейлербея Дамаска в 1571–1573 гг. *Коджа Синан-паша* (ок. 1506–1596) — османский государственный деятель албанского происхождения, бейлербей Дамаска в 1586–1588 гг., несколько раз занимал пост садразама.

¹⁴ *Kafescioğlu Çiğdem* «In the Image of Rûm»: Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Damascus and Aleppo // Necipoğlu Gülru (ed.). *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. Volume 16. Leiden: Brill, 1999. P. 78.



Мечеть Сулеймания. Дамаск. Современная фотография

К югу от центральной части Дамаска, обнесенной крепостными стенами, находится исторический район Ал-Мейдан. Он протянулся более чем на пять километров вдоль маршрута хаджа (*дарб ал-хадж*) и насыщен множеством религиозных построек, включая 21 мечеть и 17 купольных гробниц (*кубба*, мн. ч. *кубаб*). Все эти здания, а также сама топография Ал-Мейдана, широкая центральная улица которого служила продолжением «Султанской дороги», подчеркивали ориентацию османского Дамаска по отношению к маршруту хаджа¹⁵. Таким образом, османские вакуфные комплексы XVI в. в Дамаске органично соседствовали с более старинными постройками и сыграли особо важную роль в «османизации» сакрального пространства города как в институциональном, так и в пространственно-визуальном плане. Традиция посещения Омейядской мечети с ее реликвиями прибывающими в Дамаск паломниками стала дополняться посещением (*зийара*, мн.ч. *зийарат*) могилы «Величайшего шейха» Ибн Араби и величественных османских мечетей, возведенных при попечении султанов и их наместников. Так реализовывался тот процесс, в котором, по верному выражению А. Лефевра, «монументальное пространство становится мета-

¹⁵ Petersen A. The medieval and Ottoman hajj route in Jordan: an archaeological and historical study. P. 54.

форической и квазиметафизической основой общества, благодаря игре замен, в которой религиозная и политическая сферы символически (и церемониально) обмениваются атрибутами — атрибутами власти»¹⁶.

Особую роль в расширении сакральной географии Дамаска в османскую эпоху играли суфийские братства (*тарики*, мн. ч. *турук*). Ко времени османского завоевания Сирии на ее пространстве, как и в других регионах *Дар ал-ислама* уже на протяжении нескольких веков распространялся культ суфийских шейхов-наставников (*машаих*) и святых (*аулийа*'), почитавшихся как при жизни, так и после смерти. По мере постепенного формирования мистических братств (*турук*) в XII–XIV вв. могилы выдающихся суфиев становились важными компонентами как городского, так и сельского пространства, обретая функцию объектов массового посещения¹⁷.

В османскую эпоху в городе продолжалась та традиция, которая была заложена еще в первом веке ислама: в городе селились, а затем заканчивали свои дни сподвижники (*сахаба*) пророка Мухаммада и их потомки, набожные мусульманские аскеты-подвижники (*зуххад*) и святые-чудотворцы (*аулийя*). Массовое посещение их купольных гробниц способствовало учреждению новых вакфов (*аукаф*), строительству вблизи гробниц мечетей и завий. В Дамаске могилы *машаих* и *аулийа*', как правило, располагались рядом с завиями или же на городских кладбищах как в пределах средневековых стен, так и в предместьях. К ним направлялись многие паломники в надежде на получение благословения (*барака*), а также с целью услышать от хранителей святынь рассказы о добродетельных деяниях усопших праведников. Посещения гробниц нередко сопровождались встречами паломников с местными *улама* и суфийскими шейхами для ученых бесед¹⁸. Таким образом, репутация города как исламского сакрального пространства базировалась, в том числе, на взаимосвязи центров высокой религиозной учености и многочисленных объектов мистического поклонения.

¹⁶ Lefevre H. The Production of Space. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1991. P. 225.

¹⁷ Ephrat D. Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria. Leeds: Arc Humanities Press, 2021. P. 3–5.

¹⁸ Ephrat D., Mahamid H. The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (mid-6th/12th to mid-8th/14th centuries) // Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. 25. Issue 02. April 2015. P. 190–191; Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt // Medieval Encounters. Vol. 7. 2002. P. 3–4.

Важным показателем указанной исторической взаимосвязи стал особый жанр исламской литературы — *кутуб аз-зийарат* (книги посещения). Авторы-составители этих своеобразных средневековых путеводителей описывали места захоронения *аулийа'*, попутно сообщая сведения о их благочестивых деяниях, а также ритуалах, совершаемых около их гробниц с целью обретения *бараки*, исцеления и исполнения других молитвенных просьб. Характерным примером в этой связи служит сочинение дамасского алима XVI в. Ибн ал-Хаурани¹⁹ «Ал-ишарат иля амакин аз-зийарат» («Указания мест посещения»), которое представляется возможным датировать второй половиной XVI в. Текст сочинения Ибн ал-Хаурани²⁰ включает описания более чем ста объектов паломничества как в самом Дамаске, так и в его ближайших окрестностях. Его ценность как исторического источника заключается в том, что он дает возможность оценивать процесс формирования «сакральных пространств» вокруг мест деятельности и упокоения особо почитаемых местных суфийских деятелей.

Указанный процесс активизировался во второй половине XII в. — XIII в., т.е. в зенгидскую и айюбидскую эпохи. В частности, ко второй половине XII в. относится формирование традиции почитания святого шейха Арслана ад-Димашки (ум. после 1145–1146 г.), прославившегося многочисленными чудесами (*карамат*) и праведным образом жизни, граничившим с аскетизмом (*зухд*)²¹. Еще при жизни Арслан ад-Димашки обрел репутацию мистического хранителя и защитника Дамаска от внешней опасности. Согласно местному преданию, он являлся духовным покровителем Нур ад-Дина Зенги²², который с помощью его *бараки* одерживал победы в борьбе с крестоносцами. Неудивительно, что впоследствии могила Арслана ад-Димашки за воротами квартала Баб Тума стала объектом зийарат, и поблизости от нее стали селиться другие

¹⁹ Усман ибн Ахмад ас-Сувайди ад-Димашки, известный как Ибн ал-Хаурани (ум. ок. 1596 г.) — дамаский алим и проповедник, занимал должность помощника (*наиб*) имам-хатыба.

²⁰ Перевод сочинения Ибн ал-Хаурани см.: Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt // Medieval Encounters. Vol. 7. 2002. P. 19–78.

²¹ Сведения об Арслане ибн Йакубе ал-Джабари ад-Димашки см. в сочинении Ибн ал-Хаурани: Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt. P. 50–51.

²² Нур ад-Дин Зенги (1118–1174), правил в 1146–1174 гг. — представитель тюркской династии Зенгидов, эмир Дамаска и Халеба, фактический правитель Сирии в период распада державы Сельджукидов. В 1148 г. оказал отпор крестоносцам в период Второго крестового похода.

суфии, возводившие к покойному свою цепь (*силсила*) духовной преемственности. Их могилы, как и могилы их духовного наставника шейха Арслана, оставались объектами массового посещения также и в османскую эпоху²³.

Сакральное пространство Дамаска в качестве «Врат Каабы» оказывалось необычайно притягательным для исламских мистиков, прибывавших в город, в том числе из отдаленных областей *дар ал-ислама*. И пример «Величайшего шейха» Ибн Араби является здесь лишь одним из многих. В ходе переселения в Дамаск известных суфиев и их последователей формировались местные «ветви» (*фуру'*) крупных суфийских *турук*, возникших за пределами Сирии, крупнейшими и наиболее известными из которых были кадирийя, накшбандийя и рифайя. Оформление братства кадирийя как разветвленной сети групп последователей духовного пути святого шейха Абд ал-Кадира ал-Джилани²⁴ с их особой иерархией и системой посвящения (*вирд*) относится к XIV–XV вв. Но в Дамаске, судя по имеющимся сведениям, кадирийя утвердилась на постоянной основе в XVIII в. благодаря деятельности семейства ал-Килани, которое переселилось из г. Хамы и возводило свою генеалогию к самому шейху Абд ал-Кадиру ал-Джилани²⁵. Впоследствии, по мере формирования новых «семейных» ответвлений тарики, в городе росло число кадиритских завий.

Суфийское братство накшбандийя²⁶ распространялось в османских владениях в XVI–XVII вв. и пользовалось вниманием и поддержкой со стороны властей. В Дамаске наибольшее распространение в XVIII в. приобрела ветвь этого братства известная как накшбандийя-муджаддидийя с его подчеркнуто строгим следованием суннитской доктрине. Возникновение накшбандийи-муджаддидийи в османском Дамаске в XVIII в. связано с именем шейха Мухаммада Мурада ал-Бухари (ок. 1640–1720). В дальнейшем в городе жили его потомки, образовавшие

²³ Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt. P. 40.

²⁴ Абд ал-Кафир ал-Джилани (ок. 1078–1166) — знаменитый суфийский шейх и проповедник, почитается его последователями как святой (вали). Гробница Абд ал-Кадира ал-Джилани в Багдаде является объектом массового посещения суфиев.

²⁵ Хиндави Сихам Мухаммад. Тарих Димашк фи ахд ас-султан ал-усманий Абд ал-Хамид (История Дамаска в эпоху османского султана Абдул-Хамида). Дамаск: Дар муассасат раслан ли-т-табаа ва-н-нашр ва-т-таузия, 2012. С. 113.

²⁶ Накшбандийя (*ат-тарики ан-накибандийя*) возводит свое название к известному среднеазиатскому шейху Баха ад-Дину ан-Накшбанду (1318–1389). К концу XVIII в. широко распространилось в различных регионах исламского мира.

весьма влиятельную и уважаемую алимскую семью ал-Муради²⁷. В первой половине XIX в. накшбандийя-муджаддийя в Дамаске обрела новый импульс к росту числа последователей благодаря деятельности выдающегося суфийского шейха Дийа ад-Дина Халида (1776–1827)²⁸, который стал основателем новой «ветви» тарики, получившей в честь него наименование накшбандийя-халидийя. После завершения земного пути шейха Халида (1827 г.) его гробница в Дамаске стала объектом массового посещения и почитания.

История появления в Сирии рифаитской тарики²⁹ (*ат-тарика ар-рифаййя*) ведет свое начало с XIII в. В Дамаске к XIX в. были известны несколько ее «семейных» ветвей (шейбанийя, таглибийя, рашидийя и саадийя). Каждая из них именовалась в честь своего шейха-основателя. Особой популярностью среди горожан пользовалась саадийя³⁰, известная своими экстатическими практиками, далеко выходившими за пределы привычных представлений о зикре, и в то же время широкой благотворительной деятельностью. Главным центром саадийи в Дамаске считалась завийя, расположенная в южном пригороде Ал-Мейдан³¹. Дервиши саадийи регулярно совершали коллективный зикр в мечети Омейядов после пятничной полуденной молитвы, что считалось особой честью. Кроме того, они участвовали в религиозных шествиях по случаю мусульманских праздников, в церемониях торжественных встреч османских наместников (*вали*)³² и при отправке сирийского каравана хаджа (*кафилят ал-хадж*).

²⁷ В частности, ал-Муради в XVIII в. — первой половине XIX в. контролировали должность ханафитского муфтия Дамаска. См.: Hathaway J., Barbir K. The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. New York: Routledge, 2013. P. 129.

²⁸ Шейх Дийа ад-Дин Халид (1776–1827) — родом из области Шахризур в иракском Курдистане, получил фундаментальное религиозное образование. В 1823 г. переехал в Дамаск, где приобрел репутацию харизматического суфийского наставника, обладающего сверхъестественными способностями, и множество последователей.

²⁹ Эпонимом рифайи стал иракский алим и суфий Ахмад ар-Рифаи (ок. 1119–1182), принадлежавший к роду потомков пророка Мухаммада по линии Хусейна ибн Аби Талиба. Гробница шейха Ахмада ар-Рифаи в южном Ираке является объектом массового посещения. О появлении первых рифаитских завий в Дамаске см.: Ephrat D. Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria. P. 25–26.

³⁰ Названа по имени шейха Саад ад-Дина ибн Мухаммада ал-Джибави, жившего в конце XIII в.

³¹ Хиндави Сихам Мухаммад. Тарих Димашк фи ахд ас-султан ал-усманий Абд ал-Хамид. С. 132–133.

³² Там же. С. 119–120.

Для тысяч паломников, собиравшихся ежегодно в Дамаске перед отправлением в длительный путь к *ал-харамайн аш-шарифайн*, важнейший момент наступал, согласно традиции, 15-го числа месяца шавваля, когда при огромном стечении народа процессия во главе с *амир ал-хаджем* начинала свое шествие от стен Омейядской мечети. Расшитый золотом и серебром *махмал*, служивший важнейшим визуальным и церемониальным символом, везли во главе каравана на огромном породистом верблюде рядом со «священным знаменем» (*ас-санджак аш-шариф*). Процессию сопровождали шейхи суфийских *турук* под аккомпанемент музыки барабанов и духовых инструментов. Помимо *махмала* и санджака, неизменным компонентом каравана был доставлявшийся из османской столицы ценный груз султанского денежного дара (*суррат ал-харамайн*), предназначавшийся, в качестве ежегодной субсидии, для потомков пророка Мухаммада, проживавших в Мекке и Медине. Он перевозился под надежной охраной в сопровождении особого должностного лица (*сурре эмини*). Огромная процессия, растянувшись на несколько километров, медленно двигалась по «Султанской дороге» (*ат-тарик ас-султаный*) к южным воротам дамаского пригорода Ал-Мейдан, известным как *Баб Аллах* (Врата Аллаха). Первая стоянка и ночевка, согласно традиции, совершались около мечети Куббат ал-Хадж (Купол хаджа) вблизи селения Кадам³³.

В двух днях пешего пути к югу от Дамаска, у селения Музайриб под защитой османского форта размещался крупный лагерь паломников, служивший общим сборным пунктом. Далее, в пределах южной Сирии³⁴ путь хаджа пролегал через ряд стоянок с укрепленными фортами, в том числе Мафрак, Катрану, Унайзу и Маан, после чего продолжался на территории Хиджаза вплоть до Медины и Мекки. Преодоление в пешем порядке всего пути от Дамаска до Мекки занимало приблизительно сорок дней, и только состоятельные паломники могли позволить себе покупку или аренду верховых и вьючных животных. Большинство же паломников, а также многочисленные погонщики и слуги преодолевали весь долгий путь пешком. Такую картину, в частности, описывал английский путешественник Чарлз Даути, которому в 1876 г. удалось вместе с сирийским караваном хаджа преодолеть путь от Дамаска до Мадаин-

³³ Burckhardt J.L. Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray, Albemarle street, 1822. P. 53.

³⁴ На территории современной Иордании.



Дамасский махмал. Фото конца XIX в.

Салеха в северо-западном Хиджазе. По словам Ч. Даути, «Дарб ал-хадж представляет собой не дорогу, а множество тропинок, ежегодно протаптываемых верблюдами через пустынную местность на протяжении многих поколений паломничества»³⁵.

В XVIII в. активность бедуинских племен побуждала Высокую Порту повесить личную ответственность наместников (*вали*) Дамаска за безопасность сирийского каравана хаджа путем совмещения указанной должности с должностью *амир ал-хаджа*. Но значительные финансовые и военные средства, которые вали Дамаска ежегодно собирали в ходе объезда (*даура*) территории вверенной их управлению провинции, все же не смогли предотвратить катастрофическое разграбление бедуинами сирийского каравана в 1757 г., что вызвало широкий резонанс по всей Османской империи.

В XIX в. организация сирийского каравана хаджа столкнулась с новыми вызовами: с 1804 по 1812 г. организованный хадж был практически парализован из-за конфликта османских властей с государством Саудитов, а в 30-х гг. XIX в. — из-за противостояния между наместником

³⁵ Doughty Ch.M. Travels in Arabia Deserta. London — Boston: Philip Lee Warner, 1921. P. 8.

Египта Мухаммадом Али-пашой³⁶ и Высокой Портой. После эвакуации египетских войск из Сирии и Аравии в 1840 г. в эпоху распространения пароходных сообщений многие паломники из Стамбула, с Балкан и из Анатолии предпочитали добираться до главных святынь ислама более безопасным морским путем: через Средиземное море до Египта, а затем — через Красное море в Джидду. После завершения строительства и начала эксплуатации Суэцкого канала (1869 г.) указанный морской маршрут, как наиболее быстрый и безопасный, стал еще более востребованным. Но в правление Абдул-Хамида II (1876–1909) недоверие самого султана и его окружения к египетским наместникам-хедивам, которое особенно усилилось после британской оккупации Египта (1882 г.), побуждало поддерживать традиционный сухопутный сирийский маршрут хаджа. В указанное время только он на всем своем протяжении оставался под прямым контролем османских властей, что также способствовало сохранению высокого статуса Дамаска. Продолжением этой политики стало строительство в 1900–1908 гг. Хиджазской железной дороги, соединившей Дамаск с Мединой. Таким образом, прочный контроль над Дамаском как исламским сакральным пространством и отправным пунктом хаджа способствовал поддержанию и укреплению авторитета Абдул-Хамида II в качестве халифа всех мусульман и его стремления духовно сплотить исламский мир в противодействии экспансии Запада³⁷. В этой связи благополучное проведение хаджа с символами султанской власти оставалось важнейшим массовым проявлением исламской религиозности в османском государстве.



³⁶ Мухаммад Али-паша (Мехмет Али-паша, ок. 1769–1849) — османский государственный деятель албанского происхождения, в 1805–1848 гг. наместник (вали) Египта, реформатор и организатор новой египетской армии, стремился проводить самостоятельную внешнюю политику, в 1831–1833 и 1839–1840 гг. находился в открытом противостоянии с султаном Махмудом II и его правительством.

³⁷ Кириллина С.А., Сафронова А.А., Орлов В.В. Халифатизм в панисламском идейном наследии: трансрегиональное измерение // Восток (Oriens). 2020. № 2. С. 85.



REFERENCES

1. *Burckhardt J.L.* Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray, Albemarle street, 1822. 668 p.
2. *Doughty Ch.M.* Travels in Arabia Deserta. London — Boston: Philip Lee Warner, 1921. 623 p.
3. *Ephrat D.* Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria. Leeds: Arc Humanities Press, 2021. 156 p.
4. *Ephrat D., Mahamid H.* The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (mid-6th/12th to mid-8th/14th centuries) // Journal of the Royal Asiatic Society. Volume 25. Issue 02. April 2015. P. 189–208.
5. *Hathaway J., Barbir K.* The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. New York: Routledge, 2013. 319 p.
6. *Hindawi Siham Muhammad.* The history of Damascus in the era of the Ottoman Sultan Abdul Hamid [Tarih Dimashk fi ahd as-sul'tan al-usmanij Abd al-Hamid]. Damascus: Dar muassasat raslan li-t-tabaa va-n-nashr va-t-tauzia, 2012. 240 s.
7. *Kafescioglu Cigdem* «In the Image of Rūm»: Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Damascus and Aleppo // Necipoğlu Gülru (ed.). Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World. Volume 16. Leiden: Brill, 1999. P. 70–96.
8. *Kirillina S.A., Safronova A.L., Orlov V.V.* Caliphatism in the Pan-Islamic Ideological Heritage: a Trans-regional dimension [Halifatizm v panislamskom idejnom nasledii: transregional'noe izmerenie] // Vostok (Oriens). 2020. № 2. S. 85–95.
9. *Knott K.* Religion, Space, and Place (The Spatial Turn in Research on Religion) // Religion and Society: Advances in Research. 2010. № 1. P. 29–43.
10. *Lefevre H.* The Production of Space. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1991. 454 p.
11. *Meri J.W.* A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt // Medieval Encounters. Vol. 7. 2002. P. 3–78.

12. *Petersen A.* The medieval and Ottoman hajj route in Jordan: an archaeological and historical study. Oxford: Oxbow Books, 2012. 240 p.
13. *Shafir N.* In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800 // *History of Religions*. Volume 60. Number 1. August 2020. Chicago: The University of Chicago, 2020. P. 1–36.
14. *Tamari S.* Ottoman Madrasas: the Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria // *Journal of Early Modern History*. 2001. № 5 (2). P. 99–127.



Ключевые слова:

Дамаск, Сирия, Османская империя, хадж, Мекка, Медина

Dmitriy R. Zhantiev

THE GATE OF THE KAABA: DAMASCUS AND THE SYRIAN HAJJ ROUTE IN THE SACRED GEOGRAPHY OF OTTOMAN SYRIA FROM THE 16th TO THE 19th CENTURIES



The article explores the connections between Damascus's role as one of the two main starting points for the Hajj routes and its reputation as a sacred ground during the Ottoman period. Special attention is given to the Ottoman authorities' tradition of organizing the Syrian Hajj caravan, the monumental construction of religious buildings in Damascus under Ottoman patronage, and the widespread practice of venerating the tombs of Sufi sheikhs and saints. Over four centuries of Ottoman rule in Syria (1516–1918), the Ottoman rulers viewed the Syrian Hajj route as an extension of the «Sultan's Road» from Istanbul to Damascus, which was in turn seen as the «Gate of the Kaaba». Ottoman waqf complexes from the 16th century in Damascus blended seamlessly with older structures and played a crucial role in the «Ottomanization» of the city's sacred spaces, both institutionally and in terms of their spatial and visual impact. The longstanding tradition of pilgrims visiting the Umayyad Mosque and its relics upon arriving in Damascus was enriched by visits to the tomb of «The Greatest Sheikh» Ibn Arabi and the grand Ottoman mosques built under the supervision of the sultans and their viceroys. Sufi brotherhoods played a pivotal role in expanding the sacred geography of Damascus during the Ottoman era. Control over Damascus as the starting point for the Hajj contributed to maintaining and strengthening the authority of the Ottoman sultans as caliphs and guardians of the Islamic holy sites of Mecca and Medina.

Key Words: Damascus, Syria, Ottoman Empire, Hajj, Mecca, Medina.

Dmitriy R. Zhantiev — Ph.D. in History, Associate Professor at the Moscow State University, Institute of Asian and African Studies.



Жантиев Дмитрий Рустемович



кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова