

**УФИМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ НАУКИ И ТЕХНОЛОГИЙ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР
«ИСТОРИЯ БАШКИРСКОГО НАРОДА»**

**ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ
И СУФИЙСКАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ**

Коллективная монография

Уфа — 2023

УДК 297+94
ББК 86.38+63.3(0)
ШЗ9

Ответственный редактор:

И. Р. Саитбатгалов, канд. филол. наук,
ведущий специалист НОЦ «История башкирского народа» ИИГУ УУНиТ.

Научные редакторы:

А. И. Уразова, канд. ист. наук, доцент, директор ИИГУ УУНиТ,
И. В. Фролова, д-р филос. наук, профессор,
заместитель директора ИИГУ УУНиТ по научной работе.

Рецензенты:

М. Х. Надергулов, д-р филол. наук, проф. (ИИЯЛ УФИЦ РАН),
Ф. Ш. Сibaгатов, канд. филол. наук, доц.
(Национальная библиотека им. А.-З. Валиди Республики Башкортостан)

Авторы:

**Р.И. Азаматов, З.Г. Аминев, Т.А. Аникеева, Б.В. Бурангулов,
Д.А. Жуков, И.В. Зайцев, З.А. Магомедова, В.А. Матросов,
И.Р. Насыров, З.Н. Рахматуллина, З.Я. Рахматуллина, З.Р. Сабилова,
Н.Р. Салих, А.Г. Салихов, Г.Х. Самигулов, С.Ш. Сатучина,
М.Н. Сулейманова, З.Р. Хабибуллина, С.И. Хамидуллин**

Шейх Зайнулла Расулев и суфийская культура народов Евразии:
ШЗ9 коллективная монография / науч. ред. А. И. Уразова, И. В. Фролова. —
Уфа: Книга-принт, 2023. — 196 с.
ISBN 978-5-6050589-2-2

Коллективная монография, подготовленная исследователями из академических и высших учебных заведений Уфы, Москвы, Санкт-Петербурга и Махачкалы, посвящена различным аспектам жизни и деятельности выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917), а также историко-культурному и религиозному контексту его жизни: месту суфизма в традиционной культуре башкир и других народов Евразии, судьбам российского ислама, наследию шейха Зайнуллы Расулева в XX веке. Междисциплинарное освещение деятельности великого башкирского мистика позволяет реконструировать контекст формирования его мировоззрения, а также понять закономерности восприятия его образа современным массовым сознанием.

Для специалистов и широкого круга читателей.

УДК 297+94
ББК 86.38+63.3(0)

ISBN 978-5-6050589-2-2

© Уфимский университет науки и технологий, 2023
© Коллектив авторов, 2023

Содержание

Введение	5
Часть 1. Башкирский шейх Зайнулла Расулев и его современники в свете новых материалов и исследовательских подходов	11
1.1. Фетва о страховании башкирского шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917) как выражение его воззрений в области исламского права (<i>Азаматов Р. И.</i>).....	12
1.2. Новые документы о взаимоотношениях шейха Зайнуллы Расулева и поэта Мифтахетдина Акмуллы (<i>Салихов А. Г.</i>).....	22
1.3. К вопросу об исламском реформизме Мурада Рамзи и Халила Рахимова (<i>Насыров И. Р.</i>).....	30
1.4. Шарафаддин ал-Кикунни об Абдурахмане-хаджи ас-Сугури в сборнике суфийских биографий «Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-Накшбандийина» (<i>Магомедова З. А.</i>).....	43
Часть 2. Философские интерпретации наследия шейха Зайнуллы Расулева	51
2.1. Философские идеи Зайнуллы Расулева и их актуализация в современных условиях (<i>Рахматуллина З. Я.</i>).....	52
2.2. Роль Зайнуллы Расулева в становлении башкирской национальной идеи в конце XIX – начале XX века (<i>Рахматуллина З. Н.</i>).....	58
Часть 3. Феномен суфийской литературы: тексты, контексты, интерпретации	65
3.1. «Опора обреченных» Суфи Аллаяра и ее перевод на русский язык, сделанный Н.М. Чернавским (<i>Аникеева Т. А., Зайцев И. В., Самигулов Г. Х.</i>).....	66
3.2. Диалектика природы молочных братьев Бешира-раба и Йусуфа-халифа в поэме Шейяда Хамзы (<i>Сатучина С. Ш.</i>).....	77
3.3. Влияние суфийского учения на распространение реформаторских идей в Башкортостане в дореволюционный период (<i>Салих Н.Р.</i>).....	87

Часть 4. Место суфизма в религиозной традиции башкир и других народов Евразии	91
4.1. Религиозный синкретизм (ислам и традиционные верования) в культуре современных башкир (<i>Аминев З. Г.</i>)	92
4.2. К проблеме феномена «народного ислама» (на примере башкир) (<i>Сулейманова М. Н.</i>).....	96
4.3. «Традиционный ислам» в России: понятие, интерпретации, региональная специфика на примере Республики Башкортостан (<i>Хабибуллина З. Р.</i>)	106
4.4. Полевое суфиеведение: три российских региона и первый компаративистский опыт школы востоковедения НИУ ВШЭ (<i>Матросов В. А., Жуков Д. А.</i>).....	113
Часть 5. Судьбы российского ислама в XX веке и наследие шейха Зайнуллы Расулева	121
5.1. «Расстреливая нас, вы не иссушите наших корней...» национальный и религиозный факторы восстания «Черный орёл» (<i>Хамидуллин С. И.</i>)	122
5.2. Антирелигиозная пропаганда в советской Башкирии: от разубеждений к убежденности (<i>Сабирова З. Р.</i>).....	158
5.3. Комплектование архивов Башкирской АССР фондами религиозных организаций в 1920–1930 гг. (<i>Бурангулов Б. В.</i>)	165
Приложение	175
Шейх накшбандийского тариката Зайнулла ибн Хабибулла Расули аш-Шарифи ал-Башкурди и его духовные преемники (<i>С. А. Кильдин</i>)	176
Сведения об авторах	194

ВВЕДЕНИЕ

16 мая 2023 года в Уфе на базе Уфимского университета науки и технологий состоялась Международная научно-практическая конференция «Шейх Зайнулла Расулев и суфийская культура народов Евразии», посвящённая 190-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). Соорганизаторами научного форума выступили Администрация Главы Республики Башкортостан, Уфимский университет науки и технологий, Ордена Знак Почёта Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, Центральное духовное управление мусульман России, Духовное управление мусульман Республики Башкортостан, Всемирный курултай башкир и Фонд Ибн Сины. В рамках пленарного и двух секционных заседаний конференции был заслушан и обсуждён 41 доклад. В работе конференции приняли участие исламоведы, историки, религиоведы, филологи, философы, а также журналисты, писатели, музыканты, религиозные и общественные деятели из Башкортостана, Дагестана, Москвы, Самары, Санкт-Петербурга и Челябинска, а также из Азербайджана, Грузии, Ирана, Казахстана и Турции.

Встреча на одной площадке представителей научного и религиозного сообществ, а также деятелей культуры и людей, равнодушных к истории российского ислама не случайно: шейх Зайнулла Расулев и его духовные преемники оказали решающее влияние на формирование того сложного комплекса религиозных, нравственных и мировоззренческих представлений и практик, который сегодня принято называть традиционным исламом народов России. Об устойчивом интересе широких общественных кругов к наследию выдающегося шейха свидетельствует то, что проходящие каждые пять лет, начиная с 2008 года, научные мероприятия, посвящённые осмыслению его жизни и деятельности, неизменно собирают полные залы, а научные издания его трудов давно стали библиографической редкостью.

Это показатель не столько популярности суфиеведения как темы научных исследований, сколько сформированного в обществе запроса на достоверное, научно обоснованное, разностороннее знание о традиционной мусульманской духовности, систематически артикулируемой жителями Башкортостана потребности в чётких духовно-нравственных

ориентирах. Обращение к образу и наследию Зайнуллы Расулева в этом контексте вполне закономерно. Не будет преувеличением сказать, что все религиозные деятели, которые возглавляли в начале XX века российских мусульман, а вслед за ними и массы верующих испытали прямое влияние Зайнуллы Расулева: избранный в 1917 году муфтий Галимджан Баруди был его мюридом, муфтий, выдающийся энциклопедист Ризаэтдин бин Фахретдин много лет дружил с Расулевым. Место Ризаэтдина бин Фахретдина занял сын и духовный преемник шейха Габдрахман Расулев (1889–1950). Именно с его деятельностью связано возрождение мусульманской общины нашей страны после жесточайших антирелигиозных репрессий и становление в Советском союзе системы духовных управлений — муфтиятов. Все муфтии, возглавляющие многочисленные на сегодняшний день духовные управления мусульман на постсоветском пространстве, фактически обязаны своим титулом Габдрахману Расулеву.

Духовная преемственность связывает с Зайнуллой Расулевым и оба действующих в Республике Башкортостане духовных управления мусульман. Выпускниками медресе «Расулия» были второй и четвертый председатели Духовного управления мусульман Башкирской АССР Мансур Халиков (1886–1934) и Мутыгулла Гатауллин (1875–1936). С личностью шейха Мужавира-хазрата Сиражетдинова (1889–1967) связано духовное становление первого после возрождения в 1992 году муфтия Духовного управления мусульман Республики Башкортостан Нурмухамета-хазрата Нигматуллина (1946–2019).

Благодаря исследованиям последних лет, неоспоримым фактом стало то, что Габдрахман Расулев был полноправным преемником своего отца в качестве духовного наставника ордена Накшбандийа. Шейхи этого тариката Мужавир-хазрат Сиражетдинов, Бадретдин ал-Алегази и их преемники продолжали свою деятельность вплоть до начала нашего века. Всё это убедительно свидетельствует о непрерывности как богословской, так и мистической традиции шейха Зайнуллы Расулева и суфийского братства Накшбандийа в Башкортостане.

Хотя количество написанных и опубликованных шейхом богословских работ сравнительно невелико, а их научные издания и переводы на современные языки публикуются с 90-х годов прошлого века, теологическое осмысление трудов башкирского мистика только начинается. Материал доктора теологии, старшего преподавателя Российского исламского университета Центрального духовного управления

мусульман России Р. И. Азаматова, посвященный фетве Зайнуллы Расулева о страховании, позволяет увидеть в шейхе серьёзного, вдумчивого и хорошо подготовленного ханафитского правоведа. Кандидат исторических наук А. Г. Салихов в рамках своих многолетних археографических изысканий проанализировал, транскрибировал и перевёл на русский язык два ранее неизвестных документа, раскрывающих обстоятельства взаимоотношений Зайнуллы Расулева с великим поэтом М. Акмуллой, а также подробности деятельности шейха в должности имама 5-й Соборной мечети г. Троицка.

То, что самым почитаемым башкирским религиозным деятелем рубежа XIX и XX веков стал суфийский шейх, закономерно: суфийская культура башкирского народа была ко времени жизни Зайнуллы Расулева высоко развита. Число духовных наставников в регионе исчислялось десятками человек, а цепи их духовной преемственности связывали религиозные центры Башкирии со всем мусульманским миром. Труды многих выдающихся современников Зайнуллы Расулева, формировавшие интеллектуальный и социокультурный контекст его деятельности, остаются до настоящего времени непереверждёнными и неисследованными. Глава, подготовленная крупнейшим исследователем, переводчиком и популяризатором наследия Зайнуллы Расулева доктором философских наук И. Р. Насыровым, посвящена критическому анализу дихотомии *джадидизм–кадимизм* на основе сопоставления взглядов Мурада Рамзи и Халила Рахимова и убедительно демонстрирует многоаспектный характер реформистского движения российских мусульман в начале прошлого века. Вместе с другими трудами Ильшата Рашитовича она открывает для современного научного и религиозного сообщества личность забытого в советское время богослова и мистика Халила Рахимова.

Работа кандидата исторических наук З. А. Магомедовой, посвящённая агиографическому труду дагестанского шейха Шараф ад-Дина ал-Кикунни, позволяет увидеть своеобразие суфийской литературной традиции Дагестана в первой трети XX века, а также почувствовать многоликость мусульманского мистицизма в разных регионах страны.

Личности Зайнуллы Расулева и его современников сформировались в рамках мировоззренческой, интеллектуальной и культурной парадигмы, радикально отличающейся от той, носителями которой являются современные жители Башкортостана. Посвящённые осмыслению наследия шейха с позиций европейской и российской философской,

политической и этической мысли труды директора ИИЯЛ УФИЦ РАН З. Я. Рахматуллиной и доцента Уфимского университета науки и технологий З. Н. Рахматуллиной позволяют читателю увидеть «точки напряжения» между этими парадигмами, почувствовать как историческую и культурную дистанцию между собой и «полюсом времени», так и общность ценностей, делающих философский диалог с ним возможным.

Тарикат Накшбандийа пользуется славой мистического братства интеллектуалов. Среди его наставников и последователей много великих богословов, поэтов, историографов, энциклопедистов. В XIV–XX веках адепты этого братства создали обширный корпус литературы на арабском, персидском, тюркском и других языках. Некоторые из этих сочинений были распространены только в отдельных местностях, а некоторые получили очень широкое распространение и сохранились в сотнях рукописных копий и десятках печатных изданий. Исследования И. В. Зайцева, Т. А. Аникеевой, Г. Х. Самигулова, Н. Р. Салиха и С.Ш. Сатучиной демонстрируют продуктивность филологического подхода к осмыслению суфийской мысли народов Евразии.

Духовность суфийского братства Накшбандийа, наставником которого был башкирский шейх Зайнулла Расулев, глубоко укоренена в культуре многих народов Евразии, населяющих огромные пространства от Балкан до островов Индийского океана. Само братство оформилось в XIV веке в Бухаре, в зоне интенсивных контактов между иранскими и тюркскими народами. Цепь духовной преемственности связывала эпоним этого тариката Баха ад-Дина Накшбанда с основателем тариката Йасавийа, шейхом Ахмадом Йасави, проповедь которого оказала решающее влияние на принятие ислама тюркскими народами. Многовековое взаимодействие тариката с народными традициями, исламизация его проповедниками быта, мифологии и мировоззрения народов Евразии, баланс исламского и доисламского в их картине мира, понятие «народного ислама» как концептуальной рамки этнографических исследований стали предметом изысканий З. Г. Аминова и М.Н. Сулеймановой. Их работы составили компактный блок в предлагаемой читателям книге.

Региональная специфика ислама в разных частях России неоднократно становилась предметом специальных исследований, однако становление новых научных парадигм, антропологический поворот в исламоведении, смена поколений ученых неизбежно актуализируют

вопрос об общем и особенном в восприятии ключевых понятий и тем мусульманами разных регионов России. Кандидат исторических наук З. Р. Хабибуллина посвятила свою главу различным пониманиям термина «традиционный ислам» у мусульман Башкортостана и анализу факторов, которые влияют на формирование тех или иных установок относительно религиозной традиции. Работа молодых исследователей из Высшей школы экономики обобщает их опыт полевого исследования суфизма в Дагестане, Башкортостане и Нижегородской области.

Осмысление наследия шейха Зайнуллы Расулева и его современников невозможно без анализа событий и явлений XX века, сформировавших современные российские общественные институты, архивные и исследовательские институции, оказавших влияние на становление мировоззренческих позиций, на базе которых осуществляются исламоведческие исследования. Пространное исследование кандидата исторических наук С. И. Хамидуллина раскрывает роль религиозного фактора в восстании «Чёрный орёл» и показывает, что суфийские шейхи и их последователи были не объектом «религиозной политики» властей Российской Империи, а затем Советской России, а активно противостояли первым антирелигиозным репрессиям, отстаивали право на свободное исповедание ислама и сохранение существующих институтов, боролись за национальную автономию как средство сохранения мусульманской идентичности, то есть своими действиями влияли на советскую политику в отношении мусульман.

Работа кандидата исторических наук З. Р. Сабировой демонстрирует историческую изменчивость антирелигиозной пропаганды в Советском Союзе и её зависимость от множества факторов внешней и внутренней политики, а также нежелание общества отказываться от многовековых духовно-нравственных устоев и религиозных традиций под давлением сверху.

Исследование кандидата исторических наук Б. В. Бурангулова детально описывает процесс формирования фондов религиозных организаций в Национальном архиве Республики Башкортостан и позволяет увидеть в нём сложные взаимодействия между мусульманскими и православными институтами, вновь создаваемыми советскими органами власти и научными учреждениями.

Антропоцентрическая научная парадигма не позволяет видеть в религиозных сообществах исключительно «исследовательское поле», объект, не имеющий голоса и возможности выразить отношение

к процессу изучения самого себя. В Башкортостане сложилась уникальная ситуация взаимного уважения и сотрудничества между сообществами суфиев и учёных-исламоведов, не характерная для других регионов постсоветского пространства, где имеет место конкуренция между востоковедами и мистиками за исключительное право на интерпретацию суфийского наследия. Интерес, который испытывают суфии Башкортостана к работам историков, филологов и этнографов-исламоведов, пути интеграции научных данных в собственный религиозный нарратив, понимание мистиками региона своего места в религиозной традиции, а также большой объём сведений о бытовании суфизма в регионе в советское время нашли своё выражение в приложенной к книге работе лидера тариката Накшбандийа в Башкортостане С. А. Кильдина.

Предлагаемая читателю коллективная монография — далеко не первый опыт обобщения данных о суфизме в Башкортостане и на широком евразийском пространстве, накопленных исследователями, работающими в различных дисциплинарных рамках и применяющими разные методологии. И ее содержание, и положенные в основу публикуемых материалов архивные, литературные и нарративные источники показывают, что осмысление феномена исламского мистицизма у башкир далеко от своего завершения. Каждая из затронутых тем может быть развёрнута в самостоятельное полномасштабное исследование, и составители надеются, что новые открытия и обобщения не заставят себя долго ждать.

ЧАСТЬ 1

**БАШКИРСКИЙ ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ
И ЕГО СОВРЕМЕННОКИ
В СВЕТЕ НОВЫХ МАТЕРИАЛОВ
И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПОДХОДОВ**

1.1. ФЕТВА О СТРАХОВАНИИ БАШКИРСКОГО ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА (1833–1917) КАК ВЫРАЖЕНИЕ ЕГО ВОЗЗРЕНИЙ В ОБЛАСТИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

Введение

Башкирский общественный деятель Зайнулла Расулев (1833–1917), оказавший колоссальное положительное влияние на развитие религиозной, духовной, культурной и общественной жизни таких народов, как башкиры, казахи, киргизы, татары и др., является очень известной личностью не только среди мусульман России, но и за рубежом. Факты его биографии известны и являются предметом многих исследований. Несмотря на это, некоторые исследователи до сих пор спекулируют на его биографии, пытаясь недобросовестно прибрать к рукам его наследие. Расулев — один самых узнаваемых башкир [8, с. 5] XX столетия, которого известный российский востоковед В. В. Бартольд именовал «духовным королем» своего народа [2, с. 73]. Несомненно, Расулев, прежде всего, получил свое общественное признание именно как суфийский религиозный деятель, ишан и шейх. Именно этими качествами он запомнился в истории российских мусульман. Также он известен как основатель прогрессивного для своего времени новометодного учебного заведения (медресе) «Расулия» в Троицке [14, с. 59]. В тени суфийской и наставнической деятельности Расулева остаются два немаловажных аспекта его биографии, а именно общественный и правовой. Примечательно, что Расулев как и его турецкий духовный наставник Ахмад Гюмюшханави (1813–1893) [2, с. 20–24] на личном примере активно продвигал идею о необходимости продвижения института *вакфа* (фонд) в среде российских мусульман. Так, из биографических сведений его современников известно, что Расулев не только привлекал денежные средства для служения на пути Аллаха в течение своей жизни [17, с. 87], но и сам принимал в этом активное участие. Отмечается, что он лично оставил в благотворительность несколько тысяч рублей для покупки жилья преподавателям [17, с. 34] вышеуказанного медресе, завещал книги и даже возложил ответственность по управлению вакуфного имущества на коллегия из четырех человек [17, с. 34]. Данные факты из биографии Расулева отображают черты

его характера как благотворителя и подчеркивают важность института вакфа и экономики в развитии жизни мусульманского общества. Менее известным и изученным аспектом жизненного пути Расулева являются его правовые воззрения. Из биографических сведений его современников понятно, что Расулев получил классическое религиозное образование, где в обязательном порядке изучается наука об *фикхе* [17, с. 81], представляющая собой знание человеком своих прав и обязанностей в практических вопросах. Таким образом, популярное сегодня наименование «исламское право» являются частью [исламского] *фикха*. Более того, отмечается, что он обладал не только внушительной библиотекой, но и феноменальной памятью, которая проявлялась в том, что он мог с легкостью указать координаты цитируемых им книг вплоть до нужной страницы [14, с. 74]. Данные факты из биографии Расулева говорят о том, что он не мог не знать классическую доктрину исламского права. Однако, отсутствие трудов по *фикху*, которые принадлежали бы перу Расулева, лишает возможности полноценного исследования правовых аспектов его религиозной и научной деятельности. Это довольно странно, ведь эпоха Расулева знаменовала ожесточенное противостояние кадимистов (консерваторов) и джадидистов (реформаторов), которые на страницах книг и журналов не жалели чернил для отстаивания своих точек зрения и обвинения друг друга во всех грехах. Кто-то из них ратовал на пересмотр исламского *фикха*, приспособления его в изменившихся условиях, призыва к реанимации института *иджтихад* (деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса [6, с. 91]), а кто-то был против такой дерзости и доходил до обвинения реформаторов в неверии. Конечно, можно сделать несколько предположений, которые объяснили бы, почему Расулев не изложил свои правовые и методологические воззрения на бумаге? Возможно, потому что он видел себя больше именно как суфием, наставником и общественным деятелем, нежели правоведом, а, возможно, потому что не считал необходимым переосмысление исламского *фикха*. Однозначного вывода сделать трудно, ведь Расулев почитал татарского модерниста Ш. Марджани (1818–1889) [12, с. 43], поддерживал отношения с башкирским¹ реформатором Р. Фахретдиновым

¹ Метрическая запись от 1859 г., официальная биография, составленная в 1903 г. шариатским судом Оренбургского духовного магометанского собрания, и паспортная книжка от 1912 г. доказывают башкирское этниче-

(1859–1936), был наставником башкирскому историку-консерватору М. Рамзи (1854–1934) и благоволил будущему политику и ученому Заки Валиди Тогану (1890–1970) [13, с. 30]. Нет никакого сомнения в том, что все эти персоны разные и уникальны по-своему.

Правовые воззрения Расулева на примере его фетвы о страховании

Отрадно, что даже скудная информация из биографии Расулева в области вопросов исламского права все же позволяет зацепиться за нее и на ее базе выстроить предположение о его правовых и даже методологических воззрениях. Данной зацепкой является знаменитая *фетва* Расулева от 1909 года о дозволенности заключения страховых договоров для российских мусульман в условиях России той эпохи. Прежде чем приступить к разбору, анализу и оценке данной фетвы во избежание недопонимания будет уместным привести ее перевод. Так, авторский перевод фетвы Расулева, опубликованной в его некрологе под редакцией Р. Фахретдинова [17, с. 104–105], выглядит следующим образом:

«Ввиду того, что некоторые наши братья мусульмане спрашивают о правильности или же неправильности страхования дома, иного имущества и жизни, я узнал сущность страхования путем получения соответствующей информации из уст специалистов в этой области. В соответствии с уставом страховых обществ страхование дома, иного имущества и жизни представляет собой следующее: когда после ежегодных взносов в виде определенной суммы денег (страховой взнос. — А.Р.) в эти [страховые] общества со стороны страхователя происходит непреднамеренная гибель застрахованного имущества, то, согласно уставу, составленному страховыми обществами, данному страхователю выплачивается определенная сумма денег (страховая выплата. — А.Р.). Если застраховавший свою жизнь человек состарится или же обессилит так, что не сможет самостоятельно зарабатывать, то в такие трудные моменты самому страхователю

ское происхождение Фахретдинова. Копии данных документов опубликованы в приложении к переводу исторического труда Мурада Рамзи. См.: [7, С. 594–597] О происхождении самого М. Рамзи см. [7, С. 588–594].

или же его наследникам в случае его смерти выплачивается определенная сумма денег со стороны страховых обществ в соответствии с их уставом.

Согласно словам факихов (исламских правоведов. — А.Р.) мусульманину на территории *дар ал-харб* разрешается присваивать имущество харби любым [доступным] способом за исключением обмана, разбоя и воровства. Принимая во внимание, что Российское государство является „дар ал-харб“, а страховые общества [являются] харбиями, то, опираясь на слова факихов, получение определенной суммы от страховых обществ в соответствии с их уставами, является дозволенным с точки зрения *Шариата*».

Данная фетва примечательна тем, что она содержит в себе определенные маркеры, позволяющие сделать убедительные выводы о правовых и методологических воззрениях Расулева и выдвинуть гипотезу о его правовой и мазхабической принадлежности.

Во-первых, для Расулева страхование является новым явлением с экономической и правовой точек зрения. Это объясняется тем, что для понимания сущности страхования он обращается к специалистам в этой области и ссылается на общие высказывания исламских правоведов.

Во-вторых, нет никакого сомнения в том, что ввиду исторических и географических реалий Расулев был последователем классического ханафитского мазхаба и в лоне классического ханафизма понимал и практиковал религиозные предписания. Помимо этого, классицизм ханафизма Расулева проявляется в использованных ими специальных терминах. Речь идет о термине *дар ал-харб*, который лексическим переводится как «территория войны» и используется как антоним термина *дар ал-ислам*, то есть территория мира/ислама, а терминологически определяется по-разному. Классификация государств по принципу *дар ал-ислам* и *дар ал-харб* возникла в условиях перманентных войн в раннесредневековом мире, когда ключевую роль в геополитике играло завоевание территорий. Иными словами, данная классификация основывается на традициях и обычаях, а не на священных Писаниях, так как как отмечают современные исследователи, подобная классификация не встречается в предписаниях Священного Корана и пророческой сунны. Это объясняется тем, что предания (*ривайа*), используемые ханафитскими правоведами для обоснования данной классификации, не упоминаются в сборниках по хадисам [15, с. 289]. Как бы то ни было, ханафитской правовой доктрине свойственно рассмотрение

шариатских норм сквозь призму данной классификации. Что касается терминологического значения данных терминов, то их следует разделить и рассмотреть по-отдельности. Так, с точки зрения ханафитских¹ правоведов Абу Йусуфа (731–798) и Мухаммада Шайбани (749–805) под термином «дар ал-ислам» подразумевается территория, на которой главенствуют законы Ислама, а под термином *дар ал-харб* понимается обратное, то есть это территория, на которое главенствуют законы неверия/многобожия (*ширк*) [10, т. 10, с. 108–109].

Современный турецкий исследователь Талип Турджан справедливо отмечает, что в основе данной классификации лежит мысль о наличии или же отсутствии суверенной воли населения, проживающей на соответствующей территории [15, с. 290]. Однако позиция имама Абу Ханифы (699–767) несколько отличается от позиции его учеников, упомянутой выше. Абу Ханифа отмечает, что для квалификации соответствующей территории как исламской помимо вышеуказанного критерия необходимо, что проживающие на ней мусульмане обладали абсолютной властью и силой и не граничили с государствами/территориями, относящимися к *дар ал-харб*. Что касается придания государству правового статуса *дар ал-ислам* с точки зрения Абу Ханифы, то для этого необходимо соблюдение трех условий: 1) территория должна граничить с территорией *дар ал-харб*, то есть вражеской; 2) мусульманин или же *зимми* (Иноверцы, признавшие власть мусульман, платящие подушную подать (*джизию*) и получившие за это покровительство (*зимма*) мусульман: защиту от внешних врагов и гарантию неприкосновенности личности и имущества наравне с мусульманами [6, с. 27–28]), проживающий на данной территории, должен быть лишен безопасности вероисповедания, жизни, имущества [15, с. 290]; 3) на территории должны главенствовать законы неверия [10, т. 10, с. 108–109]. Очевидно, что взгляд Абу Ханифы сложен и глубок по сравнению с взглядом его учеников.

Помимо отличий в терминологическом определении понятий *дар ал-ислам* и *дар ал-харб* у Абу Ханифы и его учеников, данная классификация сказывается на практической части жизни мусульман. В раннеисламский период данная классификация являлась водоразделом религиозной и правовой ответственности мусульманина. Это касалось

¹ Позиции неханафитских правоведов по данному вопросу подробно изложены в [11, с. 87–104].

правовых взаимоотношений мусульман с жителями враждебного государства (*харби*), а также мусульман между собой на территории *дар ал-харб*. Например, это касалось совершения преступлений, исполнения наказаний, заключения запрещенных в Исламе договоров, создания семьи и т. д. Эти и другие практико-правовые последствия территориального принципа подробно рассмотрены турецким исследователем Ахмедом Озелем в [9, с. 155–206]. В этом вопросе позиция Абу Ханифы и его ученика Мухаммада Шайбани отличалась от позиции Абу Йусуфа, а также большинства исламских правоведов.

Если Абу Ханифа и Шайбани позволяли заключения запрещенных и недействительных с точки зрения Ислама договоров между мусульманином и немусульманином-харбием, то Абу Йусуф считал иначе и не позволял подобные договора [10, т. 14, с. 56; 10, т. 22, с. 121–122], следовательно, с его точки зрения они не порождали никаких правовых последствий. Современные исследователи, резюмируя данное разногласие, объясняют это тем, что в основе подобных воззрений Абу Ханифы и Шайбани лежит территориальный принцип/фактор, а Абу Йусуф руководствовался фактором личности. Территориальный фактор предполагает, что запрет (например, запрет на заключение сделок, содержащих в себе элемент ростовщичества-*риба*; запрет на совершение прелюбодеяния-*зина*; запрет на убийство и т. д.) распространяется только на территорию «дар ал-ислам», то есть на подконтрольную главе государства мусульман территорию. Это означает, что политический руководитель мусульман не вправе и не в силах влиять на правовое поведение мусульман на неподконтрольной ему территории [10, т. 9, с. 47; 16, т. 1, с. 207].

В принципе, данное положение отображается правовым принципом «Нет преступления и нет наказания без указания о том в законе». Именно поэтому Абу Ханифа и Шайбани считали, что если мусульманин совершит прелюбодеяние на территории *дар ал-харб*, то по возвращению на территорию дар ал-ислам он не будет нести уголовную ответственность за содеянное [10, т. 9, с. 102]. Также если мусульманин совершит убийство немусульманина-*харби* на территории *дар ал-харб*, то по возвращению на территорию дар ал-ислама мусульманин не будет нести за эти ни уголовную и ни материальную ответственность. Ханафитский правовед Сарахси озвучивает в этой связи тезис о том, что мусульмане не обязаны следовать нормам Ислама на территории *дар ал-харб* [10, т. 10, с. 92]. Что касается ростовщических

сделок между мусульманами и харбиями, т. е. немусульманами на территории «дар ал-харб», то Абу Ханифа и Шайбани считают такие сделки юридически дозволенными и религиозно разрешенными в отличие от Абу Йусуфа [10, т. 14, с. 56], [10, т. 22, с. 121–122]. Следовательно, территориальный фактор, выраженный принципом «нет преступления и нет наказания без указания на то в законе», означает отсутствие состава преступления [16, т. 1, с. 86]. Следует отметить, что в исламской правовой мысли преступление и грех не всегда отождествляются. Поэтому вышеуказанные деяния могут не считаться преступлением за отсутствием состава преступления, но могут квалифицироваться как грех с религиозной точки зрения. Абу Йусуф же не соглашался с мнениями Абу Ханифы и Шайбани ввиду того, что он руководствовался фактором личности, который означает, что мусульманин обязан следовать нормам Ислама, где бы он ни находился [10, т. 14, с. 56]. Следовательно, Абу Йусуф постулирует, что нормы Ислама действуют на мусульманина вне зависимости от того, где он находится, а Абу Ханифа и Шайбани убеждены в том, что они действуют на мусульманина только тогда, он находится на территории *дар ал-ислам*.

Возвращаясь к анализу воззрений Расулева, то он, как и классические ханафитские правоведы, свободно использует термин *дар ал-харб* в контексте российских реалий своего времени. Следует обратить внимание, что с его точки зрения дозволенность страховых сделок обусловлены географией их заключения, а именно неисламской территорией. Это говорит о том, что он либо заимствует определение термина *дар ал-харб* у Абу Йусуфа и Шайбани, согласно которому потеря возможности мусульман управлять государством является признаком превращения их территории в неисламскую, либо он, придерживаясь позиции Абу Ханифы, считал, что мусульмане в России его времени были лишены гарантии безопасности жизни и свободы. Вероятно, на это могла повлиять его ссылка в Вологодскую губернию. Однако, как нам представляется, ему ближе определение учеников Абу Ханифы. Надо сказать, что в таком случае в его фетве о страховании наблюдается определенное аргументационное несоответствие, которое объясняется тем, что с одной стороны он квалифицирует Россию своего времени как *дар ал-харб*, что с точки зрения Абу Ханифы неверно, то есть мусульмане того времени не были лишены безопасности жизни и имущества, а с другой стороны он позволяет страхование на территории *дар ал-харб* в соответствии с взглядами Абу Ханифы и Шайбани

и вопреки мнению Абу Йусуфа. В итоге получается, что фетва Расулева представляет собой синтез правовых воззрений всех данных ханафитских правоведов. Данное положение затрудняет выявить точные правовые и методологические заимствования Расулева в ханафитском мазхабе.

В-третьих, дозволение Расулевым страхования как обоюдной сделки между мусульманином и немусульманином-*харби* на территории *дар ал-харб* является отражением правовых воззрений Абу Ханифы и Шайбани, так как они, приводя множество доказательств этому, отмечают, что в своей основе имущество немусульманина-*харби* является дозволенным (*мубах*) для присвоения [10, т. 14, с. 57]. Следовательно, присвоение имущества немусульманина с его же согласия на основе договорных взаимоотношений тем более является дозволенным.

В-четвертых, Расулев дозволяет заключение страховых сделок с условием отсутствия в них обмана, насильственного захвата и кражи. Данное условие полностью согласуется с ханафитской доктриной об имущественных взаимоотношениях мусульман и немусульман на территории *дар ал-харб*. Так, ханафиты отмечают, что мусульманин, легально находящийся на территории *дар ал-харб*, обязуется сдерживать данное обещание и не нарушать неприкосновенность жизни, имущества и чести граждан этого государства. Данное мнение ханафиты аргументируют тем, что обман для мусульманина является запретным [9, с. 179], следовательно, такое имущество является [крайне] нежелательным [10, т. 10, с. 92]. Поэтому Посланник Аллаха отказался принимать налог с имущества, приобретенного вероломным путем [4, с. 571–572].

В-пятых, Расулев, используя классификацию деления государств на *дар ал-ислам* и *дар ал-харб*, признает существование границ между ними как решающий фактор практической применимости норм Ислама. В этой связи позиция Расулева концептуально согласуется с позицией Абу Ханифы и Шайбани. Ведь совершенно очевидно, что Расулев осознавал запретность страховых сделок на территории *дар ал-ислама* ввиду содержания в них ростовщического процента. Это объясняется тем, что страхование в случае наступления страхового случая может принести страхователю большую сумму, чем сумма страхового взноса [3, с. 47–48] без обмена излишка на товар или же услугу. С этой точки зрения позиция Расулева согласуется с мнением сирийского ханафитского правоведа XIX-го века Ибн ‘Абидина (1784–1836), который впервые в истории исламского права исследовал вопрос страхования.

Вкратце, Ибн ‘Абидин отмечал, что страховой договор, заключенный на территории дар ал-ислам, является запрещенным и дозволенным для мусульманина, если он был заключен на территории *дар ал-харб* [5, т. 6, с. 281–282].

Заключение

В заключении следует отметить, что концептуально правовые и методологические воззрения Расулева согласуются с классической доктриной ханафитского мазхаба в области концепции деления государств на исламские и неисламские. В вопросе дозволения страхования Расулев приемлет позицию ханафитского правоведа Ибн ‘Абидина, которые оценивал страхование между запретом и дозволенностью в зависимости от места его заключения. Расулеву, как Абу Ханифе, близка оценка шариатских норм на основе территориального фактора. Поскольку свою точку зрения он обосновывает в территориальном и этическом контексте. Данная фетва Расулева является выражением его глубокого познания основ и методологии исламского фикха в ханафитском классическом обличии и может восприниматься в качестве примера его интеллектуальной и научной самостоятельности. Это неудивительно, ведь его современники отмечали, то Расулев считал запретным для себя следовать чужому мнению в тех вопросы, ответы на которые он выявлял самостоятельно (*иджстихад*) [17, с. 46]

Литература:

1. Азаматов Р.И. Краткая биография духовного наставника башкирского суфийского шейха Зайнуллы ишана Расулева (1833–1917) Ахмада Зияйддина Гюмюшханеви (1813–1893) // Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-геолог просветитель мусульманского мира, шейх Зайнулла Расулев: Материалы Международной научной конференции, посвященной 185-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). — Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. — С. 20–24
2. Бартольд В.В. Шейх Зайнулла Расулев (1833–1917). Некролог // Мусульманский мир. Вып. 1. — Петроград, 1917.— С. 73–74.
3. Беккин Р.И. Исламское страхование (такафул): учебное пособие. — М.: ООО «Садра», 2015. — 2-е изд., расшир. и доп. — 170 с.

4. Бухари Мухаммад ибн Исма‘ил. Ас-Сахих. — Мансура: Мактаба ал-иман, 2003. — 1552 с.
5. Ибн ‘Абидин Мухаммад Амин. Радд ал-мухтар ‘ала ад-дурр ал-мухтар [Ответ изумленного на отборный жемчуг.], в 14 ч. — Эр-Рияд: Дар ‘алам ал-кутуб, 2003.
6. Ислам: энциклопедический словарь. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 315 с.: ил.
7. Мурад Рамзи. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаи‘ Казан и Булгар ва мулюк ат-татар. Том I. / Научн. ред., авт. вступ. статьи и комментариев С. И. Хамидуллин. — Уфа: БашГУ; ЦИИНБ «ШЕЖЕРЕ»; НБ РБ; Китап, 2017. — 600 с.
8. Муса ибн Фатхиллях ибн Хабибиллях ибн Расул. [Исследование о биографии шейха Зайнуллы Расулева] // Шэйех Зэйнуллаһ хэзрэтнең тәржемә хәле: некролог. — Оренбург, Типография «Вакъъ», 1917. С- 5.
9. Озель Ахмет. Дар ал-ислам, дар ал-харб: Ислам хукукунда улке каврамы [Дар ал-ислам, дар ал-харб: понятие территории в исламском праве]. — Стамбул: Из Йайынджылык, 2011. — С. 155–206.
10. Сарахси Шамс аль-Аимма. Ал-Мабсут. В 12 ч. — Бейрут: Дар ихйа ат-турас ал-‘араби, б. г.
11. Тагиров Р. Г. Разделение на «территорию ислама» и «территорию войны» в мусульманском праве: определение основных понятий и развитие концепции // Ислам в современном мире. 2023. — С. 87–104.
12. Тарджумани Кашшаф ад-Дин. Оло зыя // Шэйех Зэйнуллаһ хэзрэтнең тәржемә хәле: некролог. — Оренбург, Типография «Вакъъ», 1917. С. 41–44.
13. Тоган Заки Валиди. Хатыралар [Воспоминания]. — Анкара: Туркия диянет вакфы йайанлары, 2012. — 628 с.
14. Тунтари Мухаммад Наджиб. Оло мусыбат // Шэйех Зэйнуллаһ хэзрэтнең тәржемә хәле : некролог. — Оренбург, Типография «Вакъъ», 1917. — С. 63–76.
15. Турджан Талип. Анайаса хукуку [Конституционное право] // Ислам хукук: эл китабы [Исламское право: учебник]. — Анкара, Изд-во «Графикер», 2012. — С. 275–301.
16. ‘Удэх Абдулькадир. ат-Ташри‘ аль-джинаи аль-ислями мукаранан би аль-канун аль-вад‘и., в 2 Ч. — Бейрут: аль-Мактабат аль-‘асриййа, 2013.
17. Шэйех Зэйнуллаһ хэзрэтнең тәржемә хәле : некролог. — Оренбург, Типография «Вакъъ», 1917.

1.2. НОВЫЕ ДОКУМЕНТЫ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА И ПОЭТА МИФТАХЕТДИНА АКМУЛЛЫ

Известный башкирский просветитель Зайнулла Расулев оказал большое влияние на развитие духовной культуры башкирского народа. Выдающийся востоковед Владимир Бартольд назвал его «духовным королем» своего народа. Шейх накшбандийского тариката З. Расулев был широко известен не только в Башкортостане, но и в регионах России и за рубежом. Он пользовался большим авторитетом как знаток религиозных канонов и сторонник новометодного образования. Весть о смерти шейха в 1917 году поразила людей многих регионов. На страницах многочисленных тюркоязычных изданий были опубликованы соболезнования и статьи о его жизни. Изучение деятельности самого шейха, его детей, особенно старшего сына, ставшего впоследствии муфтием Центрального духовного управления мусульман Европейской части и Сибири, являются актуальными проблемами для исследователей истории российских мусульман [6, с. 10–14].

В данной статье рассматриваются несколько интересных исторических источников, позволяющих уточнить некоторые моменты биографии Зайнуллы Расулева. Первый из документов хранится в научной библиотеке «Гылым Ордасы», расположенной в бывшей столице Республики Казахстан г. Алматы. В нем описывается самая первая встреча видных деятелей башкирской истории: знаменитого поэта Мифтахетдина Акмуллы и не менее известного религиозного деятеля Зайнуллы Расулева. Данный документ сохранился среди материалов казахского исследователя Дусмаила Каскынбаева, еще в начале XX века занимавшегося сбором и изучением материалов о творчестве М. Акмуллы [6, с. 27–28].

В письменном источнике отображается дыхание того времени. В середине XIX в. в Урало-Поволжье среди мусульман было популярно обучение в среднеазиатских духовных заведениях. Как показывает документ, одновременно на Урале происходило развитие местной системы мусульманского просвещения. Как у многих его сверстников у молодого Акмуллы появилось желание поехать в Бухару для продолжения образования. Начав длинный путь к осуществлению своей мечты, М. Акмулла прошел через многие башкирские населенные пункты и прибыл в деревню Шарипово (ныне входящий в состав Учалинского

района Республики Башкортостан). Узнав, что в деревню вернулся молодой, образованный мулла, он решил с ним познакомиться. Позле знакомства он в течение многих дней беседовал с ним, изучал его книги. После этого М. Акмулла направился в дря обучения в троицкое медресе, в город, из которого прибыл будущий ишан Зайнулла Расулев [1].

Другой документ называется «О Пятой соборной мечети в Троицке», хранится в Научном архиве Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Научной новизной публикации указанного источника является то, что он написал самим Зайнуллой Расулевым, который исполнял обязанности имам-хатиба упомянутой троицкой мечети. В нем кратко описывается история мечети со времени начала его строительства, даны сведения о духовных служителях данного прихода и их образовании. Автор сообщил о своем рождении в деревне Шарипово, обучении в разных медресе, в том числе у имама Якуба сына Ахмеда в деревне Ахуново (нене — Учалинский район РБ), обучении в медресе города Троицка, работе мударрисом в деревне Юлдашево (ныне Учалинский район РБ). Он указывает, что был вторым имамом Пятой мечети. По его словам, до его назначения первым имамом мечети был Исянгали Мухаммедшахович Киреев из деревни Карасу Челябинского уезда Оренбургской губернии [3, л. 130–131 об.].

В Личном фонде Ризаитдина Фахретдинова в Архиве востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук хранится копия текста с эпитафии вышеупомянутого учителя З. Расулева Якуба сына Ахмеда из деревни Ахуново Учалинского района РБ. Документ гласит: *«Оренбург губернасы Верхнеурал өйзе Ахун кәрийәсендә икенче мәхәлләдә имам вә ахун дамулла Яғкуб хәзрәтнең кәбер ташында бөйлә язылмыштыр: Бисмилләһир-рахманир-рәхим. Әл-хажый әл-хәрәмәйен мин дамулла Яғкуб бин мулла Әхмәд әл-мәрхүм 50 йыл дәрес итүб 90 йәшендә вафат 7 октябрдә 1894 йылда ходәвәндә кәрим ғариф рәхмәт әйләсүн. Амин. Ахунд Ғарифулла бин Фазлулла»*.

Приведем его перевод на русский язык: *«На эпитафии имама и ахуна второй махалли деревни Ахуново Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии дамуллы Якуб-хазрета написано так: „Именем Бога милостивого и милосердного. Аль-хаджи ал-харамайн дамулла Якуб, сын муллы Ахмеда. Покойный в течение 50 лет давал уроки и умер в возрасте 90 лет 7 октября 1894 года. Пусть Всевышний смилостивится над ним. Амин. Ахун Гарифулла бин Фазлулла“»* [2, л. 75].

Во втором документе также упоминается имя Мухаммади, сына Мутагара, уроженца деревни Сураман Учалинского района РБ, который был муэдзином Пятой мечети г. Троицка. В 2016 году во время археографической экспедиции нам удалось обнаружить надмогильные камни Мухаммади, сына Мутагара, и его отца муллы Мутагара. На эпитафии муллы Мутагара написано: *«Тәүәффа әш-шәйх мулла Мотатар ибн мулла Амангилде ән-Нәкибәнди 1884 йыл 12 февралдә сәнә 63 (Покойный шейх мулла Мутагар сын муллы Амангильды ан-Накибенди. Умер 12 февраля 1884 года в 63 года)»*. Над могилой муллы Мухаммади сына Мутагара установлен остроугольный камень, на котором зафиксированы его имя и дата смерти [4; 5, с. 69–78].

Таким образом, в статье рассмотрены сведения из малоизвестных письменных исторических источников, раскрывающих и дополняющих биографию шейха Зайнуллы Расулева. Они представляют большой интерес для изучения исторических событий, происходившие на территории Башкортостана и Южного Урала во второй половине XIX века. В частности, в первом из них содержатся сведения из биографии знаменитого башкирского поэта Мифтахетдина Акмуллы, его знакомстве с Зайнуллой Расулевым.

Транслитерация:

Акмулланың тәржемә-и хәлә

Йыйыусы: Шәкир Якуп. Троицк. 1928 йыл.

Языусы: хажый Дусмаил Каскынбай улы. 1913 йыл, 23 февраль.

Өфө губернаһы Бәләбәй өйәзе Илкүләмең волосында Азнай обществоһы Тукһанбай ауылы, Мифтахетдин (лакабы Акмулла) Мөхәмәтйәр улы.

Мәрхүм остаз Акмулла әйтер ине: «Мин башта Стәрлебашта Харис ишанларза укып, мәзрәсәлә яттым. Шул вақытта йәшем 24-кә еткән ине. Күңелемдә, ул вақыттағы шәкерттәрҙең Бохараға барып укыу ғәзәте булған өсөн, мин дә Бохараға барып укырға теләп, „Йә, Аллаһ“, — тип сәфәргә сыктым. Юлда башкорт ауылдары аша килә-килә торғас, Шәриф ауылына килеп еттем. Ул ауылда һораша торғас, Троицкизан укып кайткан бер йәш мулла бар тинеләр. Шунан мин шул муллаға килеп рөхсәт алып, янына килеп керҙем. Унан һорай торғас, был мулла Зәйнулла ишан икәнән белдем. Күптән түгел Троицкизағы Өхмәт хәзрәттән укып, хәтем көтөб булып кайткан вақыттары икән. Ишан менән әңгәмә итә торғас, уның менән бик дуслашып, ун көн бер өйзә бер түшәктә китап карап яттым. Унан һуң башкорт иле эсенән барып, Троицк шәһәрәнә килеп, йәй көнө түбәнге мәхәллә Шәрәфетдин хәзрәттең мәзрәһендә яттым», — тип әйтә ине.

(Акмулланың тәржемә-и хәлә. Әйтеүсе: Каскымбай улы Дусмаил. Йыйыусы: Шәкир Якуп. 1913, 1928. Ғилем Урзаһы, Алматы, Қазақстан)

Перевод на русский язык:

Биография Акмуллы

Собиратель Шакир Якуп. Троицк. 1928 год.

Записал: хаджи Дусмаил Каскинбаев. 1913 год, 23 февраля.

Уфимская губерния, Белебеевский уезд, Илькуль-минская волость, Азнаевское общество, деревня Туксанбаево, Мифтахетдин (псевдоним: Акмулла) сын Мухамедьяра.

Покойный устаз (уважительное обращение к учителю, наставнику, ученому человеку — А.С.) Акмулла рассказывал: «Я сначала учился

в Стерлибаше у ишана Хариса, лставался у них в медресе. Там я достиг 24-летнего возраста. В то время среди шакирдов был распространен обычай продолжить обучение в Бухаре. Следуя этой традиции, уповая Аллаху, я с надеждой учебы в Бухаре отправился в путь. По дороге, пройдя много башкирских деревень, я достиг деревню Шарипово. После распросов в этой деревне я узнал, что есть один молодой мулла, вернувшийся после обучения из Троицка. Я отправился к этому мулле, получив разрешение, я зашел к нему. Распросив, я узнал, что этот мулла является Зайнуллой ишаном. Он вернулся недавно после окончания обучения у троицкого хазрета Ахмата. Во время беседы мы сильно подружились с ним, в течении десяти дней я жил с ним в одном доме, сидел на одном топчане и читал книги. Потом, пройдя башкирские края, прибыл в город Троицк, где летом находился в медресе Шарафетдин хазрета из нижней махалли.

(Биография Акмуллы. Информатор: Дусмаил сын Каскымбая. Собиратель: Шакир Якуп. 1913, 1928. Гилем Ордасы, Алматы, Казахстан)

Транслитерация:

Троицкида Бишенче жамиғ бэйәне

Рынбургски [Ырымбур] губернада бэлдә-и [кала] Троицкида Мәғмүриә мэхәлләсенен бинасына рөхсәт вирелгән Рынбургски губернский Мәхкәмәсе тарафындин 1879-нчы сәнә [йыл] 15-нче август. Рөхсәтнамә 105-нче номерлы. Ағач мәсжедкә алты мең сум сарыф ителгән бина-и мәсжед Троицкида тужжардин [саузагәрзәр] хаж-әл-харамәйн Сәйфетдин бин Фәббәс Фәббәсов. Мәзкүр [күрһәтелгән, телгә алынған] мәсжед-әл жамиғнең бинасы тамам улып, метрика дәфтәре вирелгән 1880-нче сәнә. Мәзкүр мәсжед-әл-жамиғга әүүәл имам жамиғ хатиб вә мөдәррис Рынбург губернасы Чиләбе өйәзе Карасу волосы Мәүлид ауылы мулла Исәнғәли Мөхәммәдшаһ уғлы Кирәев указ алған 1880-нче йылда. Тәхсил-и ғилем [белем алыу] кылған бэлдә-и Троицкида 1-нче мәсжед-әл-жамиғта имам-хатиб вә мөдәррис вә ахунд мулла Мөхәммәдшәриф мулла Фәбделлатиф уғлы Әдһәмов хозурында. Мәзкүр тәғлим-и сыбйан [балалар укытыу] илә мәшғүл иде. Ахыр указ вә ғәмәлдин 1890-нчы сәнә мәғзүл улды [айырылды] ноябрдә. Вафат 1894-нче сәнә, мәдфүн [ерләнгән] мәжбәрә-и суғрада [бәләкәй зыярат] Троицкида. 10 сәнә мәншүр [рөхсәт, указ] илә [менән] торған.

Мәзкүр бэлдә-и Троицкида 5-нче мәсжид-әл-жамиға 2-нче имам вә хатиб вә мөдәррис вә шәйех мулла Зәйнулла бин Хәбибулла Рәсүлев улған 1884-нче майда әүүәлге мәншүре илә. Асылда Рынбург губернасы Троицки өйәзе Тунғатар волосы Әүәз ауылы һәм Шәриф ауылы дирләр. Шул кәрийәдә [ауылда] вөжүдкә килеп [тыуып], тәхсил-и ғилм бәғдендә [белем алғандан һуң] имам-хатиб вә мөдәррис Рынбургски губернада Верхнай Урал [Верхнеуральск] өйәзе Учалинский волоста Юлдаш ауылы жамиғына һәм Акхужа ауылы дирләр. Мәншүр алған 1859-нчы сәнә 20 майда. Мәншүр ясалған Рынбург губернский 1859-нче сәнә 12 гинуар 2982-нче номерда. Ауылда тәхсил-и ғилем кылған „Шәрх Факаид“»ка чаклы Рынбург губернасы Верхнай Урал өйәзе Учалинский волоста Ахунд ауылында әл-хаж мөдәррис вә ахунд мулла Яғкуб Әхмәд уғлында ун еде йәшенә кәдәр. Саниән [Икенсенән], 1851-нче сәнә бэлдә-и Троицкигә килеп Троицкиның 2-нче мәсжид-әл-жамиғында имам вә хатиб вә мөдәррис мулла Шаһиәхмәд бин Хәлиднең хозурында тәхсил-и ғилем кылған һәм фәндин 1858-нче сәнәгә тикрү [тиклем] мәзкүр сәнә ичәресендә 24 йәшендә хәтм кылып, мәзкүр Юлдаш

ауылында дәрәскә шөрүҥ кылған. Бәлдә-и Троицкиға килдегендән бирле һәнүз дәрәс илә мәшгүл. Пүр фәнадин [фани донъяла] тул Аллаһ ғәмрә бил-хәйер [Аллаһы Тәғәлә якшы ғүмер бирһен]. Амин.

Мәзкүр 5-нче мәсжед-әл-жамияҥ әүүәл мәншүр мөәззин Рынбург губернасы Вехнай Урал өйәзе Күбәләк-Тиләүски волоста Сораман ауылы Мөхәммәди Мотатар уғлы Сөләймәнов. Указ алған 1891-нче сәнә июндә дәрәжәсе мөәззин һәм наиб-имам [имамдың урынбасары] вә мөгәллим. Мәншүр номеры 2751. Мәзкүр мөәззин азан вә тәғлим-и сыбйан илә мәшгүлдәр.

Мулла Зәйнулла Хәбибулла уғлы Рәсүлев

(Рәсәй фәндәр академияһы Өфө федераль тикшеренеүзәр үзәгенен Филми архивы. Ф. 7. Тасуир 1. Э. 24 (иске акт). 130–131а биттәр)

Перевод на русский язык:

О Пятой соборной мечети в Троицке

15 августа 1879 года Оренбургским губернским правлением было дано разрешение на строительство здания мечети Амурского района города Троицка Оренбургской губернии. Разрешение имеет номер 105. Троицкий купец хаджы Сайфетдин сын Габбаса Габбасов дал на строительство мечети шесть тысяч рублей. После постройки соборной мечети в 1880 году была выдана тетради для метрических записей. Первым имамом и мудarrisом указанной соборной мечети стал мулла Исангали сын Мухамедши Киреев из делевни Мавлюд Карасуйской волости Челябинского уезда Оренбургской губернии, получивший указ в 1880 году. Он получил образование в городе Троицке у имам-хатиба и мудarrisа Первой мечети ахуна и муллы Мухаммедшарифа сына муллы Габделлатифа Адгамова, занимался обучением детей. В ноябре 1890 года указ о его назначении утратил силу. Умер в 1894 году, похоронен на Малом кладбище Троицка. 10 лет служил по указу.

Вторым имам-хатибом и мудarrisом Пятой соборной мечети упомянутого города Троицк в май 1884 года по первому указу стал шейх, мулла Зайнулла сын Хабибуллы Расулев. Он происходит из деревни Аваз Тунгатаровской волости Троицкого уезда Оренбургкой губернии, которая называется также деревня Шарип. Он родился в данной деревне, после получения образования стал имам-хатибом и мудarrisом в соборной мечети деревни Юлдаш, которая называется также Аккужа,

Учалинской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. Указ получил 20 мая 1859 года. Указ выдан Оренбургским губернским 12 января 1859 года под номером 1982. Он обучался до семнадцати лет до [книги] «Шарх Гакаид» в деревне Ахун Учалинской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии у хаджы, мударриса, ахуна и муллы Якуба сына Ахмеда. Во-вторых, с 1852 года по 1858 год он обучался в городе Троицке у имам-хатибы Второй соборной мечети муллы Шагиахмета сына Халида до 24 лет, за указанные годы завершил образование и начал обучать в указанной деревне Юлдаш. С момента прибытия в Троицк до сегодняшних дней занимается обучением. Пусть Аллах воздаст долгие, хорошие года жизни. Аминь.

Первым указным муэдзином упомянутой Пятой соборной мечети стал Мухаммади сын Мутагара Сулейманов из деревни Сураман Кубалек-Тиляуской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии Мэзкүр 5-нче мэсжед-эл-жамиг әүүэл мәншүр мөөззин Рынбург губернасы. Он получил указ в июне 1891 года на звание муэдзина, заместителя имама и мугаллима. Номер указа 2751. Этот муэдзин занимался азаном и обучением детей.

Мулла Зайнулла, сын Хабибуллы, Расулев.

(Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Ф. 7. Оп. 1. Д. 24 (старый акт). Л. 130–131 об.)

Литература:

1. Акмулланың тәржемә-и хәле. Әйтүесе: Каскымбай улы Дусмаил. Йыйыусы: Шәкир Якуп. 1913, 1928. Гилем Урзаһы, Алматы, Қазақстан.
2. Личный фонд Ризаитдина Фахретдинова. Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук. Ф. 131. Оп. 1. Д. 5. Л. 75.
3. Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Ф. 7. Оп. 1. Д. 24 (старый акт). Л. 130–131 об.
4. Полевые записи автора. Учалинский район Республики Башкортостан. 2016 г.
5. Салихов А.Г., Аккубеков Р.Ю. О некоторых арабографичных эпитафиях Учалинского района Республики Башкортостан // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2021. Т. 38. № 1 (101). С. 69–78.
6. Салихов Ә.Ф. Онотолган тарих биттәре (Забытые страницы истории). Уфа: Гилем, 2003. 140 с.

1.3. К ВОПРОСУ ОБ ИСЛАМСКОМ РЕФОРМИЗМЕ МУРАДА РАМЗИ И ХАЛИЛА РАХИМОВА

До сих пор в академической среде и в культурных кругах бытует представление о том, что динамика социокультурных процессов в мусульманском сообществе России конца XIX — начала XX столетия определялась борьбой исламских «обновленцев»-джадидистов и религиозных «охранителей»-кадимистов за будущее народов, исторически исповедовавших ислам. Вкратце суть такого подхода такова: в начале XX века в бывшей Российской империи возникает реформаторское направление — джадидизм (от арабского слова «джадид», или «новый»). Объективной причиной усиления реформистских тенденций в среде российских мусульман стали кардинальные изменения в социально-экономической, политической и культурной жизни в бывшей Российской империи во второй половине XIX – начале XX века. Начавшись как борьба за «новый метод» (*усул джадид*) обучения в учебных заведениях мусульман, джадидизм перерастает в движение за обновление различных сторон российской мусульманской общины (образование, религия, право и политика). Российские джадидисты вдохновлялись идеями основоположников мусульманского реформаторства — Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммада ‘Абдо (1845–1905). Антиподами прогрессивных джадидистов были сторонники кадимизма (от арабского слова «кадим», или «старый»). Кадимисты желали сохранить в неизменном виде общественные институты мусульманской общины дореволюционной России.

На наш взгляд, такой дихотомический подход нуждается в критическом переосмыслении. В качестве исследовательского метода дихотомия представляет деление объекта изучения на две части, не связанные между собой. При последовательном проведении дихотомического анализа исследователь имеет дело лишь с двумя классами, которые исчерпывают объем делимого понятия [10, с. 746]. Надо признать, что дихотомический анализ как метод подкупает своей простотой. Как нам представляется, именно этим обстоятельством объясняется живучесть такого подхода к оценке общественной мысли мусульман предреволюционной России.

Но дихотомия исламского реформизма и консерватизма ведет к подмене реального идейного многообразия российской мусульманской

общины указанного периода времени мнимой оппозицией «джадидизм — кадимизм» [19, р. 265]. На самом деле между этими двумя крайностями существовало множество различных мнений. В уже ставшем привычным делении идейных течений в общественно-политической жизни российских мусульман в конце XIX — начале XX века на исламский реформизм («джадидизм») и консерватизм («кадимизм») содержится большая доля схематичности [15, с. 140].

Факты опровергают все еще остающееся популярным в литературе условное деление идейных течений российских мусульман указанного периода времени на «прогрессивный джадидизм» и «консервативный кадимизм». Мозаика их идейно-политической и культурной жизни отличалась разнообразием. В движении за обновление различных сторон жизни своих единоверцев в условиях модернизации дореволюционной России в пореформенную эпоху принимали участие сторонники различных идейных течений — как джадидисты, мусульманские реформаторы, так и последователи направления, которое можно назвать умеренным реформизмом. Российская исламская интеллигенция в указанный период времени была неоднородным явлением, а ряд ее видных представителей, не будучи формально джадидистами, содействовали движению мусульманского реформизма.

Например, Зайнулла Расулев (1835–1917), видный религиозный деятель Урало-Поволжья и шейх суфийского братства-*тариката* Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа, не относил себя к джадидистам. В то же время открытое им новометодное мусульманское учебное заведение-медресе «Расулия» в городе Троицк служило связующим звеном между джадидизмом и кадимизмом. Кроме религиозных дисциплин, студенты этого медресе изучали и светские науки (география, математика, физика, химия и так далее). При типографии, открытой при медресе «Расулия», с 1911 по 1915 гг. издавался казахский общественно-политический и литературно-критический журнал «Айкап», редактором которого был М. Сералин. Вышло 88 номеров. Крупнейший тюрколог Заки Валиди Тоган (1890–1970) отзывался о Зайнулле Расулеве и другом накшбандийском шейхе Абдулле Саиди (1836–1914), религиозном просветителе и основателе Муллакаевского медресе на Южном Урале, как о знатоках религиозных дисциплин и прогрессивных личностях, имевших представления о современной политической жизни [13, кн. I, с. 17–18].

Главный недостаток бытующего подхода, основанного на дихотомии «джадидизм — кадимизм», проистекает из некритического

смешения понятий «реформизм» и «модернизм». А.К. Аликберов считает, что называть развитие ислама в период перехода к индустриальному обществу движением «исламского модернизма» не совсем корректно. Он пишет: «Термин «реформизм» (араб. *ислах*) применим к любым изменениям в исламе, если рассматривать их с точки зрения предшествующего развития. Несмотря на то, что модернизация — это осовременивание, этот термин вряд ли примерим к вероучению. Модернизируется лишь общество, а религия пытается осмыслить происходящие в обществе процессы, приспособляясь к ним. Благодаря борьбе противоположностей и внутренней полемике ислам реформировался в течение всего времени своего существования» [3, с. 686].

Точка зрения А.К. Аликберова находит поддержку у Михаила Кемпера, рассматривающего весь исламский дискурс мусульман Урало-Поволжья с конца XVIII века как стремление к мусульманской реформе [7, с. 44]. Он разделяет позицию Райнхарда Шульца о том, что исламский дискурс включает все средства информации, учреждения, высказывания и символы, «для которых осознанно выбирается словарный запас и система знаков, чтобы транспортировать понятия исламской традиции» [20, s. 21–22]. В итоге Михаил Кемпер приходит к выводу, что объединяющей концепцией всех участников мусульманского дискурса Урало-Поволжья стал «ислах (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат» [7, с. 629].

Опираясь на расширительное понимание вышеуказанными исследователями исламского реформизма в России в XIX–XX вв., мы считаем оправданным выделение двух течений реформистского толка в мусульманском сообществе предреволюционной России — собственно джадидизма и умеренного реформизма. Для выявления характерных черт умеренного исламского реформизма в Урало-Поволжье ниже будут рассмотрены взгляды мусульманского историка Мурада Рамзи (1854–1937) и педагога-просветителя Халила Рахимова (1863–1927) на роль знания в развитии человека и общества и пути приобщения единоверцев к достижениям передовых стран.

Мурад Рамзи

В научной литературе нередко считают, что Мурад Рамзи был консерватором-кадимистом [14, с. 204; 6, с. 18], настаивавшем на

консервации традиций и социальных институтов мусульманского общества. Сторонники этой точки зрения ссылаются на то, что Мурад Рамзи дал отрицательную оценку деятельности Галимджана Баруди (1857–1921), видного российского мусульманского реформатора-джадидиста, на посту руководителя казанского новометодного мусульманского учебного заведения-медресе «Мухаммадия», а также подверг критике решения о равноправии женщин, принятые на I Всероссийском мусульманском (Московском) съезде в 1917 г.

Исследование главы «О положении в сфере образования у татар в прошлом и настоящем» второго тома исторического труда Мурада Рамзи под названием «Свод сведений и сочетание преданий о событиях Казани, Булгар и татарских царях» (Талфик ал-ахбар ва талхик ал-асар фи вака'и Казан ва Булгар ва мулук ат-татар) ставит под сомнение его отнесение к числу консерваторов-кадимистов. Он подвергает критике «старометодную» (кадимистскую) систему образования в мусульманских учебных заведениях-медресе (для детей старшего возраста и подростков) и *мактабах* (для детей младшего возраста) за оторванность от жизни изучаемых в них учебных дисциплин, доминирование в ней закостенелых форм «бухарского» религиозного образования и несоответствие этой системы образования требованиям современной эпохи. С чувством горького сожаления он констатирует: «Большинство детей завершало обучение в школах-*мактабах* без навыков чтения» [11, т. 2, с. 368]. В медресе религиозное образование сводилось к механическому заучиванию глав (сур) Корана, изучению средневековых сочинений о правилах исполнения религиозных обрядов и хадисов (высказываний о словах и поступках пророка Мухаммада) [11, т. 2, с. 369].

Согласно Мураду Рамзи, система мусульманского образования не порочна сама по себе. Причинами ее кризисного состояния являются социально-экономические и политические факторы, которые привели к деградации исламского мира [11, т. 2, с. 374]. Мусульманская цивилизация прошла три этапа угасания: 1. — с начала IX до начала XIII в., 2. — с конца XIII до конца XVII в. и 3. — с начала XVIII до начала XX в.. Отказ от усвоения нового, передового знания привел, по его мнению, мусульманские страны к отсталости. Разумное сочетание религиозного образования с современным знанием — условие развития общества, как это было в «золотую эпоху» исламского мира [11, т. 2, с. 372–374].

Мурад Рамзи призывает перенимать современную систему образования и внедрять в учебный процесс в мусульманских учебных

заведениях-медресе передовые методы обучения. Он пишет, что по инициативе видных российских мусульманских деятелей-джадидистов Исагила Гаспринского (1851–1914) и Галимджана Баруди, а также шейха Зайнуллы Расулева новые методы обучения уже приняты в ряде медресе России. Мурад Рамзи признается, что раньше он сам придерживался позиции консерваторов-кадимистов по отношению к образованию. Но после посещения новометодных медресе он изменил свои взгляды по этому вопросу и стал поддерживать тех, кто выступал за реформы образования и постепенное обновление различных сторон жизни мусульманского сообщества [11, т. 2, с. 375–377].

По мнению Мурада Рамзи, существуют несколько причин, способствующих стагнации образования и культуры мусульман России. Во-первых, сопротивление реформам со стороны мусульманских ученых из числа консерваторов-кадимистов, склонных во всем новом видеть «вредные новшества». Во-вторых, происки скрытых врагов ислама, распространяющих слухи о том, что мусульманские реформаторы-джадидисты выступают за разрешение употребления спиртных напитков и слушания развлекательной музыки, поощряют мусульманок к отказу от ношения головных платков и так далее. В-третьих, реформаторы-джадидисты не проявляют активность в опровержении обвинений в их адрес и разъяснении о том, что реформы в области образования и культуры не ведут к подрыву основ шариата [11, т. 2, с. 381–382]. Наконец, четвертой причиной является низкий культурный уровень широких масс мусульман России. По его мнению, некритическое усвоение европейской культуры приведет человека к пренебрежению предписаниями мусульманской религии и морали и в итоге к неверию [11, т. 2, с. 383].

Халил Рахимов

Халил Рахимов (1863–1927), просветитель, педагог и мусульманский религиозный ученый, родился в селе Нижнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии (ныне Баймакский район Республики Башкортостан). Сначала он учился в Муллакаевском новометодном медресе шейха Абдуллы Саиди, а затем в новометодном медресе «Расулия», основанном в Троицке шейхом Зайнуллой Расулевым. Халил Рахимов воспринял многое из прогрессивных джадидитских взглядов

этих шейхов суфийского братства Накшбандийа-Муджаддидийа. Впоследствии он сам открыл в 1906 г. в селе Верхнетавлыкаево вышеуказанного уезда новометодное медресе.

Сочинение Халила Рахимова под названием «Защита избранных Аллаха от поношений заблудших людей» (*Химайат ал-авлия' мин иханат ал-агвийа'*) стало своеобразным подытоживанием его идей зрелого периода. Оно раскрывает его взгляды на процессы развития мусульманской общины и ее будущее. Его труд представляет собой апологетическое суфийское сочинение, составленное в жанре опровержения (*радд*) обвинений суфийских шейхов в отступлении от «правоверия». Но читатель не обнаружит в этом трактате развернутой критики в адрес Ибн Таймийи (1263–1328), видного мусульманского богослова, правоведа-ханбалита и непримиримого противника теоретического и практического суфизма. Выглядит это странно, учитывая, что для поздних оппонентов суфизма внутри самой исламской традиции эталоном критика мусульманского мистицизма стал Ибн Таймийа. Последний подверг суровой критике главные положения суфийской теории и практики (учение о мистическом познании (*ма'рифат*), концепция «избранничества» (*вилайа*), посещение (*зийара*) могил суфийских шейхов для испрашивания помощи и благодати и так далее).

Своей задачей автор видит защиту суфизма в целом и влиятельных среди народа суфийских шейхов — ишанов [1, с. 40–41] — в частности от нападков со стороны критически настроенной против них части образованных представителей мусульманской общины России. Но еще более удивительно то, что Халил Рахимов, сторонник нового метода (*усул джадид*) в обучении, подвергает критике основоположников исламского реформизма Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммад 'Абдо, а также российских мусульманских реформистов-джадидистов Ризаитдина Фахретдина (1859–1936), Мусу Бигиева (1873–1949) и так далее

Мы считаем, что совмещение в его взглядах суфийской традиции, религиозной образованности и идейных установок джадидизма не являлось выражением консерватизма, стремления законсервировать исламскую религию и образ жизни мусульман. На самом деле для Халила Рахимова было важно показать свое видение возрождения (реформы) ислама с опорой на суфийскую традицию.

В прологе автор выражает тревогу в связи с увеличением в мусульманской прессе нападков на суфийских шейхов-ишанов со стороны реформистов-джадидистов, которых он называет представителями

«нового мазхаба» (*янги мазхаб*) и «группы прогресса» (*таракки фиркасы*). Подобные нападки являются, по его мнению, опасным религиозным заблуждением (*зандака*). Он заявляет о своей солидарности с Мурадом Рамзи в борьбе с этой опасностью, представляющей угрозу основам ислама. Тот в своих статьях, опубликованных на страницах религиозного журнала «Исламская религия и жизнь» (*Дин ва ма'ишат*) [4, с. 51–52], призывал современных ученых проявлять усердие в тушении огня *зандака* [12, с. 3].

Халил Рахимов настойчиво проводит мысль, что учение и духовная практика суфизма не вступают в противоречие с шариатом и сунной (мусульманским преданием о словах и поступках пророка Мухаммада). Его полемический пыл направлен против сторонников «группы прогресса», совершавших нападки на суфийских шейхов-ишанов. Автор с возмущением пишет, что эти «прогрессисты» утверждают, что ишаны превратились для своих последователей в идолов (*санам*), что путь ишанов — это путь шайтана, что ишаны являются лжецами и так далее. В то же время эти «прогрессисты» чувствуют себя в праве делать себе послабления в предписаниях религии. Мало того, что они пренебрегают религиозными обрядами, так еще и обзывают религиозных лиц «чалмоносцами», «ишанами-обманщиками в длинных кафтанах, перебирающими четки» [12, с. 5–7, 35].

Халил Рахимов категорически отвергает обвинения в адрес суфийских шейхов. Для него они истинные сунниты, «люди сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва ал-джама'а*), которые в делах религии и в жизни руководствуются шариатом и следуют сунне пророка Мухаммада. Более того, он уподобляет их богобоязненным людям (*ал-муттакун*), часто упоминаемым в Коране. Он отмечает, что Ахмад ибн Ханбал (780–855), родоначальник мусульманского традиционализма и основоположник собственной (ханбалитской) богословско-правовой школы (*мазхаб*), и аш-Шафи'и (767–820), правовед-факих, хадисовед и эпоним другой суннитской (шафиитской) богословско-правовой школы, с почтением относились к выдающимся суфийским шейхам [12, с. 35].

Халил Рахимов часто обращается к трудам Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), знаменитого мусульманского богослова, правоведа, суфийского мыслителя и философа, с целью усилить доводы в пользу своего тезиса о соответствии суфизма нормам и принципам шариата. Он пишет, что великий ал-Газали утверждал, что суфийские шейхи черпают свое знание из светильника пророчества, что их мистическое

погружение в мир «божественных истин» осуществляется благодаря очищению духовного органа мистического мировидения — «сердца» (*калб*) — и полной отдаче богопоминанию (*зикр*), и что «очищение сердца» достигается преимущественно посредством богопоминания, а не только изнурительной аскезы. Как и ал-Газали, Халил Рахимов считает конечной целью мистического богопознания достижение состояния «растворения» (*фана'*) в единобожии в чисто духовном смысле. Халил Рахимов цитирует слова Мухаммада 'Абд ар-Рауфа ал-Мунави (1544–1621) о том, что мистическое «раскрытие» (*мукашафа*) «божественных истин» является условием «знания сокровенного» ('*илм ал-батын*) и конечной целью всех наук [12, с. 29].

Опираясь на умеренный суфизм Абу Хамида ал-Газали, Халил Рахимов утверждает, что метод суфийского богопознания является слугой шариата. Следовательно, суфийский наставник (*муриид*) руководствуется примером пророка Мухаммада. Доводимые пророками до людей законоположения представляли собой единство знания ('*илм*), богоугодного действия ('*амал*) в соответствии с этим знанием и чистосердечия (*ихлас*). Согласно автору, второй и третий этапы мистического богопознания, а именно — «путь» (*тарика*) и «истина» (*хакика*), — на самом деле служат шариату, начальному этапу суфийского «Пути». Только «прохождение» всех трех этапов (*шари'а — тарика — хакика*) гарантирует постижение мистического знания (*ма'рифа*). Вполне очевидно, что Халил Рахимов пытается довести до читателя мысль, что исламский мистицизм не сводится только к мистическому познанию. На самом деле, по его мнению, суфизм является способом исправления жизни мусульманской общины в соответствии с требованиями шариата [12, с. 13–14].

Халил Рахимов нелестно отзываясь о Ризаитдине Фахретдине, видном исламском ученом и реформаторе-джадидисте, много лет занимавшем пост судьи-*казыя* в Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) в Уфе. Как он пишет, Ризаитдин Фахретдин в статье, посвященной жизнеописанию вышеупомянутого мусульманского религиозного ученого и суфийского мыслителя Абу Хамида ал-Газали, не удосужился осветить его лучшие достоинства и качества. Со страниц статьи Ризаитдина Фахретдина перед читателями великий исламский ученый предстает в виде отшельника, следующего аскетическим предписаниям и погруженного дни и ночи в суфийские молитвы. Никак не отмечен вклад ал-Газали в развитие религиозных дисциплин,

не упомянуты его дидактические произведения и не дана оценка его сотериологии, согласно которой суфизм представляет собой путь к посмертному спасению. Тем самым, пишет автор, Ризаитдин Фахретдин совершил акт предательства по отношению к ал-Газали [12, с. 32].

По мнению Халила Рахимова, Ризаитдин Фахретдин принижает ал-Газали и возносит буквально до небес арабского поэта-вольнодумца ал-Ма‘арри (973–1057), вышеупомянутого Ибн Таймийю, критика суфизма, и его ученика Ибн Каййима ал-Джавзийю, основоположников исламского реформизма Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада ‘Абдо. В то же время он, как полагает автор, не утруждает себя упоминанием достохвальных качеств суфийских шейхов. В итоге Ризаитдин Фахретдин садится в одну лодку с российскими мусульманскими религиозными деятелями, богословами и реформаторами-джадидистами, как Муса Бигиев, Зия Камали (1873–1942) и Мухлиса Буби (1869–1937) [12, с. 33].

Во второй главе под названием «Опровержение слов сторонников Бигиева о том, что суфизм противоречит исламской вере и вероучению» полемика Халила Рахимова направлена против современных критиков суфийских шейхов-ишанов. Особенно сурово он обходится с Мусой Бигиевым, фактически утверждая, что тот впал в заблуждение. Для подкрепления своего тезиса автор предлагает толкование аятов-стихов первой суры (главы) Корана — суры «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) [12, с. 7–20, 42]. Халил Рахимов пишет, что последние аяты-стихи этой суры («Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, — не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших») (1:6–7) [9, с. 15] однозначно говорят о том, что одни люди являются заблудшими, а другие находятся на правильном пути. Соответственно, продолжает он, призывы Мусы Бигиева и ему подобных с уважением относиться к вероучениям всех религий и отказываться расценивать их неправильными являются лживыми и представляют собой опасное религиозное заблуждение (*зандака*). Вполне очевидно, что в данном случае автор подвергает критике учение Мусы Бигиева о всеохватности божественного милосердия [12, с. 16]. Отнюдь не случайно он открыто утверждает, что Муса Бигиев выбрал себе в качестве духовного наставника-*муришида* обвиненного в вольнодумстве средневекового мусульманского философа и поэта ал-Ма‘арри (973–1057) [12, с. 49].

Касаясь развития мусульманской общины и его будущего, Халил Рахимов заявляет, что суфийские шейхи-ишаны не выступают против

современного знания и прогресса. Он резко возражает против попыток сторонников Мусы Бигиева изображать суфийских шейхов невежественными дервишами, постящимися днем и погруженными ночью в молитвы. Досточтимые суфийские имамы не являются людьми, проводящими дни и ночи на молитвенных ковриках вдали от мира. Халил Рахимов ссылается на Коран, который настаивает на необходимости поддерживать социальный активизм и поощрять зарабатывание на жизнь разрешенными способами. Он пишет, что нельзя ишанов обзывать паразитами, поскольку они зарабатывают на жизнь, с точки зрения ислама, законным путем (занятие торговлей, ремеслами, земледелием и так далее). Они просвещают простых верующих, наставляют их на правильный путь и отвращают от вредных новшеств [12, с. 42, 45, 69, 75].

Автор обращается к «прогрессистам» с риторическим вопросом: «Какая польза от прогресса в мире или его упадка, если в нем не будет религии или она ослабнет?» [12, с. 79]. И сам же дает ответ: лучше быть бедным верующим, чем богатым безбожником. Вместо того, чтобы безоглядно восхищаться Европой и благосостоянием ее обитателей, лучше проявить предусмотрительность. Из знания и технических новшеств европейцев следует заимствовать только то, что может принести человеку пользу не только в этой жизни, но и после смерти в потустороннем мире. Все достижения европейской цивилизации бесполезны, если они не способствуют укреплению религии [12, с. 79–81].

В ходе полемики со своими оппонентами из «группы прогресса» Халил Рахимов обращается к фундаментальной проблеме соотношения разума (*'акл*) и религиозной традиции (*накл*). «Богобоязненные люди» (*ахл ат-таква*), то есть суфийские шейхи и их последователи, заявляет он, не принижают роль разума и не противопоставляют его традиции. Разумный человек не выступает против традиции и не погружается в занятие философией, он неприхотлив к мирским благам и благочестив. Иначе бы преуспевшие в философии люди, как Платон, не были отделены от пророков. Поэтому, делает вывод автор, некоторые мудрые люди утверждали, что разум сам по себе как довод недостаточен, тогда как традиция есть совершенный довод [12, с. 82–83].

Разумеется, вышеприведенные взгляды Халила Рахимова требуют их оценки в контексте истории распространения ислама на Урале и Поволжье. В течение многих веков именно суфии в качестве первых мусульманских проповедников осуществляли миссию идеологов

процесса исламизации местных народов, затем становясь основными толкователями мусульманских предписаний и обрядов для населения этого региона. Начиная с конца XVIII века, в мусульманских учебных заведениях Урало-Поволжья образование оказалось под контролем ученых-«улемов», в той или иной степени вовлеченных в суфийское братство-*тарикат* Накшбандийа. В широких массах мусульман сложились идеалы религиозного благочестия и «правоверия» в суфийском понимании, утвердились религиозные авторитеты из числа ведущих суфийских шейхов — ишанов [17, с. 71].

В академическом сообществе и широком общественном сознании остается живучим представление о том, что суфизм представляет консервативное начало в мусульманской религии. Этот взгляд на суфизм сформировался не только в результате деятельности специалистов по исламскому Востоку. Также и некоторые религиозные реформаторы из арабских стран, как Мухаммад ‘Абдо и ал-Кавакиби, считали, что суфийский культ упования на Бога привел к угасанию инициативы мусульман и вызвал упадок исламского мира [5, с. 89–90]. Их негативные установки по отношению к суфизму были переняты рядом российских мусульманских реформаторов-джадидистов. Это вполне объяснимо, так как существенная черта исламского реформистского мировоззрения — обращение к исконной мусульманской религии периода жизни пророка Мухаммада. Идеалом исламских реформистов, к которому они хотели приблизиться, была эпоха раннего ислама. Последняя воспринималась ими как образец для всех последующих времен [7, с. 418]. Они требовали отбросить все, что было привнесено мусульманским богословием (*калам*) в ислам после завершения этого «золотого века», называя последующие наслоения «новшеством» (*бид‘а*) [16, с. 122].

А.Д. Кныш пишет, что обращение исламских реформаторов к раннемусульманской эпохе как общественному идеалу резонировало критике суфийских «новшеств» (*бид‘а*) в теоретическом и практическом плане со стороны Ибн ал-Джаузи (1116–1201) и Ибн Таймийи (1263–1328), проповедников исламского традиционализма [8, с. 178]. Риторика и способы рассуждения мусульманских традиционалистов и сторонников реформизма очень схожи по ряду вопросов, как, например, обращение к истокам раннего ислама и критика суфизма и всех четырех суннитских богословско-правовых толков (*мазхаб*) [15, с. 162–163]. Применительно к данному случаю важно то, что мусульманские реформаторы распространяли свою критику не только на отдельных

псевдосуфийских шейхов, но и на суфизм в целом как на направление, незаконное с точки зрения шариата [15, с. 157–158].

Некоторые исследователи полагают, что нет объективных причин противопоставления мусульманской мистицизма исламу. Отмечается, что исламский реформизм конца XIX — начала XX века был в большей мере присущ «высокому», классическому исламу. Религией большинства мусульман Российской империи в указанный период времени был «народный ислам», представленный суфизмом. Последний состоял из «низового» («крестьянско-плебейского») и «высокого» («либерально-просветительского») суфизма. Примером «высокого» суфизма может служить династия суфийских ишанов (шейхов) Расулевых, внесших существенный вклад в обновление мусульманского образования дореволюционной России [18, с. 103–104]. Суфийские шейхи и их последователи, выступавшие за обновление тех или иных сторон жизни мусульман, опирались на общеисламскую идею цикличности. Она заключается в том, что в истории мусульманской религии каждое столетие представляет цикл, начинающийся с приходом «обновителя» (*муджаддид*), обновляющего веру, и заканчивающийся ее упадком в обществе. Соответственно, для «обновления» веры требуется приход нового «обновителя» [2, с. 109].

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы. Российский исламский реформизм на рубеже XIX–XX вв. был неоднородным, он состоял из джадидизма, «обновленческого» движения, и умеренного реформизма. Проведенный анализ воззрений мусульманского историка Мурада Рамзи и педагога-просветителя Халила Рахимова позволяет утверждать, что они занимали позицию умеренного реформизма. Они оба считали, что следует содействовать тем реформам образования, которые способствовали бы усвоению передового опыта развитых стран мусульманами без нанесения ущерба основам исламской религии.

Литература:

1. Абашин С.Н. Ишан / Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.
2. Абу Давуд. Сунан. Дар ал-фикр, б. м., б. г. Т.4. — 369 с.
3. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. — 847 с.

4. Ахмадуллин С.З. Мурад Рамзи как историк тюркских народов России. М.: Институт российской истории РАН: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 220 с.
5. Аль-Джаноби М.М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО Садра, 2014. — 436 с.
6. Канлыдере А. Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабалдин Марджани (1818–1889) / *Islamology*. Т. 9. № 1–2. 2019. С. 12–23.
7. Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. — 675 с.
8. Кныш А.Д. Суфизм / Ислам. Историографические очерки. М.: Наука, 1991. — С. 109–207.
9. Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. — М.: Изд-во «Раритет», 1990. — 528 с.
10. Ожерельева Т.А. Оппозиционный анализ информационных моделей / *Международный журнал теоретических и прикладных исследований*. — 2014. — № 11 (часть 5). С. 746–749.
11. Рамзи, Мурад. Талфик ал ахбар ва талких ал 'асар фи вака'и' Казан ва булгар ва мулук ат татар. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К°». 1908. Т. 2. — 540 с.
12. Рахимов, Халил. Химайат ал-авлия' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915. — 112 с.
13. Тоган, Заки Валиди. Воспоминания. Уфа: Китап, 1994. Книга I. — 400 с.
14. Хабутдинов А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: Марджани, 2013. — 344 с.
15. Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) / *Государство. Религия. Церковь*. 2017, № 3 (35). С. 134–169.
16. Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Тат. кн. изд-во, 2007. — 214 с.
17. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: УПК, 1999. — 352 с.
18. Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое явление. Уфа: Гилем, 2002. — 300 с.
19. Frank, J. Allen. *Islamic Shrine Catalogues and communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917* / *Journal of Islamic Studies*, Volume 7, Issue 2, July 1996. — pp. 265–286.
20. Schulze, Reinhard. *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Verlag C.H. Beck, 1994. — 445 s.

1.4. ШАРАФАДДИН АЛ-КИКУНИ ОБ АБДУРАХМАНЕ-ХАДЖИ АС-СУГУРИ В СБОРНИКЕ СУФИЙСКИХ БИОГРАФИЙ «ХИКАЙА ВА МАНАКИБ АЛ-МАШАИХ АН-НАКШБАНДИЙИНА»

Култ мусульманских святых (*авлия*) сформировался в Дагестане под сильным влиянием суфийских традиций. Суфизм стал в данном регионе проводником основных догматов исламского вероучения. Если начальный этап распространения ислама в Дагестане связан, прежде всего, с арабскими завоеваниями, то в дальнейшем деятельность суфиев-миссионеров способствовала максимальному приспособлению религиозной идеологии к существующим местным доисламским верованиям [3; 13]. В первую очередь о широком распространении идей суфизма в Дагестане свидетельствуют местные эпиграфические памятники [14; 15]. Захоронения суфиев (*зийарат, нур*) стали объектами массового паломничества верующих, указывая на главную особенность местного культа, связанного с могилами святых [13, с. 14]. Наряду с памятниками местной эпиграфики неоспоримое значение имеют произведения устного и письменного творчества как примеры иного проявления культа святых. В сознании большинства дагестанских верующих-мусульман сверхъестественные способности являются атрибутами, свойственными многим мусульманским богословам, не только суфиям. Описание этих способностей у лиц, обладающих глубокими познаниями в богословских науках, получили отражение в произведениях местных авторов [1; 10].

Дагестанским авторам принадлежат сочинения, посвященные сверхъестественным способностям, удостоверяющим великое предназначение их обладателя. В частности, шейху Шарафаддину ал-Кикуну (1876–1936 гг.), известному представителю дагестанской диаспоры в Турции конца XIX — начала XX вв., принадлежит арабографическое произведение на аварском языке — «*Хикайа му‘джиза ал-хабиб*», посвященное «чудесам, предшествующим рождению» пророка Мухаммада [5, с. 27]. Агиографии (*манакиб ал-‘арифин*) дополненные записями бесед святых (*малфузат, маджалис*) и их перепиской (*мактубат*) занимают важное место в мусульманской литературе. В этих сочинениях описывались сверхъестественные деяния шейхов, в местной письменной агиографической традиции прослеживается типологическая

классификация их чудотворств (*карамат*) [8, с. 220]. Необходимо учитывать, что в подобных произведениях, помимо фантастических, приводятся реальные события из жизни известных личностей. Это является одной из особенностей сочинений жанра *манакиб*, в которых биографии суфийских шейхов «пестрят» многочисленными чудесными моментами, нацеленными на создание образа святого. Ввиду этого исследователям необходимо подходить к изучению этих биографических данных с большой долей критики, сверяя их со сведениями из других исторических источников. Исследования произведений жанра *манакиб* как исторического источника подтверждают целесообразность обращения к этим памятникам мусульманской агиографии не только религиоведов и филологов, но и историков [7]. Необходимо иметь в виду, что агиограф не вводил сознательно в заблуждение своих читателей с какой-то корыстной целью. Восточный автор со специфическим мировоззрением, противоположным современному европейскому миропониманию, описывал в своих сочинениях фантастические события, происходившие с реальными людьми, а не с мистическими персонажами [2, с. 29]. Фантастические в понимании европейца события, описываемые в мусульманских агиографических произведениях, представлялись сознанию восточного человека совершенно естественными атрибутами святого и являлись неотъемлемой частью его жизнеописания.

В Дагестане арабоязычные суфийские агиографические сочинения в виде сборников биографий начали создаваться в начале XX века [8, с. 219]. Возможно, эти произведения стали востребованы в связи с началом полемики по проблеме «лжешейхства», а также назревшей необходимости апологетики суфийского учения в целом. Дагестанскими суфиями в то время были написаны арабоязычные сочинения, прославляющие достоинства суфийских шейхов. Дагестанскими шейхами были созданы произведения на арабском языке, посвященные биографиям суфиев, последователями которых они себя считали: «*Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-накибандийина*» Шарафаддина ал-Кикунни, «*Табакат ал-Хваджакан ан-накибандийа ва садат машаих ал-халидийа ал-махмудийа*» Шуайба ал-Багини (1852–1937) и «*Сирадж ас-са‘адат фи сийар ас-садат*» Хасана ал-Кахи (1852–1937) [9; 8; 11].

«*Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-накибандийина*» шейха Шарафаддина ал-Кикунни не было издано, нам представилась возможность ознакомиться с рукописной копией этого сочинения, хранящейся в частной книжной коллекции К. Р. Магомедова, жителя селения

Хаджалмахи (Левашинского района Республики Дагестан). В рукописи указано, что она переписана в октябре 1961 года. В начале сочинения указывается составитель — Салман-эфенди ар-Рашади, который был последователем (*муридом*) шейха Шарафаддина. Каждый раздел произведения имеет название, соответствующее имени суфия, о котором идет повествование, и содержит, помимо описаний его чудесных деяний, сведения из его жизни (место рождения, даты рождения и смерти, вплоть до указания точного времени суток). Таким образом, «*Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-накибандийина*» — логически завершённый сборник агиографий шейхов одного из ответвлений цепи преемственности суфийского братства накшбандийа [6, с. 95]. Как указывает Салман-эфенди ар-Рашади, сборник составлен *мин фамм* (что означает в переводе с арабского языка «из уст, со слов») шейха Шарафаддина ал-Кикунни. После каждого смыслового отрезка (рассказа) приведены записи, поясняющие его авторство или же источник: Шарафаддин ал-Кикунни или же *мин фамм* Шарафаддин ал-Кикунни.

Особый интерес представляет раздел, посвященный биографии влиятельного политического деятеля, советника имама Шамиля, духовного лидера восстания 1877 года — шейха Абдурахмана-Хаджи ас-Сугури (1792–1892 гг.) [16, р. 60]. В нём представлены сведения из его биографии, ранее не нашедшие отражения в местных письменных источниках и встречавшиеся лишь в устной традиции. Здесь приводятся точные сведения относительно даты рождения и смерти Абдурахмана-Хаджи ас-Сугури, получившие отчасти подтверждение в местной эпиграфике: Родился он 3 *раджаб* 1207 г. *хиджры* (14 февраля 1793) между послеобеденной и вечерней молитвами в Согратле и перешёл [в мир иной] в 1299 г. *хиджры* (1882) в месяц *раби‘ ал-ахир* в четверг перед послеобеденной молитвой в Казанище. Казанище — с. Нижнее Казанище, находящееся в Буйнакском районе РД. Благодаря тому, что автор с точностью указал эти наиболее значимые даты жизни шейха ас-Сугури, мы имеем возможность более достоверно определить его дни рождения и смерти. Также даётся подробное описание внешности шейха ас-Сугури: ...Он был среднего телосложения со смуглым круглым лицом, седой головой, карими глазами, громким голосом, такой голос был только у ал-Йараги... Мухаммад ал-Йараги (1771–1838) — известный дагестанский шейх суфийского братства накшбандийа. По поводу происхождения Абдурахмана-Хаджи ас-Сугури автор сообщает: ...среди его предков были семь шейхов-наставников (*мушидов*)

кадирийского суфийского братства и двадцать пять совершенных ученых-богословов (*алимов*). Любопытны рассуждения автора о духовном воспитании шейха ас-Сугури духовными субстанциями (*равханийа*) известного мусульманского богослова Абу Йазид ал-Бистами (804–874 гг.) и четвертого праведного халифа Али (599–661), которые не могут восприниматься, как исторические сведения, но в сочинении они приводятся как косвенное подтверждение святости ас-Сугури, то есть шейх Абдурахман-Хаджи представляется благородным духовным приемником общепринятых религиозных авторитетов: ... Когда [ас-Сугури] было пять лет, он непрерывно находился под взором и [духовным] воспитанием Абу Йазид ал-Бастами. [Находясь под влиянием] взора (Абу Йазид) [Абдурахман-Хаджи] иногда кричал. Абу Йазид никогда не был суфийским наставником, [однако] на тот момент он получил разрешение от посланника, да благословит его Всевышний и приветствует на наставничество. Затем произошла встреча [ас-Сугури] с ал-Йараги еще до принятия им (ал-Йараги) тариката. [ас-Сугури] услышал тайный голос (*хатифа*) Абу Йазид: «Будь уважителен к этому благословенному праведнику (*мубараку*)!» Позже, когда после ночной молитвы ас-Сугури [с мольбой] обратился к Всевышнему Аллаху, ал-Йараги дал ему разрешение [на наставничество]. По достижению двадцатипятилетнего возраста ... к нему явилась духовная субстанция (халифа) Али... И спросил его (Али), что он (ас-Сугури) хотел бы [получить] от этой встречи. Он сказал: «Воистину, я желал бы [получить] богобоязненность (таква)». И тогда он достиг её настолько, как ни один из великих, достигших совершенства в божественном знании (камил), не получал ни до, ни после него. Затем явилась к нему духовная субстанция посланника [Мухаммада] да благословит его Всевышний и приветствует, а затем всех пророков. [Эти встречи продолжались] пока ему не исполнилось двадцать шесть лет. Затем, посланник, да благословит его Аллах и приветствует, определил ему (ас-Сугури) в сподвижники семь совершенных святых (*авлийа*) из Табаристана (область на территории Ирана. Также возможно, что в тексте имелся в виду Табасаран (область Южного Дагестана), и у каждого из них было по три части савана (*лифафа*). Встречи с ними происходили в предрассветный час. Тридцать пять лет продолжалось это духовное общение по полчаса каждые день и ночь. Он произносил благословения (*салаваты*) посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Через пятьдесят пять (лет), когда [шейх ас-Сугури] был при

смерти, он услышал от посланника, да благословит его Аллах и приветствует, что ему необходимо каждый год отправляться на гору Арафа. С горы Арафа пророк Мухаммад произнес свою последнюю проповедь. Стояние на этой горе является одним из обрядов паломничества к главным мусульманским святыням (хаджа).

Мистические встречи святых часто упоминаются в мусульманской агиографии. Как отмечает известный исследователь исламского мистицизма А. Шиммель, в суфийских преданиях предполагается, что все святые узнают друг друга, даже если они раньше друг с другом не встречались. Известно множество историй о «тайных встречах святых на неких горах» [12, с. 207].

Далее Шарафаддин ал-Кикунни рассказывает о том, как он сам в течение шести лет находился под влиянием духовной субстанции Абдурахмана-Хаджи ас-Сугури, благодаря своему усердию, прилежанию в поклонении, работе над собой (рийада) постиг истину и стал соответствовать уровню накшбандийских имамов. В рассматриваемом сочинении ал-Кикунни приводится несколько сюжетов, имеющие прямое отношение к мистическому учению суфизма о заступничестве шейхов за рядовых мусульман. Из «*Хикайя ва манакиб ал-машаих ан-накибандийина*» читатель узнаёт, что шейх АбдурахманХаджи молился не только за своих последователей, но и за других святых (*авлийа*): ... Каждый понедельник в предрассветный час приходят все святые (вали), живые и мёртвые совершать обход (таваф) вокруг дома Аллаха, здравствующие — отдельно от покойных. По возвращению с этого обхода ас-Сугури садится до наступления полудня и наблюдает за всеми большими и малыми грехами (совершаемые людьми) между Востоком и Западом, не оставляя [без внимания даже] незначительные нарушения божественного закона(шариата). Он хранит их в памяти всю неделю до наступления рассвета в следующий понедельник. В рассветный час второго понедельника предстаёт перед посланником, да благословит его Аллах и приветствует, и говорит: «О, посланник Аллаха, я прошу тебя простить этих грешников, упоминая всё, ничего упуская, даже малейшее нарушение божественного закона, совершенное между Востоком и Западом с рассвета прошлого понедельника до настоящего времени». И тогда посланник отвечает ему. Не уходит (ас-Сугури) от посланника, пока не получает удовлетворительного ответа. Великие святые изумляются тому, как он приходит к посланнику с такой тяжёлой ношей грехов, его усердию в осуществлении этого и самой способности так

поступать. И говорят: «Никто другой на это не способен! ...». В данном пассаже под домом Аллаха подразумевается Кааба — мусульманская святыня в виде кубической постройки во внутреннем дворе мечети Масджид ал-Харам (Заповедной Мечети) в Мекке, носящая название «Священный дом» (*ал-Байт ал-Харам*). Также в «*Хикайя ва манакиб ал-машаих ан-накибандийина*» приводится интересное суфийское предание, связанное с мавзолеем (*зийара*) Абдурахмана-Хаджи ас-Сугури в Нижнем Казанище: ...Воистину духовная субстанция ас-Сугури перенеслась с места погребения на кладбище в Хомсе (город в центре западной Сирии), после того как неверные (*кафиры*) построили строение над местом его захоронения в Казанище... Среди последователей шейха Шарафаддина ал-Кикунни бытует предание, которое проливает свет на историю этого мистического переселения. Оно гласит, что во время совершения паломничества к мусульманским святым местам (*хадж*) ас-Сугури посетил Хомс, где были похоронены 10 000 сподвижников пророка Мухаммада (асхабов). Шейх попросил у них позволения перенестись к ним после своей смерти в случае неуважения к месту его захоронения. После кончины его похоронили в Казанище, когда над его могилой построили мавзолей, духовная субстанция ас-Сугури перенеслась в Хомс. Каждый раз при посещении правоверными его мавзолея в Казанище духовная субстанция святого возвращается на место его захоронения, а затем переносится обратно. Данный сюжет не случаен в произведении ал-Кикунни, так автор подспудно подводит читателей к мысли о том, что его духовный наставник не захотел оставаться на земле, завоёванной неверными, и хоть и после смерти, но переселился на территорию, подвластную мусульманскому правителю.

Абдурахману-Хаджи ас-Сугури принадлежит арабоязычное сочинение «*Хазихи рисала шарифа ли-ш-шайх ал-фадил ал-хаджж Абд ар-Рахман ас-Сугури*», которое является частью коллекции имама Шамиля и в настоящее время хранится в библиотеке Принстонского университета. Сочинение посвящено необходимости переселения мусульман [17, р. 132]. Дело в том, что после восстания 1877 года в Дагестане шейх ас-Сугури был выслан в с. Н. Казанище, и до конца своих дней находился под надзором полиции. Будучи глубоким старцем, он, безусловно, был не в состоянии, как его последователи, покинуть Дагестан. Шейхи ал-Кикунни, переселившиеся в Турцию в конце XIX века, активно агитировали дагестанцев покинуть родину. Убедившись в безуспешности вооруженного сопротивления, они призывали соотечественников покинуть «родину

неверных» и направиться в места более благоприятные для мусульман. Ал-Кикунни считали, что правоверным невозможно в полной мере удовлетворять свои духовные потребности, оказавшись во власти неверных, и соотносили себя с героями раннего ислама, переселившимися из Мекки в Медину, из-за притеснений врагами их религии [4, с. 69]. В разделе «*Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-накибандийина*», посвященном шейху Абдурахману-Хаджи ас-Сугури, мы находим завуалированное обоснование необходимости переселения дагестанцев на территорию Османской империи после завоевания их земель царскими войсками.

В заключении следует отметить, что ценность сочинения ал-Кикунни увеличивается за счет того, что все другие персоналии, упоминаемые в нём, на первый взгляд кажущиеся «мифологическими персонажами», на самом деле являются известными историческими личностями. Немаловажно также, что мистические сюжеты, которые в понимании светского человека могут быть лишь продуктом религиозного сознания верующих мусульман, чередуются с эпизодами из реальной жизни известного религиозного деятеля. Достоверность представленных здесь знаковых биографических сведений не вызывает сомнений, более того, они приводятся с важными уточняющими деталями, как, например, вышеуказанные точные дата и время его рождения и смерти, место захоронения.

Литература:

1. Абдулмажидов Р. С., Нуцалов Ш. Ш. К вопросу о «чудесных деяниях» и изучении «тайных наук» в Дагестане в контексте рассмотрения жизни и творчества Мухаммада ал-Кудуки // *Общество: философия, история, культура*, 2016. № 10. С. 62–72.
2. Аверьянов Ю. А. Типология образа святого в суфийской житийной литературе (на примере «Манаким аль-Арифин» Афляки // *Суфизм: идеи и практики, институты. Традиции и современность*. — Киев: Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова, 2012. — С. 28–30.
3. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе (Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-кака'ик» XI–XII вв.). — Москва: Восточная литература, 2003. — 854 с.
4. Бобровников В. О. Мухаджирство в «демографических войнах» России и Турции // *Восток (Oriens)*, 2010. № 2. — С. 67–78.
5. Ибрагимов З. Б. Источниковедческий анализ дагестанских агиографических сочинений конца XIX — первой половины XX вв. // *Дагестан*

- в кавказском историко-культурном пространстве: материалы Международной научной конференции, посвященной 90-летию института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Махачкала, 2014. — С. 26–28.
6. Ибрагимова З. Б. К вопросу атрибуции и атетезы суфийского сочинения жанра биографий «Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-накшбандийина» // Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2014. № 2 (38). — С. 93–100.
 7. Исмоилов Л. Манакиб как исторический источник XVI в.: автореферат диссертации кандидата исторических наук. — Ташкент, 1991. — 20 с.
 8. Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш. Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока, 2012. № 2. — С. 218–232.
 9. Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш. Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандийа ва садат машаих ал-Халидийа ал-Махмудийа» Шуайба ал-Багини // Исламоведение. № 4. 2011. — С. 37–43.
 10. Шехмагомедов М. Г., Хапизов Ш. М. «Хазихи рисала ал-джинн» — дагестанское сочинение жанра манакиб: предисловие, перевод и комментарии // Востоковедение и африканистика. 2017. Т. 9, № 3. — С. 266–280.
 11. Шехмагомедов М. Г., Шихалиев Ш. Ш. Сведения об ученом-богослове и суфийском шейхе Мама-дибире ар-Ручи в контексте дагестанских арабоязычных биографических сочинений // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6. — С. 243–250.
 12. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. — Москва: Алетейа, 2012. — 416 с.
 13. Шихалиев Ш. Ш. К вопросу о распространении суфизма в средневековом Дагестане // Дагестанский востоковедческий сборник. Махачкала, 2008. — С. 7–18.
 14. Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как исторический источник. — М.: Наука, 1984. — 463 с.
 15. Khapizov Sh. M., Shehmagomedov M. G., Abdulmazhidov R. S. The khalwatiya sheikhs in Dagestan (16–17) centuries // Iran and Caucasus. 2017. T. 21. № 4. — P. 303–309.
 16. Magomedova Z. A. Abd al-Rahman-hajji al-Sughuri — advocate of sufi ideals and ideologue of the Naqshbandi tariqa // Islam and Sufism in Daghestan. Helsinki, 2009. — P. 57–69.
 17. Shikhsaidov A. R., Kemper M., Tagirova N. The Library of Imam Shamil // Princeton University Library Chronicle. 2002. Vol. LXIV, Number I. — P. 121–140.

ЧАСТЬ 2

ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАСЛЕДИЯ ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА

2.1. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА И ИХ АКТУАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

В свое время известный французский философ Анри Бергсон сказал: «Если философия не может способствовать тому, чтобы постигать, откуда и куда, собственно, мы идем, то она не стоит и получаса размышления» [5, с.35]. Философия же Зайнуллы Расулева, теолога, суфийского шейха, мыслителя, просветителя, педагога, — это не только философия веры и религиозного духа, это прежде всего практическая философия патриотизма, гражданственности, национального самосознания, философская позиция подвижника за настоящее, будущее, бессмертие и величие мусульманских народов, которые должны быть духовными, благодетельными, просвещенными, образованными, приобщенными к мировой цивилизации, чтобы творить свою достойную историческую судьбу.

З. Расулева, ставшего одним из лидеров последователей ислама в России, известный ученый-востоковед В.В. Бартольд по праву назвал «„духовным королем своего народа“». Его нравственные проповеди, призывы к правоверным быть справедливыми, честными, ответственными были созвучны мыслям рядовых верующих, а смелые реформаторские и инновационные идеи, прогрессивные для своего времени взгляды оказали влияние на мировоззрение и духовно-ценностные ориентации видных представителей научной и творческой интеллигенции, политиков, общественников, деятелей культуры и духовенства тюркоязычных народов А.-З. Валиди, М. Гафури, Р. Фахретдинова, А. Баруди, А. Галимова, Х. Утяки, С. Турайгирова и др.

З. Расулев понимал огромную духоформирующую и культуротворческую силу образования, расширяющего мировоззренческий кругозор и наделяющего индивида знаниями, этизмом и эстетизмом, видел в нем средство, способное формировать в человеке смыслжизненные ценности, целеустремленность, активную жизненную позицию, ответственность за свое должное бытие в мире, патриотизм и гражданственность, знание своих истоков. Зайнулла Расулев дружил с башкирским просветителем М. Акмуллой, поэтическое обращение которого к башкирскому народу:

*Башкиры! Всем нам нужно просвещение!
Невежд немало, редкость — обучение»*

...

*Кто просвещен и ремеслу обучен,
Тот славен, горд, в общении не скучен,
Источник мудрости ему доступен,
А неуч с униженьем неразлучен [2, с.19]*

— было созвучно его философии образования, стало девизом жизни и многогранной духовно-просветительской деятельности Зайнуллы Расулева, его учеников, сторонников, последователей и не потеряло своей значимости и сегодня.

Зайнулла Расулев был сторонником и идеологом джадидизма как общественно-политического, культурно-реформаторского и интеллектуального движения, развернувшегося среди российских мусульман, ключевыми позициями которого стали культ образованности и просвещенности, качественное развитие тюркских языков и литературы, стремление к прогрессу и использование достижений цивилизации и науки на благо человека, развитие демократии, равноправие женщин, реорганизация деятельности духовенства, реформа национального образования, развитие национальной науки и культуры, издание газет на родных языках, открытие культурно-просветительских организаций и др.

Джадидисты подвергали резкой критике религиозный фанатизм, выступили за модернизацию устаревших религиозных школ, повсеместное распространение национальных светских учреждений образования. Одним из ключевых принципов джадидистского направления было реформирование системы образования с целью, чтобы она способствовала интеграции национальной интеллигенции тюркских народов в культурное и духовное пространство Российского государства. «Начало движения связано с введением в мектебах и медресе звукового метода обучения грамоте взамен буквослагательного, так называемого „усул-и-джадид“, то есть нового метода. ... К началу XX в. звуковой метод обучения прочно утвердился в ведущих мектебах и медресе Башкирии и Татарии. В старометодных школах ученики обучались грамоте за 3–5 лет, в джадидистских — за год» [3, с.80].

Национальная интеллектуальная элита, башкирские просветители и прогрессивные религиозные деятели осознавали, что система образования, идущая в ногу с актуальным временем, является основой

воспроизводства духовных ценностей и широкого мировоззренческого кругозора и формирования индивида, способного занять достойную социальную и культурную нишу в современном ему обществе.

Глубочайшие познания в богословских науках, знание норм и канонов шариата, способности врачевания гипнозом и методами народной медицины, дар провидения принесли Зайнулла Расулеву звание «ишана», духовного наставника, почитаемого среди мусульман. Всем своим авторитетом Зайнулла Расулев, поддерживая назревшую реформу образования, призывал мусульман к приобщению к современным наукам, овладению техническими специальностями, изучению светских дисциплин, смело толковал нормы шариата применительно к меняющимся условиям современной ему социокультуры, снимая формальные преграды на пути социально-экономического и культурного развития мусульманских народов России. Выступая за внедрение в медресе нового, звукового, метода обучения грамоте, доказывал, что фонетический принцип в обучении как альтернативный вариант старометодному обучению, преследующему слепое заучивание религиозных текстов, намного эффективней, и считал, что классно-урочная система при организации учебного процесса более ценна в дидактическом плане, развивает самостоятельность, творческое мышление, основы коллективной деятельности, соревновательность обучающихся.

Философия религиозного образования Зайнулла Расулева — это мировоззренческая мозаичность: не только богословские дисциплины в учебных программах, но и обязательное изучение светских предметов, их разумная и гармоничная диалектика. Мыслитель смотрел далеко вперед и понимал, что знание русского языка, приобщение к русскому культурному наследию станут для каждого мусульманина «открытым окном» в мир цивилизации и его достижений, механизмом приобщения к российской и мировой культуре.

Именно поэтому в 1901 году, как известно, Зайнулла Расулев издал фетву о допустимости обучения детей мусульман в русских общеобразовательных и профессиональных школах, а в 1908 году своим авторитетом санкционировал использование звукового метода и преподавание светских дисциплин в мусульманских училищах [4, с. 120–121].

Сторонник новометодной школы, он реформировал исламское учение для российских мусульман, призывал внести свой личный

вклад в образование тюркских народов, и просветительская практика его учеников и последователей стала доброй традицией.

Зайнулла Расулев занял принципиальную позицию в идейной борьбе за «чистоту веры» с фундаменталистами-«ваххабитами», последователями учения основателя ваххабитского движения Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1702–1792), арабского богослова, салафитского проповедника и идеолога джихада, «борьбы за очищение религии». Подобное подвижничество за сохранение традиционного ислама, его подлинной духовной сущности приобретает особую актуальность и в современных условиях, когда в российском обществе стали целенаправленно культивироваться различные псевдорелигиозные идеи.

Как известно, сегодняшняя «активизация религии в социальной и личной жизни, рост ее авторитета обусловлены прежде всего поисками современным человеком смысла жизни, устойчивых и цельных оснований для формирования собственного мировоззрения в стремительно изменяющемся, информационно насыщенном и неустойчивом мире. Постмодернистская эклектичность современной культуры и мозаичность сознания, духовный плюрализм, „неспокойная“ геополитическая ситуация, неуверенность в завтрашнем дне, многочисленные интерпретации прошлого обуславливают поиск трансцендентных оснований устойчивого, надежного, гарантированного бытия и подлинной духовности. Зачастую подобные духовные поиски приобретают не только причудливые, но и опасные формы, порождая не истинную, а внешнюю религиозность, когда перенимаются не духовная квинтэссенция религиозной традиции, а ее внешняя атрибутика, ритуал без понимания вероучения, культ без знания богословской интерпретации, что, в свою очередь, повышает интерес человека к квазинаучным и квазирелигиозным идеологиям, сочетающим эклектику, фантастические элементы и образы» [3, с.174].

Философия религия Зайнулла Расулева сегодня противостоит разрушению духовных смыслов традиционного российского ислама, также оказавшегося в зоне наступления агрессивной идеологии сторонников религиозного экстремизма и фанатизма.

Жизнь и деятельность Зайнулла Расулева стали воплощением чувств, мыслей, поведения и благодетельности «истинного мусульманина», подлинным человеколюбием и творчеством добра. Личность мыслителя была своеобразным «идеальным типом» (М. Вебер)

настоящего духовного наставника, заключающего в себе добро, истину, красоту, справедливость, гуманизм. Исследователи подчеркивают, что двери его дома каждый день, с утра до «гаср» (время послеполуденной, третьей молитвы) осаждала толпа теснящих друг друга людей, которые просят шейха Зайнуллу, чтобы он с помощью Всевышнего Аллаха вылечил их от внешних и внутренних (телесных и душевных) болезней, что его стол всегда полон еды в течение всего дня для гостей, и эта еда предоставлялась всем: взрослым и детям, богатым и бедным, что он полностью жертвовал собой для принесения пользы рабам Аллаха, что он даже не жил в своей летней даче, когда многие страдают от голода и холода: Шейх Зайнулла сказал, что как он может оставить этих бедных и обездоленных, как он может разочаровать их в надеждах и избрать для себя роскошь и негу? Именно так и проявляются настоящие человечность, благородство, самопожертвование и принесение пользы людям в противовес абстрактным рассуждениям и призывам языком, воистину, любовь людей достается тому, кто несет им добро [1, с.9–10].

Один из влиятельнейших общественных и религиозных деятелей своего времени, человек, все свои силы, знания направивший на обеспечение надежного будущего простого, земного человека, обессмертил свое имя, и обращение современников к его духовному наследию — свидетельство тому, что прогрессивные для своего времени просветительские идеи и мысли Зайнуллы-ишана востребованы даже рационализированным мировоззрением современного человека, который сегодня, в эпоху универсализирующегося и глобализирующегося мира постмодерна, ищет свои традиционные истоки, силу, веру, надежду и любовь и осознает, что религия и светская философия, религиозное и научное мировоззрение, пусть разными путями, но вместе идут к духовности — добру, истине и красоте, противостоят антикультуре и аморализму и вместе защищают традиционные ценности, о которых так много говорят сегодня и которые так нужны современному обществу.

Литература:

1. Акбашева Д.Х. Идеи Зайнуллы Расулева в религиозной мысли Башкортостана // Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель — философ, теолог и педагог — представитель мусульманского мира: Материалы

- международной научно-практической конференции. — Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. — С. 6–10.
2. Акмулла М. Стихи. Перевод с башкирского. — Уфа: Башкирское книжное издательство, 1986. — 158 с.
 3. Бигнова М. Р., Рахматуллина З. Я. Религиозное образование в современной России: социально-философский очерк (на примере ислама и православия). — Уфа: РИЦ БашГУ, 2017. — 177 с.
 4. Ислам в Башкортостане: энциклопедический словарь. — М.: Издательский дом «Медина», 2023. — 226 с.
 5. Рахматуллина З. Я. Башкирская традиция (социально-философский анализ). — Уфа: Изд-е Башкирск. ун-та, 2000. — 304 с.

2.2. РОЛЬ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В СТАНОВЛЕНИИ БАШКИРСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Зайнулла Расулев — один из самых влиятельных людей своей эпохи конца XIX и начала XX века — теолог и просветитель, религиозный деятель, «Великий шейх» суфийского братства Накшбандия в Урало-Поволжье и «Кутб аз-заман» (Полнос времени); та личность, которая вывела исламскую идею наряду с идеей образованности нации на качественно новый уровень, подчинив свою деятельность мусульманскому модернизму, которому следовали в дальнейшем реформаторы религии и образования на позднем этапе существования Российской империи. Он не только принадлежал к просвещённой элите российских мусульман, но и был ее неформальным духовным лидером. Зайнулла Расулев внес огромный вклад в развитие исламской теологической мысли, он принадлежит к числу тех богословов, которые на несколько десятилетий опередили мыслителей исламского мира, тем не менее оценка его религиозной, научной и просветительской деятельности без учета культурного и исторического наследия башкир, их суфийской духовной традиции ведет к искусственному обезличиванию творчества Зайнуллы Расулева. Только зная историю и культуру его родного народа, его менталитет можно понять истоки его жизнедеятельности, найти глубокую укорененность мировоззрения Зайнуллы Расулева в онтологических установках, в национальном бытии башкир.

Как известно, на рубеже XVIII–XIX веков приходится расцвет в Башкортостане суфизма, который, по мнению профессора-арабиста И. Р. Насырова, «выступал едва ли не единственной формой бытования ислама не только на Урале и в Поволжье, но и во многих регионах мусульманского Востока» [5]. Следует сказать, что «в Новое время, особенно после „бунташного века“ башкирских восстаний популярность суфийского мировоззрения и образа жизни резко возросла. Своей идейной гибкостью, сравнительной открытостью интеллектуальным влияниям (будь то пережитки языческих верований или рационалистических идей европейского Просвещения), ориентированностью на удовлетворение духовных запросов широких масс, *тасаввуф* потеснил в Башкирии все течения мусульманской теологии» [8].

В XIV–XIX веках суфизм стал органической составляющей мировоззрения башкир, путь суфиев через индивидуальное нравственное самосовершенствование в тех условиях являлся наиболее адекватной реакцией, достойной и доступной. «Это был один из главных институтов духовной жизни башкир, помогавший не только противостоять ассимиляторской и колонизаторской политике царского правительства. Суфизм был мощным фактором роста национального самосознания, что, в конце концов, вылилось в башкирское национально-освободительное движение начала XX века» [4], — пишет И. Р. Насыров. До сих пор в нашей отечественной науке прослеживается тенденция определять суфизм как сугубо аскетическое, оторванное от мира течение. Данные мотивы, действительно, преобладали в его ранний период развития (IX–XII века), позднее они постепенно уступают место более активной гражданской позиции его приверженцев, к примеру, орден Накшбандийи: «чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью» [2, с. 188]. Причина популярности тариката Накшбандийи-Халидийи среди башкир, видимо, была связана с теми особенностями, которые соответствовали их менталитету и духовным потребностям народа. Адептов Халидийи прежде всего отличала воинственность, с которой они выступали в защиту шариата, шейхи данного течения стояли у основания мюридизма на Северном Кавказе, национально — освободительной войны горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 20–50-е гг. XIX в., а также возглавляли движение курдов в Турции за национальную независимость во второй половине XIX в. [2, с. 139].

Зайнулла Расулев как последователь тариката Накшбандийи-Халидийи не был адептом пассивного следования религиозным нормам, а являлся сторонником активного присутствия человека в мире. Он не был склонен к «открытому политическому конформизму», как, например, один из самых известных классиков тасаввуфа ал-Джунайд ал-Багдади, который расценивал «социально-политический активизм» как проявление духовной и интеллектуальной незрелости и попытку восстать против установленного Богом миропорядка [3, с. 64]. Зайнулла-ишан явно предпочитал мирские благочестивые поступки бездействию, отрицая эгоистичное стремление к достижению личного спасения, он призывал мусульман отстаивать свои социально-политические права и интересы. Зайнулла Расулев выступал против фатализма — отказа видеть объективные причины явлений и упования

только на Бога, исходя из накшбандийско-халидийского кредо, он был против эскапизма, считая, что только из активной позиции вырастает наиболее истинная религия [6].

Зайнулла-ишан прекрасно осознавал фундаментальность светского образования и его значимость для формирования мировоззрения человека в соответствии с требованиями времени, в частности, современного мусульманина, так как в тех социально-экономических условиях России для его самореализации было явно недостаточно лишь религиозных знаний, по его мнению, только через их синтез происходит становление полноценной личности, его ценностей, целевых установок и стремлений. Расулев не боится прогрессирующей силы образования, более того, с целью воспитания будущей духовно-интеллектуальной элиты нации он делает ставку именно на него. Модели образования в мектебах и медресе того времени были строго модифицированы в соответствии с мусульманской идеологией, одностороннее ее развитие не содействовало полноценному и всестороннему развитию личности.

В 1884 году Зайнулла Расулев основывает в городе Троицке медресе «Расулия», которое в конце XIX — начале XX века стало инновационным центром просвещения мусульман России. Задача Расулева и его учителей не только дать шакирдам знания и умения, тем самым подготовив его к вызовам современности, но и воспитать ответственного гражданина, осмысленно относящегося к прошлому, настоящему и будущему своего народа. По его мнению, обновленное образование должно сыграть ключевую роль в сохранении нации, явиться основой ее развития, так как без роста научно-интеллектуального потенциала невозможно обеспечить подлинную независимость и самостоятельность народа и его процветание. Чтобы модернизировать данный процесс необходимо наращивать научно-интеллектуальные знания по сравнению с прикладными, интегрировать знания социально-гуманитарного и естественнонаучного плана с религиозными, повышать качество приобретаемого образования, обеспечивать его бесплатное получение [9]. Зайнулла Расулев, признавая синтез и престиж светского и религиозного знания, внедрил в своем учебном заведении новые педагогические методы обучения, расширил его программы. Его религиозный колледж, по мнению известного французского исламоведа А. Бенигсена, обладал в то время самым высоким уровнем академического образования в мусульманском мире.

Серьезные образовательные традиции медресе «Расулия» ставили высокие требования к уровню преподавания, не только в плане владения теоретическими и практическими навыками, но и в деле воспитания гармоничного человека, гражданина с активной жизненной позицией, готового участвовать в его общественной жизни.

Зайнулла Расулев и его сподвижники ставили своей задачей не просто индивидуальное спасение человеческой свободы через обращение к мистическому опыту суфиев, но и поиск облика «современного мусульманина» в новых социально-экономических условиях. Шейх Зайнулла часто шакирдов, направляющихся на зикр, возвращал к занятиям, напоминая: «Ваши зикры — ваши уроки» [5]. Таким образом, в данную эпоху наряду с другими социальными идеями все большое значение в становлении башкирской национальной идеи стали иметь просветительские, которые нашли отражение в творчестве суфийского поэта, ближайшего друга и соратника Зайнуллы Расулева Акмуллы с его декларативным императивом: «*Башкорттарым, укыу карак! Укыу карак!*», которым он обосновывал жизненную необходимость образования для своего народа.

Глубокие познания Зайнуллы Расулева в исламских науках и его высокий авторитет духовного наставника завоевали многочисленных последователей, как среди ученых, так и среди простых единоверцев. Лидер башкирского национального движения, внесший большой вклад в становлении российского федерализма, известный ученый — востоковед, Заки Валиди Тоган в своих воспоминаниях отзывается о Зайнулле Расулеве как «предельно искренней личности, образце нравственности и человечности» [11, с. 44]. Однажды ишан подарил подростку золотую монету и позднее поинтересовался: на что тот потратил деньги. Заки перечислил все книги, которые он приобрел: критику теологии ал-Газали, переводы на арабский язык Л. Н. Толстого «Крейцера соната» и других образцов русской классической литературы, пособие для изучения французского языка на турецком, учебники по физике, астрономии, по мусульманскому богословию на арабском, Л. Н. Толстого «В голодные года» на русском языке. Шейх похвалил его, одобряя выбор Заки, тем самым навсегда вдохновил его интерес к познанию, которым Валиди занимался в течение всей своей жизни. Духовный авторитет Зайнуллы Расули помог сориентироваться ему в морально-интеллектуальном плане, определив вектор его жизненного пути, дав импульс

к самореализации, оказав влияние на формирование его социальных воззрений, тем самым способствуя выработке вполне определенной идейной позиции. «Если бы не внимание и ласка высокочтимого шейха, кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как и многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев», — писал в своих «Воспоминаниях» Заки Валиди [11, с. 45]. Уже в одном этом поступке Зайнуллы Расулева выражается широта его мировоззрения, культура этического мышления, где нет места религиозному фанатизму и ксенофобии.

«Вместе проявляйте *иджтихад* (усердие) на пути реформы и образования, служите этому пути, не враждуйте и не разделяйтесь в национальных и религиозных делах, на это я даю вам благословение», — говорил он, выступая при закладке первого камня в основание медресе «Мухаммадия» в 1891 году в Казани [3]. Выражаясь по-современному, он как перспективный инвестор вкладывал в человеческий капитал, воспитав целое поколение духовной аристократии — национальной элиты мусульман Урало-Поволжья, Казахстана, Сибири и Северного Кавказа.

«Реформирование образования путём создания новометодных мусульманских учебных заведений имело далеко идущие последствия. В короткие сроки появилась российская мусульманская интеллигенция, владеющая как традиционным религиозным, так и современным знанием, гуманитарным и естественно-техническим. Достаточно привести в пример одного из последователей шейха Расулева — шейха **Сайфуллу-кади Башларова** (умер в 1919), крупнейшего религиозного деятеля Дагестана. Сайфулла-кади хорошо знал естественные науки, в частности, медицину (он был практикующим врачом), владел немецким и другими языками», — пишет И. Р. Насыров [4].

Зайнулла Расулев внес огромный вклад в развитие исламской теологической мысли, он принадлежит к числу тех богословов, которые на несколько десятилетий опередили мыслителей исламского мира. Наследие Зайнуллы Расулева содержит в себе огромный потенциал, который может быть использован для противостояния исламскому фундаментализму. Самым действенным методом противоборства экстремизму является религиозное просвещение мусульман. Не только простые верующие, но и многие представители духовенства не имеют теологического образования, и это делает возможным миссионерскую

деятельность ваххабитских организаций. Более чем сто лет назад Зайнулла Расулев предвидел трагические события XX–XXI веков, осознавая угрозу, исходящую от учения и движения Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1702–1792) и отстаивал идею равноправия всех богословско-правовых школ и религиозно-философских течений в исламе [10, с. 2].

Оценка деятельности Зайнуллы Расулева, данная академиком В. В. Бартольдом, вновь оказалась актуальной. [1, с. 73.]. Зайнулла ишан внес свой неопределимый вклад в просвещение и духовную культуру народов Востока, под его непосредственным влиянием и участием осуществился общий подъем духовно-интеллектуального потенциала башкирского народа. Анализ духовной, подвижнической деятельности его последователей, их наследия, позволяет сделать вывод о том, что учение Зайнуллы Расулева как социокультурное явление своей эпохи, как целостное явление башкирского духа продолжила суфийскую гуманистическую традицию, приобретшую в ней свое яркое религиозно-просветительское выражение. Идеология просветителей, в особенности накшбандийцев-просветителей, носителей активной парадигмы мышления, содействовала адаптации новых прогрессивных идей в массовом сознании мусульман и сыграла важнейшую роль в формировании башкирской национальной идеи в конце XIX — начале XX века, став основой серьезных преобразований в обществе.

Как покажет потом история, идея просвещенности и активной жизненной позиции смогли стать онтологической просветителей установкой, способной организовать башкирское общество, что дало возможность башкирам создать первую автономную республику и заложить основы федеративного устройства в России XX века. За несколько десятилетий путем создания новаторских мусульманских учебных учреждений Зайнулла Расулев вырастил национальную интеллигенцию, которая сумела сформулировать и реализовать башкирскую идею, постепенно изменяя идейную ситуацию в обществе, создав социально-политические условия для завоевания государственности.

Литература:

1. Бартольд В.В. Шейх Зайнулла Расулев (1833–1917). Некролог // Мусульманский мир. Вып. 1. — Петроград, 1917. — С.73–74.
2. Ислам. Энциклопедический словарь / Ответственный редактор С. М. Прозоров. — М.: Наука, 1991. — 315 с.

3. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романов. — СПб.: Издательство «Диля», 2004. — 464 с.
4. Насыров И. Р. Великое видится на расстоянии. (Духовное наследие Шейха Зайнуллы Расулева) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.assalam.ru/content/story/1702>. (дата обращения: 20.05.2023 г.).
5. Насыров И.Р. Уроки толерантности // Просветительские традиции ислама в Урало-Поволжье: Первые Фахретдиновские чтения [Электронный ресурс]. URL: idmedina.ru/books/materials/?1235 (дата обращения: 04.05.2023 г.).
6. Рахматуллина З. Н. Духовный наставник своего народа. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. [Электронный ресурс]. URL: cyberleninka.ru/article/n...nastavnik-svoego-naroda (дата обращения: 04.05.2023 г.).
7. Российские муфтии (1788–1950) — Галимджан Баруди [Электронный ресурс]. URL: www.idmedina.ru (дата обращения: 04.05.2017 г.).
8. Философская мысль в Башкортостане // Республика Башкортостан. Краткая энциклопедия под ред. Р. З. Шакурова. — Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 1996. — 672 с.
9. Фогель М. В. Роль национальной идеи в современном политическом развитии России и Германии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/rol-natsionalnoi-idei-v-sovremennom-politicheskom-razviti-i-rossii-i-germanii> (дата обращения: 04.05.2023 г.).
10. Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / пер. с араб. И. Р. Насырова. — Уфа: Китап, 2008. — 236 с.
11. Вәлиди Туған Ә.-З. Хәтирәләр. — Өфө, Китап, 1996, — 656 б. (на баш. яз.)

ЧАСТЬ 3

ФЕНОМЕН СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: ТЕКСТЫ, КОНТЕКСТЫ, ИНТЕРПРЕТАЦИИ

3.1. «ОПОРА ОБРЕЧЕННЫХ» СУФИ АЛЛАЯРА И ЕЕ ПЕРЕВОД НА РУССКИЙ ЯЗЫК, СДЕЛАННЫЙ Н.М. ЧЕРНАВСКИМ

Поэма Суфи Аллаяра «Опора обреченных» (или же «Твердость слабых», «Сабат ал-аджизин», ثبات العاجزين) занимает особое место в истории тюркоязычных литературных традиций. Будучи созданной на территории Бухарского ханства на чагатайском языке и являясь неотъемлемой частью тюркоязычной литературной традиции Средней Азии XVII века, «Сабат ал-аджизин» стала учебником в медресе по всей Центральной Азии (в самой Бухаре, Хиве, Коканде, медресе *каракум-ишанов* в Приаралье и др.) и Поволжье (где она приобрела особую популярность), за Уралом, на Кавказе. «Опора обреченных», содержащая свод нравственных правил мусульманина, циркулировала в виде рукописей (это произведение Суфи Аллаяра присутствует почти в каждом собрании тюркских рукописей во множестве разнообразных списков¹), литографий (издания в Ташкенте, Баку, Бухаре и Казани) и печатных книг, многократно тиражировалась и переиздавалась. На «Сабат ал-аджизин» было написано несколько комментариев, самым знаменитым и популярным из которых является «Рисале-и Газиза» («Послание к Газизе», 1798 г.) Таджеддина Ялчыгула.

Суфи Аллаяр, автор поэмы, родился в селе Минглар неподалеку от Самарканда. В.В. Бартольд называет его одним из самых популярных поэтов «узбекской эпохи» — недолгого периода, когда в Бухаре (в Бухарском ханстве) в поэзии господствовал тюркский чагатайский язык, впоследствии довольно быстро сменившийся персидским [3, с. 609]. Помимо «Опоры обреченных», Суфи Аллаяру приписывают авторство поэм на персидском языке «Мурад ал-‘арифин» («Цель познавших истину») и «Маслак ал-муттакин» («Путь благочестивых», повествующая об обязанностях мусульманина — дарованию милостыни, соблюдению поста, молитвам) и других произведений²; кроме того, по некоторым преданиям, именно Суфи Аллаяр со своими братьями являются основателями г. Катта-Курган [2, с. 287]. Скончался Суфи

¹ См., например: [4, № 1281–1313].

² Поэмы под названием «Сирадж ал-‘аджизин», «Наджат ат-талибин» также приписывают Суфи Аллаяру [5, р. 522].

Аллаяр в 1721 году (по некоторым данным — в 1724 году [5, р. 522]) в селении Катта Вахшивар (ныне Алтынсайский район Сурхандарьинской области в Узбекистане).

В российской тюркологии дореволюционного периода поэма Суфи Аллаяра в определенной степени становилась объектом изучения, однако лишь в качестве сравнительного материала при изучении других текстов¹, а при всей ее популярности и широком распространении поэмы (комментариев на нее и ее переводов на татарский язык) ее перевод на русский язык не был осуществлен никем из тюркологов².

В прошлом, 2022 году, исполнилось 150 лет со дня рождения Николая Михайловича Чернавского (1872–1940) — историка, краеведа, кандидата богословия Казанской духовной академии (он закончил миссионерско-татарское отделение восточного факультета духовной академии) и основателя Челябинского губернского архива. Обстоятельства жизненного пути, биография Н.М. Чернавского (служба в качестве наблюдателя церковно-приходских школ, смотрителя и инспектора духовных училищ, деятельность по учреждению Челябинского губархива в 1921 году, научная работа — изучение истории края, преследования и трудности в 1930-е годы) исследованы достаточно хорошо, тогда как его творческое наследие, в частности переводы поэмы Суфи Аллаяра и комментария к ней «Рисале-и Газиза» («Послание к Газизе», 1798 г.) Таджеддина Ялчыгула, остаются неизученными и неизданными (в настоящий момент работа над изданием этих текстов ведется под руководством И.В. Зайцева).

Известно, что перевод поэмы Суфи Аллаяра Н.М. Чернавский сделал еще в молодости, и этот перевод ожидал определенной доработки [5, с. 2]. Тем не менее, после смерти Н.М. Чернавского в 1940 году, он осел в его архиве, который отошел, согласно его завещанию, в Челябинский областной музей, а из музея был впоследствии передан на хранение в Объединенный государственный архив Челябинской области.

¹ См., например, исследования А.Н. Самойловича, посвященные «Книге рассказов о битвах текинцев» Абду-с-Саттара и «Шейбани-наме» Мухаммеда Салиха. Личности самого Суфи Аллаяра была посвящена статья Н.Ф. Катанова, опубликованная в 1896 г. «Мистик Аллаяр» в журнале «Деятель».

² Фрагменты «Опоры обреченных» на тюрки вошли в состав «Турецкой хрестоматии, составленной И.Н. Березиным».

По сути, переводы Н.М. Чернавского являются единственными законченными переложениями «Сабат ал-аджизин» и «Послание к Газизе» на русский язык. Мы публикуем текст «Записки о книге „Сябат уль-аджизин“» Н.М. Чернавского (Объединенный государственный архив Челябинской области. Ф. 874. Оп. 2. Ед. хр. 35), содержащей перевод фрагмента поэмы Суфи Аллаяра (гл. 54 «О мире-прельстителе») и предназначавшейся, видимо, в качестве пояснения причин, побудивших его осуществить русский перевод поэмы и обоснования публикации этого перевода. По мнению Н.М. Чернавского, «Опора обреченных» в отдельных ее частях «насколько интересна сама по себе по богатству и оригинальности мыслей, настолько и важна в том отношении, что наша литература по мусульманству почти не имеет подлинных сведений по мусульманской аскетике».

Мы сохраняем орфографию и пунктуацию оригинального текста. Постраничные примечания (сноски), если они не отмечены специально, принадлежат Н.М. Чернавскому. Наши примечания помечены инициалами авторов статьи.

(л. 1а) Чернавский Николай Михайлович,
член Оренбургской Ученой архивной комиссии
Записка Николая Михайловича Чернавского
о книги Сябат уль-ажизин
и выписка «О Мире<->пре<ль>стителе<»¹.

Из книги «Сябат уль-ажизин»
Общие сведения о книге. — Глава «О мире-прельстителе»
—

В числе книг и брошюр, вращающихся среди наших мусульман, весьма широкою распространенностию пользуется под вышеприведенным заглавием книга на тюркском языке «Сябат-уль-ажизин»², или по-русски «Опора слабых», разумеется в вере, т. е. колеблющихся, сомневающих и не достаточно твердых в ней, каковая книга принадлежит перу суфического автора-стихотворца Аллагиара Миткалийского, жившего в Бухаре во второй половине XVII в. столетия. В 1801 году эта

¹ Текст «Записки...» набран со сканированного материала М.А. Козинцевым.

² Мусульмане наши не точно выговаривают это арабское слово, произнося: «Сюбат уль-аджизин».

книга в числе первых и впервые подпала под печатный станок в тогда только что открытой в Казани Азиатской типографии (Алексея Бурачева¹) и с тех пор выдержала несколько [нрзб.] изданий, разнесших ее по мусульманскому миру более, чем в сотни тысяч экземпляров.

Такая распространенность этой книги объясняется, с одной стороны, ее сравнительною доступностью для понимания благодаря тому, что изложена она, хотя и сжато и афористически кратко, но вместе с тем замечательно ясно, просто и систематично и притом в форме стихотворной, столь любимой на Востоке и перешедшей к нашим мусульманам. Такая общедоступность и удобство для ее усвоения в отношении, напр., догматических истин мусульманской веры, составляющих первую половину ее содержания, для наших татар имеет огромную ценность ввиду того, что специальные богословские трактаты и система мусульманского вероучения, изложенная на иностранном — арабском языке, не для всех понятна, и сами по себе — по методу и характеру своего изложения, — отличаются || (л. 1б) ся чрезвычайною отвлеченностью и метафизичностью, далеко оставляющею по своей запутанности наших европейских метафизиков и вполне заслуживающею применения присловия, что в них «черт ногу сломит». С другой стороны, на распространенность этой книги мог влиять возвышенный характер ее содержания, в котором отведено большее место, между прочим, нравственным сентенциям и благочестивым рассказам, действующим так обаятельно на религиозное чувство и воображение мусульман, стоящим, как известно, на той стадии развития, когда религия составляет главную жизненную стихию человека; далее — уважение к памяти ее автора, главы или шейха бухарской суфической общины, и наконец, в наше время — общая косность мусульманского духа, мало создающего чего-либо нового в своей области и по необходимости довольствующегося прежними творениями.

Благодаря такой известности и популярности своей, книга «Сябат-уль-ажизин» еще в конце позапрошлого столетия (1796 г.) вызвала толкование на себя в труде ученого муллы Таджуддина под заглавием

¹ Видимо, речь идет о типографии Бурнашева и об издании: Суфи Аллаяра. Субат ал-аджизин. Наборная печать. Язык текста — татарский. Казань: Азиатская типография [Абдулазиза Бурнашева], 1802 г. 108 стр. Книга является одной из первых, изданных в Казани типографским способом на татарском языке. — Т.А., II.3.

«Рисаля-и-Газизя», т. е. «Послание Газизы»¹ (названо так в честь дочери автора, побудившего его своими убеждениями к нелегкому истолковательному труду). Толкование это, технически называемое шарх, представляет из себя перифраз всего текста «Сябат-уль-ажизин», последовательно стих за стихом с краткими комментариями в более затруднительных местах, добавляемыми иногда иллюстрациями из мусульманской истории. И это толкование, печатно || (л. 2а) изданное в 1848 году в С.-Петербурге, а потом гораздо лучше в 1850 году в Казани, также получило широкую распространенность², издаваясь не раз стереотипом, главным образом, с последнего казанского издания. Вызвано толкование, данное на ученом³ татарском языке, трудностью для понимания тюркского языка книги «Сябат-уль-ажизин», представляющей по отношению к татарскому подобие нашего славянского в его отношении к русскому, а также афористичности речи последней, замысловатости некоторых метафор и сравнений ее и, наконец, непонятности для лиц непосвященных мистических терминов, встречающихся во второй

¹ Арабское название книги дает в своей подлинной транскрипции некоторую игру надписания, допускающую другой перевод его: «Высокое, или важное послание», как это делает, напр., известный ориенталист, профессор Казанского университета Н. Ф. Катанов в одном из своих случайных упоминаний об этой книге, но этот перевод уже отступает от подлинной мысли автора, изъясненной в предисловии к книге.

² При такой распространенности книг «Сябат-уль-ажизин» и «Рисаля-и-Газизя», о которой можно составить себе приблизительно понятие из того для нас представляющегося несомненным факта, что едва ли найдется мало-мальски грамотный татарин, который бы не читал (а о большинстве можно сказать, и не изучал в детстве) этих книг, поразительно то явление, что книги эти доселе остаются неисследованными у нас и тем более, конечно, не переведенными на русский язык. Наша попытка в этом роде является, насколько мы знаем, первую...

³ Ученый татарский язык в сильной степени отличается от простого разговорного по обилию встречающихся в нем иностранных для татарского языка терминов, взятых из арабского, персидского, древнетюркского и др. языков, так что простолюдин, безусловно, не в состоянии понимать какую-либо татарскую книжку. Только книги, издаваемые казанским братством св. Гурия для крещеных татар и печатаемые русским алфавитом, следуют разговорной речи с легкой руки известного деятеля Н.И. Ильминского, издавшего впервые в таком поправлении свой крещено-татарский букварь в начале 60-х годов.

аскетико-суфической части книги. Кроме этого толкования существует еще другое толкование на книгу «Сябат-уль-ажизин», данное русским же ученым муллою на арабском языке и называемое просто «Шарх Сябат-уль-ажизин», но оно мало известно русским мусульманам и наиболее распространено в Средней Азии. Нам оно также неизвестно¹...

По своему содержанию книга «Сябат-уль-ажизин» (как, разумеется, и ее толкование «Рисаля-и-Газизя», следующая во всем основному тексту комментируемой книги) распадается на две неравные части: догматическую, занимающую первые 1–22 главы, || (л. 2б) где в стройной системе кратко и точно излагаются существенные пункты мусульманского вероучения, исповедуемые суннитским толком, знание коих безусловно необходимо в деле спасения для каждого простолюдина; и нравственно-аскетическую (в тесном смысле этого слова), содержащуюся в последних 28–73 главах, где автор начертывает правила поведения и жизни для «состоящих на пути тариката» или суфиев².

Эта последняя часть насколько интересна сама по себе по богатству и оригинальности мыслей, настолько и важна в том отношении, что наша литература по мусульманству почти не имеет подлинных сведений по мусульманской аскетике³. В этих видах мы решились по-

¹ Не вполне понятно, о каком сочинении идет речь. Известно, что комментарий к «Сабат ал-аджизин» на арабском и тюркском языках был составлен Габдрахимом Утыз-Имяни (1752–1836), однако он не был опубликован [5, р. 522]. – *Т.А., И.З.*

² Суфизм есть явление мусульманского мистицизма, стремящегося путем изнурительных аскетических подвигов и строгой созерцательной жизни достигнуть приближения к Богу, а, в конечной цели, полного слияния с Божеством, до потери собственной личности, которая разливается и, как бы растворяясь, исчезает в Божестве. Этой последней чертой явно пантеистического характера мусульманский мистицизм отличается от христианского, где погружение человека в Божество не мыслится субстанциональным. Суфии иначе называются дервишами, факирами и пр.

³ П. Позднев в своем капитальном труде в этой области «Дервиши в мусульманском мире» (кстати сказать, изданном у нас в Оренбурге) признает суфизм явлением чисто спиритуалистическим, отвергая за ним аскетический характер. Книга «Сябат-уль-ажизин» рассеивает, однако, всякое сомнение в этом отношении. Конечно, своею аскетической стороной суфизм стоит в противоречии с духом писания(?) самого основателя ислама, сказвшего, по общеизвестному преданию, что «в исламе нет монашества» (срав. Коран,

знакомить читателей с некоторыми отрывками из книги «Сябат-уль-а-жизин», сопровождая их для ясности понимания краткими комментариями в затруднительных случаях, особенно где дело будет касаться суфических терминов. Для начала избираем 54 главу «О памятовании смерти», или иначе «О мире-прельстителе», по тому, впрочем, побуждению, что она нам показалась наиболее поэтической сравнительно с прочими главами...

|| (л. 3а) О мире-прельстителе¹

Приди, о богобоязливый! Помни о смерти своей ²	
И приготовляй себя к месту отправления ³ .	1
Пока люди не начали еще собирать кирпичи для могильного отверстия ⁴ ,	
Оставишь ли ты все еще запертою дверь размышления ⁵ ?	2
Ты собираешь дрова ⁶ , но страха за будущность не имеешь	
И на них отдыхаешь покойно, о раб беспечный!	3
Стрела смерти уже наложена на лук,	
И ты, пробудясь, от стыда беги, не жалея ни о чем.	4
Прежде, чем пробудят тебя, ты сам воспряни, раб!	
Чтобы дела твои не обратились в золу.	5

гл. 57(?), ст. 27), но надобно знать, что мусульманский мистицизм возник не на почве мусульманской, а в Персии, будучи перенесен в ислам из чуждых ему мистических сект.

¹ По другим редакциям, заглавие надписывается иначе: «О памятовании смерти», так как в главе трактуется об теме вечности.

² Одним из средств побуждения к благочестивой жизни и к равнодушному отношению к прелестям мира отвлекающегося суфия от прямой его цели — всецелого предательства себя мысли о боге, признается в аскетике именно памятование о смерти как конце всего сущего, о чем издревле замечено еще премудрым Сирахом: «Помни последняя твоя и вовек не согрешиши».

³ Место отправления, т. е. могила.

⁴ Могильное отверстие, или ляхд есть та могильная ниша, иногда обкладываемая камнями и кирпичами, куда мусульмане кладут своих покойников.

⁵ Т. е. размышления о Боге, которого суфий должен непрестанно носить в своей мысли.

⁶ Равносильно нашему выражению: «Собирает угли на свою голову»; метафора указывает на будущие мучения в огне за грехи.

Пока еще не коснулся носа твоего ветер печали ¹ , Отрезви себя от опьянения суетностию.	6
Пока кожа не пристала еще к костям твоим ² , Ты сделай себе содруга из смерти.	7
Знай наверное, что, о ком ты больше помышляешь, Тот и есть друг твой, сын человеческий!	8
Всякий человек может знать, будучи в бодрственном состоянии, Что земля есть наше коренное жилище ³ .	9
Знай наверное, что в мир, полный опасностей, Пришли мы повести торговлю на несколько дней.	10
(л. 3б) Когда мы достигли до данного города, разнообразного по своим занятиям, Караваны наши разбрелись на разные стороны.	11
Познавшие себя ⁴ попали именно на истинный путь И приобрели (денежную) прибыль от жизни своей;	12
Они пристроились при хороших лавках И получили свою часть из товара покорности.	13
Торговлю свою они вели и живо, и спешно И, связав свои путевые узлы, совершают теперь отдых;	14
Когда Бог скажет: «Поставьте вьюки», путевые припасы будут у них уже наготове, И они отправятся по дороге в радости и веселии.	15
Наоборот, иные из каравана, Считая это тленное жилище садом веселия,	16
При виде его прекрасных украшений и убранств Забывают о родине ⁵ , из которой пришли.	17

¹ Печаль разумеется та, которая обуяет грешников на страшном суде, об этом в книге говорится пространно в другом месте.

² Как это бывает на старости.

³ Земля называется коренным жилищем в том смысле, что из земли человек вышел рукою Творца и в землю же должен возвратиться со смертию.

⁴ Познать самого себя, т. е. сознать, что ты есть человек и находишься в рабской покорности ко Творцу, ставится в особую добродетель исламом.

⁵ Под родиной разумеется превыспренный мир, где душа человека обитает до своего переселения в тело. Нужно иметь в виду при этом, что мусуль-

Уши свои они обратили на пение и музыку, А сердце свое предали суетности и страсти.	18
Бренный мир сей удивительно обольстителен И тысячью украшений и цветов завлекает че(лове)ка!	19
Если этот прельститель запустит руку свою в пазуху, От злорадства сам даже шайтан ¹ взыграет.	20
Человек сманится его ложными обещаниями И поведет по глазам своим сурьюмою беспечности.	21
Если же иногда, воспрянув, вспомнит о своем жилище, Шайтан нежно начнет шептать ему: «Сын человеческий!	22
(л. 4а) Не спеши, будет еще время вести тебе торговлю, Не успел сегодня, поторгуешь на завтра!»	23
Чрез такое злохищрение этого низкого и обольстительного мира Человек израсходует все ресурсы своей жизни.	24
Когда же придет время человеку свернуть ковер своей жизни, Мир немедля и спешно оттолкнет его от себя на произвол судьбы.	25
Ударит его по плечу и скажет: «Уходи отсюда, Я чуждаюсь такого дурного мужа, как ты».	26
Тогда уже не обратит он внимания на вопль и рыдание человека И швырнет веревку на спину его ² .	27
Начальник каравана в то время подойдет к нему И прикажет отправиться в коренной дом свой.	28
Не оставят его тогда на свободе, но, схватив за шиворот, потащут, Чтобы вывести из невечного дома!	29
Возопиет он тогда, говоря: «Я не знал, что мне нужно отправляться сейчас, И не приготовил пищи на дорогу».	30
Но вопль не принесет пользы такому человеку,	

мане в вопросе о происхождении душ человеческих держатся теории пред-
существования их.

¹ Шайтан, т. е. дьявол, дух лукавый. Мусульманская догматика в деле греха отводит ему значительно большую роль, нежели христианская.

² В знак отказа от него, что мне, дескать, не надо больше тебя или такого, как ты.

Которому не дадут отсрочки даже на момент одного дыхания.	31
Возвратиться обратно он уже не может, несмотря на свое желание, И отправится он в коренное жилище свое с пустыми руками.	32
Это есть, сын человеческий, твое положение и набросок его, Сколь вот лет и месяцев протекло над тобой.	33
Не затыкай ухо свое ватой беспечности И не вкушай наставлений проклятого саганы!	34
Не радуйся, если бы и мир тебя возлюбил: Со словом: «Люблю» он посыпал песок на твои глаза.	35
(л. 4б) И в самом деле, кому этот тленный мир осуществил когда свои обещания?	
Знай, что он враг души твоей от вечности.	36

—

Для большего уяснения смысла этого (*так!*) главы заметим еще, что приведенное здесь образное представление настоящей жизни под видом караванного путешествия в один город с торговыми целями есть одна из обычных и любимых метафор у мистиков ислама. Люди настоящей жизни — это купцы, прибывшие поторговать разными товарами, под которыми понимаются добрые дела и заслуги человека; одни из торговцев заняты своим делом и бойко ведут торговлю, приобретая прибыль на капитал, а другие развлекаются удовольствиями и соблазнами мирскими [?] (как в известной басне попрыгунья-стрекоза только и занималась, что пела да плясала). Когда настанет время отправиться домой, т. е. на тот свет, первые получают достойное возмездие за хорошо употребленные таланты и дарования, а последние будут горько разочарованы даже и в своих прежних стремлениях и удовольствиях. С точки зрения жителя степей, пред глазами каждого проходят вереницы таких торговых караванов, подобная картина, конечно, не только естественна, но и величественна!

8 мая 1897 года

Н. М. Чернавский
Кандид. богословия Казан. дух. акад.
Ник. Чернавский

Литература:

1. Базанов М. Осень патриарха: последний период жизни Н.М. Чернавского // Архивная служба. 2022, февраль, № 1(23). С. 1–2.
2. Бартольд В.В. Рец. на кн.: Справочная книжка Самаркандской области, вып. X, 1912 // Бартольд В.В. Сочинения. Т. III. Работы по исторической географии. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. — С. 286–288.
3. Бартольд В.В. Чагатайская литература // Бартольд В.В. Сочинения. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1968. — С. 606–610.
4. Дмитриева Л.В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской Академии наук. — М.: Вост. лит., 2002.
5. Tosun N. Sûfi Allahyâr // Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul, 2016. — P. 522.

3.2. ДИАЛЕКТИКА ПРИРОДЫ МОЛОЧНЫХ БРАТЬЕВ БЕШИРА-РАБА И ЙУСУФА-ХАЛИФА В ПОЭМЕ ШЕЙАДА ХАМЗЫ

Согласно турецким биографам, анатолийский поэт Шейяд Хамза (ок. XIII–XIV вв.) мог быть странствующим дервишем, который во время путешествий, останавливался в деревнях, распространяя религиозное учение среди населения, напевами строк известного сочинения «Йусуф и Зулейха», например: «... послушай теперь эти слова (о Йусуфе) если у тебя есть душа» (*староосман.* — *imdi eşit bu sözi varsa canıñ*) [16, с.85].

По сюжету произведения в день смерти Рахили, пророк Йакуб покупает рабыню, у которой был грудной сын, в качестве кормилицы для Йусуфа. Но вскоре Йакубу стало казаться, что рабыня все время кормит грудью своего сына, а о Йусуфе не заботится, поэтому он отнял у нее ребенка и продал в Египет, чтобы Йусуфу досталось больше молока. Стенания матери, разлученной со своим сыном, достигают небес. В ответ на ее мольбы Бог разделяет Йакуба с Йусуфом, повторяя, таким образом, участь рабыни и ее сына, проданного в Египет.

После ряда известных событий, когда происходит воссоединение сына, вернувшегося из Египта, и ослепшей от горя матерью, женщина называет имя своего ребенка: «Имя моего сына Бешир Бельгюлю (*староосман.* — *oglum adı beşir belgülü* (بکچو))» [16, с. 264].

Слово «*Belgü*» как существительное фиксируется у Махмуда Кашгарского и в «Кутагу Билиг» в значении: «знак», «счастливая примета», «признак». В позднеосманском языке — «означенный» [15, с. 272]. Соответственно, «*Belgülü*» — обладающий знаком, предзнаменованном, отмеченный Богом; «*Belgür*» — показываться, обнаруживаться, проявляться; «*Belgülük*» — **явность** [7, с. 93].

Согласно курдскому фольклорному варианту поэмы, Йакуб соблазняет семью бедняков золотом, чтобы они кормили его сына лучше, чем своего: «Дам я тебе сто золотых, ты своего трехдневного сына от груди жены своей отними, только одного моего сына кормите. Я буду давать твоей жене дневное пропитание» [8, с. 339]. Но вскоре жена бедняка проклинает Йакуба словами: «Как ты соблазнил нас деньгами и бросили мы своего любимца, так, быть может, и за Усыба твоего фальшивыми деньгами заплатят» [8, с. 339].

Это же слово «*belgüli*», встречается в бейте, где говорится о торговой грамоте продажи братьями Йусуфа за бесценок: «От того, что в том документе было указано явным (*ol bitide belgüli*) образом, / Смотри, что с ними (братьями) сделалось» [16, с. 252].

В другом курдском фольклорном произведении приводится версия, что каждому из братьев купец Базырганбаши дал по одному шелковому платку со словами: «Пусть ваши распри удалятся от меня» [8, с. 331]. Когда десять братьев пришли к себе в город, то все десять шелковых платков оказались из простой дешевой ткани.

В этой истории два человека потеряли зрение от слез из-за разлуки со своими любимыми детьми: рабыня-женщина и господин-мужчина. Кормилица, в данном случае, это обладательница «дневного пропитания» для внешнего (*захир*) или мирского существования. Отлучение от груди, как детской привязанности к чувственно-воспринимаемым объектам, происходит тогда, когда внутренняя природа сына, истинная его сущность (*зат*) должна начать поиски Бога, и перейти к иной природе вскармливания потому как «созерцание внутреннего (*батин*) — это отлучение от груди (*инфитам*)» [2, с. 105]. Об этом, в частности, пишет шейх ал-Джилани (1077–1166): «Его слуга покидает дом своих естественных склонностей, своих плотских желаний и своей страсти, прощается с созданиями, отказываясь от своих плотских желаний, уходя на поиск Его...» [2, с. 47]. Так же как кормление грудью не продолжается дольше двух лет, «зависимость от созданий не продолжается дольше, чем исчезновение страсти и своеволия» [19]. Далее опекуном становится Истинный (*ал-Хакк*), который всецело отнимает его от тварных созданий, и открывает 70 врат пропитания.

Ризык (пропитание от Аллаха), как писал магрибский мистик ал-Буни (1142–1225), двоякого рода: *захири ризык* (явное/явленное пропитание), и *батини ризык* (сокрытое/сокровенное пропитание) [14, с. 176]. Из них *захири ризык* предназначен для поддержания физического существования человека в этом мире (*дунья*). Отсюда, Рахман (Милостивый) — указывает на внешнее (*захир*) проявление Божественности. Бог в этом смысле уподобляется кормящей матери в дольнем мире. Аналогичным образом Рахим (Милосердный) имеет отношение к миру горнему, и полностью проявит себя в последней (вечной) жизни. Это есть этикет расходования и употребления — *рийазат* (аскезы): человеку необходимо ровно столько «пищи веры», чтобы держать свое тело в вертикальном положении, как стан буквы «калиф» (ĭ). Миссия Йусуфа

заключается в том, чтобы явить единение в имени Бога «Рахим». В суфийской традиции пророк Йакуб ассоциируется с надеждой и упованием на Милосердие Аллаха. Рахман Рахим — это Альфа и Омега «как Аллах есть „Первый и Последний“» (El-Awwal wa El-Akhin) [6, с. 44], что составляет формулу басмалы. Анатолийский суфий Абу Бакр Каландар Руми (XIV в.) в своем описании 29 букв арабского алфавита, начальной букве басмалы дает такую характеристику: «„Ба“ — благовестие (*башарат*) рабам в предании» [9, с. 171]. У ал-Худжвири (ок. 1009–1072) в «Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец» (*Кашиф ал-махджуб ли арбаб ал-кулуб*) приводится рассказ, как однажды, будучи пьяным, суфий Бешир ибн ал-Харис ал-Хафи, нашел на дороге обрывок бумаги, на котором была написана басмала. Он с благоговением поднял ее, надушил благовониями и положил в чистое место. В ту же ночь ему приснился Бог, который сказал ему: «О, Бишир, ты сделал имя Мое благоуханным, и потому ... сделаю твое имя благоуханным в этом мире и в следующем» [4, с. 105].

Подробное описание о расставании молочных братьев Бешира и Йусуфа, приводится у османского поэта Ахмета Диярбакыра (XVIII в.). Во-первых, стоит обратить внимание на то, что согласно его версии, продажа Бешира происходит на берегу ручья. На этом же месте мать Бешира произносит проклятье: «Я — раба, у меня связаны ноги, как я могу пойти за своим сыном...?! Я превратилась в овцу, которая блеет на своего ягненка. ... О Аллах, Всемогущий! Моего сына забрали у меня прямо здесь. Так и верни мне его снова тоже прямо здесь!.. Он (Йакуб) разлучил меня с Беширом, о, Гафур (Прощающий)! И ты отдели его от Йусуфа. Пока он не отдаст мне моего сына, не отдавай ему, Аллах, его сына» [24]. Сказав это, женщина начала «плакать днем и ночью» (как и Йусуф «ведет счет дням и ночам» в колодце). Слезы рабыни, текущие из обоих глаз, смешались с водами реки. Она сделала это место своим жилищем, и стала наполнять кувшин водой, подавая тому, кто приходит и уходит, произнося имя Бешир вслух. Ее глаза со временем перестали видеть, но она надеялась, что, если однажды напоит сына водой, он узнает ее по собственному имени.

С помощью этих пространственных метафор формируется представление о месте диалектического напряжения, имеющего логическую ритуальную организацию, в духе странствия пророка Мусы, когда он говорит спутнику (слуге) — мальчику по имени Йуша, сыну Нуна: «Не останавливайся, пока не достигну слияния (*маджма*) двух

морей, хотя бы прошли годы» (К, 18:60), последующие аяты указывают, что «*маджма* — это участок земли, поскольку Муса и его спутник теряют свою рыбу, когда они взбираются на скалу (*сахра*)» [25]. Слуга Мусы сказал: «Помнишь ли ты, как мы укрылись у (той) скалы? Поистине, я забыл (рассказать тебе) о рыбе (что с ней произошло) ...» (К, 18:61, 63) [22]. В сборнике хадисов ал-Бухари, дойдя до скалы (камня) «они положили на него свои головы и уснули» (Ал-Бухари, № 4725) [18], на рыбу попали капельки воды из источника, она «забилась в корзине», выпрыгнула и «поплыла своим путем» (движение сущности внутри тела создания), когда Муса проснулся, Йуша бин Нун забыл сказать ему о рыбе. Аллах сообщил Мусе, находившегося в поиске истинного знания, что он встретится с Хидром там, где исчезнет рыба, которую они возьмут с собой в путь. Ал-Буни по этому поводу пишет, что на самом деле, хазрат Хидр не обладал более высокими знаниями, чем Муса, цель Мусы и Хидра, собравшихся у слияния двух морей, состоит в том, чтобы «указать на явленное (видимое) море и на тайное (сокрытое) море» [14, с. 61].

Цель путешествия — дойти до истока, того места, где разделяются два потока, где лежит камень постижения ложного (фальшивого) и истинного. Аллах сказал из-за этого состояния (*хал*) той женщины (матери Бешира): «Пока эта женщина не увидела своего сына, я не покажу Йакубу его Йусуфа» [24]. А увидеть сына она смогла только когда Бешир набросил на нее рубашку Йусуфа, в которой он познал и двойственную природу мира, и его единство, став халифом.

Состояние рабства (отделенности) и избранности (единения) тесно связаны друг с другом, в персидском трактате по суфизму ал-Худжвирри, приводятся следующие высказывания суфиев: «они связаны, поскольку исполнять долг служения — занятие для состояния избранности» [4, с. 255]. Единение же состоит «в отрешении от человеческой природы» [4, с. 156]. Именно «потакая прихотям плотской своей природы (*башарийят*)» [4, с. 157], человек и впадает в заблуждение. Реальность произошедшего Единения открывается лишь тогда, когда человек осознает ущербность для этого своей плотской натуры.

Имя Бешир есть «знак служения» и важной работы, так, одна из версий происхождения имени Йусуф — разговорное арабское слово «*asaf*» — печаль, а «*aslaf*» — раб (или работник) [13, с. 182]; оба эти смыслы сошлись в нем воедино, и поэтому его зовут Йусуф. Выраженные похожих смыслов мы находим в суфийской поэзии:

«И раб, и султан станут одним, а не двумя
В том дворце одним станут господин и раб» [11, с. 101];

...

«Совершенный человек есть тот, кто благодаря совершенству
Исполняет, будучи господином, рабскую работу.
Когда же он преодолет расстояние (до Бога),
Возложит Истина на его главу халифский венец» [12, с. 138].

В приписываемом имаму ал-Газали (1058–1111) сочинении «Снять завес с сердец» (*Мукашафат ал-кулуб*) говорится, что Зулейха ждала Йусуфа на дороге, когда тот, став управляющим житницами Египта, проезжал, окруженный 12 тысячами великими людьми своего царства. Она обратилась к нему со словами: «Преславен Тот, Кто превратил царей в рабов и превратил рабов в царей из поклонения Ему!» [1, с. 362] ... А Йусуф сказал: «Воистину, если кто богобоязнен и терпелив, то ведь Аллах не теряет вознаграждение творящих добро» (К, 12: 90). Именно алчность и страсти превратили царей в рабов, а терпение и богобоязненность сделали рабов правителями.

В комментариях к труду «Успокоение Разума» (*Рахат ал-‘Акл*) исмаилитского философа ал-Кирмани (996–1021), говорится, что, когда он хочет подчеркнуть отличие отдельных людей, обретших благородство совершенной человеческой природы, чаще употребляется термин «человек» (*инсан*). Когда речь идет о качествах, присущих всему человеческому роду, обычно используется слово «люди» (*башар*). А выражение «людская душа» передается словосочетанием «*нафс ал-башар*» [3, с. 486].

По мнению профессора Дж. Морриса, к комментариям которого обращается Я. Эшотс в своем переводе трактата Садр ад-дина аш-Ширази (1572–1641) «Престольная Мудрость» (*ал-Хикма ал-‘Аршиййа*): «*башар* — полная противоположность *инсан* — „полностью человеческому“, универсальному аспекту бытия человека» [5, с. 126]. Согласно интерпретации самого Я. Эшотса, *башар* («особь людского рода») относится к *инсан* («человеку») как потенциальное к актуальному.

Душа в начале (при создании) — чистая потенция (семя), не имеющая формы (плода) в актуальном мире разума, однако обладая способностью к умопостижению, она способна потенциальное свое бытие реализовать в актуальное. Подтверждение этому иранский философ Мулла Садр находит в словах Всевышнего: «Скажи: я такой же человек (*башар*), как и вы: мне открыто, что Бог ваш — единый бог» (К,

18:110). «Сходство между душой Пророка и прочими человеческими душами, в этом устроении, а когда посредством божественного откровения она перешла из потенции в актуальность, то он стал наилучшим из них, и приблизился к Богу ближе всех пророков и ангелов» [5, с. 54].

Ал-Худжвири относительно этого вопроса приводит слова некоторых шейхов: «Так, человеческая природа (*башарийят*) взяла верх в египтянках, когда они восторженно взирали на красоту Йусуфа. Но затем, это преобладание исчезло, их человеческая природа претерпела упразднение (*ба-фана-йи башарийят*), и они взирали на него, восклицая: „Это не (смертный) человек!“ (К, 12:31). ...Чистота не входит в число человеческих качеств, ибо человек есть прах, а прах включает нечистоту... Качество чистоты не имеет отношения к действиям и состояниям. ...Чистота — принадлежность любящих (Бога), ...ведь любящий исчез (*фана*’) в своих атрибутах и пребывает (*бака*’) атрибутами Возлюбленного» [4, с. 33].

С очищением связана наука познания, у которой имеются 12 стадий. Апостолы (*хавариййун*) — были отбеливателями одежд. Об этом приводится предание в «Светочи любви» (*Анвар ал-’ашикын*) Языджи оглу Ахмада Биджана (ум. 1466): «Иса увидел, что народ продолжает богохульствовать, и спросил: „Кто поможет мне на правильном пути Аллаха?“». Апостолы сказали: «Мы помощники Бога». Пророк Иса спросил их: «Чем вы занимаетесь?». Они ответили: «Мы отбеливаем ткани». Тогда Пророк Иса сказал апостолам: «„Пойдемте, мы отбелим наши души“». Таким образом, апостолы примкнули к Иисусу и уверовали в него» [17, с. 202].

Имя одного из сподвижников Мухаммада, вкусившего райские наслаждения еще при жизни, было Абу Абдулла аз-Зубейра бин ал-Аввам, которого прозвали «*хавари*», как апостола посланника Аллаха. Слово *хавариййун* — «**последователь**», «ученик», «апостол», встречается в суре «Семейство Имрана» (К, 3:52). В словаре Х.К. Баранова имеется такое однокоренное значение, как: «мел для побелки»; «видоизменять», «отбеливать тканьь»; *тахавар* — «вести беседу между собой» [20].

В суфизме белый цвет выступает единым цветом чистоты и внутреннего преображения. Джалал ад-дин Руми (1207–1273), говоря об одноцветии пророка Исы, писал в «Поэме о скрытом смысле» (*Маснави-йи ма’нави*), что в его «чане чистоты» сто цветов делались одним: «Все многообразие — одно» [10, с.54]. Белый как снег, или точнее, как свет — означает духовное тело. Это также цвет единства. *Тасаввуф*

есть подражание святости чистоты с ее «знамениями и проявлениями (*ривайат*)» [4, с.35]. А суфий — человек способный лицезреть эти проявления, одновременно удерживая в себе два мира (дольний и горный), как и пророк Мухаммад. Когда Пророка спросили о том, какова земля в Раю, Пророк сказал: «Она бела, как чистая мука, и (благоуханна), как чистый мускус» (Муслим. Сахих. № 2928) [23]. Аромат — это метафора проявления того, что раньше было невидимым и ощущалось как потенциально возможное (обещание рая), воплощение того, кто был источником этого райского благоухания. Подобно описываемой в «Мекканских откровениях» (*ал-Футухат ал-Маккийя*) Ибн ал-Араби (1165–1240), где у каждой воплощенности (создания) имеется запах, который согласуется с ее характером.

Прежде чем встретиться с Беширом, Йакуб почувствовал аромат Йусуфа. Ветер, дующий от Бога, передает запах Йакубу, который чувствует запах и, обрадованный (внутри себя) этим «смеется один раз» [16, с. 263]. О том, что терпеливое служение (работа внутренней жизни) Йакуба — сделала Йусуфа реальностью, мы находим и у курдского поэта Селима Слемана (*Selim Ibn Silêman*, кон. XVI — нач. XVII в.):

«Отвечал Бешир: „Мне нечего скрывать

Это рубашка Юсуфа.

Я принес ее тебе, о, благословенный,

Сделай ее своей собеседницей!

И еще письмо желанное, благоухающее мускусом,

Принес я тебе от Юсуфа прекрасного.

Распечатай его! Взгляни на него,

Раскрой его и прочти!

Пусть все откроется тебе и станет явным“» [8, с. 170].

Бешир / Башар — человек «вспомнивший», «возродившийся», имеющий один корень со словом «бабочка» (*башишара*). Йакуб «помнит» запах Йусуфа, подобно тому, как Адам — отец человечества (*Абу ал-Башар*) имеет воспоминание о рае, и «Завете», который призывает людей вернуться к Богу с ясным взглядом. Поэтому цель пути суфия состоит в избавлении от «завесы» человеческой природы (*башарийат*). Язык Бога символический, постичь его знамения физическим взором невозможно, о чем свидетельствуют аяты: «Уже пришли к вам (о люди) наглядные знамения (ясные доказательства) от вашего Господа. Кто узрел (понял их и уверовал в то, на что они указывают) — то для самого себя же; а кто слеп (не видит явной истины) — то (его

слепота) против него самого» (К, 6:104) [22]; «Вскоре Мы покажем им (этим неверующим) Наши знамения по всему свету (везде и во всем) и в них самих...» (К, 41:53) [22].

Внешние, бранные вещи мира, символизируются кожей. Что также находит происхождение в арабском корне *б-ш-р*: «снимать, сдирать кожуру, корку, счищать, соскабливать, тереть»; «кожа, кожица; эпидерма» [20]. Поэтому, когда мы читаем в окончании истории о Йусуфе у Шейхада Хамзы: «Пришел Бешир в землю Ханаанскую и увидел женщину, стиравшую одежду» [16, с. 263], а после они шли вдвоем, и Бешир с рубашкой Йусуфа вошел к Йакубу в дом, ... и прозрели глаза старца, мы понимаем, что «принесший рубашку Йусуфа» (божественное свидетельство явленной реальности) объявил «благую весть» о том, что век слепоты закончился, и пришло время прозрения.

«И обрадуй (*башишири*) тех, которые уверовали и совершали праведные деяния (то, что повелел Аллах Сам и через Своего Посланника), что (в Вечной жизни) для них (будут) Сады (Рая), ... И для них в них (в садах Рая) — супруги чистые (из которых не выходит ничего нечистого, ни лжи, ни грехов, ни послушания...)» (К, 2:25) [22].

«Рай — это уровень, на котором душа пребывает в своей сущности. Земля — это уровень, где душа переживает преходящие радости при помощи удовлетворения телесных желаний, зависящих от внешних объектов» [21]. А «белая земля», как полагает Дж. Моррис, здесь — символ ума (*ал-‘Акл*) или «внутренней умственной истины Бытия» [5, с. 135].

Роль Бешира как «раба с божественной меткой» — это свидетельство проявления Божественной Реальности (нечто не объяснимого речью) и поэтому выраженного в знаковой форме: благой вести, аромата мускуса, рубашки Йусуфа. Здесь останавливается действие человеческое и о себе дает знать **Универсальная (благородная) Природа** (*ал-Таби’ат ал-Карим*), достигнутая во внутреннем (скрытом) движении, через преодоление чисто биологического антропологического существования как микрокосма, доводя свои потенциальные природные возможности, которые вначале находятся в рабстве у внешних причин, до предела достижимого совершенства, актуализируя таким образом в себе самом образ макрокосма — с полнотой знания о мире, и прозрением к его тайнам.

История развития исламского мистицизма (суфизма), таким образом, показывает известную неполноту или неудовлетворительность той точки зрения, которой, нередко, придерживаются фольклористы.

Исламский мистицизм, по своей сути, основан на интегральном подходе к эволюции человеческого сознания, выходящего за пределы привычного мировосприятия в феноменологическую реальность.

Литература:

1. Ал-Газали Абу Хамид Исследование сокровенных тайн сердца / пер. А. Миниянова. — 3-е изд., — М.: Ансар, 2008. — 472 с.
2. Ал-Джилани 'Абд ал-Кадир. Наставление искателям / пер. с англ. Р. Халилова. — М.: Ансар, 2012. — 150 с.
3. Ал-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение Разума / пер. с араб. А. В. Смирнова. — М.: Ладомир, 1995. — 510 с.
4. Ал-Худжвири Али Ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец / пер. с англ. А. Орлова. — М.: Единство, 2004. — 504 с.
5. Аш-Ширази Садр ад-Дин. Престольная мудрость / пер. с араб. Я. Эшотса. — М.: Вост, лит., 2004. — 150 с.
6. Генон Р. Заметки об исламском эзотеризме и даосизме / пер. с фр. Т. Б. Любимова. — М.: Беловодье, 2017. — 208 с.
7. Древнетюркский словарь / Ред: В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. — Ленинград: Наука, 1969. — 677 с.
8. Руденко М.Б. Литературная и фольклорные версии курдской поэмы «Юсуф и Зелиха» / ред. А. Т. Тагирджанов. — М.: Наука, 1986. — 369 с.
9. Руми Абу Бакр Каландар. Каландар-наме: избранное / пер. с перс. И.Р. Гибадуллинф, М.Р. Шамсимухаметовой. — Казань: Ин-т ист. им. Ш. Марджани. АН РТ, 2007. — 1044 с.
10. Руми Джалал ад-дин Мухаммад. Поэма о скрытом смысле: Т.1. / пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007. — 488 с.
11. Фомкин М.С. Султан Велед и его тюрская поэзия. — М.: Наука, 1994. — 194 с.
12. Шабистари М. Цветник тайны / пер. с перс., комм. А. А. Лукашева. — М.: ООО «Садра», 2022. — 360 с.
13. Al-Tha'labi Ahmad ibn Muhammad, 'Ara'is al-majalis fi qisas al-anbiya', or, Lives of the prophets / as recounted Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tha'labi; translated and annotated by William M. Brinner. — Leiden; Boston; Koln: Brill. 2002. — 750 p.
14. El-Buni, Ahmed Bin Ali. Şems'ül Maârif'ül Kübra (Büyük Bilgiler Güneşi) / Imam Ahmed Bin Ali El-Buni; tercüme eden: Selahattin Alpay. Cilt: 4. — Istanbul: SEDEF YAYINEVI, 1979. — 376 s.

15. Şemseddin Sâmî, *Kamus-i Türki / Sâmî Şemseddin*; Ankara: Der Sa'adet İkdam Matbaası, 1899. — 1592 s.
16. Şeyyad Hamza. *Yusuf ve Zeliha / Hamza Şeyyad*; hazırlayanlar: Ü.Ö. Demirci, Ş. Korkmaz. — İstanbul: Kaknüs Yayınlar, 2008. — 420 s.
17. Yazıcıoğlu, Ahmed Bîcan. *Envârü'l-âşîkîn / Ahmed Bîcan Yazıcıoğlu*; osmanlıca aslından uyarlayan A.M. Şahin. — İstanbul: Merve, 2014. — 568 s.
18. Ал-Бухари, № 4725 [Электронный ресурс]. URL: <https://azan.ru/tafsir/al-Kahf/61-80> (дата обращения: 21.03.2023).
19. Ал-Джилани, 'Абд ал-Кадир. Раскрытие сокрытого [Электронный ресурс]. URL: <https://infopedia.su/12xd6fe.html> (дата обращения: 03.03.2023).
20. Арабус. Арабско-русский и русско-арабский словарь Х. К. Баранова [Электронный ресурс]. URL: <http://arabus.ru/word/7873> (дата обращения: 17.12.2022).
21. Инайят Хан. Метафизика [Электронный ресурс]. URL: https://www.koob.ru/hazrat_inayat_khan/ (дата обращения: 07.03.2023).
22. Коран; пер. Абу Адель [Электронный ресурс]. URL: <https://quran-online.ru/abuadel> (дата обращения: 1.01.2023).
23. Муслим. Сахих. № 2928. [Электронный ресурс]. URL: <https://hadis.uk/saxih-al-dzhami-as-sagir-xadis-899/52934/> (дата обращения: 07.03.2023).
24. Diyarbakır, Ahmed. *Yusuf u Züleyha* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.risaleforum.com/edebiyat/24988-yusuf-ile-besirin-hik%E2yysi.html> (дата обращения: 21.03.2023).
25. William, F. McCants. *A Grammar of the Divine: Solecisms in the Arabic Writings of the Báb and His Thoughts on Arabic Grammar* [Electronic resource]. URL: https://bahai-library.com/mccants_grammar_divine (date of treatment: 21.12.22).

3.3. ВЛИЯНИЕ СУФИЙСКОГО УЧЕНИЯ НА РАСПРОСТРАНЕНИЕ РЕФОРМАТОРСКИХ ИДЕЙ В БАШКОРТОСТАНЕ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Необходимо отметить, что идеи реформаторства в большей степени распространялись среди представителей городской части мусульманской духовной элиты. Что касается сельского мусульманского населения Башкортостана, то в их среде преимущественно развивался «народный ислам» в виде суфизма, который исследователи делят на «крестьянско-плебейский» и «либерально-просветительский» [2, С. 51]. Важным при этом является вопрос о роли последнего в развитии идей джадидизма в регионе.

В целом, говоря о народном исламе, следует отметить, что это форма ислама, которая сочетает в себе исламские учения и местные традиции, обряды и верования. Он может отличаться от официального ислама, который проповедуется в мечетях и учебных заведениях, и может включать в себя множество элементов, которые отражают местные культурные особенности и традиции. Народный ислам может быть распространен в различных регионах мусульманского мира, и его элементы могут варьироваться в зависимости от конкретного места и времени. Он может включать в себя практики, которые не считаются официальными в исламе, но которые имеют глубокие корни в местной культуре и традициях. Народный ислам может быть важным аспектом местной идентичности и культуры, и может служить связующим звеном между мусульманскими сообществами и их культурным наследием.

«Крестьянско-плебейский» вид выражался в примитивной форме наставничества и ученичества, однако наставник в данном случае имел роль некоего «целителя-экзорциста» (ишана). Кроме того, ишан выступал в качестве посредника между его последователями и пророками или святыми людьми (аулия). К представителям «либерально-просветительской» группы суфиев следует отнести высокообразованных лидеров суфийских орденов, которых часто именовали шейхами.

В Башкортостане в конце XIX – начале XX в. были широко известны такие династии шейхов-просветителей, как Тукаевы, Галикеевы, Расулевы, Курбангалеевы. Эти образованные суфии были одновременно и указными муллами, и руководителями медресе [3, С.128]. Именно

в медресе «Расулия», основанном известным суфийским шейхом Зайнуллою Расулевым (1835–1917), в 1893 году было введено несколько светских предметов и практиковался новый фонетический подход в преподавании ряда дисциплин.

Позднее, в 1908 г., З. Расулев, будучи авторитетным религиозным деятелем, издал фетву, где считал допустимым добавление в программу мусульманских учебных заведений преподавание светских предметов, что вызвало отрицательную реакцию среди кадимистов. Некоторые исследователи считают, что эта фетва стала одной из главных причин активного распространения идей джадидизма не только в Башкортостане, но и во всем Волго-Уральском регионе [1, С. 125, 131.].

Из всех суфийских течений наибольшее распространение в Башкортостане имел тарикат Накшбандия¹. Об этом, в частности, пишет исследователь Л. А. Ямаева, подчеркивая, что миссионерская деятельность суфийских шейхов на территории Башкортостана зафиксирована еще в золотоордынский период [4, С. 50]. Не случайно в фонде арабграфических рукописей ОРК НБ УФИЦ РАН хранится произведение *ثبات العاجزين* — «Сабат аль-аджизин» («Твердость слабых») знаменитого в Туркестане суфийского поэта и литератора Аллаяра Суфи. Большая часть его произведения посвящена духовно-нравственной стороне ислама. В частности, поэт описывает основные обязанности следования по пути тариката Накшбандия, при этом придавая особое значение тесной духовной связи между наставником (муршидом) и его последователем (мюридом) [5, РНБ 3647].

Наличие еще одного произведения указывает на распространённость накшбандийского тариката в Башкортостане. Труд под названием *الفواد المهمة للمريدين النقشبند* — «Аль-фауаида аль-мухиммети лиль-муридине ан-Накшибенди» («Важные напутствия для последователей учения Накшибенди») посвящен жизнеописанию ученых-суфиев и познанию тасаввуфа (суфизма). В работе также приводится жизнеописание основателя накшбандийского суфийского направления и некоторые советы для последователей его учения [5, РНБ 3604].

Некоторые суфийские произведения также становились учебным пособием в джадидистских медресе Башкортостана. Так,

¹ Суфийское братство, основанное в Средней Азии Мухаммадом Бахауддином Накшбанди (ум. в 1389).

в произведении «Ат-тарика аль-мухаммадия» («Путь Мухаммада») Мухаммада аль-Баркауна аль-Биргили прослеживаются идеи объединения всех мусульман и содержится призыв к завершению распрей между представителями суннитской и шиитской идеологий. Это выражается в формулировке основных идеологических постулатов, призванных приблизить суннизм и шиизм на основе общеисламских ценностей, связанных прежде всего с личностью пророка Мухаммада. Этот труд также можно назвать одним из основных трудов по нравоведению (ахляку). Такая смелая постановка чрезвычайно сложной теологической проблемы не случайно была построена на суфийской платформе: на протяжении всего Средневековья именно суфии могли подниматься над идеологическими различиями в суннизме и шиизме, поскольку для них важнее всего была их главная цель — познание высшей истины, то есть Аллаха. Переписки данного произведения представлены в фондах в пяти экземплярах [5, РНБ 3692, РНБ 3706, РНБ 3662, РНБ 3685, РНБ 3996]. В произведениях также закладываются основы поведения в рамках ислама, нравственного воспитания, отношения к представителям других религий, течений и даже к атеистам.

Делая выводы, следует отметить, что суфийские рукописные произведения стали оплотом для переосмысления мусульманами Башкортостана письменного культурного наследия, затем появления собственной религиозной мысли, понимания истории философии Востока, стимулом для идей обновления, толчком для просветительства, в культурном плане главной базой для реформации системы образования. Основные идеи реформаторов в сфере религии сводились к таким вопросам, как пост, положение женщины в исламе, вера в потусторонний мир, рай и ад, гуманизм, бережное и ценное отношение к человеку, всепрощение людей и т. д. Мусульманские учебные заведения в период конца XVIII – начала XX вв. играли значительную роль в распространении грамотности, стимулировали активность переписки важнейших рукописей и формировали тем самым новые поколения мусульманской духовной элиты Башкортостана. Впоследствии медресе с 60-х годов XIX века становятся центром распространения реформаторской литературы, что способствовало культурному реформизму и глубокому перевороту в общественном сознании мусульман региона.

Стоит также отметить, что именно выпускники новометодных медресе, на идеи которых, как мы выяснили, повлияли арабографические

рукописные произведения реформаторского характера, в дальнейшем выступали за изменения в общественно-политической жизни мусульман Башкортостана. В свою очередь разнообразная суфийская литература способствовала формированию мистико-аскетических идей в сознании мусульман Башкортостана. Суфизм же, а именно его либерально-консервативное течение отличался тем, что стал неким оплотом для укрепления джадидистского учения в регионе в конце XIX – начале XX вв.

Литература:

1. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. 1998. № 9.
2. Фаизов Г. Б. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа, 1995.
3. Ямаева Л. А. Либеральное общественно-политическое движение российских мусульман в нач. XX века. Дисс... на соиск. уч. ст. док. ист. наук. Уфа, 2003. 385 с.
4. Ямаева Л. А. Суфийские братства на Южном Урале. Ядкяр. 2008. № 1.
5. Фонд арабографичных рукописей Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН.

ЧАСТЬ 4

**МЕСТО СУФИЗМА
В РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ БАШКИР
И ДРУГИХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ**

4.1. РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ (ИСЛАМ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ) В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННЫХ БАШКИР

Тюркоязычные башкиры, хотя уже более тысячи лет по вероисповеданию принадлежат к мусульманскому миру, тем не менее, сохранили многое из того, что называется «доисламская культура», «доисламское мировоззрение».

Большинство историков признают башкир коренным народом Южного Урала и прилегающих к нему земель, где они сформировались в очень древние времена. В ходе освоения горно-лесных просторов Южного Урала и лесостепных прилегающих территорий, предки башкир этот процесс отразили в своих космогонических мифах, а также в различных жанрах богатого башкирского фольклора и этнографических материалах. Например, у башкир сохранились воззрения о создании мира не Аллахом, а демиургом Уралом путем пахтания первородного моря (*диңгез*) своей волшебной саблей. Этой саблей Урал, уничтожая враждебных всему живому тварей, как дейеу, аждаха, из их тел сложил сушу, которые и стали Уральскими горами и здесь первыми поселились предки башкир, т. е. народ таким образом через фольклорные и другие произведения доказывал свое первородство на этой земле, тем самым и право на нее.

У башкир сохранились также доисламские антропогонические мифы, где первый человек возник в пещере, где имелась похожая на человеческое тело яма с водой, куда упали солнечные лучи, отчего вода ожила и породила первого человека и от него пошли первые люди на Урале. В башкирском фольклоре практически не встречаются персонажи из исламской мифологии (шайтан, иблис, джинн и т. п.), но в любом жанре бытуют персонажи из доисламских верований, такие как — *дейеу, аждаха, пәрей (бире), юха, шүрале, бисура* и тому подобные, которыми башкиры заселили в местах своего проживания горы, леса, урочища, ямы, пещеры, гроты, озера, реки и болота, имеющие какие-либо особенности.

Не отличались башкиры и ортодоксальностью в соблюдении исламских норм и ритуалов; что было подмечено русскими исследователями XIX – начала XX веков. В традиционной культуре башкирского народа до сих пор сохраняются в виде реликтов древние доисламские

религиозные верования. Точно также мы можем говорить о синкретизме погребального обряда башкир, который состоит как из мусульманских, так и домусульманских обрядов. С одной стороны, имеются мусульманские элементы: похороны проходят с участием муллы, читаются суры из священного Писания мусульман Корана, на могилах устанавливаются мусульманские надгробные знаки в виде полумесяца, используется исламская погребальная одежда (*кафен*). В то же время совершаемые в ходе похорон и после некоторые ритуалы и действия показывают, что исламские ритуалы тесно переплетаются с домусульманскими.

К таким обрядам можно отнести «обряд выкупа греха покойного», так называемый «*дәүер сыгыу*», когда родственники с целью очистить душу покойного от накопившихся за годы жизни грехов, выкупают его, чтобы отправить упокоившегося на вечный покой чистым и безгрешным. Этот обряд «выкупа греха» беспроblemно бытовал у башкир до 90-х годов XX века, пока некоторая часть башкирской молодежи с целью получения религиозного (исламского) образования не стала ездить на учебу в арабские и кавказские регионы ислама. Отучившись там и набравшись чуждых башкирам знаний, эти молодые религиозные деятели повели борьбу с бытовавшим среди башкир традиционным исламом, в том числе и с обрядом выкупа греха. В некоторых случаях дело доходило до смешного. Например, автору этих строк пришлось быть свидетелем такого смешного события при исполнении печальных мероприятий. Из Москвы привезли на родину хоронить одного уважаемого человека (профессора одного из московских вузов). Родственники покойного, приступая к выполнению обряда выкупа греха, пригласили уважаемого, по их мнению, односельчанина выкупать грехи, но тут случилось неожиданное — тот наотрез отказался сесть и выкупать символические грехи покойного, объясняя свой отказ тем, что он был коммунистом, руководил партийной организацией совхоза и активно боролся с религией, тем самым накопил за свою жизнь столько грехов, что вряд ли когда очистится, а тут еще чужие грехи на себе взвалить. И завершил свое объяснение словами «От своих бы грехов откупиться...» Пришлось посадить вместо отказника другого человека, менее «обремененного» грехами и обряд все же был выполнен. По этому обряду «*дәүер сыгыу*» у башкир, безгрешными годами жизни у мужчин считаются 12 лет, а у женщин 9 лет. Оставшиеся годы жизни человека считались грешными и поэтому кто-то должен взять на себя все эти грехи упокоившегося человека. Данный обряд не имеет ничего общего

с исламом, и своими корнями явно уходит в домусульманскую эпоху. Подобный обряд, именуемый «козлом отпущения», был, например, у древних евреев, а также исполнялся, как видно из эпоса о Гильгамаше, в древнем Шумере и Аккаде [1]. Из этнографической литературы известно, что обряд именуемый «*давра*» (круг) исполнялся таджиками, а также малочисленными ираноязычными народами Памира в Горном Бадахшане [2, с.185].

У башкир до сих пор также живо представление об образе двойника человека (*арухи*). В башкирских домах иногда можно увидеть прибитый к стене деревянный гвоздь, куда, по мнению хозяев дома, по четвергам садятся души умерших родственников и ждут угощения. Для этого хозяева дома в четверг на сковороде жарят что-либо на масле, чтобы был запах жареного. Эти действия называются «*таба есе сыгары*», что на русский язык переводится как «сделать запах жареного».

Сооружение в могильной камере подбоя (*лахет*), возведение надмогильных сооружений в виде сруба (*бура, өй*), каменных оградок уходят своими корнями в древнетюркскую эпоху и даже в более ранние времена. Хоть и изредка, башкиры продолжают еще ставить на могилах столбы в виде лестницы, по которой душа покойника должна уйти в небеса.

В Куюргазинском районе Башкортостана на кладбище башкирских деревень Кинзябыз, а также на кладбищах ныне не существующих деревень Верхний, Средний и Нижний Мутал нами были обнаружены надмогильные каменные скульптуры в виде сильно стилизованных изображений человеческого тела. Такие же стилизованные изображения человека, но уже сделанные из дерева, нами были выявлены во время этнографических экспедиций на башкирских кладбищах в Зауралье — в Абзелиловском и Баймакском районах республики.

Сооружение антропоморфных каменных или деревянных изваяний (так называемых «балбалов» или «каменных баб») было распространено от Причерноморских степей до Алтая среди тюркоязычных народов до проникновения в их среду ислама. Обнаруженные нами на кладбищах вышеуказанных башкирских аулов надмогильные столбы в виде стилизованного человеческого тела, показывают, что эти традиции не исчезли бесследно, существуют в погребальной практике башкир и в наши дни. Башкиры фактически только в 50-е годы XX века прекратили устанавливать на могилах своих умерших родственников надмогильные камни, так называемые *кулпыташ*, на которых иногда рядом с полумесяцем — символом ислама, вырезали еще изображение

свастики. Некоторые наши пожилые информанты из башкир сообщили, что в 30-е годы XX века с приходом к власти в Германии фашизма, представители советской власти ходили по башкирским кладбищам и уничтожали изображенные на *куллыташах* свастики.

Один из наших информантов рассказал нам, как в конце 50-х годов XX века он пытался спасти от уничтожения надмогильные камни *куллыташ*, которые стали уничтожать вместе со старыми кладбищами в связи с целинной эпопеей в башкирском Зауралье. Поступок этого простого крестьянина из башкирского аула не нашел понимания у местных чиновников, облеченных властью, и все эти памятники истории были уничтожены. Сейчас остались только чудом сохранившиеся единичные экземпляры как свидетели доисламского периода истории народа.

До сих пор сохраняется у башкир и бытовавший у них в доисламский период истории культ гор. На господствующих вершинах гор в Башкирском Зауралье башкирское население до наших дней складывает из камней достигающие иногда нескольких метров сооружения в виде столбов, колонн и маленьких куч и горок, которых они называют *караскы*. Такие сооружения нами были зафиксированы в Абзелиловском, Баймакском, Кугарчинском и Хайбуллинском районах РБ, а также около башкирских аулов Оренбургской области. По рассказам наших информантов, каждая местность имеет своего духа-хозяина (по-башкирски «эйэ»), и *караскы* на вершинах гор являются вместилищем для духов гор. Можно сказать, что башкирские *караскы* являются тем же, что и сооружаемые на Алтае и Саянах тюркоязычными алтайцами, хакасами, тувинцами «обо». В переводе с башкирского на русский язык *караскы* означает «стража, охрана» и тем самым эти сооружения выполняют на определенной территории охранные функции.

Кроме вышеперечисленных примеров, есть и другие факты мирного сосуществования доисламских верований башкир с исламом, но жесткие требования к объему статьи, вынуждают ограничиться указанными примерами.

Литература:

1. Емельянов В.В. Гильгамеш. Биография легенды. — М., Молодая Гвардия, 2015.
2. Таджики Каратегина и Дарваза. Под ред. Н.А.Кислякова и А.К.Писарчик. Вып.3. — Душанбе, 1976.

4.2. К ПРОБЛЕМЕ ФЕНОМЕНА «НАРОДНОГО ИСЛАМА» (на примере башкир)

Явление, получившее в научной среде название «народный ислам», имеет широкое распространение среди многих народов, расселенных в разных уголках нашей планеты и исповедующих мусульманскую религию. У каждого народа и в разных странах ислам обретал местные особенности, которые были обусловлены специфическим историческим развитием отдельных народов, и, в свою очередь, это оказало влияние на развитие мусульманской религиозной мысли. То есть для ислама характерно разнообразие форм его бытования, обусловленное теснейшей связью с традиционной духовной культурой исламизированных народов, и их религиозными и культурными традициями.

Отечественные ученые-исламоведы, этнологи, проанализировав огромный историко-этнографический материал, пришли к выводу, что приспособление ислама к местным традициям разных народов и является причиной возникновения его локальных форм, под которыми обычно понимается совокупность различных религиозных верований мусульман, независимо от того, соответствуют они предписаниям и принципам канонизированного вероучения или нет.

Иначе говоря, ислам как новая религия, проникая в ту или иную этнокультурную среду, сталкивался с местными обычаями и традициями, и подвергался их активному воздействию, что в результате придавало ему специфические характерные именно для этой среды черты.

Изучение этого явления в отечественной науке имеет давние традиции. Еще в трудах дореволюционных ученых-востоковедов затрагивалась тема мусульманского культа святых. Советская, прежде всего этнографическая, наука на рубеже 20–30-х годов XX столетия была представлена целым направлением по изучению «народного» ислама. Важным вкладом в изучение этого явления стал перевод и издание труда известного венгерского исламоведа И. Гольдциера «Култ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы)» (1938) [10]. Однако расцвет в исследовании «народных» форм ислама приходится на поколение ученых-этнографов второй половины XX столетия. В 1960-80-х гг. появились блестящие труды Г.П. Снесарева, В.Н. Басилова, О.А. Сухаревой, Т.Д. Баялиевой, С.М. Демидова, О. Муродова и др., которые, прежде всего, на среднеазиатских, этнографических

полевых материалах глубоко раскрыли многие стороны данного явления, сохранявшегося все еще в жизни верующего населения [17; 5; 6; 21; 7; 11; 13].

Интерес к феномену «народного» ислама значительно возрос в постсоветский период. В работах многих современных российских ученых, прежде всего, этнологов были раскрыты самые различные аспекты данной проблемы. Среди них можно выделить исследования С.Н. Абашина, А.К. Аликберова, Булатова, Г.А. Гаджиева, А.А. Ярлыкапова и др. [1; 2; 4; 8; 9; 24; 25].

Возникновение народных форм религий, по мнению ученых, это объективно обусловленный и неизбежный процесс. Это синкретичное по своей сути явление получило в религиозно-научной литературе название «народный», «простонародный» или «бытовой» ислам, в отличие от так называемого «официального», «классического», «нормативного», «канонического» ислама. Ислам в том виде в каком он в настоящее время есть представляет собой сложный сплав местных доисламских верований, обрядов, культов, и классических традиций, опирающихся на Коран, Сунну и шариат. Достаточно окинуть взглядом карту мира и посмотреть на население так называемых мусульманских регионов, чтобы убедиться в сложном синкретичном характере исламской религии у всех исповедующих его народов.

Объясняя причины возникновения такого яркого и широкого по ареалу распространения явления, можно выделить ряд моментов, которые влияли на него:

- невозможность резкого одномоментного отказа от укоренившихся в сознании и в поведенческих моделях привычных ритуалов и мировоззренческих убеждений;
- отсюда неизбежное смешение в сознании людей канонов и постулатов новой религии с традиционными и архаичными по своему происхождению формами верований. Например, у любого из мусульманских народов можно наблюдать синкретичность религиозных представлений;
- далее, приспособление или адаптирование постулатов новой религии — ислама, к своему мировосприятию, то есть истолкование их в более привычных мыслеформах. Это и приводило к тому, что представления верующих могли достаточно сильно отличаться от догматического богословия, который был непонятен для простых верующих.

При этом вся эта совокупность верований, обрядов и ритуалов независимо от их происхождения и архаичности воспринималась и воспринимается верующими мусульманами как истинный ислам. И это несмотря на то, что синтез с доисламскими верованиями и обрядами обуславливали его локальное своеобразие. Отсюда исследователи выделяют два уровня в исламе — это «народный» и «нормативный», которые, однако, принято считать частями единого явления, то есть рассматривать их как два тесно переплетенных и активно взаимодействующих пласта единого культурного феномена. В то же время ученые отмечают, что носители «нормативного» или «официального» ислама — мусульманские духовные лица — как правило отвергают то, что пришло с «народным» исламом, например, культ святых или исламизированное шаманство. Иначе говоря, между этими двумя пластами ислама прослеживаются определенные противоречия.

Для понимания сути процессов, происходивших внутри ислама, обратимся к тому, что составляет «народный» ислам. В него, в частности, включают:

- различные культы местных святых и их почитание в противоречащей Шариату форме;
- паломничество в места захоронения местных святых и нередко использование его фотографий в качестве амулетов;
- посещение святынь, например, горы, признаваемой в народе священной;
- использование амулетов, например животного происхождения (кости, клочок шерсти), вместе с мусульманскими изречениями, записанными на клочке бумаги и зашитыми в футляры из кожи или ткани;
- частые обращения к умершим предкам с просьбой о помощи потомкам в той или иной ситуации;
- вера в магические приемы и религиозные ритуалы (гадание на Коране, отмечаемое 40, 52 дней после смерти покойного, накрывание всех зеркал в доме, где умер человек и т. д.) [23].

Вышеприведенное широко представлено в религиозной мировоззренческой системе мусульманских народов и независимо от историко-культурного и регионального контекста достаточно схоже в своих чертах. В то же время «канонический» ислам рассматривал это как невежество, а его распространение как совершенно неприемлемое.

Обратимся к региональным и культурным особенностям «народного» ислама. В отечественной этнографической науке данная тема

исследована в большей степени на среднеазиатском и кавказском материале.

Исследователи, занимавшиеся изучением форм бытования ислама на Северном Кавказе, отмечали незавершенность процесса вытеснения им более архаичных по времени возникновения верований, более того ислам был вынужден приспособиться к нормам адата, являвшегося регулятором общественной и духовной жизни [3, с. 15–16]. Нормы адата, частично совпадая с шариатом, иногда противоречили ему. Такие социальные явления, приобретшие характер обычая — кровная месть, умыкание девушек, — распространенные среди ряда кавказских народов, прямо противоречили нормам шариата. Но их игнорирование или не соблюдение влекло за собой общественное осуждение и соответствующие меры наказания. Иначе говоря, нормы шариата вынуждены были взаимодействовать с достаточно развитой системой обычного права. Приспособление ислама к нормам адата, укорененных в быту, образе жизни горцев, во многом определили особенности «народного ислама» и этнокультурную специфику кавказского региона [3]. С другой стороны, это говорит о сложности процесса исламизации народов данного региона, который протекал через преодоление архаичных верований и адатов.

Среднеазиатский «народный ислам» так же вообрал в себя многие элементы предшествовавших местных культов, верований и религий. Это нередко порождало проблемы и противоречия культурного характера, как это, например, произошло на рубеже XIX–XX вв., когда распространение различных видов «народной культуры» среди городского населения Туркестана и Бухары приняло массовый характер. Представители официального ислама расценивали это как испорченность нравов и прямую угрозу «вере и нации» (*дин ва миллат*). Многие явления народной культуры доисламского происхождения, например, праздники (Навруз, сайри сари сол, гул-и сурх и др.), азартные игры, гадания вызывали настороженность и осуждение со стороны служителей ислама, например, отдельные элементы популярного праздника Навруз, такие как изготовление свистулек и иных «развлекательных» предметов. Компромисс между требованиями официального ислама и народными обычаями был найден: было разрешено изготавливать эти предметы, но только на период праздника, после чего они уничтожались. Различные виды гаданий также осуждались со стороны ортодоксов, и ими активно велась «разъяснительная работа» среди населения [12, с. 154].

Формы и проявления «народного» ислама у мусульманских народов Волго-Уральского региона также достаточно разнообразны. Наряду с догмами «нормативного» ислама, у них сохранился значительный пласт верований и обычаев доисламского происхождения, которые подверглись влиянию ислама [18; 22].

Рассмотрим несколько подробнее проявления «народного» ислама у башкир на этнографическом материале, который был собран автором в разных уголках Башкортостана и за его пределами на протяжении более трех десятилетий [Полевые материалы автора, 1990–2023, далее — ПМА]. Анализ традиционных религиозных воззрений башкир показал, что они представляют собой сложный комплекс, включающий в себя различные по генезису, историческим корням элементы, которые подверглись постепенной трансформации после принятия их предками ислама [18].

Обратившись к традиционной семейно-бытовой обрядности башкир, можно увидеть, что все обряды, сопровождавшие жизненный цикл человека, начиная с рождения (родильные), вступления во взрослую жизнь (свадебные), и заканчивая его поводами в последний путь (поминально-погребальные), пронизаны как доисламскими, так и собственно мусульманскими верованиями. Например, главным в родильных обрядах являлась защита новорожденного. С этой целью принято было оставлять рядом с младенцем предметы, которым приписывали чудодейственную силу, прежде всего, Коран и вообще книги на арабском языке. Добавим, что и сегодня нередко прибегают к этому способу защиты. Однако, наряду с этой священной книгой клали железные предметы — нож, ножницы, или части тела животного — клыки, когти медведя, волка, или хлеб, которые наделяли сильными сакральными свойствами [18, с. 72].

Удивительное соединение мусульманских и языческих верований демонстрируют амулеты башкир — *бетеу*, которым придавали сильные защитные и лечебные свойства. Они были популярным способом охраны детей и взрослых, прежде всего женщин. Их носили на шее или подвешивали к одежде с внутренней стороны. Согласно башкирским поверьям, они обеспечивали своим хозяевам здоровье, долголетие, удачливость, оберегали от сглаза, и влияния зловредных духов. Обычно они представляли собой небольшой треугольный или четырехугольный футляр из кожи или ткани, внутрь которого помещали обычно маленькие клочки бумаги с написанными на

них сурами из Корана. В то же время часто наряду с ними в *бету* помещали различные предметы — медвежьи и волчьи когти (*айыу, буре тырнагы*) или клыки (*айыу, буре теше*), кошачью косточку, кусочек плаценты новорожденного (*бала яткылыгы*), травы, листочки и зернышки определенных растений, которым приписывали чудодейственные свойства. Несколько экземпляров таких амулетов хранятся в фондах Национального музея Республики Башкортостан [20, с. 191–198].

Свадьба башкир в прошлом включала в себя обязательное проведение церемонии бракосочетания — *никах*, который является частью правового (*фикх*) и семейного института ислама [14]. В то же время свадебная обрядность башкир не утратила свои традиционные черты, восходящие к доисламским верованиям и обрядам. Речь идет о множестве различных магических ритуалов, сопровождающих все этапы свадебного торжества, в частности, таких как обсыпание молодых серебряными монетами, зернами, крошками хлеба, или церемонии встречи невесты, когда ей под ноги клали подушку, чтобы исключить воздействие предполагаемой насланной черной магии и др. [19, с. 92–95].

Тесное переплетение ислама с элементами архаичных верований можно проследить в обрядах, связанных с хозяйственной деятельностью башкир, в календарных обрядах. Например, во время эпизоотий чтение соответствующих молитв из Корана сочетали с окуриванием дымом от так называемого «живого огня» — *сыгыр уты*, добытого путем трения. Другим примером религиозного синкретизма является сохранившийся до наших дней весенний обрядовый праздник *Карга буткаһы / Карга туйы* (Воронья/грачиная каша, Воронья/грачиная свадьба), связанный своим происхождением с доисламскими культами Природы и умерших предков. Он состоял из совместной трапезы на лоне природы, ритуального «кормления» птиц специально для этого приготовленной кашей, и обязательного обращения к Высшим силам. Последнее подразумевало обращение к мусульманскому Аллаху. В молитвочтениях мог участвовать мулла. «Кормление» же птиц сопровождалось как обращением к птицам, духам предков, так и чтением коранических сур [18, с. 93–99].

Ярким проявлением «народного» ислама у башкир, как и у других мусульманских народов, является паломничество в места захоронения местных святых. Таких мест на территории исторического

Башкортостана¹ много. К числу наиболее известных относятся мавзолеи — *кэшэнэ* — Хаджи Хусейн-бека и Тура-хана эпохи средневековья (п. Чишмы Чишминский район Республики Башкортостан (далее — РБ), могила целителя, мудреца, прорицателя Мужавир-хазрата (д. Бахтигареево, Баймакский район РБ), могила религиозного деятеля, историка, писателя, ученого Риззэтдина ибн Фахретдина (мусульманское кладбище, г. Уфа), могила религиозного деятеля Гатауллы ишана (д. Валитово Хайбуллинский район РБ) [16], могила религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (г. Троицк Челябинской обл.) [15]. Паломничество к этим местам многочисленны верующие, в их числе и из разных стран, совершают, как правило, в священный месяц Рамазан. Нередко это вызывает определенные проблемы. Так, власти г. Троицка Челябинской области вынуждены были принять меры, чтобы защитить священную могилу Зайнуллы Расулева. Среди паломников «... всегда находились ярые фанатики, которым непременно надо было отломить камешек от надгробия. Считается, что святыню такую надо растолочь и... выпить. Рецепт обещает, что после такой процедуры на вас снизойдет благодать... Неудивительно, что несколько лет назад священную могилу оградил, дабы ее совсем уж не разобрали на лечебные сувениры. Но ограда отнюдь не остудила пыл паломников, которые по-прежнему сотнями приезжают сюда, чтобы поклониться праху одного из последних шейхов суфийского братства Накшбандийа на территории Южного Урала. А может быть, и всей России...» [15]. Добавим, что в качестве амулетов население нередко использует фотографии почитаемых религиозных деятелей. Вышеприведенные примеры свидетельствуют, что в регионе сложился культ местных святых. Причем часто встречается и другое его проявление, когда место захоронения религиозного деятеля, чаще всего гора, холм, становились святыней. Эти места также признавались в народе священными и привлекали множество паломников. В качестве примера можно привести гору Ауштау, расположенную в Учалинском районе РБ возле деревни Старобайрамгулово. С этой святыней связано множество легенд. Одна из наиболее популярных гласит, что на горной вершине

¹ Термин, обозначающий территорию, на которой в различные исторические периоды расселялись башкирские племена и башкирский этнос, и включающий как территорию современной Республики Башкортостан, так и часть территорий сопредельных республик и областей

захоронен святой — *аулия* (араб. «святой») Рамазан, который прибыл в эти края, чтобы распространять религию Пророка Мухаммеда. С ним же связывают появление на горе чудодейственного родника [ПМА; 18, с. 16–17, 19]. Добавим к изложенному, что горных вершин, признаваемых в народе священными, на территории Башкортостана достаточно много [ПМА; 18, с. 16–18].

Все вышеприведенные примеры — лишь небольшая часть, отражающая явление «народного» ислама у башкир. И как видим, так же как и у многих других народов, он представляет собой сложный синкретичный комплекс. Эта форма его бытования — «простонародная» — стала одной из главных причин, по которой ислам сумел пережить советский период в своей истории, когда государство ставило своей целью полное искоренение религиозных предрассудков из сознания советских людей. Достаточно ясно выражая свое негативное отношение к «народному» исламу, который воспринимался как «религиозные пережитки прошлого», тормозящие движение на пути к социализму, полностью искоренить его из сознания верующего населения не удалось. Более того, именно «простонародный» или «бытовой» ислам, по мнению исламоведа Ярлыкапова А.А., стал тем стержнем, благодаря которому ислам в Советском Союзе вообще сохранился. В условиях, когда мусульманские духовные лица — имамы, кадии, шейхи, исламские ученые были уничтожены, репрессированы, а «нормативный» ислам потерял своих носителей, именно «народный» ислам смог сохранить ценности этой религии в ритуальных действиях похорон и мавлидов, в посещении зияратов, в раздаче садака, в соблюдении поста и многое др. Эти ритуалы сопровождалась мини-проповедями, через которые, в отсутствие пятничных проповедей имамов, мусульмане получали информацию об исламе, приобретали чувство приобщенности к мировой мусульманской культуре [24].

Таким образом, «народный» ислам — это огромное этнокультурное наследие мусульманских народов как нашей, так и зарубежных стран, с которым вынуждены были считаться власти и представители «нормативного» ислама, проявляя при этом двойственное и противоречивое отношение: ведя, с одной стороны, борьбу с религиозными пережитками (запрещая проведение обрядов, закрывая места их массового проведения, паломничества), и, проводя, с другой стороны, научные исследования по изучению исламского наследия и традиционных религиозных обрядов.

Литература:

1. Абашин С.Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. №4. — С. 62–83.
2. Исламский фундаментализм в Центральной Азии: причины распространения, прогнозы на будущее // Центральная Азия и Кавказ. 2002, № 2 (20). — С. 71–78;
3. Акаев В.Х., Керимов М.М. Этнические и реиональные составляющие мусульманской культуры народов Северного Кавказа // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки, Ростов-на-Дону, 2008 г., № 2. — С. 13–16.
4. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.). — М.: Восточная литература, 2003. — 847 с.
5. Басилов В.Н. Два варианта среднеазиатского шаманства (к изучению этнической истории региона) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. — М., 1991. — С.55–65.
6. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. — М.: Мысль, 1970. — 144 с;
7. Баялиева Т. Доисламские верования и их пережитки у киргизов: Дис. ... канд. истор. наук: 07.00.07. — Фрунзе, 1969. — 305 с.
8. Булатов А.О. Реликты шаманства у народов Дагестана // Советская этнография. — 1991. — Ф 6. — С.115–125.
9. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. — М.: Наука, 1991. — 180 с.
10. Гольдциера И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). — М., 1938. — 180 с.
11. Демидов С.М. История религиозных верований народов Туркменистана. — Ашхабад: Ылым, 1990. — 142 с.
12. Джумаев А. Ислам и культура в Центральной Азии// Дружба народов. 2008, №12, с. 147–167.
13. Муродов О.М. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. — Душанбе: Дониш, 1979. — 116 с.
14. Никах [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Никах> (Дата обращения: 17.04.2023).
15. Николаев С. Южный Урал в ожидании паломничества мусульман. На Расулевских чтениях будут охранять могилу великого ишана / Губерния. Челябинская область. 07.07.2016 [Электронный ресурс]. URL: <https://gubernia74.ru/news/1077252/> (Дата обращения: 17.04.2023).
16. Семь почитаемых мусульманских святых [Электронный ресурс]. URL: Башкирии//<https://www.ufa.kp.ru/daily/26257.4/3136470/> (Дата обращения: 17.04.2023).

17. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. — М.: Наука, 1969. — 336 с.
18. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир: Монография. — Уфа: РИО БашГУ, 2005. — 146 с.
19. Сулейманова М.Н. Этнография народов Башкортостана: Учебное пособие. — Уфа: РИЦ БашГУ, 2007. — 128 с.
20. Сулейманова М.Н., Нигматуллина З.Ф. Магический атрибут: между язычеством и исламом // Вестник антропологии, 2021. №3. С. 191–198.
21. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. — М.: Наука, 1975. — С. 5–93.
22. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. — М: Наука, 1967. — 538 с.
23. Хамид Бекери. Народный ислам [Электронный ресурс]. URL: <https://darulfikr.ru/articles/narodnyj-islam/> (Дата обращения: 17.04.2023).
24. Ярлыкапов А.А. Народный ислам [Электронный ресурс]. URL: <https://yandex.ru/video/preview/5884318550508905383> (Дата обращения: 17.04.2023).
25. Ярлыкапов А.А. «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа // Этнографическое обозрение, № 2, 2006. — С. 59–74.

4.3. «ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ» В РОССИИ: ПОНЯТИЕ, ИНТЕРПРЕТАЦИИ, РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН¹

Республика Башкортостан — это многонациональный и многоконфессиональный регион России, где большинство населения — мусульмане, которые являются коренными жителями. По официальным данным исламские объединения в республике составляют около 68% от общего количества религиозных организаций, 20% — православные, около 12% — протестантские течения (баптисты, адвентисты, пятидесятники, мормоны и др.). В религиозном составе населения присутствуют также старообрядцы, буддисты, представители языческих верований².

Мусульманская умма Башкортостана в организационном плане представлена двумя зарегистрированными официальными религиозными центрами:

- Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ), возглавляемое Верховным муфтием Талгатом Таджуддином (с 1980 г., со времени существования Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири, предшественника ЦДУМ), объединяет по Российской Федерации более 2000 мусульманских организаций, из которых на территории республики расположено 664 общины (зарегистрировано 554 и 110 без регистрации)³.
- Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ) в настоящее время возглавляется муфтием Айнуром Биргалиным. Его предшественник, муфтий Нурмухамет Нигматуллин

¹ Работа выполнена в рамках научно-исследовательской работы по государственному заданию ИЭИ УФИЦ РАН: «Традиционные религии и новые религиозные движения на Южном Урале и в Приуралье: вопросы функционирования, государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений», № АААА-А21-121012290084-6.

² Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональным отношениям на территории Республики Башкортостан на 01.01.2021 г. // Текущий архив Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан.

³ Там же.

бессменно руководил духовным управлением с 1992 по 2019 гг. Н. Нигматуллин с 1994 по 2017 гг. являлся сопредседателем Совета муфтиев России под руководством Равиля Гайнутдина. В ДУМ РБ входят 783 мусульманских общин (688 зарегистрированы и 95 без регистрации)¹.

В 2018–2021 гг. нами было проведено исследование по проблеме «традиционного ислама» в Башкортостане, была проанализирована дискуссия о «традиционном исламе» по линии духовных управлений, мусульманских течений, национальных организаций и государства. С точки зрения «традиционного/нетрадиционного» ислама в мусульманском сообществе рассматривались интерпретации общих религиозных практик. Особое внимание было обращено к распространенной практике регионального паломничества в республике, которая стала объектом для многочисленных споров о принадлежности ее к «традиционному» или «нетрадиционному» исламу.

Термин «традиционный ислам» в России появляется в начале 1990-х гг., когда в процессе суверенизации автономных республик и распада четырех советских муфтиятов по национальному и территориальному принципу на территории Российской Федерации образуется ряд независимых и конкурирующих друг с другом духовных управлений. Организационная раздробленность мусульманской общины дополнилась радикальными и экстремистскими интервенциями, отсутствием качественной системы религиозного образования. В данных условиях появилось понятие «традиционный/нетрадиционный» («правильный/неправильный») ислам, в основном с целью отличить радикальные толкования ислама и обозначить особенности российского ислама. В то же время термин активно стал использоваться в риторике мусульманских лидеров в борьбе за приходы и муфтияты, то есть каждый из них пытался продемонстрировать «традиционность» в своем собственном понимании и обвинить оппонентов в «нетрадиционности» [5, с. 142].

На современном этапе «традиционный ислам» в контексте государственной конфессиональной политики призван консолидировать российских мусульман в рамках одной страны, выступить мощным

¹ Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональным отношениям на территории Республики Башкортостан на 01.01.2021 г. // Текущий архив Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан.

ресурсом формирования гражданского единства. Термин используется представителями государственных органов, религиозных организаций, национальных объединений, научного сообщества, СМИ, является распространенным понятием в исламском сообществе России. При этом, как показывает исследование, однозначного определения ему не существует, разные социальные группы вкладывают различный смысл в это словосочетание, используя его для обоснования своей точки зрения по тем или иным вопросам российской уммы.

С государственной точки зрения «традиционный ислам» — это миролюбивый ислам, признающий существующее государственное устройство, и толерантный по отношению к другим конфессиями. Национальные движения считают «традиционным исламом» ислам, отождествляющий себя с башкирской нацией и содействующий ее единству. В среде верующих мусульман независимо от духовных управлений и принадлежности к тому или иному течению, «традиционный ислам» понимается как принадлежность к суннизму и ханафитскому мазхабу, в то же время каждая идейная исламская группа в понимании «традиционного ислама» включает основы своих представлений об «эталонном» исламе и его места в России.

Во время опроса духовных деятелей республики на предмет понимания «традиционного ислама» взгляды участников опроса разошлись не только по принадлежности к ЦДУМ и ДУМ РБ, но и внутри каждой религиозной организации не оказалось единства в определении широко используемого ими термина.

Далее мы бы хотели привести наиболее часто высказываемые суждения о «традиционном исламе» имамов обоих духовных управлений мусульман в Башкортостане из анкетных опросов¹.

— «Традиционный ислам в России — это ислам, который пришел от Пророка и сахабов, имеет 1000-летнюю историю взаимного проживания с другими народами в мире и согласии. Наш ислам. Длительное проживание на одной территории привело к пониманию друг друга среди этносов, терпимости и взаимопомощи между мусульманами, христианами, иудеями, буддистами».

¹ Опрос имамов по теме «Традиционный ислам в России» на курсах повышения квалификации в Российском исламском университете и БГПУ, г. Уфа, 2018 г. Полевые материалы автора.

- «Традиционный ислам — это та религия, в основе которой лежит ислам Мухаммада. Почему он традиционный? Потому что он был запрещен или почти запрещен в России, и наши предки донесли до нас его с учетом традиции, обычаев, сложившихся обстоятельствами социального, политического, общественного характера».
- «Традиционный ислам — во-первых, это суннитский ислам двух утвердившихся среди мусульман России мазхабов (религиозно-правовых школ) — ханафитского, к которому принадлежат татары, башкиры и часть кавказских мусульман и шафиитского, распространенного в Дагестане и Чечне; а во-вторых, суфизм, представленный несколькими братствами — накшбандийа, кадирийа, шазилийа».
- «Традиционный ислам — ислам суннитского толка, симбиоз этнической традиции и религиозных догматов. Если традиция не противоречит исламу, шариату, то ее нужно принимать. Например, если традиционно в обществе высокий калым за невесту и мусульманин по этой причине не может жениться, то это вред. Традиционный ислам знает грань между традицией и шариатом».

С точки зрения государственных служащих «традиционный ислам» — идеологема, пока еще неустоявшаяся в российском исламе и обществе, основная задача, которой стоять на страже интересов господствующих социальных групп и государства с целью сохранения устойчивости и стабильности социального порядка [3, 12].

В мусульманском сообществе Башкортостана практически отсутствуют открытые дискуссии, касающиеся проблематики «традиционного ислама». В большей степени данная проблематика прослеживается на этнографическом материале. Вопрос о традиционном исламе ярко проявляется, когда речь заходит об отношении мусульманской уммы Башкортостана к местным святым местам и связанным с ними обрядам. Негативное восприятие «святых мест» стало индикатором принадлежности к салафизму ввиду того, что салафиты утверждают о запретности паломничества к могилам святых, которое они рассматривают как поклонение мертвым.

С распространением среди башкир ислама многие древние традиции приобрели новые формы и стали осмысляться в рамках мусульманского мировоззрения. К их числу относится и традиция почитания святых мест. Основным объектом паломничества являются захоронения «святых» — аулия (от араб. авлийа — святые, находящиеся под покровительством Аллаха). У башкир понятие аулия распространилось

не только на известных религиозных деятелей, прославившихся благочестием и глубокими религиозными познаниями, но и на обычных людей, отличившихся при жизни добрыми делами или какими-то сверхъестественными способностями, к аулия причисляли и погибших мученической смертью [2, 511].

Почти в каждом районе Башкортостана есть почитаемые мусульманами могилы «святых» (*аулия кәбере / аулия зыяраты*). Большинство из них находится на мусульманских кладбищах, некоторые расположены обособленно. Их принято посещать в обычные дни и в дни мусульманских праздников. Посещение включает в себя чтение сур Корана и молитв, украшение могилы, обход вокруг нее, жертвоприношение, раздачу милостыни с целью получения благодати. Считается желательным рядом с могилой святого хоронить простых людей. Во многих селах республики вокруг одной могилы аулия возникли целые кладбища.

Современные духовные деятели не всегда одобряют обычай посещения святых мест. Проведенный нами опрос религиозных деятелей в 2011 г. на предмет возможности посещения и поклонения «святым» местам в Башкортостане показал, что 44% опрошенных охарактеризовали этот обряд вредным суеверием и отметили, что мусульмане не могут им поклоняться; 25% — ответили, что посещать «святые» места в целом можно и нужно, но поклоняться им нельзя (мусульманин должен поклоняться только святым местам в Мекке и Медине); 19,8% положительно относятся к данному явлению и считают, что в республике сложилась традиция поклонения местным мусульманским святыням; затруднились ответить — 11,2%¹.

Современный период развития ислама в Башкортостане характеризуется активным процессом реконструкции старых и создания новых мест поклонения, восстановления исторической памяти о «святых», выдающихся религиозных деятелях. В то же время местные мусульманские паломничества стали основой создания деструктивных культов, финансовых схем, распространения разнообразных мифов, получивших «благословение» иностранных проповедников (турецких шейхов).

В советские годы, как показывают архивные документы, в Башкортостане было известно несколько мест посещения верующими:

¹ Опрос духовенства на предмет посещения «святых» мест в Республике Башкортостан, Республика Башкортостан, 2011 г. Полевые материалы автора.

мавзолее Хусаин-бека и Тура-хана, могила ишана Ягафара [4, 250]. В настоящее время таких мест более ста. В 2014 г. сотрудниками Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук зафиксировано 113 археологических памятников, являющихся местами паломничества мусульман [1, 36]. Более 70% из них находится в восточных предгорьях хребта Урал-тау и лесостепном Приуралье преимущественно с башкирским населением.

В настоящее время традиции местного паломничества сохраняют свою силу среди мусульманского населения республики. Сформированная модель поклонения стала фундаментом для продвижения в регионе идей тариката хакканийа, что в определенной степени повлияло на возникновение конфликта между последователями суфизма и салафитами, основанного на споре относительно «правильного понимания» и исполнения принципов мусульманского вероучения.

Таким образом, на формирование представлений о «традиционном исламе» в республике повлияли несколько факторов:

1. Особенности религиозной идентичности — большинство населения Башкортостана признает свою принадлежность к вере, но не ориентируется на религиозные институты. Исламская идентичность во многом является частью этнической идентичности.
2. Национальный фактор — башкирские общественно-политические организации пытаются патронировать конфессиональную сферу в республике, негласно участвуют в деятельности духовных управлений и исламских течений.
3. Внутриконфессиональная конфликтность — кризис в официальных духовных структурах, позиционирующих себя приверженцами «традиционного ислама», но не способных объединить молодежь, обратившуюся к исламу. На фоне значительного омоложения кадров духовенства Республики Башкортостан прослеживается тенденция конфликта поколений, передела сфер влияния духовных деятелей, позиционирующих себя сторонниками традиционного ислама, и молодых, радикально настроенных, имамов.
4. Прерванная традиция — ислам к 1980-м гг. был практически полностью подавлен в СССР и сохранялся в обрядовой форме. В Башкирской АССР в это время функционировало 14 мечетей, исламских учебных заведений не было, духовенство убывало естественным путем. Большинство населения до сих пор является достаточно

невежественным в отношении исламских знаний, и придерживается обрядовой формы религии.

Литература:

1. Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И. Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. № 4 (53). 2016. — С. 33–42.
2. Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2016. 662 с.
3. Карамышев Р.Д. Традиционный российский ислам: идиологема или реальность? // Традиционный ислам: понятие, сущность, содержание. Сборник материалов научно-практического семинара, проведенного в Уфе 21 июля 2015 г. / сост. Г.Б. Фаизов. — Уфа: БГПУ, 2015. — С. 6–12.
4. Хабибуллина З.Р. Борьба с «суевериями» в СССР: «Святые места» мусульман в деятельности государственных органов Башкирской АССР (по материалам 1940–1950 гг.) // Конфессиональная политика советского государства в 1920-1950-е годы. История Сталинизма. Великий Новгород: РОСПЭН, 2019. — С. 245–252.
5. Юнусова А.Б. Ислам и мусульмане в общественном и бытовом пространстве Республики Башкортостан Каким нам видится ислам // Россия и ислам: межцивилизационный диалог. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. — С. 119–147.

4.4. ПОЛЕВОЕ СУФИЕВЕДЕНИЕ: ТРИ РОССИЙСКИХ РЕГИОНА И ПЕРВЫЙ КОМПАРАТИВИСТСКИЙ ОПЫТ ШКОЛЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ НИУ ВШЭ

В последние десятилетия интерес к полевым исследованиям постепенно растёт; при этом, с одной стороны, можно говорить о возрождении советской этнографической школы, с другой, наблюдается частичное преодоление её недостатков. В частности, это касается изысканий, так или иначе связанных с религиозной тематикой: духовные институты перестают восприниматься в качестве пережитков традиционного общества, обряды — в качестве предрассудков, наблюдается очевидный отход от неизменно негативной оценки религиозных практик к более объективному восприятию их в качестве важного, если не базового, элемента культуры.

Параллельно, безусловно, растёт и роль самих религиозных институтов в жизни различных этнических сообществ на территории РФ (как, в принципе, и во всём мире). В одних регионах они выступают в качестве средства возвращения к традиции и, в конечном счёте, поиска собственной идентичности и определения своего места на мировой карте. В других — позволяют выстроить новую систему ориентиров и ценностей, наладить духовное воспитание в среде населения.

Среди мусульманских народов России важную — а в ряде случаев и ведущую — роль играет суфизм. Суфийские братства-тарикаты в большинстве случаев выступают в качестве оплота «народного» ислама — ислама, максимально восприимчивого к народным обычаям, адатам, народным героям и символам. Функционирование тарикатов, их влияние на повседневную жизнь сообщества, различные аспекты духовной и материальной культуры существенно различаются от региона к региону. То, какое место занимает принадлежность населения к тому или иному тарикату, зачастую позволяет сформировать определённое представление о менталитете и культуре сообщества в целом.

В мае-августе 2022 г. в рамках Школы востоковедения факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ были проведены две большие экспедиции («Центры паломничества мусульман в Республике Башкортостан», 10–22 мая, руководитель — И.А. Царегородцева; «Возрождение исламских традиций» (праздники, зийараты)

в Дагестане, 27 июля – 12 августа, руководитель В.А. Матросов) и несколько небольших полевых выездов в Рязанскую область (г. Касимов и сёла Касимовского района) и Нижегородскую область (населённые пункты Сергачского, Краснооктябрьского, Пильненского административных районов). Несмотря на существенные различия в постановке задач и выстраивании логики самих поездок, все они, за исключением посещения Касимова и окрестных сёл, так или иначе оказывались связаны с суфийской тематикой. И хотя достижение реального научного результата и, в долгосрочной перспективе, формирование собственной сильной полевой школы требуют многолетней регулярной организации подобных исследований, по итогам довольно насыщенного полевого сезона важно конкретизировать полученный опыт, сравнить первые впечатления, определить дальнейшие перспективы. Для удобства мы выделили следующие аспекты или критерии, по которым хотели бы рассмотреть каждый из трёх регионов:

- 1) Открытость представителей духовенства и прочего населения в том, что касается принадлежности к тарикату и роли суфизма в целом;
- 2) Наличие в сообществе противопоставления (очень условно) «городского» ислама (иногда, причём даже ещё условнее — салафитского направления) и суфизма;
- 3) Влияние суфизма на локальную или региональную идентичность, этническую идентичность представителей населения, а также роль в рамках этой идентичности, если таковое влияние присутствует;
- 4) Наличие суфийских элементов среди предметов материальной и книжной культуры.

Республика Башкортостан

Экспедиция «Центры паломничества мусульман в Республике Башкортостан», проведённая под руководством И.А. Царегородцевой, географически охватывала северные окраины региона — сёла Татышлинского района, — а также непосредственно Уфу и центры паломничества к югу от неё — родовой зийарат Джагфар-ишана и гору Нарыстау. Сразу стоит оговорить, что это была не первая экспедиция Школы востоковедения в Башкортостан, и что в сентябре 2019 г. уже предпринимался длительный полевой выезд по Бураевскому, Янаульскому,

Татышлинскому и Аскинскому районам республики с первичным знакомством с Уфой и вылазкой в соседние Чишмы.

Суфийская тематика проходила красной нитью через все основные нарративы, поднятые во время экспедиции. Вне зависимости от того, носили ли они скорее исторический характер (изучение наследия семьи Чукури-Кииковых в Татышлинском районе) или социокультурологический (Уфа и Нарыстау), роль тарикатов — Накшбандийи, Накшбандийи-Хакканийи — оставалась неизменно значительной.

Касательно заявленных выше четырёх критериев, для Башкирии характерно наличие всех четырёх. Местные жители, причисляющие себя к тарикату, тем более духовенство, не скрывают своей принадлежности, открыто готовы поговорить о любых интересующих аспектах. Имамы-суфии отличаются крайне широкой образованностью, для объяснения природы суфизма используют обширный аппарат, включающий элементы полемики (нельзя не отметить отличное знание текстов Ветхого и Нового Завета), научной интерпретации (с привлечением, например, концепций социологов и антропологов XIX–XX вв.), контекстуального обоснования (с привлечением широкого спектра вопросов политической повестки национального и мирового уровня).

Важно, что не только представители духовенства, но и прихожане мечетей хорошо представляют себе культурные элементы, сопровождающие распространение суфизма — знают праздники и обряды, основных персоналий, участвуют в мероприятиях, даже если для этого надо ехать на другой конец Республики. Вовлечённость населения и готовность населения рассказывать об этой вовлечённости крайне высоки. Предоставление возможности со стороны духовенства приобщиться к обрядовой стороне, принять, например, участие в зикре, говорит о значимости прозелитического компонента.

Противопоставление между «суфиями и салафитами», характерное, например, для московских мусульманских общин, достаточно открыто обсуждается в башкирской среде на всех уровнях. Фактически, большую часть респондентов, с которыми доводилось общаться, можно разбить на два лагеря, воспринимающих противостояние как норму.

Оно же определяет и идентичность — примечательно, что каждая из сторон противопоставления считает именно себя олицетворением «правильного ислама», «традиционного ислама», «народного ислама», и идентичность тех прихожан, которые причисляют себя к тарикату, напрямую определяется готовностью следовать нормам, не просто

характерным для суфизма (уже упомянутая терпимость к адатам, готовность воспринимать народные традиции, символику, героев и т. д.), но и, в рамках парадигмы «свое — чужое», нормам, максимально отстоящим от «салафитских».

Наконец, в том, что касается материальной и книжной культуры, суфизм представляет любому исследователю-полевiku широкий выбор, от посоха шейха тариката, неизменного атрибута носителя бараката (в какой-то мере, посох выступает таким же носителем или инструментом её практического применения), до изображений суфийских центров на надгробиях, от старых трактатов и космологических таблиц до современной литературы.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, экспедиция «Центры паломничества мусульман в Республике Башкортостан» позволила непосредственно познакомиться с суфизмом, как исламским учением, которое включает собственную догматику и духовные практики. Удалось установить отдельные особенности «народного» ислама и войти в достаточно плотный контакт с представителями суфийского движения на территории Республики Башкортостан.

Республика Дагестан

Экспедиция в Дагестан была приурочена к первым десяти дням месяца мухаррам и в основном концентрировалась на шиитской общине Дербента. Тем не менее, в ходе поездки удалось познакомиться и с представителями суннитских суфийских сообществ — в Хасавюрте и Эндирее, в аулах Табасарана, в Дахадаевском и Ахтынском районах.

Впрочем, «познакомиться» — слово довольно громкое. В отличие от башкирских общин, суфии Дагестана гораздо более закрытые. Отчасти, вероятно, сказывается историческое противостояние между народностями, районами, отдельными сёлами, отчасти — сама горная местность, превращающая любое сообщество в замкнутый социум, в котором к чужакам относятся с недоверием. В отдельно взятых районах сказались последствия Чеченских войн и выразившегося в них характера политизации ислама.

Дагестанские суфии, напротив, аполитичны, однако парадигма «свой — чужой» у них характерна не только в отношениях с условными «салафитами». Фрагментация общества, в котором помимо

«салафитов» и «суфиев» самых разных мастей существуют также шииты, христиане, иудеи, атеисты, привела к крайнему сужению понятия «свой» и тенденции к частичному ранжированию «чужих» по степени чуждости. Полевики, в общем-то, тоже скорее чужие — по крайней мере, при проведении максимально краткосрочной работы, не предполагающей длящегося недели или месяцы процесса работы с населением. Характерно, что в каком-нибудь селе Вас с удовольствием пустят в дома, накормят, приветят, но при попытке посетить местное кладбище могут повести себя даже в какой-то степени враждебно.

Иногда исследователь и вовсе может ассоциироваться с попыткой грубого проникновения в своё, сакральное, иногда — с «засланным казачком». В селе Тарки, нависающем на горе над Махачкалой и славящемся долголетним противостоянием с последней, любая попытка изучения села, материальных культурных объектов и населения требует обязательного предварительного согласия со стороны духовенства, которое как бы выступает гарантом безопасности общения людей с исследователями.

Кажется, подобная ситуация отчасти связана с конфликтом поколений. Молодые люди, особенно перебравшиеся в Махачкалу, Каспийск, другие прибрежные города или вовсе поселившиеся вне Дагестана, воспринимают традиции как некоторый пережиток, от которого им необходимо избавляться. Распространение ислама условно «салафитского» толка и пренебрежительное отношение тех, кто считает себя членов «джмаата», к тем, кого они именуют «суфистами» несёт риск «старения» дагестанского суфизма в целом ряде районов и отчасти ожесточает население против любых объектов модернизации бытовой жизни. Впрочем, есть и исключения — например, община в Чиркее, где вокруг Сагид-эфенди Чиркейского выросла довольно масштабная школа мюридов, которая после убийства шейха в 2012 г. стала даже активнее привлекать сторонников.

Сосредоточение на собственной общине, собственных практиках и собственной идентичности в рамках манеры «свой — чужой» практически исключает получение от людей искренней информации, собственно, о характере тарикатов и их роли в жизни человека. Население активно приукрашивает факты, замалчивает важные вопросы, увиливает от ответа, видя в закрытости залог сохранения традиций.

Впрочем, в Дагестане интересны объекты материальной культуры — не только старые книги, эпиграфические надписи или литература,

продаваемая на полках магазинов, священные роши и здания, но и, например, предметы магического обихода. Нам посчастливилось найти на развалинах села Кала-Корейш (историческая первая столица Кайтагского улуса) блокнот, судя по всему, 70-80-х гг. прошлого столетия, содержащий не только адреса и контакты, но и, например, магические квадраты.

Так или иначе, любому полевику, который захочет заниматься дагестанскими суфиями, предстоит гораздо более долгая, кропотливая работа с местным населением, нежели в Башкирии.

Нижегородская область

В августе 2022 года была осуществлена поездка в населенные пункты Сергачского, Краснооктябрьского и Пильненского муниципальных районов Нижегородской области. Цель экспедиции носила больше ознакомительный характер с мусульманскими центрами данного района. Среди них были деревни и сёла Анда, Медяна, Кочко-Пожарки, Шубино, Красная горка (мишарск. Сафажай).

В селе Анда нам удалось познакомиться с местным имамом-хатыбом, который сопровождал нас все последующие дни. Нам удалось посетить множество мечетей и кладбищ.

Ведущую роль для мусульман данных районов играет желание держаться традиций условного «народного» ислама. Например, около с. Кочко-Пожарки находится священный вяз, который в народе называют «Кургонсат», «страшное дерево». Для местных татар-мишарей это место имеет сакральное значение. Есть предположение, что это как-то связано с религиозными традициями марийцев, мордвы и эрзян, которые проживают на юге Нижегородской области. В данном примере можно проследить синтез между исламской традицией и марийской мифологией в рамках представлений местного населения.

Что касается суфийских практик на территории Нижегородской области, то стоит отметить сразу, что каких-либо существенных результатов за четыре дня поездки мы не достигли.

Можно говорить, что представители духовенства и местное население открыто шло на контакт, но на вопросы, связанные с суфизмом в целом, зачастую многие приходили в смущение, замешательство и не пытались что-либо комментировать. Это отнюдь не значит, что

суфизм в регионе не распространён. На его присутствие указывает не только литература, принадлежащая перу наших предшественников, но и намёки, «всплывающие» в ходе общения. Так, один из имамов Красной горки сообщил, что принадлежит к тарикату, однако не стал называть к какому именно. Параллельно он довольно негативно прокомментировал многие суеверия, связанные с данным регионом. И не он один — духовенство здесь, в отличие от Башкирии, или пытается отмолчаться, когда речь заходит о священных объектах (упомянутый Кургонсат, валун Тараташ, священные рощи и т. д.), или подвергает их критике.

Многие респонденты отмечали необходимость возрождения исламского образования, так как среди обычных практикующих мусульман наблюдается явное невежество в том, что касается знания и соблюдения основных норм и правил шариата. Несмотря на то, что социальные практики в сёлах значительно более упрощённые и личные, чем в городе (регулярные маджлисы имама в том или ином доме, постоянные мавлиды и т. д.), о каком-либо противопоставлении «городского» ислама и суфизма пока не приходится: ислам сельских мечетей занимает промежуточное положение между городов и народными синкретическими верованиями.

Местное духовенство пытается на основе мусульманских праздников пытаться проводить общественные мероприятия по приобщению детского и подросткового к акиде. Например, имам с. Анда проводит с детьми летом «мини-хаджж», в ходе которого воспроизводятся основные практики, происходящие во время самого паломничества.

Завершая, не можем не отметить, что поездка в августе 2022 г. в населенные пункты Нижегородской области представляла ознакомительный характер. Пока можно только констатировать, что нам удалось установить контакты, которые в будущем позволят нам глубже познакомиться с данным регионом, а также подчеркнуть факт того, что суфизм здесь имеет несколько иную функцию, чем в других регионах, но его изучение может быть несколько затруднено.

Выезды в три региона России в течение одного сезона не только способствовали развитию полевой работы в стенах Школы востоковедения НИУ ВШЭ, но и позволили накопить принципиально разный в рамках важных вопросов опыт. В дальнейшем представление о том, с какими вызовами и проблемами предстоит столкнуться

начинающим полевикам при изучении российского суфизма, станет прочной базой для подготовки последующих экспедиций.

Литература:

1. Гусева Ю.Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. — М.: «Медина», 2013. — 217 с.
2. Кублицкая Е.А., Назаров М.М. Динамика религиозности в современной России по данным исследований в столичном регионе // Вестник Российской Академии Наук, 2019, том 89, № 11. — С. 1120–1127.
3. Полевой выезд студентов Школы востоковедения в Нижегородскую область. [Электронный ресурс]. URL: <https://oriental.hse.ru/mideast/news/800412981.html>. (Дата обращения: 10.05.2023)
4. Пригарина Н.И. Суфизм в контексте мусульманской культуры. — М.: Наука, 1989. — 341 с.
5. Экспедиция «Возрождение исламских традиций (праздники, зийараты) в Дагестане». [Электронный ресурс]. URL: <https://foi.hse.ru/openrussia/news/796119981.html>. (Дата обращения: 10.05.2023)
6. Экспедиция «Центры паломничества мусульман в Республике Башкортостан». [Электронный ресурс]. URL: <https://oriental.hse.ru/mideast/news/655011525.html>. (Дата обращения: 10.05.2023)
7. Яковенко И.А. Тенденции развития религиозного сознания в современной России // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология, 2012, №1. — С. 40–48.

ЧАСТЬ 5

**СУДЬБЫ РОССИЙСКОГО ИСЛАМА
В XX ВЕКЕ И НАСЛЕДИЕ ШЕЙХА
ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА**

5.1. «РАССТРЕЛИВАЯ НАС, ВЫ НЕ ИССУШИТЕ НАШИХ КОРНЕЙ...» НАЦИОНАЛЬНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОРЫ ВОССТАНИЯ «ЧЕРНЫЙ ОРЁЛ»

7 февраля 1920 г. в русском селе Новая Елань Мензелинского уезда Уфимской губернии вспыхнул бунт крестьян, вызванный насильственными действиями продовольственного отряда. Локальная стычка переросла в крупное, хотя и кратковременное? восстание против Советской власти, охватившее население Мензелинского, Белебеевского, Бирского, Уфимского уездов Уфимской, а также Бугульминского уезда Самарской и Чистопольского уезда Казанской губерний. Оно получило название «Черного Орла-Земледельца», а также «Вилочного», поскольку большинство восставших крестьян имело лишь холодное оружие — вилы, пики, топоры и т. п. В. Данилов и В. Кондрашин, полагают, что «по масштабу, числу участников и ожесточенности его можно сравнить с антоновщиной» [10, с.16].

В региональной историографии советского периода данное движение квалифицировалось как антисоветский мятеж, который возглавили «кулаки, баи, эсеры, башкирские буржуазные националисты», воспользовавшиеся «трудностями в деревне» [38, с.137]. Р. М. Раимов писал, что «кулацко-эсеровское выступление в Уфимской губернии готовилось в тесной связи с валидовцами» [40, с.309]. Точка зрения Г. И. Гужвенко была схожей: эсеры, меньшевики, а также «белогвардейское охвостье», воспользовавшись недовольством крестьянства общей экономической ситуацией в стране, организовали кулацкое восстание. Он также отметил, что большую роль в его подготовке сыграли «башкирские буржуазные националисты-валидовцы», чьи «агенты разъехались по уездам и волостям и через преданных им мулл повели бешенную агитацию против большевиков и Советской власти» [5, л.87].

Авторы коллективной монографии «Гражданская война в Поволжье (1918–1920)», неожиданно подробно для своего времени (70-е гг. XX в.), когда «кулацкие мятежи» в лучшем случае упоминались лишь кратко упоминания, рассмотрели восстание «Черный Орёл». Ими было верно отмечено, что население выступало не только против методов продовольственной диктатуры (продразверстка, монополия хлебной торговли, реквизиция продовольствия и т. д.), но также выдвигало национальные и религиозные лозунги [4, с.299, 303].

В постсоветский период, когда в общественном сознании получила доминирование парадигма человека экономического (*homo economicus*), идеологический маятник качнулся в обратную сторону, в результате чего в историографии получила преобладание точка зрения о сугубо экономических причинах восстания. Согласно ей, оно стало следствием недовольства населения Уфимской губернии экспроприационной составляющей политики «военного коммунизма», а все остальные факторы отошли в лучшем случае на второй план. Подобной позиции в определенной степени придерживается исследователь башкирского национального движения начала XX в. М. М. Кульшарипов. Он справедливо усомнился в правомерности оценки крестьянских волнений 20-х годов, в частности движения «Черный орел» как «кулацких», поскольку «основную массу их участников составляли крестьяне-середняки и бедняки» [13, с. 44]. Опровергая старый тезис советской историографии, он также отрицает участие А.-З. Валидова и его соратников в подготовке восстания, в чем с ним можно согласиться. Однако, пытаясь снять с башкирского лидера давно утратившие актуальность обвинения советских авторов 40–60-х гг. и отсечь любую возможность для спекуляций, он делает, на наш взгляд, неверный вывод о том, что восстание «Черный Орёл» нельзя считать ни национальным, ни мусульманским [14, с. 266–267]. Действительно, оно вспыхнуло как реакция на продрозверстку и первоначально не имело ни религиозной, ни национальной подоплеки. Однако, истории известны множество примеров восстаний, обраставших новыми целями и задачами по мере расширения социальной базы.

Заметим, что характеристика восстания «Черный Орёл» как мусульманского и национального была дана еще в 1920 г. непосредственными участниками его подавления. Одной из причин, по которой рукопись Г. И. Гужвенко не дошла до публикации, могло быть недостаточно четкое отражение многофакторной этиологии движения. В своей рецензии на данное исследование секретарь Башкирского Обкома РКП Р. У. Кузыев критиковал автора именно за то, что последний «сводит на нет восстания башкирского кулачества» и «не показал роль мусульманского духовенства в организации антисоветских выступлений в 1918–1921 гг. на территории Башкирии» [24, л. 4-5], т. е. за умаление этнического и религиозного факторов движения.

Из других исследователей следует отметить известного специалиста по вопросу национальных отношений и образованию Башкирской АССР Б. Х. Юлдашбаева. В составленном им многотомном

сборнике документов и материалов имеются сведения о выдвижении восставшими религиозных и национально-освободительных лозунгов [36, с.550–558]. Однако, в своей работе, посвященной новейшей истории края, он удостоил восстание «Черный Орёл» лишь кратким упоминанием и замечанием о том, что оно было вызвано недовольством крестьян продовольственной политикой государства [49, с.65].

В этом отношении коллективный труд «История Самарского Поволжья» был шагом вперед. В последний том данного издания был включен параграф о крестьянских восстаниях 1919–1920 г., написанный П. С. Кабытовым. Он признает, что участники «Черного Орла» — в большинстве своем татары и башкиры — наряду с требованиями прекратить «выкачку хлеба» выдвинули лозунги в защиту религии и «самоопределения народностей» [8, с.71]. Однако, автор, ограничившись констатацией указанных особенностей движения, не привел характеристику его идеологии.

Составители сборника документов «Крестьянское движение в Поволжье. 1919–1922 гг.» В. Данилов и В. Кондрашин во вводной части утверждают, что «преобладание в составе участников восстания мусульманского населения не отличало его принципиально по своим целям и механизму проведения от подобных выступлений русских крестьян». Отрицая национальную повестку восстания, они приводят слова члена Уфимского губисполкома Г. Касимова о том, «ни один повстанец ни единым словом не обмолвился о нации „миллят“» [10, с.17]. Следует заметить, что слово «миллят» все же звучало в речах повстанцев. Мало того, они выдвигали требования, трактовавшиеся властями как «националистические» и сепаратистские, когда речь шла о присоединении селений и волостей Уфимской и Самарской губерний, в которых они проживали, к Башкирской республике [47]. Интересно, что данное явление мимолетно отмечалось еще в советское время авторами монографии «Гражданская война в Поволжье»: «В деревне Карабаш¹ созданный кулаками сельский сход решил направить представителей в Уфу² с ходатайством о присоединении к Башкирии...» [4, с. 299]. Подобные акты непосредственного волеизъявления крестьян

¹ Село Карабаш Бугульминского уезда Самарской губернии (ныне пгт Карабаш Бугульминского р-на Татарстана).

² На самом деле, народные ходоки направлялись не в Уфу, а в Стерлитамак, где находилась резиденция Башкирского правительства.

в 1919–1920 гг. имели массовый характер, но, к сожалению, почти никто из исследователей не уделил им должного внимания. В чем действительно правы В. Данилов и В. Кондрашин, так это в том, что восстание не приобрело форму межэтнического или межконфессионального конфликта. При подавляющем численном превосходстве мусульман — башкир, тептярей, мишарей, татар и др. — в нем также приняли участие русские, чувашские, марийские, мордовские, чувашские, латышские крестьяне, а также немецкие колонисты (в районе с. Языково нынешнего Благоварского р-на РБ).

В коллективной монографии «Крестьянство и казачество России в условиях революции 1917 г. и Гражданской войны: национально-региональный аспект» В. В. Кондрашин повторяет тезисы, высказанные им ранее, и в дополнение заявляет, что большинство участников восстания «Черный Орёл» составляли татары [11, с. 841]. Данное утверждение не согласуется с действительностью, хотя бы исходя из этнического состава населения Уфимской губернии, территория которой стала основной ареной восстания¹. Следует отметить, что автора могло ввести в заблуждение неразборчивое применение термина «татары» ко всему мусульманскому населению вне зависимости от этнического происхождения, характерное для русской культуры в целом, а в данном случае для официальной переписки советских органов. Также не исключено, что он квалифицировал как татар различные группы тюрко-мусульманского населения — мишарей, тептярей, «мусульман» и др., которые в течение 20–30-х гг. XX века волевым решением

¹ Согласно Всероссийской с/х переписи населения 1917 г., численность башкир в уездах Уфимской губернии, на территории которых протекало восстание, была следующей: в Белебеевском – 184.878 башкир из 638.748 чел. всего населения (в т.ч. тептярей – 138.781, мишарей – 40.258, татар – 36.731, «мусульман» – 3.269, тюменов – 230); в Бирском – 208.579 башкир из 670.032 чел. всего населения (в т.ч. мишарей – 63.966, тептярей – 81.815, татар – 13.111, «мусульман» – 14.812); в Уфимском – 66.760 башкир из 477.306 чел. всего населения (в т.ч. мишарей – 49.445, тептярей – 53.400, татар – 646, «мусульман» – 56) [41]. Что касается Мензелинского уезда Уфимской губернии, то его национальный состав по переписи 1912–1913 гг. выглядел следующим образом: башкиры – 154.324 чел. (33,7%), великороссы – 135.150 (29,5%), татары – 93.403 (20,4%), тептяре – 36.783 (8%), крещеные татары – 26.058 (5,7%), мордва – 6.151 (1,34%), чувашаи – 3.922 (0,85%), черемисы (марийцы) – 2.448 (0,54%), всего – 458.239 чел. [12, с.254-255].

властей были включены в состав «татарской социалистической нации». Однако, причислять названные группы к формирующейся татарской общности в рассматриваемый период, значило бы не только модернизировать историческую ситуацию, но и усложнить ее понимание.

Все выводы относительно восстания «Черный Орел», сделанные в перечисленных выше работах, В. В. Кондрашин оставляет без изменений в другой своей книге «Крестьянство России в Гражданской войне: к вопросу об истоках сталинизма» [9].

Этапным явлением в исследовании и оценке движения стала монография оренбургского историка Д. А. Сафонова. Говоря о восстании, он делает вывод, что «мы имеем дело не с единым, но единоправленным протестом» [42, с.78]. До этого доминировало мнение, что движение управлялось неким «штабом Черного Орла» во главе с «белогвардейско-эсеровским» подпольем. Предводителями восставших произвольно объявлялись те или иные личности, упоминавшиеся в документах. Однако, судя по источникам, на территории, охваченной восстанием, возникло несколько «штабов» со своими командирами, действовавшими автономно, хотя попытки согласованных действий близлежащих центров движения все же предпринимались.

На основе имеющихся данных трудно заключить, являлись ли названия «Черная армия» и «Черный Орёл» идентификационной самопрезентацией всех без исключения повстанцев-мусульман. Судя по показаниям участников событий, они, если и слышали означенные термины, то почти не понимали их значения¹. Тюркоязычные кальки

¹ Житель дер. Тавларово Белебеевского уезда Миргарифан Банашев, член ВКП (б) с 1919 г., в 1937 г. рассказывал членам комиссии по сбору материалов о восстании «Черный Орел» о том, как в 1920 г., будучи учителем в дер. Каран (ныне того же Буздякского р-на РБ), имел беседу с восставшими жителями данного селения следующего содержания: «...один из присутствующих задал мне вопрос: что такое “черный орел”? Я ему отвечаю: “Это слово взято от денежной монеты Николая II и это обозначает черный крест”... Однажды на собрании кулаков и спекулянтов, где стоял вопрос о мобилизации [повстанческих] войск и сборе продовольствия и фуража, тогда этот товарищ им говорит: “За что вы беситесь? Тогда, когда вы не знаете, что за слово “черный орел”. Тогда моего товарища избил до полусмерти. Другой факт: у восставших на знаменах был нарисован вышитый “орел” и мой актив говорит: “Что вы сами мусульмане хотите креститься?” Тогда его бьют, и он уходит» [28, с. 86].

«Каракош яуы» (قاراقوش ياوي) и «каракошчылар» (قاراقوشچيلار), т. е. «война Черного Орла» и «черноорельцы» соответственно, мы находим лишь в документах 30-х гг., когда по указанию партийных органов начался сбор показаний и воспоминаний о восстаниях 1918–1921 гг. Весьма ценно мнение Д. А. Сафонова о том, что собственно «„восстания Черного Орла“, как мы его сегодня трактуем, не было», поскольку оно проявилось «как составляющая крестьянского движения Поволжья и Южного Урала» наряду с серией «локальных вспышек протеста с самостоятельными руководителями и лозунгами» [42, с. 78].

В другой своей работе названный исследователь делает ряд уточнений. Говоря о трудности учета массовых восстаний, он утверждает, что каждое из них в хронологическом и географическом отношении «есть статединица, но очевидно неверно было бы ставить рядом восстание в одном отдельно взятом селе и, например, восстание „Черного орла и земледельца“, по нашему мнению, распадающееся на не поддающееся учету количество локальных выступлений крестьян значительного региона» [43, с. 207]. При всей проблематичности фиксации границ того или иного движения следует заметить, что уфимский участок широкой полосы политической турбулентности февраля-марта 1920 г. имел свою специфику, позволяющую объединить серию, казалось бы, локальных мятежей во взаимосвязанное движение — не столько в организационном, сколько в идеологическом и ментально-мировоззренческом отношении. Не случайно, уже авторы монографии «Гражданская война в Поволжье» писали: «Восстание „черного орла“ выделялось среди других кулацких мятежей присутствием национальных и религиозных лозунгов» [4, с. 303].

Как следует из документов, пользуясь взрывом народного негодования в Мензелинском уезде, группа русских националистов объявила себя «штабом Черного Орла — Земледельца» и приступила к распространению листовок с призывами к христианам и мусульманам начать борьбу с «жидами» и большевиками, а также инструкций по организации органов власти и «боевых сил армии Черного Орла» [10, с. 393–396]. Не мудрствуя лукаво, в качестве своей эмблемы они, вероятно, выбрали имперского орла, отсюда и название их «штаба»¹. Часть жителей, вдохновленная прокламациями, приступила

¹ Как показывал делопроизводитель исполкома Новоселовской волости Уфимского уезда Уфимской губернии Трофим Васильев, в волостном цен-

к формированию отрядов, явочным порядком провозглашая себя частью «армии Черного Орла». В итоге возникло несколько повстанческих центров, не имевших единого управления. Схожий принцип мобилизации действовал в Пугачевщину, когда каждый, кому удавалось собрать полк (500 чел.), становился «полковником» и далее начинал действовать автономно от имени «императора Петра Федоровича». Штаб «Черного Орла», вероятно, пытался взять в свои руки командование движением. Однако, не существует никаких доказательств того, что ему удалось осуществить данное намерение.

На территории Уфимской губернии возникло несколько штабов и отрядов, назвавших себя «армией Черного Орла» или «Черной армией», возможно, лишь для произведения психологического эффекта на население. Уроженец дер. Новокатаево Белебеевского уезда¹ бывший красноармеец Имай Кашапов, поступивший после демобилизации на службу в милицию, вспоминал свою встречу с повстанцами: «... я вдруг остановился, увидел черноорельцев, идущих мне навстречу, которые распевали татарские песни, сопровождая игрой на скрипке и в гармонии. Они несли **черный флаг** (здесь и далее выделение наше — С.Х.). Шедший впереди них наш Муллаян (уже умер) воодушевлял их, играя на скрипке и выкрикивая: „Уничтожим коммунистов!“» [25, л. 139]. Кроме «черноорельцев» существовали штабы и отряды, именовавшие себя «мусульманскими» (или «армией ислама»). Действовали отряды «кулаков» и «дезертиров», идеологически не причислявшие себя к какому бы то ни было лагерю, а также просто бандиты. Однако, представители власти и участники подавления восстания механически перенесли броское и запоминающееся название «Черный Орёл» на всю массу пришедшего в движение крестьянства губернии, даже на тех, кто и не подозревал о существовании данного названия.

Бойцы отряда ВОХР под командованием А. М. Чеверева, обращаясь в своем воззвании от 3 марта 1920 г. к «повстанцам-башкирам, а равно и русским несмысленным людям» Бирского уезда, заявляли: «Знайте, что если мы победили организованных золотопогонников, то какая-то **черная армия** лапотников, вооруженных бабьими орудиями — кочергами и ухватами, нам не страшна» [36, с. 553–554]. Председатель

тре селе Языково «бандиты носили название **двухголовые** черные орлы», что может указывать на происхождение символики восстания [28, л.74].

¹ Ныне с. Новокатаево Бакалинского р-на Башкортостана.

Бирского ревкома Г. Пичугин призывал русское население не примыкать к выступлению «озверелой башкирской толпы», поскольку «невежественные, одураченные башкирские орды, выдавая себя за *черную армию*, громят население, избивают учителей и учительниц, советский служащих, библиотекарей, коммунистов...» [36, с. 552]. Обращает на себя внимание набор объектов репрессий со стороны восставших, являющийся надежным маркером клерикальных мятежей как реакции на политику воинствующего атеизма. По данному признаку можно заключить, что этиология протеста в Бирском уезде наряду с прочими включала религиозный фактор.

Д. А. Сафонов отмечает разнородность лозунгов восстания — от чисто экономических до политических («Долой большевиков-угнетателей!», «Да здравствует Учредительное Собрание!» и т. д.) и религиозных: «Мы полагаем недовольство продразверсткой фактором определяющим, но не единственным. Нельзя проигнорировать многонациональный характер различных групп восставших и их конкретные национальные проблемы — в частности для мусульман — вопрос религии» [42, с. 78]. Восстание «Черный Орёл» было вызвано сочетанием трех факторов, которые по степени релевантности чаяниям крестьянства Уфимской губернии с учетом его этнического и конфессионального состава чисто теоретически можно расположить в следующем порядке — экономический, религиозный, национальный.

Данная градация строится на допущении, что наиболее универсальной была экономическая мотивация протеста, поскольку политика «военного коммунизма» больно ударила по материальному положению всех без исключения крестьян Уфимской губернии. Всеобщность религиозного вопроса была уже не столь очевидной, учитывая существование значительного числа атеистов, «язычников» (например, марийцев), не имевших церковных институтов, а также лиц индифферентных к какой-либо форме религиозности. Тем не менее, лозунг «Да здравствует вера в Бога!» и даже «За веру христианскую и ислам!», выдвинутый частью повстанцев, должен был объединить общей целью значительное число верующих мусульман и христиан [10, с. 418]. Наконец, национальная идея в форме ирредентизма была близка, в первую очередь, башкирскому населению, занимавшему первое либо второе место по удельному весу в структуре населения всех уездов Уфимской губернии. Однако из представленной схемы, как оказалось, вовсе не следует, что универсальность продовольственного вопроса непременно

обеспечивает пропорциональное представительство в восстании всех этнических групп Уфимской губернии. Например, русские, несмотря на свой значительный удельный вес в структуре населения (около 39 %) фактически уклонилось от участия в нем.

Примечательно, что все три причины восстания прозвучали из уст властей уже в ходе его подавления. 17 февраля 1920 г. председатель военно-революционного штаба Самарской губернии П. Ульянов докладывал председателю ВЧК Ф. Э. Дзержинскому: «Согласно информации, восстание вспыхнуло на продовольственной, *национальной почве*, русское население идет неохотно, под угрозой» [44, с. 234]. Председатель Уфимского губревкома Б. М. Эльцин телеграфировал ему: «Движение по составу носит *националистический характер* и развивается в районе татаро-башкирского населения. Русское население пассивно, а местами оказывает и сопротивление» [10, с. 422]. 2 апреля 1920 г. председатель Уфимского губчека А. Талдин сообщал в Коллегию ВЧК: «...толчком восстанию послужила неправильная продовольственная политика, недостойное поведение продотрядов и продагитов, выполнение большого процента продовольственной разверстки и на *религиозной почве мусульман*... При ликвидации упорных [столкновений] за небольшим исключением — с башкирами, почти не было...» [44, с. 252].

Интересное мнение высказал на собрании Белебеевской организации РКП (б) 3 марта 1920 г., т. е. в разгар восстания и в самом его эпицентре, тов. Подольский. По его мнению, первая причина — это слухи об убийстве Ленина, вторая — *продовольственная политика*, к которой крестьянство центральных губерний «относится сочувственно или просто примирилось». Далее он сказал: «Третья причина — это *национальное переплетение*, которое многим, вероятно, даже не ясно, но взятый наш курс взаимоотношений национальностей с начала Октября — правильный, но вся беда в том, что у нас хозяйственная разруха, и нации более низкой культуры этого не понимают. И вот, что творится здесь в маленьком городке¹, это может повлиять на весь ход нашей революции и сыграть мировую роль. Так как восстание может переброситься в Башреспублику, а от нее зависит наш успех в Туркестане и на Востоке» [10, с. 405]. Указанные причины возникли не

¹ Уездный город Белебей был на 18 часов захвачен повстанцами в ночь на 1 марта 1920 г., что вызвало гневную реакцию Л. Троцкого, требовавшего привлечь «виновников как изменников и предателей» [20, л. 17].

в одночасье, а вызревали на протяжении предшествующих двух лет (1918–1919 гг.) и, как увидим, достаточно трудно определить, какая из них стала главным побудительным мотивом для открытого вооруженного выступления.

Рассмотрим их подробнее, начав с национального вопроса. Ирредентизм башкир Уфимской губернии впервые проявился в начале 1918 года. 15 ноября 1917 г. увидел свет фарман №2 Башкирского Шура (Совета), представительного органа башкирского народа, объявлявший «башкирскую территорию Оренбургской, Уфимской, Самарской и Пермской губерний с сего 15 ноября автономной частью Российской республики...» [33, с.188]. Однако, реальность была такова, что Башкирское правительство пока не могло распространить свою власть на большую часть объявленных автономными территорий в силу противодействия местных большевистских властей. Поэтому, в ходе Учредительного курултая «автономного Башкурдистана», созванного в декабре 1917 г., было принято решение об учреждении 9 кантонов в пределах т. н. «Малой Башкирии»¹, в названии которой уже содержалась задача доведения ее до размеров «Большой Башкирии». Большая часть Уфимской губернии, на которой попеременно с представителями других народностей проживало наибольшее число башкир (846.200 чел. по переписи 1912–1913 гг.), в состав «автономного Башкурдистана», а затем признанной «Соглашением» с большевистским правительством от 20 марта 1919 г. Башкирской Советской Республики (БСР) не входила. Однако, уже в резолюциях Учредительного курултая было зафиксировано, что «в западных частях Уфимской, Самарской и Пермской губерний должны быть созваны не позже января 1918 года уездные съезды», на которых «мусульмане западной Башкирии должны организовать кантональные управления и тем взять бразды правления в свои руки». В свою очередь, Башкирское правительство «должно употребить все усилия к тому, чтобы Уфимская губерния присоединилась целиком к Башкирии...» [33, с.205].

Как вспоминал «раскаявшийся» участник башкирского национального движения Н. Р. Бикбаев, Башкирское Шура в ноябре 1917 года

¹ Понятие «Малая Башкирия» появляется в «Положении об автономной Малой Башкирии», разработка которого началась в 1917 г. и завершилась в январе 1918 г. [33, с. 207]. «Положение» выполняло роль конституции провозглашенной республики.

организует районные съезды, при этом «оно опирается на крупных кулаков, мулл и буржуазно-националистическую интеллигенцию» [2, л. 14]. Эти агенты Башкирского правительства учредили уездные и волостные башкирские советы (*төбәк шурә*). Одним из таких органов был Бураевский башкирский национальный совет, который объявил территорию 7 волостей Бирского уезда Уфимской губернии, включая Бураевскую, «автономным районом». 18 февраля 1918 г. им было издано постановление: «...хлеб, заготовленный Бураевским исполкомом для армии в количестве 500.000 пудов и кассу наличности 300.000 рублей признать принадлежащим автономному району...» [20, л. 551]. Татарская пробольшевистская газета «Кюряш» («Борьба») писала о том, что руководители «бураевской смуты» Шарафи Хамидов¹ и Сахибзада Максудов² «подстрекали [к мятежу] коренные башкирские деревни, такие как Манчарово в Бирском уезде тем, что будто большевики придут громить мечети и уничтожать религию», т. е. лозунги восставших носили религиозно-национальный характер, хотя экономическая подоплека также играла если не решающую, то весьма существенную роль. Газета сообщала, что «мятежники провозгласили в Бураево башкирское кантонство» [39, с. 413]. Таким образом, бураевцы рассматривали свой «автономный район» как один из кантонов «автономного Башкурдистана», хотя он представлял собой эксклав в глубине территории Уфимской губернии. Восставшие собрали вооруженное ополчение численностью более тысячи человек [46, с. 19]. Однако, подошедшие из Уфы отряды Красной гвардии в конце марта — начале апреля 1918 г. нанесли им поражение. Таким образом, самопровозглашенный, но не состоявшийся 10-й по счету Бураевский башкирский кантон просуществовал около двух месяцев.

«Бураевская смута» во многих отношениях была репетицией восстания «Черный Орёл», вспыхнувшего два года спустя (тот же ирредентизм и протест против продовольственной политики, хотя религиозный вопрос к началу 1918 г. еще не созрел). За истекший период времени фронт Гражданской войны несколько раз прокатывался по территории Уфимской губернии с запада на восток и обратно. Ухудшилось

¹ Шарафуддин (Шарафи-бай) Хамитов – башкир-вотчинник села Бураево Бураевской волости, хлеботорговец.

² Сахибзада Максудов – крестьянин Асяновской волости, бывший депутат мусульманской фракции I Государственной Думы, крупный хлеботорговец.

не только материальное положение крестьянства, но также возникло недовольство на религиозной почве. Смысл декретов Советской власти «О расторжении брака», «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния», не понятый сначала, был вполне осознан к 1920 году. Выяснилось, что знаменитый ленинский декрет «Об отделении церкви от государства» от 23 января 1918 г., формально дававший духовенству долгожданную свободу от «кесаря», на деле означал нечто иное. Как писала А. Б. Юнусова, «большевики, не удержавшись в рамках светского, свободного государства с мировоззренческим плюрализмом, соскользнули к подмене „светского“ — «„атеистическим“, к атеистическому государству» [50, с. 127].

Выведение из сферы деятельности духовенства семейно-брачных отношений было воспринято мусульманами как первый шаг к уничтожению национальной и религиозной идентичности. На заседании ответственных работников Уфимской губернии 13 марта 1920 г. член губревкома В. Д. Галанов среди главных причин восстания назвал «ошибки в национальном вопросе»: «неправильно подошли к вопросу о регистрации рождений, смерти и браков на русском языке. Крестьяне в одной из волостей поняли это так, как будто их хотят крестить...» [23, л. 45–46]. Политработник Валиев, побывавший в плену у повстанцев, рассказывал в ходе заседания: «...мне говорили, [что] продармейцы берут взятки, насилуют женщин, издеваются над минаретами, над тубетейками... Неумелые циркуляры Отдела управления сыграли свою роль. Так с регистрацией рождения был такой случай: мусульманского ребенка зовут Харис, а записывают в волости (т. е. в волостном правлении — С.Х.) Борис, отсюда разговоры, а такие случаи часты. Затем религиозная подкладка в том, что „выбросили из-за вас коммунистов преподавание [мусульманского] закона“ и мобилизация женщин, которые по магометанскому закону одни без мужей не должны ходить в лес. Продагиты во многих местах вместо агитации занимались избиением не за то, что нет хлеба, а просто потому, что не нравилась физиономия мусульман. Все это служило спичкой, вызвавшей пожар» [23, л. 48–49].

Кудояров, секретарь Татаро-башкирской коллегии при Уфимском губкоме РКП (б), в ходе указанного заседания расставил причины восстания по степени важности в следующем порядке: «В восстании участвуют 90% мусульман. Главной причиной — продовольственный вопрос, затем религиозный, именно отнятие ведения метрической книги,

элемента религии. Дальше — национальный вопрос. Мы не смогли поставить работу, потому что нас мало, мы слишком юны и не пользовались доверием. Если мы писали о независимости, о национальном освобождении, [то] потому что нет [мусульманских] рабочих, крестьянство не расслоено и нужно к нему подходить таким путем. Иначе нельзя втолкнуть в головы социалистические мысли...» [23, л. 50–51]. Иными словами, мусульманской массе идеи национального возрождения были куда ближе и понятнее, чем коммунизм и идея классовой борьбы, поэтому приходилось «вталкивать социалистические мысли» окольными путями.

Между прочим, Валиев и Кудояров были единственными, кто честно высказался о причинах восстания. Остальные члены Татаро-башкирской коллегии, подвергшись критике со стороны русских товарищей, отрицали как национальную, так и религиозную мотивацию участников восстания. Высокопоставленный большевик Ф. А. Сергеев (Артём)¹ выговаривал коммунистам из числа «нацменов»: «Мусульманские восстания у нас — это мировой скандал...Когда вы, тов. мусульмане, идете по линии национального возрождения — вы идете на поводу у мусульманской буржуазии. Эта политика держания за хвост лошади, на которой едут наши враги...» [23, л. 52]. Некто Стуков (или Струков) также бросил камень в их огород: «В создавшемся положении быть может виноваты товарищи мусульмане, больше занимавшиеся национальными вопросами, чем коммунистической работой среди мусульман» [23, л. 44–45]. Одним словом, старшие коллеги попытались переложить вину за произошедшее на своих товарищей из числа «мусульман». Последние в лице упомянутого выше Г. Касымова парировали удар следующей сентенцией: «...восставшие татары и башкиры убивали своих народных учителей и мулл, желая уничтожить весь культурный элемент татаро-башкирского населения», следовательно, «придать этому восстанию национальный или религиозный характер невозможно..., обвинение мусульманской интеллигенции в руководстве им роковая ошибка, даже преступление» [10, с. 474, 476]. То есть лишь в том случае, если бы восставшие истребляли русских учителей,

¹ Федор Андреевич Сергеев («товарищ Артём») — революционер, председатель СНК Донецко-Криворожской советской республики (февраль — март 1918 г.), уполномоченный ЦК РКП (б) и ВЦИК при Башревкоме (осень 1919 — весна 1920 г.), близкий друг И. Сталина.

это движение можно было бы считать религиозно-национальным. Ясно, что демагогическая риторика Г. Касьмова была призвана защитить татарских коммунистов от обвинений в потворстве «предрассудкам» местного населения, а потому искажала настоящее положение дел. На самом деле, восставшие обращали свое негодование не на национальную интеллигенцию вообще, а лишь на носителей чуждого им мировоззрения — коммунистов, советских работников и учителей, проповедовавших классовую борьбу и атеизм.

Известный мусульманский социалист М. Султангалиев описывал методы работы последних: «Приезжает в деревню какой-нибудь захудалый агитатор, татарин, грозный, страшный, суровый, с револьвером и шашкой за поясом, и начинает ругать «Аллаха и пророков», демонстрируя при этом свой «ярый» атеизм наступлением ногой на Коран или какую-нибудь иную считающуюся у мусульман священной книгу: «Вот, видите, я наступил ногой на Коран, однако, мне ничего не сделалось. Значит, эта книга не священна, нет и Аллаха...» и т. д.». Гнев народа обрушивался также на «красных мулл, сторонников Советской власти» [16, с. 366, 371]. Одним из лозунгов восстания было «Долой гражданскую грамоту!», т. е. светское (атеистическое) образование [10, с. 418]. Восставшие из аулов Кук-Тяка и Яланкуль Бугульминского уезда Самарской губернии приняли решение истреблять «коммунистов и учителей-безбожников» (*коммунистлар белән динсез укытыучылар*) [1, л. 2]. Таким образом, взрыв исламского фундаментализма, включая физические расправы над «безбожниками», стали следствием атеистической политики государства и случаев глумления над чувствами мусульман.

Сочетание трех упомянутых факторов на территории Уфимской и некоторых соседних губерний неожиданно вылилось в движение крестьян различных национальностей за присоединение к Башкирской республике. Последняя в глазах населения представлялась независимым государством. Даже представители губернских властей сомневались в том, что она является частью РСФСР и просили Москву дать разъяснения относительно ее статуса. Однако, центр еще окончательно не выработал своего видения государственного устройства страны. Не случайно, акт признания Башкирии («Соглашение Российского Рабоче-Крестьянского правительства с Башкирским правительством о Советской Автономии Башкирии» от 23 марта 1919 г.), которая почти год сражалась против Советской России, В. И. Ленин ставил на одну доску с финляндским прецедентом: «...мне пришлось в Смольном давать

грамоту Свинхувуду¹...Как это было нехорошо!...А вчера разве не пришлось то же сделать по отношению к Башкирской республике?» [15, с. 158]. Последняя получила беспрецедентную самостоятельность вплоть до права на собственную армию, милицию, комиссариат внешних сношений и др., что создавало иллюзию ее независимости. Поэтому массы крестьян искали защиту, которую, по их мнению, мог бы дать переход под юрисдикцию Башкирской республики.

Идеологию восстания «Черный Орёл» сформировала не только «нетактичность» некоторых работников, как стыдливо квалифицировали губернские власти разнузданные действия членов продотрядов по отношению к национальным и религиозным чувствам мусульман, но также сознательная деятельность сторонников присоединения к Башкирии. Судя по документам, она усилилась к осени 1919 г., т. е. к тому моменту, когда фронт гражданской войны откатился далеко на восток, а Башревком вернулся в республику из эвакуации. Допрошенный по делу о сдаче города Белебея 1 марта 1920 г. отрядам «Черной армии» уполномоченный Уфимского губчека по Белебеевскому уезду Г. Глушко показывал: «Об определенном восстании мне не было известно, но [известно] о том, что среди населения Белебеевского уезда на территории реки Дёма агентами Башреспублики ведется усиленная агитация за восстание и присоединение [местных] башкир к Башреспублике» [22, л. 99]. Председатель Белебеевского уездного исполкома П. Н. Клюев сообщил, что причиной восстания была «главным образом контрреволюционная агитация, ведущаяся под лозунгом присоединения к Башкирской Республике, где нет коммунистов, где нет хлебной монополии и существует свободная торговля. Все это вызывало брожение в темных умах массы населения, особенно мусульманской и подготовляло благодатную почву для восстания» [22, л. 105].

Чекисты докладывали: «...в Чукадытамаковской волости [Белебеевского уезда] появились контрреволюционные агитаторы, истолковывая в извращенном смысле Башреспублику, агитировали за *башкирского короля Закия Валеева* (т. е. Заки Валидова — С.Х.), о том, что не будет коммунистов и будет там свобода» [10, с.411–412]. Мулла Кашафгали Камалетдинов после разгрома восстания на допросе показывал:

¹ Пер Свинхувуд – председатель Сената Финляндии (ноябрь 1917 – май 1918 г.), президент Финляндии (1931–1937). 18 (31) декабря 1917 г. В. И. Ленин вручил ему декрет СНК о признании независимости Финляндии.

«В средних числах февраля к нам в деревню Аднагулово¹ приехал от Заки Валидова кожевник дер. Бикметово² Ахмаддин Гайнанов, приехал как раз во время базара, на котором говорил жителям, что к Башкирской автономии отошли губернии Пермская, Уфимская, Казанская, сказав затем, что предстоит борьба с коммунистами, но бояться нечего..., так как стоит об этом сообщить Заки Валидову, как он сможет их освободить». Причем, другой житель Бикметово В. Сафиуллин сообщил, что 18 января, т. е. еще до начала восстания, у них «было собрание, на котором был составлен приговор о присоединении к татаро-башкирской автономии» [5, л. 179]. Поскольку в тот момент татарской автономии еще не существовало, а проект Татаро-Башкирской Республики был уже отменен, то речь могла идти только о присоединении к БСР. По имеющимся сведениям, самой западной точкой ведения подобного рода агитации был район сел Алькеево и Карабаш Бугульминского уезда (нынешних Азнакаевского и Бугульминского р-нов РТ) [10, с. 392], а также волости вокруг Бугульмы, где «мусульмане указывали, что за ними идет Закий Валеев со своей армией» и требовали от населения составлять приговоры о присоединении к ним [10, с. 396–397]. В отчете Уфимского губкома РКП (б) за март 1920 г. резюмировалось: восставшие «издали приказ об организации Башкирской республики и большая часть населения, ввиду своей несознательности присоединилась к восстанию, отстаивать якобы „свои права“... Главную массу восставших до 90% составляли татары и башкиры, русское население в большинстве к восстанию относилось пассивно» [22, л.36, 40].

Стремление жителей различных волостей Уфимской, Самарской и Оренбургской губерний войти в состав Башкирской республики стимулировалось относительно независимой политикой, проводившаяся Башкирским правительством, а затем Башревкомом (с марта 1919 г.) в религиозной, социальной и экономической сферах. В литературе она получила название «автономного НЭПа» [45, с. 44]. Орган Уфимского губкома РСДРП газета «Вперед» 10 марта 1918 г. писала, что в Златоустовском уезде «в некоторых селах даже попы с амвона ведут агитацию за присоединение к автономии башкир и за отделение от анархичных великороссов, отбирающих у церкви земли» [18]. 20 декабря 1919 г. Уфимский губпродком рассматривал вопрос о решении нескольких

¹ Ныне с. Аднагулово Туймазинского р-на РБ.

² Ныне с. Бикметово Туймазинского р-на РБ.

русских сельских обществ войти в состав Башкирии и сделал вывод, что «переход указанных селений в Башреспублику вызван стремлением уклониться от выполнения хлебной разверстки, поэтому следует принять неотложные меры к понуждению крестьян Надеждинской, Свято-Троицкой, Тюрушлинской и Нагаевской волостей» к выполнению положенного плана [35, с. 410]. 29 декабря 1919 г. жители татарского села Мияки-Тамаково Белебеевского уезда вынесли постановление «о желании присоединиться в Башкирию», соблазненные обещаниями агитаторов, что «в Башкурдистане будет свободная торговля, монополии хлеба и реквизиции скота не будет, как это практикуется в советской республике» [35, с. 412]. Иная мотивация была у чувашей Бузулукского уезда Самарской губернии, пожелавших войти в состав Ток-Чуранского кантона Башкирской Республики: «...по родству они очень близки к башкирам, изъясняются по-башкирски, а потому предпочитают для своей целесообразности жить вместе с башкирами, а не с русскими» [10, с. 361].

Как видим, при принятии решения о вхождении в состав Башкирской республики крестьяне как башкирского, так и небашкирского происхождения руководствовались не только экономическими, но и религиозными мотивами и соображениями этнокультурной близости. В сознании тептярского и мишарского населения, еще не тронутого влиянием татарского национализма, а также части башкир, исламская и этническая (этнословная) идентичности иногда сливались в единый ментальный комплекс. Не случайно, в материалах переписей 1912–1913 и 1917 гг. в графе «национальность» иногда встречается самоопределение «мусульманин» или «магометанин». Поэтому, в лозунги о защите религии многие вкладывали идею национального возрождения, которая в 1918–1920 гг. выразилась в требовании присоединения к единственной тогда российской автономии — «мусульманскому штату» Башкурдистан.

Показательно, что сотрудники ЧК и Уфимского губкома РКП (б) вину за инспирацию «движения присоединения» возлагали на «агентов Башреспублики», хотя все арестованные или выявленные постфактум агитаторы оказались крестьянами Уфимской губернии. А.-З. Валидов, находясь в эмиграции, когда можно было быть предельно откровенным, не подтверждал участие Башревкома в описываемых событиях. В начале марта 1920 г., т. е. в разгар восстания, он отправил в Уфимский губком телеграмму следующего содержания: «Если понадобятся силы

для беспощадного подавления [восстания], мы готовы: пусть кулаки на своей спине испытают *нагайки* красных башкир, сумевших защитить революцию... под Петроградом¹» [36, с. 555–556]. Наказание нагайками по фоне винтовок, пулеметов и артиллерии войск ВОХР и Туркестанского фронта выглядит как предложение утихомирить волнения по-свойски, без пролития крови. В ходе телефонного разговора с Л. Д. Троцким, выразившим опасение «относительно башкирских частей, которых может увлечь мусульманское восстание», А.-З. Валидов ответил «длинным объяснением, где клялся, что ни один башкир (т. е. башкирский солдат — С.Х.) не выступит против советвласти...» [36, с. 556].

В инициативе А.-З. Валидова, проявленной в специфических условиях, о которых будет сказано ниже, В. Данилов и В. Кондрашин видят еще одно подтверждение изложенной выше характеристики движения «Черный Орёл» как протеста, вызванного экономической политикой Советского государства. Сначала они пишут: «В ходе многочисленных восстаний между повстанцами не было вражды по национальному признаку. Они единым фронтом выступали в защиту своих крестьянских интересов». С этим не поспоришь. Но затем: «Крестьянское движение в Поволжье в 1919–1922 гг. не восприняло националистических идей татарской и башкирской интеллигенции... О том, что националистическое движение в Башкирии развивалось автономно от крестьянского движения и преследовало свои цели, свидетельствует» предложение А.-З. Валидова по подавлению мятежа [10, с. 17]. Следуя их логике, только межэтническая рознь может быть признаком национального движения, но в то же время ирредентизм башкир Уфимской губернии, упорно не замечаемый ими, не является достаточным доказательством влияния «националистических идей» башкирской интеллигенции.

Что касается пресловутого предложения А.-З. Валидова большевикам, то следует учитывать, что оно было сделано в момент преодоления последствий острого конфликта с Советской властью, вспыхнувшего в январе 1920 года². Поэтому лидер башкирской автономии из всех

¹ Осенью 1919 г. Башкирская группа войск (около 10 тыс. чел.) действовала под Петроградом, сражаясь с частями армии генерала Н. Н. Юденича и прикрывая город от предполагаемого наступления финских войск.

² Так называемый январский конфликт 1920 г. был следствием противоборства между Башревкомом во главе с его председателем Харисом Юмагуловым с одной стороны и Башкирским обкомом ВКП (б) и БашЧК – с другой.

сил старался доказать свою непричастность к дестабилизации ситуации в соседнем субъекте РСФСР и свою безусловную лояльность Советскому правительству. Однако, последнее дальновидно не отреагировало на примирительный жест А.-З. Валидова, посчитав, что введение башкирских войск на территорию Уфимской губернии лишь усилит сепаратизм местного башкирского и тюрко-мусульманского населения, которое, спасаясь от репрессий карателей, неизбежно хлынет под защиту штыков «красных башкир».

Властям было крайне неприятно осознавать собственные просчеты и печальный для уфимских большевиков факт фрагментации вверенной им губернии, с трудом выдерживающей соседство с «автономным Башкурдистаном». Ф. А. Сергеев (Артём) на Уфимской конференции РКП (б), состоявшейся 5–7 марта 1920 г., удрученно заявлял: «Очевидно, что мы имеем дело с массовым движением, имеющим глубокие корни, которые мы прозевали, и в этом наша вина. Мусульманский мир начинает пробуждаться. Они чувствуют, что их старый быт разрушается и они цепляются за него. Во-вторых, замечается полное разложение советской власти, как в самих советах, так и в войсках. Полный паралич власти. Здесь нет слоев, поддерживающих советскую власть. Мы представляем из себя каких-то бонапартиков, оторванных от масс. В Уфимской губернии мы получили полный политический провал...» [36, с. 557].

Документы исполнительной власти, органов ВКП (б) и безопасности (ВЧК), ВОХР (Войска внутренней охраны республики) и др., занимавшихся подавлением восстания, неизбежно отражают лишь точку зрения внешнего наблюдателя. К сожалению, взгляд изнутри, транслируемый в переписке повстанцев, воззваниях и приказах предводителей, представлен крайне слабо, так как почти все документы были уничтожены. Поэтому для реконструкции психологической атмосферы, идеологии, целей, а также масштаба данного движения могут помочь воспоминания, а также рассказы участников событий, записанные

Последние, проводя линию центральной власти на сведение к минимуму прав автономии, всячески препятствовали деятельности башкирских руководителей, в частности, протестовали по поводу организации комиссариата внешних сношений как «первого шага к полному отделению». Следствием саботажа стало то, что в ночь с 15-го на 16-е января члены указанных органов были арестованы. Потребовалось личное вмешательство В. И. Ленина, чтобы урегулировать конфликт и освободить заключенных.

в 1936–1937 гг. татарским писателем Зарифом Башировым (Башири) и уполномоченным областной комиссии по сбору материалов о гражданской войне и кулацких восстаниях Фатхи Салаватовым. Начался период «Большого террора» и местным органам госбезопасности, вероятно, нужны были материалы против бывших участников «Черного Орла», следствие по делу которых в свое время не было проведено, почему уцелевшие в ходе подавления движения повстанцы избежали наказания.

Эти показания сформировали фонд документов на русском, башкирском и татарском языках, многие из которых записаны новотюркским арабографичным алфавитом (*имлә*), а также башкирской и татарской латиницей (*яңалиф*). Они-то и проливают свет на «внутреннюю кухню» восстания. Как писал один из теоретиков устной истории А. Портелли, «особенность устных источников заключается в том, что они доносят до нас информацию не столько о самих событиях прошлого, сколько о смысле этих событий». Относительно вопроса их достоверности, подвергаемой «традиционными историками» сомнению, он замечает: «Особый интерес устного источника для исследователя может заключаться не столько в его соответствии реальным фактам, сколько в его отклонениях от них — в этих отклонениях проявляются человеческое воображение, желания, символы. Поэтому не существует „недостоверных“ устных источников» [48, с. 39, 41].

Житель села Тюменяк Белебеевского уезда¹ Мирсаид Минишев показывал, что незадолго до восстания *мутавалли*² Муллагали Исмагилов побывал в г. Стерлитамаке, тогдашней столице БСР, где якобы встретился с Валидовым, который просил «собрать приговор тех, кто думают присоединиться к нему». Кроме него, по словам М. Минишева, аналогичный вояж совершили некто Аюпов из Карамалы-Валид (ныне село Гафурово Туймазинского р-на РБ — С.Х.), а также выпускник медресе Гариф Харисов из Аднагулово, которые «повели такую же контрреволюционную агитацию за отделение от Советов и присоединение к З. Валидову». Среди «заговорщиков» также был «религиозный старик» Рахматулла Галиуллин и «крупный торговец» Сирай Кильдияров. М. Минишев сообщал: «Вскоре начали распространяться листовки, написанные арабским алфавитом. В этих без подписи и печати листовках

¹ Ныне с. Тюменяк Туймазинского р-на РБ.

² Мутавалли – араб. «управляющий делами», в данном случае – мечети.

говорилось: „Будьте готовы, идет армия З. Валидова. Уничтожим коммунистов! Красная армия на стороне З. Валидова. Когда придет З. Валидов, отбирать хлеб не будут“». Однако, советские работники и коммунисты были начеку: «Мы захватили их с поличным — в момент, когда на собрании крестьян собирали приговор. Народ в эти дни в результате провокаций и контрреволюционной агитации был настроен враждебно к Советской власти, особенно к коммунистам. Распоряжения совета игнорировались, ему не подчинялись, говорили: „Мы знаем только З. Валидова“»... Когда были захвачены главари в народе говорили: «З. Валидов просит собрать приговор и присоединение к местной автономии (*jerle moxtariat*), мы присоединяемся к этому приговору» [31, л.13–17]. Выясним, что из сказанного является правдой, а что нет.

Весть о том, что «идет армия З. Валидова», безусловно, была народным вымыслом. Однако, как писал Н. А. Добролюбов, «здесь-то и материал для историка. Так называемое общественное мнение не есть ли выражение духа, направления и понятий народных в ту или другую эпоху?» [6, с. 109]. Одним словом, слух — это в известной степени отражение общественного мнения. Повстанцы умело использовали популярность А.-З. Валидова, рисуя крестьянам вождельный образ освободителя, и вот в их воображении тот спешит с войсками на помощь к изнывающему от ига коммунистов народу. На самом деле, в разгар восстания лидер башкирского национального движения только возвращался из Москвы, где в декабре 1919 г. участвовал в работе VII съезда Советов. «По дороге из Москвы всюду предупреждали меня, что на станциях народ собирается, чтобы встретиться со мной... В татарских деревнях проклинали красных, происходило столпотворение, будто наступил Судный день. „Присоедини нас к Башкортостану, освободи, защити, мобилизуй сыновей в войско!“ — зывали ко мне и приглашали в гости в свои дома...», — вспоминал А.-З. Валидов [7, с. 337]. Ф. А. Сергеев (Артём) подтвердил факт подобных встреч в своей телеграмме Уфимскому губкому, в которой сообщал, что «во время проезда Валидова [из Москвы] в Аксеново¹ к нему приходила кулацкая делегация с просьбой присоединиться к башкирам...» [19, л. 8].

А.-З. Валидов писал: «Уже после того, как 24 февраля 1920 г. мы обосновались в Стерлитамаке, к нам явились представители *всех*

¹ Станция Аксёново Самаро-Златоустовской железной дороги, проходившей по территории Белебеевского уезда.

волостей Уфимского и Белебеевского уездов и попросили присоединить их к Башкортостану. Мы старались успокоить их, говорили, что от мятежей и бунтов проку нет. Пришли к нам и посланцы многих русских сел и деревень, также выражая желание быть в составе Башкортостана. Мы с трудом выпроваживали таких просителей из здания нашего правительства и моего дома» [7, с. 337]. В ходе подобных встреч А.-З. Валидов, вероятно, произносил речи, которые могли истолковываться народными ходоками в желаемом им смысле, а именно, что глава автономии повелел составлять мирские приговоры на вступление в состав Башкирской республики. Иначе, как объяснить массовое вынесение подобных «приговоров»? Хотя, как следует из источников, этот стихийный референдум начался еще до начала восстания. А.-З. Валидов прекрасно осознавал значение своей личности. Он писал: «Действительно, мое влияние в ту пору возросло не только в самом Башкортостане, но и в соседних губерниях. Чтобы начать широкое движение в нескольких губерниях Урала, достаточно было одного намека» [7, с.337]. Возможно, этот намек вольно или невольно был сделан.

Почти магический ореол личности А.-З. Валидова толкал некоторых повстанцев на изобретение всякого рода подделок, могущих, по их мнению, еще сильнее разжечь пламя борьбы. Советский активист из села Куручево Белебеевского уезда (ныне Бакалинского р-на РБ) Мингаж Миннигареев писал: «...мы захватили татарина-шпиона черноорельца. При нем оказались печати черноорельцев и *воззвания Закия Валидова*» [27, л.8]. Как вспоминал житель деревни Каран нынешнего Буздякского р-на РБ бывший питерский рабочий Насретдин Садретдинов, в один из дней состоялся сход местных крестьян, на котором местный мулла Сабит Гильмутдинов выступил со следующей речью: «Граждане, миряне, мусульмане, наша вера магометанская самая почетная; раз нам прислал приказ сам Заки Валидов, мы как один, не считая женщин, должны идти защищаться от большевиков, во чтобы то ни стало взять станцию Буздяк, имеющийся там хлеб в амбарах запечатать и кормить свои войска, взять имущество, забрать в свои руки, а также отрежем путь большевикам; тогда, как придет Заки Валидов, спасибо нам скажет...» [28, л. 81]. Ясно, что будь подобные воззвания и приказы подлинными, губернские и уездные власти не преминули бы предъявить их высшему руководству большевиков в качестве доказательства участия А.-З. Валидова в «контрреволюционной

деятельности». Но все подобные документы были подделками, а потому уничтожались на месте.

Вследствие этого содержание листовок, составленных повстанцами, в т. ч. подложных воззваний А.-З. Валидова, сохранилось лишь в пересказе властей и участников движения. Нам неизвестно, как звучало на языке оригиналов выражение «башкирский король», применяемое во многих документах к А.-З. Валидову, и что вообще оно значило. Советский активист Заки Султанов вспоминал, что башкиры его родной Илишевской волости Бирского уезда (деревни Мушта, Татыш, Юлдаш, Ябалак, Илеш, Кыпчак, Исанбай, Исамет, Куктау, Ново-Медведево)¹, вернувшие после революции некогда захваченные «боярами» (*баярлар*) вотчинные земли, говорили: «...мы против Советов ничего не имеем против, так как земли теперь стали нашими, и если у нас не будут отбирать хлеб, не будут трогать религию, позволят создать во главе с Заки Валиди отдельное башкирское ханство (*başqort xanlığı*), в таком случае мы будем довольны Советами» [29, л. 2]. Как видим, в стереотипных представлениях крестьянской массы А.-З. Валидов был чем-то вроде башкирского хана, превратившегося при переводе на русский язык в «башкирского короля». Впрочем, возможно и другое объяснение. В нескольких рассказах он именовался Заки-вали, т. е. «правитель Заки»: житель деревни Нижние Бишинды² Гариф Амиров вспоминал, что его односельчанин Ахмади Валиев прилюдно говорил: «На базаре в селе Аднагулово я слышал, что в скором времени выйдет закон Заки-вали (*tizdən Zäki väli zakonь сыgacaq*), согласно которому у крестьян не будут отнимать хлеб, останутся лишь Советы, а коммунистов не будет» [32, л. 6].

Образ А.-З. Валидова, созданный народным воображением, также имел ипостась защитника ислама. В материалах Зарифа Башири приводится свидетельство о том, что в феврале 1920 г. в расположенных вплотную друг к другу татарском и башкирском аулах Кук-Тяка и Яланкуль³ распространился слух: «Заки Валиди со своей сильной армией

¹ Все перечисленные селения ныне расположены на территории Илишевского р-на РБ.

² Ныне с. Нижние Бишинды Туймазинского р-на РБ.

³ Ныне с. Кук-Тяка (Куктэкэ) Азнакаевского р-на Республики Татарстан. Башкирская деревня Яланкуль была присоединена к Кук-Тяка в 1922 году, после чего утратила свое название.

в скором времени явится в окрестности Бакалов и Шарана. Он перебьет всех коммунистов, *безбожников* и всех сочувствующих им крестьян» [1, л. 11]. В реальности же А.-З. Валидов был светским человеком социалистических взглядов, хотя, как можно судить по его «Воспоминаниям», атеистом не являлся.

Если для наиболее консервативной части населения вне зависимости от этнической принадлежности острота религиозного вопроса снималась лелеемым присоединением к «мусульманскому» штату Башкурдистан, то для представителей слоев, не относившихся к башкирам-вотчинникам, этот шаг представлялся шансом получить равные с последними права на землю. Так, житель села Тураево Белебеевского уезда¹ Шагидулла Гиззатуллин вспоминал: «Среди башкир (т. е. в башкирской части данного селения — С.Х.) Бурангулов Фазлый, Мажитов Фазлый и Даутов... выступили с инициативой... отправить к Заки Валиди человека... Представителем отправили тептяра Хуснуллу Габидуллина... Он привез от Заки Валиди бумагу о разрешении принимать тептярей в состав башкир (*типтәрләргә башкордлыкка кабул итәбез дигән язгыны алып кайтты*), а также инструкцию (*инструкция*) о том, как нужно организовать борьбу за то, чтобы сделать Заки Валиди главой татаро-башкирской автономии (*татар-башкорт автономиясы башлыгы*)...» [32, л. 206]. Ясно, что А.-З. Валидов, предлагавший программу социализации башкирских вотчинных и других частновладельческих земель, не мог выдать подобную бумагу. Однако, в этих ухищрениях ясно видны мотивы участия в движении за присоединение к автономии определенных групп мало- и безземельных крестьян, арендаторов башкирских вотчин.

При крайней малочисленности документов, вышедших из-под пера восставших, возникают большие трудности с определением имен руководителей и организационной структуры движения. Этот пробел опять может быть восполнен лишь устными рассказами очевидцев, записанными спустя 16–17 лет после восстания. Они проливают свой неровный свет — местами яркий, местами тусклый — на картину прошлого, высвечивая отдельные уголки ареала восстания и оставляя в полной темноте другие. Как говорилось выше, в стихийно вспыхивавших очагах народного возмущения формировались отряды, которыми командовали местные предводители — бывшие военные или штатские, а иногда

¹ Ныне с. Старо-Тураево Ермакеевского р-на РБ.

даже представители духовенства. Эпицентром религиозного движения источники называют село Старо-Куручево современного Бакалинского района Республики Башкортостан, где проживал ишан, т. е. суфийский шейх, Бадреддин Исмагилов. 24 марта 1920 г. Куручевский волисполком докладывал, что «восстание в волости произошло на продовольственной почве и *религиозного фанатизма*, а также вследствие подпольной контрреволюционной агитации агентов Колчака» [10, с.498].

По словам уроженца означенного селения Гарифа Ахтямова, отец ему рассказывал следующее: «До начала восстания „Черный Орёл“ куручевский ишан Исмагилов Бадреддин объявил религиозным людям (*намазчыл халык*), что проведет в мечети проповедь (*вагъз*), в которой помимо прочего были такие слова: «Приходят вести, что во многих краях началось восстание против коммунистов. Это восстание против врагов религии идет по воле Господа. Поэтому если вы считаете себя истинными мусульманами, всеми силами включайтесь в это восстание против коммунистов, уничтожающих религию (*дин*) и нацию (*милләт*)»... » [32, л. 26]. По воспоминаниям жителя Куручево Мингажа Миннигареева, который был членом ВКП (б) с 1920 г. и добровольцем местной милиции, «ишан, до того объявлявший запрещенным посещение женщиной мечети и присутствие женщины на общих с мужчиной собраниях, накануне восстания „Черного Орла“» собрал в мечети женщин и начал их агитировать против коммунистов: «Среди населения распространяются слухи, что будто идет армия Закия Валидова, что коммунистов везде перебьют» [27, л. 1–2]. «Мусульманкам выходить замуж за коммунистов грех, — говорил ишан, — быть женой коммуниста одинаково, как грешно есть свинину или черного таракана. Борьба против коммунистов — есть борьба за веру» [26, л. 4].

Другим активным проводником борьбы с коммунизмом был мулла аула Сун-Куян¹ Ахмад-Вали Камалов (Камалединов), который, возможно, являлся мюридом названного ишана. Кряшен Григорий Епейкин, передавая воспоминания своего отца, показывал, что в 20-х числа февраля 1920 г. «черными орлами» был схвачен уроженец кряшенского села Курчеево коммунист Егоров: «Среди арестованных Егорова были: мулла этой деревни Камалов Ахмедвали, муэдзин той же деревни из кулаков Гильмхан Рамзанов и др. В этот момент в деревне Сункуяново

¹ Название Сун-Куян (Сән-Куян), вероятно, является вторым названием современного с. Камышлытамак Бакалинского р-на РБ.

восстание еще начато не было. Но кулаки и муллы вели усиленную агитацию, они говорили: „На днях из Казани со своей большой армией прибывает Заки Валидов. Он уничтожит всех коммунистов и всех сочувствующих коммунистам“...» [25, л.78].

Когда в Сун-Куяново вступил отряд мятежников, пришедший из аулов Кук-Тяка и Яланкуль, мулла Ахмад-Вали Камалетдинов объявил «религиозный джихад» (*дини жуһад*), стал ходить из дома в дома с призывом: «Сегодня истинные мусульмане (*чын мосолман*) не должны сидеть дома! На пути религии — к джихаду! (*дин юлында жуһадка!*)». Интересно, что свои отряды повстанцы именовали «армией Ислама» (*ислам ғәскәре*) [1, л. 19–20]. Член ВКП (б) с 1919 г., доброволец местной милиции, Нурмухаммед Миннигареев, хорошо знакомый с ходом восстания, показывал: «...ишан Бадретдин разослал письма чекмагушевским и бирским¹ муллам, в которых, между прочим, говорилось: „Собрав все силы, надо начать священную войну за веру, за уничтожение коммунистов. Уничтожение одного безбожника-коммуниста равносильно хождению на поклон к гробнице пророка Магомета“» (*хажж кылыу менән берзәй*). В этот же период к ишану Бадретдину стали очень часто приезжать муллы с разных концов, например, Куянский мулла, из Бирского уезда муллы — Тежейский², Чекмагушевский³ и другие. В руки начальника районной милиции, тов. Иванова, попало ответное письмо, написанное одним из мулл и адресованное ишану Бадретдину, в котором говорилось: «„Мы готовы осуществить твое воззвание начать войну за веру“...» [26, л. 5].

Упомянувшийся выше житель д. Тюменяк Мирсаид Минишев свидетельствовал: «Главными организаторами мятежа в этих волостях были куручский ишан Бадретдин и сункуянский мулла Ахмедвали Камалетдинов. В деревне Ямады⁴ жил зять ишана Бадретдина — мулла Садретдин. Бадретдин ишан, приезжая к своему зятю, вел тайную вербовку к мятежу. А сункуянский мулла Ахмедвали с той же целью

¹ То есть муллам Бирского уезда.

² По всей видимости, имеется в виду мулла с. Тазеево (Тәжәй) нынешнего Илишевского р-на РБ.

³ Имеется в виду имам с. Чекмагуш будущего Чекмагушевского р-на РБ.

⁴ Село Ямады находится на территории современного Янаульского р-на РБ, т.е. слишком далеко от Куручево. Поэтому уместно предположить, что речь идет о селе Юмадыбаш нынешнего Шаранского района РБ.

ездил в деревню Атнагулово¹ к своему брату — мулле Кашшафгали Камалетдинову. Когда вспыхнул мятеж „черных орлов“, эти двое — ямадыкский мулла Садретдин и атнагуловский мулла Кашшафутдин держали между собой теснейшую связь и сообщали друг другу о происходящих событиях» [31, л. 34–35].

Сведения личного характера об ишане можно почерпнуть из подворной карточки сельскохозяйственной переписи 1917 г.: «Волость — Куручевская, селение — Куручево, общество — Куручевское. ФИО домохозяина: Бадретдин Исмагилов. Сословие: вотчинник. Национальность: башкир. Название (род) промысла: пчеловод, мулла». В 1917 г. ему было 59 лет, он имел 2 жены, 5 сыновей (младшему 7 лет), 7 дочерей. Во владении было более 17 десятин земли, 6 лошадей, 14 голов крупнорогатого скота [21, л. 1010]. В книге татарского пропагандиста атеизма З. Мозаффари приводятся дополнительные сведения о нем: «В бывшем Белебеевском кантоне в Куручевской волости в одноименном ауле жил Бадреддин-ишан. Этот старый ишан, имея 4 жены и большое состояние, был одним из тех, кто вел в своей округе черную политику (*qara sjasat*). Разъезжая на многие сотни километров в гости к своим мюридам, где его встречали с хлебом-солью (*soj-xormat*), этот почти 100-летний² Бадреддин-ишан отравлял [религией] народ (это факт нужно взять на заметку компетентным органам). Эта старая лиса, будучи чрезвычайно политизированным человеком (*ifrat sjasasi kse bul'p*), исподтишка вовлекал в свои политические дела мюридов, был старым ишаном, препятствовавшим развитию науки и техники» [17, с. 70]. По показаниям упомянутого Мингажа Миннигареева, данным в 1936 году, после подавления восстания ишан был арестован, но затем отпущен домой, после чего «переехал оттуда в свою родную деревню Тазларово, что в Бирской стороне³. Там он живет по сие время. В прошлом году приезжал в Куручево» [27, л. 11].

¹ Имеется в виду с. Аднагулово нынешнего Туймазинского р-на РБ.

² На самом деле, в 1931 г. ишану было 73 года.

³ По устному сообщению учительницы МОБУ СОШ д. Новотазларово Бураевского р-на РБ Ф. В. Хайруллиной (1963 г.р.), основанному на рассказах бабушки и других лиц старшего поколения, после установления Советской власти в соседней деревне Старотазларово проживал некий «Куруч-хазрат». Однако, значение данного прозвища информатору открылось только после встречи с автором статьи.

Устные рассказы передают несколько эпизодов, по которым можно понять суть претензий повстанцев к «красным муллам» и учителям. Упомянутый М. Минишев показывал, что в его деревне жил мулла Мухаммед-Гарей Арсланов, который сразу после революции отказался от своего сана. Во время восстания он и его дочь, работавшая учительницей в дер. Ильчимбетово¹, были схвачены, избиты и подвергнуты издевательствам: дочь была посажена верхом на отца и таким образом их водили по селению, приговаривая: «Зачем отказался от звания муллы? Зачем, оскорбляя веру, отдал чапан и чалму устроителям спектаклей?» [31, л. 32]. Некто Бинашев сообщил, что «в деревне Чекмагушево убили 18 человек, в том одну числе гражданку, которая только участвовала на постановке спектакля» [28, л. 88]. Хабиб Султанов, житель дер. Яланкуль, рассказывал, что «черные орлы» совершили рейд по окрестным аулам и захватили много пленных: «Арестованных мучила жажда. Они умоляли дать им напиться... Мятежники говорили коммунистам и учителям: „Если будете каяться перед богом и признавать его, тогда дадим воды“» [25, л. 62]. Как видим, повстанцы вменяли «отступникам» отречение от бога, глумление над атрибутами религии и требовали от них покаяния. В их действиях читается не столько протест против продовольственной политики государства, сколько мировоззренческий конфликт с наступавшей советской действительностью. На глазах простых мусульман рушился старый мир и их отчаяние сублимировалось в слепую ярость, которая обрушивалась на провозвестников нового социально-политического строя.

Свою борьбу с коммунистами повстанцы рассматривали как священную миссию. Упомянутый выше Имай Кашапов оказался свидетелем движения в родном селе: «В момент моего появления в штабе за столом сидел Ново-Катаевский мулла Каюм Габдуллатыпов, который читал коран и молил бога о даровании силы „черному орлу“» (их двое братьев; в период восстания «„черного орла“ к ним пришли с целью грабежа бандиты деревни, которые их и пристрелили»)» [25, л. 140–141]. Во исполнение религиозного долга многие люди готовы были стать «мучениками за веру» (шахидами). Когда в район деревень Кук-Тяка и Яланкуль прибыл отряд Красной армии, повстанцы, построившись в колонну, двинулись вперед. Хабиб Султанов свидетельствовал: «Обманутые и принужденные силой крестьяне всей деревней

¹ Ныне с. Ильчимбетово Туймазинского р-на РБ.

с женами и детьми, вооружившись вилами, пошли в бой против красных... Красные для острастки дали залп в воздух. Находившиеся в поле продолжали разбегаться, те же, кто еще находился в деревне, продолжали с „такбиром“¹ наступать. Красные вынуждены были дать два-три залпа, в результате которых было убито тридцать человек, в том числе женщины и дети» [30, л. 13]. Столь же печально закончились столкновения с частями Красной армии и ВОХР в других местах Уфимской губернии. Помощник начальника Восточного сектора войск ВОХР, член коллегии губчека, начальник Уфимского гарнизона Ю. Ю. Аплук, командовавший подавлением восстания, докладывал: «Массы шли прямо на убой и, конечно, несли сильные потери от ружейного и пулеметного огня... 90%, если не больше, восставших составляют мусульмане, русских мало и большинство их, не считая кулацких элементов, вовлечено силой...» [23, л. 40–41].

Упомянутый выше участник подавления восстания Мингаж Минигареев, не питавший никаких симпатий к его участникам, тем не менее, был вынужден признать упорство и высокий моральный дух повстанцев. Он рассказывал: «У меня твердо запечатлелись в памяти характерные ответы Камышлинского муллы Миннигалея и Старо-Куяновского муллы, принадлежавших к числу зачинщиков восстания: „Перебив коммунистов, мы избрали бы главой правительства Закия Валидова. Ему мы дали слово — обещали. Поэтому мы боролись, боремся. *Расстреливая нас, вы не иссушите наших корней.* наших людей остается много“...» [27, л. 10].

Неоднократное упоминание властей о том, что русское население края почти не участвовало в восстании «Черный Орел», наводит на определенные размышления. Возможно, ситуация с продовольствием в Уфимской губернии была не столь критична, как представляется нынешним исследователям. Либо, как отмечал А.-З. Валидов, в реалиях Башкирии значительная часть русского крестьянства имела «представление о красных как о национальной силе господствующего русского народа» [34, с. 264], почему не была склонна включаться в культурно чуждое им повстанческое движение. Видимо, доводы упомянутого выше Подольского, ссылающегося на «примирение» русского крестьянства с политикой большевиков

¹ Такбир – возвеличивание Аллаха молитвенной формулой «Аллаху Акбар!» («Аллах – Наивеличайший!»).

и непокорность «наций более низкой культуры», имели определенные основания, по крайней мере, на территории Уфимской губернии с ее преобладающим мусульманским населением. Во всяком случае, национальный и религиозный вопросы здесь воспринимались мусульманами более остро, поэтому они активнее включались в движение, выступая не столько против продрозверстки, сколько в защиту своей национальной и религиозной идентичности, гарантировать которую, по их мнению, могла лишь собственная автономия.

Нам представляется весьма ценным наблюдение политработника Валиева. Он сказал, что среди русских восстание носит «кулацкий характер, между тем, как у татар и башкир, которые представляют во всех отношениях самый отсталый слой населения в губернии, восстание носит во всех его видах религиозно-национальный характер, доказательством этому служит то обстоятельство, что русские повстанцы убивают коммунистов-инструкторов по продовольствию, а татары и башкиры беспощадно уничтожают своих учителей... Всех убитых и зверски изуродованных повстанцами в одном Мензелинском уезде около 300 человек. Слышен возглас восставших: „Умрем за веру!“» [10, с. 503]. Бугульминское рабочее бюро также было уверено, что «восстание вспыхнуло отнюдь не на продовольственной почве», а «имеет чисто политическую подкладку и возникло на почве стремления мусульманского населения района создать автономную Башкиро-Татарскую республику, и к восстанию с личными интересами примкнули кулаки и дезертиры» [10, с. 443].

На основе имеющихся данных можно очертить приблизительный ареал религиозного движения в ходе т. н. восстания «Черный Орёл», связанного с проповедью ишана Бадреддина и его сторонников: оно охватило территорию значительной части Белебеевского (современные Бакалинской, Буздякский, Илишевский, Туймазинский, Шаранский, Чекмагушевский и др. р-ны РБ), западную часть Бирского, а также восточную часть Бугульминского уезда (современный Азнакаевский р-н РТ). Если очерченную территорию сравнить с той, где одновременно выдвигались требования об организации автономии, составлялись приговоры или шла агитация за присоединение к Башкирской республике, то обнаружится почти полное совпадение, если не считать район Алькеево-Бугульма-Карабаш и обширной долины рек Дёмы и Уршак, непосредственно примыкавшей к «автономному Башкурдистану». Там также шла активная агитация за отделение от Самарской и Уфимской

губерний соответственно, однако, по имеющимся данным трудно определить, достигал ли этот район призыв куручевского ишана. В силу важного стратегического положения бассейна Дёмы (наличие железной дороги и узловых станций Чишма, Раевка, Аксеново и др.) власти приложили все силы, чтобы предотвратить готовившееся там вооруженное выступление местных башкир. Ясно, что далеко не все уфимские и самарские сепаратисты были связаны с ишаном Бадреддином и вообще с религиозной повесткой. Среди последних было много светских поборников ирредентистской идеи¹.

Исходя из вышесказанного, имеет смысл выделить указанную территорию (весь Белебеевский, западная часть Бирского и Уфимского, восточные районы Бугульминского и Мензелинского уездов) в ареал национально-религиозного движения мусульман внутри более обширной зоны вооруженного противостояния в феврале-марте 1920 года, получившего в историографии название «Черного Орла», поскольку оно обнаруживает определенную связность и относительное единство выдвигавшихся требований. Что касается «движения присоединения», то оно представляло собой где-то сознательный, а где-то стихийный порыв, охвативший значительные массы населения и выразившийся в многочисленных акциях плебисцитарного характера. При этом следует отметить, что оно, включая башкирский ирредентизм, имело несравненно более длительную временную протяженность (1918–1922 гг.). Оно началось задолго до начала восстания «Черный Орёл» и имело продолжение после него. Однако, во время последнего оно резко актуализировалось.

¹ Достаточно сказать, что из башкир Белебеевского, Бирского, Мензелинского уездов Уфимской губернии, а также Бугульминского уезда Самарской губернии происходили такие видные деятели башкирского национально-религиозного движения, как Муллаяң Халиков, Ильдархан и Гариф Мутины, Ризаиддин и Абдрахман Фахреддиновы, Искандербек Султанов, Халим Амиров, Фатих Тухватуллин, Такиулла Алиев, занимавшие ответственные посты в Башкирском Шура, Башкирском правительстве и Башревкоме. Не следует также забывать, что мобилизация в «красные» башкирские полки проводилась не только среди населения «Малой Башкирии», но также в башкирских волостях Уфимской губернии. Уфимские башкиры также служили солдатами и офицерами Башкирского корпуса Народной (Комуч) и Русской армий. Служба в башкирских войсках, безусловно, была важным фактором национальной консолидации.

Что касается обвинений А.-З. Валидова и его соратников в организации восстания, то они являются надуманными. Во всяком случае, их участие так и не было доказано. В. В. Кондрашин справедливо замечает, что «главной причиной неучастия Валидова в „вилочном восстании“ и его инициативы по использованию против повстанцев башкирских частей было стремление любой ценой сохранить только что полученную башкирским народом от советской власти государственность» [11, с. 846]. Тем не менее, его встречи в феврале-марте 1920 г. с крестьянскими депутациями и возможные рекомендации им, несомненно, придали определенный импульс «движению присоединения», почему у властей создалось обманчивое впечатление причастности А.-З. Валидова к организации восстания.

«Движение присоединения», достигшее высшей точки в ходе т. н. восстания «Черный Орёл», сыграло важную роль в процессе превращения «Малой Башкирии» в «Большую». После бурных событий 1920 г. инициатива в данном вопросе перешла от народных масс, доведенных экспроприационной политикой властей до катастрофического голода 1921 г., к властям Башкирской АССР, которые поставили его в число первоочередных задач. В марте 1921 г. БашЦИК отправил в адрес ВЦИК телеграмму, в которой выражалось пожелание о расширении границ республики за счет включения в ее состав Уфимской губернии: «Образование Большой Башкирии в корне изменяет все административные и экономические условия Башреспублики, которая получит свыше миллиона башкир, в настоящее время оторванных от нее...» [37, с. 730]. 22 января 1922 г. газета «Башкортостан хэбэрлэре» («Известия Башкортостана») писала: «В результате более чем годичных усилий центральных учреждений Башкирии наконец поставлен на очередь вопрос о создании Великой Башкирии... По этому вопросу были приняты во внимание просьбы съездов Советов Башкирии...» [37, с. 732]. Наконец, 14 июня 1922 г. декретом ВЦИК «О расширении границ АБССР» Уфимская губерния, вернее, то, что от нее осталось после передачи Мензелинского уезда АТССР¹, а также части Злато-

¹ Татарские деятели (С. Саид-Галиев, Б. Х. Мансуров и др.) просили передать проектируемой Татарии территорию всей Уфимской губернии. Однако, В. И. Ленин отказал им в просьбе, указав на неприятие тамошними башкирами татарской национальной идеи [3, с. 339]. В конечном итоге в состав новой автономии по декрету ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 27 мая 1920 г.

устовского уезда Челябинской губернии, была упразднена. Оставшаяся часть ее территории после ранее осуществленных разделов вошла в состав Башкирской республики.

Итак, что представляло собой восстание «Черный Орёл»? В рамках очерченной выше территории, где большинство населения составляли башкиры, тептяре, татары, мишари и др., его можно охарактеризовать как реакцию традиционного мусульманского общества на большевистскую модернизацию, вылившуюся в серию актов «бессмысленного и беспощадного» насилия, а также вооруженных столкновений с Красной армией. По грубым подсчетам, восставшими было уничтожено не менее тысячи коммунистов, комсомольцев, учителей, «красных мулл»¹. Потери в частях регулярных войск, имевших подавляющее превосходство в вооружении, было несравненно меньшими. Показательно, что на территории Чистопольского уезда, где мусульмане не составляли большинства, религиозный протест был менее выраженным, а требования национального самоопределения не выдвигались. Непосредственным поводом к возмущению стала продрозверстка, хотя она, как было показано в статье, имела важное, но не первостепенное значение в создании условий для восстания. Последнее совпало с более протяженными трендами «движения присоединения», многократно усилившимися в ходе него.

Литература:

1. Башири Зариф. Исторические материалы о «черноорельцах» («Каракошчылар турында тарихи материаллар») // НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.376. 53 л.
2. Бикбаев Н. Р. Два периода контрреволюционной Валидовщины (мемуары). Ч.1. // НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.397. 151 л.
3. В. И. Ленин и Татария. Сборник документов, материалов и воспоминаний / Сост. М. А. Сайдашев, Ю. В. Бурнашев. Казань, 1970. 469 с.
4. Гражданская война в Поволжье (1918–1920 гг.). Казань: Тат. кн. Изд-во, 1974. 495 с.

вошел только Мензелинской уезд, хотя в структуре его населения башкиры численно превосходили татар.

¹ В одной только Старо-Калмашевской волости Белебеевского уезда, как складывал упоминавшийся выше Г. Касымов, было убито «около 75 интеллигентных мусульман, из них – до 5 мулл» [10, с.476].

5. Гужвенко Г.И. Рукопись «Кулацко-эсеровские восстания в Башкирии и их разгром (1918–1921 гг.)». Уфа, 1941 // НА РБ. Ф.1832.Оп.4. Д.311. 218 л.
6. Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в девяти томах. Т.1. М.-Л.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1961. 595 с.
7. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрок за национальное бытие и сохранение культуры. Кн.1. Уфа: Китап, 1994. 400 с.
8. История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. XX век (1918–1998). М.: Наука, 2000. 232 с.
9. Кондрашин В. В. Крестьянство России в Гражданской войне: к вопросу об истоках сталинизма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2009. 575 с.
10. Крестьянское движение в Поволжье. 1919–1922 гг.: Документы и материалы / Серия: «Крестьянская революция в России. 1902–1922 гг.: Документы и материалы» / Под. ред. В. Данилова и Т. Шанина. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. 944 с.
11. Крестьянство и казачество России в условиях революции 1917 г. и Гражданской войны: национально-региональный аспект: монография / редкол.: В. В. Кондрашин, В. А. Юрчёнков (отв. редакторы) [и др.]; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. М.: Саранск, 2017. 1048 с.
12. Крестьянское хозяйство Уфимской губернии. Подворная перепись 1912–1913 гг. Часть II. Таблицы. Уфа: Статистический отдел Уфимской губернской Управы; Тип. товарищества «Печать», 1914. 1844 с.
13. Кульшарипов М. М. Восстание «Черный Орел» в Башкирии // Актуальные проблемы социально-политической истории советского общества. Уфа: БашГУ, 1991. С.44–53.
14. Кульшарипов М. М. Башкирские национальное движение (1917–1921). Уфа: Китап, 2000. 368 с.
15. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т.38. М.: Изд-во политической лит-ры, 1974. 579 с.
16. Мирсаид Султан-Галиев. Избранные труды / Сост. И. Г. Гиззатуллин, Д. Р. Шарафутдинов. Казань: «Гасыр», 1998. 719 с.
17. Мозафари Зариф. Ишаннар — дәрвишләр. Казан: Яңалиф, 1931. 136 б.
18. НА РБ. Газета «Вперед», 10.03.1918.
19. НА РБ. Ф. Р-1. Оп.3. Д.83.
20. НА РБ. Ф.76. Оп.1. Д.163.
21. НА РБ. Ф. Р-473. Оп.1. Д.1272.
22. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.305.
23. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.306.

24. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.311.
25. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.312.
26. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.331.
27. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.333.
28. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.343.
29. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.352.
30. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.354.
31. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.367.
32. НА РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.376.
33. Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.). Документы и материалы: в 4 т. / Авт.-сост. Б. Х. Юлдашбаев. Т.1. Уфа: Китап, 2002. 608 с.
34. Национально-государственной устройство Башкирии (1917–1925 гг.). Документы и материалы: в 4 т. / Авт.-сост. Б. Х. Юлдашбаев. Т.2. Ч.1. Уфа: Китап, 2003. 696 с.
35. Национально-государственной устройство Башкирии (1917–1925 гг.). Документы и материалы: в 4 т. / Авт.-сост. Б. Х. Юлдашбаев. Т.3. Ч.1. Уфа: Китап, 2004. 692 с.
36. Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.). Документы и материалы: в 4 т. / Авт.-сост. Б. Х. Юлдашбаев. Т.3. Ч.2. Уфа: Китап, 2006. 624 с.
37. Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики. Сборник документов и материалов / Под ред. Б. Х. Юлдашбаева. Уфа: Башк. книж. изд-во, 1959. 990 с.
38. Очерки по истории Башкирской АССР. Т.П (Советский период) / Под ред. В. П. Иванкова, Р. Г. Кузеева, Х. С. Сайранова, Д. А. Чугаева. Уфа: Уфимский ИИЯЛ АН СССР; Башк. книж. изд-во, 1966. 536 с.
39. Подготовка и проведение Великой Октябрьской Социалистической революции в Башкирии (февраль 1917 — июнь 1918 г.) / Сборник документов и материалов / Под. ред. З. А. Аминова, Р. Г. Кузеева, В. П. Чемерис. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1957. 532 с.
40. Раимов Р.М. Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 524 с.
41. Роднов М. И. Численность тюркского крестьянства Уфимской губернии в начале XX в. // Этнографическое обозрение. 1996. №6. С.121–131.
42. Сафонов Д. А. Великая крестьянская война 1920–1921 гг. и Южный Урал. Оренбург, 1998. 214 с.
43. Сафонов Д. А. Крестьянское движение в годы Гражданской войны на территории Южного Урала: состояние и проблемы современной российской историографии // Вестник Оренбургского государственного

педагогического университета. Электронный научный журнал. 2018. № 4 (28). С.205–251.

44. Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939. Документы и материалы. В 4-х т. / Т.1. 1918–1922 г. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. 864 с.
45. Хазиев Р. А. Государственное администрирование экономики и рынок на Урале 1917–1921 гг. Уфа: Изд. Башкирск. ун-та, 2000. 184 с.
46. Хамидуллин С. И., Таймасов Р. С. Образование «Большой Башкирии». Как это было... Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2008. 88 с.
47. Хамидуллин С. И. «Вилочное восстание»: бунт против Советской власти или движение за присоединение к Башкортостану // Единство. Гражданственность. Патриотизм. Сборник научных трудов к 100-летию Республики Башкортостан. Уфа: Мир печати, 2019. С.43–46.
48. Хрестоматия по устной истории / Пер., сост., введение, общ. ред. М. В. Лоскутовой. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в С.-Петербурге, 2003. 396 с.
49. Юлдашбаев Б. Х. Новейшая история Башкортостана. Уфа: «Китап», 1995. 287 с.
50. Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. 352 с.

5.2. АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА В СОВЕТСКОЙ БАШКИРИИ: ОТ РАЗУБЕЖДЕНИЙ К УБЕЖДЕННОСТИ

Общероссийская историография в последние годы с различных ракурсов рассматривает вопросы, связанные с религиозной политикой в СССР, хронологические рамки исследований широки. Однако одной из работ, затрагивающих тему моего выступления, хочется назвать очень интересный на наш взгляд параграф книги, опубликованной в Нижнем Новгороде, — «От антирелигиозной пропаганды к союзу государства и церкви», написанного на примере исторической романистики, радио и общественных организаций и охватывающего период 1920-1940-х гг. (Е. Д. Гордина, А. А. Гордин). Авторы как раз пишут о трансформации подачи советскому населению религиозной темы [2].

В региональной же историографии мало внимания уделено вопросам антирелигиозной пропаганды и религиозного воспитания в советском государстве. Но стоит обратить внимание, что Альбина Айдаровна Гизитдинова, например, идет в своих рассуждениях дальше и характеризует антирелигиозную пропаганду советского государства, как агрессивную, приведшую к варваризации сознания населения [2].

Да, среди культурных новаций советского государства было атеистическое воспитание населения. Прежде всего, в СССР и других социалистических странах гарантированная конституциями свобода совести предполагала свободу вероисповедания и свободу атеистической пропаганды. В то же время по декрете о земле 1917 г. церковь лишилась доселе принадлежавшей ей земли. А «Декларация прав народов России» провозглашала, среди прочего, «отмену всех и всяких национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений». Декретом от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» религия объявлялась частным делом граждан.

В целях выполнения поставленных властями задач, в БАССР проводились комсомольские «Пасхи», «Ураза-байрамы», «Курбан-байрамы» и т. д., в рамках которых организовывались ряд мероприятий антирелигиозной направленности. Так, в ночь перед Пасхой 1924 г. в Белебеевском кантоне было организовано «4 союзных вечера, где присутствовала беспартийная масса... более 500 человек, ... , спектаклей — 3, концертов — 7, и в городе проведен цикл лекций в течение

недели, охватили всего по кантону 3445 человек, в последний день пасхи был проведен диспут», после которого «беспартийная ученица лет 15 в дневнике впечатлений школы о Пасхе написала, она убедилась, что личность Христа, как историка не существовала и она в этом убедилась, посещая аккуратно лекции и диспуты» [3, л. 53].

Чтобы склонить основную массу населения к атеизму, органы советской власти прежде всего стремились развить в верующих чувство доверия к новому порядку, а потому проявляли лояльность к религиозным организациям и общинам. Так, в Москве в 1925 г. успело выйти издание «Устава духовной организации мусульман Российской Социалистической Советской Федеративной Республики (за исключением Крыма, Кавказа и Туркестана)», в котором было сказано, что «Учреждениями, ведающими духовно-религиозными делами мусульман на территории Татарской, Башкирской, Киргизской и Украинской Республик, Чувашской, Вотской, Калмыцкой Автономных областей, а равно и губерний внутренней России и Сибири, являются:

- 1) Съезд представителей мусульманского духовенства и приходов;
- 2) Центральное Духовное Управление Мусульман;
- 3) Совет Гулемов (ученых);
- 4) Управление Мухтасибатов;
- 5) Приходские управления (мутаваллиты)».

Съезды должны были собираться раз в три года и кроме вопросов догматики занимались религиозным просвещением, рассмотрением отчетов в ЦДУ, участвовали в выборах председателя и членов ЦДУ и Советов Гулемов¹. ЦДУ, являвшееся исполнительным органом, также избиралось на 3 года, имело постоянное место пребывания в г. Уфе по Тукаевской ул., д. 50.; занималось согласованием проводимых богослужебных обрядов с правилами Шариата, правильностью печатания Корана и других книг, надзором за деятельностью мухтасибатов и приходов, выдачей разрешений на их открытие/закрытие, экзаменацией на должности мулл, муэзинов, халф, утверждением всех в должности, улучшением материального положения духовенства, обеспечением Гаиля-Дефтери (книгами для записи актов семейного состояния) и выдачей справок из них, открытием духовно-богословских школ, курсов,

¹ Устав духовной организации мусульман Российской Социалистической Советской Федеративной Республики (за исключением Крыма, Кавказа и Туркестана). М.: Издание Фаттахутдинова, 1925. С. 29.

наблюдением за преподаванием вероучения; обращением от имени верующих в государственные органы и возбуждением перед ними необходимых ходатайств; содержались они на добровольные пожертвования мусульман [4, с. 2–9]. В ведении Мухтасибатов кроме прочего было материальное обеспечение образовательных учреждений, разрешение всех возникающих между духовными лицами религиозно-служебных вопросов [4, с. 4]. Приходское Управление избиралось на 1–3 года, состояло из 5 человек, имама, муэзина и 3-х избираемых общим собранием лиц.

В дальнейшем религиозная политика СССР ярко выразилась в репрессивных мерах и антирелигиозных компаниях, подобных общероссийскому вскрытию мощей святых или массовому сносу религиозных зданий. Инstrukция НКВД от 1 октября 1929 г. «О правах и обязанностях религиозных объединений» теперь уже относилась служителей культа к категории лишенцев. Отметим при этом, что по Постановлению правительства от 15 февраля 1930 г. «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений» местные органы власти исключали из актива лишь «враждебных советскому строю» религиозных деятелей.

Во время Великой Отечественной войны власти перешли к политике частичного возрождения религиозной жизни в стране под жёстким государственным контролем. А задачи атеистического воспитания были сформулированы в Программе КПСС, принятой 22-м съездом партии (1961): «Партия использует средства идейного воздействия для воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков, не допуская оскорбления чувств верующих. Необходимо систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований...». В 1964 г. указом Центрального комитета КПСС «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» был создан Институт научного атеизма, который централизованно координировал как исследования религиозности, так и атеистическое воспитание, и который даже разработал карту советской религиозности.

В конце 1960-х гг. продолжали предприниматься меры по усилению научно-атеистической работы на предприятиях и в организациях городов нашей республики. В г. Стерлитамак был создан городской Совет атеистов, при вечернем факультете университета марксизма-ленинизма

был открыт факультет научного атеизма. Часто на страницах газеты «Стерлитамакский рабочий» появлялись статьи на антирелигиозные темы. При парткоммах различных организаций создавались группы лекторов-атеистов, которые при кабинетах политпросвещения предприятий создавали уголки атеиста, а также выставки-витрины научно-атеистической литературы. Такая группа из 6 человек действовала, например, при содово-цементном комбинате, из 12 человек при заводе «Авангард», из 44 человек при заводе Синтеза каучука. Общегородская стерлитамакская секция по научному атеизму включала в себя 50 лекторов. Они же проводили индивидуальную работу с верующими в школах № 27, 84, в отдельных цехах указанных заводов, при родильном доме № 1, пропагандировали и внедряли в работу советские праздники и обряды, как на химическом, содово-цементном комбинате, мелькомбинате. При доме культуры содово-цементного комбината проводил интересную работу Дворец бракосочетания. Лекторам выдавалась методическая литература и организовывались обучающие семинары от горкома КПСС [6, л. 144]. Они разрабатывали тематику лекций, семинаров, вечеров, бесед, устных журналов, дней атеизма, радиопередач.

Однако, смягчение антирелигиозной политики в период и после Великой Отечественной войны привело к тому, что, как указывали номенклатурные работники, антирелигиозная пропаганда велась бессистемно, от случая к случаю, план работы с верующими не был продуман, «агитаторы по месту жительства с беседами на антирелигиозные темы не выступают... гормолокозаводе, тресте столовых, в детских садах и яслях» [6, л. 145], «Недостаточно ведется работа по формированию научного мировоззрения, по преодолению пережитков религии в сознании и поведении молодежи комсомольскими организациями... комиссия при исполкоме горсовета по внедрению новых обрядов ослабила свою работу» [6, л. 145], редко демонстрируются в кинотеатрах, домах культуры и клубах антирелигиозные фильмы, мало читаются кинолекции и лекции на антирелигиозные темы обществом «Знание».

И заметим, здесь было о чем задуматься. Партийные комитеты вели статистику. За 6 месяцев 1969 г. не было проведено ни одной антирелигиозной лекции Аскинского, Аургазинского, Белокатайского, Белорецкого, Благовещенского, Илишевского, Караидельского, Мишкинского райкомов комсомола, и лишь по одной лекции провели в Дуванском, Миякинском, Иглинском, Стерлибашевском районах. Замечания получили райкомы ВЛКСМ нескольких районов Уфы, «лекции по своему

содержанию отстают от мировоззренческих запросов юношей и девушек... , не учитывают специфику религиозных направлений, особенно сти современного религиозного модернизма» [7, л. 19]. Выяснилось, что в 1968 г. в молитвенных домах по г. Стерлитамаку было крещено 1040 детей, в том числе из содово-цементного комбината — 38, заводов Синтеза каучука — 36, химического — 36, «Авангард» — 39, станкостроительного — 16, треста Стерлитамакстрой — 43, треста столовых — 17, из детских садов и яслей — 32 и т. д., причем среди родителей этих детей были учителя, преподаватели и инженерно-технические работники [6, л. 145]. Возраст родителей, крестивших детей составил от 18 до 32 лет.

В постановлении КЦ ВЛКСМ от 31 мая 1969 г. признавалось, что «в последние годы, в условиях общего кризиса религиозной идеологии, религиозные организации всех направлений усиливают деятельность, направленную на обработку молодого поколения, усиливается религиозная пропаганда из-за рубежа, в которой делается упор на идеи антисоветизма в религиозной оболочке. Эта активность... не проходит бесследно... Интерес части молодых людей к неизвестным традициям, к культурному наследству принимает форму усвоения религиозных идей» [7, л. 18].

В числе рекомендаций были не только усиление антирелигиозной пропаганды, но и комплексная работа по определению степени религиозности верующих и определению конкретного плана ведения индивидуальной работы с каждым. Секретари фабзавкомов должны были приложить особенные усилия для широкого внедрения в жизнь и быт населения, в работу учреждений культуры города народные и революционные традиции и обычаи, современные обряды и праздники, как например, народные гуляния, вечера посвящения в рабочий класс, совершеннолетия, дня рождения, новорожденных, комсомольской свадьбы, вручения паспортов, проводы в армию, дни памяти родственников и т. д. Создавались атеистические уголки, стенгазеты и многотиражные газеты, кружки и клубы молодых атеистов, проводились беседы, спектакли, концерты, также и по месту жительства с привлечением ЖКО (жилищно-коммунальных организаций), ЖКК (жилищно-коммунальных комитетов), уличных комитетов и женсоветов, вводилась практика мероприятий для пожилых людей, женщин — вечера «За чашкой чая», вечера пенсионеров, домохозяек, женщин, отцов, бабушек и т. д., художественной самодеятельности для верующих. В семьях, где

есть верующие, к антирелигиозной пропаганде активно подключали их родственников, состоящих в компартии, а также обслуживающих их медицинских работников в больницах, родильных домах, женских консультациях. Контроль за мероприятиями был возложен на заведующего отделом пропаганды Стерлитамакского горкома КПСС Кармышева Х. Г. [6, л. 146–147].

В 1980-е гг. при райкомах КПСС были организованы 2-годичные курсы для организаторов атеистической работы в школах и сузах. Организовывались круглые столы с участие работников руководящего аппарата, комитета по делам религии при Совете Министров БАССР, вузов, БФАН СССР. В средней школе № 19 г. Уфы для родителей учащихся был создан т. н. университет атеистических знаний, во Дворце культуры нефтяников работал университет «Атеист» для старшеклассников и учащихся ПТУ Кировского района г. Уфы, при кинотеатре «Луч» создан лекторий «Наука и религия» [5, л. 36], во Дворце культуры строителей университет «Научный атеизм» с охватом слушателей в 200 человек. Среди студентов вузов проводили анкетирование на предмет отношения к религии, результаты которых потом рассматривались на заседаниях парткомиссий [6, л. 37; 5, л. 86].

Как вино из вышесказанного, если поначалу пропагандистско-агитационная работа советской власти была направлена на разубеждение населения в реальности существования бога, пророков и их деяний и др., на дискредитацию религиозных учреждений и убеждений, с использованием целого комплекса средств и каналов идейного воздействия, то позже основным ее вектором стало поддержание убежденности населения в правильности выбора государством атеистического восприятия мира. Основное содержание атеистической пропаганды составляло распространение научных знаний о природе, обществе, человеке и религии, раскрытие происхождения и сущности религии, её социальных корней, её противоположности науке, несовместимости с коммунистической идеологией. При этом предполагался охват всех групп населения, к которым принадлежали несознательные атеисты, особенное внимание уделялось детям и подросткам. Однако, на месте религии революция оставила пустоту, и эта пустота грозила лишить смерть, а значит и жизнь, всякого смысла, поэтому антирелигиозная пропаганда в советском союзе в сравнении с пропагандой антикапиталистической была мягче, а если выразиться точнее, государство в этом вопросе, на наш взгляд, использовало чаще «политику сдерживания».

Литература:

1. Гизитдинова А. А. Социокультурные и историко-идеологические истоки варваризации отечественной культуры // Вестник Бурятского государственного университета. № 1. 2021. С. 11–18.
2. Гордина Е. Д., Гордин А. А. От антирелигиозной пропаганды к союзу государства и церкви: трансформация подачи советским трудящимся религиозной темы в к. 1920-х — начале 1940-х гг. (историческая романистика, радио, общественные организации) // Мировоззренческая парадигма в философии: религия, pro et contra. В 2-х ч. Ч. 2. Нижний Новгород: Волжский государственный университет, 2009. С. 175–197.
3. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. 122. Оп. 2. Д. 138.
4. Устав духовной организации мусульман Российской Социалистической Советской Федеративной Республики (за исключением Крыма, Кавказа и Туркестана). М.: Издание Фаттахутдинова, 1925. 39 с.
5. НА РБ. Ф. 207. Оп. 74. Д. 21. Кировский райком КПСС г. Уфы Башкирской АССР. Справки, информации отделов по выполнению постановлений вышестоящих партийных органов.
6. НА РБ. Ф. 788. Оп. 1 Д. 1372. Из Протокола заседания бюро Стерлитамакского горкома КПСС. 2 апреля 1969 г.
7. НА РБ. Ф. 341. Оп. 29. Д. 735. Протокол № 31 Заседания бюро Обкома ВЛКСМ т и материалы к нему. Постановление Башкирского обкома ВЛКСМ.
8. НА РБ. Ф. 6958. Оп. 20. Д. 12. Салаватский горком КПСС БАССР. Протоколы с № 25 по № 27 заседаний бюро обкома КПСС.

5.3. КОМПЛЕКТОВАНИЕ АРХИВОВ БАШКИРСКОЙ АССР ФОНДАМИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ в 1920–1930 гг.

Архивный фонд Республики Башкортостан является одним из крупных среди субъектов Российской Федерации. На сегодняшний день его общий объем составляет около 7 млн. дел, из которых больше 2,5 млн. находится на хранении в Национальном архиве Республики Башкортостан (НА РБ) [1, с. 56]. В Приволжском федеральном округе по объему хранящихся в государственных архивах документов наша республика занимает 6 место из 14 регионов округа [2, с. 48–52].

Немалую долю среди фондов НА РБ занимают фонды по конфессиональным отношениям. Значительной информационной емкостью обладает фонд Оренбургского магометанского духовного собрания (далее — Духовное собрание), который включает в себя 71 262 дела [3, с. 35–44]. Среди них сохранились наиболее полный комплект метрических книг приходов, входивших в ведение Духовного собрания, распространявшего свою юрисдикцию на «многочисленное мусульманское духовенство на всей территории России, кроме Таврического наместничества, Закавказья, Северного Кавказа и Туркестанского края» [4, с. 54–59]. Сегодня данное документальное наследие раскрывает состояние мечетей, образ жизни, культуру, быт, брачные дела мусульман Оренбургской, Уфимской и Казанской губерний. Имеются сведения, касающиеся Пермской, Самарской, Сибирской, Тобольской и других губерний. В целом, этот фонд уникален тем, что он раскрывает повседневную жизнь мусульманского народа России конца XVIII — начала XX вв. Фонд Духовного собрания является большим достоянием республиканского архива, и мы должны вложить все усилия, чтобы они дошли в полной сохранности до следующих поколений и больше внести в научный оборот информацию из этого фонда. Для интенсивного использования этот фонд требует перевода на электронные носители информации, для чего нужны как материальные средства, так и кадровый потенциал. К этому фонду обращаются многие исследователи из других субъектов РФ и даже зарубежья, и по интенсивности использования метрических книг мы можем судить, что он по информационным ресурсам при составлении шежере (генеалогии) ничуть не уступает ревизским сказкам (переписи

населения XVIII–XIX вв.), а может даже превосходит. Единственным барьером для исследователей является графика письма, которая составлена на старо-тюрки. Еще в 1980 г. заведующий кафедрой истории БашГУ Р.У. Кузыев был обеспокоен тем, что молодые ученые не умеют читать арабографические тексты. Он отметил, что «... многие документы первых лет советской власти созданы на арабской графике. Желательно иметь таких архивистов, которые могли бы обращаться с документами на арабском языке» [5].

В НА РБ хранится фонд Уфимской духовной консистории, где сосредоточены метрические книги лиц православного вероисповедания с начала XIX в. по 1900 г. по Бирскому, Белебеевскому, Орскому, Стерлитамакскому, Троицкому, Уфимскому уездам, а также по Уфе, Бирску, Белебею и Стерлитамаку. В метрических книгах лиц православного вероисповедания имеются сведения о времени и месте рождения, крещения; указывались имя ребенка, фамилия, имя, отчество родителей, их происхождение, данные о воспитанниках. Выделяется и раздел о заключении браков [6, с. 334–339].

Итак, в Архивном фонде Республики отложен большой пласт документов по конфессиям. Эти фонды сохранились, только благодаря самоотверженному труду сотни архивистов и личностям, которым была не безразлична судьба исторического документального наследия.

В 2024 году Архивная служба Республики Башкортостан отмечает 105-летие. Истоки ее создания приходится к тяжелому периоду в отечественной истории — 1919 г. Тогда было учреждено Уфимское отделение Главного управления архивным делом РСФСР (ГУАД). Правда, на территории Башкортостана еще до назначения уполномоченных ГУАД, сохранение документального наследия края находилось под особым контролем Башкирского правительства. Одним из активных хранителей архивных фондов был Шайхзада Бабиш [7]. Еще в ноябре 1917 г. Башкирское Центральное Шуро создало комиссию для сбора материалов и документов, исследования и написания истории башкирского народа. Членами указанной комиссии были избраны С. Мирасов, Х. Габитов и Ш. Бабиш. Кроме того, Ш. Бабишу приходилось постоянно работать с документами в должности секретаря в Башкирском правительстве. К сожалению, жизнь Шайхзады Бабиша оборвалась очень рано. 28 февраля 1919 г. Ш. Бабиш и А. Иркабаев при перевозке типографии и архива Башревкома из Темясова (ныне относится к Баймакскому району РБ) в Мраково (ныне райцентр Кугарчинского

района РБ) были зверски убиты красными в с. Преображенское (ныне с Зилаир, райцентр Зилаирского района РБ). Кроме того, особую роль в обеспечении сохранности архивных материалов сыграл председатель Башревкома Ахметзаки Валидов [8, с. 160–166].

Архивная служба республики в 1920-е гг. большое внимание уделяла решению проблемы концентрации архивных материалов в архивохранилища. В Малой Башкирии особую роль в обеспечении сохранности документального наследия сыграл председатель Башревкома Ахметзаки Валидов [9]. Он в сентябре 1919 г. направил от имени Башкирского военного комиссариата официальное письмо в адрес Д. Б. Рязанова — заведующего ГУАД РСФСР. В этом письме говорилось о том, чтобы оставить все архивные дела Духовного собрания мусульман с 1789 г. в ведении Башвоенкомата. Главархив согласился, но с условием, чтобы общий контроль над архивом Духовного собрания сохранялся за уполномоченным Главархива [10]. В ноябре 1919 г. в ведение государственных архивов перешли архивы бывших Духовных консисторий до 1863 г., документы, образовавшиеся позже, поступили в Отделы записей актов гражданского состояния (ЗАГС) [11, с. 67]. Но, 12 июля 1921 г. ВЦИК поручает Центрозагсу по соглашению с Наркомнацем и Главархивом создать комиссию для изучения «судьбы» архива Духовного собрания. Уже 15 июля вопрос об архиве Духовного собрания был рассмотрен на заседании Коллегии ГУАД, представителем от которого был назначен А.Ф. Изюмов [12]. Он прибыл в Уфу 9 сентября, и до 24 сентября 1921 г. принимал участие в решении вопросов по архиву Духовного собрания. Из отчета А.Ф. Изюмова видно, что «Архив был с 15 октября 1920 г. занят Уфимским ГубЗАГСом, который взял на себя архивариуса Еникеева. Согласно распоряжению ЦентроЗАГСа на метрические дела с 1863 г. исключительно ГубЗАГСа, остальная часть должна быть передана Уфимскому губархиву. Дальше было намерение разослать метрические книги по губерниям. Вывоз архива был приостановлен телеграфным распоряжением Наркомнаца 30 мая 1921 г. Весной 1921 г. произошла кража книг архива, которые частью были найдены на рынке, частью пропали» [13, л. 64–70]. 7 октября 1921 г. А.Ф. Изюмов отчитался на заседании Коллегии ГУАД, где было решено «Признать допустимым [для] выдачи актов гражданского состояния и для наблюдения за деятельностью Мусульманского духовного правления по охране архива учредить должность представителя Центрозагса из

кандидатов, предложенных Центрозагсом по соглашению с Наркомнацем и Главархивом» [14, с. 91]. Данное решение было утверждено ВЦИКом 14 ноября 1921 г.

В начале 1922 г. ГУАД утвердил в качестве представителей Центрозагса в архиве Мусульманского собрания Ризаитдина Фахретдинова [15] и Кашафутдина Тарджиманова, а с 1923 г. — Абдуллу Сулейманова.

В фонде постоянной комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР Государственного архива Российской Федерации (Ф. 5263) выявлены два письма Ризаитдина Фахретдинова председателю ЦИК М.И. Калинину от 29 декабря 1923 г. и 15 ноября 1928 г. В этих письмах он затрагивает проблемы сохранения архива Духовного управления и издания религиозной литературы. Ранее, 11 декабря 1923 г. БашЦИК просил ВЦИК, по сути дела, рассылать архивные документы по территориальной принадлежности, что означало отмены контроля по сохранению архива за Духовным управлением. Как видно из письма, Ризаитдин Фахретдинов показал себя большим борцом за сохранение документального наследия и знатоком архивного дела. Так, он предложил при систематизации архивных документов подразделять на следующие категории:

- 1) религиозные определения (фетвы в разъяснении шариата);
- 2) дела о лицах, подвергавшихся испытанию на пригодность занятия духовных должностей;
- 3) дела, основанные на правилах шариата по семейным спорам;
- 4) жизнеописания духовных ученых, подведомственных Духовному управлению;
- 5) сведения о числе приходов и мечетей и их истории;
- 6) метрические записи и
- 7) дела о духовных учебных заведениях [16, с. 99–114].

Еще одно письмо, им было направлено 7 августа 1932 г. в Академию наук СССР, где он указал, что «... владельцы частных библиотек подвергаются различным несчастьям, а их библиотеки конфисковываются сельсоветами и направляются на бумажные фабрики. Для ученых людей эти обстоятельства стали великим бедствием. В народе рассказывают, что среди рукописей есть очень древние произведения, попавшие к нам из мусульманских стран» [17, с. 26].

Одним из центров концентрации архивных фондов на территории Башкортостана стало Уфимское отделение ГУАД, которое вело

деятельность по выявлению остатков архивных материалов путем заполнения опросных листов. Таким способом были «опрошены» архивы Уфимской духовной консистории, Уфимского губернского правления, Уфимского окружного суда, Оренбургского магометанского духовного собрания, Оренбургского учебного округа, Уфимского управления земледелия и государственных имуществ, Уфимского губернского земства, Уфимской землеустроительной комиссии и пр. Как выяснилось из опросов, архивные фонды оказались разбросанными в разных местах г. Уфы [18, л. 5].

Документальные материалы хранились либо в подвалах, либо на чердаках. Например, в заполненном опросном листке Уфимской духовной консистории указывалось, что «кем-то был сорван замок подвала, дела сброшены с полок на пол, переплеты с многих книг сорваны» [19, л. 11]. А в этом архиве находились дела духовной консистории 1800–1917 гг., метрические книги с 1770 г., духовные росписи с 1760 г. Правда, во время пожара 1811 г. часть дел консистории, поступивших до этого года, сгорела. В 1920 г. произошел разгром этого архива. Помещение, где хранился архив, было заперто и опечатано, но как выяснилось позднее, помещение было вскрыто и часть документов увезена на санях красноармейцами. Ни виновников, ни места — куда увезли документы, не смогли установить [20, л. 5]. В 1922 г. ревизия установила отсутствие многих дел духовной консистории.

С присоединением Уфимской губернии к Малой Башкирии и с созданием единого Централархива БАСССР сложились более благоприятные условия для централизованной организации архивного дела. С середины 1922 г. начинается концентрация всех выявленных архивных фондов в одном месте. Башархив к этому времени располагался в одном помещении, специально построенном в дореволюционное время под архив. В этом помещении находились архивы бывших учреждений губернского правления, канцелярии губернатора, губернского присутствия, губернского воинского присутствия, казенной палаты, губернского казначейства. Кроме названного помещения, крупные фонды хранились еще в нескольких местах города [21, л. 12 об. –13]. Например, архив бывшего губернского земства находился в подвале и в каретнике дома бывшего губернского земства; архив бывшего акцизного управления был размещен на чердаке Наркомпроса; архив бывшей Уфимской городской управы в виде отдельных листов и книг был разбросан по всему помещению Дворца Труда

и Искусств; архив бывшего Управления земледелия и государственных имуществ находился в подвале здания Народного комиссариата по земледелию; архив бывшей духовной семинарии помещался в городском соборе; архив бывшего Крестьянского поземельного банка хранился в подвале одного из жилых домов.

По штампам и экслибрисам, имеющимся на книгах, можно установить, что в основу научно-справочной библиотеки легли фонды следующих библиотек и частных собраний: Уфимской городской общественной библиотеки, библиотеки Уфимского дворянского собрания, библиотеки Уфимского губернского музея, библиотеки Уфимского общественного собрания, библиотеки Уфимского губернского правления, библиотеки воскресной школы, библиотеки Уфимской мужской гимназии, библиотеки Уфимского реального училища, Фундаментальной библиотеки Уфимского уездного училища, библиотеки Уфимского губернского земства, библиотеки Уфимской духовной семинарии, библиотеки Н. К. Блохина в Уфе, всего материалы 12 библиотек и частных собраний [22].

К концу 1926 г. после проведенной предварительной разборки архивного материала архивариусы выявили в архиве 40 дореволюционных и 96 советских фондов. Кроме них, имелись неразобранные материалы в 620 пудов, поступившие осенью 1926 г. [23, л. 1]. Говоря о разборе архивных материалов, необходимо отметить, что в те времена некоторые администраторы и чиновники, не понимая ценности архивных материалов, допускали дикие высказывания. Например, заведующий бюро Истпарта БАССР В. Д. Галанов в своей докладной записке Башкирскому областному комитету РКП(б) 1924 года писал следующее: «Для упорядочения всего архивного дела и в частности для выделения Политсекции необходимо произвести грандиозную очистку всего башкирского архива от бумажного хлама. Для этой цели, я предлагаю Вашему вниманию следующий принцип: дела и документы таких учреждений, как старого акцизного управления, почты и телеграфа, казенной и контрольной палат, дела казначейств, воинских присутствий, потребительских обществ, духовных училищ и частных нотариусов цены никакой с исторической и научной точки зрения не имеют, а потому эти дела выделить и продать Башпрому на бумагу» [24, л. 3]. Как видно из записки, Галанов, не понимая ценности этих документов как исторического источника, предлагает их

уничтожить. Для него главное освободить место в архиве для приема нового архивного материала послереволюционного периода.

В 1930-е гг. концентрация в Башцентрархиве документальных материалов религиозных учреждений шла с большим трудом. Несмотря на ряд директив ВЦИК об изъятии архивных материалов из церквей, монастырей и обществ религиозного характера и на ряд мероприятий, предпринятых со стороны БашЦИК и Башцентрархива, — церкви, монастыри, мечети и прочие дома религиозного культа закрывались без «ведома» архивных органов. В официальном письме ЦАУ БАССР, адресованном в Президиум БашЦИК, от 9 июня 1931 г. на этот счет отмечается следующее: «Делами закрываемых церквей и монастырей распоряжается Башнаркомфин, в результате чего ценнейшие исторические научные материалы бесследно гибнут, и по настоящее время в Башцентрархиве не сосредоточено ни одного архивного фонда религиозного культа. Например, архивные материалы только что закрытого Уфимского собора попали в руки Рудметторга, допустившего разбазаривание этих материалов» [25, л. 3].

Одним из приоритетных направлений архивных учреждений стало содержание в надлежащем виде и дальнейшее систематическое комплектование библиотечного фонда. Так, в научно-справочной библиотеке НА РБ хранятся книги Аль-Коран. Часть 1. (1790 г.), Библия (1772 г.), Евангелие (1705 г.) [26, с. 74–78]. Духовное управление мусульман передало архиву газетные издания дореволюционного периода на русском и татарском языках: «Уфимские ведомости», «Уфимский вестник», «Новое время», «Оренбургский казачий вестник», «Голос рабочего», «Вақыт» [27, л. 32].

Литература:

1. Архивная служба Республики Башкортостан. Уфа, 2018. Отв. сост. Н.Б. Салимов. Уфа, 2018.
2. Калмантаев Н.М. История национального и революционного движения Башкортостана в фонде Уфимского губернского жандармского управления ГКУ РБ «Национальный архив Республики Башкортостан // Актуальные проблемы и основные пути развития управления документацией и архивным делом: региональный аспект. / отв. ред. Б.В. Бурангулов. Уфа, 2018.
3. Бурангулов Б.В. Ассамблея народов Республики Башкортостан: обзор архивных источников // Межэтнические и этноконфессиональные отношения: проблема взаимодействия. Материалы Всероссийской конференции

- с международным участием / Отв. редакторы: Кульшарипов М.М., Сулейманова М.Н. Уфа, 2015.
4. Кутушев Р.Р. Мусульманские метрические книги в Центральном государственном историческом архиве Республики Башкортостан // Отечественные архивы. 2012. №4.
 5. Бурангулов Б.В. История государственной архивной службы Башкортостана (1919–1990 гг.): Монография. Уфа, 2009. 324 с.
 6. Хайрутденова Д.Р. Фонды ГКУ РБ „Национальный архив Республики Башкортостан“» как ценнейший источник для составления родословной // Актуальные проблемы и основные пути развития управления документацией и архивным делом: региональный аспект: сборник научных статей III Всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Б.В. Бурангулов. Уфа, 2018.
 7. Бабич Шайхзада Мухаметзакирович — родился 14 января 1895 г. в д. Асяново Бирского уезда Уфимской губернии (ныне Дюртюлинский район РБ). В 1911–1916 гг. учился в медресе «Галия» в Уфе. Поэт, участник башкирского национального движения, политический деятель. Являлся членом Башкирского правительства 1917–1919 гг. В 1995 г. Правительство Республики Башкортостан учредило государственную молодежную премию имени Шайхзады Бабича.
 8. Бурангулов Б.В. Учреждение Архивной службы Башкирской АССР в городе Стерлитамак // История федерализма в России. К 100-летию образования Автономной Башкирской Республики. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. Ответственный редактор — Н.А. Мысляева. 2018.
 9. Ахметзаки Валиди Тоган — родился 10 декабря 1890 г. в д. Кзяново Ильчик-Тимирской волости Стерлитамакского уезда Уфимской губернии (ныне Ишимбайский район Республики Башкортостан). Политический деятель, историк, востоковед-тюрколог, доктор философии, профессор, почетный доктор Манчестерского университета. 23 июля 1992 г. Национальной библиотеке Республики Башкортостан присвоено имя Ахмет-Заки Валиди. В 2010 г. учреждена памятная медаль «Ахмет-Заки Валиди Тоган» — общественная награда Академии наук Республики Башкортостан.
 10. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 5325. Оп. 9. Д. 202.
 11. Сборник декретов, циркуляров, инструкций и распоряжений по архивному делу. 2-е изд. М., 1927.
 12. Изюмов Александр Филаретович (1885–1951) — архивист, библиограф. 1919–1922 гг. работал старшим инспектором Главархива РСФСР. Участвовал в спасении от разграбления и гибели многих уникальных архивов

- и библиотечных собраний. В 1922 г. арестован как «общественно вредный элемент» приговорен к высылке за пределы Советской России.
13. ГАРФ. Ф. 5325. Оп. 9. Д. 202. 14. Архивы и власть: Первое послереволюционное десятилетие. Протоколы и журналы заседаний руководящих органов управления архивной отраслью за 1918–1928 гг. Сб. док. Т. 1. М., 2018.
 15. Фахретдинов Ризаитдин (1859–1936) — муфтий ЦДУМ с 1923 по 1936 г., выдающийся исламский богослов и правовед, востоковед, ученый-энциклопедист, автор многотомной библиографической монографии «Асар» («Памятники»). Состоя в Духовном собрании в должности казья (1891–1906 гг.), Ризаитдин привел в порядок архив и положил начало научно-технической обработке его фондов, публикации наиболее уникальных документов.
 16. Арапов Д.Ю., Алексеев И.Л. «Мусульмане... преисполнены надежды, что будут полностью обладать и пользоваться правами... дарованными РСФСР» Письма председателя ЦДУМ муфтия Р.Фахретдинова председателю ЦИК М.И. Калинину. 1920-е гг. // Отечественные архивы. 2006. №5.
 17. Булгаков Р.М. Муфтий Ризаитдин бин Фахретдин искал утешение, обращаясь к остаткам книжной культуры // Материалы к биобиблиографии Ризы Фахретдинова. / отв. ред. Надыргулов М.Х. Уфа, 2010
 18. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. 564. Оп. 1. Д. 8.
 19. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 7.
 20. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 8.
 21. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 23.
 22. Справка о составе и истории библиотечных фондов научно-справочной библиотеки ЦГА БАССР, составленная сотрудником ЦГА БАССР В. В. Латыповой (хранится в справочно-информационном фонде НА РБ).
 23. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 48.
 24. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 32.
 25. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 181.
 26. Бурангулов Б.В. История создания научно-справочной библиотеки Центрального государственного архива Башкирской АССР в 1920-1930-х гг. // Библиотека в контексте российской социокультурной истории: краеведческий аспект. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2016.
 27. НА РБ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 334.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ШЕЙХ НАКШБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА ЗАЙНУЛЛА ИБН ХАБИБУЛЛА РАСУЛИ АШ-ШАРИФИ АЛ-БАШКУРДИ И ЕГО ДУХОВНЫЕ ПРЕЕМНИКИ

С. А. Кильдин

Введение

Многие поколения наших предков придерживались именно духовного пути развития тариката Накшбандия, который приносил и приносит прекрасные плоды сохранения веры и мусульманской религии на высочайшем уровне учености и искренности. Тарикат — это сам ислам, это путь Пророка Мухаммада (мир ему!), это путь приближения к Аллаху и достижения Его любви. В основе тариката Накшбандия лежит формирование у каждого человека таких благородных качеств, как чистота, необходимость жить честным трудом, терпимость, скромность, искренность, твердое следование вере и убеждениям, сохранение в сердце Аллаха, единство людей в делах. Накшбандийский тарикат наиболее полно соответствует исторической традиции нашего народа, гармонично соседствует с другими конфессиями и всегда выступал и выступает за укрепление союза общества, государства и религии.

Сегодня во всех регионах России, на территории которых традиционно исповедовался ислам, идет возрождение суннитской религиозной традиции, неотъемлемой частью которого являются суфийские тарикаты, особенно тарикат Накшбандия. Известным шейхом Накшбандийского тариката был башкирский шейх Зайнулла ибн Хабибулла ар-Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с.¹ (1833–1917 гг.).

Его высокими духовными преемниками-халифами, которым шейх Зайнулла ибн Хабибулла Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., передал *иджаза* (разрешение с благославлением) совершенных *муришидов* и тайну тариката Накшбандия-Халидия, являются его сын шейх Абдрахман Расули ал-Башкурди, к. с., шейх Абдулла Бадретдин ал-Алегази, к. с., и шейх Мужавир ал-Бурджани, к. с. Только они стали

¹ К.с. – сокращение формулы *каддас-Аллаху сирруху* (да сохранит Аллах его тайну), которой принято сопровождать имена суфийских шейхов.

совершенными муршидами с безграничными духовными полномочиями этого тариката.

Место Зайнуллы Расули среди шейхов Накшбандия в Башкортостане

Шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., получил разрешение на наставничество от османского шейха Ахмета Зияутдина Гюмюшханеви, к. с., (1833–1893). Как пишет в своей книге «Имам-Раббани. Деятельность и влияние» известный турецкий теолог, профессор, заведующий кафедрой основ исламских наук и тасаввуфа Стамбульского университета им. С. Заима Этхем Джебеджиоглу: «Шейх Гюмюшханеви дал Зайнулле „полную преемственность“ (*хилафат-и тамма*) или безграничные полномочия (*иджазат*) на проведение духовных практик (*сайр-у сулюк*) в тарикате Накшбандия-Халидия. По прибытии в Аккоджа, Зайнулла, благодаря своему сообразительному уму, смог успешно собрать вокруг себя большое количество мюридов» [1, с. 280]. А. Г. Салихов в свою очередь приводит пространный список известных учеников и преемников башкирского шейха: «Мюридами и шакирдами З. Расулева были многие представители духовенства Башкортостана, Крыма, Татарстана, Дагестана, Оренбургской, Тюменской областей и Республики Казахстан (по современному административному делению). Известны имена некоторых его последователей: Гарифулла Армети, Габдулфаиз бин Субханкул из Белебеевского уезда, Халил Таулыкаи ал-Бурджани, Хаммат бин Ахмет ал-Бурджани, Саяхетдин ал-Бурджани, Хабиб-назар бин Габделькафи ал-Утяки, Ахмадулла бин Сахиулла ал-Зиргани, Габдрахман бин Зайнулла Туруиски, Габдельмумингали бин Салих ал-Увари, Шамгун бин Бадретдин Габдельсаями, Габдрахман бин Ибрагим ал-Каргалы, Исхак ал-Тюмени, Халиль ал-Тюмени, Мухаммад бин Исмагил ал-Дагестани, Шамсетдин бин Нажиб ал-Чистаи, Нажиб бин Хусаин бин Амирхан ал-Чистаи, Габдельфаиз бин Шамсетдин ал-Чистаи, Габдулла ал-Каракауи, Исрафил Кичучати, Габдулла бин Гатаулла ал-Буртауи, Абдулла Бадретдин ал-Алегази, Гатаулла ал-Танлари ал-Казани, Мухаметзариф Аулия-Атауи, Фаиз бин Тимербай Казахи, Салимгарей бин Гайса бин Турмухамет ал-Казахи, Мухамет ал-Казахи» [2, с. 229].

При жизни шейхи тарикатов дают разрешения на духовное наставничество многим своим ученикам. Так же поступал и шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., который при жизни позволил осуществлять духовное наставничество более чем 40 своим последователям.

Среди прочих *иджазу* от шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., также получил Мухаммадгата б. Арманша Мансуров (1834–1924), который родился в д. Султанай ныне Бардымского района Пермского края, происходил из башкирского рода Гайна, был предпринимателем и меценатом. В 1897 он основал медресе «Мансурия» в д. Султанай, а в феврале 1917 участвовал в похоронах З. Расулева в Троицке [3, с. 3]. По словам ветерана труда педагога Гульжихан Масгутовой, «шейх Мухаммадгата воспитывал детей бедных, среди которых был Хабибрахман Раскулов. Его сын Фатхи Раскулов написал книгу о событиях тех дней» [4].

Среди последователей шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., был также Мирхайдар Фазлыахметович Тляшев (1870–1946) из д. Бичурино ныне Бардымского района Пермского края, который после совершения хаджа в 1914 г. исполнял обязанности имам-хатыба в родной деревней до 1935 года и воспитал большое число мюридов. Он умер 11 сентября 1946 года. Брат шейха Мирхайдара шейх Шарифулла Тляшев (1885–1965) также имел значительное число мюридов. В 1948 году он был обвинен в участии в «антисоветской организации ишанизма» и арестован вместе с мюридами из разных сёл современного Пермского края.

Согласно готовящимся к публикации материалам И.Р. Саитбатталова, особое место, которое шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., занимал среди представителей тариката Накшбандийа в Урало-Поволжье, хорошо изображено имамом 3-й соборной мечети г. Орска Абдуллой ал-Ма‘ази (Магазовым) в сборнике суфийских биографий «Капли из моря истины» 1907 года издания. В этой книге он отмечает, что многие представители других ветвей Накшбандийа-Муджаддидийа — а таких ветвей было четыре — посещали шейха Зайнуллу. Среди них упоминаются шейх Абд ал-Мавдуд Сиратаги (бухарская ветвь Муджаддидийа), Мухаммад-Наджиб ат-Тунтари из Вятской губернии (индийская ветвь Муджаддидийа), Абд ал-Файиз ал-Куручи из с. Куручево Белебеевского уезда (ныне Бакалинский район РБ; ветвь Муджаддидийа-Туркмания), сам автор сочинения (ветвь Муджаддидийа-Кабулия), а также ряд других лиц, среди которых преемники шейхов

из с. Стерлибаш (Муджаддия-Туркмания), Джа‘фара ишана (центральная часть Башкортостана; Муджаддия-Кабулия), Валида ишана (Каргалы; Муджаддия-Кабулия). Таким образом, к началу XX в. представители всех ветвей тариката Накшбандия признавали авторитет Зайнуллы ар-Расули. Абдулла ал-Ма‘ази упоминает также, что Зайнулла ар-Расули охотно предоставлял своим посетителям *иджазы* на преподавание разных наук и сочинений. В контексте этого сообщения наличие в одном из российских регионов (Дагестан. — С.К.) документов, выданных шейхом Зайнуллой ар-Расули, к. с., равно как и содержание этих документов, представляется ничем не выдающимся фактом. Тот же ал-Ма‘ази сообщает, что Абд ар-Рахман ар-Расули постиг «науки о явном и науки о тайном» под руководством отца, и неоднократно упоминает Абд ар-Рахмана. Это позволяет заключить, что уже в молодости Абд ар-Рахман ар-Расули, к. с., рассматривался современниками и земляками как полноправный преемник отца.

Абдрахман Расули как духовный наставник тариката Накшбандия

Шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., ушел в вечность к милости Аллаха в 1917 г., а свой духовный высокий уровень и тайну тариката, по воле Всевышнего Аллаха, передал сыну Абдрахману Расули ал-Башкурди, к. с. (1881–1950), шейху Абдулле Бадретдину ал-Алегази, к. с., и шейху Мужавиру ал-Бурджани, к. с., которые стали его духовными преемниками и халифами. Как сказал шейх золотой силсилы Накшбандийского тариката сеид шейх Мухаммад Назим ан-Накшбанди, к. с., шейх Зайнулла Расулев ал-Башкурди, к. с., свой высокий духовный уровень и высокие обязанности оставил трем высоким аулия [11, с. 44]. Эта оценка, данная современным шейхом, подтверждается рядом документальных свидетельств начала прошлого века.

Так своем биографическом очерке о шейхе Зайнулле Расули ал-Башкурди, к. с., его ученик, в будущем муфтий ЦДУМ Р. Фахретдинов пишет, что в день похорон в присутствии десятков тысяч людей два самых уважаемых и близких мюрида шейха Зайнуллы Расули, к. с., заявили, что у них все надежды обращены на Абдрахмана Расули, к. с., которому перешли высокие духовные обязанности его отца — шейха Зайнуллы Расули.

Как отмечает А.Г. Салихов, тезис о первенстве Абдрахмана ар-Расули среди преемников отца, «подтверждается статьей преподавателя медресе „Расулия“» Рахимьяна Атнабаева, который, описывая последние дни и похоронную церемонию шейха Зайнуллы... пишет, что выступившие во время похорон уфимский имам Сабир Хасанов и преподаватель школы «„Вазифа“ Габдулла Газиз сказали, что с большой надеждой ожидают от шейха Абдрахмана-хазрата, что он сможет блюсти высокое место устада и продолжать его священную обязанность» [2, с. 136].

Великий башкирский поэт Шайхзада Бабич в статье «После смерти ишана» подтверждает этот факт. Он лично принимал участие в похоронах шейха и был на собрании его самых близких мюридов. Поэт сообщал, что все присутствовавшие на этом собрании мюриды Зайнуллы-ишана направили внимание с надеждой и почтением на шейха Абдрахмана Расули, к. с., и засвидетельствовали, что духовным преемником и халифом шейха Зайнуллы является именно он. В конце статьи поэт поместил двустишие: «Абдрахман Расуль, для тебя ишанство — большое наследие, Будучи ишаном, с высокого своего места распространяй науку и нравственность» [5, с. 495–498, 503].

Факт духовной преемственности между шейхами Зайнуллой и Абдрахманом не вызывал сомнения у зарубежных исследователей Э. Джебеджиоглу [1, с. 297] и Х. Алгара [6]. Согласно рукописным воспоминаниям дочери Абдрахмана Расули, к. с., Сафуат Абдрахмановны Рахманкуловой, приводимым С.И. Хамидуллинным, «отношение ишан хазрата (Зайнуллы Расули — С.К.) к нашему отцу было особенное, не такое, как к другим сыновьям. Он готовил его для особо высокой миссии. Это все замечали, и бабушка тоже. Наш отец всю жизнь прожил рядом со своим отцом, учился, служил под его руководством рядом с ним. После кончины ишан хазрата отец часто говорил непонятные тогда для меня слова: „Он всегда рядом со мной“» [7, с. 57].

В качестве полноправного духовного преемника отца Абдрахман ар-Расули, к. с., упоминается и в атеистической литературе 20-30-х гг. прошлого века: «После смерти ишана Зайнуллы его место занял магзум ишан Абдрахман Расули. Ишан Абдрахман Расули до сих пор живет в городе Троицке и занимается ишанизмом... Ишан Абдрахман считается самым почитаемым ишаном Центрального духовного управления» [цит. по 9, с.].

Абдрахман Расули ал-Башкурди, к. с., занимал пост муфтия ЦДУМ (с 1943 г. — ДУМЕР) с 1936 по 1950 г. На период его лидерства

в мусульманской общине страны пришлось годы Великой Отечественной Войны. Уже 18 июля 1941 г. он обратился к мусульманам с призывом встать на защиту Родины. В мае 1942 г., в самый тяжелый для Советского Союза момент, в Уфе прошёл чрезвычайный съезд Центрального духовного управления мусульман. Выступая на нем, шейх Абдрахман Расули ал-Башкурди, к. с., обратился к верующим с речью, пронизанной патриотизмом и любовью к Родине, и призвал мусульман СССР сражаться в рядах Красной Армии. Обращение Абдрахмана Расули ал-Башкурди, к. с., было переведено на языки многих мусульманских народов Советского Союза. Оно укрепило советских мусульман в решимости участвовать в Великой Отечественной войне и внести свой вклад в Победу. Такие открытые, жесткие антигитлеровские, антифашистские слова муфтия России шейха Абдрахмана Расули ал-Башкурди, к. с., оказали серьезное влияние и на позиции мусульманских стран по отношению к фашистской Германии.

В годы войны и после нее, благодаря усилиям шейха Абдрахмана Расули ал-Башкурди, к. с., была значительно расширена сеть мусульманских общин. К 1950 г. было зарегистрировано 917 таких мусульманских организаций. Шейх Абдрахман Расулев использовал все возможности для развития Ислама в стране даже в условиях государственного атеизма и преследований за открытое проявление религиозности. Абдрахман Расули ал-Башкурди, к. с., обладал силой, позволяющей ему убеждать не только простых людей, но и власть имущих. Вера в Аллаха, праведность, знания и дух, переданные ему от предков, давали ему эту силу и волю в решении многих значимых для народа и государства дел.

Абдулла Бадретдин ал-Алегази в воспоминаниях современников

Двумя другими святыми, о которых говорил шейх Мухаммад Назим ал-Хаккани ан-Накшбанди, к. с., являются шейх Абдулла Бадретдин ал-Алегази, к. с., из Мечетлинского и шейх Мужавир ал-Бурджани (Сиражетдинов), к. с., из Баймакского районов Республики Башкортостан. Они получили *иджазу* на полную преемственность и безграничные полномочия непосредственно от шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., стали совершенными муршидами, и, будучи его

наместниками, распространяли свет тариката на Южном Урале. Впоследствии уже их ученики продолжили этот путь. Благодаря ним, даже в самые тяжелые времена 20-х, 30-х гг. и включая 90-е гг. прошлого столетия и до наших времен тарикат Накшбандия не прерывался на территории исторического Башкортостана.

О жизни и деятельности шейха Абдуллы Бадретдина ал-Алегази, к. с., из Мечетлинского района РБ и шейха Мужавир хазрата ал-Бурджани Сиражетдинова, к. с., из Баймака сохранилось не так много сведений. Они в настоящее время собираются и систематизируются. Шейх Абдулла Бадретдин ал-Алегази, к. с., (1846–1936) вел духовную работу на севере, северо-востоке Башкирии и в Пермском крае.

В книге «Башкортостан — әүлиәләр иле» научный сотрудник ИИЯЛ УФИЦ РАН Фанира Гайсина приводит слова Агзама Гайзуллина (1923 г. р.), записанные в 2009 г., о том, что в д. Алегазово Мечетлинского района РБ проживал шейх высокого уровня — Абдулла Бадретдин. Адис Ханафиевич Акмалов (1942 г. р.) из д. Алегазово Мечетлинского района сообщал, что его отец Ханафи Акмалетдинович (1885–1968) и сын шейха Абдуллы Бадретдина Габдулбакый (1881–1964) учились в медресе г. Троицка у шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., вместе с известным башкирским поэтом Мажитом Гафури. Они до конца своей жизни, включая 60-е гг. XX в., искренне исполняли обязанности мюридов тариката Накшбандия, а также привлекали людей в тарикат и воспитывали в них благородные качества искренних мусульман [10, с. 224–225].

Хафизов Махмутьян Ахуньянович, ныне работающий имамом в с. Алегазово Мечетлинского района РБ, с 1969 по 1993 гг. работал участковым милиционером на территории Алегазовского сельсовета, к которому относится и с. Малокрызлыбаево (Малоалегазово), где родился и похоронен шейх Абдулла Бадретдин. Он свидетельствует, что в 60–80 гг. XX в. приезжали дервиши из разных районов, совершали зиярат шейху Абдулле Бадретдину, к. с., читали аяты, совершали никахи, говорили с людьми. Они приезжали часто, их было достаточно много, совершали зикры. Это были последователи Зайнуллы ишана и Абдуллы Бадретдина ишана.

Таким образом, последователи и мюриды шейха Абдуллы Бадретдина ал-Алегази, к. с., продолжали духовную практику Накшбандийского тариката в советское время вплоть до 1990-х гг.

Мужавир ал-Бурджани **в воспоминаниях современников и потомков**

Что касается шейха Мужавира ал-Бурджани Сиражетдинова, к. с., из Баймакского района, он имел всесоюзную известность и через него и его мюридов тарикат сохранился в Баймакском, Абзелиловском, Хайбуллинском, Зилаирском и других южных районах Республики Башкортостан. Большое число материалов о суфизме в этой части республики собрано Сальманом Ярмуллиним (в настоящее время — редактор журнала «Аманат»).

Юго-восточные районы исторического Башкортостана вплотную примыкают к городу Троицку, где находилось медресе «Расулия». В медресе обучалось много башкирских детей-шакирдов из Тангаурской, Усерганской, Бурзянской, Кипчакской, Тамьянской, Катайской, Куваканской, Табынской и других башкирских волостей. Многие из них становились мюридами шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., и получали явные и тайные знания суфийского тариката Накшбандия-Халидия. Из известных имамов можно назвать Халиулла-ишана Мухаметрахимова из д. Тавлыкаево Баймакского района РБ. Завершив образование у шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди к. с., он также получил от него иджазу и у себя в деревне открыл медресе. Количество шакирдов в медресе доходило до 250 человек. Среди них были также ученики из Казахстана. Среди его учеников был известный религиозный деятель, суфий и халиф шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., шейх Мужавир аль Бурджани к. с.

Несмотря на гонения со стороны советской власти, шейх Мужавир ал-Бурджани, к. с., не оставил свою миссию, всю жизнь лечил людей, тайно воспитывал своих мюридов, передавал им свои тайные и явные знания. По словам односельчанина Мужавир хазрата муфтия Духовного управления мусульман Республики Башкортостан Нурмухамет-хазрата Нигматуллина, его отец Магафур тоже воспитывался у Мужавира хазрата и через него обучился духовным практикам Накшбандийского тариката. Муфтий Нурмухамет хазрат рассказывал Сальману Ярмуллину, что после смерти шейха Мужавира ал-Бурджани, к. с., в начале 70-х гг. XX в., он работал шофером на грузовом автомобиле и возил своего отца в д. Верхне-Салимово Зилаирского района РБ в гости к известному в наших кругах мулле Фазулле Юланову. Со слов его сына Рафката Рахматуллина, Фазулла мулла также был в накшбандийском

тарикате, держал связь с муфтиями-суфиями ДУМЕС. Он вплоть до своей смерти в 1993 г. служил муллой в деревне, лечил людей, исполнял духовные обязанности накшбандийского тариката.

Его муршидом был Гумар-хазрат из д. Первое Мурзино (*Туш ауылы*) Баймакского района РБ. Они часто ездили в гости друг к другу. Когда приезжал Магафур-хазрат, Фазулла мулла приглашал других мюридов, и они тайно читали намаз и зикры, проводили другие практики накшбандийского тариката.

По сведениям С. Ярмуллина, много мюридов этого тариката было и в других деревнях Зилаирского района: в Юлдыбаево — Абдрахман-мулла Аптикаев, в Искужино — Фазыльян-мулла Суюндуков, Шагишариф-мулла Суюндуков, Абдрахман-мулла Актаев, Сабирьян-мулла Актаев, в Максютово — Кабир-муэдзин Искужин, в Сабырово — Абдрахим-мулла Адигамов, Гусаметдин-мулла Такаев из д. Мухаметрахимово Хайбуллинского района и многие другие.

По рассказам Фазуллы-муллы, в 50-е гг. XX в. они тайно собирались на коллективные намазы в лесу близ д. Юлдыбаево. Однажды в 1954 г. кто-то донес властям об их предстоящем собрании и милиционеры, окружив место сбора, разогнали их. Гусаметдин-мулла, будучи мюридом самого шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., ежегодно летом пешком ходил в город Троицк, совершал зиярат к своему духовному учителю и встречался с другими мюридами. Абдрахим-мулла из д. Сабырово Зилаирского района РБ, по словам его сына Ахмадия Адигамова, тоже учился в медресе «Расулия», был мюридом шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., и сам тайно воспитывал учеников. Один из его учеников, житель д. Кадырша Зилаирского района Нуретдин-хазрат Игебаев, после смерти в 1986 г. своего учителя продолжил силсилью Зайнуллы ишана Расулева. Нуретдин хазрат в 2013 г. дал баят шейху Мухаммаду Адиль ан-Накшбанди к. с.

Преемники Зайнуллы Расули в других районах Башкортостана

Преемственность тариката Накшбандия-Халидия на Южном Урале не прерывалась в течение всего периода советской власти. Так в 1950–1990-е гг. мюриды трёх названных выше шейхов продолжили духовную практику накшбандийского тариката. Анвар-аулия (Баймакский

район), Мансур-хазрат (Абзелиловский район), Шамсетдин-хазрат (Белорецкий район), Имаметдин-хазрат (город Пласт Челябинской области), Шибли-хазрат (Баймакский район), Нуретдин-хазрат (Зилаирский район) — все они были известными, почитаемыми народом святыми-аулия, наставниками, продолжателями духовного пути шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди к.с

В трудах [2; 7; 8; 11; 14; 19; 20; 21; 22] приводится масса свидетельств деятельности суфийских групп, выполнения практик тариката Накшбандия в советское время. В работе С.И. Хамидуллина упоминается деятельность группы последователей тариката Накшбандия, собравшейся вокруг Шамсетдин-хазрата, который приходился внуком шейху Зайнулле. После смерти отца 3-летнего Шамсетдина забрал к себе Зайнулла-ишан, вырастил мальчика, и дал ему образование и духовное воспитание. Затем он был назначен имамом в д. Шигай (ныне с. Шигаево Белорецкого района РБ) [7, с. 71]. Исследователь приводит воспоминания Тулебаева Мухаммада Усмановича (1944 г. р.), выросшего в семье Шамсетдина-хазрата: «Шамсетдин-хазрат был суфием, огромным аулия. Зикр часто делали, из Уфы на зикр приезжали родственники и дети Абдрахмана Расулева. Рашида апай, помню, приезжала. Из Рысыкаево приезжал Сагадатдин мулла, Хайретдин мулла, из Уткалева — Кавый мулла, из нынешнего Абзелиловского района РБ приезжали. Из Баймака Мужавир хазрат приезжал. Из Узьянбаша приезжал Имамагзам. Из Белорецка приезжали. На зикрах собиралось 20–30 человек. Летом часто уезжали в лес и там зикр делали. Нас, детей, с собой брали, мы всегда рядом были, смотрели, воспитание получали. Шамсетдин аулия сам зикры вел. Он большим ишаном был, давал разрешение, фатиху на врачевание, на обучение других» [7, с. 71].

Маргуба-иняй в 2020 г. на Расулевских чтениях в с. Шигаево, будучи в возрасте более 90 лет, сказала: «Я всегда удивлялась, зачем Аллах Тагаля дал мне столько лет жизни? Вот сейчас, выступая здесь, поняла, ради того, чтобы я вам свидетельствовала, рассказала, каким великими аулия были Зайнулла ишан Расулев, его сын Абдрахман Расулев, Шамсетдин хазрат, Мужавир хазрат, как держали тарикат в те времена». Она вспоминала: «Я, Маргуба, дочь муллы Мансур хазрата из Абзелиловского района д. Бурангул. Мой отец учился в медресе Зайнуллы ишана Расулева. В свое время мой отец был близким другом внуку Зайнуллы ишана Расулева — Шамсетдину, который жил в д.

Шигаево Белорецкого района. Они были высокодуховными, настоящими суфиями. На совместные намазы и другие религиозные мероприятия собирались Кабир хазрат из с. Утяганово, Калимулла хазрат из с. Амангильдино и другие верующие. По фатихе старшего сына Зайнуллы ишана — муфтия Абдрахмана они собирались и на зикр. Уходили на зикр в лес, в горы, проводили скрытно маулиды. До войны и после войны так продолжалось. И в 50–60 гг. XX в. этот тарикат жил, продолжал свою работу. Хвала Аллаху!

Муллы близлежащих районов постоянно обновляли свои знания у Шамсетдин хазрата. Эти муллы и мой отец тоже постоянно были на связи с муфтием шейхом Абдрахманом Расулевым к. с. Всю садаку они отправляли ему, и он высылал им квитанции, что получил садаку. По словам отца, я могу точно передать и утверждать, что шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., все свои тайные и явные знания тариката, и разрешение (иджазу), и свой высокий духовный уровень передал своему сыну — шейху Абдрахману Расули ал-Башкурди к. с.

У моего отца тоже был иджаза — разрешение с печатью от шейха Абдрахмана Расулева к. с. С этим разрешением — фатихой на моего отца был возложен долг привлекать людей к Исламу, тарикату, духовному воспитанию на высоком уровне, проведению зикров, маулидов. Они прожили не зря. Говорили народу об Исламе, о верности и благодарности Аллаху, его пророку Мухаммаду. Лечили людей, учили правильно жить».

Следует отметить, что иджазу на привлечение людей и духовное воспитание мюридов может давать только шейх — духовный наставник, которому передана тайна тариката. И в Пермском крае, и в Башкортостане, Курганской, Челябинской, Свердловской, Оренбургской областях — везде проявлялось влияние духовного наставничества шейха Абдрахмана Расули ал-Башкурди, к. с., шейха Абдуллы Бадретдина ал-Алегази, к. с., шейха Мужавира ал-Бурджани, к. с., и их мюридов. Они свои обязанности исполняли скрытно, и благодаря их усилиям, тарикат сохранился, не прерываясь вплоть до 2000-х гг.

Как мы упомянули выше, в 2013 г. Нуретдин-хазрат Игебаев, а также другие мюриды ветви тариката от шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., дали присягу шейху Мухаммаду Мехмету Адилю ан-Накшбанди. Тем самым была засвидетельствована непоколебимая приверженность последователей З. Расулева к накшбандийскому тарикату, и можно было бы считать, что таким образом силсила шейха Зайнуллы

Расули ал-Башкурди, к. с., присоединилась к Золотой силсиле Накшбандийского тариката.

Между тем следует отметить, что слияние ветви, которую представляет шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., с Золотой силсией произошло гораздо раньше. В 30-е гг. XX в. отец Амины Адиль, жены 41-го шейха в Золотой цепи преемственности тариката Накшбандия Мехмета Адилья ан-Накшбанди, к. с., Гали хазрат получил от своего шейха-мюршида приказ покинуть страну, как только его заберут¹. Гали хазрат так и поступил: под покровом ночи с женой и детьми отправился в путь. После нескольких лет скитаний он с семьей обосновался в Сирии, где и присягнул на верность 39-му шейху Золотой силсилы Абдулле Фаизу ад-Дагестани, к. с. В лице Гали хазрата его шейхи-предшественники, в том числе и шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., стали частью Золотой цепи преемственности тариката Накшбандия.

Накшбандийский тарикат в Башкортостане продолжает освещать сердца. Глава тариката Накшбандия Шейх Мухаммад Мехмет Адиль ан-Накшбанди, к. с., во время приездов в Башкортостан каждый раз, невзирая на расстояние, посещал макамы шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., шейха Абдрахмана Расули ал-Башкурди, к. с., и шейха Мужавира ал-Бурджани к. с. Это и дань уважения их высокому духовному положению, и знак общности и принадлежности одному духовному пути.

В сегодняшнем возрождении ислама и тариката Накшбандия в России в немалой степени заслуга и шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., и его преемников, о которых мы рассказали, и многих других искренних последователей тарикатов. Бесспорен факт глубокого влияния шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., не только на простых верующих, но и на многих выдающихся представителей дореволюционной мусульманской интеллигенции и духовенства. Особо стоит отметить ученого, политика Ахмета Заки Валиди Тогана, великих башкирских поэтов Акмуллу и Шайхзаду Бабича, историка и шейха Мурата Рамзи. Академик-востоковед Бартольд в своей известной статье, посвященной шейху, привел слова о том, что он был «духовным королем своего народа». Видные мусульманские деятели Галимджан Баруди, Ризаитдин Фахретдинов, сын шейха Абдрахман

¹ За ним пришли двое в военной форме. Теперь одному Аллаху известно кто это были: военные или же кто-то из окружения аулии [14, с. 24-25].

Расулев, Шакир Хиялетдинов, в разные годы занимавшие высокий пост муфтия, руководителя Духовного управления мусульман России, признавали Зайнуллу-ишана своим духовным наставником и считали за честь быть его последователями. Верховный муфтий, Председатель ЦДУМ России Шейх-уль-Ислам Талгат Сафа Таджуддин также является последователем этого пути, пути искренности, высокого уровня просвещенности и духовности.

Споры о наследии Зайнуллы ал-Башкурди, к. с., в разных регионах

В то же время в России наблюдаются исторически абсолютно не обоснованные и документально не подтвержденные попытки использования имени шейха Зайнуллы ибн Хабибулла Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., для легитимации других ветвей накшбандийского тариката. В частности, в Дагестане и Татарстане усиленно создается миф о духовной инициации и получении иджазы-камил (аттестата совершенного духовного наставника) от шейха Зайнуллы ибн Хабибулла Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., дагестанским шейхом Сайфуллой Кади Башларовым, к. с. При этом башкирский шейх, как и ряд шейхов Накшбандии, проживавших в прошлом в Дагестане, не фигурирует в цепи духовной преемственности ветви накшбандийского тариката в Дагестане, возглавляемого сегодня муфтием А.М. Абдуллаевым [23], а ситуации с суфизмом в Татарстане известный исламовед М. Кемпер охарактеризовал следующим образом: «Старые очаги суфизма, в том числе ишаны, потеряли свое значение и ушли. Поэтому суфизма в Татарстане не было во второй половине 1980-х годов. Это мое мнение. Но если мы сейчас хотим развивать заново суфизм в республике, то его нужно импортировать — или из Дагестана, или из Турции» [24]. Так насколько соответствуют истине попытки связать Накшбандию Дагестана с Зайнуллой Расули, к. с.?

Если посмотреть на силу Накшбандийского тариката в Дагестане в книге шейха Саид-афанди ал-Чиркави «Сокровищница благодатных знаний», то шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы Расули, к. с., в ней нет [12, с. 233]. И не может быть, потому что это совершенно другая ветвь тариката Накшбандийа. В той же книге приведена схема, в которой шейха Зайнуллу Расули, к. с., почему-то пририсовали сбоку

к силсиле Шазилийского тариката [12, с. 250]. Но шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., никогда не принадлежал к тарикату Шазилия.

В книге «Шейх Сайфулла Кади Башларов. Жизнь и творчество» сказано, что в копии (подчеркнуто, что это только копия) *иджазы*, переданной шейхом Зайнуллою ибн Хабибулла Расули аш-Шарифи ал-Башкурди своему ученику Сайфулле Кади говорится: «В числе тех, кто последовал по этому пути в науках под моим руководством и вступил в группу моих последователей-учеников, был и мулла Сайфулла, сын муллы Хусайна из Дагестана. Я дал ему разрешение на совершение таваджуха и обучение зикру — поминанию Творца — любимых мюридов в высоком тарикате Накшбандийа-Халидийа, да освятит Аллах души его последователей...» [13, с. 86–87].

Как явствует из данного текста, Сайфулла Кади из Дагестана был одним из многих последователей шейха, что и подчеркнуто в документе. Следовательно, шейх Зайнулла Расули ал-Башкурди, к. с., муллу Сайфулле Кади не выделял среди других своих мюридов. В документе также не сказано, что Сайфулла Кади стал преемником (*халифа*) шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с. Не говорится в документе и о том, что Сайфулла Кади был признан совершенным (*камил*) муршидом этого тариката. Таким образом, тайна (*сирр*) тариката Накшбандийа ему передана не была.

Шейх Зайнулла Расули аль Башкурди, к. с., мулле Сайфулле Кадию из Дагестана, как видно из текста, дал разрешение только для привлечения и обучения последователей тариката Накшбандия-Халидия. Поэтому включение шейха Зайнуллы Расули аль Башкурди, к. с., в силсилу Шазилийского тариката Дагестана [12, с. 250] является ошибкой и не случайной. В связи со сказанным выше становится понятным и логичным отсутствие Сайфуллы Кади в силсиле Накшбандийского тариката приведенной Саидом Афанди в книге «Сокровища благодатных знаний».

Известна *иджаза*, переданная шейхом Мухаммадом Салихом своему преемнику Сайфулле Кади: «...я дал официальное разрешение — *иджазу* — достойному, совершенному, следующему своим знаниям, богобоязненному и чистому ученому-богослову, господину Башларову-заде Мир Халиду Сайфулле бин Хусейн ад-Дагестани на наставничество в тарикате шейхов Накшбандийа-муджаддидийа и в тарикате шазилийа...». В ней наставник пишет характеризует шейха Сайфулле Кади как совершенного, а тот в свою очередь посвятил жизнь

распространению шазилийского тариката в Дагестане. По словам шейха Саида Афанди, Сайфулла Кади, к. с., говорил: «В Дагестане изо дня в день будет процветать Шазилийский тарикат» [12, с. 226].

Таким образом, после получения иджазы от шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди Сайфулла Кади, к. с., не стал нести обязанности этой силсилы Накшбандийского тариката от шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., и не передал ее, а стал преемником шейха Мухаммада Салиха, т. е., другого тариката, которую и продолжил нести. Это доказательство, что силсила Накшбандийского тариката от шейха Зайнуллы Расули ал-Башкурди, к. с., в Дагестане не нашла своего продолжения и распространения.

Этот случай может быть рассмотрен в качестве иллюстрации слов эпонима тариката Накшбандия Бахауддина-шаха Накшбанда, который сказал: «Те, кто посетил нас и не получил того, в чем он действительно нуждался, на самом деле нас не посещали. Более того, они никогда не будут достаточно наполнены» [25].

Выводы

Анализ научных публикаций, документальных и устных источников показывает, что высокая духовная *вазифа*, высокий духовный уровень и тайна накшбандийского тариката от шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., остались в Башкортостане и переданы шейху Абдулле Бадретдину ал-Алегази, к. с., шейху Абдрахману Расули ал-Башкурди, к. с., и шейху Мужавир ал-Бурджани, к. с. Преемственность тариката Накшбандия в Башкортостане и на Южном Урале не прерывалась, благодаря деятельности духовных преемников-халифов шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с. Многие искренние мусульмане в советские и постсоветские времена, вплоть до 2000-х гг., выполняли духовные практики Накшбандийского тариката. Силсила тариката Накшбандия-Халидия от шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., в начале XXI в. присоединилась к золотой цепи шейхов тариката Накшбандия, возглавляемой сегодня шейхом Мухаммадом Мехметом Адилем ан-Накшбанди ар-Раббани, к. с.

Утверждения о том, что шейх Сайфулла Кади, к. с., из Дагестана получил разрешение совершенного духовного наставника (*муршид*

камил) от шейха Зайнуллы ибн Хабибулла Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., не подтверждаются фактами и не соответствуют действительности. Попытки через ложные утверждения связать дагестанскую ветвь накшбандийского тариката, а также суфийские группы в Татарстане с силсией тариката Накшбандия-Халидия от шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы Расули аш-Шарифи ал-Башкурди, к. с., представляются спекуляцией на искренности людей и их отношении к Истине и обречены на провал, а факторы политического характера, возможно, лежащие в основе подобного рода действий, требуют специального осмысления.

Наследие шейхов Зайнуллы и Абдрахмана Расули ал-Башкурди, к. с., их преемников, традиции высокой суфийской культуры стали неотъемлемой частью башкирской культуры и культуры других народов Башкортостана. Они являются духовным основанием мирного, конструктивного и обладающего большим потенциалом к развитию сотрудничества между представителями различных общественных и религиозных групп, этносов и конфессий.

Литература:

1. Cebecioğlu E. İmam-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999. — 336 s.
2. Салихов А.Г. О деятельности муфтия Абдрахмана Расулева — сына шейха Зайнуллы Расулева // Вклад Башкортостана в Великую Победу: материалы Международного научно-практического форума, посвященного 75-летию Победы в Великой Отечественной войне (г. Уфа, 22–23 октября 2020 г.) / отв. ред. Р.Н. Рахимов. Т. 2. — Уфа: Книга-Принт, 2020. — С. 133–140.
3. Айдаров И. Память о Хазрате // Звезда. Пермь, 14.11.1997. — С. 3.
4. Нурлы Барда. 2023. № 12.
5. Бабич Ш.М. После смерти Ишана // Мы башкиры: сборник / сост. Равиль Бикбаев. — Уфа: Башкирское книжное издательство «Китап», 1994. — С. 486–503.
6. Algar Hamid. Shaykh Zaynullah Rasulev — The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Ural Region // Muslims in Central Asia. Duke University Press, Durham and London. 1992.
7. Хамидуллин С. И. ‘Абдрахман Расулев: муфтий и продолжатель суфийской традиции // Вклад Башкортостана в Великую Победу: материалы Международного научно-практического форума, посвященного 75-летию Победы в Великой Отечественной войне (г. Уфа, 22–23 октября 2020 г.) / отв. ред. Р.Н. Рахимов. Т. 2. — Уфа: Книга-Принт, 2020. — С. 86–98.
8. Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. — Уфа, 1999. — 352 с.

9. Сайтбатталов И. Р. Проблемы научно-теологического осмысления наследия А. З. Расулева // Вклад Башкортостана в Великую Победу: материалы Международного научно-практического форума, посвящённого 75-летию Победы в Великой Отечественной войне (г. Уфа, 22–23 октября 2020 г.) / отв. ред. Р.Н. Рахимов. Т. 2. — Уфа: Книга-Принт, 2020. — С. 68–74.
10. Башкортостан — әүлиәләр иле / төзөүселәре Килдин С. Ә., Ярмуллин С. Ш., Ғайсина Ф. Ф. Баш һүз, кушымта авторы Ғайсина Ф. Ф., мөхәррире Килдин С. Ә. — Өфө: «Китап», 2012. — 334 бит.
11. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев — последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандия в Волго-Уральском регионе // Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / сост., коммент., перевод И. Р. Насырова. — Уфа: Китап, 2008. — С. 149–189.
12. Шейх Саид-афанди ал-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. 2-е изд. — М.: Издательство «Ихлас», 2002. — 384 с.
13. Гаджиев М.П. Шейх Сайфулла-кади Башларов: жизнь и творчество. 4-е изд. — Махачкала, Отдел науки и образования Муфтията РД, 2022. — 192 с.
14. Сохбеты (беседы) в Башкортостане. Изд. 2-е, доп. / Мауляна Султан аль-Аулия Шейх Мухаммад Мехмет Адиль аль-Накшбанди. — Уфа: Башкортостан, 2015. — 192 с.
15. Хадисы Пророка. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. — М.: Рипол-Классик, 2022. — 312 с.
16. Шейх Мухаммад Назим ал-Хаккани ан-Накшбанди. Практики Тариката Накшбандия. — Уфа, 2021. — 356 с.
17. Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: о достоинствах и похвальных качествах Пути к Богу суфийского братства Накшбандия / пер. с араб. И.Р. Насырова. — Уфа, 2000. — 376 с.
18. Расулев Зайнулла. Божественные истины: избранное / перевод с арабского, составление и комментарии И. Р. Насырова. — Уфа, Китап, 2008. — 239 с.
19. Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира : Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения крупного педагога-просветителя, философа и религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917), Уфа, 05–07 июня 2008 года. — Уфа: Башкирский государственный университет, 2008. — 392 с.
20. Мусульманский мир Российского Востока: традиции и новации : Материалы Международного научно-практического симпозиума, посвященного 180-летию со дня рождения шейха Зайнуллы Расулева, Уфа — Учалы, 13–15 мая 2013 года / Составители: Г. Б. Азаматова, Л. Ф. Тагирова, М. Н. Фархшатов. — Уфа — Учалы: Федеральное государственное

- бюджетное учреждение науки Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, 2013. — 402 с.
21. Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог просветитель мусульманского мира, шейх Зайнулла Расулев : Материалы Международной научной конференции, посвященной 185-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917), Уфа–Учалы–Троицк, 04–08 июля 2018 года. — Уфа–Учалы–Троицк: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, 2018. — 396 с.
 22. Свет истины шейхов золотой цепи Накшбандийского тариката. — Уфа: ООО «Печатник», 2023. — 80 с.
 23. Рощин М.Ю. Возрождение суфизма в Дагестане // Отечественные записки. 2002. № 5(14).
 24. Михаэль Кемпер: «Иногда попадают таксисты, которые гораздо больше знают ислам, чем те, в чалмах» [Электронный ресурс]. — URL: <https://realnoevremya.ru/articles/33536?ysclid=loo386vvjd592283877> (Дата обращения: 01.04.2023)
 25. Абул Мухсин Мухаммад Бакир ибн Али. Макамат Ходжа Бахауддин Накшбанд. Ступени суфийского пути великого шейха Бахауддина Накшбанда. / пер. с фарси Р.Х. Чепкунова. — Уфа: «Издательство „Каусяр“», 2013. — 272 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Азаматов Рустем Ишбулдович — PhD., старший преподаватель, Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России, Уфа.

Аминев Закирьян Галимьянович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт стратегических исследований Республики Башкортостан, Уфа.

Аникеева Татьяна Александровна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва.

Бурангулов Байрас Вакилович — кандидат исторических наук, доцент, Уфимский университет науки и технологий, Уфа.

Валерий Анатольевич Матросов — старший преподаватель, НИУ ВШЭ, Москва.

Жуков Данила Андреевич — студент, НИУ ВШЭ, Москва.

Зайцев Илья Владимирович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва.

Магомедова Зейнаб Ахмеддибировна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала.

Насыров Ильшат Рашитович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва.

Рахматуллина Зиля Нурмухаметовна — кандидат философских наук, доцент, Уфимский университет науки и технологий, Уфа.

Рахматуллина Зугура Ягануровна — доктор философских наук, директор, Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН, Уфа.

Сабирова Зухра Рамилевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН, Уфа.

Салих Надир Рамилевич — кандидат исторических наук, доцент, Уфимский университет науки и технологий, Уфа.

Салихов Ахат Губаевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН, Уфа.

Самигулов Гаяз Хамитович — кандидат исторических наук, доцент, Южно-Уральский государственный университет, Челябинск.

Сатучина Сарра Шакуровна — магистр исламоведения, независимый исследователь, Санкт-Петербург.

Сулейманова Маргарита Нугмановна — кандидат исторических наук, доцент, Уфимский университет науки и технологий, Уфа.

Хабибуллина Зиля Рашитовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева УФИЦ РАН, Уфа.

Хамидуллин Салават Ишмухаметович — кандидат исторических наук, ведущий специалист, Уфимский университет науки и технологий, Уфа.

Научное издание

Азаматов Рустем Ишбулдович, **Аминев** Закирьян Галимьянович,
Аникеева Татьяна Александровна, **Бурангулов** Байрас Вакилович,
Матросов Валерий Анатольевич, **Жуков** Данила Андреевич,
Зайцев Илья Владимирович, **Магомедова** Зейнаб Ахмеддибировна,
Насыров Ильшат Рашитович, **Рахматуллина** Зиля Нурмухаметовна,
Рахматуллина Зугура Ягануровна, **Сабирова** Зухра Рамилевна,
Салих Надир Рамилевич, **Салихов** Ахат Губаевич,
Самигулов Гаяз Хамитович, **Сатучина** Сарра Шакуровна,
Сулейманова Маргарита Нугмановна, **Хабибуллина** Зиля Рашитовна,
Хамидуллин Салават Ишмухаметович

**ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ
И СУФИЙСКАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ**

Коллективная монография

Верстка выполнена в ООО «Книга-принт»

Подписано в печать 18.12.2023.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times».
Бумага ризографическая.
Усл. печ. 11,63. Усл. изд. 12,47
Заказ № 206.

Отпечатано в ООО «Книга-принт»
450106, РБ, г. Уфа, Ул. Рабкоров, д. 2/7,
тел. 8 (347) 266-40-52
E-mail: kniga_print@mail.ru