

ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
СОВЕТ ПО ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫМ ОТНОШЕНИЯМ ПРИ ГЛАВЕ РБ
УФИМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР РАН
ЦЕНТРАЛЬНОЕ ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН РОССИИ
ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ИСПОЛКОМ ВСЕМИРНОГО КУРУЛТАЯ (КОНГРЕССА) БАШКИР
МЕЖДУНАРОДНАЯ АССОЦИАЦИЯ ИСЛАМСКОГО БИЗНЕСА
АДМИНИСТРАЦИЯ МУНИЦИПАЛЬНОГО РАЙОНА УЧАЛИНСКИЙ РАЙОН РБ
ОРДЕНА ЗНАК ПОЧЕТА ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ УФИЦ РАН

**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)
гг. Уфа, Учалы и Троицк, 4–8 июля 2018 г.

УДК 28(092):28(063)

ББК 86.38

Т 65

Китап Башкортостан Республикаһының
беренсе Президенты
Мортаза Ғәбәйзулла улы Рәхимов
етәкселегендәге
«Урал» Мәрхәмәтлек фондының
финанс ярзамында нәшер ителде



Книга издана
при финансовой поддержке
Благотворительного фонда «Урал»,
возглавляемого Первым Президентом
Республики Башкортостан
Муртазой Губайдулловичем Рахимовым

Научный редактор:

А.В. Псянчин

Редакционная коллегия:

Г.Б. Азаматова, А.Я. Ильясова, С.А. Искандарова, М.Х. Надергулов, А.Г. Салихов,
М.Н. Фархшатов, Н.А. Хуббитдинова, С.М. Хусаинов, Г.Р. Хусаинова, Р.И. Якупов

Рецензенты:

в. н. с. ИИЯЛ УФИЦ РАН, д. и. н. Б.А. Азнабаев,
доцент БашГУ, к. и. н. Р.Р. Газизов

Составители:

И.И. Буляков, К.А. Мухамедьярова

Т 65 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: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. 396 с.: ил.

ISBN 978-5-91608-164-0

В настоящий сборник вошли материалы Международной научной конференции «Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог, просветитель мусульманского мира шейх Зайнулла Расулев».

Книга рекомендуется для специалистов, преподавателей и студентов вузов, а также широкому кругу читателей, интересующихся историей и культурой Российского Востока, жизнью и деятельностью известного религиозного и общественного деятеля Башкортостана второй половины XIX – начала XX в. Зайнуллы-ишана Расулева.

ISBN 978-5-91608-164-0

© ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящий сборник вошли материалы участников Международной научной конференции «Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог, просветитель мусульманского мира шейх Зайнулла Расулев»*. Они затрагивают многие актуальные проблемы истории Российского Востока: становления и развития традиционного Ислама в Урало-Поволжье, Сибири, Крыму, Туркестане и на Кавказе; распространения и утверждения суфизма среди мусульманских народов; жизни и деятельности З. Расулева и его единомышленников, а также их места в культурном пространстве страны; формирования и эволюции российской школы востоковедения в целом и исламоведения в частности; введения в научный оборот новых арабографических первоисточников.

Представленный в статьях ведущих ученых и начинающих исследователей документальный и аналитический материал значительно расширяет и корректирует сложившиеся в общественном сознании представления о различных аспектах жизни российских мусульман в прошлом и настоящем, показывает основные векторы развития Ислама и его институтов в полиэтнической среде в сторону толерантности и прогресса, раскрывает немалый потенциал суфизма для совершенствования не только духовного мира его последователей, но и духовной среды целых регионов, указывает на огромную роль авторитетных и прозорливых духовных руководителей в переломные моменты российской истории, выявляет специфику формирования и поступательного развития отечественной востоковедческой мысли, подчеркивает важность активизации источникововедческих исследований и публикации памятников восточной письменности.

Издание результатов новейших академических изысканий отечественных и зарубежных исследователей является, безусловно, значительным шагом в постижении истинного смысла учения и величия духовного наследия шейха Зайнуллы Расулева, который, по словам современников, являлся «духовным королем» мусульман всей Евразии и стал одним из генераторов идей обновления многих сторон их жизни.

* Научный редактор и члены редакционной коллегии не всегда разделяют авторские интерпретации исторических фактов и событий.

ZEYNULLAH RASÛLÎ (1833–1917) VE TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN RUSYA'DAKİ ÖNEMİ

Аннотация. Зайнулла Расулев является одним из наиболее известных представителей джадидистов в Волго-Уральском регионе, который вел свою деятельность в царской России в начале двадцатого века. Расулев является просветителем, сыгравшим большую роль в образовании башкир, татар, казахов и киргизов. Расулев всегда подчеркивал важность суфийского образования для получения хорошего религиозного образования. Он являлся последователем идей великого ученого Газали. Расулев оказал большое влияние на жителей Волго-Уральского региона и казахов.

Ключевые слова: Зайнулла Расулев, башкиры, татары, казахи, киргизы, джадидизм, Волго-Уральский регион.

Abstract. Zaynullah Rasuli is one of the most important Jadidist intellectuals of the Idil Ural region during the Russia in the early 20th century. He was an educator, a sufi, and a society leader and he undertook a civilizational role by educating Bashkir, Tatar, Kazakh, and Kyrgyz communities with the madrasa he founded in Troitsk. Zeynullah Rasuli always emphasizes the necessity of sufi thinking as a well-educated scholar in religious sciences. He followed the views of the great Sufi Ghazali. Rasuli, had a very significant influence among the Idil-Ural and Kazak peoples.

Keywords: Zaynullah Rasuli, Bashkir, Tatar, Kazakh, Kyrgyz, Jadidism, Idil-Ural.

a. Zeynullah Rasûlî'nin Hayatı:

İdil Ural bölgesinin, özellikle de Kazakistan ve Sibirya'ya sınır kesimlerinin, meşhur Nakşibendî şeyhidir. Tam adı, Zeynullah b. Habibullah b. Rasûl b. Musa b. Bayramkul b. Aşık b. Sultanay b. Murat Tupay b. Uraz Ali b. Yanşî b. Yatabî'dir. Zeynullah İşan, Zeynullah Rasûlî veya Zeynullah en-Nakşibendî diye tanınmaktadır. Orenburg gubernasında Troytsk şehrine bağlı Tüngatar (bugünkü Başkurdistan'da Uçalı bölgesi) uyezdinin Şerif (veya Şerip) köyünde 25 Mart 1833'te doğmuştur¹.

Aslen bir Başkurt boyu olan “kuvakan” kabilesinden olan Zeynullah Rasûlî, 12 yaşına kadar kendi köyünde eğitim görmüş ve sonra Malay Muynak köyünde Yakup İşan medresesi'nde okumuştur. Yakup İşan'ın 1848'de Ahun köyüne geçmesi üzerine onunla bu köye giden Zeynullah Rasûlî, 17 yaşına kadar bu köydeki medresede okumuştur. Burada okuduğu sırada sorduğu bazı teolojik (kelâmî) sorulara karşı hocasından yeterli cevap alamadığı için 1851'de Troytsk'a gelmiştir. Troytsk'da Ahmet b. Halit Mengerî (ö. 1870)'nin [bu zat hakkında fazla bilgi için bkz. 11, s. 511–513] medresesinde yedi sene yüksek dini ilimler okumuştur. Mantık, hikmet ve teoloji (kelâm) ilimlerini öğrenmiş, özellikle de teolojiden *Akâid-i Adudiye* kitabını okumuştur [6, s. 6; R. Fahreddin Arşivi, c. 24, vr. 155 (b)]. Kur'an okuma ilmi olan Tecvid ilmini de o dönemin meşhur hocalarından el-Hac Damolla Muhammetşah b. Miras'tan almıştır [9, s. 213; 8, s. 452–453].

Zeynullah Rasûlî, eğitimini tamamladıktan sonra 1858'de Verhno-Ural'a bağlı Akhoca köyü halkının isteği üzerine bu köye gitmiş ve 1859'da imam ve müderrisliğe başlamıştır. Aynı yıl Çelyabinsk'e bağlı Çardaklı köyünde Çardaklı İşan veya Abdülhakim Çardaklı olarak tanınan

¹ “Musa b. Fethullah'ın 1897'de yazdığı tercüme-i hal” (Bu zat Zeynullah Rasûlî'nin ağabeyinin oğlu ve arkadaşısıdır), Rızaeddin b. Fahreddin (haz.), *Şeyh Zeynullah Hazretniñ Tercüme-i Hali* içinde, Orenburg 1917 (Rızaeddin b. Fahreddin tarafından derlenmiş olan bu kitap bundan sonra *Şeyh Zeynullah* olarak kısaltılacaktır), s. 5; Murad Remzi, *Telfikü'l-Ahbâr*, Orenburg 1908, c. 2, s. 491; Rızaeddin b. Fahreddin'in Ufa'da bulunan arşivinde yer alan belgeler içinde de Zeynullah Rasûlî'nin hayatı ile ilgili kısa bilgi bulunmaktadır bkz. *Rızaeddin b. Fahreddin Fondu*, Başkurdistan İlimler Akademisi Ufa Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü Arşivi (bu arşivde Rızaeddin b. Fahreddin fondundaki bilgiler ve belgeler bundan sonra cilt ve varak bilgileri verilerek *R. Fahreddin Fondu* olarak geçecektir), f. 7, op. 1, c. 24, stary akt, vr. 155 (b).

Abdülhakim b. Kurbanali b. Abdülhamit b. İsan b. Bursık b. Yolyahşi (ö. 1872)'ye bağlanmıştır. Nakşibendilik tarikatının Müceddidiye kolundan olan Abdülhakim Çardaklı, Buharalı Şeyh Niyazkulı Han Türkmânî'nin müridi olan Şerefüddin b. Zeynüddin (ö. 1846) 'in baş halifesi idi Nakşibendiliğin bu kolu Ahmet Sirhindî (İmam Rabbani)'ye kadar gidiyordu. Zeynullah Rasûlî de Çardaklı İşan'ın icazetli (izinli) halifesi olmuştur [13; 6, s. 7; 11, s. 542; 15, c. 2, s. 491; 1, s. 117].

Zeynullah Rasûlî, kendi yazdığı *Fevâidü'l-Mühimme* adlı küçük kitabında Abdülhakim Çardaklı'ya bağlı olan tarikat silsilesini, yani Müceddidiye koluna bağlı silsilesini şu şekilde vermektedir: Abdülhakim Çardaklı, Şerefüddin İsterlitamâkî, Niyazkulı Han Türkmânî, Molla İdris, Muhammed İdkulı, Hüdaykulı, Habibullah Hacı, Ahmet el-Mekkî, Meyan (Muhammed) Masum...İmam Rabbani...Mevlana Ubeydullah Ahrar...vs [13, s. 9–11].

Rasûlî, kısa bir süre çay ticareti ile uğraşmış ancak başarılı olamamıştır. 1869'da vefat eden bir Kazak zenginine vekaleten Hacca gitmiştir. 18 Ağustos 1869'da İstanbul'a gelmiş ve burada meşhur Nakşibendî şeyhlerinden Ziyaüddin Gümüştanevî (1813–1893)'ye bağlanmıştır. Ziyaeddin Gümüştanevî ise Nakşibendiliğin Halidiye¹ koluna bağlıdır. Böylece Zeynullah Rasûlî, iki koldan Nakşibendî tarikatına bağlanmıştır. İstanbul'da 40 gün kaldıktan sonra İskenderiye ve Tanta üzerinden Medine'ye ulaşmıştır. Bu seyahatinde gezdiği bölgelerin meşhur alimleriyle görüşmüştür. Bunlar arasında; Abdürreşid, Muhammed Mazhar, Şeyh Abdülgani, hadis alimi Şeyh Abdülhamit, Şeyh A'zeb, Şeyh Yusuf İzzî, Şeyh Dürrac el-Mâlikî... gibi alimler vardır. Rasûlî, Çerkes şeyhi Muhammed Said Efendi'den de kısa süre ders almıştır. Hac dönüşünde tekrar İstanbul'a uğramış ve Ziyaeddin Gümüştanevî'nin halifesi olmuştur. Böylece Rasûlî'ye İdil Ural bölgesinde irşad, terbiye, Kur'an ve Hadis ilimleri, çeşitli zikirler ve dualar öğretme konusunda icazet (izin) verilmiştir. Eylül 1870'te Troytsk'a yeniden dönen Rasûlî, Nakşibendiliğin Halidiye kolunu etrafında yaymaya başlamıştır [Rızaeddin b. Fahreddin, *Şeyh Zeynullah*, s. 9–12].

Nakşibendiliğin Halidiye kolu İdil Ural bölgesinde daha önceden de mevcuttur. Bu kol adını Mevlana Halid Bağdâdî (ö. 1827)'den almıştır. Halidiye kolunun o döneme kadar bilinen iki Tatar temsilcisinden biri Kazan'ın Kazaklar köyünden imam, müderris ve ahund Fethullah b. Sefer Ali el-Minâvuzî (ö. 1852)'dir. Bu kişi, Mevlana Halid'in Mekke halifesi Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî'ye bağlıdır. Halidiye kolunun diğer temsilcisi ise meşhur Çistaylı Muhammed Zakir İşan'dır. Ancak İdil Ural bölgesinde Halidiye kolu, esas olarak, Zeynullah Rasûlî ile meşhur olmuştur. Rasûlî, Ziyaeddin Gümüştanevî'ye bağlı silsilesini şöyle sıralamaktadır: Ziyaeddin Gümüştanevî, Ahmet b. Süleyman et-Trablusî, Mevlana Halid Bağdâdî, Gulam Ali (Abdullah Dihlevî), (Habibullah) Can Canan el-Mazhar, Nur Muhammed Bedvânî, Seyfüddin Muhsin, Muhammed Ma'sum, İmam Rabbani, ...Ubeydullah Ahrar es-Semerkindî...Bahaüddin Nakşibendî...vs [Z. Rasûlî, *Fevâidü'l-Mühimme*, s. 9].

Zeynullah Rasûlî, Gümüştanevî'nin halifesi olarak başladığı faaliyetlerinde kısa zamanda büyük başarılar kazanmıştır. Birçok insan etrafında toplanmıştır. Hatta Çardaklı İşan'a bağlı bazı meşhur müridler ondan izin almaksızın Rasûlî'ye bağlanmışlardır. Bunlar arasında; Molla Muhammed Rahim, Molla Şerefüddin ve Molla Muhammedcan gibi alimler vardır. Bunun üzerine Çardaklı İşan kendi müridlerine el uzatılmamasını istemiştir [Rızaeddin b. Fahreddin, *Şeyh Zeynullah*, s. 10]. Bu olay, Çardaklı İşan ile Rasûlî arasında bir soğukluğa sebep olmuştur. Bu arada iki hanımını boşayan ve 1871 yılı içinde iki hanımla daha evlenen Rasûlî hakkında çeşitli söylentiler dolaşmaya başlamıştır.

Diniye Nezâreti'ne ve çeşitli resmî makamlara yazılan yoğun şikayetnameler sonucunda Diniye Nezâreti olaya el koymuştur. Şikayetnamelerdeki suçlamalardan bazıları şu şekildedir: Rasûlî gelişigüzel mürid toplamakta, hanımları ve genç kızları mürid yapmak veya tarikat eğitimi bahanesiyle yanına çekip kendisine nikahlamaya çalışmakta, haftada bir kere zikir (Allah'ı anma,

¹ Halidiye kolu, adını Mevlana Halid-i Bağdâdî (ö. 1827)'den almaktadır. Halidiyenin o döneme kadar bilinen iki Tatar temsilcisinden biri, Mevlana Halid'in Mekke halifesi Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî'nin Kazan'ın Kazaklar köyünde imam, müderris ve ahund olan halifesi Fethullah b. Sefer Ali el-Minâvuzî (ö. 1852) ve Çistaylı Şeyh Muhammed Zâkir Efendi'dir [1, s. 116; 9, s. 222].

dua) toplantıları yapıp bu toplantılarda bağırıp çağırarak raks ve devran (dansla zikir) ile açık zikir yaptırmakta, hatta müridleri namazda bile bağırarak ve Rasûlî onların namazlarının bozulmadığı yönünde fetva vermektedir. Rasûlî, bunların dışında Osmanlı taraftarı olmakla da suçlanmıştır. Ayrıca daha önceleri bir nikah meselesinden dolayı Rasûlî'ye düşman olan Molla Eftah b. İshak, Diniye Nezâreti'ne yazdığı bir şikayetnamede, Rasûlî'nin bidatçi olduğunu, insanları sapıklığa davet ettiğini, onun ve İstanbul'daki şeyhinin büyücü olduğunu, mescitlerde taş ile efsun (büyü) yaptığını iddia etmiştir [6, s. 10–12]. Suçlamalar arasında en çok dikkat çeken ise; Rasûliye medresesi müderrislerinden Rahimcan Atnabayev'in yazdığı makaleden öğrendiğimiz bir suçlamadır. Buna göre; Rasûlî, o zamana kadar bölgede mevcut olmayan “mevlüt bayramı (Peygamberin doğumunun kutlanması)” kutlama geleniğini başlatmakla suçlanmıştır. Akhoca köyünün yanındaki bir dağda ziyafet (yemek) ve zikir toplantısı şeklinde yapılan sözkonusu “mevlüt bayramı” kutlamaları, şikayetçilerce bidat olarak değerlendirilmiş ve resmî memurlara haber verilerek bu kutlamalara katılanların takip edilmesi istenmiştir [3; 6, s. 61–62].

Yapılan şikayetler sonucunda Diniye Nezâreti müftüsü Selim Giray Tevkiyov, üç kişiden oluşan bir komisyon kurdurup Zeynullah Rasûlî'yi ve yine şikâyet edilen bir başka Nakşî Halidî Atâullah Hacı Abdümelikov'u Ufa'ya çağırmıştır. Kurulan komisyondaki üç kişi; Şeyh Kemaleddin, Hüsameddin ve Çeşme köyünden Şahingiray isimli bir müderristir. Tam tarihi bilinmemekle birlikte Rasûlî ile Atâullah Hacı'nın Ufa'ya gelip imzalı ifade vermeleri 1872'de gerçekleşmiştir. Ufa'da sadece ifadeleri alınan iki Nakşî, tekrar kendi memleketlerine yola çıkmışlardır. Ancak şikayetlerden haberi olan Ufa gubernatorunun araya girmesiyle Zlataust'ta polis şefi Devletşin tarafından tutuklanarak hapse atılmışlardır. Sekiz ay sonra da tekrar Ufa'ya getirilip, Vologda bölgesinde, hiç Müslümanın yaşamadığı Nikolski'ye polis kontrolünde yaşamak üzere sürgün edilmişlerdir (1873) [6, s. 12].

Zeynullah Rasûlî'nin sürgün edilmesinin arkasında yatan önemli sebeplerden biri, muhtemelen, onunla Çardaklı Şeyh arasındaki nüfuz (etki alanı) mücadelesi olmuştur. Çünkü, Zeynullah Rasûlî'nin mürid sayısını giderek artırması, çeşitli bölgelerden insanların gelip ona bağlanmaları onunla Çardaklı Şeyh'in arasının açılmasına yol açmıştır. Bölgede eskiden beri varlığını ve etkisini koruyan Nakşî müceddidî koluna mensup Abdülhakim Çardaklı artık etki alanı daralmaya başlamıştı. Hatta bazı kaynaklarda bu rahatsızlığını açıkça söylediği ile ilgili bilgiler de vardır. Mesela Çardaklı Şeyh, İsterlibaş'a yaptığı bir ziyarette, Rasûlî'nin şeriata ters ve bidat işlerle uğraştığı ve bunun engellenmesi gerektiği şeklinde müridlerine şikâyetinde bulunduğu belirtilmektedir [6, s. 12]. Bu yüzden, Rasûlî ile birlikte yine bir Halidî olan Ataullah Hacı'nın şikâyet edilmesi oldukça dikkat çekicidir.

Şikayetlerde geçen ilginç bir konu da açık (cehrî) zikir meselesidir. Zeynullah Rasûlî'nin Nakşibendîlikte hoş karşılanmayan açık zikre yer verdiği doğrudur. Hatta bunu sistemli bir şekilde yaptırmıştır. Onun öğrencilerinden Abdüllatif Baygazioğlu, Rasûlî'nin hayatı hakkında yazdığı makalesinde onun zikir halkasından söz etmektedir. Her salı ve perşembe akşamları Rasûliye medresesinde zikir toplantısı yapıldığını, sabahları da namazdan güneş doğuncaya kadar Hatm-i Hacegân (Nakşibendi zikri) yapıldığı ifade edilmektedir. Baygazioğlu, bazen onar defa cehrî olarak, yani yüksek sesle tehliil (La İlähe illallah...) zikrinin yapıldığını, yatsı namazından sonra da siyer (Hz. Muhammed-s.a.v.- dönemi İslam tarihi) ve şemâil (Hz. Muhammed-s.a.v.'in kişiliği ile ilgili kitaplar) okunduğunu söylemektedir. Baygazioğlu, ayrıca, müridlerin bu zikirler sırasında cezbe kapılıp (heyecana gelip) yığılıp kaldıklarından ve namazlarda “Hüvallah” diye ses çıkaranların bulunduğundan da bahsetmektedir [6, s. 81]. Bu tür hareketlerin İdil Ural bölgesinde hoş karşılanmadığı bilinen bir gerçektir. Bununla ilgili olarak Rızaeddin b. Fahreddin de Asâr'ın 13. cüzünde ilginç bir örnek vermektedir. Ağustos 1860'ta Aşağı İdil'de Saratov bölgesinde açık (yüksek sesle) zikir ile ilgili bir olay gerçekleşmiş ve tepkiyle karşılanmıştır. Hokandlı Hüseyin Molla Bayoğlu isminde bir şahıs, Saratov'da yüksek sesle zikir yaptırmış, raks, sema (dansla zikir) ve tegannînin (müzikli zikrin) dine uygun olduğunu savunmuştur. Halkın bir kısmı ona inanmışsa

da Hasanüddin Ebuzeroğlu isimli bir imam tarafından Diniye Nezâreti'ne şikâyette bulunularak önlem alınması istenmiştir [10, s. 385–386].

Zeynullah Rasûlî'nin sürgün edilmesi ile ilgili olarak Ufa'daki Başkurdistan İlimler Akademisi Arşivi'nin Ümidbayev fondunda bir belgeye rastladık. Muhammed Selim Ümidbayev'in 3 Ocak 1873 tarihli resmî belgeden kopyasını yazdığı bu belgede, Zeynullah Rasûlî ve Atâullah Abdülmelikov kendilerine has bir öğreti yaymak, Müslüman halkı Ruslara karşı düşmanca tavırlar ortaya koymaya teşvik etmek, para ve benzeri hediyeler kabul ederek halkı ekonomik yönden sömürüp kazanç sağlamakla suçlanmaktadırlar. Belgede Orenburg gubernatorluğunun herhangi bir önlem alınmasını gerekli görmediği, sadece Diniye Nezâreti'nden bu kişilerin İslam'ın gereklerini yerine getirip getirmediğinin sorulmasını istediği belirtilmiş, ancak Ufa gubernatorunun bu iki şahsın görevlerinden alınıp sürgün edilmelerini istediği yazılmıştır. Belgede, ayrıca, bu iki şahsın Hz. Muhammed (s.a.v.) adına halka açık kutlamalar yaptıkları belirtilmektedir ki, bu biraz önce söylediğimiz “mevlüt bayramı” kutlamalarıdır. Bunun dışında iki şeyhin, Müslüman halkı sömürerek ekonomik açıdan, halkın arasına düşmanlık yaydığı için de siyasi açıdan tehlikeli olduğu yazılmaktadır. İki şeyhin Zlataust'ta tutuklandıkları zaman yazılan bu belge, İçişleri Bakanlığına bu sürgün hakkında Çardan izin alınması için yazılmıştır. Belgede suç olarak belirtilen ilginç konular da vardır. Meselâ, bu iki şeyhin yaydığı fikirler sebebiyle; insanların, evlerinin duvarlarına cinlerden, göz değmesinden korunmak için dualar ve büyük insanların (Allah'ın, peygamberin ve dört halifenin) isimleri yazılı levhalar astıkları ve tesbih kullanmaya başladıkları belirtilmektedir [19, vr. 83(a)–85 (b)].

Zeynullah Rasûlî ve Atâullah Abdülmelikov, 3 Ocak 1873 tarihli resmî yazıdan hemen sonra 15 Ocak 1873'te Zlataust'tan Ufa, Kazan, Nijgorad ve Moskova üzerinden Vologda'ya kızakla gönderilmişlerdir [6, s. 13, 68]. Rasûlî, kendi yazdığı bir mektupta 11 Haziran'da Nikolski'ye ulaştıklarını ve yolda oldukça eziyet çektiklerini belirtmiştir [6, s. 99]. Yaklaşık 5 aydan fazla bir zamanda Nikolski'ye varan iki şeyh, burada kale içinde polis kontrolünde tutulmuşlardır. Mektupları bile kontrol edildikten sonra kendilerine verilmiştir [6, s. 99–100; 1, s. 126]. Rızaeddin b. Fahreddin, iki şeyhin yolculukları sırasında Elmet ve Karabaş'ta konakladıklarını ve bu sırada bölge Müslümanlarıyla görüştiklerini yazmaktadır. Hatta Rızaeddin b. Fahreddin, onun, bu sırada orada mahpus bulunan Abdurrahim b. Osman'ın öğrencilerinden Ahmetcan b. Şemsettin b. Selim ile görüştüğünü ve bu şahsın, Rasûlî'nin müridi olduğunu da belirtmektedir [6, s. 96].

Nikolski'de üç yıl yaşayan Rasûlî, İçişleri Bakanlığında, Müslüman nüfusun bulunduğu Kostrama'ya geçmek için izin istemiş ve iznin çıkması üzerine Kostrama'daki bir Tatar mahallesine gelip 5 yıl burada yaşamıştır. Rasûlî'nin buradaki faaliyetleri hakkında şu ana kadar herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Beş yılın ardından, müftü Tevkilov'un da çabalarıyla, vatanına dönme isteği kabul edilen Rasûlî, 1 Kasım 1881'de tekrar Akhoca'ya dönmüştür. Döndükten hemen sonra da, 1882'de, yanına Musa b. Fethullah'ı (bu şahıs Rasûlî'nin kardeşinin oğludur ve onun tercüme-i halini yazmıştır) da alarak ikinci kez Hac yolculuğuna çıkmıştır. Rasûlî, bu yolculuğunda da İstanbul'da Gümüşhanevî ile görüşmüş ve İstanbul'da Nurosmaniye'de Karakolhane önündeki Kazanlı Tekkesi'nde bir ay kalıp Hicaz'a gitmiştir. Dönüşünde de bir müddet İstanbul'da kalmış ve 1884'de memleketine dönmüştür. Döndükten sonra Akhoca'da uzun süre kalmadan Troytsk'daki Amur mahallesindeki (5. mahalle) mescidi yapan Seyfullah b. Abbas Abbasov'un ricası ile Troytsk'a yerleşmiştir. Buraya gelir gelmez mahalleye canlılık getiren Rasûlî, burada birkaç medrese, imarethane, mescit ve kütüphane yaptırarak bir kompleks (külliye) oluşturmuştur. Mahallenin adını da “Mamûriye (imar edilmiş, düzenlenmiş)” olarak değiştirmiştir. Kısa zamanda bir ilim merkezi olan Troytsk'a çeşitli yerlerden çok sayıda öğrenci gelmeye başlamıştır [6, s. 14–15]. Rasûlî'nin burada kurduğu medrese, “Rasûliye medresesi” olarak kısa zamanda meşhur olmuştur. Rasûliye medresesi, dönemin en meşhur medreseleri olan Kazan'daki Muhammediye ve Orenburg'daki Hüseyniye medreseleri gibi kaliteli eğitim veren bir medrese haline gelmiştir.

Rasûliye medresesi, mektep ve medrese kısmı ile birlikte; 4 yıl iptidâî (başlangıç), 3 yıl rüşdî (orta) ve 4 yıl idâdî (lise) olmak üzere 11 yıl öğretim süreli idi [17, s. 1–15] ve Türk dünyasının birçok yerinden, özellikle de Kazak ve Kırgız bölgelerinden, yüzlerce öğrenci ve mürid (sufî) gelmekteydi. Rasûlî, avaz usûlü (usûl-i cedid veya usûl-i savtiye) ile öğretim yaptırdığı bu medresede fen bilimleri ile dini bilimleri birlikte okutuyordu. Bu medresedeki faaliyetlerini ömrünün sonuna kadar yoğun bir şekilde yürüten Rasûlî, 2 Şubat 1917’de hayata gözlerini yumduğunda (öldüğünde) arkasında bütün Türk bölgelerinden yetmiş binlerce öğrenci bırakmıştı.

Zeynullah Rasûlî’nin oldukça zengin bir kütüphanesinin olduğu ve kütüphanesini, ömrünün son yıllarında bir bina yaptırıp vakfettiği bilinmektedir. Kütüphane memurunun ve kütüphanenin diğer masraflarını da kendisinin vakfettiği kaynaklarda yer almaktadır. Vefatından önceki son vasiyeti ise Cemiyet-i Hayriye’ye bin sum vakfedilmesi ve bu ana paraya dokunmadan bunun gelirinden Yetimler Evinin (Darü’l-Eytâm) masraflarına ayrılması ve Troytsk’da erkek-kız ilkökul öğrencilerine dağıtılmak üzere mektep başına yirmişer sum verilmesidir [18; 3; 6, s. 74–75].

Zeynullah Rasûlî ile ilgili bilgiler onun hakkında yazılmış birçok tercüme-i hale dayanmakla birlikte, hakkındaki resmî belgeler, bu makalede kullandığımız Muhammed Selim Ümidbayev’in kopya ettiği bir belge dışında şimdiye kadar bulunamamıştır. Rızaeddin b. Fahreddin 1917’de, onun ölümünün ardından, onun hayatı hakkında yazılanları ve o dönemde gazetelerde onunla ilgili çıkan yazıları bir kitap halinde yayımlamıştır. Söz konusu kitabın girişinde Rasûlî ile ilgili belgelerin İçişleri Bakanlığı ve Orenburg Gubernatorluğu arşivinde bulunabileceğini söyleyen Rızaeddin b. Fahreddin, Diniye Nezareti arşivinin büyük ve önemli bir kısmı zarar gördüğü için, bazı şikayetnameler dışında fazla bir şeyin bulunmadığını yazmaktadır [6, s. 2].

b. Zeynullah Rasûlî’nin Eserleri:

1. *el-Fevâidü’l Mühimme li’l-Müridi’n-Nakşbendiyye ve’l-Evrâdi’l-Lisâniyye ve’s-Salavâti’l-Me’sûre* (St. Petersburg 1898, İ. Mirza Boraganski ve Kampanyası Matbaası).

2. *er-Risâletü’l-Hızriyye* (Troytsk 1908, Energiya Matbaası).

3. *Makâlâtı Zeyniyye* (Kazan 1908, Şeref Matbaası).

4. *Risâle fi Hayyi’l-Hızır* (Kazan 1908, Beyânülhak Matbaası).

5. *Troytsk Uleması ve Usûl-i Cedîde* (Orenburg 1911, Vakıt Matbaası).

6. *Elifbâ Hakkında* (Orenburg 1912, Vakıt Matbaası).

7. Rasûliye medresesi hocalarından Rahimcan Atnabayev, Rasûlî’nin Cuma günü kabre konulmanın faziletleri ile ilgili rivayetleri topladığı bir kitapçık yazdığını da bildirmektedir [6, s. 93]. Fakat bu eser henüz bulunamamıştır.

c. Alim Bir İmam, Tarikat Şeyhi ve Toplum Hizmetkârı:

Zeynullah Rasûlî, hem dinî ilimlere iyi derecede bilen âlim bir imam, hem etkili bir tarikat şeyhi, hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayan bir toplum hizmetkârı idi. Troytsk’da Mamuriye (Amur) mahallesinde ilim ve ibadet ruhunu herkese vermeye çalışmış, medresesindeki faaliyetleriyle de Rusya’nın çeşitli bölgelerine imamlar, müderrisler ve muallimler göndermiştir. Özellikle Kazak-Kırgızlar arasına gönderdiği imam ve müderrisler çok sayıda olmakla birlikte Kazak-Kırgızların kendi içlerinden de imamlar ve mollalar yetiştirmiştir. Kendisinin ilmî sohbetlerinde ve medresesinde Kazak-Kırgız öğrencilerin bulunmasına özel önem vermiştir. Bu yüzden de Rasûlî’nin ismi Bükeylik, Semipalat, Ural, Turgay, Akmolla, Semey...vb. gibi Kazak-Kırgız bölgelerinde oldukça tanınmıştır. Kazak-Kırgız bölgelerinin en uzak yerlerinden bile öğrencilerin geldiği Rasûliye medresesinde her yıl yüzden fazla öğrencinin öğrenim gördüğü ve bu sayının ölümünde bini geçtiğine dair kaynaklarda bilgiler vardır [6, s. 22–23]. Keşşaf Tercümânî, Rasûlî’nin ölümünün ardından *Kuyaş* gazetesinde yazdığı bir makalede onun Kazak-Kırgız halkının eski dinî inanışlarından, örf ve âdetlerinden gelen bazı anlayışlarının yerine İslâmî

unsurları yerleştirdiğini ifade etmektedir [16; 6, s. 42]. Hatta 1914'te Petersburg'da yapılan bir toplantıya Kazakların Orenburg Dinî İdaresi'ne bağlanmayı istediklerine dair bir telgraf göndermelerinin de Rasûlî'nin bu faaliyetlerinin bir sonucu olduğu ifade edilmektedir [6, s. 42].

Zeynullah Rasûlî, bir tarikat şeyhi, bir önder sûfi olarak her zaman bidatlerden uzak sağlam bir inanışa sahip olmayı tavsiye etmiş ve tasavvufu da bu şekilde tanımlamıştır. Ona göre tasavvuf, Hz. Ebubekir (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) yoluyla Rasulullah (s.a.v.)'den başlayan bir ilimdir. Bu sebeple o, tasavvuf ilminden herkesin bir parça da olsa nasibinin olması gerektiğini savunmuştur. Tasavvuf konusunda Gazalî'nin çizgisini takip etmiştir [14, s. 21–27]. İdil Ural bölgesinde işanlara karşı çıkan birçok aydının bu fikrini tersine çeviren Rasûlî, “reşid mürşid”, “dinî ilimlere vakıf (çok iyi bilen) âlim bir zat” şeklinde olumlu cümlelerle anılmıştır [6, s. 45–47].

Halka tesiri oldukça büyük olan Rasûlî, birçok insanı kötü alışkanlıklarından vazgeçirmeyi başarmıştır. Bu, onun hakkında yazılan makale ve medhiyelerde üzerinde önemle durulan bir husustur. Öğrencilerinden zikir almaya gelenleri kabul etmemiş ve onların zikirlerinin dersleri olduğunu hatırlatmıştır [6, s. 22–25]. Onun bu davranışı ilme ve öğrenmeye verdiği değeri ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Zeynullah Rasûlî, ilmî düşüncesinde ve tasavvufî anlayışında kendisini dar bir çerçevede tutmamış ve hep yeniliklere açık olmuştur. Onun Nakşiliğin önce Halidiyye koluna ardından da Müceddidiye koluna bağlanması ve bununla da yetinmeyerek iki kolda da bulunmayan cehri (açık) zikre yer vermesi bunun en güzel delilidir. Ayrıca medresesinde usûl-i cedide ısrarla yer vermesi ve Mevlüt bayramı kutlamalarını başlatmış olması da bununla ilgilidir.

Rasûlî'nin gerek bir işan, gerekse bir cemaat önderi olarak en önemli faaliyetlerinden biri de her hafta belirli bir günün gecesinde; halkı, âlimleri, imamları, müderrisleri, muallimleri ve öğrencileri bir araya getirerek düzenlediği ilmî toplantılardır. Dönemin aydınları Keşşaf Tercümânî ve Rızaeddin b. Fahreddin bu toplantılara “işan meclisi” veya “edebî meclis” olarak adlandırmaktadırlar. Çeşitli ilmî sohbetlerin yapıldığı ve soruların cevaplandırıldığı bu toplantılar özellikle halk ve öğrenciler için oldukça faydalı ilmî dersler vazifesini görmüştür. Her haftaki toplantıda çok sayıda Kazak-Kırgız mollasının ve öğrencinin bulunması da Rasûlî'nin etkisinin Çin sınırına kadar yayılmasına yardımcı olmuştur [16; 6, s. 39, 42–43].

Muhammed Necip Tünteri, Rasûlî'nin manevî hastalıkları tedavi etmekle kalmadığını, aynı zamanda eski tıp kitaplarını okuyup ilaç üretmeye çalıştığını da yazmaktadır. Hatta onun bu konuda yönetimden izin aldığını da eklemektedir [18; 6, s. 26].

Zeynullah Rasûlî'nin manevî etkisi oldukça geniş bir alana yayıldığı bilinen bir gerçektir. Kazan, Simbir, Samara, Saratov, Orenburg, Astrahan, Perm ve Vyatka gibi Tatar Başkurt nüfusunun ağırlıkta olduğu yerler ile, Semipalat, Ural, Turgay, Semey, Akmolla gibi Kazak-Kırgızların ağırlıkta olduğu yerlerde onun etkisi vardı. Bu etkiyi iyi bilen bir Tatar yazarı, 18 Kasım 1906 yılında *Vakit* gazetesine yazdığı “Şeyh Zeynullah Hazretlerine Açık Hat” isimli yazısında onun bu manevî etkisini gazete okumaya teşvik etme konusunda da kullanmasını istemektedir [12]. Gerçekten de Rasûlî, daha sonraları bazı yazılarını *Vakit* gazetesine göndererek yayımlanmasını istemiş *Vakit* gazetesi de bunları bazen makale olarak, bazen de kitapçık olarak yayımlamıştır. Ancak onun bu manevî etkisi ve özellikle de Kazak-Kırgızlara yönelik faaliyetleri Rus dini, dili ve kültürünün bu bölgelerde yayılmasına engel teşkil ettiğinden Ortodoks misyonerlerce pek hoş karşılanmamış ve hatta kendisine nefret hissiyle bakılmıştır [5, s. 73–74; 1, s. 129–130].

Rasûlî, 1880'li yıllardan 1917'deki ölümüne kadar bütün İdil Ural bölgesinde ve hatta Kazak-Kırgızların yaşadığı birçok yerdeki kültürel ve sosyal olaylarda doğrudan ve dolaylı birçok katkıları olmuştur. Eğitimde yenileşme ve dini yenileşme (ıslah-cedidçilik) hareketlerine de her zaman destek vermiştir [6, s. 43]. Meselâ, o, 3 Mart 1894'te Rızaeddin b. Fahreddin'e yazdığı kısa mektupta meşhur cedidci Mercânî'yi dönemin üç müceddidinden biri saymakta, onun özellikle akâid ve Kuran ilimlerinde büyük bir üstad olduğunu söylemektedir. Ona göre diğer iki müceddid ise tasavvuf ve hadis ilimlerinde üstad olan şeyhi Ziyaeddin Gümüşhanevî ile hadis, fıkıh, tarih ve kelam ilimlerinin üstadı olan Hindli Molla Abdülhay'dır [7, vr. 59 (b)]. Ancak şunu da unutmamak

gerekir ki, Rasûlî, Hz. İsa (a.s.) inişini kabul etmeyen Maarî'yi bidatçi olmakla suçlamış ve böylece dolaylı da olsa Maarî'yi ön plana çıkararak ve onun Lüzûmiyyât'ının tercüme edilerek basılmasını sağlayan Musa Carullah, Ziya Kemâlî vb. ceditçilere bir eleştiri getirmiştir [14, s. 16–20]. Onun bu eleştirilerinin yankısını, hakkında medhiye yazan Argınbay İshak Hacı isimli koyu takipçisinin şiirinde de görmek mümkündür [2, s. 2–7].

Kaynakça

1. Algar, Hamit, “Shaykh Zaynullah Rasulev”, Muslims in Central Asia, ed. Jo-Ann Gross, Durham-London 1992.
2. Argınbay İshak Hacı İle Hacı Üskeoğlu'nun Troytskî İshan Zeynullah Hazretge Çıkargan Medhiyeleri, Kazan 1911, Kerîmiyye Mat.
3. Atnabayev, Rahimcan, “eş-Şeyh el-Muhterem Zeynullah Hazret Hakkında”, Turmış, No. 600, 1 Mart 1917.
4. Atnabayev, R., “Şeyh-i Muhterem ve Üstâz-ı Mükerrerem Zeynullah Hazretniñ Defin Merasimi”, Turmış, No. 591, 1917.
5. Barthold, V. V., “Shaykh Zaynullah Rasûlev, 1833–1917”, Musulmanskiy Mir, Petrograd, 1917/1:1.
6. Fahreddin, Rızaeddin b. (haz.), Şeyh Zeynullah Hazretniñ Tercüme-i Hali, Orenburg 1917.
7. Fahreddin, R., Âsâr, c. 4, R. Fahreddin Fondu, f. 7, op. 1, c. 14, Starıy Akt.
8. Fahreddin, Rızaeddin b., Âsâr, c. 1, 8. cüz, Orenburg 1904.
9. Fahreddin, Rızaeddin b., Âsâr, c. 2, 11. cüz, Orenburg 1905.
10. Fahreddin, Rızaeddin b., Âsâr, c. 2, 13. cüz, Orenburg 1907.
11. Fahreddin, Rızaeddin b., Âsâr, c. 2, 15. cüz, Orenburg 1909.
12. İsâkî, A., “Şeyh Zeynullah Hazretlerine Açık Hat”, Vakıt, No. 100, 18 Kasım 1906.
13. Rasûlî, Zeynullah b. Habibullah, Fevâidü'l-Mühimme, St. Petersburg 1898.
14. Rasûlî, Zeynullah, er-Risâletü'l-Hızırıyye, Energiya Matbaası, Troytsk 1908.
15. Remzi, Murad, Telfikü'l-Ahbâr, c. 1–2., Orenburg 1908.
16. Tercümânî, Keşşaf, “Uluğ Ziyâ”. Kuyaş, No. 1076, 5 Şubat 1917.
17. Troytsk'da Medrese-i Rasûliyye'nin Mektep Kısmı İle Beraber 1914–15 Sene-i Tahsiliiyesine Mahsus Programması, Energiya Mat., Troytsk 1914.
18. Tünterî, Muhammed Necip, “Uluğ Musibet”, ed-Din ve'l-Edeb, sayı: 5–6, 28 Ocak-11 Şubat 1917.
19. Ümidbayev Fondu Muhammed Selim, Başkurdistan İlimler Akademisi Ufa Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü Arşivi, f.22, op. 1, ed. xr. 1, c. 1.

Г. КЕЙЕКОВТЫҢ «ГӘЙН ӘР-РИЗА» ӘСЭРЕН ӨЙРЭНҮ МӘСЪӘЛӘНӘ КАРАТА

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы изучения книги Г. Киикова «'Айн ар-риза» («Источник удовольствия»), посвященного его отцу – одному из известных и почитаемых суфиев XIX века, оставившего множество последователей-мюридов, Гали Сокори. Дается краткая биография Г. Киикова и Г. Сокори. Подчеркивается значимость книги для духовной культуры башкир, в связи с тем, необходимость введения ее в научный оборот.

Ключевые слова: Г. Кииков, 'айн ар-риза, Г. Сокори, суфийские традиции в Урало-Поволжье.

Abstract. The article discusses the study of the book of G. Kiikov «'Ayn ar-Riza» («Source of pleasure»), dedicated to his father G. Sokori. It is one of the famous and revered Sufis of the XIX century, left many followers-murids. Brief biography G. Kiikov and G. Sokori. The importance of books for the spiritual culture of the Bashkirs, in the need to introduce it into scientific circulation.

Keywords: G. Kiikov, 'ayn ar-Riza, G. Sokori, the Sufi tradition in the Ural-Volga region.

Билдәле башкорт әзибе, мәрифәтсәһе, дин эшмәкәре Ғарифулла Кейеков (1861–1918) бай ғына ижади мирас калдыра. Язма мирасының күп өлшө кулъязма килеш калыуына карамастан, безең көндөргә Ғарифулла үзе иҫән сакта ук донъя күргән ике баһма китабы килеп еткән. Улар: «Гәйн әр-риза» («Ризалык сығанағы», 1900) һәм «Диуани сыбъян, йәки Кафийати сыбъян» («Балалар өсөн шигри йыйынтык, йәки Балалар өсөн рифмалар», 1903) исемле китаптары.

Безе кызыкһындырган «Гәйн әр-риза» китабы, Ғ. Кейековтың бөтә ижады һымак, башкорт рухи мәзәниәте өсөн бик зур роль уйнай. Шуға карамастан, XX быуат башында гәрәп графикалы иҫке төрки телендә донъя күргән был хезмәт әле булһа кириллица хәрәфтәренә транслитерацияланып, ғилми әйләнешкә индерелмәгән һәм ябай укыуына аңлайышлы хәзәрә башкорт теленә тәржемә ителмәгән. Шуға күрә, киң катлам укыуына ғына түгел, күпселек белгестәргә лә уның тексы һәм тулы йөкмәткәһе таныш түгел.

Был әсәрә төрлө яклап өйрәнү һәм хәзәрә графикала баһтырып сығару Ғ. Сокоройзон тормошон һәм эшмәкәрлеген генә түгел, бәлки уның үткән рухи камиллашыу юлы миҫалында Урал-Волга буйында шул осорҙа таралған суфийсылык традицияларының үзенсәлектәрен дә өйрәнәргә мөмкинлектәр асыр ине.

Ғарифулла Мөхәммәтғәли улы Кейеков, билдәле булығынса [1; 3, 5–6-сы бб.; 5], 1861 йылдың 23 мартында (4 апрелендә) Өфө губернаһы Бөрә өйәзе Тәтешле волосының (хәзәрә Башкортостандың Тәтешле районы) Иҫке Сокор ауылында тыуған. «Башкорт тарихы» кулъязма әсәрәндә үз нәҫеле хақында шундай мәғлүмәт бирә: «Кара Ғәзиз уғлы – Әхмәтшәйех, аның уғлы – Абдал бей, аның уғлы – Чулман бей, аның уғлы – Колман бей, аның уғлы – Дөрмән бей, аның уғлы – Кодайкол бей, аның – Кодаяр бей, аның уғлы – Дәүләтъяр бей, аның уғлы – Дәүләтбай бей, аның уғлы – Исән хан, аның уғлы – Бырак хан, аның уғлы – Күчүгән хан (Сибирияда «Күчем хан» дигәнләр, «Ғосман»дип һәм әйтәләр), аның уғлы – Кейек бей, аның уғлы – Шәриф ыстаршина... аның уғлы – Ғәбдессалих имамдыр, аның уғлы Мөхәммәтғәли ахунд һәм мөдәррис, һәм ишан иде. Аның уғлы без фәкир ахунд Ғарифулла буламыз...» [1, 266-сы б.].

Ғ. Кейеков башланғыс белемдә үз атаһы мәзрәсәһендә ала, артабан Казан һәм Касим калалары мәзрәсәләрендә укый. 1884 йылда Батша армияһына хәрби хезмәткә алынып, унда тәүзә рядовой, артабан фельдшер сифатында биш йылдан артык хезмәт итеп, унтер-офицер чинында кайта [3, 84-се б.]. Укыу һәм хезмәт итеу осоронда гәрәп, фарсы, рус телдәрен яҡшылап өйрәнә.

Хезмәтгән кайтҡас, укыуын дауам иттерәү ниәте менән ул йәнә Казанға юллана. Ләкин 1889 йылдың көзөндә, атаһы каты ауырып китеу сәбәпле, укыуы калдырып кире әйләнәп кайтырға

мәжбүр була. (Был ауырыуынан шул ук йылдың 10 (22) декабрәндә атаһы донъя куя.) Ошо вақыттан алып Ғ. Кейеков Иске Күрзәм ауылына күсә һәм шунда төпләнә. Тәүзә ауылдағы мәсетте мәзрәсә итеп, артабан халык ярзаһы менән мәзрәсә һалдырып [3, 95-се б.], ғүмере буйы балалар укыта, үзенә һәм тирә-яктағы ауылдарҙың халкына мәғрифәт таратыу эше менән шөгөлләнә. Документаль сығанактан күренеүенсә, 1891 йылдың 9 апрелендә, тоткан һынаузарға ярашлы, имам-хатип итеп тәғәйенләнә, ә 1893 йылдың 24 майында яҡшы хезмәтә өсөн уға ахун дәрәжәһе бирелә [3, 84-се б.].

Ғ. Кейековтың үрзә телгә алынғанса «Ғәйн әр-риза» («Ризальк сығанағы») исемле тәүге китабы 1900 йылда Казанда донъя күрә. Автор уны тулыһынса үзенә атаһы – танылған башкорт суфый шағирҙарының береһе Ғәли Соҡоройға йәғни Мөхәммәтғәли Ғәбдессәлих улы Кейековка (1826–1889) арнап, уның бала сағынан башлап картайған көнөнәсә тормош юлын, йәшәйешендәге төрлө вақиғаларҙы тәфсирләп һүрәтләп бирә. Китап биттәренән аңлашылыуынса, Ғ. Кейеков был вақиғалар тураһындағы аңлатмаларҙы атаһы – карт хәзрәт үзә иҫән сақта иҫенә төшөрөп һөйләгән сөхбәттәргә таянып яза, кайһы бер вақиғаларҙың үзә шаһиты була.

Китапта Ғ. Соҡоройҙоң бөтә тормош юлы суфыйсылыҡ күзлегенән сығып яҡтыртыла, уның остаҙдары – мөршидтәре тураһында бай мәғлүмәт бирелә. Атаһының диндарлыҡ юлындағы рухи камиллашыу азымдарын, Нәкшбәндиә тәриҡәтә баһкыстарын бер-бер артлы камиллап, юғары рухи дәрәжәләргә ирешәүен Ғ. Кейеков әнтәкләп, йәңле картиналарҙа тасуирлай. Әсәрҙең теле, бер яктан, ғәрәп, фарсы, төрөк теленән ингән һүзҙәр менән катмарлаштырылһа, икенсе яктан, ул һүзҙәр күпселек тура мәғәнәлә түгел, ә күсмә мәғәнәлә булып, суфыйсылыҡ терминдары һүзлегенән сығып аңлатыуы талап итә.

Халыҡ араһында зурлап «Котоб-йыһан» йәки «Котоб әл-Ирәкте» тип танылыу алған, Урал-Волга төбәгендә бик күп мөрштәр калдырған суфыйҙарҙың күренекле вакиле Ғәли Соҡорой 1826 йылда Өфө губернаһы Бөрө өйәзә Тәтешле волосының (хәзәрә Башкортостандың Тәтешле районы) Иске Соҡор ауылында донъяға килә. Аңлашылыуынса, Соҡорой – уның тыуған ауылы исеменә бәйлә алынған, уның шул ауылдан икәнән күрһәтәп тороусы таһаллусы йәғни псевдонимы. Кульязмаларынан күренеүенсә, бынан тыш уның Бәһәри (әсәһе исеменән), Бөрөи, Ирәктәүи, Кейеки, Ғари (ғәрәпсә: Соҡор), Ырымбури, Болғари һ.б. кеүек таһаллустары ла булған [2, 185-се б.].

Үз атаһы һабактарынан тыш, Мөхәммәтғәли Бөрө, Усы, Минзәлә, Бәләбәй өйәзҙәренә биш иң зур мәзрәсәләрендә, артабан Стәрлебаш мәзрәсәһендә укый. һуңғыһында күпмелер һабак алғас, уға хәлфә дәрәжәһе биреләп, 1850–1851 йылдарҙа ошо ук мәзрәсәлә уның хәлфәһе шағир Шәмсетдин Зәки менән йәнәш укытып та ала, унан ижади оҫталыҡка өйрәнә [2, 185-се б.]. Был йылдар һаҡында «Ғәйн әр-риза» китабында Ғ. Кейеков шуларҙы яза: «... хәзрәтемәз терек вақытында сабый вақытындан башлап, егерме бер йәшенә чаклы кыш көнләрендә мәдрәсәдә сабак укып, йәй көнләрендә йорт хезмәтенә кайтып, атасының тәдбире (тейешле сара. – Ғ.А.) буйынча мәдрәсәдән мәдрәсәгә йөрөгән иде, вә ете остаҙның мәдрәсәсенә кереп, ун ике фән китапларындан сабак алған икән. Вә һәм үзенә шул ук сабый вақытындан башлап, егерме бер йәшенә чаклы мәдрәсәдән мәдрәсәгә йөрөгәндә өч ишанға мөрит булып, тәриҡәт сабаклары алған икән... Вә һәм егерме бер йәшендә тәхсил-и ғилем (белем алыу. – Ғ.А.) сәфәрәндән кайтып, мәғишәт (тормош, йәшәйеш. – Ғ.А.) кыла башлағас, кырк биш йәшенә чаклы йәнә дүрт ишанға мөрит булып, латаиф сәбгә¹ дәресләрен камиллап, виләйәт-и сиғыр мәкәмләрәнә² ирешкән икән» [4, 2-се б.].

1852 йылда Ғ. Соҡорой тыуған ауылына кайта һәм ғүмеренә һуңғы көндәренәсә шунда йәшәп, үрзә әйтәлгәнсә, 1889 йылдың 10 (22) декабрәндә вафат була.

¹ Латаиф сәбгә – суфыйҙарҙа Алла менән аралашыуың йәки Аллаға яқынайтыусы ете үзәктә, баһкысты аңлата. Шуларҙың биш иң мөһиме: кәлб (йөрөк), рух, сирр (сер, серле), хафи (йәшерен), ихфа (төпкә йәшерелгән). Суфыйҙарҙа ошо латаифтар менән эшләүҙең үз техникаһы бар. Ул «Лә иләһә иллә-ллаһ» һүзән әйтеп кабатлағанда ошо үзәктәр (баһкыстар) аша үтеүгә бәйләнгән.

² суфыйсылыҡ тәғлимәтенә ярашлы шулай аңларға кәрәктер: мөритлек осоронда Ғәли Соҡоройҙоң алдағы төшөрмәлә аңлатылған баһкыстарҙы (латаиф сәбгә) үтеп йәки камиллап, диндарлыҡтың бер дәрәжәһе (мәкәме) – виләйәти сиғырға ирешәүе тураһында һүз бара.

Ғ. Сокорой тураһында үзенә атаклы «Асар»ында билдәле башкорт мәғрифәтсәһе Р. Фәхрәтдинов та язып үтә: «Атаһы Ғәбдессалихтан вә унан һуң Мөхәммәтморат әл-Бәдәхшәниҙән, Эстәрлебаш шәйехе Харис бине Ниғмәтулланан, Мәзинәлә шәйех Мазһар хәҙрәтәрәнән мәбзүн булып, ахыр ғүмерендә мөрит тәрбиә итеп шөгөлләнгән. Үз ғүмерендә дүрт мәртәбә хаж кылған. Был сәфәрҙәрәндә язған хажнамәләре лә бар, тизәр. Сәфәрҙәре миләди берлә 1872-һсе, 1879-һсы, 1880-һсе, 1886-һсы йылдарҙа булған» [7, 77-се б.]. Был өзөктән күренеүенсә, Р. Фәхрәтдинов Ғ. Сокоройҙоң остаздарынан тыш, уның дүрт тапкыр хаж кылыуы, сәфәрҙәре барышында хажнамәләр языуы тураһында ла мәғлүмәт бирә.

Тәүге хаж сәфәрәнән йөрөп кайтҡас, Ғ. Сокорой үзенә күргән хәлдәрән һәм ғибрәттәрән китап итеп яза. «Ғәйн әр-риза» әсәрәндә улы Ғарифулланың һөйләүенсә «Нәсим әс-саба» («Көнсығыштан ишкән ел») тип исемләнгән был хажнамә «Мөхәммәзиә» йәки «Алты бармак» китаптары кәҙәре булған. Казан калаһынан берәү был кулъязма китапты алып, бына бастырам, бына бастырам, тиеп озақ йөрөтөп тә бастырмаған. Хәҙрәт улы Ғарифулла аша хат ебәрәп, уны кире һораттырған. Теге кеше «янды», тип яуап биргән. Азақ был хажнамәненән янмауы, ә Казанда кулдан-кулға йөрөтөп укылыу хәбәрә ишетелә [4, 5-се б.]. Хәҙерге ваҡытта Казан федераль университетының Ғилми китапханаһында «Хажнамә» исеме астында һаҡланған кулъязманың тап ошо «Нәсим әс-саба» булыуын фаразлайҙар [6, 357-се б.].

Ғ. Сокоройҙоң әзәби ижад менән шөгөлләнә башлауы 17 йәшенә карай. Танып мәҙрәсәһендә укытқан остазына мәдхиәһе һәм әсәһе Гөлбәһәр вафатына (1843 йылдың декабре) язылған мәрсиәһе уның тәүге әсәрҙәрәнән һанала. Артабан уның 10 артык шиғри йыйынтығы, шул иҫәптән «Тәжүид» («Көрһәнде дөрөс укыу кағизәләре», 1860), «Дөррә Ғәли» («Ғәли ыңһылары», 1873), «Шәмғ әз-зиә» («Шәм яқтыһы», 1883), «Заммы нәзир»¹ («Окшашын өстәү», 1888), «Мәдхи Казан» («Казанға мактау», 1889) кеүек китаптары басылып сыға. Әсәрҙәрәнән бер өлөшө безҙәң көндәргә кулъязма рәүешендә генә киләп еткән.

Ғ. Кейековтың атаһының диндарлыҡ юлындағы камиллашыу басыҡыстарын сағылдырған «Ғәйн әр-риза» әсәрән ғилми өйрәнәү Ғ. Сокорой әсәрҙәрәнән рухи сығанағын төшөнөүгә лә бер азым буласак.

Әзәбиәт исемләге

1. Башкорт әзәбиәте антологияһы. 2 т. XIX быуат / Төз. Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәҙерғолов, З.Я. Шәрипова; баш һүз авторы М.Х. Нәҙерғолов. Өфө, 2007.
2. Вилданов Ә., Нәҙерғолов М. Ғәли Сокорой // Башкорт әзәбиәте тарихы. 2 т.: XIX–XX быуат башы әзәбиәте. Өфө, 1990. 185–200-сә бб.
3. Кейеков Ғарифулла. Башкорт тарихы вә ирәкте нәсәбе / Төз., инеш һүз авторы, аңлатмалар биреүсә М.Х. Нәҙерғолов. Өфө, 2011.
4. Кейеков Ғарифулла. Ғәйн әр-риза. Казан, 1900.
5. Нәҙерғолов М. Ғарифулла Кейеков // Башкорт әзәбиәте тарихы. 2 т.: XIX–XX быуат башы әзәбиәте. Өфө, 1990. 292–300-сә бб.
6. Писатели земли башкирской. Справочник / Сост.: Р.Н. Баимов, Г.Н. Гареева, Р.Х. Тимерғалина. Уфа, 2006.
7. Фәхрәтдинов Риза. Асар. Беренсе китап / Инеш һүз авторы Ғ.Б. Хөсәйенов, яуаплы мөхәррирә М.Х. Нәҙерғолов. Өфө, 2006.

¹ Ғилми сығанактарҙа «Окшашын өстәү» тип аталған был китап 1888 йылда Казанда донъя күрә. Сөләймән Бакырғаниҙың «Ахыры заман» китабындағы шиғырҙарына окшатып, нәзирә рәүешендә өстәп язылған әсәрҙәрәнән ғибәрәт.

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Аннотация. Автор в статье отразил основные тенденции современного религиоведения, а именно, усиление международных контактов; изучение религиоведческой терминологии; методологическая проблематика; новые результаты исследований.

Ключевые слова: религиоведение, религиоведческая терминология, методологические подходы, конфессии.

Abstract. The author of the article reflected the main trends of modern religious studies, namely, the strengthening of international contacts; the study of religious terminology; methodological issues; new research results.

Keywords: religious studies, religious terminology, methodological approaches, confessions.

Наиболее очевидной тенденцией современного религиоведения является усиление организационного начала, международных контактов и междисциплинарных взаимодействий. В предшествующий период время от времени созывались международные конгрессы исследователей религии, первый из которых прошел в 1900 г. в Париже. На седьмом конгрессе исследователей религии, проходившем в 1950 г. в Амстердаме, была основана Международная ассоциация истории религий (IAHR), под эгидой которой объединились религиоведческие организации многих стран мира.

Первоначально в Международной ассоциации истории религий были представлены главным образом религиоведческие организации стран Западной Европы и Северной Америки. Однако в последнюю четверть XX в. в Международную ассоциацию истории религий вошли религиоведческие организации стран Центральной и Восточной Европы, Ближнего Востока, Азии, Африки, Австралии. На некоторых конференциях Международной ассоциации истории религий присутствовали и выступали с докладами отечественные религиоведы (В.И.Гараджа), но постоянному сотрудничеству с Международной ассоциацией истории религий препятствует то, что в России до сих пор не создана соответствующая организационная структура. Идея ее создания сейчас «витает в воздухе», и вполне вероятно, что еще до опубликования этого текста будет сформирована некая организационная структура, ставящая своей задачей координацию религиоведческих исследований в нашей стране, установление прочных связей с Международной ассоциацией истории религий, а может быть и вхождение в нее в качестве ассоциированного члена.

Вторая тенденция современного религиоведения состоит в изменении области исследований. Классическое религиоведение уделяло главное внимание истории религий. Об этом красноречиво свидетельствуют названия религиоведческих работ: «Первобытная культура» (Э. Тайлор), «Становление религии» (Э. Лэнг), «Элементарные формы религиозной жизни» (Э. Дюркгейм), «Древний город» (Н. Фюстель де Куланж), «Мистический опыт и символы первобытных людей» (Л. Леви-Брюль) и др. Даже работы по психологии, социологии и философии религии основывались прежде всего на историческом материале. Неудивительно, что работы крупнейших религиоведов этого периода дают весьма слабое представление о религиозной ситуации в странах Европы и Америки. Более или менее серьезное прогнозирование в этих работах отсутствует вообще. Никто из религиоведов первой половины XX в. не смог, например, предсказать «исламский взрыв» или бурный расцвет так называемых «религий нового века» [1].

Во второй половине XX в. четко прослеживается усиление интереса к современности, к «новым религиозным движениям» (Г. Керер), «квазирелигиям» (Н. Смерт), «крипто-религиозности» (М. Элиаде), «секуляризации» (Т. Парсонс). Изменение акцентов в объекте

исследований, а именно переход от исторического анализа к изучению современности потребовал новых подходов к изучаемому материалу. На первый план вышли методы и методики социологии религии. В странах Запада проводятся масштабные социологические исследования, хотя, как отмечают сами западные религиоведы, современная социология религии страдает от отсутствия общей социологической теории и разбивается на множество эмпирических исследований, порой не связанных между собой.

Новая религиозная ситуация в нашей стране также требует перестановки акцентов с исторических исследований на изучение современности. В последние годы в России активно проводятся социологические исследования в разных сферах общественной жизни. Ряд научных центров занимается конкретно-социологическим исследованием религии. Большое внимание уделяется «нетрадиционным религиям», появившимся на территории Российской Федерации, проблемам свободы совести, взаимоотношениям религии и государства и т.п.

Еще одной чертой современного религиоведения является повышенное внимание к уточнению религиоведческой терминологии и упорядочению многочисленных определений религии. Очень многие понятия, образы, символы, ритуалы «мертвых» и «живых» религий не описываются при помощи сложившегося в современном религиоведении категориально-понятийного аппарата. Например, христианские понятия греха и спасения, которые широко используются в религиоведении, явно неприменимы к анализу восточных религий, ибо буддийские дуккха и нирвана неэквивалентны представлениям христианской сотериологии, а религиоведческое понятие «секуляризация» не работает в мире ислама или индуизма.

Большую роль в уточнении религиоведческой терминологии играет создание религиоведческих энциклопедий, словарей и справочников. В нашей стране в начале века также увидел свет ряд справочных и словарных изданий, включающих статьи по истории, психологии, философии религии. Среди них заметно выделялись Словари издательств «Брокгауз-Ефрон» и «братья Гранат». В советский период были изданы 5-ти томная «Философская энциклопедия» и «Философский энциклопедический словарь», многие статьи которых были посвящены религиоведческим терминам. Существенное значение для отечественного религиоведения имели «Атеистический словарь» (М., 1983), «Мифологический словарь» (М., 1992), а также вышедшие в последние годы словари, посвященные отдельным религиям и конфессиям («Буддизм», «Ислам», «Христианство», «Протестантизм», «Католицизм», «Индуизм, джайнизм, сикхизм» и др.).

Важным событием можно считать появление словаря «Религии народов современной России» (М., 1999), в котором очень силен этнографический блок, однако уровень теоретического анализа таких понятий, как «квазирелигии», «крипторелигиозность», «секуляризация», «неверие», «атеизм» и др., считающихся ключевыми в мировом религиоведении, оставляет желать лучшего, поэтому надо продолжать движение в этом направлении, углубляя теоретический поиск [2, с. 103].

Сегодня в России назрела острейшая необходимость в издании Энциклопедического религиоведческого словаря, который включил бы в себя высшие достижения мирового и отечественного религиоведения. Кафедрой философии религии и религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова уже обсужден словник (тезаурус около 5 тыс. слов). Очевидно, что к его обсуждению и к последующей работе над Словарем должны быть привлечены ведущие религиоведы нашей страны, а может быть, и иностранные специалисты.

Следующей тенденцией современного религиоведения является усиление интереса к методологической проблематике. На всех конференциях, проводимых Международной ассоциацией истории религий, работали секции, на которых обсуждались методологические проблемы. Три конференции были посвящены специально обсуждению методологии

современного религиоведения. Одна из них состоялась в 1973 г. в Турку (Финляндия), вторая – в 1979 г. в Варшаве (Польша), третья – в 1991 г. в Вермонте (США).

Развитие религиоведения в нашей стране в конце XX в. убедительно свидетельствует об актуальности методологической проблематики, необходимости разработки новых подходов к изучению религии и решения задач, во многом схожих с теми задачами, которые решаются мировым религиоведческим сообществом. В связи с этим напрашивается вывод о необходимости подготовки фундаментальных работ по методологии современного религиоведения и создания единого общероссийского журнала для выработки общей стратегии религиоведческих исследований и основополагающих подходов к изучению религии [3, с. 237].

Многие современные религиоведы полагают, что такой плюрализм методологических подходов к изучению религии можно считать закономерностью развития религиоведения, но в то же время в религиоведческих кругах прослеживается стремление к созданию интегральной методологии религиоведческих исследований. В отечественном религиоведении долгое время в качестве такого рода интегральной методологии выступал марксизм-ленинизм. В последнее десятилетие XX в., следуя общемировым тенденциям, отечественное религиоведение стало чрезмерно плюралистичным, но при этом полностью игнорируется тенденция к методологической интеграции. Скорее всего в ближайшее время, устав от безбрежного методологического плюрализма, отечественные религиоведы придут к пониманию того, что плюрализм подходов к изучению религии должен быть дополнен поисками более или менее универсальных методологических принципов исследования религии.

Следующей особенностью современного религиоведения является более легкий доступ к данным и новым результатам исследований. Это связано с беспрецедентным развитием во второй половине XX в. средств массовой информации и с компьютеризацией науки. Сегодня при помощи Интернет можно, не выходя из кабинета, познакомиться с результатами наиболее значимых полевых исследований, международных симпозиумов и конференций, связаться с любой библиотекой мира, при помощи видеотехники воочию наблюдать ритуалы и обряды африканских племен, нетрадиционных культов и тоталитарных сект и т.п.

В задачи отечественного религиоведения входит освоение и эффективное использование новейших способов получения и распространения научной информации, прежде всего при помощи компьютерной техники и сети Интернет. Вместе с тем, возникает ряд новых теоретических проблем, например, исследование мифологем виртуальной действительности в рамках религиоведческого анализа квазирелигиозных форм сознания.

К сожалению, в нашей стране нередко можно увидеть богослова, читающего лекционный курс по религиоведению в светском учебном заведении, и, напротив, религиоведов, занимающихся пропагандой теологических идей. Что касается дилетантизма и идеализма, то они расцвели пышным цветом в отечественном религиоведении. Если мы хотим избежать ошибок, которые уже очевидны для наших западных коллег, то мы должны четко разделить сферы теологии и религиоведения и не допускать «дилетантов, теологов и идеалистов» к религиоведческим исследованиям. В рамках религиоведения необходимо уделить большее внимание методологическим основам этой науки, усилив акцент на принципах компаративизма, эмпирической достоверности, теоретической обоснованности, объективности, толерантности, политической неангажированности и подлинной научности.

Список литературы

1. Ильин В.В., Кармин А.С., Носович Н.В. Религиоведение. Краткий курс. СПб., 2007.
2. Павловский В.П., Эриашвили Н.Д., Щеглов А.В. Религиоведение. М., 2010.
3. Элбакян Е.С. Религиоведение. Словарь. Серия: Gaudeamus. М., 2007.

ЭФФЕКТИВНОСТЬ СОЦИАЛИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ ЧЕРЕЗ ПРАКТИКИ СУФИЗМА

Аннотация. В статье показана значимость ислама в становлении и развитии человеческой личности гармонизации общества. Суфийские практики оцениваются как высокоэффективный инструмент социализации современной мусульманской молодежи.

Ключевые слова: молодежь, ислам, суфий, смысл жизни, социализация, духовный рост, развитие.

Abstract. The article shows the importance of Islam in the formation and development of the human personality in the harmonization of society. Sufi practices are assessed as a highly effective tool for the socialization of contemporary Muslim youth.

Keywords: youth, Islam, Sufi, meaning of life, socialization, spiritual growth, development.

Смыслом жизни человека является служение Богу. И наиболее ярким аспектом человеческой жизни, определяющим данный постулат, является религия. Как известно религия ислам состоит из 3-х основ: иман, ислам и ихсан. Науку, изучающую иман, называют акидой, ислам – фикхом, а ихсан – тасаввуфом или суфизмом. Акида занимается изучением убеждений верующего и основывается на разуме человека, ислам – изучающий и разъясняющий ритуальную практику, называется фикхом. Совершенствующий "ихсан" "тасаввуф" или суфизм, придает этому служению искренность, исходящую из слов последнего пророка человечества Мухаммада, да будет мир над ним, : "Поклоняйся Всевышнему так, как будто видишь Его, а если ты не видишь Его, то знай, что Он видит тебя". Суфизм – это путь души, путь ее очищения от низменных желаний и пристрастий нафса, возвышения до самых светлых качеств, это путь человека к Богу, путь его мистического и сакрального познания. Аскетические практики, религиозные ритуалы, молитвы и вера в Аллаха – надежная опора мусульманина на пути духовного совершенствования. Суфизм оказал большое влияние на духовную культуру мусульманского мира, на развитие исламской научной, философской и творческой мысли. «Суфизм – это путь к Истине, единственное средство передвижения на котором – Любовь. Метод суфизма состоит в том, чтобы смотреть только в одном определённом направлении, а его единственная цель Бог», – говорил шейх Джавад Нурбахш. Суфизм – это глубочайшее проживание индивидуальной жизни в ихсне. Именно индивидуальность, собственное «Я», эго, нафс, проявление себя в социуме являются краеугольным камнем возрастного периода тех, кого мы называем молодежью. Поиск себя, идентификация с референтной группой, признание – потребности и запросы возраста. Суфизм не просто дает ответы, он дает возможность человеку духовные ценности ислама, понять их земную истинность и глубокий божественный смысл.

Как отметил два года назад, на мажлисе алимов, приуроченном к открытию мечети Зайнуллы ишана Расулева, муфтий Дагестана, шейх накшбандийского и шазалийского тарикатов Ахмад-хаджи Абдулаев, «суфизм – это сердце ислама, которое существует для того, чтобы облагораживать нрав верующих, но в нем нет принуждения, и это необходимо помнить тем, кто считает себя последователями тасаввуфа и мюридами. Тех, кто не желает становиться на путь суфизма, не нужно заставлять. Наш принцип заключается в следующем – не отталкивать того, кто пришел, и не звать в суфизм даже собственного сына, если он не проявляет желания».

Что же дает суфизм молодежи, которая проходит свой возрастной кризис идентичности и формирования собственной взрослой индивидуальности? Суфизм существует в рамках парадигмы «Наставник–Ученик». Путь духовного совершенствования суфия лежит

только через полное подчинение учителю (муршид). Социальной структурой суфизма является братство – тарикат. Таким образом, суфизм, институализируясь в социальной структуре интегрирует молодого человека в социум, интегрирует исключительно на добровольных началах, через предложение ему возможности высокого духовного пути; предлагает определенную социальную роль, а также ценности, механизмы выстраивания отношений с обществом, миром. Предлагая суфийские религиозные практики, методом воспроизведения образца в рамках парадигмы «Учитель – Ученик» закрепляются духовно-нравственные, канонические основы ислама. Предлагая ответы на актуальные для молодежи вопросы, суфизм помогает сформировать у молодого человека или девушки здоровую духовную картину мира, позволяющую этот мир понять, принять, адаптироваться в нем и быть полезным для этого мира, во имя Аллаха.

Ислам всегда нес с собой и развитие науки: знание языков, обязательно арабского, развитие математики, каллиграфии, астрономии, истории и других наук, а также осмысление событий сегодняшнего дня через призму религии. «Наука, прикладная наука, философия и идеология, а также религиозные убеждения обязательно связаны друг с другом и в каком-то отношении всегда друг с другом перекрещиваются», – отмечал американский социолог-теоретик Толкотт Парсонс [1].

Встреча с учителем для молодежи крайне важна. Если до момента возрастной сепарации человек естественным образом смотрит на себя глазами родителей, рода, окружающих, то позже он задается вопросом: «Где среди всего этого Я?». И ответ он ищет вне своей семьи, в кругу себе подобных, значимых для него людей. Здесь многом зависит от семьи, от того были ли вложены в подростка соответствующие духовные ориентиры или нет. Если мы говорим про Россию с ее изломанной в советский период идентичностью, то на многих мусульманских регионах утрата цепочки духовного наследия и религиозности предшествующими поколениями сказалась весьма трагично. Нынешнее взрослое поколение помнит предшествующих мусульман скорее через тихо молящихся стариков. Такое было время.

Молодежь жаждет проявления своей религиозной идентичности, нуждается в душевной гармонии и духовном развитии. Помощниками в данной ситуации будут, конечно, суфийские учителя, духовные наставники. Молодому человеку в молодости сложно познать смысл своей жизни, по причине отсутствия опыта и динамично меняющегося мира.

Период взросления – это кризисный период переосмысления, пересмотра взгляда на жизнь, попытка испытать на собственной шкуре те или иные парадигмы, что преподносились родителями как аксиомы, зачастую нереализуемые ими в повседневной жизни.

Получение одобрения высших сил через причастность к суфийскому братству придает сил, уверенности, задает верное направление развития мусульманина. В кризисных ситуациях, когда молодой человек, западая в инфантилизм, не стремясь к самостоятельности, ищет опору, на которую можно переложить ответственность за принимаемые решения, религия также помогает ему превозмочь эти тревожные начала в себе и выйти в более взрослое состояние заботы о других, о мире, подчиняя молодого человека или девушку определенным правилам, регламентирующим поведение и выполнение особых ритуальных практик.

У любого человека есть стремление к божественному, сакральному. В советское время власть также сакрализовала себя, подменяя веру в Бога идеей коммунизма, придавая человеку и уверенность в завтрашнем дне, мотивируя его на приложение усилий и призывая к терпению. Однако при этом акцент в жизни человека был сделан на образование и просвещение. Падение СССР, Колосса оставило высокообразованных людей без необходимого идеологического и духовного наполнения. Следствием стало динамичное развитие в постсоветском пространстве философии, эзотерики, религии и потребительства.

В наше время, когда социально-экономическая ситуация в стране остается напряженной, а международная обстановка сложной, человек теряет ощущение безопасности.

Новости о росте цен, военных конфликтах, социальных волнениях заставляют россиянина задуматься о завтрашнем дне и благополучии своей семьи с тревогой, это лишает его уверенности в будущем и нарушает привычный уклад жизни. Ислам предлагает человеку ценности более высокого порядка, когда трудности жизни являются естественным уроком на жизненном пути человека. Это растит индивидуума, вынимает его из тоннельного состояния тревоги. Дисциплина ритуалов ислама рождает дисциплину души, эмоций, бытия. Принципы суфизма, соприкасаясь с реальной жизнью, помогают прожить ее в категориях доброты, принятия, братства и духовного роста. Методология суфизма встраивает личность в божественный миропорядок посредством очищения индивидуума от привязанностей нафса, исполнением соответствующих религиозных ритуалов, следованием за Учителем. Это и привело к высокому росту интереса немусульман к исламу через практики суфизма.

Одна из проблем современного российского ислама – национализм и политизация религии. Эта проблема родилась не сегодня и россияне не первые, кто ею болеют. Другая современная тенденция в религии это – глобализация.

Преодолеть существующие сложности нам помогает память о великих духовных наставниках, учителях-суфиях. Исторические связи мусульман Урала, Поволжья и Северного Кавказа, были заложены еще в XVIII в. Как известно, татаро-башкирский религиозный деятель и ученый Таджетдин Ялчыгол в конце 1770-х гг. учился в Дагестане, а у татарских шейхов Мухаммада-Закира Камалова Чистави и Зайнуллы Расулева из Троицка был ученик лакец из Дагестана Сайфулла-кади Башларов, который З. Расулевым в мае 1908 г. был возведен в ранг шейха (муршида) и получил от него иджазу. Свой след в историческом мусульманском пространстве Дагестана оставили в XX веке шейх Баязид Хайруллин и его мюриды. В 2016 г. в Махачкале и пос. Тарки были открыты две мечети, названные соответственно в честь Зайнуллы Расулева и Баязида Хайруллина. В настоящее время дагестанские алимы возрождают былые традиции теологического образования, дополняя их необходимыми современными светскими предметами, продолжая практику наставничества и привлечения молодежи к более глубокому пониманию пути мусульманина.

Список литературы

1. Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002.

**КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ ДУХОВНОГО НАСТАВНИКА
БАШКИРСКОГО СУФИЙСКОГО ШЕЙХА
ЗАЙНУЛЛЫ ИШАНА РАСУЛЕВА (1833–1917)
АХМАДА ЗИЯУДДИНА ГЮМЮШХАНЕВИ (1813–1893)**

Аннотация. В настоящей статье исследуется биография второго духовного наставника башкирского суфийского шейха Зайнуллы Расулева Ахмада Зияуддина Гюмюшханеви. Статья состоит из одной вводной и одной основной части.

Ключевые слова: Зайнулла Расулев, Зияуддин Гюмюшханеви.

Abstract. In the present article, is being studied the biography of the second spiritual guide of the Bashkir Sufi sheikh Zaynulla Rasulev, Ahmad Ziyauddin Gumushkhanevi. The article consists of one introductory and one main part.

Keywords: Zaynulla Rasulev, Ahmad Ziyauddin.

I. Введение

Из источников известно, что после окончания учебы в Троицке будущий «духовный король своего народа» Зайнулла Расулев, происходящий из башкирского¹ рода Кувакан [17, с. 5.; 2, т. 6, с. 118], возвращается на родину и в 1958 году приступает к деятельности имама мечети в соседней деревни Аккужа Верхнеуральского уезда [10, т. 2, с. 416]. В 1959 году Зайнулла Расулев, который еще, будучи студентом, проявлял интерес к тарикату и суфизму, отправляется в деревню Сардаклы (Чардаклы) и впервые вступает в ряды муридов² известного в те времена башкирского шейха ордена (тариката) Накшибандия ветви Муджаддия Абдулхакима Сардакль³ [17, с. 7; 10, т. 2, с. 416]. Также в источниках указывается, что Зайнулла Ишан долго в себе вынашивал идею исполнить паломничество (хадж) в Мекку. Так, в 1869 году Зайнулла Ишан отправляется в путь. 18 августа этого же года Зайнулла Ишан, находясь в Стамбуле, знакомится с известным в те времена турецко-османским Шейхом ордена Накшибандия ветви Халидия Ахмадом Зияуддином ибн Мустафа Гюмюшханеви [17, с. 8; 10, т. 2, 416; 9, с. (18); 11, с. 24; 8, с. 99]. Зайнулла Ишан, проведя вместе с Шейхом Гюмюшханеви в затворничестве 40 дней, достигает высокой духовной степени. Спустя определенное время Зайнулла Ишан получает от Шейха Гюмюшханеви разрешение (иджаза) на преподавание исламских наук и на духовное воспитание муридов. Таким образом, Зайнулла Ишан, после совершения хаджа, в 1870 году возвращается на родину в качестве совершенного духовного наставника (муршид камиль) и преемника (халифа) Шейха Гюмюшханеви, биографии которого посвящена настоящая статья [17, с. 9; 10, т. 2, с. 416; 9, с. (19)].

II. Краткая Биография Ахмада Зияуддина Гюмюшханеви (1813–1893)

1. Детство и начало образования

Ахмад Зияуддин Гюмюшханеви родился в 1813 году в районе Эмирлер города Гюмюшхане (Арьюполис), одноименного административного центра (ила) в Черноморском регионе. Его отца звали Мустафа эфенди, а деда Абдурахман эфенди [5, с. 16; 1, с. 34; 6, с. 26; 7, с. 70].

¹ Некоторые казанские исследователи недобросовестно умалчивают башкирское происхождение Зайнуллы Ишана. См. [14, т. 1, с. 345–347; 13, с. 68–69, 96; 12, с. 211; 16, с. 199–200].

² Мурид – ученик.

³ Абдулхаким Сардаклы (умер в 1872 г.) – приходится дедом известному башкирскому мусульманскому и политическому деятелю Мухаммад-Габдулхаю Курбангалеву (1889–1972). См. [4, с. 176; 15, т. 24, с. 153].

С раннего детства Шейх Зияуддин проявлял огромный интерес к исламским наукам и уже к 5 годам прочел Священный Куран от начала до конца [7, с. 70], а к 8 годам получает разрешение-иджазу. Примерно до десятилетнего возраста Зияуддин жил со своей семьей в родном городе Гююшхане. Затем его семья переезжает в черноморский город Трабзон, так как его отец на тот момент занимался торговлей. Тут Зияуддин помогает отцу по работе и продолжает свое обучение на новом месте [7, с. 70]. Известно, что преподавателями Зияуддина в городе Гююшхане являлись Шейх Салим, Шейх Умар аль-Багдади, Шейх Али аль-Вафати и Шейх Али [5, с. 16; 1, с. 34]. В Трабзоне юный Зияуддин изучает у местных религиозных деятелей морфологию (сарф) и синтаксис (нахив) арабского языка, также исламское право (фикх). Отец Зияуддина сильно желал, чтобы его младший сын приобретал религиозные знания. Однако из-за того, что его старший сын служил в армии, он оставил возле себя Зияуддина, чтобы тот помогал ему по работе. [5, с. 16; 1, с. 35; 7, с. 70] Среди имен учителей Зияуддина в Трабзоне можно упомянуть Лаз ходжа, Шейх Усман эфенди и Шейх Халид ас-Саиди. Отец Зияуддина пообещал ему, что когда его брат завершит армейскую службу, он его направит в Стамбул для обучения. Таким образом, Зияуддин с нетерпением ждал этого момента и начал копить деньги для своего будущего обучения [1, с. 35].

2. Образование в Стамбуле

В 1831 году Зияуддин вместе со своим дядей отправился в Стамбул с целью закупки товаров. После того, как они закупили необходимые товары, Зияуддин отправил своего дядю в Трабзон, а сам остался в Стамбуле. К этому моменту его брат уже вернулся домой [5, с. 16; 1, с. 35].

В Стамбуле Зияуддин сначала поступил и окончил медресе Беязид, а потом медресе Махмутпаша. Будучи студентом медресе Беязид Зияуддин становится муридом одного Шейха, чье имя неизвестно, и получает познания в области науки мудрости, истории, тасаввуфа и прочих наук. В медресе Махмутпаша Зияуддин учится у таких преподавателей, как Хафиз Мехмет Амина, Абдурахман Харбути – учителя Османского Султана Махмуда II, а также Лаза Усмана. У последнего он обучался в стенах мечети Сулеймания. Получив традиционные (накли) и рациональные (акли) познания в области исламских наук, Зияуддин получает иджазу на преподавательскую деятельность и становится молодым педагогом в медресе, выпускником которых он являлся. Будучи преподавателем Гююшханеви приступает к сочинению своих трудов, которое длилось на протяжении тридцати лет. Так, Гююшханеви подготовил немалое количество трудов в области хадисоведения, исламского права, тасаввуфа, исламской этики и корановедения [5, с. 16; 1, с. 35–37; 6, с. 26; 3, т. 1, с. 102; 7, с. 70].

3. Вступление в орден Накшибандия ветви Халидия

Гююшханеви с самого детства проявлял интерес в суфизму. Так, до знакомства со своим духовным наставником Арвади, он изучает науки тасаввуфа у Абдуллаха Макки – преемника Шехри Хафиз Халиди; Абдурахмана Харбути и Увайси эфенди [1, с. 38; 5, с. 76].

После получения глубокого познания в области базовых исламских наук Гююшханеви в 1845 году знакомится с преемником известного суфийского Шейха Халида Багдади (умер в 1827 г.) Шейхом Абдульфаттахом аль-Укари, который занимался распространением суфийского ордена Халидия в Ускюдарской обители Аладжа Минаре. Когда Гююшханеви выразил свое желание стать муридом аль-Укари, тот ему сказал, что в будущем в Стамбул прибудет другой Шейх для его посвящения в суфийский орден Накшибандия ветви Халидия. Он посоветовал ему поддерживать с ним и его учениками связь [1, с. 38]. Однажды Гююшханеви встретил человека в обители Аладжа Минаре, которого он ранее не видел. Им оказался известный муфтий Триполи в Шаме Шейх ордена Накшибандия ветви Халидии Ахмад ибн Сулейман аль-Арвади, который прибыл в Стамбул с целью посвящения Гююшханеви в свои муриды [1, с. 38; 5, с. 16; 6, с. 26; 7, с. 71]. Какое-то время Шейх Арвади присутствовал на уроках Гююшханеви в медресе Махмутпаша, а после пропал. В этот период Гююшханеви посещал занятия Укари. Спустя год

Шейх Арвади вернулся в Стамбул и в течении двух лет преподавал уроки хадисоведения в мечети Айа-София [7, с. 71]. Гюмюшханеви, который присутствовал на этих занятиях удостоился чести получить от своего Шейха иджазу. Таким образом Шейх Арвади даровал Гюмюшханеви полное право на суфийскую деятельность в различных орденах таких, как Накшибандия, Кадирия, Сухравердия, Кубравия, Чештия, Халидия, Халватия, Бедевия, Рифаия, Шазилия и Муджеддия [5, с. 76; 1, с. 38–39].

4. Обитель Зияуддина Гюмюшханеви

Получив иджазу в 1847 году от Шейха Арвади, Гюмюшханеви, согласно принципам тариката Шазилия, не проявлял особого интереса к созданию своей обители и ограничивался помещением медресе Махмутпаша. Однако из-за того, что со временем количество его учеников увеличивалось он обосновался в заброшенной и закрытой для поклонения мечети имени Фатмы Султан [7, с. 72]. Со временем вокруг данной мечети в 1875 году были сооружены постройки и она превратилась в полноценную суфийскую обитель и действующую мечеть. До 1875 года в данной мечети в определенное время проводились коллективные зикры (хатм Хаджеган) и проповеди, а духовное уединение (хальват) проводились в комнатах у мечети. Однако постоянные суфийские практики, проводимые в данной мечети, которая была открыта для посетителей, стали причиной недовольства прихожан, дошедшая и до дворца Султана. Данная обитель Гюмюшханеви действовала и после смерти Шейха вплоть до закрытия обителей в 1925 году. До 1942 она сохранялась в качестве храма и временами была использована Стамбульской жандармерией в качестве столовой и гардеробной. В 1957 году была разрушена с целью расширения дорожных путей. На сегодняшний день от обители Зияуддин Гюмюшханеви осталось лишь название улицы Ахмеда Зияуддина Гюмюшханеви [1, с. 39–40].

5. Путешествия

а. Первое паломничество

В 1863 году Гюмюшханеви впервые отправляется в Мекку с целью совершить паломничество вместе со своими учениками. Для этого ему со стороны Султана было выделено отдельное судно. Во время путешествия Гюмюшханеви сначала отправляется в Александрию, где он посещает могилы святых людей. Далее он отправляется в Каир, где остается в течении 29 дней и знакомится с преемником Халида Багдади Кучуком Ашык эфенди и Шейхом Маджидом. Затем Гюмюшханеви отправляется в Мекку, где он пребывает десять дней, а после едет в Медину. [5, с. 17; 1, с. 40; 6, с. 26–27; 7, с. 71–72].

б. Второе паломничество

В 1877 году Гюмюшханеви снова отправляется в хадж, оставив вместо себя Хасана Хильми эфенди. В Мекке и Медине он преподает хадисы и занимается суфийской деятельностью [1, с. 40]. После завершения второго хаджа Гюмюшханеви отправляется в Египет, где он находится в течении трех лет. В Каире и Танте в различных мечетях он преподает хадисоведение. Сообщается, что за эти три года он семь раз вместе с учениками прочел книгу “Рамуз аль-Ахадис”, а количество его учеников превышало 200 человек. В Египте Гюмюшханеви встречается с учителем своего Шейха Арвади Мустафой Мубаллат аль-Ахмади и получает от него иджазу [7, с. 72]. Гюмюшханеви подарил ему свою книгу “Рамуз аль-Ахадис” и комментарии к нему “Лявамиг аль-Укуль”. В Египте у Гюмюшханеви появляются преемники, а именно Мухаммад б. Салим Тамум аль-Мануфи, муфтий Египта; Шейх Мустафа б. Юсуф ас-Сагди; Шейх Джавдат; Саййид Мухаммад б. Абдуррахим аль-Тантави и Шейх Рахматуллах аль-Хинди [5, с. 18–19; 1, с. 41; 6, с. 27].

б. Женитьба

Гюмюшханеви женился в возрасте 61 года в 1874 году на Хавве Сехер дочери Шейх аль-Харам ан-Набави Мехмет Амин Пашы. Сведений о том, были ли у них дети, отсутствуют [1, с. 41; 7, с. 72].

7. Вклад Зияуддина Гюмюшханеви в социальную жизнь мусульман

Гюмюшханеви сформировал свою систему воспитания «совершенного человека», согласно которой, в отличие от других суфийских учений, обращалось внимание на социальную сторону жизни человека. Именно поэтому его обитель была построена перед центральным муниципалитетом Стамбула, откуда он имел возможность оказывать влияние, как на общество, так и на власть. Так, османские Султаны Абдульмаджид (1823–1861), Абдульазиз (1830–1904) и Абдульхамид II (1842–1918) советовались с ним, а крупные чиновники были его муридами [5, с. 33, 40; 13, с. 95–97].

Гюмюшханеви не принимал бродяжничество, нищету, затворничество и уход от общественной активности. При этом он призывал не вовлекаться в мирскую жизнь и постоянно поминать Аллаха [5, с. 839; 13, с. 95–97]. Учение Гюмюшханеви шло в ногу со временем и когда в XIX веке в обществе усилились капиталистические отношения, он предложил альтернативу банковской системе ссудного процента. Он основал фонд взаимопомощи с беспроцентными займами, куда он жертвовал личные денежные средства. Со временем финансовая подпитка данного фонда только увеличивалась и другими меценатами, что способствовало его росту и социальной поддержки большого количества нуждающихся [6, с. 27; 13, с. 97]. За счет фондовых денег Гюмюшханеви открыл издательство, где он печатал книги и раздавал их нуждающимся людям бесплатно [6, с. 27; 5, с. 839–840; 13, с. 97–98].

Гюмюшханеви открыл публичные библиотеки в Стамбуле, Байбурте, Офе и Ризе, куда он ежегодно жертвовал по 500 динаров [6, с. 27; 5, с. 84, 912–915]. Данные библиотеки хранили в себе тысячи книг [13, с. 95; 5, с. 839–840].

Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Гюмюшханеви вместе с учениками через Трабзон прибыл в Карс и личным примером воодушевлял османских солдат [1, с. 42; 13, с. 98; 5, с. 18].

8. Смерть

Вплоть до 1879–1880 гг. Гюмюшханеви активно занимался преподавательской и суфийской деятельностью. Однако после путешествия в Египет его место занял его ученик Хасан Хильми, а сам Шейх лишь проводил пятничные проповеди и коллективные зикры (хатм Хаджеган). Таким образом, Гюмюшханеви, который всю свою жизнь посвятил обучению и наставлению на истинный путь своих учеников не только в Стамбуле, но и в арабских городах, умер 25 мая 1893 года в Стамбуле. Его могила находится в мечети Сулеймания рядом с могилой Османского Султана Сулеймана Кануни. Жена Гюмюшханеви покоится рядом с могилой своего мужа [5, с. 19; 1, с. 41; 6, с. 27; 3, т. 1, с. 102; 7, с. 76].

Помимо ценных трактатов в области исламских наук и суфизма Гюмюшханеви оставил после себя большое количество учеников, последователей и приемников во всем исламском мире, среди которых занимает место и наш башкирский суфийский Шейх Зайнулла Ишан Расулев.

Список литературы

1. Aydoğdu R. 19. yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi – Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde, AÜİF Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara. 2008.
2. Бартольд В.В. Сочинения: Работы по истории ислама и арабского халифата. Т. VI. М., 1966.
3. Bursalı M.T. Efendi, Osmanlı Müellifleri. İstanbul, 1915.
4. Velidi Togan A.Z. (1890–1970). Hâtıralar. Ankara, 2012.
5. Günaydın İ., Kuzudişli A., Çatak A. (Editörler), I. Uluslararası Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 03–05 ekim 2013.
6. Каусари М.З. (1879–1952). Ат-Тахрир аль-Ваджиз фима ябтагихи аль-Мустаджиз. Египет, 1942 (1360).
7. Каусари М.З. (1879–1952). Иргам аль-Мурид, Каир.
8. Maraş İ. Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850–1917). Ötüken Neşriyat. İstanbul, 2002.
9. Насыров И.Р. Предисловие к книге «Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди». Уфа, 2001.

10. Рамзи М.М. (1854–1934). Талфик аль-Ахбар ва Талких аль-Асар фи Вакаиғи Казан ва Булгар ва Мулюк ат-Татар. Бейрут, 2002.
11. Salihov A. Gümüşhanevi'nin Başkurt Talebesi Zeynullah Resuli. Araştırma. Türksoy. 2008. № 8. P. 22–28.
12. Сафиуллина Р. Сочинение Зайнуллы Расулева «Ученые Троицка и новый метод» // Эхо веков, № 3/4, 2012, С. 211–214.
13. Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М., 2010.
14. Хамидов Е.Н. О неопубликованном автографе Зайнуллы Расулева в РНБ г. Санкт-Петербурга // XXIX Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: (Азия и Африка: наследие и современность). Т. I. СПб., 2017. С. 345–347.
15. История Башкирских Родов: Катай / Сост. Хамидуллин С.И., Азнабаев Б.А., Саитбатталов И.Р., Султанмуратов И.З., Шайхеев Р.Р., Асылгужин Р.Р., Волков В.Г., Каримов А.А., Зайнуллин А.М. Ч. 2. Уфа, 2017.
16. Шангареев Р.Р. Зайнулла Расулев и Галимджан Баруди: общественная деятельность и религиозные воззрения. Казань, 2015.
17. Шейх Зайнуллах хэзрэтнең тәржүмә хәле / Сост. Р. Фахреддинов. Оренбург, 1917. С. 5–16 (на тюрки).

ХУСАЙН ВОИЗ КОШИФИЙ – КРУПНЫЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЬ УЧЕНИЯ СУФИЗМА

Аннотация: В настоящей статье анализируются философские взгляды выдающегося мыслителя Центральной Азии Хусайн Воиз Кошифий на мистические учения. Также в статье раскрыто значение рационалистического подхода Кошифий относительно мистических учений.

Ключевые слова: Хусайн Воиз Кошифий, мистика, Центральная Азия, религия, интеллект, способ.

Abstract. This article analyzes the philosophical views of the outstanding thinker of Central Asia Khusain Voiz Koshifiy about mystical teachings. Also, the article reveals Koshifiy's significance of the rationalistic approach of regarding mystical teachings.

Keywords: Khusain Voiz Koshifiy, mysticism, Central Asia, religion, intellect, method.

Было написано много трудов посвященных теоретическим и практическим аспектам учения суфизма. Важное место среди них занимают произведения мыслителей Центральной Азии. Начиная с XI века в Центральной Азии начали формироваться самостоятельные направления суфизма. В частности, к этому относится то, что Ахмат Яссавий заложил основы Яссавия, Наджмиддином Кубро было основана Кубравия, Абдухаликом Гиждувони были основаны, и доработаны Бахуддином Накшбандом учение Хожагои-Накшбандия. Мыслителями суфизма Центральной Азии было создано много произведений по этим направлениям посвященным теоретическим и практическим вопросам суфизма. Особенно исследователями и учеными учения хожагои накшбандия было создано много произведений, посвященных теоретическим и практическим аспектам этого учения. Одним из таких источников является произведение Хусайн Воиз Кошифи «Футувватномаи Султоний ёхуд Жавонмардлик тариқати».

Наряду с тем, что Хусайн Воиз Кошифи (1442/46–1505) является крупным теоретиком исламской религии, знатоком учения суфизма, известно, что он автор более 200 произведений по философии, нравственности, языкознанию, литературоведению, политике, истории, астрономии, ораторскому искусству и медицине [1, с. 241–245]. Высоко оценивая талант Хусайн Воиз Кошифи и принимая его под свою защиту, Алишер Навои в своей антологии «Мажолис ун нафоис» посвятил Хусайн Воиз Кошифи отдельное место. Хусайн Воиз Кошифи в свою очередь написал произведение «Мавоҳиби олия» (“Высокие награды”), посвященное Алишеру Навои.

Его произведение «Футувватномаи Султоний ёхуд Жавонмардлик тариқати» является уникальным с точки зрения подробности изложения теоретических и практических задач суфийского учения. Настоящее произведение Кошифи коренным образом отличается от других произведений суфийского учения. В частности произведения Ф. Аттаора “Тазкиратул авлиё” ограничивается информацией о представителях течения. В трактате Абул Хасан Али ибн Усмон ибн Али ал Газнавий ал Жуллоби ал Хужвири (конец IX века или начало XI века – 1072–1076 годы) «Кашф ул махжуб» дана полная информация о суфийском учении, процессах его появления, его основных категориях, течениях и ее крупных представителях. Произведения Кошифи являются ценным источником информации в основном практических аспектов суфизма, правил порядка и этикета. В произведении подробно изложены источники Футуввата, значение течения, воспитание и его устои. Излагая в начале своего трактата тему и цель исследования он говорит: «Знай, в каждой науке есть своя тема и там проводятся дискуссии о значении, явлении и его правила...Хватит,футувват есть тема науки, эта тема считается духом человека. Так как духовное воспитание человека и уход за

этим делает его прекрасным, достойным и нравственным человеком” [2, с. 16]. Дается первоначальный лингвистический смысл выражения Футувват, полная сущность и значение этого слова. Также с логической последовательностью объясняется шесть внешних и шесть внутренних устоев футуввата. Первое условие футуввата – ислам, второе – вера, третье – ум, четвертое – наука. Таким образом он на рациональном принципе излагает семьдесят одно условие. Он старается раскрыть первичный лингвистический смысл, затем сущность и значение понятийных категории каждой темы.

Человек претендующий на наставничество в учении, говорит Кошифи, сначала в обязательном порядке должен обладать знаниями, легко решать сложные вопросы, возникающие у последователей касающиеся учения [2, с. 34]. При рационалистском подходе к вопросам веры и интеллекта объяснений устоев шейхов он говорит... «Если спросят Вас сколько устоев у шейхов, отвечай, что семь. Во-первых, пусть он будет отлично образован...Знающим людей. Во-вторых пусть он обладает острым умом, при одном взгляде он должен определять способности последователей. В-третьих он должен быть духовно зрелым....» [2, с. 35]..

Освещая качества мюридов, во-первых он должен быть совершеннолетним. Во-вторых ему необходимо быть мудрым человеком, так как если он не будет умным, и не будет понимать всех значений слов, не осознавать символических внутренних сущностей и т.д [2, с. 37].

В суфизме существует такое понятие как испытатель, это Кошифи комментирует следующим образом: «“накиб” это арабское слово, смысл его означает испытатель, значит ознакомленный. То есть человек-испытатель это личность хорошо, осознающая нрав и духовность, эти люди свидетели человеческого рода своего времени. Люди этого течения хорошо понимают состояние людей, человека психолога называют накибом, то есть накиб это мудрец, у которого несколько качеств, человек-аналитик. Какого человека называют накибом, если вас спросят об этом, скажи в ответ, человек у которого есть следующие десять качеств – это накиб: во-первых, он должен быть ученым. Во-вторых, он должен быть ученым, то есть он должен быть опытным человеком, соответствующим своей науке. В-третьих, он должен много путешествовать и много видеть. В-четвертых, он должен обладать лидерскими качествами. В-пятых, он должен быть способен давать полезные советы....» и так далее [2, с. 40]. Значит, по мнению Хусайн Воиз Кошифи для того, чтобы быть накибом не обязательно быть аскетом или много молиться, а самое первое требование – знания, ученость, и следование своим наукам.

Такой рациональный подход к каждой теме – основа методики Кошифи. В частности, объясняя сущность течения об опорах (столпах) он говорит так: “первое – изучение обязательных наук, второе – внедрять знания в практику, так как знания не применяемые на практике – это как бесплодное дерево и лампада без масла” [2, с. 23]. Объясняя значение понятия суфизма он говорил: “.....суфий от видимых проблем и бедствий отдален, внутри он склонен к идеологии, перед его великодушным взглядом золото и песок должны быть равны” [2, с. 29]. Действительно, суфий, в контроле всей своей деятельности и движения каждого органа своего тела обязательно опирается на мышление. Также для того чтобы, не ошибаться во время молитв и упоминаний управление также осуществляется с помощью мысли.

В отдельных главах данного произведения, касающегося суфизма таких, как «Пиру мюридик ва шунга алоқали нарсалар», «Власяница и одежда простого народа, как одеваться, как одевать и доставлять мюридам власяницы и условия этого», подробно освещая темы, посвященные воспитанию, он обращает внимание на философский анализ правил нравственности и правил воспитания наставников и последователей и обязательную обос-

нованность веры на интеллект. При широком освещении правил нравственности и воспитания в отношениях ученика и наставника также используется принцип рационалистского подхода.

В главе «Тарикат ахлининг одоби ҳақида» подробно освещены правила, обязательные условия и правила осторожности при приеме людей на этот путь, этикет беседы, этикет приема пищи и питья воды, правила одеваться, этикет приема гостей, правила путешествий, правила передвижения по дороге, этикет приветствия, исполнение прав родственников, этикет и правила профессии и торговой деятельности. Кроме этого в произведении указаны правила поведения и этикет певцов, чтецов на торжествах. Также проанализированы правила которым обязательно должны следовать среди народа водоносы, уличные артисты: борцы, игроки с камнями, канатаходцы, переносчики транспорта, метатели камней, игроки в орехи. Также подробно изложены нормы поведения аптекарей. В произведении осуществлен философский анализ сущности и содержания каждой профессии и связанных с этим необходимых правил поведения и запретов.

Научное значение наследия Кошифи сначала связано с тем, что в выдвигаемых им идеях любая вера основывается на интеллекте.

Делая вывод мы можем сказать, что во-первых, настоящее произведение Хусайна Воиза Кошифи является одним из важных теоретических источников суфизма. Во-вторых, Кошифи при раскрытии значения суфизма опирается на принцип рационализма. По этой причине нравственно-философские взгляды великого мыслителя не теряют своего значения в современных сложных условиях глобализации и служат важным теоретическим источником в деле воспитания молодого поколения на основе национальных духовных ценностей.

Список литературы

1. Маҳмудов Р.Ж. Хусайн Воиз Кошифий/Маънавият юлдузлари. Ташкент, 2001. 241–245-се бб.
2. Хусайн Воиз Кошифий. Футуватномаи султоний. Ахлоки муҳсиний. Ташкент, 2011.

ОПЫТ ГОРОДА МАГНИТОГОРСКА В ПЛАНЕ ИСЛАМСКОГО ВОСПИТАНИЯ С ЦЕЛЬЮ ПРОФИЛАКТИКИ ЭКСТРЕМИЗМА СРЕДИ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. В статье описан уникальный опыт толерантности, существующий в г. Магнитогорске. Основы толерантности (в том числе и религиозной) были заложены ещё на стадии создания самого города. Сегодня этому способствуют самые различные разнообразные мероприятия властей и культурных организаций города по ознакомлению молодёжи с традициями ислама и воспитания терпимого отношения молодых людей разных национальностей друг к другу.

Ключевые слова: ислам, толерантность, религия, молодёжь, мультикультурализм, идеология.

Abstract. The article describes the unique experience of tolerance existing in Magnitogorsk. The foundations of tolerance (including religious tolerance) were laid at the stage of creation of the city itself. Today, this is facilitated by a variety of activities of the authorities and cultural organizations of the city to familiarize young people with the traditions of Islam and the education of tolerance of young people of different nationalities to each other.

Keywords: Islam, tolerance, religion, youth, multiculturalism, ideology.

В современном мире, к сожалению, существует противостояние на религиозной почве. Мало того – оно всё больше обостряется. Зачастую мировые политики разного уровня используют религиозную тематику для «прикрытия» своих нелицеприятных действий по вмешательству во внутренние дела суверенных государств. В противовес «политики мультикультурализма» в европейских странах (в частности в ФРГ), всё больше нарастают национал-патриотические экстремистские движения, особенно популярные среди молодёжи.

При этом в нашей стране есть уникальный опыт «дружбы народов», который был провозглашен ещё советской идеологией. Одним из примеров такого опыта является город Магнитогорск. Во второй половине 20-х гг. XX века это была одна из великих строек промышленного гиганта (ныне – Магнитогорский металлургический комбинат) и жилых кварталов рядом с ним. На «строительство Магнитки» съезжались люди со всей страны, в годы Великой Отечественной войны в Магнитогорск было эвакуировано множество заводов из западных регионов СССР. Географически город находится на границе с Республикой Башкортостан, а совсем рядом – государство Казахстан. Разнообразный этнический состав магнитогорцев сохраняется на протяжении всего существования города.

Основы национального состава были заложены ещё в период основания города в начале 1930-х гг. По данным А. Зверева в 1930 году в Магнитогорске проживали люди самых различных национальностей: русские (83,7 %), украинцы (6,8 %), татары (2,7 %), белорусы (1,57 %), башкиры (1,37 %), киргизы (1,1 %), нагайбаки (0,5 %), мордва и «прочие национальности» (0,5 %) [8. С. 70]. Большая часть верующих придерживалась православия. Второй конфессией по числу приверженцев являлся ислам. В местных газетах того времени иногда встречаются заметки о столкновениях на религиозной почве, но их было крайне мало, так как люди работали вместе, в одних бригадах и трудовая сплоченность «побеждала» всё, в том числе, и религиозные конфликты. Власти города сразу начали проводить совершенно правильную идеологию «трудового этоса» – не важно, какой ты национальности, главное – сплочённый рабочий коллектив, который способен выполнять сложные задачи в достаточно жёстких промышленных условиях.

Особенностью Магнитогорска является то, что в нём изначально не было мощных православных традиций, которые присутствовали в старорусских городах. Магнитку, подобно другим социалистическим городам, называли «город без церквей». «Перспективы и польза строительства новых городов на девственной земле, произведенного без помех, создаваемых традициями и предубеждениями прошлого, неоднократно отмечались лидерами советского государства. При создании новых городов их ключевой особенностью и главным достоинством, по мнению идеологов культурной революции, было отсутствие исторической памяти, прошлого в любых его проявлениях, в том числе, и в религиозном» [9, с. 158]. Н. Милютин, давая характеристику Магнитогорску, отмечал, что это – «первый в СССР чисто советский город, где мы не связаны с прошлым, где мы всему миру демонстрируем волю пролетариата к новой общественной жизни» [10, с. 116].

После распада Советского Союза в 1990-х годах произошёл уход от советской атеистической идеологии. В это время в Магнитогорске стали строиться культовые сооружения различных конфессий. Власти города в «постсоветские» годы поступили мудро – выделили одинаково хорошие места в центральной части города и для православного храма, и для мечети. Прообразом мечети является Масджид Куббат ас-Сахра (Купол Скалы) в окрестностях Иерусалима. Композиционно-планировочной осью все три объема ориентированы в сторону Каабы.

Также, кроме поддержания религиозной терпимости, власти города поощряют и культурное многообразие Магнитогорска. Существует «Дом дружбы народов» – учреждение культуры, образованное по инициативе ряда общественных организаций в 1995 г. Силами самодеятельных творческих коллективов «Дома дружбы народов» проводится ежегодно более 300 мероприятий для жителей и гостей города (из них более 40 детских и 50 юношеских). Например, городские народные гуляния (в том числе – Навруз, Сабантуй), национальные праздники (в том числе – Курбан Байрам и Ураза Байрам), фестивали и конкурсы областного и городского уровня (в том числе – «Татарская семья» и «Башкирский соловей»).

Осенью 2016 г. в Магнитогорской картинной галерее проходила живая выставка «Дом, в котором мы живём». В экспозиции можно было увидеть не только традиционные предметы быта народов, проживающих в Магнитогорске, но и целый стол угощений, а также традиционных культурных артефактов. Необычной была не только сама выставка, но и формат экскурсий, которые сотрудники Дома дружбы народов проводили для взрослых и детей. Зал декоративно-прикладного искусства до 15 октября превратился в большой «дом», комнаты в котором подготовили национальные отделы Дома дружбы. Первая «комната» – общая: рассказывает об истории создания учреждения, его руководителях и достижениях. Слева от входа – экспозиция татарского и башкирского отделов. Здесь было представлено традиционное убранство, национальные инструменты, вышивки, рушники, национальные татарские и башкирские костюмы. За стеклом – настоящие сокровища – Кораны. Один датирован 1889 г., другой – 1814. Рядом – старинные чётки. Стену башкирского дома украшают сундук и вышитый ковёр ручной работы, там же – макет нефтяной вышки, литье – памятник Салавату Юлаеву, макет юрты [6].

Политическая толерантность жителей города Магнитогорска выражается в том, что в местных политических структурах представлены люди совершенно разных национальностей: русские, евреи, татары, башкиры и т.д. Власти города Магнитогорска организуют и проводят различные мероприятия по противодействию различного рода экстремизму и ознакомлению молодёжи с основами толерантности. Так, 24 ноября 2015 г. в Магнитогорске состоялся первый молодёжный форум «Экстремизму.net», организаторами которого выступили Служба внешних связей и молодежной политики и Управление безопасности и взаимодействия с правоохранительными органами администрации Магнитогорска. На форуме собралось около 500 студентов колледжей. Чиновники, представители прокуратуры,

педагоги, депутаты, общественники, психологи объясняли подросткам, что такое экстремизм.

8 июля 2016 г. губернатор Челябинской области Борис Дубровский выступил на V Всероссийских Рублевских чтениях, проводившихся в этом году в Челябинской области. Участниками и гостями V форума стали Верховный Муфтий России Талгат Таджуддин, профессор Амманского международного Университета Исламских наук (Иордания), шейх Абдурраззак Ассаиди, а также исламоведы из регионов России и стран СНГ. Наряду с губернатором области Борисом Дубровским большое внимание вызвал доклад суфийского шейха Абдурраззака Ассаиди, который считается внуком Пророка Мухаммада в 42-поколении. В своём выступлении шейх назвал причины процветания Челябинской области: «Благодаря тому, что правительство Челябинской области следит за отношениями и равноправием между всеми религиями и конфессиями, этот регион процветает» [5], – цитирует шейха губернаторская пресс-служба. Поддержал шейха Абдурраззака Ассаиди и губернатор Борис Дубровский, подчеркнув, что у нас в регионе исторически сложился мир между людьми разных национальностей и вероисповеданий.

Список литературы

1. Акулова И.С. Возрастные эсхатологические настроения в современной российской культуре // Традиционные национально-культурные и духовные ценности как фундамент инновационного развития России. 2015. № 2. С. 69–70.
2. Акулова И.С. Роль философии в сдерживании эсхатологических настроений в мировоззрении российских студентов // Тенденции науки и образования в современном мире. 2016. № 11–1 (11). С. 4–5.
3. Акулова И.С. Успешность политики мультикультурализма в городе Магнитогорске // Экономика и политика. 2016. № 2 (8). С. 8–11.
4. Akulova I.S., Velikanova S.S., Plotnikova E.B., Khakova G.S., Chernykh O.P., Chernobrovkin V.A. Experiences of tolerance: historical and philosophical analysis of multiculturalism (on the example of Magnitogorsk, Russia) // The Social Sciences (Pakistan). 2016. Т. 11. № 27. С. 6532–6535.
5. Верстов-инфо (новостной портал г. Магнитогорска от 9 июля 2016). Внезапно! Внук Пророка Мухаммада и Борис Дубровский назвали причины процветания Челябинской области. URL: <http://www.verstov.info/news/society/57990-vnezapno-vnuk-proroka-muhammada-i-boris-dubrovskiy-nazvali-prichiny-procvetaniya-chelyabinskoy-oblasti.html> (дата обращения 26.05.2018).
6. Верстов-инфо (новостной портал г. Магнитогорска от 29 сентября 2016). С пельменями и мацой. В Магнитогорске проходит супер-выставка. URL: <http://www.verstov.info/news/culture/59622-s-pelmenyami-i-masou-v-magnitogorske-prohodit-super-vystavka.html> (дата обращения 26.05.2018).
7. Витик С.В., Акулова И.С. Управление общественными отношениями. Курс лекций. Рекомендовано советом Учебно-методического объединения по образованию в области менеджмента в качестве учебного пособия для обучающихся по программам высшего образования направления подготовки 38.03.03 «Управление персоналом» (квалификация (степень) «бакалавр»). Магнитогорск, 2015.
8. Зверев А. На стройке гиганта. М., 1931.
9. Макарова Н. Город без церквей: религиозность в Магнитогорске в 1930-е гг. // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 3–4.
10. Милютин Н. Борьба за новый быт и советский урбанизм // Города социализма и социалистическая реконструкция быта. М., 1930.
11. Филатов В.В., Акулова И.С., Воронина Г.А. МГТУ им. Г.И. Носова в социологическом измерении (2004–2008 гг.). Магнитогорск, 2009.
12. Хакова Г.С. Нравственная культура как условие развития современной цивилизации // Информационные технологии в науке Нового времени: Сборник статей Международной научно-практической конференции. 2016. С. 45–47.

Х.Ч. Алишина
(*Центр тюркологии ТюмГУ, Тюмень, Россия*)
Х.Ш. Алишин
(*Мечеть г. Тюмени, Тюмень, Россия*)

ИСТОРИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН: ИБРАГИМОВ АБДРАШИТ ГУМЕРОВИЧ

Аннотация. Сегодня в Тюменском регионе проживают представители более 150 этносов, действуют 113 национальных общественных объединений, 211 религиозных организаций. Тема ислама занимает особое место в духовной жизни многонациональной и многоконфессиональной Тюменской области. Областным правительством в 2014 г. издано постановление "Об утверждении государственной программы Тюменской области "Основные направления деятельности по реализации государственной политики в сферах национальных, государственно-конфессиональных, общественно-политических отношений и профилактике экстремистских проявлений" до 2020 г. Усвоение уроков истории ислама и отдельных личностей позволяет сегодня сохранять мир и согласие в российском обществе.

Ключевые слова: ислам в Сибири, Тара, Уфа, Альменёво, Тобольск, Санкт-Петербург, Турция, Балканы, Япония, Абдрашит Ибрагимов, первый муфтий Японии.

Abstract. The article tells about the Siberian Tatars and the role of Abdrashit Ibragimov, "the Islam emperor", in their historical fate.

Keywords: Siberian Tatars, Bukharans, emigration to Turkey, Abdrashit Ibragimov, Japan's first Mufti.

С осуществлением демократических преобразований в обществе и ростом национального самосознания возрос интерес к нравственно-этическим и культурным ценностям, к выдающимся личностям, прославившим родной край. Одним из таких легендарных уроженцев земли сибирской является Абдрашит Ибрагимов, ученый, просветитель, публицист, общественный деятель.

Имя «императора ислама» Абдрашита Ибрагимова вошло в научный оборот с легкой руки знатока средневековой письменности тюркских народов академика АН РТ М.А. Усманова. В монографиях М.Х. Гайнуллина "Татарская литература и публицистика (начало XX в.)", изданной в 1983 г., и Р.Г. Амирханова "Татарская демократическая печать (1905–1907)", напечатанной в 1988 г., нет упоминания имени нашего земляка. В декабре 1990 г. в журнале "Казан утлары" появляется статья Гатауллы Исхаки, подготовленная к печати Дж. Миннуллинным и Р. Мардановым. В 1-м номере "Идель" 1991 г. выходит статья Тауфика Айди "Габдеррашит Ибрагимов", в которой объясняет причины отрицательного отношения, забвения имени Ибрагимова. В августовском номере 1992 г. журнала "Мирас" публикуется статья Мухамета Магдиева "Тарихи кынгыравык". В 1994 г. в майском номере журнала "Казан утлары" помещена статья М.Г. Усманова об эпистолярном наследии мусульманского ученого Ризаэддина Фахретдинова, в статье приводится письмо А.Г. Ибрагимова от 7 марта 1926 г., описывается история создания. В 1997 г. в Турции вышла книга об Ибрагимове "Себерияле мэшһур сясэтчэ Габдерэшит Ибраһим". В Тюмени в 2007 г. напечатана книга «Дэуре Галэм» к 150-летию мыслителя.

Ибрагимов А.Г. получил известность под разными именами. Его личное имя в татарской литературе пишется как "Габдрэшит". В связи с тем, что при написании инициалов Г. Ибрагимова возникает ассоциация с именем писателя, ученого, государственного деятеля, Героя Труда Г.Г. Ибрагимова, некоторые ученые предложили называть его Рашит Ибрагимов. В русских документах его имя писалось "Абдрашид" в соответствии с сибирской орфоэпической нормой. Наш земляк Абдрашит

Ибрагимов имел мировую известность. Его называли "Неутомимый путешественник", "Колокольчик истории", "Казый Рэшит", "Габдеррэшид хазрат", "Рэшит бабай", «Рэшид эфэнде», «Рэшид хэзрэт», "Император ислама Рашит", "Удивительный старец", "Борец", "Личность". Как пишет Фаузия Байрамова в газете «Мэдэни жомга», Габдулла Тукай едко высмеивал Абдрашита Ибрагимова под влиянием Газы Исхаки.

Абдрашит Ибрагимов родился 23 апреля 1857 г. в Тарском уезде Тобольской губернии. Полное имя – Габдеррашит бин Гумер бин Ибрагим бин Габдеррашид бин Габдеррахим.

В середине XVIII – первой половине XIX в. татары участвовали в налаживании торговых отношений с Востоком. На юго-восточной окраине татары наряду со среднеазиатскими торговцами выступали ключевым градообразующим элементом. Так возникали исламские анклав и мечети в городах Сибири. В России с 1744 г. было официально разрешено возводить исламские богослужебные здания. Предметом гордости мусульман во все времена является мечеть. Дед Рашита, Абдрашит баба, избранный ахуном г. Тара, приложил немало сил и энергии к тому, чтобы в Таре появилась каменная мечеть. Каменные мечети возводилась людьми состоятельными, заинтересованными в том, чтобы пожертвованный на богоугодное дело капитал и спустя столетия служил единоверцам. Таковы две каменные мечети в Ембаево, в Тобольске, в д. Тоболтуры Тобольского района Тюменской области. С момента постройки мечеть получает статус неприкосновенности и поступает под государственную опеку, которая сводилась к полицейскому контролю. По мнению доктора исторических наук И.К. Загидуллина, первые официально разрешенные властями каменные мечети были построены в 1768 г. в Касимове, в 1771 г. в Казани. В 1790 г. Абдрашит баба посетил Ирбитскую ярмарку. Вернулся оттуда с деньгами, собранными путем добровольных пожертвований от купцов-мусульман. В 1793 г. каменная мечеть в г. Тара была построена.

Отец Абдрашита принадлежал к бухарскому сословию. Отец матери Абдрашита Ибрагимов, которого звали Ибрагим, был башкирского происхождения. Его пригласили в Тару исполнять должность муллы из с. Альменево Челябинского уезда Оренбургской губернии. Мама, Гафифа бине Ибрагим бине Жагъфар, от природы наделенная талантом педагога, учительствовала почти 40 лет. Многие грамотные женщины, проживающие в Таре, были когда-то ее ученицами. Родители Абдрашита отдали сына учиться, когда ему исполнилось семь лет. Начальное образование, прочные знания он получил от учителя по имени Зейналбашир. В десятилетнем возрасте любознательного и способного мальчугана отправили учиться в родное село матери Альменево. Юный Абдурашид четыре года провёл в медресе Габделахата хазрата, где училось еще 500 шакирдов.

В возрасте 17 лет юноша остался круглым сиротой. Он едет в Тюмень и зарабатывает на жизнь случайными заработками физическим трудом, в то же время продолжает обучение в тюменском медресе Яна авыл. Далее он получает образование в медресе с. Кышкар современного Арского района Татарстана, где до 20 лет носит почетное звание "шакирд". В летний период вместе с другими шакирдами отправляется в казахские степи, где занимается учительским ремеслом. Заработав немного денег, возвращается в родные края.

Тяга к знаниям и стремление к неизведанному позволяет юноше попасть в Саудовскую Аравию. В 1877 г., минуя Стамбул, добирается до Хиджаза, далее в г. Медина. В течение четырех лет он усердно учится, изучает основы ислама, общается с учеными, мыслителями разных стран, совершающими хадж. Этот период был посвящен углублению знаний, полученных в Сибири и в Поволжье. В 1881 г. снова

едет в Стамбул, знакомится с передовыми представителями турецкого общества. В нем развивается понимание того, что необходимо изменить методику преподавания, учебные программы, введение мировых научных дисциплин. С этими мыслями он возвращается домой. С 1885 по 1892 год занимает должности имама, мударриса. В скором времени знакомится с передовыми деятелями своего времени, такими, как Шигабутдин Маржани, Каюм Насыри, Ризаэтдин Фахретдин.

Через семь лет в 1892 г. Рашит хэзрэт получает приглашение стать кази (мировым судьей). С 1892 по 1895 исполняет обязанности кази Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. В 1894 г., он вновь едет в Стамбул. Здесь пишет книгу "Чулпан йолдызы", в которой анализирует современное национальное и политическое положение и состояние мусульманского общества России, заглядывает в будущее, рисует перспективы. Галимджан Ибрагимов, прочитав книгу, дал такую оценку: "Это первая книга первых татарских эмигрантов. Она быстро была напечатана в 1895 г. и быстро распространена. В ней ведется агитация против царского самодержавия. Эту книгу тайно читали, передавая из рук в руки, из уст в уста, дабы не слышала полиция, вплоть до революции 1905 г."

В 1896 г. Р.Г. Ибрагимов возвращается в Тару. В 1897–1900 г. совершает первое далекое путешествие: из Стамбула в Египет, Палестину и Хиджаз, затем во Францию, Италию, Австрию, Сербию, Болгарию. Через юг России на Кавказ, вдоль Каспийского побережья в Бухару, Туркестан, область Семиречья. Сибирским караванным путем вновь возвращается в Тару. В 1899 г. прибывает в Петербург с намерением издавать татарскую газету. Не получив на это разрешения, Р.Г. Ибрагимов начинает печатать альманах "Миръат" (Зеркало). Альманах с его тематическим разнообразием пришелся по вкусу подрастающему поколению. Можно сказать, он был настольной книгой молодежи вплоть до 1905 г. (всего вышло в свет 22 номера).

После событий Первой русской революции 1905 г. А.Г. Ибрагимов открывает в Петербурге собственную типографию. В 1905–07 гг. он издает и редактирует татарскую газету "Ульфат" (Дуслык), а на арабском языке журнал "ат-Тилмиз" (Шэкерт/Студент). Газета "Ульфат" быстро завоевывает популярность, ее тиражи достигают рекордного количества 4000 экземпляров. Но жизнь газеты оказалась недолгой – через полтора года по решению властей ее издание было приостановлено. Вскоре такая же участь постигла и "ат-Тилмиз". Правда, после "Ульфат" вышло два номера газеты "Нажжат", но и она вскоре была закрыта. В эти годы А.Г. Ибрагимов публикует свое программное произведение "Автономия". "Это произведение написано на самую актуальную проблему. Ибрагимов первый поднял тему федерализма и сумел изложить ее письменно. Но в годы правления Николая II, автора никто не понял. Ничего кроме насмешек книга не могла вызвать", – писал Гатаулла Исхаки.

А.Г. Ибрагимов много сил отдает объединению соотечественников на волне революции 1905 г. Он – один из организаторов Всероссийских съездов мусульман в 1906–07 гг. В русской партии кадетов исполняет роль представителя тюркских народов. Организует партию "Иттифак аль-муслимин", избирается руководителем – членом ЦК партии. В 1907 г., когда началась реакция, закрылись газеты и журналы, Ибрагимов был вынужден продать типографию и отправиться в путешествие. Вначале едет в Восточный Туркестан, Самарканд, Бухару, Семиречье, оттуда вновь на родину. Через некоторое время увозит семью в Казань. В сентябре 1908 г. Абдрашит-хазрат отправляется в самое знаменитое свое путешествие, описывает все, что видит в пути. Так появляется его книга "Исламият дёнъясы" или "Дэуре галэм". Это произведение печатается одновременно на двух языках в двух газетах – в Казани

"Баянел-хак", а в Стамбуле "Сираты Мостакийм". Благодаря этой книге А.Г. Ибрагимов прославился как талантливый публицист, мастерски владеющий пером, стал известен не только во всем мусульманском мире.

Путешествие в Японию заняло приблизительно полгода. Эта страна заинтересовала Абдрашита Гумеровича своим быстрым экономическим развитием. Здесь он не встречает противодействия исламу. А.Г. Ибрагимов и здесь старается распространить знания о тюркских народах, об их вере. Под влиянием его миссионерской деятельности некоторые японцы приняли ислам. Просветитель основывает здесь общество "Азия гекай" или "Сила, способная сохранить Азию", ее руководителем назначает известного японского дипломата Охару, который известен мусульманам под именем Абубакир. В Турции Ибрагимов становится членом движения "Младотурки". Несмотря на пожилой возраст, едет на фронт в Африку и на Балканы, чтобы оказать моральную помощь молодым воинам-туркам. Когда началась первая мировая война, добивается освобождения многих военнопленных-мусульман, содержавшихся в Австро-Германии, заботится о них. В 60 лет Абдрашит-хазрат из Стамбула отправляется на конференцию в Стокгольм, где должны были рассмотреть вопросы прекращения войны. По неизвестным причинам конференция откладывается. После начала Великой Октябрьской революции Ибрагимов вновь возвращается на родину. По воспоминаниям нашего земляка, долгое время работавшего главным архитектором Ташкента, доктора архитектуры Мидхата Булатова, А.Г. Ибрагимов организует в Тобольске и других городах митинги, выступает с пламенными речами перед татарским населением, призывая сбросить оковы колониализма, бороться за свободу.

С 1921 г. Абдрашит Гумерович Ибрагимов находится в эмиграции. При жизни нашего именитого земляка о нем было написано две статьи. В 1920 г. в учебник "Эдэбият юллары" была включена статья Гатауллы Исхаки "Габдеррашид хазрат Ибрагимов". В 1922 г. вышла статья Галимджана Ибрагимова (1887–1938) "Тарихи кыңгыравык өзелде". Интересна её история. В мировой печати распространилась весть о смерти Ибрагимова, которая дошла и до Казани. Так, в февральском номере (№ 46, 1922) газеты "Татарстан хэбэрлэре" промелькнула информация о смерти буржуазного журналиста Р. Ибрагимова и поэта Вакифа Жалала на вокзале Ташкента. По этому поводу Галимджан Гирфанович Ибрагимов в 51 номере той же газеты от 1 марта помещает свою статью. В это время живой и невредимый Ибрагимов пересекает китайскую границу, попадает в Восточный Туркестан. Здесь он ведет агитацию среди уйгуров, казахов, татар, призывая к национально-освободительному движению. После этого случая в прессе и СМИ его имя находится под запретом.

Через некоторое время Ибрагимов вновь едет в Турцию, т.к. все пути в Мекку пролегли через Стамбул. В 1930–31 гг. совершает паломничество. С 1933 г. жизнь Абдрашита Ибрагимова навсегда связана с Японией. Он оставляет Стамбул, добирается до Японии. Здесь восстанавливает организацию "Азия гекай", которая сохранилась до нашего времени. Старания "императора ислама" не пропали даром. Он признан мусульманами Индии, Малайзии, Индонезии. Народы этих стран получили национальные права во время II мировой войны, в этом заслуга и Абдрашита Гумеровича Ибрагимова. Последние годы жизни Ибрагимов целиком посвящает служению исламу, исполняет должность имама, воспитывает шакирдов, способных продолжить его дело. Он скончался 31 августа 1944 г., похоронен в Токио.

Наш земляк А.Г. Ибрагимов, общественный, политический и религиозный деятель, оставил яркий след в жизни мусульманских народов России и зарубежья. Он много путешествовал по странам Востока и Европы, изучал жизнь мусульманских

общин, пропагандировал ислам. Абдрашит Ибрагимов – передовой и прогрессивный человек своего времени. Он имеет большое научное и литературное наследие: является автором трудов по истории распространения ислама в Юго-Восточной Азии и политической истории татар. Его перу принадлежит перевод "Мантыйк", произведения "Чулпан йолдызы", "Галәме ислам", "Әл-котбе әш-шимали", "Мең дәр хадис", "Тәржемәи хәлем", "Мөхтәсәре тарихе гомуми", "Һәркемгә кирәк", "Вөждан мөхакәмәсе", "Мең өч сәнәлек назыйрә", "Гыйлме хәле тыйбби", "Собах сәдыйк", "Доронкинга рәддия" и др. А.Г. Ибрагимов на первое место ставил не научную и литературную деятельность, а политическую. Он был прирожденным политиком: открыто выражал свои мысли, выступал, писал, ничего не боясь и не таясь. За эти качества его уважали современники, давали высокую оценку общественно-политической деятельности.

Список литературы

1. Бәйрәмова Фәүзия. Габдрәшит Ибраһимов һәм Тукай // Мәдәни жомга. 2015. № 13, 14. 10, 17 апрель.
2. Бәйрәмова Фәүзия. Себер иленә сәяхәт. Габдрәшит Ибраһимов укыган авылда // Казан утлары. 2008. № 9. 169–173-сә бб.
3. Габдерәшит Ибраһимов. Дәуре галәм (Дөнья тирәли). Китапны нәшер итү өчен Ф.В. Ахметова-Урманче эзерләде. Казан, 2001.
4. Габдерәшит Ибраһимов. Дәуре галәм. Китапны нәшер итү өчен Ф.В. Ахметова-Урманче эзерләде. Мөхәррир Б.Агишев. Нәшер итү өчен җаваплы Р.Тимиров. Төмән, 2007.
5. Габдерәшит Ибраһимов. Тәржемәи хәлем. Китапны нәшер итү өчен Ф.В. Ахметова-Урманче эзерләде. Казан, 2001.
6. Галимуллин Ф. Ислам императоры – Рәшит казый // Казан утлары. 2000. № 03. 145–149-сы бб.
7. Госманов М. Котсыз еллар кайтавазы // Казан утлары. 1994. № 05. 146–161-сә бб.
8. Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007.
9. Мәхмүт Таһир. Габдерәшит Ибраһим // Габдерәшит Ибраһимов. Дәуре галәм (Дөнья тирәли). Китапны нәшер итү өчен Ф.В. Ахметова-Урманче эзерләде. Казан, 2001. 126–132-сә бб.

ПРИЧИНЫ ПЕРЕХОДА БАШКИР В МОНОТЕИЗМ И ПОЧЕМУ ПРИ ЭТОМ ИМИ БЫЛ ВЫБРАН ИСЛАМ

Аннотация. В статье рассматриваются причины перехода башкир в монотеизм в его исламском варианте, а также причины выбора именно данной формы монотеизма.

Ключевые слова: башкиры, ислам, Южный Урал, Средняя и Передняя Азия, тюркский языковой мир, древние дороги.

Abstract. The article examines the reasons for the transition of Bashkirs to monotheism in its Islamic version, as well as the reasons for choosing this particular form of monotheism.

Keywords: Bashkirs, Islam, Southern Urals, Middle and Near Asia, Turkic language world, ancient roads.

В предлагаемой статье автор излагает свое видение причин перехода башкир в монотеизм (ислам) и почему при этом выбор народа пал именно на ислам. Указанные две проблемы хотя и разные, но тесно взаимосвязанные между собой. Перейдя из этапа многобожия на более высокую ступень социального развития как монотеизм, предки башкир вполне могли принять в качестве монотеистической религии и христианство в различных его толках, также могли воспринять и идеи буддизма. Для решения проблемы монотеизма именно в таких вариантах были все основания, но предки башкир выбрали именно ислам и с тех пор более тысячи лет принадлежат к миру исламской культуры. Необходимо также отметить, что нет исторических свидетельств, что башкиры были исламизированы насильственным путем.

Впервые причины выбора предками башкир именно ислама были рассмотрены в нашей работе [1, с.63–68] и данная концепция, в целом, была поддержана Г.Н. Гарустовичем [6, с.215; с.227], других работ по этой проблеме, к сожалению, пока не имеется. В вышеуказанной работе «Башкиры и ислам», из-за жестких требований к объему журнальной статьи, были затронуты только причины выбора именно ислама, а причины перехода народа в монотеизм остались не рассмотренными, что делает статью не совсем полной и завершенной. Поэтому автор вернулся к данной проблеме, чтобы восполнить оставшуюся не освещенной часть проблематики.

Как известно, башкиры один из древних тюркоязычных народов. Самые ранние письменные упоминания о башкирах восходят к VII–X вв. и уже самые ранние источники фиксируют этот народ под тем же названием «башкорт» (иди их близкими фонетическими вариантами «баджгурт», «баджгирд», «баджгард», «башкарт»). Историческая наука считает, что формирование башкирского народа происходило на Южном Урале и прилегающих к нему землях. По поводу роли и места Урала в жизни башкирского народа известный российский этнолог, специалист по этногенезу башкир член-корреспондент РАН Р.Г. Кузеев в одной из своих работ справедливо отметил: «Какие бы термины не использовались для обозначения башкир – коренных жителей республики и более обширного региона, – общественность сознает, что башкиры живут на своей исторической родине. Невозможно также не учитывать, что восприятие этого факта обыденным сознанием представителей башкирского этноса необычайно глубокое; оно нашло отражение во всех слоях богатой традиционной духовной культуры башкир. Развитие башкирской нации в указанном направлении будет постоянным» [21, с. 129–147].

Действительно, к VII–X вв. башкиры в источниках зафиксированы как самостоятельный, крепко стоящий на ногах и признанный окружающими этносами тюркоязычный народ. Так, в известном словаре Махмуда Кашгари (XI в.) говорится, что тюркоязычных народов очень много, что их точное количество знает лишь один Аллах, но наиболее крупных двадцать; и башкиры отмечены среди этих крупных известных народов [15, с. 64–66].

В составе башкирского народа, по мнению историков, имеется более сорока различной величины племен и родов, и, несмотря на это, ни один из авторов средневековых источников не писал, что он видел, соприкасался с башкирами рода бурзян или усерган или же кыпсак. Все эти авторы как один, пишут только о башкирах, безотносительно их родовой принадлежности. Данный факт указывает на довольно высокий уровень самосознания башкирского этноса независимо от их родовой принадлежности. По мнению исследователей, наличие устоявшегося самоназвания очень важный этап в развитии этноса и показатель его зрелости, завершенности процесса этногенеза [7, с.105].

Самосознание и неразрывно связанное с ним самоназвание – суть решающие демаркаторы этноса. Если этнос зафиксирован по какому-то поводу в тех или иных источниках, то это всегда делается через его название. Первое упоминание этноса в письменном источнике само по себе уже является свидетельством того, что на данный момент этнос уже представлял собой объективную реальность. Если зафиксирован соответствующий этноним, это означает, что на данный момент соответствующий этнос действительно существовал, сложился или, иными словами, этногенез его к этому времени уже завершился [2, с.9–10]. Несмотря на участие в этногенезе башкир множества племен, относящихся к разным этническим мирам (индоиранский, тюркский, финно-угорский), мировоззрение, этническая картина мира, сформированные мифосознанием башкир, отличаются целостностью и единством, что обусловлено, по мнению многочисленных исследователей традиционной культуры, тем, что совокупность обычаев одного народа всегда отмечена каким-то стилем, что «...нет такой ранней поры, когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным восприятием. Как в области материальной, так и в общественной и духовной, первобытный человек с самого начала системен, и в этом его коренное отличие от стадного животного. Чем древней культура, тем больше в ней внутренней связности, неподвижности, замкнутости» [34, с.38].

Принятие башкирами ислама подняло их на более высокий социальный уровень. Они стали принадлежать не только к тюркскому, но и к исламскому миру. Ислам как монотеистическая религиозная система совершенно отличался от господствовавшего до этого среди них многобожия.

Как же была решена башкирами проблема совместимости ислама с их доисламским мировоззрением и религиозными верованиями. Предки башкир сумели синтезировать и выработать новую систему, не сводимую ни к старому доисламскому багажу, ни к заимствованному чистому арабскому исламу.

Наши исследования древней традиционной, мифологической культуры башкир показывают, что они уже вплотную подошли к осознанию монотеизма. Сложившийся из племен и родов различного происхождения новый этнос (башкиры) нуждался и в новых духовных скрепах, роль которых старые родовые божества и духи уже не могли выполнять в полной мере. Народ нуждался в более высокого уровня мировоззрения, которым мог быть только монотеизм.

Приступив к заимствованию мусульманской религии, башкиры должны были заимствовать «...лишь то, что сами почти были в состоянии изобрести...» (Окладникова), иначе, как считают исследователи, заимствование не наступает, если общество и культура не находятся на грани самого изобретения. Можно сказать, что, приняв решение приобщиться к исламскому миру и культуре, башкиры, вновь принятые исламские догматы с его центральной идеей единого Бога, сумели приспособить к своим старым религиозно-мифологическим воззрениям, обогатив их новым содержанием. Местные божества и духи, как это бывает при переходе в монотеизм, были вытеснены на периферию культуры. Совсем отказаться от них этнос не мог, так как они определяли отношение к родной земле, к его природе. Если Единый Бог в лице Аллаха определял весь мир в целом и порядок в нем, то местные духи способствовали предкам башкир поддерживать баланс сил между человеком и родной природой. На наш взгляд, имеются несколько причин, которые наиболее других способствовали принятию башкирами именно ислама, а не какой-то иной религии.

Одной из главных причин, можно назвать наличие с древнейших времен проторенных дог на Южный Урал из тех регионов, где впоследствии утвердился ислам. Многочисленные археологические находки показывают, что территория Южного Урала, где башкиры сложились в единый этнос, издревле тяготела к Средней (и даже более дальнему региону Передней) Азии и имела с древними цивилизациями этих регионов самые тесные экономические, культурные, этнические связи. Поэтому переход башкир в ислам надо рассматривать в неразрывной связи с экспансией арабов на восток, т.е. этот процесс не был изолированным от самого появления и распространения ислама в восточном направлении. Процесс исламизации, вовлекая народы в свой круг, объединял уже на более высоком монотеистическом уровне то единое пространство, которое существовало до этого.

По мнению большинства исследователей, ислам среди башкир стал распространяться, примерно, после XII века. Такой точки зрения, например, придерживается один из крупнейших башкирских историков Н.А.Мажитов, который отмечает, что ислам проник в башкирскую среду, видимо, в XII–XIII веках, так как в XIV в. на Южном Урале доминируют уже мусульманские надгробные памятники [24, с.15]. Уфимский археолог Г.Н.Гарустович пишет, что в погребениях XII в., обнаруженных и исследованных на территории исторического Башкортостана, нет материала, указывающего на принятие местным населением ислама, а в могильниках конца XIII в. имеются уже как мусульманские, так и языческие захоронения. В XIV в. элементы язычества встречаются уже как пережитки, а большинство погребений совершено по мусульманскому обычаю. По мнению Г.Н. Гарустовича, сохранившийся у башкир до наших дней мусульманский обряд захоронений сложился к середине XV века [5, с.26–27; 5а. с.77–81].

Есть и другие точки зрения о времени принятия башкирами ислама. Например, один из крупных специалистов по башкирам С.И.Руденко считал, что «ислам к башкирам начал проникать, по всей вероятности, в X–XI вв.» [29, с.314]. Р.Г. Кузеев в своей работе «Происхождение башкирского народа» пишет, что «время приобщения башкир к мусульманской религии... с достоверностью не установлено. В X веке башкиры еще не были мусульманами; ... распространение ислама среди башкир заняло несколько столетий и завершилось не ранее XIV – XV вв.» [20, с.8].

Связь родины башкир – Южного Урала с Северным Причерноморьем, Кавказом и со Средней Азией считается очень давней. Исследовательница Л. Я. Крижевская [18, с.27–30], изучавшая южно-уральский неолит, пришла к выводу, что он сходен с неолитом Средней Азии, что указывает на наличие древних связей между указанными регионами. До нее мысль о наличии культурных связей между населением Южного Урала и Средней Азии еще со времен неолита высказала А.В.Збруева [11, с.182–190]. Эти, установившиеся еще в древности связи, никогда не прерываясь, сохранились практически до современности. На это указывают многочисленные материалы разных эпох, обнаруженные специалистами. Исследователи, занимающиеся проблемами древней металлургии в районе Урала, считают, что изделия древней уральской металлургии уже с середины II тысячелетия до н.э. были широко распространены от Северной Европы до Китая. Особенно тесными были связи с рудниковыми районами Южного Урала у древнего Хорезма, который, не имея своих рудных запасов, должен был ориентироваться на получение металла из районов Приуралья [3, с.3, с.173]. А.А. Иессен пишет, что примерно к середине I тысячелетия до н.э. племена Южного Приуралья находились на этапе разложения родового строя, когда выделившаяся племенная знать сосредоточила в своих руках продукцию металлургии, ценные меха, скот и в обмен на эти товары получала предметы ремесленного производства из южных районов, в частности из Хорезма [12, с.208]. Исследовательница А.И.Вошнина в своей работе «О связях Приуралья с Востоком в VI–VII вв.» отмечает: «Неоднократные находки восточного серебра в Прикамье и находка Уфимского клада – не случайное совпадение: здесь по рекам Уфе, Белой и Каме, проходили торговые пути, связующие этот район Приуралья с Востоком» [4, с.194, с.196]. Недалеко от станции Алкино Чишминского района РБ в 1953 г. был обнаружен византийский сосуд, который исследователями был отнесен примерно к 629/30–641 гг. Исследовавший эту находку В.В.Кропоткин считает, что «топография находок византийских сосудов в Восточной Европе ...свидетельствует о важности

Волго-Камского торгового пути в раннем средневековье (VI–VII вв. н.э.). Об этом говорят... находки золотых и серебряных византийских монет в Поволжье и Приуралье. В некоторых случаях византийские монеты обнаружены вместе с сасанидскими сосудами (Бардым) в сопровождении сасанидских драхм» [19, с.65–66]. Автор приходит к выводу, что существовали прямые торговые пути, соединявшие Приуралье со странами Востока (Закавказье) и Средней Азией [19, с.66].

Завоевание среднеазиатского Междуречья арабами началось в 70-х годах VII века. До этого, в 651 году арабы захватили Мерв – один из восточных форпостов Сасанидского государства, и этим положили конец четырехвековому существованию последнего. Здесь можно выдвинуть вполне правомерное предположение, что именно эти события и дальнейшее проникновение арабов на территорию Сасанидского государства, могли спровоцировать выдавливание части населения с насиженных мест и вынужденный отток их по проторенным еще в древности путям на Южный Урал, к башкирам. Этим, видимо, можно объяснить появление на территории исторического Башкортостана многочисленных предметов из так называемого сасанидского серебра.

Оживленные связи между Приуральем и Средней Азией, особенно с Хорезмом сохранились до эпохи булгаро-арабской торговли. В IX–X вв. н.э. связи между Хорезмом, Средней Азией и Южным Уралом, Прикамьем были особенно интенсивными, что подтверждается безопасностью караванных путей. Таким образом, можно уверенно утверждать, что между Южным Уралом, где проживали башкиры, и Средней Азией имела хорошо налаженная коммуникационная сеть, то есть дороги, по которым перемещались не только материальные блага, но и духовные ценности.

Распространению ислама облегчал и факт принадлежности башкир к огромному тюркскому языковому миру. Пространство между Приуральем, Прикамьем и Средней Азией было населено близкородственными по языку и культуре племенами еще с древнейших времен. Поэтому и ислам к башкирам пришел опосредствованно от народов Средней Азии, а не напрямую от его основателей – арабов.

О том, что ислам к башкирам пришел из Средней Азии, отмечают многие исследователи. Так, В.А.Кононов, изучая башкирские и татарские имена, пришел к выводу, что мусульманские антропонимы проникли к этим народам не через Кавказ, а через Среднюю Азию, откуда, – из Бухары и Хорезма, проникал к волжским булгарам в X в. ислам [17, с.89]. Башкиры же были народом наиболее близким к волжским булгарам не только территориально, но и по языку, культуре. По поводу исламизации булгар, А.Ю. Якубовский писал, что ислам к ним пришел из Средней Азии [35, с.169, с.264, с.270].

Как известно, язык есть одно из основных средств передачи информации в человеческом обществе. Процесс знакомства башкир с исламом был намного облегчен их принадлежностью к огромному тюркскому миру. Башкиры – жители Южного Урала – как уже было отмечено выше, во все времена имели тесные этнокультурные связи со своими дальними и близкими тюркскими сородичами. Они прекрасно понимали свою принадлежность к огромному тюркскому миру. Например, в эпосе «Кусьяк бий», перечисляя башкирские роды, подчиняющиеся Масим хану, сказитель подчеркивает с гордостью, что все они единоверцы-мусульмане и тюрки [22, с.293]. Поэтому, когда началась арабская экспансия на восток, в сторону тюркских регионов, башкиры, являясь тюрками по языку и культуре, практически сразу же получили сведения о появлении новой силы на мировой арене, то есть об арабах и их религии. Например, у арабского поэта Абунагима Тимими имеются сведения об участии башкирских племен бурзян в составе хорезмских армии в войне против арабов в самом начале экспансии последних в среднеазиатском направлении. Этот поэт пишет, что бурджане со своими союзниками оказывали отчаянное сопротивление арабам [16, с.115].

Ко времени принятия башкирами ислама (X–XIII вв.) мусульманство уже было устоявшейся и господствующей религией среди тюркоязычных народов Средней Азии. Как пишет Ю.А. Петросян «к VIII–X вв. произошла полная исламизация тюркских племен Средней Азии и Хорасана. Арабские халифы стали широко использовать эти племена для набегов...» [28, с.8]. Более того, к тому времени, тюркский мир и ислам стали как бы синонимами, и тюрки выступали уже

защитниками ислама. Так, в одном из первых хадисов сказано: «У меня есть войско, которое я поставил на Востоке; я назвал их тюрками. Я вложил в них мой гнев и ярость, и всюду, где какой-нибудь человек или народ преступает мои права, я напускаю на него тюрков, и это – моя месть» [33, с.150]. О том, что тюрки олицетворяют мусульманский мир, есть сведения в арабских географических и исторических источниках. Так, арабский географ X века Абу ал-Фарадж Кудам из Багдада в сочинении «Китаб ал-харадж» к вышеуказанному хадису приводит комментарий: «Мусульмане не ведут войны с тюрками, ибо так завещал им пророк Мухаммед» [10, с.195]. Неоднократно встречаясь в боевых стычках с тюрками, арабы быстро разглядели их боевые качества и у них сложилось представление о тюрках как об опасных и сильных противниках, с которыми необходимо считаться и которых необходимо иметь лучше в союзниках, чем во врагах. В опубликованной в Англии книге о первых хадисах есть и первые сведения о тюрках, где сказано: «Оставьте (с миром) тюрков, пока (поскольку) они вас оставляют в покое» [10, с.195]. В то же время и тюрки нуждались в союзниках в борьбе со своими извечными соперниками – Китаем, Ираном и Византией. При таких обстоятельствах интересы тюрков и арабов в период расцвета ислама совпали. В начале VIII в. тюркские (огузские) племена сельджуков достигли Самарканда и прилегающих к нему земель, чтобы установить свое господство над западной частью Центральной Азии. Чуть раньше, из Аравийского полуострова в восточном и северном направлениях начали свое движение арабы, вдохновляемые новой исламской религией. Завоевание Среднеазиатского Междуречья арабами началось в 70-х годах VII в. До этого, в 651 г. арабы захватили Мерв – один из восточных форпостов сасанидского государства, и этим положили конец его четырехвековому существованию. Здесь можно выдвинуть вполне правомерное предположение, что именно эти события и дальнейшее проникновение арабов на территорию Сасанидского государства могли спровоцировать выдавливание части населения с насиженных мест и вынужденный отток их по проторенным еще с древности путям на Южный Урал, к башкирам. Этим, наверное, можно объяснить появление на территории исторического Башкортостана (на Урале) многочисленных предметов, из так называемого сасанидского серебра. Первоначально завоевание Средней Азии носило характер грабительских набегов. Согласно данным письменных источников, первым наиболее организованным военным походом арабов был набег хорасанского наместника Убайдуллы ибн-Зияда (673–675). В 673 г. он с большим количеством войск перешел Аму-Дарью, захватил Пайкент и окрестности Бухары, ограбил их и после жестоких сражений с объединенными войсками тюрков и бухарцев, заключил с бухарской царицей Хатун мир. В этот период арабы дальше Бухары не пошли, так как не считали еще свои силы достаточными для борьбы с народами Средней Азии [8, с.113]. Так, в историческом сочинении ал-Балазури (ум.892 г.) «Китаб футух ал-булдан» («Книга завоеваний стран»), с особой четкостью и ясностью отмечается о первом появлении арабов во главе с Саидом ибн Османом в Самарканде в 676 г. и битва согдийцев и союзных с ними тюрков с арабами [8, с.9]. В 713 г. арабский полководец Кутейба завоевал Самарканд. В VIII тюрки столкнулись в землях рядом с Каспием с арабами [14, с.96–97]. В начале VIII в. арабами был завоеван Ташкент, который принадлежал в то время китайцам. Последние не могли примириться с потерей Ташкента и других владений вокруг этого города. Китайцы также не хотели мириться с продвижением арабов на восток. В 740 г. китайскими войсками был захвачен и разграблен Тараз, а правившая там тюркская династия Кара-чоров физически истреблена. В 748 г. китайский экспедиционный корпус захватил и разрушил столицу западнотюркских каганов Суяб, а в 749 г. взяли Чач. Успехи Китая серьезно обеспокоили арабов. Арабский отряд ибн-Хумайда взял обратно Тараз, но был осажден превосходящей китайской армией. Просьба о помощи заставила Абу Муслима отправить на выручку осажденным еще один отряд под командованием Зияда бин Салиха. Противостоящие армии сошлись на берегу р.Талас в июле 751 г., несколько дней не решаясь на решительную схватку. На пятый день противостояния в тыл китайцам ударили тюрки=карлуки и тогда атаку с фронта начали арабы. Китайская танская армия, неся большие потери, дрогнула и обратилась в паническое бегство. Мусульмане и карлуки овладели огромной добычей [13, с.244–245]. Победа на берегах реки Талас

положила конец владычеству китайцев над тюркскими племенами, которые стали смотреть на арабов как на своих союзников-спасителей. В конце VIII в. карлукский ябгу принял ислам. С этого времени начинается быстрое распространение ислама среди тюркских племен [32, с.172]. В первой половине XI в. с Средней Азии возникло Караханидское государство. В 910 г. Караханидский хан Сатук Бугра принимает ислам. В 922 г. ислам стал официальной религией Волжской Булгарии. В 960 г. Сулейман Тонга объявляет ислам официальной религией Караханидского государства. К VIII–XI вв. происходит почти полная исламизация тюркских племен Средней Азии и Хорасана. Арабские халифы стали широко использовать тюркские племена в своих захватнических набегах. В XI–XII вв. Средняя Азия становится центром исламского мира. Здесь получает распространение мусульманская культура и наука. В Средней Азии родились, творили выдающиеся исламские ученые, такие как Абу Али Ибн Сина, Бухари, Ар-Рази, Юсуф Хамадани, Ахмед Ясави, Абдулхалик Гиджувани, Аль-Бируни и многие другие корифеи науки [25, с.72]. Распространено мнение, что ислам среди народов Золотой Орды широко стал распространяться в первой половине XIV в., в эпоху золотоордынского хана Узбека (1312–1341), который сам принял мусульманство и всячески поощрял его распространение в своем государстве. «В конце XIV – начале XV вв. дальнейшая исламизация Улуса Джучи, куда входили и башкиры, развернулась под эгидой родоначальника ногайской знати беклярбека Эдиге (Едигея), который проводил активную конфессиональную политику, стяжав репутацию праведника и благочестивого мусульманина» [31, с.101].

При таких обстоятельствах, когда все крупные тюркоязычные народы, окружавшие башкир практически со всех сторон, и с которыми они всегда имели тесные этнокультурные связи, приняли ислам, башкирам, видимо, не оставалось дилеммы: ислам или другая религия. История распространения мировых религий показывает, что, когда тот или иной народ стоит перед выбором вероисповедания, большую роль играет позиция родственных по языку народов. Так, например, практически все славянские народы, за некоторым малым исключением, исповедуют христианство. Все крупные тюркоязычные народы (также за некоторым исключением), исповедуют ислам различного толка. Все народы романо-германской языковой группы принадлежат к христианскому миру. Все эти факты показывают, что пример родственных по языку народов играет большую роль в выборе религии.

Таким образом, причинами принятия башкирами ислама явились принадлежность башкир к тюркскому миру и нахождение их родины – Южного Урала, на древнем оживленном торговом пути, ведущем из мусульманской Средней Азии к волжским булгарам, а оттуда дальше к Киевской Руси и в скандинавские страны. В принятии башкирами ислама свою роль сыграло и то, что в то время Средняя Азия, с народами которой башкиры имели самые тесные этнокультурные связи, была развитым регионом с мощными государственными образованиями, могущими оказать влияние на своих соседей, в том числе и на башкир. В период принятия его башкирами, ислам был самой молодой, полной жизненных сил, мощного морального и культурологического потенциала религией. «Обояние мусульманской культуры» (Бартольд) в случае с башкирами взяло верх над всеми остальными монотеистическими религиями.

Список литературы

1. Аминев З.Г. Башкиры и ислам // Ядкар. 2006. № 2. С. 63–68.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.
3. Бадер О.Н. Древнейшая металлургия Приуралья. М., 1964.
4. Воцинина А.И. О связях Приуралья с Востоком в VI–VII вв. // Советская археология. 1953. Вып. XVII.
5. Гарустович Г.Н. Мусульманские погребальные памятники и вопрос о распространении ислама в южноуральском регионе (К постановке проблемы) // Источники по истории и культуре Башкирии. Уфа, 1986. С. 77–81
6. Гарустович Г.Н. Распространение ислама в южноуральском регионе // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991. С. 26–27.
7. Гарустович Г.Н. Распространение ислама среди башкир // История башкирского народа. В семи томах. Т. 2. Уфа, 2012. С.212–227.

8. Гуревич А.Я. О генезисе феодального государства // Вестник древней истории. 1990. № 1. С. 101–106.
9. Джалилов А. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. Сталинабад, 1961.
10. Древняя и средневековая культура Юго-Восточного Устюрта. Ташкент, 1978.
11. Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII–XI вв.) // Тюркологический сборник. М., 1966.
12. Збруева А.В. Древние культурные связи Средней Азии и Приуралья // Вестник древней истории. 1946. № 3.
13. Иессен А.А. Ранние связи Приуралья с Ираном // Советская археология. 1952. Вып. XVI.
14. История татар. Казань, 2002.
15. Калинина Т.М. Сведения ранних ученых арабского халифата. М., 1988.
16. Кашгари Махмуд. Дивани лугат ат-тюрк. Ташкент, 1960.
17. Кiekбаев Дж.Г. Лексика и фразеология башкирского языка. Уфа, 1966.
18. Кононов В.А. Имя и общество. М., 1974.
19. Крижевская Л.Я. К вопросу о взаимоотношении населения Южного Урала и Средней Азии в неолитическую эпоху // КСИА. 1970. Вып. 122.
20. Кропоткин В.В. Византийский сосуд из Южного Приуралья КСИА. 1962. Вып. 87.
21. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М., 1974.
22. Кузеев Р.Г. Национальные движения в прошлом и логика их современного развития // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 1. М., 1993. С. 129–147
23. Кусяк бей // Башкирское народное творчество. Уфа, 1973. (на башк. яз.).
24. Лещенко В.Ю. О ритуальном использовании серебряных сосудов с отверстиями // КСИА. 1977. Вып. 150.
25. Мажитов Н.А. Происхождение башкир // Археология и этнография башкир. Уфа, 1971.
26. Миргалиев И. История принятия ислама татарским народом // Идель. 2001. № 7.
27. Мукашева Р.Р. Из истории торговых связей Средней Азии с племенами Южного Приуралья в рабовладельческий период // Труды Самаркандского государственного университета. 1972. Вып. 218.
28. Очерки истории распространения исламской цивилизации. М., 2002.
29. Петросян Ю.А. Османская империя. Могущество и гибель. М., 1990.
30. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.–Л., 1955.
31. Толстов С.П. Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования). М., 1948.
32. Трепавлов В.В. Ислам и духовенство в Ногайской Орде XV–XVII вв. // Этнографическое обозрение. 2002. № 4.
33. Тынышпаев М. История казахского народа. Ташкент, 1925.
34. Фомкин М.С. Султан Велед и его тюркская поэзия. М., 1994.
35. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998.
36. Якубовский А.Ю. К вопросу об исторической топографии Итиля и Болгар в IX–X веках // Советская археология. 1948. Вып. X.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Формирование у мусульман высоких духовных, нравственно-волевых качеств, согласно постулатам ислама, является фундаментальной основой развития и совершенствования их вероубеждения. Рассматривая духовно-нравственные ценности мусульманской философии, важно отметить, что Шариат (свод законов в Исламе) регулирует абсолютно всё, что связано с деятельностью человека. Правила, содержащиеся в Шариате, являются и учредительными и регулятивными, а это означает, что они являются как основой для закладывания новых систем отношений и деятельности, так и регуляторами для существующих.

Ключевые слова: Коран, мусульманин, Шариат, нравственность, философия.

Abstract. The formation of high spiritual, moral and volitional qualities among Muslims, according to the postulates of Islam, is the fundamental basis for the development and improvement of their belief. Considering the spiritual and moral values of Muslim philosophy, it is important to note that Sharia (the code of laws in Islam) regulates absolutely everything that is related to human activities. The rules contained in the Sharia are both constituent and regulatory, which means that they are both the basis for laying new systems of relations and activities, and regulators for existing ones.

Keywords: Koran, Muslim, Sharia, morality, philosophy.

«Формирование у мусульман высоких духовных, нравственно-волевых качеств, согласно постулатам ислама, является фундаментальной основой развития и совершенствования их вероубеждения» [4, с.84]. Об этом говорит и изречение пророка Мухаммада: «Я послан, дабы улучшить нравственность среди людей» [16, с. 5]. Связь нравственности и веры в исламе выразил и М. аль-Газали в своем высказывании: «Слабость нравственности – свидетельство слабости веры» [2]. «Пусть среди вас будет группа людей, повелевать одобряемое и запрещать предосудительное. Именно они окажутся преуспевшими» (Сура 3:104) [8]. Подниматься в гору тяжело, особенно в одиночку. Но когда у путников есть проводник, знающий дорогу, задача намного облегчается. Нравственный подъем жизненно труден, поэтому Аллах многократно напоминает верующим, что их ожидает за усердие на этом пути. Предостережениями, устрашениями, обещаниями Он побуждает человека отказаться от дурных качеств с помощью упорного труда и следования религиозным законам очищения души от всякой скверы «О, вы, которые уверовали! Бойтесь аллаха, и пусть каждый человек подумает о том, что он уготовил на завтрашний день (Св. Коран 59:18). «Преуспел тот, кто очистил ее и понес урок тот, кто скрыл ее» (Св. Коран 91:9,10) [1; 3; 6; 7; 12; 13]. Важно отметить единобожие ислама, требующее принятия Аш-Шахада (свидетельства): «Ля илляха илля-лаху ва анна Мухаммадун расулун ла», говорит о том, что нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – Посланник Аллаха. Любовь верующего к Всевышнему, одними из сыфатов которого являются всезнание, помогает избежать грехов и скверны, мотивирует нравственное совершенствование и духовное развитие.

Нравственные аспекты ислама отражены в ряде моментов мусульманской культуры – ибадат [10; 14; 15]:

1. Салат – свершение молитвы, помогающей достичь сосредоточенности и смирения, а также избежать зла: «И выстаивайте молитву, ведь молитва удерживает от мерзости и неодобряемого» (Коран, 29:45). «Я принимаю молитву того, кто являет в ней смиренность, кто не превозносит себя над Моими созданиями, кто не упорствует в грехе, кто пребывает с мыслью обо Мне, кто проявил милосердие к бедным, странникам, сиротам и вдовам, кто проявил милосердие к страждущему» [16, с. 5, 37]. Молитва служит квинтэссенцией поклонения, она должна сопровождаться благими делами и праведным образом жизни мусульманина, отстранением от греховного

2. Уплата закята – пожертвования в пользу неимущих – как компонент поклонения Богу, формирует милосердие, духовное сострадание и моральную поддержку: «Очищение человеческой души от грязи и недостатков, возвышение общества на основе взаимопомощи и сострадания – вот в чем заключена основная мудрость закята [2, с. 18]. Жизнь людей трудна, подчас трагична, но это испытание, через которое верующие по мере сил стараются пройти с достоинством, понимая смысл своего существования. Всевышний предупреждает человечество от ответственности выбора, о воздаянии за добрые и злые деяния. «Все, что даровано вам, является преходящим благом миренной жизни. А то, что есть у Аллаха, будет лучше и долговечнее для тех, которые уверовали и уповают на Своего господя, которые избегают великих грехов и мерзостей и прощают когда гневаятся». (Св. Коран 42:36,37). Мусульмане и иные люди не должны разделяться, враждовать друг с другом, нужно прощать взаимные обиды и побуждать друг друга к добрым деяниям, поощряя терпеливых, на обращая внимания на несущественные недостатки: «Терпи душою с теми, которые взывают к их Господу утром и вечером, стремясь к Его Лику...». (Св. Коран 18:28). Самый большой джихад – борьба со своими страстями, эгоизмом, ленью.

3. Пост – сьям или сауум: «О те, которые уверовали! Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, – может быть, вы будете богобоязненны!» (Коран, 2:183). Пост выступает как средство духовного восхождения и нравственного развития, шаг к постоянному воздержанию от запретных страстей. Пост приобретает особую ценность, если сопровождается созидательным трудом и добросовестным исполнением обязанностей в семье и в обществе. «Воистину, намаз является тяжким временем для всех, кроме смиренных» (Св. Коран 2:45). Сабр – мужество, стойкость в разных обстоятельствах: условиях жизни, умение перебороть страх и неуверенность, лишения, чтобы двигаться вперед: О, те которые уверовали! Обратитесь за помощью к терпению и намазу. Воистину, Аллах – с терпеливыми...». «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых...» (Св. Коран 2:153,155)

4. Хадж – паломничество в Мекку и совершение серии обрядов – манасик: «И все хорошее, что вы (по доброй воле) совершите, знает Бог, берите в путь припасы, а благочестие есть лучшее из них, и гнева Моего страшитесь, вы, в ком разумение живет!» (Коран, 2:197).

Молитва (саят), пост (сауум), обязательное пожертвование (закят), паломничество (хадж) являются ступенями, ведущими мусульманина к духовному и нравственному совершенству в контексте единобожия, веры как преданности ценностям и дисциплины как отказа от неправильных поступков и отношений. А.А.-Дж. Койчув отмечает что «Наставляя человека на путь духовной и физической самоорганизации и самосовершенствования в соответствии с учением единобожия, ислам призывает и обязывает мусульман следовать данным предписаниям: избегать говорить о недостатках других людей, осознавать и преодолевать свои недостатки; приобретать знания, следовать им и научить им других; желать другим того же, что и себе; не быть обузой для других людей; не поддаваться гневу; за добро платить еще большим добром; благие, добрые дела совершать незаметно для окружающих; быть щедрыми, но нерасточительными; приветствовать и всегда отвечать на приветствие; советоваться с другими людьми; быть гостеприимными; быть немногословными, остерегаться пустословия; сдержанность и спокойствие возвеличивают человека; спокойствие – выигрыш, суетливость – потеря; быть великодушными даже к врагам; не судить поспешно; правдивое слово – наиболее богоугодный поступок; не быть завистливыми; предательство – тягчайший грех; прикоснувшийся к краденому – соучастник вора; отсутствие стыда – отсутствие веры; не быть подозрительными, доверять людям; быть чистыми душой и телом, опрятными одеждой; не притеснять людей, быть добрыми и благородными; к природе, к окружающему миру быть рачительными и бережливыми; беречь все живое» [4, с. 92].

М. Ратвен пишет, что: «Согласно исламу, Всевышний не раскрыл людям себя или свое существо, а лишь свой закон. Слово шариат в буквальном смысле означает «путь к источнику». В Коране шариат употребляется для обозначения способа правильной жизни, обеспечивающей надежду на пребывание в раю в мире после смерти. Шариат является вечным выражением воли Всевышнего, неподвластным ни истории, ни обстоятельствам» [11, с. 92]. Рассматривая духовно-нравственные ценности мусульманской философии, важно отметить, что Шариат (свод законов в Исламе) регулирует абсолютно всё, что связано с деятельностью человека. Правила, содержащиеся в Шариате, являются и учредительными и регулятивными, а это означает, что они являются как основой для закладывания новых систем отношений и деятельности, так и регуляторами для существующих. Шариат представляет опору или рамку, в контексте которой рассматриваются любые действия со стороны отдельных субъектов, групп и государства в отношении их дозволенности, правильности. В Шариате выделяется ряд категорий поступков / отношений: обязательные, рекомендуемые, допустимые, нежелательные и запрещённые.

Исламская этическая система согласно шариату во многом опирается на понятие справедливости. Арабское слово «адл» и его синонимы означают «право» как эквивалент справедливости – «расставлять всё по местам», «баланс», «умеренность» и «сдержанность». Справедливость определяется как действие, проведённое в соответствии с Шариатом, в котором соблюдено как материальное, так и процессуальное, как духовно-религиозное, так и социально-нормативное правосудие. Правила Шариата, объясняющие харам (запретное) и халяль (дозволенное) и вопросы взаимоотношений между всеми участниками семейных, производственных и иных отношений основаны на исламском взгляде на справедливость.

Нравственные нормы, предписываемые исламом, весьма многочисленны: правдивость (ас-сидк) и искренность (аль-ихлас), надёжность и верность (аль-амана), вежливость, корректность (адаб аль-хадис), изгнание злобы, ненависти, зависти и других пороков из сердца (салямат ас-садр), сила нравственная и физическая (аль-кувва), терпимость и умение прощать (аль-хильм и ас-сафх), скромность (аль-хайя), достоинство и самоуважение (аль-изза), поиск мудрости и знаний, стремление к самообразованию и интеллектуальному самосовершенствованию (аль-ильм), желание посвятить всё своё время и свою жизнь добрым делам (аль-хирс аля аль-вакт), щедрость (аль-джуд валь-карам), терпение (ас-сабр) и разумное управление своими средствами (аль-иктисад), общительность, доброе отношение к окружающим (ат-тааруф), пристрастие к чистоте и красоте (ан-назафа ваттаджммуль), отвращение к злу и греху (таджаннуб аль-аатам валь шубухат). Кроме того, мусульманам вменяется ряд обязанностей: честность, правдивость; мусульманин должен судить о людях по их поступкам, при этом воздерживаться от чрезмерного восхваления, но честно воздать должное совершенному другим человеком деянию; на недостатках и ошибках других людей мусульманину следует учиться не совершать их самому, не говорить и не рассказывать о них никому, кроме как самому совершившему ошибку человеку, с тем, чтобы помочь ему исправиться; мусульманин не должен обещать того, чего он не сумеет выполнить, но, обещав, обязан приложить все усилия, чтобы обещанное выполнить; обязан оказать посильную помощь каждому, кто в ней нуждается, в том числе навещать больных, престарелых, находящихся в нужде родственников и знакомых, оказывать им посильную помощь; должен быть приветлив, опрятен, подтянут, корректен и вежлив; мусульманин обязан быть благодарным прежде всего Богу, а затем и людям за оказанную ему помощь и на добро отвечать еще большим добром и т.д.

Отдельное внимание уделяется также суфизму – эзотерическому течению в исламе, проповедующему аскетизм и повышенную духовность [9]. Путь духовного совершенства суфия лежит только через полное подчинение учителю (муршид) и выполнение всех его указаний. Причин возникновения и развития суфизма и иных аскетико-мистических тен-

денций в исламе довольно много: социально-политические кризисы первых двух веков существования мусульманской общины, родившей эскапистские стремления части верующих, общее усложнение религиозной жизни, сопровождавшееся углубленными идейными и духовными исканиями, влиянием шаманизма и других религиозно-философских систем (в первую очередь христианства). Суфии характеризовались стремлением отречься от всего мирского, благочестием в повседневной жизни, отказом от сотрудничества со светскими и военными властями, преданием себя воле божьей (таваккул) и так далее. Для первых суфиев был характерен культ бедности (факр), эсхатологические и покаянные настроения. Многие суфии отмечали важность удовлетворенности своей земной долей (ради) и терпеливого перенесения страданий и лишений, потерь и постов (сабр). Суфийским учениям присущ глубокий анализ движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин, мотивы бескорыстной любви к Богу (махабба, хубб), неизбывной тоски по нему и стремления соединиться с Ним, то придало суфизму четкий мистический оттенок. Суфизм обозначился как «путь» (тарикат), проходя который суфий очищается от «мирской скверны» и сближается с Богом. В учении о «намерениях» главный акцент делался на искренность и бескорыстие (ихлас, сидк). Поэтому суфии стали разрабатывать способы самонаблюдения и самоконтроля (муракаба или мухасаба). Важным моментом стало аллегорическое толкование коранического текста (тавилъ) и извлечение его «скрытого» смысла, который доступен лишь «посвящённым», создание учений о мироздании и мистическом откровении (кашф). Согласно суфиям, конечным пунктом «пути к Богу» является не только его «лицезрение» (мушахада), но и «уничтожение», «растворение», а затем «пребывание» в Боге личности суфия (фана / бака), «восхождение» (мирадж) к божественной сущности и соединении с ней.

Список литературы

1. Авксентьев А. Коран, шариат и адаты. Ставрополь, 1966.
2. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина. Пер. с арабского А.И. Рустамова. Казань, 2003; М., 2006.
3. Климович Л.И. Коран и его догматы. М., 1958.
4. Койчуев А.А.-Дж. Нравственно-этическое учение ислама в контексте гражданско-патриотического воспитания мусульманской молодежи // Исламоведение. 2013. № 2. С. 84–94.
5. Колесников А.С. Суфизм философия в рамках мистицизма // История философии: Учебник для вузов. СПб., 2010.
6. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1990.
7. Коран / Под ред В.И. Беляева, П.А. Грязневича. Пер.с араб. И.Ю.Крачковского. М., 1990.
8. Коран / Пер. Э.Р. Кулиева. М., 2005.
9. Ляушева С.А., Яхияев С.-У.Г. Суфизм: философские аспекты исламского мистицизма // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1999. № 4. С. 12–19.
10. Матвеев К.П. История ислама. М., 2005.
11. Ратвен М. Ислам. Краткое введение. М., 2005.
12. Священный Коран. М.–СПб., 2004.
13. Священный Коран. США: Лахор ИНК, 1997. 1312 с.
14. Селахварзи Х. Мы будем утешены. Исход от ислама к Православию. М., 2005.
15. Степанянц М. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
16. Хадисы Пророка / Пер. с араб. и комм. В. Порохового, гл. ред. М. Саид Аль-Рошд. М., 2010.

ПЕЧАТНЫЙ ШАМАИЛЬ

Аннотация. К концу XIX в. существовала почти столетняя традиция типографской культуры в регионе. Печатные шамаили, являясь продуктом типографского способа изготовления, становятся частью типографского искусства и графического дизайна.

Ключевые слова: шрифт арабский, типографика, набор, печатное искусство.

Abstract. By the end of the XIX century there was almost a century tradition of printing culture in the region. Printed shamaili, as a product of the printing method of production, become part of the printing art and graphic design.

Keywords: arabic font, typography, set, printed art.

Исследованию шамаилей посвящен ряд публикаций В.Д. Смирнова, П.М. Дульского, Ф.Х. Валеева, С.М. Червонной, Р. Шамсутова, Ф.Г. Валеевой-Сулеймановой, Р.Г. Шагеевой, Р.А. Абзалиной. Наиболее полные сведения приводятся в исследовании Р.И. Шамсутова [1]. Автор рассмотрел происхождение термина «шамаиль», стилевые характеристики, текстовое содержание шамаилей и формально – смысловые закономерности, содержание символов. Казанский исследователь подчеркивает, что первые образцы шамаилей в виде живописи на стекле появились в городской среде казанских татар в конце XIX – начале XX-го вв. По мнению автора, «сопоставление времени возникновения татарского шамаиля, терминологии, техники его изготовления предполагает рассмотреть этот вид народного творчества как часть общемусульманского искусства, получившего свое первоначальное развитие на территории Турции, а затем – в странах Арабского Востока и Ирана, обретшего на территории Среднего Поволжья свои региональные черты» [2, с. 404].

Изобразительная сторона шамаиля региона Поволжья и Урала опиралась на эстетические принципы ислама – здесь отсутствовали изображения живых существ: людей, животных. Изображению подлежали элементы пейзажа, натюрморта, архитектура городов Востока, мусульманских святынь (черного камня Каабы), местных культовых памятников, силуэты мечетей, минаретов и наверхии в виде арок, шатров. Астральные мотивы, солярные знаки, стилизованные звездочки, фестончатые медальоны вместе с традиционным полумесяцем создавали в различных композиционных сочетаниях «сказочные» картины, в годы революции – лозунги советской власти [3, с. 47].

В середине XIX в. в домах крестьян имелись шамаили, по своему сюжету представляющие характер восточной миниатюры: левая часть – изображение здания мечети, и на стене татарской скорописью, напоминающей «таалик», написана «Сура» – глава из Корана. Правая, в верхней части – изображение верха мечети, внизу же дан разрез мечети с ее обстановкой. В следующем шамаиле – вся красота этого произведения заключается в той декоративности, которая достигнута мастерством в орнаментике букв и контрастности сочетания черного лака и блеклого золота фольги [4, с. 18].

«Шамаиль» в переводе с арабского языка – качество, достоинство, а с персидского «шамайел» – портрет, изображение [5, с. 332]. В литературе Востока слово «шамаиль», сохранилось в названиях произведений с описаниями качества и достоинства пророка Мухаммеда. Шамаиль в народе также называют «дога», «Аятель – кэрсии» – престольный стих Корана [6]. Термин «дога» также применяется в исследованиях В.Д. Смирнова. Особо отметим, что именно в печатных шамаилях встречаются описания качеств и достоинств пророка Мухаммеда.

Мы в своем сообщении предлагаем к обсуждению точку зрения что шамаиль – станковое по форме произведение графического дизайна религиозного содержания, основанное на арабской каллиграфии. На территории Среднего Поволжья получило свое развитие в

конце XIX – начале XX вв. и наиболее ярко проявилось в искусстве казанских татар. Казанские мастера не просто повторяли, а часто и вносили изменения в изобразительный ряд шамаилей [7]. «Арабская графика и графический стиль мышления мусульман были и всегда оставались тем стержнем культуры, в котором (и исключительно в нем) Ислам находил свое полновесное оправдание в контексте предвечного диалога и космогонического акта Творения» [8].

Разделяя шамаили по видам, в зависимости от техники изготовления, а также применяя термин «искусство печатных шамаилей» относительно печатных типографских шамаилей, исследователи печатных шамаилей рассматривают в отрыве от типографского искусства в целом. Мы в своем сообщении предлагаем к обсуждению мнение, что печатные шамаили, являясь продуктом типографского способа изготовления, становятся частью типографского искусства и графического дизайна.

В музейных фондах Казани хранятся шамаили, напечатанные в конце XIX – начале XX вв., это так называемые цензорские экземпляры и поступления из частных коллекций, в частности Н.Ф. Катанова, известного тюрколога, этнографа, работавшего в тот период в органах печатной цензуры Казани, и внесшего значительный вклад в сбережение и изучение духовных ценностей. 70 экземпляров шамаилей собраны в виде единого альбома профессором И.М. Покровским. Существующие на каждом листе личные печати владельцев указывают, что они были приобретены им в разный период времени. Альбом поступил в дар музею в 1941 г., и в документах значится как одна единица издания типолитографии В.В. Вараксина [9, с. 47]. Десять единиц шамаилей обнаружено в «восточном» отделе редких книг научной библиотеки им. Лобачевского. Уникальность этих шамаилей заключается в том, что, почти все они (10 экземпляров), являются не печатными оттисками готовых шамаилей, а предварительными рисунками карандашом, пером и тушью, а некоторые подкрашены водяными красками. Возможно, эти вычерченные рисунки являлись основой для набора и изготовления печатной формы, о чем свидетельствуют записи на полях и обороте листов. К примеру, расписано количество камней по цветам. Возможно, эти рисунки шамаилей поступили из типографии университета.

Несколько единиц шамаилей имеются также в библиотеке Уфимского научного центра РАН, в Национальном музее Республики Башкортостан.

Своеобразные картины-изречения охранно-ритуального характера, кроме выдержек из Корана, содержали цитаты из произведений средневековых поэтов, философские изречения, строки народных песен, поговорки, в годы революции – лозунги советской власти [10, с. 47].

Мы в своем сообщении рассматриваем печатные образцы шамаилей как часть типографского искусства и графического дизайна. Очевидно, что наряду с книгами в типографских печатных заведениях также печатали листы шамаилей. Печатного дела мастера были одни и те же [11]. Работа типографа заключалась в компоновке расположения текста. Он устанавливал формат, выбирал шрифт. Пространственная организация двумерного листа являлась наиболее ответственным и творческим моментом. Архитектоника печатного шамаила соподчинялась внутренней типографской сетке, то что называли в свое время «арабскими таблицами» [12, с. 4]. Опытные типографы органично нашли композиционную сетку-таблицу, и весь визуальный ряд соподчинялся данной структуре. Наличие типографской сетки позволяет говорить о проектном подходе к визуализации допечатного процесса мастеров-наборщиков.

Нами были обнаружены несколько видов печатных шамаилей. Основная их доля изготовлена на основе литографии, некоторая часть – наборным методом, третья группа создана смешанной по технологии печати.

Также нами были исследованы предварительные рисунки шамаилей и образцы отпечатанных листов, представляющих собой по характеру смешанные технологии создания

форм для печати. В частности, форму для печати компоновали из нескольких металлических листов гравюр, которые прикреплялись к основе винтовым способом. Дизайн завершеного листа, таким образом, сочетал литографию и гравюру.

Еще в начале XIX в. в Казани были попытки открыть литографские заведения при университетской типографии. Весной 1825 г. Магницкий поднимал данный вопрос в связи с письмом к нему преподавателя рисования Крюкова, где он обосновывал необходимость приобретения литографских принадлежностей: «был бы в силах оказать в непродолжительном времени пользу университету». Совет одобрил учреждение литографии признав: «весьма нужным», к сожалению приобретение литографии не состоялось: «г. министр заведение литографии при казанском университете почел излишним» [13, с. 47].

В Астрахани 25 октября 1816 г., начали выпускать литографским способом «Азиатский музыкальный журнал». Изданием занимался местный учитель гимназии Иван Добровольский. В газете «Казанские известия» за 26 июля 1816 г. было объявление о выпуске данного журнала. Он издавался в течение почти трех лет – с 1816 по 1818 год [14, с. 218].

Граверное дело при типографии Казанского университета для выполнения специальных задач было заведено раньше. Профессор Фукс в 1815 г. пригласил за свой счет из Нижнего Новгорода в Казань гравировальщика Леви Кальмера (он же Леон Кальмон). Как указывает Н.П. Загоскин, Леви Кальмер явился «насадителем в Казани этого искусства». Выполнение специальных работ заключалось в переводе в гравюрные «снимки» наиболее интересных экземпляров коллекции восточных монет, которые обрабатывал для издания Х.М. Френ. За три года работы Кальмер «с величайшею добросовестностью» выгравировал на 18-ти медных досках изображения 355-ти монет из нумизматической коллекции К. Фукса. Впоследствии данный труд был опубликован: «Die Muzen der Chane vom Ulus Dschutschis etc.» (СПб., 1832) [15, с. 47–48]. Учеником Кальмера в Казани был шкловский мещанин Борис Озерский, выполнивший по поручению университета гравюры с древних монет. В связи с этим в 1826 г. ходатайствовал о выдаче ему аттестата о доброкачественном исполнении данной работы [16, с. 48].

Литографическое заведение Шаги Яхина явилось первой литографией не только в Казани, но и среди тюркского населения России. Первое издание выходит в 1844 г. В 1851–1854 гг. оно занималось в основном выпуском эстампов – шамаилей с видами городов и мечетей Египта, Сирии, Индии, Ливана и других стран [17, с. 41–42], а также изданием годичных табелей-календарей. Особый интерес представляет тот момент, что здесь начали свою творческую деятельность первые мастера татарского графического искусства, искусства эстампа. Впоследствии литографическое заведение несколько раз подвергалось закрытию. Известно, что в 1861 г. в этой типографии была напечатана карта пяти частей света – первое издание такого рода в истории татарского книгопечатания. Карта была издана муллой Абдулхакимом Абдурашитовым и, предположительно, он же и был художником. Свой след в организации этой типографии оставил выдающийся татарский ученый-гуманист и просветитель Каюм Насыри, который еще в 1862 г. обращался совместно с М. Яхиным к казанскому губернатору с просьбой об издании газеты «Тан йолдызы» («Утренняя звезда») на базе данного литографского заведения [18, с. 68–70].

Литографская печать также была применена в типографии Гилли, расположенной на улице Черномозерской в доме Куракина, здесь был напечатан календарь на 1869 год, составленный И. Гавриловым. Обложка календаря была исполнена не наборным способом, а специально литографированным рисунком, что тогда в Казани было новшеством. Возможно, это был одним из первых опытов. К сожалению, автор рисунка не известен [19, с. 46]. Здесь мы можем увидеть обложку в цвете, в несколько камней: зеленый и черный.

Казанский университет получил разрешение на открытие собственной литографии только после многочисленных ходатайств и прошений в 1886 г. Собственную литографию приобрел только 1892 г. Отсутствие литографской печати сказалось на художественном

облике изданий. Из-за отсутствия рисуночной печати и сложных текстов, типография университета терпела финансовые убытки [20, с. 47–49]. Это было связано с тем, что для выполнения литографических работ заказы давались в частные мастерские [21]. Оборудование приобретено у Н.Д. Данилова, состояло из литографических станков, бостонского прессы, литографических камней и гарта на 3200 рублей [22]. Для выполнения литографических работ требовались мастера; в типографии были введены должности гравера, шлифовщика, накладчика и печатника. В официальных документах и бланках с 1897 г. типография университета называется как «типография, литография, словолитня».

Архивные данные свидетельствуют, о том что обеспечение расходными материалами и оборудованием осуществлялось крупнейшими промышленными поставщиками того времени. Основная часть материалов – шрифты, литографские камни, медные линейки, машинная краска, масло, вальцовая масса и прочие поступали из С.-Петербурга и Москвы с предприятий Флора, Гольдберга, Кенига, Тидельмана и др. О приобретении казанскими типографами качественных материалов, в частности литографских камней, сообщает уведомление в канцелярию Казанского Губернатора: «...двадцать два литографских камня размера 6 вершков $\frac{3}{4}$ ширины, 5 вершков $\frac{1}{2}$ 10, одиннадцать камней 5 вершков длины и 3 вершков $\frac{3}{4}$ ширины, 3 камня 12 вершков длины и $\frac{3}{4}$ ширины ... всего 41 камень от И. Г. Зельнер в Нюрнберге. Содержатель литографии Семен Перов, Казань, 1881 г. июня 15 дня» [23].

Изданием печатных шамаилей занимались Азиатская типография, частные типографии И.В. Перова, братьев М. и Ш. Каримовых, типохромолитографии А.М. Кокорева, (позднее) В. В. Вараксина, товарищества «Магариф», издательство братьев Г. и М. Ахмадуллиных и др. В конце XIX в. по заказам татарских издателей литографические шамаилы печатаются в типографии Академии наук Петербурга, также в типографии И. Бораганского после открытия первые два года [24, с. 96].

На рубеже XIX – XX веков типография университета по количеству издаваемых шамаилей занимала лидирующее место [25, с. 89]. Этому способствовал, безусловно, отдел востоковедения университета. В.Д. Смирнов также отмечает, что, наряду с популярными книгами, для мусульман печатаются «и массы арабских молитв – (дога) – под разными заглавиями» [26, с. 2].

Печатные заведения с завидной регулярностью – два раза в год, печатали большими тиражами шамаилы, что объясняется экономическим интересом. Как отмечает В.Д. Смирнов: «перед наступлением рамазана и перед Нижегородской ярмаркой, когда мусульманское население приходит в наибольшее движение, и когда, следовательно, обеспечивается наибольший сбыт вышеозначенных изданий» [27, с. 2–3].

Различные цензорные и наблюдательные органы внимательно отслеживали печатную продукцию, предназначенную для распространения среди мусульманского населения. Часто при помощи цензуры расправлялись с неугодными издателями. В рапорте чиновника, наблюдающего за типографиями и книжной торговлей, говорится: «...при осмотре мною отпечатанных Перовым картин вида священных мест Мекки и Медины оказалось, что на всех 2500 экземплярах этой картины цензурное дозволение напечатано согласно с. 71 ... и не отпечатано им лишь на 10 типографских экземплярах которые были представлены цензурному комитету единственно по неточному пониманию Перовым вышеупомянутой статьи закона. 29 июля 1881 г.» [28] Н.И. Воробьев также отмечал, что «...издательство Бр. Каримовых в Казани выпустило громадную партию шамаилей на бумаге, которая широко распространилась и за пределы поселения татар».

Сведения о количественном соотношении по годам и тиражу книг и листов с изображениями священных мест шамаилей приводятся В.Д. Смирновым [29]. В числе печатавшихся разнообразных картины с молитвами для мусульман указаны типографии Казани: Чирковой, Вечеслава, литография Перова, типография Университета. К примеру: в 1887 г. у

Чирковой – одним листом, в цвете, тиражом – 3000 экз. В 1891 г. при типографии университета напечатан шамаил. Слово «шамаил» набрано арабским шрифтом, что встречается не часто, «молитвы с изображениями священных реликвий» одним листом, на тюрки – арабском языке, тираж 10 000 экз. В том же году напечатан «рисунок Каабы» одним листом, тиражом – 15 000 экземпляров [30] и т. д.

Так же как русский лубок, шамаил на рубеже XIX – XX вв. является одним из основных видов печатной продукции, предназначенной для широкого круга мусульманского населения России и зарубежья. Типографский способ печати шамаилей позволил улучшить качественно товарный вид. Литография в несколько красок позволяла создавать работы в цвете. Тиражность шамаилей способствовала снижению розничных цен, а значит широкому распространению среди народных масс.

Нами был обнаружен и описан уникальный образец наборного шамаила (1891г.), который был создан наборщиком Гайфуллой Музафаровым и печатником Замалутдином Мухамет-Рахимовым. Уникальность этого шамаила заключается в технике изготовления, он был создан наборным способом. Основная масса обнаруженных шамаилей напечатана литографским способом.

Возможно, данный образец отчасти является своего рода рекламным листом, демонстрирующим мастерство наборщика и печатника из Университетской типографии. Формат: издания 65 см на 42 см, то есть это довольно большой формат для наборной работы. Не традиционным также является наличие надписей на русском языке, кириллицей. В верхней части внутри арки – надпись: «Изображение Мекки и мечеть Кааба», в нижней части внутри обрамленного прямоугольника: «Составил наборщик Гайфулла Музафаров». Возможно, надписи на русском языке имелись только на цензорских экземплярах.

Из наборных элементов составлено обрамление листа, внутри также из элементов помещено изображение мечети Мекки. Здесь представлены линейки разных масштабов по длине и толщине, толщина линеек в несколько пунктов создает тонально плотную крепкую по характеру линию, короткие мелкие линейки превращаются в серебристую поверхность архитектурных объектов. Орнаментальное обрамление изображения в виде архитектурных колонн, в целом идентично титульным листам арабграфичных изданий, верхняя часть также композиционно перекликается с книжными заставками – унваном.

Элементы набора (линейки, разнообразные орнаменты геометрического и растительного характера), также шрифты кириллические и арабские, полностью взяты из типографских касс наборщика.

В типографике шамаилей не было жестких канонов или типов. В одной работе могли сочетаться несколько почерковых стилей, в основном мастера опирались на «классическую шестерку». Традиции соединения содержания текста и каллиграфического «рисунка» – «тоуамани» (близнецы) уходят своими корнями в более древние пласты развития арабской каллиграфии [31].

Зайнулла Расулев, будучи членом Суфийского ордена накшбандийа, активно пропагандировал новое учение среди мусульман Урала и Поволжья. Под его влиянием в домах местных мусульман – тептяр Учалинской волости, где он был имамом соборной мечети, появились настенные надписи – шамаилы с сурами из Корана. Как уже отмечалось, в 70-х гг. XIX столетия появились шамаилы в регионе, что хронологически совпадает с приездом З. Расулева из Стамбула, где он постигал мистический путь познания божественной истины.

В верхней части пространства композиции листа, часто имелась шрифтовая композиция «Бисмилла» или шахада – символ веры: главные молитвенные формулы и коранические изречения на арабском языке, олицетворяющие в себе все мировоззрение ислама, отражая в дизайне шамаилей сакральный мир.

Шамаил в образных композициях и оригинальных художественных формах становится самостоятельным искусством, занимающим свое достойное место в общей художественной культуре мусульман.

С расширением типографского дела в регионе, искусство шамаилия получает дальнейшее развитие. В печатных заведениях к изготовлению шамаилей были привлечены профессиональные печатники. Возможно, профессиональный подход в искусстве шамаилия берет свое начало в типографских мастерских. Принципы классической типографики перекликались с композиционным построением шамаилей. Почти вековая традиция печатного дела в регионе не оставляет сомнений по поводу знаний и принципов основ классической типографики местными мастерами печатного дела. Многие типографы получили образование в столичных городах России, в европейских странах. И естественно предполагать наличие учеников и привитие традиции типографского дела.

Известны имена некоторых мастеров из татар: Абдрахман Абдуллин, Мухаметжан Хужа Сеидов, Гаифулла Музафаров, братья Ахметсадыковы. Авторитетное в области типографского искусства Общество книгопечатников в Казани за успехи в области печатного искусства награждает «большой» золотой медалью Музафарова–работника Университетской типографии.

Н.Ф. Катанов отмечал, что печатные шамаили пользовались успехом среди мусульманского населения нашего региона: «... в виду того, что душеспасительные таблицы в изобилии покупаются мусульманами (татарами, мешчеряками, тептярями, башкирами, сартами и киргизами), их в Казани издают от 10. 000 до 48. 000 шт. каждый раз» [32, с. 3].

Один из принципов классической типографики – симметрия, находит свое отражение в пространственном решении печатных шамаилей. По мнению Я. Чихольда: «Симметричное построение – это не признак стиля, не выражение общественной позиции, а всего лишь как бы сложившаяся форма, которая существовала во все времена и при самых различных общественных устройствах; пожалуй, следует признать ее заметное стремление к порядку, к середине» [33, с. 50]. Симметрия часто являлась предметом споров, старые мастера-типографы понимали, что данный принцип является далеко не идеальным, то есть и в теоретическом и эстетическом плане имелись проблемы. Подтверждение этому приводится в работе Я. Чихольда: «То что не совсем симметрично, значительно красивее безупречной симметрии», он также отмечает: «Спор вокруг симметрии и асимметрии лишен смысла. Обе системы имеют сферы своего применения и свои особые возможности» [34, с. 36].

Примеры компоновки, акцидентных работ, расположение графических элементов в пространстве листа приводятся и в местных специализированных изданиях для типографских мастеров: к примеру, в казанском издании конца XIX в. «Руководство для наборщиков типографского искусства», в российском издании начала XX в. русского общества деятелей печатного дела (Печатное искусство, 1903), в Уфимском издании первой половины XX в. латинским шрифтом, на башкирском языке: «Nabor texnikahъ» («Техника набора») [35].

Часто изображались объекты архитектуры и элементы культовых сооружений, применялись фронтальные изображения отдельных объектов, раскрытые изображения сверху «с птичьего полета»: это планы городищ и дворов. В композиционном построении шамаилей прослеживаются традиционные для архитектуры ислама принципы освоения пространства, а именно посредством геометрических форм. Ритм чередующихся повторений масштабов создает ощущение движения, все элементы внутренне взаимосвязаны, формально и визуально выстраиваются в определенную орнаментальную структуру. Несмотря на отсутствие изображения одушевленных образов (людей, животных и т.д.), ритм форм содержит в себе скрытое присутствие единого духа, то есть пространство шамаилей «живет». Ритм группы форм и отдельных единиц пятен складывается в определенную симметрию, выстраивая визуальное равновесие.

Шамаили, как и архитектура ислама, отчасти были связаны с космологией и представляли собой образ Вселенной. Геометрическое построение и формы содержат в себе качественное и символическое начало. Познавая природу и подражая ей, человек создавал геометрические формы с акцентированным центром и ритмичной симметрией. В изобразительном плане присутствие архитектурных объектов, или скрытого образа архитектуры посредством каллиграфических и орнаментальных мотивов, находило широкое применение.

Симметричное построение также имели молитвенные коврики – намазлык, здесь обычно оставлялось центральное поле и присутствовал бордюр, учитывая положение молящегося, в верхней части ковра также имелась «арка» – купол.

Через симметрию мы обнаруживаем аналогию миропостроения и миробытия. Информация о мире выстраивается «различными кодами» [36, с. 196]: музыкальными, поэтическими и графическими. Последнее для нас представляет интерес. Параметры пространственной геометрической структуры – равновесие через центричность, ритм масштабов и форм – создают орнаментальность. Качественная сторона – это единство, что вполне отвечает главному принципу мусульманского монотеизма. Квадрат Каабы, или куб, главное святилище ислама, это символ стабильности, завершенности и центр мусульманского мира. Композиция многих шамаилей строится как модель мира, центр симметрии своеобразная универсальная космическая ось. Принцип мирового дерева, также находит свое подтверждение и в классической типографике. В дизайне некоторых шамаилей мы можем увидеть принцип мирового дерева, где в виде определенной символики визуализируются образы верхнего мира, рая и нижнего – ада. Часто шрифтовой дизайн шамаилей приобретает центральную симметрию: внутри имя Создателя мира находится в центре «мироздания». Имена четырех праведных халифов, ближайших соратников пророка Мухаммеда, располагались в круглых медальонах симметрично от центра.

Отметим, в данном случае прослеживаются общей, для многих культур архетипические представления об устройстве мира, как мировом дереве, солярные символы и т.д.

Куполообразное завершение многих листов, по аналогии с архитектурой – это изображение небесного свода и безграничного мира Духа. Отчасти куполообразные формы или фестончатые арки напоминали абрис арок михрабов – нишу в культовой архитектуре ислама. Возможно, здесь присутствует общеисламский мотив изображения ниш, что связано со словами Корана (24:35): «Аллах – свет небес и земли. Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло точно жемчужная звезда... Свет на свете! Ведет Аллах к своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей». К примеру шамаили: «Аят о божьем троне почерком «куфи», «Названия мусульманских месяцев с их значениями», «Мунаджат о вере в Бога». Симметрия и «арки – купола», имелись в унванах рукописных книг, которые завозились из стран Востока, позже применялись в местных книгах, что нашло свое естественное отражение в печатных книгах.

В данном случае геометрические формы вместе с текстом несли также информационную функцию, символическое начало геометрических фигур отмечало основные духовные принципы для мусульманина. Символика шамаила посредством знаков, каллиграфией отражала в сжатом виде информацию, заложенную в духовной литературе и Коране. Геометрические формы, изображения воспринимались сразу же, даже при кратковременном взгляде, не вчитываясь в текст. Образы форм напоминали человеку об основополагающих духовных принципах.

Пространственное решение шамаилей разворачивает картину события вокруг зрителя, вбирая его в это пространство. Условная плановость масштабов усиливает ощущение развития пространства. Принцип «древа мира» перекликается во внутреннем движении, вверх по вертикали оси – дальше в пространство, одновременно вправо, влево, вниз, создавая некую сферу пространства, в которой находится зритель.

Шамаиль в образных композициях и оригинальных художественных формах становится самостоятельным искусством, занимающим свое достойное место в общей художественной культуре мусульман. В начале XX в. в силу происшедших социальных явлений, многовековая традиция арабской каллиграфии переживает тяжелые времена. В конце 20-х гг. осуществляется переход от арабской графики к латинскому шрифту, а с 1939 г. – переход на кириллицу. Шамаили, украшавшие интерьеры каждого мусульманина, в годы советской власти рассматривались как религиозный пережиток, что привело почти к полному забвению этого уникального искусства.

Таким образом, автор предлагает рассматривать печатный шамаиль как явление, переросшее из области народного искусства в продукт промышленного дизайна.

Список литературы

1. Шамсутов Р.И. Слово и образ в татарском шамаиле от прошлого до настоящего. Казань, 2003.
2. Шамсутов Р. Искусство татарского шамаила // *Tuhrk Dunyasi Kultur ve Sanat Semproyumu*. 2000. С. 404.
3. Дульский П. Оформление татарской книги за революционный период. Казань, 1930. С. 47.
4. Дульский П.М. Искусство Казанских татар. М., 1925. С. 18.
5. Виноградова Н.А. и др. Традиционное искусство Востока. М., 1997. С. 332.
6. Ислам: Словарь-справочник. Казань, 1993. С. 167 (на тат. яз.).
7. ЦГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 9 056. Л. 21.
8. Шукуров Ш.М. Искусство и тайна. М., 1999. С. 46.
9. Абзалина Р. Вязь святого слова. Казань, 1997. С. 47.
10. Валеева-Сулейманова Г.Ф., Шагеева Р.Г. Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М., 1990. С. 47.
11. ЦГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 9 056. Л. 21.
12. Катанов Н.Ф. Казанско-татарские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового заветов. Казань, 1905. С. 4.
13. Загоскин Н.П. История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. 1804–1904. Казань, 1902. Т. 4. С. 47.
14. Немировский Е.Л. Изобретение Иоганна Гуттенберга. Из истории книгопечатания. Технические аспекты. М., 2000. С. 218.
15. Загоскин А. История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. 1804 – Н.П. 1904. Казань, 1902. Т. 4. С. 47–48.
16. Загоскин Н.П. История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. 1804–1904. Казань, 1902. Т. 4. С. 48.
17. Каримуллин А.Г. Китап доньясына саяхат. Казань, 1979. С. 41–42 (на тат. яз.).
18. Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983. С. 68–70.
19. Дульский П.М. Книга и ее художественная внешность (в связи с Казанским книгопечатанием) Казань, 1921. С. 46.
20. Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983. С. 47–49.
21. Габдельганеева Г.Р. Книгоиздательская и типографская деятельность Казанского университета второй половины XIX в. С. 19.
22. ЦГА РТ. Ф. 977. Оп. Правление. Д. 7 441. Л. 1–4.
23. ЦГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 5 174. Л. 24.
24. Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983. С. 96.
25. Шамсутов. Р. Символ веры мусульман. Казань, 1999. № 5–6. С. 89.
26. Смирнов В.Д. Мусульманские печатные издания в России. 1893 г. СПб. С. 2.
27. Смирнов В.Д. Мусульманские печатные издания в России. 1893 г. СПб. С. 2–3.
28. ЦГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 5 174. Л. 29.
29. Смирнов В.Д. Мусульманские печатные издания в России. 1893 г. СПб.
30. Смирнов В.Д. Мусульманские печатные издания в России. 1893 г. СПб. С. 391–392.
31. Казиев А.Ю. Художественно-технические материалы средневековой рукописи. Баку, 1966. С. 105.
32. Катанов Н.Ф. Казанско-татарские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового заветов. Казань, 1905 г. С. 3.
33. Чихольд Я. Облик книги. Избранные статьи о книжном оформлении. Пер. В.В. Лазурского, В.П. Милютина, П.Ф. Чекрыжова. М., 1980. С. 50.
34. Чихольд Я. Облик книги. Избранные статьи о книжном оформлении. Пер. В.В. Лазурского, В.П. Милютина, П.Ф. Чекрыжова. М., 1980. С. 36.
35. Karimof X. Nabor texnikahь. Уфа, 1935.
36. Смолина Н.И. Традиции симметрии в архитектуре. М., 1990. С. 196.

ХАЛИЛ ХАЛИЛОВ – ИШАН ИЗ СИБИРИ¹

Аннотация. В докладе впервые на основе архивных и полевых материалов рассматривается биография Халила ишана Халилова из юрт Турбинских Тобольского уезда. Получил образование в Троицком медресе, ученик и последователь Зайнуллы Расулева.

Ключевые слова: Троицк, Турбинские юрты, ишан, джадидизм, медресе.

Abstract. For the first time the biography of Khalil Ishan Khalilov from the yurts of the Turbine, Tobolsk district is considered in the report on the basis of archival and field materials. He was educated in the Troitsk madrasah, he was a disciple and follower of Zainulla Rasulev.

Keywords: Troitsk, Turbine yurts, Ishan, jadidism, madrasah.

Одним из самых видных религиозных деятелей и просветителей Тобольской губернии начала XX в. по праву можно считать Халила-ишана Халилова, сибирского татарина, уроженца юрт Турбинских (Торбы аул) Тобольского уезда. Ученик и последователь Зайнуллы ишана Расулева, он являлся последним шейхом Накшбандийского тариката в Тобольской губернии.

О Халиле ишане до сих пор нет специальных научных работ, имеются лишь отрывочные сведения из биографии. Настоящий доклад написан на основе архивных материалов, хранящихся в фондах Тобольского государственного архива (ГУТО ГАТ) [3] и полевых материалов автора (2018 г.) [4]. Основу полевых материалов составили воспоминания внучки Халила ишана Ильясовой Зайтуны Абдулхаковны, (1935 г.р.), уроженки юрт Чебур-



Халил Халилов. Начало XX в.

¹ Работа выполнена по госзаданию согласно Плану НИР ТюмНЦ СО РАН на 2018-2020 гг., протокол № 2 от 08.12.2017 г. Приоритетное направление XII.186; Программа XII.186.4; проект № 0371-2018-0033.

гинских Тобольского района. Мать Зайтуны, Начия, дочь Халила ишана и Зарифы Тухтасовны Айтмухаметовой. После смерти Халила ишана Зарифа жила в юртах Чебургинских в семье своей дочери Начии.

Родился Халил в юртах Турбинских Тобольского уезда 25 ноября 1866 г. [3, Ф. И–2. Оп. 1. Д. 167. Л. 5 об.]. Отец – Сафармухамет Халилов, а имя матери пока не удалось установить. У Халила был младший брат Вали-Мухаммед. Известно, что дети рано остались без матери, а их отец вскоре снова женился. Отношения с мачехой не сложились и, воспитанием Халила и Вали-Мухаммеда занимались родственники со стороны матери. Во втором браке у Сафармухамета родилось еще несколько детей. Став старше, Халил принимает решение покинуть родной аул. В то время рядом с Турбинскими юртами проходил тракт, который вел в Троицк. Торговцы стремились попасть на Троицкую ярмарку, которая в то время была одной из крупнейших в России; здесь торговали шкурами, чаем, мясом и прочими товарами. В один из зимних дней, Халил сев на сани одного из торговцев, прикрывшись сеном, покинул свой родной аул [4]. Вероятно, это произошло в начале 1880-х годов.

Оказавшись в Троицке, Халил познакомился с Зайнуллой Расулевым, членом суфийского ордена Накшбандийа, одного из самых известных в мусульманской среде братств. Халил поступил в медресе города Троицка, которое основал Зайнулла ишан, позже названного по его фамилии «Расулия». Многие способные муллы Тобольской губернии из сибирских татар в конце XIX – начале XX в. продолжали образование в Троицке. Особенностью образования в Троицком медресе являлось то, что здесь, наряду с духовными, богословскими дисциплинами, студентам (шакирдам) на высоком уровне преподавались и светские науки.

На родину Халил возвращается примерно в 1898–1899 гг., в довольно зрелом возрасте, получив не только свидетельство о высшем духовном образовании, но и право на наставничество и звание ишана. Согласно архивным данным, 5 сентября 1900 г. Халил ишан был официально утвержден имамом и хатыпом Турбинской мечети [3, Ф. И–2. Оп. 1. Д. 167. Л. 5 об.]. В этом звании Халил ишан был до конца жизни. Муллами стали и братья Халила – Вали-Мухаммед (в юртах Карбинских Тобольского уезда) и сводный брат Чалялетдин (юрты Нижне-Бехтеревские Тобольского уезда) [3, Ф. И–2. Оп. 1. Д. 327. Лл. 49, 60 об.].

Вскоре после возвращения в родной аул Халил ишан женится на дочери известного тобольского купца и мецената Айтмухаметова Тухтасына-хаджи, Зарифе, которой не было и 17 лет. Судьба вознаградила ишана доброй и кроткой спутницей жизни, родившей ему 8 детей: Абдулхака, Хасану, Хамзу, Навилю, Начию, Закину, Шамиля, Кучума [4].

Приехав в родной аул, Халил ишан начал активно претворять в жизнь знания и идеи, полученные им в ходе учебы в Троицке. В 1904 г. в юртах ишан строит мечеть, открывает первое джадидистское медресе в Тобольском уезде для подготовки будущих имамов мечетей, где сам ведет занятия. В Тюменском уезде идеи джадидизма были реализованы в Ембаевском медресе [2, с. 196].

В Турбинском медресе, в соответствии с идеями джадидизма, на татарском языке изучались география, история, естественные науки, арифметика, педагогика и краткое русское законоведение. Кроме того, Х.Халилов в программу медресе ввел изучение русского языка. Это новшество соответствовало разъяснению муфтия относительно пользы изучения русского языка и русской грамоты, которое он распространил среди мулл, подведомственных Оренбургскому магометанскому духовному собранию, указав, что «в этом нет ничего греховного с точки зрения мусульманства» [1, с.107]. Хотя была и другая точка зрения, которую выражал идейный вдохновитель джадидизма Исмаил Гаспринский (1851–1914), который считал, что введение в курс мусульманских школ русского языка преждевременным,

«пока элементарные познания не распространятся среди мусульман и не шевельнут их мозгов, до тех пор русская наука и речь будут для них недостижимы» [1, с.103].

Халил Халилов в этом вопросе пошел еще дальше. Он считал, что будущие имамы должны изучать не только русский язык, но и основы православной религии. С этой целью ишан приглашал в медресе священника из соседнего русского села Худяково. Там находилась Введенская церковь [3, Ф. Р-451. Оп. 1. Д. 12 а. Л. 49]. По словам Зайтуны Абдулхаковны, Халил ишан и священник из Худяково ходили в гости друг другу, вели беседы о религии, о жизни. Как-то священник в очередное посещение Халила ишана завел такой разговор: «Почему русские и татары, живя в соседстве и сохраняя добрые отношения, имеют разную веру. Может, стоит перейти вам, татарам, в нашу веру, православную». «Нет, не быть тому», – ответил ишан священнику. «Хорошо, шейх, – не унимался священник. – Я не буду настаивать, если ты докажешь, что Бог твой слышит тебя и помогает тебе». Священник принес ишану стакан кипящей воды и предложил выпить кипятка. Ишан пристально посмотрел на стакан, что-то сказал и вода внезапно охладела. Он залпом выпил ее. Пораженный увиденным, священник вымолвил: «Пусть все останется по-прежнему» [4].

Халил ишан для ознакомления с основами православной религии, а также углубленного изучения русского языка некоторых своих учеников отправлял к православным священникам. Так, трех лучших шакирдов Турбинского медресе - Ахметова Вагапа, Гаитова Гаита, Тажбулатова Мифтаха - ишан отправил к своему знакомому, православному священнику в русское село Черное Тобольского уезда. По истечении определенного срока обучения, священник написал письмо ишану, в котором с восхищением отзывался о способностях учеников [4].

Тоболтуринский волостной голова в 1909 г. в своем рапорте Уездному исправнику сообщал о Турбинском медресе следующее: здесь обучается более 150 учеников, училище это состоит из трех домов, а учителем (мударрисом) состоит при училище указанный из юрт Халил Сафармухаметов Халилов, а также не имеющий особого назначения учитель [3, Ф. И-2. Оп. 1. Д. 182. Л. 4–4 об.].

Стоит подчеркнуть, что после получения свидетельства об окончании медресе, Халил ишан принимал непосредственное участие в назначении выпускников в те или иные мусульманские приходы, а также направлял наиболее способных из них в высшие мусульманские учебные заведения.

Для женщин Халил ишан открывает в юртах Турбинских отдельное медресе. Вопросы женского образования также находились в центре внимания джадидистов. Мугаллима (учительница) была приглашена из Ембаево Тюменского уезда. Халил ишан, предлагая Ханифе должность учительницы в новом медресе, одновременно делает ей предложение руки и сердца. По словам информанта, Ханифа была родственницей Мухаметжана Бурндукова Хусаинова, первого муфтия России [4].

Говоря о деятельности Халила ишана, следует отметить и тот факт, что он много сделал в целом для развития села. Так, при непосредственном руководстве Халила ишана было организовано строительство моста через реку Турбу, водяной мельницы, новых жилых двухэтажных домов. Своих учеников ишан отправлял овладевать кожевенным искусством и другими ремеслами в Тюменский округ, где жили лучшие мастера. У Хамзы, сына ишана, в юртах было кожевенное производство. Кстати, двум своим сыновьям Халил ишан дал светское образование: Абдулхак получил специальность ветеринарного врача, Хамза – бухгалтера [4].

Нельзя не отметить и тот факт, что Халил ишан пользовался уважением не только среди татар, но и русских, живших в соседних деревнях. Примечателен в связи с этим следующий случай. У Халила ишана случилось несчастье – почти полностью сгорел его двухэтажный дом. Тогда жители юрт Ембаевских Тюменского уезда просили ишана переехать

к ним на жительство. Узнав об этом, богатый крестьянин из соседней деревни Худяково, отдал свой двухэтажный дом ишану, только чтобы тот остался.

Юрты Турбинские оказались в центре событий в годы гражданской войны. Дом Халила ишана использовался как штаб: его занимали то красные, то белые. А командиры давали указание «не трогать старика». Сам ишан, не оказывая предпочтений, одинаково относился к тем, и другим [4].

В юртах Турбинских в 1923 г. было создано религиозное мусульманское общество; был утвержден Устав общества, избрано правление и служители религиозного культа. Муллоу был утвержден Халилов Халил, который фактически являлся руководителем общины [3, Ф. Р.-451. Оп. 1. Д. 5. Л. 1, 8, 13а]. Тем самым, в первые годы своего существования советская власть сохраняла статус-кво по религиозным вопросам. Однако такая ситуация продолжалась не долго.

В 1930 г. повсеместно в Тобольском уезде, в том числе, и в юртах Турбинских, сельские советы расторгали договоры с мусульманскими общинами и, здания мечетей передавались под культурно-просветительские учреждения (клубы и школы) [3, Ф. Р.-451. Оп. 1. Д. 5. Л. 107]. В 1929–1931 гг. началась первая волна репрессий, которая, в первую очередь, коснулась духовенства. Ишан болел много лет ревматизмом ног, не мог самостоятельно передвигаться; даже на службу в мечеть его носили на носилках. Но это не остановило намерений властей – ишана с семьями сына Абдулхака и брата Вали-Мухаммеда выселили из родного села в деревню Ахманай (в нескольких км от Турбинских юрт), имущество их было конфисковано. Четверых детей ишана – Хамзу, Закину, Шамиля и Кучума – ожидала ссылка на север, в Кондинский район (Черный Мыс). Через некоторое время Халилу и его старшему сыну, Абдулхаку, власти позволили вернуться в родной аул. Однако вскоре ишан скончался (1931 г.); был похоронен на кладбище юрт Турбинских. Через три дня после смерти мужа внезапно умерла Ханифа, вторая жена ишана. Тяжелые испытания легли на плечи вдовы Халила-ишана Зарифы: разлука с детьми во время пребывания их в ссылке, трудные военные годы, гибель под Сталинградом младшего сына Кучума [4].

Это лишь краткая информация о личности выдающегося религиозного деятеля начала XX в. из сибирских татар. Необходимы дальнейшие изыскания по исследованию биографии и религиозно-общественной деятельности Халила ишана Халилова.

Список литературы

1. Бакиева Г.Т. Реформы в системе образования у сибирских татар во второй половине XIX – начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2007. № 8. С. 97–108.
2. Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Казань, 1993.
3. ГУТО ГАТ – Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в городе Тобольске.
4. Ф. И-2. Оп. 1. Дд. 167, 182, 327.
5. Ф. Р-451. Оп. 1. Дд. 5, 12а.
6. ПМА, 2018 – Полевые материалы автора.

О.С. Батуева
(Вятский государственный университет,
Кировская область, Малмыжский район, с. Калинино, Россия)
М.А. Макаркина
(Вятский государственный университет, Киров, Россия)

ОТНОШЕНИЕ МОЛОДЕЖИ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ К РАЗЛИЧНЫМ РЕЛИГИЯМ

Аннотация. В данной статье рассмотрено отношение молодежи Кировской области к различным религиям. Выявлено и обосновано, что молодежь Кировской области положительно относится к людям других вероисповеданий, к их традициям и обычаям. Доказано, что на территории Кировской области проживают люди, исповедующие ислам.

Ключевые слова: религия, молодежь, ислам, Кировская область.

Abstract. In this article the attitude of the youth of the Kirov region to different religions is considered. It has been revealed and justified that the youth of the Kirov region positively treat people of other faiths, their traditions and customs. It is proved that people who profess Islam live in the territory of the Kirov region.

Keywords: religion, youth, Islam, Kirov region.

Религия – это совокупность взглядов на мир, которые чаще всего основываются на вере в бога, этот мир и самого человека сотворившего и давшего ему в – «откровении» знание, которое должно принимать на веру, не требуя доказательств (поэтому религию называют часто просто верой); религиозные верования мировоззренческий, интеллектуальный компонент религии [1, с.4].

О данном феномене говорили и будут говорить ученые, философы, писатели и поэты: все те, для кого слова «Бог» или «вера» не простая комбинация букв.

В религии отражаются многообразные явления действительности. Прежде всего, она отражает те ее стороны, которые обуславливают несвободу и зависимость людей. Но данный пласт не исчерпывает всего содержания отражательного процесса в религии. Она принимает и перерабатывает информацию о разноплановых природных и общественных связях, о человеке, «осваивает» как господствующие над людьми силы, так и те отношения, в которых выражаются свобода человека и возможности управления природными и общественными процессами [2, с.13–33].

Учитывая тот факт, что Кировская область граничит с Республикой Татарстан, можно говорить о том, что в нашем регионе проживает достаточное количество людей, приверженных исламу. Поэтому, проводимое нами, исследование на тему отношения молодых людей к различным религиям является актуальным. Данные для исследования собирались, используя метод анкетирования. Анкета содержала ряд вопросов, позволяющих определить отношение молодых людей Кировской области к различным религиям и людям, исповедующим их.

В опросе приняли участие 20 человек: жители областного центра – г. Киров, а также жители других районов Кировской области. Возраст респондентов составил от 14 до 30 лет. Гендерное соотношение респондентов примерно одинаковое.

Результаты ответов на первый вопрос представлены на рисунке 1.

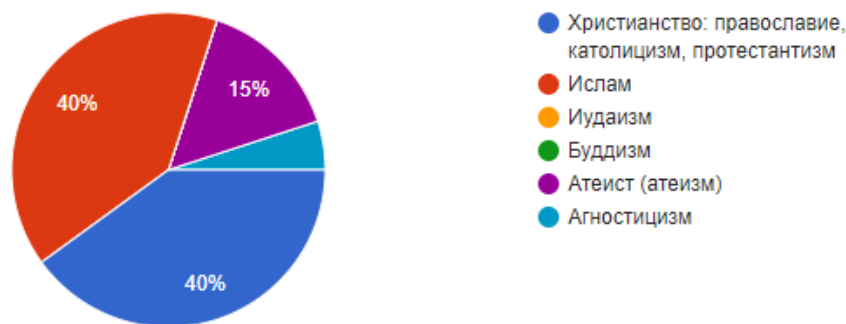


Рисунок 1. Результаты ответов на вопрос «Какую религию Вы исповедуете?»

Исходя из представленной информации можно наблюдать, что респондентов, исповедующих христианство, оказалось ровно столько же, сколько тех, кто исповедует ислам (40%). 15% пришлось на атеизм, 5% – агностицизм.

Во втором вопросе мы узнали соблюдают ли респонденты, предписанные религией, обряды и ритуалы. Результаты представлены на рисунке 2.

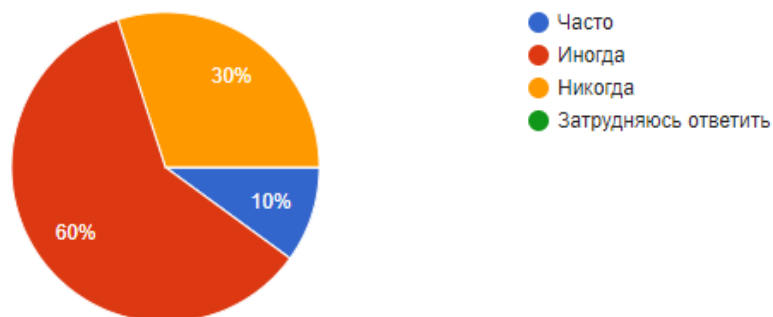


Рисунок 2. Результаты ответов на вопрос «Соблюдаете ли Вы предписанные религией обряды, ритуалы?»

Больше всего ответов пришлось на вариант «иногда» – 60%. 10% опрошенных часто соблюдают религиозные обряды и ритуалы, а 30% респондентов никогда этим не занимались. Эти данные говорят о том, что соблюдение респондентами религиозных обрядов и ритуалов носит стихийный характер.

Третий вопрос предполагает выявление отношения молодежи к людям других вероисповеданий.

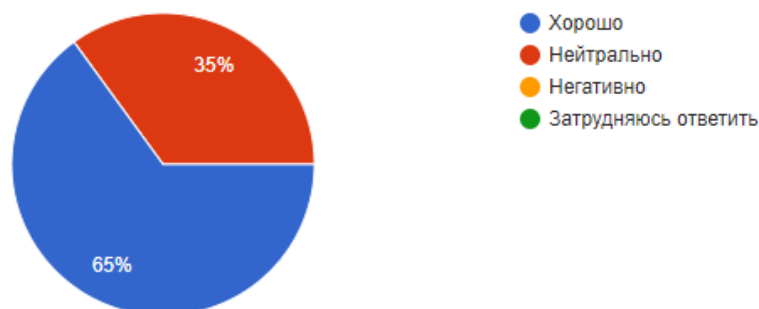


Рисунок 3. Результаты ответов на вопрос «Как Вы относитесь к людям других вероисповеданий?»

Учитывая ответы на данный вопрос, можно сделать вывод, что молодежь Кировской области положительно относится к людям, исповедующим другую религию. Респонденты не выбрали ни одного отрицательного ответа.

В четвертом вопросе мы хотели узнать, как молодежь относится к совершению при них религиозных обрядов людьми другого вероисповедания.

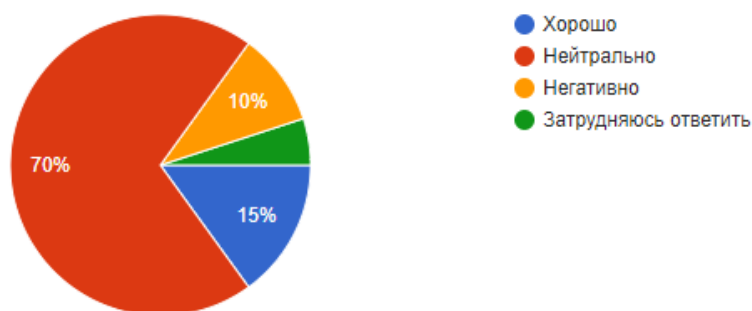


Рисунок 4. Результаты ответов на вопрос «Как Вы относитесь к тому, когда люди других вероисповеданий при Вас совершают свои религиозные обряды?»

Если в предыдущем вопросе ответы носили исключительно позитивный характер, то в данном случае ситуация обстоит иначе. 10% респондентов против того, чтобы люди других вероисповеданий совершали при них свои религиозные обряды. Однако больше половины респондентов (70%) относятся к данному явлению нейтрально.

В пятом вопросе хотелось выяснить как молодежь относится к исламу, а конкретно, считает ли его дружественной религией.

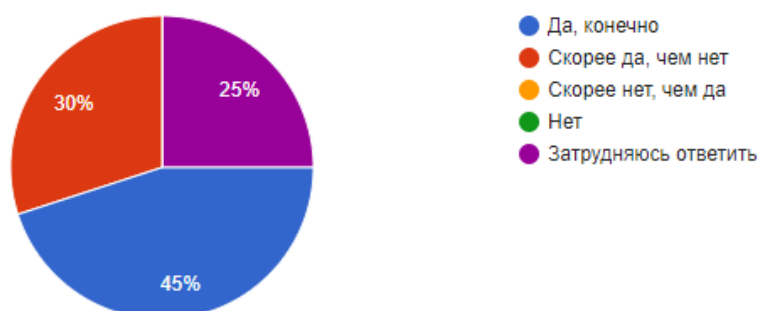


Рисунок 5. Результаты ответов на вопрос «Считаете ли Вы ислам дружественной религией?»

Результаты ответов на данный вопрос показали, что молодые люди Кировской области считают ислам дружественной религией. Практически половина респондентов (45%) без сомнения положительно ответила на вопрос. Небольшая доля сомнения пришлась на 30% участников анкетирования, а 25% затруднились ответить на вопрос. Важно отметить, что здесь не было отмечено ни одного отрицательного ответа.

В последнем шестом вопросе мы стремились выяснить много ли среди друзей и знакомых респондентов людей, исповедующих ислам.

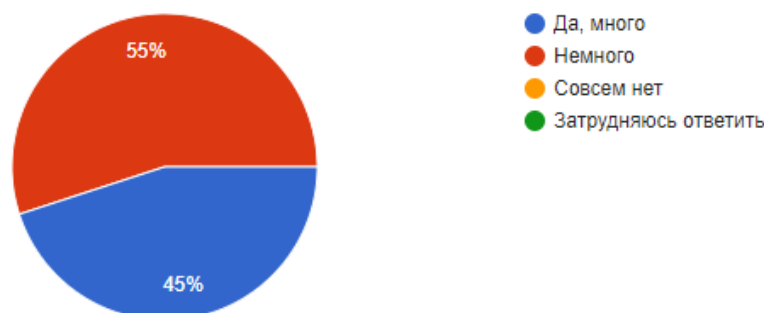


Рисунок 6. Результаты ответов на вопрос «Много ли среди ваших друзей и знакомых мусульман?»

Варианты ответа «много» и «немного» разделились между собой примерно одинаково – 45% и 55%. Данные цифры доказывают, что на территории Кировской области проживает не малое количество людей, исповедующих ислам.

Итак, результаты исследования показали, что молодежь Кировской области исповедует разную религию, в том числе и ислам. Но не смотря на приверженность к какой-либо религии, соблюдение молодежью религиозных обрядов и ритуалов носит стихийный характер. Молодежь положительно или нейтрально относится как к людям, исповедующим другую религию, так и к тому, что при них совершаются религиозные обряды других религий. Что касается конкретно ислама, то практически половина опрошенных считает ислам дружественной религией, совсем нет отрицательных ответов. Часть молодых людей Кировской области имеет много друзей и знакомых мусульман (45%), другая часть не так много (55%). Эти данные подчеркивают факт того, что на территории Кировской области проживает большое количество людей, исповедующих ислам.

Список литературы

1. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995. С. 4.
2. Основы религиоведения: Учебник / Под ред. Н.И. Яблокова. М., 1994. С. 13–33.

Р.М. Булгаков, М.Н. Фархшатов
(Институт истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия)

ДОКУМЕНТ О ВОСХОДЯЩЕМ ПРЕЕМСТВЕ НАСТАВНИКОВ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПЕРЕДАЧЕ ЗНАНИЙ¹

Аннотация. Мы публикуем русский перевод и предварительный анализ документа о наставниках самого *Зайнуллы Расулева* и их наставниках в учении о явном и тайном. Хотя эти записи и были сделаны от имени *Зайнуллы бин Хабибуллы ан-Накшибанди*, у нас есть сомнение в том, являются ли они его автографом. Поэтому мы рассчитываем на то, при помещенное ниже *факсимиле* даст возможность решить этот вопрос.

Ключевые слова: шейх Зайнулла Расулев, арабоалфавитное письменное наследие башкир и татар, практика передачи знаний у мусульман.

Abstract. We prepared for our readers the Russian translation with a draft analysis of the document on the teachers of *Zaynallah Rasulev* himself and the teachers of his teachers in sciences of exoteric and esoteric knowledge. Despite the fact that these notes were issued under the name of *Zaynallah bin Habiballah Naqshibandi* we query about the authenticity of his hand. Therefore we hope that its *facsimile* below would give a way to solve the question.

Keywords: sheikh Zaynulla Rasulev, arabo-alphabetic written heritage of Bashkirs and Tatars, practice of transferring knowledge by Muslims.

В феврале 2018 года один из авторов этой статьи, М. Н. Фархшатов, обнаружил в Научной библиотеке Казанского федерального университета фрагмент школьной тетради с арабской рукописью (шифр 2010 ар). На ее обложку наклеен ярлык с надписью чернилами и *простым карандашом*: «Г. 2010 *гарәп* | زين الله بن حبيب الله | اسماء الرجال | Зайнулла бин Хәбибулла | Әсмәэ-р-рижал | Кеше исемнәре | 16 б. Г. К. | 21×13 | 2739». Эта рукопись оказалась примечательна своим текстом на странице 4. На 3-й ее строке после имени Зайнулла бин Хабибулла ан-Накшибанди написано: «...ана ахазту ал-'илм аз-захир 'ан дамудулла Ахмад бин Халид ал-Мингери ал-Казани...» («...я воспринял учение о явном от дамудулла Ахмеда бин Халида ал-Мингери ал-Казани...»), в следующих строках – «...ва хува ахаза 'ан... ва хума ахаза 'ан...» (а он воспринял от... а эти двое восприняли от...»). Последние слова первого абзаца (строка 16): «...ва хува 'ан ан-наби салла-Ллаху 'алайхи ва саллам» («...а он [воспринял] от Пророка, да благословит его Всевышний Аллах и да ниспошлет ему мир!») Текст продолжается и заканчивается, как было установлено нами позже, на странице 7. Ее абзац на 24-й строке начинается словами: «Ва айза ахазту ал-'илм аз-захир кама ахазту ал-'илм ал-батин 'ан мавлана Ахмад Зийа ад-дина ал-Гумушханави ал-Исламбули» («И так же, как я воспринял учение о явном, я воспринял и учение о тайном от мавланы Ахмеда Зийа ад-дина Гюмюшханеви ал-Истанбули...»). Последние слова этого абзаца и всего документа: «... 'ан Аби Ханифа Ну'ман ила ахирихи» (...от Абу Ханифы [ан-] Ну'мана и так далее»). Цитированные слова привлекли наше внимание к этому тексту, который после перевода и первоначального изучения мы решили назвать (собственного заглавия он не имеет) документом о восходящем преемстве наставников Зайнуллы Расулева в передаче знаний.

Русский перевод этого документа публикуется, как нам известно, впервые. Имена наставников в нем сопровождаются краткими пояснениями и номерами в прямоугольных скобках в обратном порядке следования поколений. Номера наставников в учении о явном по основной линии (с. 4, строки 3–16) индекса при себе не имеют, по дополнительной линии

¹ Работа по выполнена при поддержке РФФИ и Правительства РБ, проект № 18–49–020016.

(с. 4, строки 17–20 и с. 7, строки 21–23) имеют индекс «ф» (*фикх*), номера наставников в учении о тайном имеют индекс «б» (*батин*). К переводу приложено факсимиле документа¹.

«Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

„Хвала Аллаху, и мир над его рабами, которых Он избрал“². А затем сказал ничтожный раб Зайнулла бин Хабибулла ан-Накшибанди: я воспринял учение о явном³ от *дамуллы* Ахмеда бин Халида ал-Мингери ал-Казани [1]⁴. А он воспринял от *мавланы* главного *кадия* Бухары *дамуллы ал-мавлани* Мухаммада Шарифа *ас-сайида*, автора «*Ат-Такмила ‘ала-т-татимма*» [2]⁵ и от *мавланы муллы* Хасана-ахунда ал-Бухари [2 бис]⁶. А они оба восприняли от отца упомянутого главного *кадия* Бухары – ‘Ата’аллаха-*ходжи*, известного как *Ишан-устаз* [3]⁷. А он воспринял от Пади-*ходжи* [4]⁸. А он воспринял от *ахунда* Файзи [5]⁹. А он воспринял от *ахунда шейха* ‘Инайаталлаха ал-Бухари [6]¹⁰. А он воспринял от *мавланы ас-сайид аш-шарифа* Мухаммада Шарифа ал-Хусайни [7]¹¹. А он воспринял от *мавланы ахунда* Юсуфа ал-Карабаги [8]¹². А он воспринял от искателя истины Джалал [ад-дина] ад-Давани ас-Сиддики [9]¹³. А он воспринял от своего отца – Ас‘ада ас-Сиддики [10]¹⁴. А он

¹ Факсимиле воспроизводится благодаря любезному разрешению хранителя оригинала — Научной библиотеки имени Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета.

² Цитата Корана. 27: 60 (59) (Пер. И. Ю. Крачковского).

³ *Ал-‘илм аз-захир*: «...суфии различали два вида знания — явленное, внешнее (экзотерическое, захир) и сокровенное, тайное (эзотерическое, батин)». См. *Халидов А. Б.* ‘Илм // ИЭС. С. 95; *Ал-Хаким, Су‘ад.* Ал-Му‘джам ас-суфи. Бейрут: Дандара, 1401–1981. С. 750–761; *Poonawala I.* Al-zahir wa ‘l-batin // EI NE. Vol. 11, 389–390; *Idem.* Isma‘ili Literature in Persian and Arabic // URL: <https://ru.scribd.com/document/219106535/Ismaili-Literature-in-Persian-and-Arabic>. P. 2–3; *Uludağ, Süleyman.* Batn ilmi // TDVİA. С. 5, s. 188–189.

⁴ Ахмед бин Халид ал-Мингери (ум. 1287/1870). См. *Ризаэддин бин Фахреддин.* Асар. Оренбург, 1908. Джилд 2, джуз’ 15. С. 511–514 (тюрк. яз., араб. алф.).

⁵ Сведения о нем не обнаружены. Известен трактат о синтаксисе «Ал-Татимма», написанный Абу Бакром ‘Абд ал-Кахиром бин ‘Абд ар-Рахман ал-Джурджани (ум. 471/1078). См. *GAL I 288 III.*

⁶ Сведения о нем не обнаружены.

⁷ Сведения о нем не обнаружены.

⁸ Сведения о нем не обнаружены.

⁹ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁰ Сведения о нем не обнаружены.

¹¹ Сведения о нем не обнаружены.

¹² Мулла Юсуф бин Мухаммад Джан ал-Карабаги (ум. 1034/1624 или 1054/1644). См. *GAL S II 576 1 k*; Персидско-таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог). М.: Наука, 1964. Часть I. № 237.

¹³ *Ал-мухаккик ад-Давани ал-Джалал* — Джалал ад-дин Мухаммад бин Ас‘ад ад-Давани ас-Сиддики (ум. 907/1501). См. *GAL II 217–218*; *Lambton, Ann K. S.* Al-Dawani // EI NE. Vol. 2, 174.

¹⁴ Сведения о нем не обнаружены.

воспринял от *мавланы ас-саййид аш-шарифа* ал-Джурджани [11]¹. А он воспринял рациональные науки (*ал-‘улум ал-‘аклийа*)² от Мухаммада Мубаракшаха [12]³. А он воспринял от *Кутб ад-дина* ар-Рази [13]⁴. А он воспринял от *Кутб ад-дина* ученейшего Махмуда аш-Ширази [14]⁵. А он воспринял от ал-Катиби [15]⁶. А он воспринял от *ал-имама Фахр ад-дина* ар-Рази [16]⁷. А он воспринял от Абу Насра ас-Самнани [17]⁸. А он воспринял от Мухаммада бин Яхйа ан-Нисабури [18]⁹. А он воспринял от *ал-имама Худжжат ал-ислама* Мухаммада ал-Газзали [19]¹⁰. А он воспринял от *Имама ал-Харамайн* ал-Джувайни [20]¹¹. А он воспринял от ‘Абдаллаха Абу Мухаммада ал-Джувайни [21]¹². А он воспринял от Сахла бин Мухаммада Абу-т-Таййиба ас-Су‘луки [22]¹³. А он воспринял от Мухаммада бин Сулаймана Абу Сахла ас-Су‘луки [23]¹⁴. А он воспринял от Ибрахима Абу Исхака ал-Марвази [24]¹⁵. А он воспринял от Абу-л-‘Аббаса Ахмада бин Сурайджа [25]¹⁶. А он воспринял от Абу-л-Касима ‘Усмана ал-Анмати [26]¹⁷. А он воспринял от Исма‘ила Аби Ибрахима ал-Музани [27]¹⁸. А он воспринял от Абу ‘Абдаллаха Мухаммада бин Идриса аш-

¹ ‘Али бин Мухаммад ал-Джурджани *ас-саййид аш-шариф* (ум. 816/1413). См. *GAL* II 216–217; Tritton A. S. *Al-Djurdjani*, ‘Ali b. Muhammad // *EI NE*. Vol. 2, 602–603.

² *Ал-‘улум ал-‘аклийа* (в тексте описки — *‘алам ал-‘аклийа*) — умопостигаемые, рациональные или чужеземные (*‘улум ал-‘аджам*) науки: математика, музыка, естественные науки, медицина, астрономия, философия, логика и некоторые другие. *‘Улум ан-наклийа* — традиционные или божественные, религиозные (*‘улум аш-шари‘а*) науки: толкование Корана, предания, законоведение, богословие и развившиеся благодаря им науки арабского языка (*‘улум ал-‘арабийа*): грамматика, филология в целом, риторика и историография. См. *Кануджи, Сиддик ибн Хасан*. Абджад ал-‘улум. Ал-ваши ал-маркум фи байан ахвал ал-‘улум. Димашк, 1978. Джуз’ 1, с. 226 сл.; Liber *Mafatih al-olum explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum*. Auctore Abu Abdallah Mohammed Ibn Ahmed Ibn Jusof al-Katib al-Khowarezmi. Edidit, indices adjecit G. van Vloten. Lugduni Batavorum: Apud E. J. Brill, 1895. P.° 5, 7–130 (*‘улум аш-шари‘а*), 131–266 (*‘улум ал-‘аджам*) (orient. pag.); *Poonawala Ismail K.* Isma‘ilism. xiii. Isma‘ili Literature in Persian and Arabic // *Encyclopædia Iranica*. Vol. XIV, fasc. 2. P. 197–204; *Poonawala Ismail K.* Isma‘ili Literature in Persian and Arabic // URL: <https://ru.scribd.com/document/219106535/Isma'ili-Literature-in-Persian-and-Arabic>. P. 2.

³ Мухаммад ‘Али (Ибрахим) бин Мубаракшах Шамс ад-дин Мирак ал-Бухари (ум. около 840/1436). См. *GAL* S II 297 No 1 b — автор толкования «Хикмат ал-‘айн» Наджм ад-дина ‘Али бин ‘Умара ал-Казвини ал-Катиби (Дабиран) (ум. 675/1276 или 693/1294). См. *GAL* I 466 No 26.

⁴ Кутб ад-дин Мухаммад бин Мухаммад ар-Рази ат-Тахтани (ум. 766/1364). См. *GAL* II 209 § 2.

⁵ Кутб ад-дин Махмуд бин Мас‘уд бин Муслих аш-Ширази (ум. 710/1310). См. *GAL* II 211 § 12.

⁶ См. выше примеч. 18.

⁷ Фахр ад-дин Абу ‘Абдаллах Мухаммад бин ‘Умар бин ал-Хусайн (Хасан) бин ал-Хатиб ар-Рази (ум. 606/1209). См. *GAL* I 506–508; *Anawati G. C.* Fakhr al-Din al-Razi // *EI NE*. Vol. 2, 751–755; *Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В.* Ар-Рази // *ИЭС*. С. 197.

⁸ Сведения о нем не обнаружены.

⁹ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁰ Абу Хамид Мухаммад бин Мухаммад ал-Газзали (ум. 505/1111). См. *GAL* I 419–426; *Watt, Montgomery W.* Al-Ghazali // *EI NE*. Vol. 2, 1038–1041; *Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В.* Ал-Газзали // *ИЭС*. С. 51–52.

¹¹ Абу-л-Ма‘али ‘Абд ал-Малик бин Аби Мухаммад ‘Абдаллах бин Юсуф ал-Джувайни, Имам ал-Харамайн (ум. 478/1085). См. *GAL* I 388–389.

¹² Абу Мухаммад ‘Абдаллах бин Юсуф ал-Джувайни (ум. 438/1047). См. *GAL* I 385–386.

¹³ Абу-т-Таййиб Сахл бин Аби Сахл ал-Ханафи ас- Су‘луки (?–?). См. *Ас-Сам‘ани*. Дж. 3, 540.

¹⁴ Абу Сахл Мухаммад бин Сулайман бин Мухаммад бин Сулайман бин Харун бин Муса бин ‘Иса бин Ибрахим бин Бишр ал-‘Иджли ас-Су‘луки ал-Ханафи (ум. 369/980). См. *Ас-Сам‘ани*. Дж. 3, 539–540.

¹⁵ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁶ Ахмад бин ‘Умар бин Сурайдж (ум. 305/917). См. *GAL* S I 306 No 5.

¹⁷ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁸ Абу Ибрахим Исма‘ил бин Яхйа ал-Музани аш-Шафи‘и (ум. 264/878). См. *GAL* I 180 No 2.

Шафи'и [28]¹. А он воспринял от *ал-имама* Малика [29]². Да помилует их Всевышний *Аллах!*³ А он воспринял от Нафи' [30]⁴. А он воспринял от 'Абдаллаха бин 'Умара [31]⁵. Да будет *Аллах*⁶ милостив к ним! А он [воспринял] от Пророка [32], да благословит его Всевышний *Аллах* и да ниспошлет ему мир!⁷ [Окончание строки 16]

А искатель истины Джалал ад-дин ад-Давани [9] также воспринял [учение] от *Мухйи ад-дина* ал-Кашкандари [10 ф]⁸ [и] от *Мазхар ад-дина* Мухаммада ал-Карзуни [10 ф бис]⁹. А эти двое восприняли от *ас-саййид аш-шарифа* [ал-Джурджани] [11 ф], *ас-саййид аш-шариф* воспринял *фикх* и *ал-'улум ан-наклийа*¹⁰ от толкователя «Ал-Хидайа» *Акмал ад-дина* Мухаммада бин Мухаммада бин Махмуда ал-Бабарти [12 ф]¹¹. А он воспринял от *Кивам ад-дина* Мухаммада бин Мухаммада ас-Саккаки [13 ф]¹². [А он воспринял] от *Хусам ад-дина* ас-Сигнаки [14 ф]¹³. [А он воспринял] от *Хафиз ад-дина* ал-Кабир Мухаммада ал-Бухари [15 ф]¹⁴. [А он воспринял] от *Шамс ад-дина ал-а'имма* Мухаммада бин 'Абд ас-Саттара ал-Кардари [16 ф]¹⁵. [А он воспринял] от автора «Ал-Хидайа» 'Али бин Аби Бакра [17 ф]¹⁶. [А он воспринял] от Ахмада бин 'Умара // [Начало страницы 7] ан-Насафи [18 ф]¹⁷. [А он воспринял] от своего отца [19 ф]¹⁸. [А он воспринял] от Абу-л-Ясира Мухаммада ал-Баздави [ал-Паздави] [20 ф]¹⁹. [А он воспринял] от Абу Я'куба Юсуфа ас-Сибйари [?] [21 ф]²⁰ [А он воспринял] от Абу Исхака ан-Навкади [22 ф]²¹. [А он воспринял] от ал-Хиндувани [23 ф]²². [А он воспринял] от Абу-л-Касима ас-Саффара [24 ф]²³. [А он воспринял] от Насира бин Яхйа [25 ф]²⁴. [А он воспринял] от Мухаммада бин Сама'та [?] [26 ф]²⁵ [А он воспринял] от

¹ Мухаммад бин Идрис аш-Шафи'и (ум. 204/820). См. *GAL I 178–180; Chaumont E. Al-Shafi'i, al-Imam Abu 'Abd Allah // EI NE. Vol. 9, 181–185; Боголюбов А. С. Аш-Шафи'и // ИЭС. С. 295.*

² Абу 'Абдаллах Малик бин Анас бин Аби 'Амир ал-Асбахи (ум. 179/795). См. *GAL I 175–176; Schacht J. Malik b. Anas // EI NE. Vol. 6, 262–265; Боголюбов А. С. Малик б. Анас // ИЭС. С. 156.*

³ *Рахимахум Аллах — таррахум* — молитвенное поминание живших после сподвижников Пророка и их последователей.

⁴ Нафи' — чтец Корана. См. *GAL I 175.*

⁵ 'Абдаллах бин 'Умар бин ал-Хаттаб — сын второго праведного халифа 'Умара (ум. 73/693). См. *Vaglieri, L. Veccia. 'Abdallah b. 'Umar b. al-Khattab // EI NE. Vol. 1, 53–54.*

⁶ *Разийа-ллаху 'анхум — тараззи* — молитвенное поминание сподвижников Пророка и их последователей.

⁷ *Салла-Ллаху 'алайхи ва саллам — таслиья* — молитвенное поминание Пророка Мухаммада.

⁸ Сведения о нем не обнаружены.

⁹ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁰ *Ал-'улум ан-наклийа* — см. выше примеч. 17: *ал-'улум ал-'аклийа.*

¹¹ Мухаммад бин Махмуд Акмал ад-дин ал-Бабарти ал-Ханафи (ум. 786/1384). См. *GAL II 80–81*, автор «Ал-'Инайа» — толкования «Ал-Хидайа» ал-Маргинани. См. *GAL I 377, 8.*

¹² Кивам ад-дин Мухаммад бин Мухаммад бин Ахмад ал-Каки (вместо ас-Саккаки) ал-Худжанди (ум. 749/1348). См. *GAL II 198 No 3.*

¹³ Хусам ад-дин ал-Хусайн бин 'Али бин Хадждадж ас-Сигнаки (ум. 710/1310). См. *GAL II 116 § 8 No 2.*

¹⁴ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁵ Шамс ад-дин Абу-л-Ваджх Мухаммад бин Мухаммад бин 'Абд ас-Саттар ал-'Имади ал-Кардари ал-Бухари (ум. 642/1244). См. *GAL I 381 No 39.*

¹⁶ 'Али бин Аби Бакар бин 'Абд ал-Джалил ал-Фаргани ал-Маргинани ар-Риштани Бурхан ад-дин (ум. 593/1197). См. *GAL I 376–378; Heffening W. Al-Marghinani (I. 1) // EI NE. Vol. 6, 557–558.*

¹⁷ Наджм ад-дин Абу Хафс 'Умар бин Мухаммад бин Ахмад ан-Насафи (ум. 537/1142). См. *Heffening W. Al-Marghinani (I. 1) // EI NE. Vol. 6, 558.*

¹⁸ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁹ См. Ас-Сам'ани. Дж. 5, 538.

²⁰ Сведения о нем не обнаружены.

²¹ См. Ас-Сам'ани. Дж. 5, 538.

²² Абу Джа'фар Мухаммад бин 'Абдаллах бин Мухаммад бин 'Умар ал-Балхи (ум. 362/973). Ас-Сам'ани. Дж. 5, 653.

²³ Сведения о нем не обнаружены.

²⁴ Сведения о нем не обнаружены.

²⁵ Сведения о нем не обнаружены.

Абу Юсуфа [27 ф]¹. [А он воспринял] от *ал-имам ал-а'зама* [28 ф]². [А он воспринял] от Хаммада [29 ф]³. [А он воспринял] от ан-Нхфи [?] [30 ф]⁴. [А он воспринял] от 'Алкама [31 ф]⁵. [А он воспринял] от 'Абдаллаха бин Мас'уда [32 ф]⁶. [А он воспринял] от Пророка [33 ф], да благословит его Всевышний *Аллах* и да ниспошлет ему мир! [Окончание строки 23]

И так же, как я воспринял учение о явном ('илм аз-захир) [от названных наставников], я воспринял и учение о тайном ('илм ал-батин) от *мавланы* Ахмеда *Зийа ад-дина* ал-Гюмюшханави ал-Истамбули [1 б]⁷, да очистит [Аллах] душу его!⁸ А он воспринял от *мавланы* Ахмада бин Сулаймана ат-Тарабулуси [2 б]⁹. А он воспринял от *мавланы* Мухаммада Ибн 'Абидина [3 б]¹⁰ и от *мавланы* Ахмада ат-Тахтави [3 б бис]¹¹, и опора их обоих [в их наставниках] упомянута во «Введениях» [каждого из них] к их «Хашийат ад-Дурр ал-мухтар»¹². [А он воспринял от] *имам* 'Али ал-Баздави [4 б]¹³. [А он воспринял] от ас-Сархаси [5 б]¹⁴. А он [воспринял] от ал-Халвати [6 б]¹⁵. А он [воспринял] от *ал-кади* 'Али ан-Насафи [7 б]¹⁶. А он [воспринял] от Абу Бакра Мухаммад бин ал-Фазла ал-Бухари [8 б]¹⁷. [А он воспринял] от *ал-имам* Абу 'Абдаллаха ас-Субазмуни [9 б] [Субазмун] – одно из селений Ферганы. А он [воспринял] от Абу Джа'фара ал-Бухари [10 б]¹⁸. [А он воспринял] от своего отца [11 б]. [А он воспринял] от *ал-имам* Мухаммада [12 б]¹⁹. [А он воспринял] от Абу Ханифы Ну'мана [13 б]²⁰ и так далее» [Окончание строки 29 и всего документа].

Документ интересен, во-первых, тем, что в нем продолжена мусульманская традиция сохранения преемственности в передачи знаний, которая, по словам Ризаэддина бин Фахреддина, была одной из главных целей составления его «Асар»: «... в сердце моем есть заветное [желание] сберечь и почтить эти отношения наставничества и ученичества; выяснить, от кого же [перешли] и кому именно [достались] эти передаваемые знания» [2. С. 8]. Эта традиция преемственности сохраняет здесь две регрессивные линии: линию передачи

¹ Абу Юсуф Я'куб бин Ибрахим бин Хабиб ал-Куфи ал-Ансари (ум. 182/798). См. *GAL I 171 No 2; Schacht J. Abu Yusuf Ya'kub b. Ibrahim al-Ansari al-Kufi // EI NE. Vol. 1, 164–165.*

² Абу Ханифа ан-Ну'ман бин Сабит (ум. 150/767). См. *GAL I 169–171; Schacht J. Abu Hanifa al-Nu'man b. Thabit // EI NE. Vol. 1, 123–124; Боголюбов А. С. Абу Ханифа // ИЭС. С. 11–12.*

³ Хаммад бин Аби Сулайман (ум. 119/737). См. *GAL I 170.*

⁴ Сведения о нем не обнаружены.

⁵ Сведения о нем не обнаружены.

⁶ Ум. 32/652. См. *Annali dell' Islam / Compilati da Leone Caetani. Milano: Ulrico Hoepli, 1907. T. 2. P. 1248; Vadet J.-C. Ibn Mas'ud, 'Abdallah b. Ghafil // EI NE. Vol. 3, 873–875.*

⁷ *Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaeddin* (ум. 1893). См. *Gündüz, İrfan. Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaeddin // TDVİA. C. 14, s. 276–277.*

⁸ *Каддаса* [Ллаху] *сирраху* — *такаддус* — молитвенное поминание суфийского святого.

⁹ Ahmed b. Süleyman el-Evradî (ум. 1858). См. *Algar, Hamid. Halidiyye // TDVİA. C. 15, s. 296.*

¹⁰ Мухаммад Амин бин 'Абидин аш-Ша'ми (ум. 1252/1836). См. *GAL S II 427 No 5, 1, Comm. b, Glos. e; Özel, İrfan. İbn Abidin, Muhammed Emin // TDVİA. C. 19, s. 292–293.*

¹¹ Шихаб ад-дин Ахмед бин Мухаммад ат-Тахтави (ум. 1231/1816). См. *GAL S II 427 No 5, 1, Commentar b, Glosse, ç; Sadgrove, Ph. Ch. Tahtavi, Ahmad b. Muhammed // TDVİA. C. 39, s. 438–439.*

¹² Ибн 'Абидин и ат-Тахтави оставили свои пояснения «Хашийа 'ала-д-дурр ал-мухтар» к толкованию Мухаммада бин 'Али ал-Хаскафи (ум. 1088/1677) краткого изложения ветвей ханафитского правоведения «Тан-вир ал-абсар ва джами' ал-бихар» Шамс ад-дина Мухаммада бин 'Абдаллаха бин Шихаб ад-дин Ахмада ат-Тимирташи ал-Ханафи (ум. 1004/1595). См. *GAL S II 427 No 5, 1, Comm. b, Glos. e, ç.*

¹³ Абу-л-Хасан 'Али бин Мухаммад ал-Паздави Фахр ал-ислам (ум. 482/1089). См. *GAL I 373 No 4; Bedir, Murteza – Koca, Ferhat. Pezdevi, Ebü 'l-Uşr // TDVİA. C. 34, s. 264–266.*

¹⁴ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁵ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁶ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁷ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁸ Сведения о нем не обнаружены.

¹⁹ Мухаммад бин ал-Хасан аш-Шайбани (ум. после 189/804). См. *GAL I 171–173; Chaumont E. Al-Shaybani, Abu 'Abd Allah Muhammad b. al-Hasan b. Farkad // EI NE. Vol. 9, 392–394.*

²⁰ О нем см. выше примеч. 60.

учения о явном и линию передачи учения о тайном. Первая линия насчитывает тридцать одно поколение от Ахмеда бин Халида ал-Мингери [1] до Пророка Мухаммада [32] в течение 1238 лет с особым ответвлением передачи *фикха* от Джалал ад-дин ад-Давани [9] (точнее – от Акмал ад-дина ал-Бабарти [12 ф]) до Пророка Мухаммада [33 ф]. Вторая линия – двенадцать поколений от Ахмеда Зийа ад-дина ал-Гюмюшханави [1 б] до Абу Ханифы ан-Ну‘мана [13 б] в течение 1226 лет. (В хронологической части вторая из них выглядит менее достоверной, чем первая: череда поколений перед ‘Али ал-Баздави [4 б] прерывается 727–747 годами неизвестности, поэтому-то на каждое из двенадцати ее поколений в среднем и приходится по 93 [!] года, против 40 лет продолжительности поколения в первой линии). Безусловно, обе эти линии преемства должны быть рассмотрены критически, то есть на основании специализированных достоверных биографических пособий (если таковые вообще существуют). Но это долженствование и степень критичности в дальнейшем будет зависеть от ответа на вопрос об авторстве документа.

Ведь документ интересен, во-вторых, еще и тем, что в нем сообщаются сведения от первого лица, а именно – от имени Зайнуллы бин Хабибуллы. У нас нет никаких оснований сомневаться в том, что названный Зайнулла бин Хабибулла – это тот самый Зайнулла Расулев, память которого чествовалась и на Международной научной конференции «Традиционный Ислам в России и Зайнулла Расулев», прошедшей в г. Уфе 4–8 июля 2018 г. Но зато у нас есть серьезные основания сомневаться в том, что публикуемый документ является его *автографом*.

Нам известны только пять автографов Зайнуллы Расулева – его письма в Научном архиве УФИЦ РАН (Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 22 (старого акта). С. 53; Ф. 22. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 51–53 [1. С. 18, № 37, 38]), в Национальном архиве Республики Башкортостан (Ф. И-295. Оп. 3. Д. 8027. Л. 8 [3. С. 64–69]) и в Научной библиотеке Казанского федерального университета (2113 т). Все эти письма старше нашего документа, написанного после 1893 г. Мы не видели автографов, обнаруженных Е. Н. Хамидовым в Национальной библиотеке Республики Татарстан (два письма 1871 и 1917 годов, без шифров) и в Российской Национальной библиотеке (рукопись «Баб ал-муракабат» 1903 года, номер 3756 [?]) [4. С. 139–140].

Хотя образцы письма пяти известных нам документов и не являются полностью одинаковыми, но их общий облик и частные особенности позволяют отнести их к разновидностям одного почерка. Сравнение же этих образцов с письмом нашего документа приводит к заключению о том, что существуют сходства начертания отдельных элементов букв, их отдельного и связанного написания, но видимые различия в стиле письма не позволяют с полной уверенностью назвать сравниваемые стороны следами одного и того же почерка. Однако, с другой стороны, имеющиеся между сторонами сходство не позволяют нам полностью отрицать возможность принадлежности нашего документа руке Зайнуллы бин Хабибуллы Расулева. Поэтому сегодня мы вынуждены отложить ответ на вопрос об этом автографе на будущее, а для содействия его решению в этой статье помещаем факсимиле *предполагаемого автографа*.

Данной нашей публикацией факсимиле документа в 29 строк, его перевода и краткого сообщения о нем мы обращаем внимание исследователей на необходимость продолжить поиски предметов письменного наследия Зайнуллы Расулева, всестороннее их изучение и издание на языках оригиналов и в переводах.

Список литературы

1. Краткое описание фонда М. Уметбаева из архива Уфимского научного центра РАН / Сост. М.Х. Надергулов. Уфа, 1993.
2. Ризаэддин бин Фахреддин. Асар. Беренче жөзье. Казан: Лито-типография Императорского университета, 1900 (араб. алф.).

٦

الشيخ عن ابيه عن ابى اليسر محمد البرزوى عن ابى يعقوب يوسف السيارى عن ابى احمد النوفلى
 عن ابى الهيثم وراى عن ابى القاسم الصغار عن نصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن ابى يوسف عن الامام
 الاكظم عن حماد بن ابي اسحق عن علقمة عن عبد الصمد بن شعوب عن ابى صالح السدقى عليه السلام
 وارضاه اخذت العلم الظاهر كما اخذت العلم الباطن عن مولانا احمد ضياء الدين الكمشى نوى
 الاسلام مبول قدس سره وهو اخذ من مولانا احمد بن سليمان الطرابلسى وهو اخذ من مولانا
 محمد بن عابد بن وهب مولانا احمد الطحطاوى وسندهما المذكور في درياچه حاشية الدر الختم اخذ
 الامام على البرزوى عن الشرحى وهو عن الخلوانى وهو عن القاضى على بن اسحق وهو عن ابى بكر
 محمد بن الفضل البخارى عن الامام ابى عبد الله السبعمونى وهو عن ابى جعفر البخارى عن ابيه عن
 الامام محمد بن ابى عبيدة نعمان الخ

23

29

ИЗУЧЕНИЕ БИОГРАФИИ САЙФУЛЛЫ-КАДИ БАШЛАРОВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация. Статья посвящена изучению отечественной историографии биографии Сайфуллы-кади Башларова. Выявляется степень изученности биографии шейха, определяются проблемы и перспективы дальнейших исследований.

Ключевые слова: Сайфулла-кади Башларов, ислам, историография, богословие, суфизм.

Abstract. Article is devoted to studying of a domestic historiography of the biography of Sayfully-kadi Bashlarov. Degree of study of the biography of the sheikh comes to light and problems and prospects of further researches are defined.

Keywords: Sayfulla-kadi Bashlarov, Islam, historiography, divinity, Sufism.

Сайфулла-кади Башларов (1850–1919) был учеником и духовным преемником Зайнуллы Расулева (1833–1917) и представителем реформаторского движения мусульман России. Он и его учитель, играли важную роль в религиозной, общественно-политической и культурной жизни мусульманской уммы России. До последнего времени биография и наследие Сайфуллы-кади Башларова редко становилась объектом специального научно-биографического исследования.

В советский период историки не придавали большого значения изучению ислама и богословского наследия России. Это было обусловлено идеолого-политическими установками, ориентировавшими исследователей на изучение и популяризацию историко-материалистических представлений. Поэтому в рамках советской парадигмы все историки переключились на изучение вопросов социально-экономической и общественно-политической истории. Главной их целью становится реконструкция процесса классовой борьбы и развития экономического базиса, т.е. создание материалистической исторической панорамы.

В этих условиях история религии и наследие богословов как элементы надстройки остаются на обочине магистральных исследований. Поэтому в советский период биография Сайфуллы-кади Башларова практически не изучалась. Кое-какие упоминания о его деятельности попадали на страницы работ лишь в контексте описания восстания 1877 г. и событий Гражданской войны или в рамках более масштабных по тематике исследований, посвященных истории ислама на Кавказе. [18; 14; 15; 7; 4; 19].

Важный этап объективного осмысления истории ислама в России открылась уже в годы перестройки. Но первые значимые обобщающие труды по истории распространения ислама на Кавказе появились только в начале двухтысячных годов. Видимо, это было связано с трудностями методологической и конкретно-исторической переориентации и проблемами воссоздания современных историко-религиоведческих школ. Например содержательные биографические заметки о Сайфулле-кади Башларове можно найти в монографиях советского и российского философа М.А. Абдуллаева [1; 2; 3].

Важный вклад в изучение жизни и творчества Сайфуллы-кади Башларова внес Ш.Ш. Шихалиев [20; 22; 23]. Выделим наиболее важные направления и итоги его работ. В своих работах он использовал как ранее привлекавшиеся данные, так и малоизученные и неизученные сведения из рукописей на арабском языке, а также информацию, полученную от родственников шейха.

Ш.Ш. Шихалиев почерпнул информацию из арабоязычного биографического сочинения «Сирадж ас Са'адат» шейха Хасана Хилми ал Кахи (Кахибского), который был учеником и преемником Сайфуллы-кади Башларова. Причем для реконструкции событий им

были привлечены сведения из списка «Сирадж ас Са'адат», обнаруженного в с. Ахалчи Хунзахского района Дагестана в результате археографической экспедиции 2006 г. (руководитель А.Р. Шихсаидова). Вторым по важности источником о Сайфулле-кади Башларове для Ш.Ш. Шихалиева стал сборник писем «Мактубат Халид Сайфулла или фукара' ахл Аллах».

Ученый широко задействовал и данные, полученные им от внука Сайфуллы-кади Башларова – Сайпуллаха Гусейновича Башларова. При этом информаторами С.Г. Башларова были его родители и родственники. По заключению Ш.Ш. Шихалиева, сведения, записанные им со слов С.Г. Башларова в декабре 2002 г., совпадают «с той информацией, которая приводится в работе М.А. Абдуллаева» [24, с. 86].

Введение в научный оборот новых источников и сравнительный анализ их сведений позволили Ш.Ш. Шихалиеву не только осветить различные аспекты деятельности шейха, но и показать некоторые биографические ошибки предшественников. К примеру, ученый указал на то, что «мнение М.А. Абдуллаева о том, что Сайфулла-кади был муфтием Дагестана, не соответствует действительности, так как известно, что первым муфтием Дагестана был избран Наджмуддин Гоцинский на общекавказском съезде во Владикавказе в мае 1917 г.» [24, с. 93]. Ш.Ш. Шихалиев, придерживаясь хронологического проблемного принципов изложения событий, последовательно представил основные вехи биографии Сайфуллы-кади Башларова: начиная от воспитания и образования шейха, заканчивая его трудовой, духовной и общественно-политической деятельностью.

В то же время в работах Ш.Ш. Шихалиева мы найдем характеристику основных трудов Сайфуллы-кади Башларова, таких как «Да'ират ал ма'ариф ат тиббийя» (Круг знаний о медицине), «Канз ал ма'ариф ва асрар ал лата'иф» («Сокровищница знаний»), «Мавакид ас садат» («Позиции святых»), «Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахл Аллах» («Письма Халида Сайфуллы к бедным [рабам] Аллаха»). Ссылаясь на свидетельства внука шейха, С. Г. Башларова, ученый сообщает о том, что деникинцами была сожжена библиотека Сайфуллы-кади Башларова в городе Темир-Хан-Шуре в Дагестане. По мнению Ш.Ш. Шихалиева, одно из трех сочинений шейха по медицине «на русском языке вместе с большинством его книг пропало во время погрома деникинскими войсками его дома в Темир-Хан-Шуре» [24, с. 88]. В результате изучения творческого наследия шейха ученый заключил, что оно «не изучено, а многие его труды не стали достоянием широкого круга общественности и конечно, специалистов» [24, с. 97].

Проанализировав различные аспекты проблемы, Ш.Ш. Шихалиев пришел к выводу, что «Сайфуллакади сыграл исключительно важную роль в духовной жизни дагестанского мусульманского общества». При этом ученый сетует на то, что, «к сожалению, имя этого выдающегося духовного деятеля и миротворца мало известно широкой массе общественности». «Однако, – заключает историк, – в памяти народа он остается как святой человек, замечательный ученый, поборник братства всей мусульманской уммы и социальной справедливости» [24, с. 97].

Таким образом, в своих работах Ш.Ш. Шихалиев обозначил важнейшую задачу для дальнейших исследований – изучение творческого наследия Сайфуллы-кади Башларова. Впрочем, и его историко-биографические материалы нуждаются в уточнениях и доработке, требующих привлечения дополнительных архивных источников и широкого применения новых методик работы с ними. К примеру, из-за недостатка информации недатированным осталось важнейшее событие в жизни Сайфуллы-кади – его вступление под духовную опеку шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави (1815–1893) [17, с.184]. Думается, для уточнения этого вопроса необходимо задействовать материалы биографии самого Мухаммад-Закира ал-Чистави, хранящиеся в архивах Республики Татарстан. Пока же можно лишь сказать, что рассматриваемое событие произошло до 1893 г., т.е. до момента ухода из жизни шейха из Чистополя. И, вероятнее всего, их встреча с Сайфуллой-кади произошла неза-

долго до этого момента, так как в источниках сообщается, что Сайфулла-кади не успел вернуться к своему наставнику для продолжения обучения, и впоследствии вынужден был искать другого муршида, которым впоследствии стал Зайнулла Расулев.

Впрочем, привлечение материалов, связанных с биографией других известных деятелей, судьбы которых переплелись с судьбой Сайфуллы-кади Башларова, позволит не только уточнить отдельные аспекты биографии шейха, но и на качественно новом уровне изучить его жизнь и духовное наследие.

Важным событием в Российской современной историографии изучаемого вопроса стала научно-практическая конференция «Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова», которая состоялась 25–26 апреля 2008 г. в Махачкале.

Участникам конференции удалось не только представить новые сведения о жизни шейха, но и сделать серьезный вклад в изучение его творческого наследия. Г.М. Курбанова в статье «Сайфулла-кади Башларов – шейх трех тарикатов», опираясь на неопубликованные документы царской администрации, подробно описала участие шейха в «Антиписарском движении» 1913–1914 гг. Архивные данные, представленные Г.М. Курбановой, свидетельствуют о ключевой роли шейха в этом «движении». По ее заключению, «благодаря ему было предотвращено кровопролитие в Дагестане во время «антиписарского» выступления народов Дагестана и за это он был сослан из Кавказского края» [13, с. 47].

Немало новых сведений о научно-медицинской деятельности Сайфуллы-кади привел М. Гаджиев. Однако его статья осталась без ссылок и списка литературы, из-за чего не совсем ясна оригинальная источниковая база этого исследования [8, с. 68–72]. Аналогичная ситуация и с докладом о языковой подготовке Сайфуллы-кади. А.С. Башларова-Гаджиева привела интересные и, порой, уникальные сведения из биографии шейха и сделала вывод, что к концу жизни он владел более чем двадцатью языками, но не привела ссылки на источники, лишь в некоторых случаях указав, что информантами были потомки шейха [6, с. 73–79]. Видимо, обе эти статьи подготовлены на основе свидетельств родственников Сайфуллы-кади Башларова.

Изучение материалов первой конференции, посвященной Сайфулле-кади Башларову, показывает и важнейшие проблемы исследования, которые еще предстоит решить. Просветительская и духовная деятельность шейха репрезентируется в основном по биографическим трудам современников событий и воспоминаниям его родственников. При этом исследователи редко обращались к архивным материалам. Тогда как изучение неопубликованных документов архивохранилищ Астрахани, Казани, Уфы, Ростова-на-Дону, Саратова, Махачкалы, Санкт-Петербурга и других городов позволит существенно расширить представление об этапах деятельности Сайфуллы-кади Башларова.

Одним из важных результатов этой конференции стало издание книги «Сайфулла-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность», составленной М.А. Омаровым. Данный труд содержит сведения о шейхе из сочинений Хасана-афанди из Кахиба, Саида-афанди из Чиркея, внука Сайфуллы-кади, анонимную биографию Сайфуллы-кади, некоторые письма шейха и перевод его книги «Мавакид ас-садат фи маратиб ал-вилайат» («Очаги саййидов в степенях святости»). Таким образом, книга представляет собой первый сборник источников о Сайфулле-кади Башларове [17]. Причем эти источники до настоящего времени являются основными, и любой современный исследователь при изучении биографии шейха не может обойтись без привлечения этих источников.

В последние годы опубликованы новые статьи и диссертационные исследования, прямо или косвенно затрагивающие тему Сайфуллы-кади Башларова. Однако анализ этих трудов показывает, что в последнее время исследователи существенно не продвинулись в изучении биографии и наследия шейха. Практически не расширилась источниковая база работ последних лет по сравнению с материалами конференции 2008 г., в основном ученые

дублируют ранее известный фактический материал и повторяют свои выводы [10; 11; 12; 9; 25; 5; 16].

Таким образом, осуществленный нами краткий обзор работ ряда авторов показал, что трудовая, общественная и богословская деятельность Сайфуллы-кади Башларова не нашла объективного и полного освещения в отечественной историографии. До настоящего времени нет работ, специально посвященных этому крупному мусульманскому деятелю Российской империи. Некоторые аспекты его жизни и творческого пути освещаются лишь в кратких энциклопедических статьях, а также в материалах ряда конференций. В то же время отметим, что все его основные рукописи изданы только на арабском языке, а потому остаются малоизвестными широкому кругу российских исследователей и общественности. Прежде всего, перспективы исследования видятся в расширении источниковой базы за счет широкого привлечения нового архивного материала и данных устной истории и специального изучения наследия Сайфуллы-кади Башларова.

Список литературы

1. Абдуллаев М.А. Важный источник средневекового суфизма // Вопросы философии. 1986. № 7. С. 82–90.
2. Абдуллаев М.А. Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX в. М., 1968.
3. Абдуллаев М.А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. Махачкала, 2000.
4. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984.
5. Акаев В.Х., Мирзаев С.Б. Тарикат Шазалия в Дагестане: Факторы, появление, сущность и социокультурная роль // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2011. С. 5–9.
6. Гаджиева А.С. Языковая база шейха Сайфуллы-кади Башларова // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. С. 73–79.
7. Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
8. Гаджиев М. Сайфулла-кади – шейх и целитель // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. С. 68–72.
9. Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.). Дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Владикавказ, 2014.
10. Курбанова Г.М. Естественнаучные взгляды Сайфуллы Башларова // Юг России: экология, развитие. 2009. № 3. С. 7–10.
11. Курбанова Г.М. Религиозная и миротворческая деятельность шейха С.К. Башларова // Исламоведение. 2011. С. 29–32.
12. Курбанова Г.М. Сайфулла-кади Башларов – дагестанский общественно-политический и религиозный деятель // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2012. С. 18–25.
13. Курбанова Г.М. Сайфулла-кади Башларов – шейх трех тарикатов // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. С. 31–47.
14. Лавров Л.И. Новое о Зирих-Гиране и газикумухских шамхалах // Из истории дореволюционного Дагестана. Махачкала, 1976. С. 211–227.
15. Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. I. М., 1966.
16. Омаров М. Сайфулла-кади (к.с.) (1850–1919) // Богословы Дагестана. Кн. I. Махачкала, 2014. С. 96–104.
17. Сайфулла-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность. Махачкала, 2009.
18. Смирнов Н.А. Муридизм на Кавказе. М., 1963.
19. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М., 1982.
20. Шихалиев Ш.Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень № 1 (4). Махачкала, 2003. С. 39–57.

21. Шихалиев Ш.Ш. Новые биографические сведения о жизни Сайфуллы-кади Башларова (по арабоязычным письменным источникам) // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. С. 48–63.
22. Шихалиев Ш.Ш. Сайфулла-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 2003. С. 72–73.
23. Шихалиев Ш.Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. М., 2007. № 3 (37). С. 137–152.
24. Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Кн. 1. Махачкала, 2007. С. 86–98.
25. Эскарханов Г.Л. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика. Дисс. ... канд. филос. наук. Грозный, 2011.

СУФИЗМ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ДАР АЛ-ИСЛАМ: НАРРАТИВЫ И ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье рассматривается эволюция суфизма (тасаввуф) в культурном и религиозном пространстве Запада. История отношений мусульманского мистицизма и западного общества берет свое начало в период Средневековья, когда мусульманский мир оказывала значительное влияние на Европу, черпавшую вдохновение и знания в культуре ислама. В колониальную эпоху суфизм рассматривался европейцами преимущественно в качестве «этнографической экзотики», однако в 60-70-е гг. XX в. суфизм приобретает статус категории культуры западного мира, перестает отождествляться с исключительно исламской традицией, принимает все более универсалистский характер, а его новыми адептами становятся люди различных религиозных убеждений и национальностей.

Ключевые слова: Суфизм, мусульманская культура, новые религиозные движения, Нью Эйдж, западная сообщества.

Abstract. The article examines the evolution of Sufism (tasawwuf) in the cultural and religious milieu of the West. The history of the relationship of Muslim mysticism and Western society goes back to the Middle Ages, when the Muslim world had a significant impact on Europe, drawing inspiration and knowledge in the culture of Islam. In the colonial era, Sufism was viewed by Europeans primarily as "ethnographic exotics", but in the 1960s and 1970s Sufism received the status of a culture category of the Western world, not to be identified with an exclusively Islamic tradition, and at last it assumes an increasingly universalist character, and its people are adherents of different religious beliefs and nationalities.

Keywords: Sufism, Islamic Culture, New Religious Movements, New Age, Western Society.

Интерес к изучению «западного суфизма» в Европе и США появился в середине прошлого столетия, и к настоящему времени существует значительный по объему корпус работ, посвященный исследованию этого феномена. В Советском Союзе развитие исламоведческих и суфийских штудий шло по пути, отличному во многих своих чертах от западной традиции. Если не считать работы Е. Э. Бертельса и некоторых других авторов, стратегия изучения ислама в целом и суфизма в частности была направлена на выявление «пережитков», доставшихся исламу от прежних верований. И надо признать, что на этом пути отечественной научной школой были достигнуты немалые успехи, особенно в рамках этнографических/антропологических исследований мусульманской религии. В качестве примеров можно привести не утратившие до настоящего времени своей актуальности работы В. Н. Басилова, Г. П. Снесарева, О. А. Сухаревой и др. Естественным образом, ареал исследований, как правило, был ограничен исламом в его среднеазиатском изводе. Если оставить в стороне публикации по философской составляющей суфизма, начавшие спорадически появляться в печатных изданиях с конца 80-х гг. XX в., то следует признать, что мусульманский мистицизм в России получил крайне неравномерное освещение в научной литературе, а суфийские течения на Западе и вовсе оказались фактически вне поля зрения исследователей.

Первое знакомство европейцев с суфийскими идеями восходит, как принято считать, к периоду средневековья. Творческое наследие каталонского мистика и ученого Раймунда Лулия (Ramon Lull, ок. 1235-1315) свидетельствует об основательном знакомстве с суфийской литературой, оказавшей на него значительное влияние [4, с. 23]. Говоря о представителях мусульманского мистицизма, получивших широкую известность в средневековой Европе, нельзя не упомянуть полупоэтическую женщину-аскета из Басры Раби‘и ал-‘Адавийя (ум. 185/801) или египетского поэта-мистика Ибн ал-Фарида (ум. 632/1235). Тем не

менее, вероятно, большее влияние на умонастроения западного общества, на его знакомство с миром восточной духовности сыграли переводы персидской классической поэзии, прежде всего Са'ди (ум. 692/1292) и Хафиза (ум. 792/1390), в творчестве которых многие положения суфизма были облечены в изящные поэтические формы. Существует большое количество работ, посвященных изучению влияния мусульманского мира на средневековую Европу, достаточно вспомнить хотя бы классическую работу Уильяма Монтгомери Уотта (William Montgomery Watt), в которой он приводит значительное число примеров непосредственного взаимодействия двух цивилизаций в различных областях знания и науки – медицине, астрономии, математике, философии. Действительно, вплоть до XVII в. Запад и мир ислама «говорили между собой по меньшей мере на равных». Тем не менее, в дальнейшем характер их взаимоотношений меняется – «что-то пошло не так», как сказал об этом в своей работе известный арабист Бернард Льюис (Bernard Lewis): «В большинстве искусств и наук средневековая Европа была ученицей и в определенной степени находилась в зависимости от мусульманского мира, полагаясь на арабские версии научных трудов, которые в противном случае так и остались бы неизвестными. И вдруг неожиданно отношения изменились. Еще до наступления эпохи Возрождения европейцы стали добиваться значительных успехов в изящных искусствах. С развитием новых знаний они стали стремительно уходить вперед, оставляя научное, технологическое и, в конечном итоге, культурное наследие мусульманского мира далеко позади себя» [8, с. 7].

Именно тогда начался период доминирования Европы, превратившейся из внимательной ученицы в строгую класную даму, диктующую свою волю миру Востока. Отношения силы и господства, сложившиеся в колониальную эпоху Э. Саид (E. Said) назвал термином *ориентализм*, под которым он понимал особые практики и поведенческие стратегии европейцев, конструировавших свой образ Востока в соответствии с собственными культурными, эстетическими и идеологическими представлениями. Мусульманский мир для Европы превратился в некую диковинку, окраину ойкумены, статичную и лишённую внутренней динамики, интересную лишь своей непохожестью на пребывающий в постоянном движении бурлящий западный мир. В том или ином виде подобного рода представления нашли свое отражение в литературе, музыке, пластичных искусствах. В качестве характерного примера можно привести сделанные западными путешественниками и учеными фотографические снимки мусульманских дервишей и каландаров в дырявых рубищах (*хирка*) и причудливых позах на фоне живописных развалин (*харабат*), где, как писал Хафиз, обитают аскеты и ринды, познающие суть питья вина [3, с. 149]. Такого рода «этнографическая экзотика» превратилась в существенный элемент топики западного восприятия мусульманского мистицизма.

Несмотря на все это уже в начале XX в. появляются первые неопиты-европейцы, примерившие на себя *хирку* суфия. Одной из них оказалась женщина, журналист и исследователь Изабель Эберхардт (Isabella Eberhardt, 1877-1904), работавшая в Алжире и участвовавшая на стороне арабов в боевых действиях против французской армии. В возрасте 23 лет она прошла обряд инициации и стала членом *тариката кадирийя* в Тунисе. Четыре года спустя она трагически погибла во время наводнения в городе Айн-Сефра, оставив после себя несколько книг о своих путешествиях по Африке («Алжирские рассказы» *Nouveles Algérienes*, 1905; «В горячей тени ислама», *Dans l'Ombre Chaude de l'Islam*, 1906) и дневник, повествующий о последних четырех годах ее жизни («Кочевник: дневники Изабель Эберхардт», *The Nomad: The Diaries of Isabelle Eberhardt*, 2003) [9, с. 64]. Возможно, большее влияние на умонастроения европейцев того времени, во всяком случае совершенно определенно это можно сказать по отношению к Рене Генону (Réné Guénon), сыграл художник и анархист, ученик Эмиля Бернара, водивший дружбу с князем Кропоткиным, увлеченный Востоком и мистицизмом, швед по происхождению Иоганн Густав Агели (*Johann Gustaf Agelii*), сменивший в 1889 г. имя на Иван Агуели (Ivan Aguéli). В юности он переехал

из Швеции во Францию (Париж), чтобы заниматься живописью. В 1903 г. вместе с тогда еще молодым итальянским врачом Энрико Инсабато (Enrico Insabato), ставшим впоследствии доверенным лицом Муссолини, Агуели отправился в Египет, где они начали издавать еженедельную газету на итальянском и арабском языках, одновременно Агуели поступил в университет ал-Асхар, где, по всей видимости, познакомился с ‘Абд ар-Рахманом ал-Каби-ром, возглавлявшим одну из ветвей *тариката шазилийя* [7, с. 296]. Под его влиянием Агуели принял ислам, стал членом суфийского братства и принял имя ‘Абд ал-Хади ал-Магриби, которым с тех пор стал подписывать свои статьи в газете и публикации, посвященные исламу и суфизму. Особое внимание он уделял творчеству Ибн ал-‘Араби, которого называл «Леонардо от философии» [Nasr 1987:136-138]. В 1911 г. Агуели вернулся в Париж, где основал суфийское общество *ал-акбариййа*, названное так по имени, вернее, почетному прозвищу Ибн ал-‘Араби – *аш-Шайх ал-акбар* («Величайший шейх»). Судьба Агуели, впрочем, тоже сложилась трагически – в 1917 г. он погиб под колесами поезда, приближения которого не услышал, поскольку в последние годы жизни страдал глухотой [7, с. 297].

Тем не менее в первой трети XX в. суфийские практики на Западе продолжали оставаться весьма экзотическим предприятием и едва ли имели заметный резонанс в европейском обществе, хотя именно в это время вдохновленный идеями Агуели принял ислам Рене Генон (‘Абд ал-Вахид Йахйя, 1912), а позднее его друг и единомышленник Фригьоф Шуон (*Frithjof Schuon*, ‘Иса Нур ад-дин Ахмад, 1932), стоявшие наряду с Юлиусом Эволой (*Giulio Cesare Andrea Evola*) и Анандом Кумарасвами (*Ananda Kentish Coomaraswamy*) у истоков европейской философии традиционализма.

Одновременно с этим в мусульманском мире во многом под влиянием западных идей набирает силу движение модернизма, представители которого весьма скептически относились к суфизму, воспринимая его как «пережиток средневековья», преграду на пути обновления мусульманского общества. Показательным примером модернистской критики суфизма может служить творчество Мухаммада Икбала (1873-1938). Его идеи о необходимости переосмысления исламского наследия были сформулированы и представлены публике в цикле лекций на английском языке, позднее опубликованных в отдельном издании под названием «Реконструкция религиозной мысли в Исламе» (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*). Сам Икбал, литератор и ученый, занимавшийся персидской классической литературой, был хорошо знаком и высоко оценивал творчество таких представителей суфийской мысли как Джалал ад-дин Руми (ум. 672/1273 г.) или Мансур ал-Халладж (казнен в 309/922 г.). Тем не менее, он отвергал то, что считал негативными сторонами суфизма, к которым Икбал причислял фатализм, пассивность (например, учение об уповании на милость Божью, *таваккул*), «[само]уничтожение» человеческих качеств в процессе лицезрения Божественной реальности (*фана*). Эти свои мысли Икбал выразил в написанной на персидском языке *маснави* «Таинства личности» (*Асрап-и худи*), где он довольно резко высказывается о Хафизе.

جامش از زهر اجل سرمايه دار	هوشيار از حافظ صهباگسار
از دو جام آشفته شد دستار او	نيست غير از باده در بازار او
رخنه اندر دينش از مژگان يار	مسلم و ايمان او ز نار دار
ساز او اقوام را غوا کند	ضعف را نام توانائی دهد
الحذر از گوسفندان الحذر	بی نیاز از محفل حافظ گذر

Остерегайся Хафиза, пьяницы
Его чаша полна ядом смерти
На базаре его нет ничего, кроме вина

От двух чаш [вина] растрепалась его чалма
[Он] мусульманин, однако вера его подпоясана зоннаром
В его религии – брешь от ресниц друга
Слабость [он] называет могуществом
Его *саз* вводит людей в заблуждение
Освободись от собрания Хафиза
Берегись овец (т.е. суфиев), берегись. [1, с. 66-67].

Эти строки вызвали бурную и, в целом, негативную реакцию в индийском обществе. В результате Икбал был вынужден убрать этот фрагмент из текста *маснави* в последующих изданиях.

Новый взгляд на ислам в целом и суфизм в частности в европейской интеллектуальной традиции формируется под влиянием идей представителей французской школы исламоведения – Луи Массиньона (1883-1962) и Анри Корбэна (1903-1978). Массиньон подчеркивал «исламское» происхождение суфизма, его генетическую связь с текстом Корана и мусульманским вероучением, определяющим содержательную сторону *масаввуфа*. Корбэн продолжил исследования своего учителя, установив связь между философией и духовными практиками суфизма. Здесь его позиция резко отличается от взглядов Рене Генона, для которого философия представляет собой лишь «профанное мудрствование». Внутреннее (*батин*) измерение ислама Корбэн идентифицировал с доктринами ши‘изма, определяя взаимоотношение ши‘изма с суфизмом в духе иранского теолога 8/14 в. Хайдара Амули, который в своем трактате *Джами‘ ал-асрар* («Собрание тайн») сказал: «суфии – это те, кто заслуживает имени истинного ши‘ита (*аши-ши‘а ал-хакикийя*) и те из верующих, сердца которых испытаны» [5, с. 153]. Для Корбэна ши‘изм представляет собой всю полноту мусульманской традиции, в то время как суннизм ограничивается лишь внешним (*захир*) ее аспектом – законом (*шари‘а*). Массиньон и Корбэн оказали значительное влияние на развитие западных исламоведческих штудий, переосмысление целей исследовательских программ и подходов к изучению ислама. В отличие от них Рене Генон (1886-1951) и Фритьоф Шуон (1907-1998) дистанцировались от академических кругов и выступали скорее в качестве инсайдеров, фиксируя те или иные аспекты мусульманской традиции «изнутри», с точки зрения действительных участников духовных практик ислама. Аш-Шайх ‘Илайш ал-Кабир, которому Генон посвятил вышедшую в 1934 г. книгу «Символизм креста» (*The Symbolism of the Cross*), был факихом маликитского мазхаба и шейхом тариката *шазилийя*, т.е. одновременно авторитетом в области права (*фикх*) и в области суфийской науки (*ал-‘илм ат-масаввуф*). Это вполне соотносится концепцией ислама Рене Генона, фундаментальным принципом которой является необходимая связь и соотношение между экзотерическим (*шари‘а*) и эзотерическим (*хакика*) аспектами религии. Для Ф. Шуона содержание ислама заключается в формуле: *ла илаха илл’Аллах ва Мухаммадун расул Аллах*: «...Вся мудрость в исламе заключена единственно в *шахаде*, состоящем из двух частей свидетельствовании веры». [12, с. 103] Суфизм с его точки зрения представляет собой интериоризацию зафиксированного в символе веры сущности послания религии пророка Мухаммада. Одним из наиболее известных последователей Ф. Шуона является Мартин Лингз (Martin Lings), принявший в исламе имя Абу Бакр Сирадж ад-Дин (1909-2005). Апелляции этих авторов к другим религиозным традициям, в частности, к индуизму, представление об универсальной мудрости (*universal wisdom*) и метафизическом единстве религий (*metaphysical unity of religions*) нашло живой отклик в сфере массовой культуры среди последователей «новых религиозных течений» (*New Religious Movements*) в середине-второй половине XX в. Открытие европейцами/американцами феномена «новой духовности» (*spirituality*), который в западной традиции продолжают называть суфизмом, хотя он довольно далеко отстоит от аскетических практик (*зухд*) и мистических учений классического ислама, по всей видимости, удо-

влетворяет некие потребности европейской культуры, ощущавшиеся в последние два столетия и связанные с общим кризисом традиционной для Запада религии – христианства. Важным фактором, способствовавшим успеху суфийских движений стало то обстоятельство, что суфизм был в значительной степени отделен от ислама как такового, с которым, особенно в последние десятилетия, европейцы склонны связывать различные негативные явления.

Список литературы

1. Икбал М. Маснави-йи асрар-и худи. Лахур, 1915 (на перс. яз.).
2. Кньш А. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.–СПб., 2004.
3. Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. Хафиз. Газели в филологическом переводе. Ч. 1. *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. М., 2012.
4. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М., 2012.
5. Corbin H. *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (2 vol). Gallimard, 1972.
6. Henderson W. *Awakening. Ways to Psychospiritual Growth*. Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs, New Jersey, 1975.
7. Küçük H. A Brief History of Western Sufism // *Asian Journal of Social Science* 36 (2008). P. 292–320.
8. Lewis B. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
9. Nasr S. H. René Guénon // *Encyclopedia of Religion*. Vol. VI. New York, 1987. P. 136–138.
10. Sedgwick M. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
11. Sedgwick M. *From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
12. Schuon F. *Sufism: Veil and Quintessence*. Bloomington, 2006.

БАШКИРСКИЙ ШЕЙХ З. РАСУЛЕВ О ТОНКИХ ЦЕНТРАХ ВОСПРИЯТИЯ – ЛАТАИФАХ

Аннотация. Поминание имени Аллаха языком и сердцем непосредственно связано с концентрацией на латаифах – энергетических центрах тонкого тела. Эти центры и выступают точками медитации. Практика медитации оздоравливает, укрепляет, очищает и гармонизирует человека как целостного существа. Согласно тарику (братству) Накшбандийа, существует пять латаифов – «Калб», «Рух», «Сирр», «Хафи» и «Ахфа». Посредством духовных практик на латаифах суфий получит возможность достижения Божественного Присутствия.

Ключевые слова: суфизм, зикр, латаифы, медитация, истина.

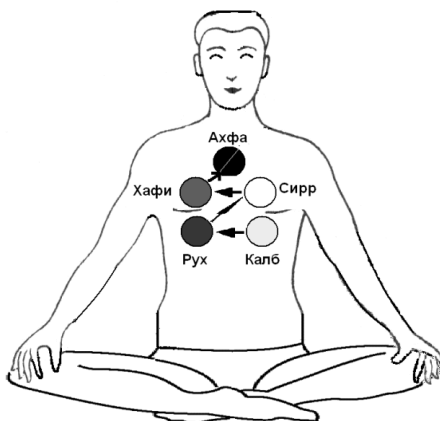
Abstract. The mention of the name of Allah by the tongue and the heart is directly related to the concentration on lataif - energy centers of the subtle body. These centers are the points of meditation. The practice of meditation improves and strengthens, purifies and harmonizes the human as a holistic being. There are five lataif - "Kalb", "Ruhk", "Sirr", "Hughie" and "Ahfa" according to tarekat (brotherhood) Naqshbandiyya. Sufi will be able to achieve the Divine Presence through spiritual practices on lataif.

Keywords: Sufism, zikr, lataif, meditation, truth.

В Накшбандийском тарику существуют 11 принципов медитации: 1. «Хуш дардам» (сознательное дыхание). 2. «Назар дар-кадам» (наблюдение за шагами). 3. «Сафар дар-ватан» (путешествие по Родине) - внутреннее странствование в собственной душе. 4. «Халват дар-анджуман» (одиночество на людях, «халват» – уединение). 5. «Яд-кард» (поминание). 6. «Баз-гашт» (возвращение) - чтение зикра с мыслями только об Аллахе. 7. «Нигах-дашт» (бдительность). 8. «Яд-дашт» (вспоминание). 9. «Вукуф-и замани» (остановка на времени). 10. «Вукуф-и адади» (остановка для исчисления). 11. «Вукуф-и кальби» (остановка на сердце).

Так, пятый принцип медитации - «Яд-кард» (поминание) - поминание Аллаха языком и сердцем. Этот пятый принцип непосредственно связан с концентрацией на Латаифах – энергетических центрах тонкого тела.

На энергетическом уровне активизация тонких центров восприятия – латаиф – является частью суфийской практики. Эти центры и выступают точками медитации. У суфийских братств нет единой точки зрения по поводу количества латаифов. В эзотерической литературе упоминается о пяти, шести и иногда семи латаифах, относящихся к Миру Божьего Повеления. Первые пять латаиф признаются всеми братствами.



Начиная с IX-X вв. суфии начали описывать отдельные центры тонкого восприятия, названные им «латаифами» (в единственном числе «латифа»). Теоретически латифа рассматривается ими как «первичный орган духовного восприятия». Этот термин образован от арабского корня ЛТФ. Первоначально речь шла о пяти латаифах, которых должен был посредством духовных практик пробудить суфий. В последующие века, благодаря углубленной духовной работе и интуитивному прозрению (кашф), суфийские мистики могли обнаружить десять латаиф, хотя в классификации этих тонких центров восприятия нет однозначного представления. И у разных суфиев, которые классифицируют расположения, функции и наименования латаифов, их количество и цвета, различаются. В XIV в. ас-Семнани выделял семь латаиф: 1. Латифа калабийя – область копчика, промежности. 2. Латифа нафсийя – ниже пупка на два пальца. 3. Латифа калбийя – (сердце). 4. Латифа сиррийя – область горла. 5. Латифа рухийя – область лба. 6. Латифа хафийя – в какой-то мере этот центр соотносим с Сахасрарой. 7. Латифа хакийя – выходит за пределы физического тела. Ас-Семнани упускал самый важный центр, который присутствует в системе чакр в религиозно-философских учениях Дальнего Востока - Манипуру. Важнейшая энергетическая чакра эфирного тела – Манипура, считается третьей чакрой в дальневосточном эзотерическом учении, ее цвет желтый, это цвет эфирной энергии. Только Манипурой структурируется рассеянная эфирная энергия (Султан ал-Азкар). Другими чакрами только транспортируются уже готовая, структурированная эфирная энергия, выработанная Манипурой-чакрой. Именно она и производит, вернее, извлекает энергию из пищи, из воды, даже из вдыхаемого воздуха.

Согласно тарикату Накшбандийя, существует пять латаифов, возникшие как Мир Божьего Повеления - «Калб», «Рух», «Сирр», «Хафи» и «Ахфа», а также пять частей Божьего Творения - «Нафс» (душа) и четыре стихии - Воздух, вода, Огонь и Земля. Так, Идрис Шах сначала говорит, что «ученик должен пробудить пять латаиф», а через две страницы вдруг тайком вводит и шестую латифу «Нафс хатыка» - Аджну [1, с. 327-329]. Согласно тарикату Накшбандийя, этот шестой центр, локализованный в области лба и считающийся носителем человеческого Я, сознания, ума, вовсе не является «латифой».

Согласно суфиям, в частности, Ахмаду Фаруки Сирхинди, Аллах создал Вселенную в два подхода. Существование и само «устройство» латаифов указывает на существование и устройство самой Вселенной. Согласно этой концепции, человек состоит из десяти средоточий тонкого восприятия, отражающих сущность самой Вселенной. По велению Аллаха сначала возник Мир Божьего Повеления (алям аль-‘амр) - пять основных точек сосредоточивания человеческого духа - латаифы (система чакр), какими являются Калб, Рух, Сирр, Хафи, Ахфа. После долгого времени Аллах создал Мир Творения (алям аль-хальк), элементами которого являются еще пять средоточий тонкого восприятия: 1. Личность (Нафс хатыка) – посередине лба (соответствует Аджне). 2. Воздух (Бад). 3. Огонь (Нар). 4. Вода (Ма’). 5. Земля (Хак). Потом Аллах создал человека и одарил его этими десятью средоточиями тонкого восприятия – «точками света». Последние четыре средоточия тонкого восприятия – Воздух, Огонь, Вода и Земля - не имеют определенной локализации на тонком теле в виде центров и, будучи стихиями, служат основой образования физического тела. Исконно эти латаифы были наполнены светом, но когда Аллах соединил их с физическим телом человека, их свет, проходя через плотный мир, существенно погас. Медитация-муракаба возвращает им изначальный свет. Так объясняет происхождение человека и его плотного, энергетического и духовного тел суфийская концепция.

Согласно суфизму, Дух человека находится в области сердца и называется «Калб». Это одна из главных мест сосредоточивания Духа и поэтому выступает главной точкой созерцания суфия во время его медитации. Суфизм выделяет пять таких точек сосредоточивания Духа и называет их «точками латаиф» (точками нюансов, тонкостей). Выделим более

подробно все одиннадцать средоточий тонкого восприятия, хотя, например, З. Расулев, соглашаясь с Ахмадом Фаруки ас-Сирхинди, сознательно «упускает» седьмое средоточие, называемое «Латифа джасад», выделяя, вместо одиннадцати, лишь десять этих средоточий. Рассмотрим последовательно все средоточия тонкого восприятия, которые излагает З. Расулев в работе «Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства Накшбандийа» [2, с. 344-345].

Итак, наименования латаифов, их расположения, основные функции, их количество и цвета:

1. «Калб тахта кадам Адам алейхи салиям». Калб переводится как «сердце».

Область локализации: сердце – эта латифа расположена на два пальца ниже левого соска, где находится наше физическое сердце.

Зикр, направляемый в эту область физического тела (молитва, мантра, священное слово), «Ак Саид» (счастье, счастливый).

Соответствует пророкам Адаму и Лоту.

Благодетель покаяния.

Цвет данной латифы - желтый.

На сердце изливаются благодеяния [от Аллаха] и его «душой» (нафс) является «уарид» (откровение свыше).

2. «Рух тахта кадам Нух уа Ибрахим алейхима ас-салиям». Рух переводится как «Тайна».

Область локализации: печень - расположена на два пальца ниже правого соска.

Зикр, посылаемый в эту область физического тела (молитва, мантра, священное слово), «Ак Сахиб» (спутник, наставник).

Соответствует пророкам Нуху и Ибрахиму.

Благодетель веры, решимости, настойчивости.

Цвет - красный.

Дух, который под ногами этих пророков, испускает красный свет, является местом изливания благодеяний [от Аллаха] и его воздухом (хауа) является «уарид» (откровение свыше от Аллаха).

3. «Сирр тахта кадам Муса алейхи ас-салиям». Сирр переводится как «Тайна тайн».

Область локализации: расположена прямо над сердцем, выше левого соска на два пальца.

Зикр - «Ак Сиддик» (Правдивый).

Соответствует пророку Мусе.

Благодетель противостояния «злу», внутренний закон-стержень.

Цвет – белый.

Эта Тайна тайн испускает белый свет и является местом изливания благодеяний [от Аллаха] и ее водой (ма-ун) является «уарид» (откровение свыше от Бога).

4. «Хафи тахта кадам Иса алейхи ас-салиям». Хафи – переводится как «Завуалированное, скрытое, тайное».

Область локализации: расположена непосредственно над Рухом - на два пальца выше правого соска.

Зикр - «Ак Расул» (посланник).

Соответствует пророкам Исе.

Благодетель милосердия, гуманизма, равновесия.

Цвет – зеленый.

Это «тайное» [место] является местом изливания благодеяний [от Аллаха] и его огнем (нар) является «уарид» (откровение свыше от Бога).

5. «Ахфа тахт кадам сеййиди аль-мурсалин салла Аллаху алейхи уа ас-салям».

Ахфа – переводится как «Самое тайное и скрытое».

Область локализации: расположена прямо в центре груди. Эта латифа соответствует чакре тимуса, которая находится между Анахатой и Вишудхой чакрами.

Зикр - «Ак Аллах» (Аллах).

Соответствует пророку Мухаммеду.

Благодетель безупречной любви и чистоты.

Цвет - черный.

Это место является местом излияния благодеяний [от Аллаха] и его землей (тураб) является «уарид» (откровение свыше от Аллаха).

На этой пятой латифе – Ахфа - световые или энергетические излучения испытываются по сути как Безусловная Любовь.

Итак, нами рассмотрены пять латаиф, возникшие как Мир Божьего Повеления - «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа» и строго локализованные в физическом теле человека как части человеческого духа.

Кроме этих пяти центров, которые указывают непосредственно на область сосредоточивания Духа, З. Расулев выделяет еще несколько областей:

6. «Латифа нафс» («Нафс хатыка»).

Область локализации: расположена в центре лба.

Соответствует пророку Исааку.

Цвет - черный или синий.

Эта латифа тесно связана с сердцем и представляет тончайшую бестелесную, дарованную Аллахом, субстанцию «нафс» (душу).

Согласно суфизму получается, что из всех центров тонкого восприятия, связанных с Миром Божьего Творения, только нафс (душа), соответствует определенной точке (центру) в физическом теле человека. Его местоположение – середина лба.

7. «Латифа джасад».

Область локализации: эта «латифа» не имеет точку (центра) локализации.

Зикр – «Султан аль Азкар».

Произносимый с этой «латифой джасад», зикр, в единстве с такими тонкими центрами, как «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа», называется «Султан аль Азкар» (царь или повелитель зикров).

«Латифа джасад» представляет собой тончайшую субстанцию тела, дарованную Аллахом. Все части тонкого тела человека связаны с «латифа джасад». Султан аль Азкар - эфирное тело человека; согласно дальневосточной традиции, Султан аль Азкар представлял бы собой пронизывающее все физическое тело эфирное тело.

8. Воздух (Бад).

9. Огонь (Нар).

10. Вода (Ма’).

11. Земля (Хак).

Если говорить о духовной работе мистика со своими тонкими телами, то последние четыре средоточия тонкого восприятия - Воздух, Огонь, Вода и Земля - не имеют определенной локализации на тонком теле в виде энергетических центров и, являясь стихиями, обеспечивают жизнь физическому телу человека и материальному миру.

Все средоточия тонкого восприятия, которые изложены в работе З. Расулева состоят из десяти частей. Первые пять частей из «алем аль-амр» (Мира Божественных Повелений): «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа». Остальные пять частей из «алем аш-шахада» (чувственного, видимого земного мира): «нафс» (душа) и четыре элемента - воздух, вода, огонь и земля. Что касается «тончайшей субстанции тела», которая дарована Самим Аллахом че-

ловеку - «Латифа джасад» (седьмой по счету), З. Расулев не вводит в список, отмечая: «Человек состоит, по мнению божественного имама [Ахмеда Фаруки ас-Сирхинди] и его последователей - да будут их могилы святы! - из 10 (десяти) частей. 5 (пять) частей из «алем аль-амр» (мира божественных повелений, потустороннего света): «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа». Пять частей из «алем аш-шахада» (чувственного, видимого земного мира): «нафс» (душа) и четыре элемента - воздух, вода, огонь и земля» [2, с. 344-345].

Таким образом, практикуясь посредством таких методов и средств самосовершенствования, как зикр, самоанализ, медитация и аскеза, а также активизация своих тонких центров восприятия – латаиф (чакр), суфий приближается к интуитивному постижению Истины. То, что имеет отношение к прозрению (кашф), не может быть выражено словами. И потому суфии утверждают: То, что может быть высказано, – суфизмом не является. Суфизм – это сущность человека, в котором пребывает сама Истина. Нет сомнения, что духовная практика суфизма оздоравливает, укрепляет, очищает и гармонизирует человека как целостного существа. Посредством духовных практик, включающий прежде всего медитацию на латаифы, ищущий Путь прозрения получит возможность достижения Божественного Присутствия.

Список литературы

1. Идрис Шах. Суфизм. М., 1994.
2. Шейх Зайнулла ибн Хабибулла ан-Накшбанди аш-Шарифи (Расулев). Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства Накшбандийа // Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. – Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Пер. с араб. И.Р. Насырова. Уфа, 2000.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ИДЕЯ В СТИХОТВОРЕНИИ МАЖИТА ГАФУРИ «О, АЛЛАХ, ВИДНО, НЕТ ТЕБЯ!»

Аннотация. В статье проводится краткий философский анализ стихотворения первого народного поэта Башкортостана Мажита Гафури «О, Аллах, видно, нет тебя!» который был написан в начале XX века. Это произведение в свое время подняло шум среди мусульманского духовенства.

Ключевые слова: религия, философия, познание, герменевтика, мудрость.

Abstract. The article provides a brief philosophical analysis of the poem of the first national poet of Bashkortostan Mazhit Gafuri «Probably no you, Allah...», which was written in the early twentieth century. This work once raised a fuss among the Muslim clergy.

Keywords: religion, philosophy, knowledge, hermeneutics, wisdom.

Религия во все времена будоражила умы мыслителей. Взаимоотношения между Создателем и человеком красной линией проходит через всю философскую мысль человечества с момента зарождения философии как науки. Менялось только отношение мыслителей к этому вопросу, но, так или иначе, религия, а именно проблема взаимоотношения материального и духовного, Создателя и его создания остаются актуальной и по сей день. Были времена когда обращение к Богу считалось признаком отсталости и незрелости ума. Например, Вольтер полагал, что «религия возникла тогда, когда встретились глупец и мошенник» [2]. Особо критичное и нетерпимое отношение к вопросам веры было в учении марксизма-ленинизма: «Религия – опиум для народа» [6] – отмечает К. Маркс. Именно тогда, в начале XX века, когда на основе новой идеологии создавалась новая Российская империя, писатели и поэты представляли собой огромную идеологическую силу. Они были своего рода «рупором», голоса души народа. Первый народный поэт Башкортостана Мажит Гафури как раз и был подобным поэтом. Через его произведения можно проследить хронологию событий конца XIX-начала XX века, происходивших не только в Башкортостане, но и во всей стране в целом.

Мажит Гафури – фигура весьма значимая не только в башкирской поэзии, но в поэзии всех тюркоязычных языков начала XX века. Его проза и поэзия поражают, с одной стороны, простотой и доступностью, а с другой – глубиной, подводящей к диалектическим мыслям. Надо признать, что для человека, получившего религиозное образование в ведущих медресэ (религиозная школа) своего времени, писать на тему, где раскрываются взаимоотношения Бога и человека, требует определенной храбрости.

Видя несправедливости, людские страдания и бессмысленные братоубийственные войны, М. Гафури создает стихи, в которых подвергает сомнению даже само наличие Бога. Ключевым его произведением, за которого его предали большой критике и чуть не анафеме (церковному проклятию), были стихи «Видно, нет тебя, Аллах!»

«О, Аллах, видно, нет тебя! Если б ты был,
Ты карал бы неправду и сеял добро,
И не тратил своих сверхъестественных сил,
Чтоб возвысить золото и серебро.
Не глядел бы сквозь пальцы на слезы и кровь,
И не мог бы спокойно стенам внимать» [3].

«Это произведение усилило существующие в обществе противоречия между демократически настроенными и реакционными силами: с одной стороны, оно получило огромную поддержку у молодежи и простого народа, с другой – подняло шум среди

духовенства и «сильных мира сего». Они предали поэта за это стихотворение анафеме» – пишет в своей статье Г.С. Кунафин [5, с.174].

Проведем небольшой гносеологический анализ данного произведения. Если мыслитель не воспринимает вещи, явления, окружающий мир себя самого как единое целое, то ум этого человека создает двойственность. На двойственности, или на идее борьбы двух начал – добра и зла, истинного и ложного – построены и зиждутся законы диалектики. В данном произведении М. Гафури ярко прослеживается мысль противопоставления несправедливому миру Бога, Создателя этого мира. Субъектно-объектный подход к проблеме взаимоотношений Бога и человека, уже изначально содержат в себе изъян, «трещину» – «Я-концепцию» между объектом и субъектом.

Познание мира человеком происходит поэтапно. На первом этапе понимания, осмысления мира, человек неосознанно перенимает все то, что его окружает, впитывает, обучается, усваивает интеллектуальные знания. На следующем этапе разумный человек начинает бунтовать, не соглашается с общепринятыми нормами и истинами, ищет себя, свое место в мире, смысл жизни, Бога. На третьем этапе – на этапе отрицания отрицания – человек заново, но уже осознанно возвращается к пониманию законов мироздания. Но это понимание уже более глубокое, оно близко к мудрости. Мудрец возвращается к тому, что он ранее отрицал. Но самое удивительное то, что не каждый человек «бунтарь» по природе, «бунтарство» присуще людям глубоко интеллектуальным, думающим и тонко чувствующим влияние социальных событий на жизнь человека. Именно таковым был М. Гафури. Но интеллект в вопросах познания Бога и Его деяний скорее только является помехой, ибо мудрость не достигается, а открывается, культивируется. Мудрость уже есть в природе человеческого разума, другое дело – откроем мы его или нет. Это уже уровень веры и открытий, нежели чем интеллекта. Ум, интеллект, условно выражаясь, выполняют функцию двери или лестницы, т.е. помогают перейти на другой уровень.

С другой стороны, в философии, для более глубокого понимания и осмысления текстов, используется метод герменевтики – искусство понимания чужой индивидуальности. Основной процедурой данного метода является «вживание» познающего в душевный мир автора. Поэтому, проводя философский анализ любого произведения, должно учитываться тот факт: в каких исторических условиях создавалось данное произведение. В своем произведении «Моя биография» («Тәржемәи хәлем») М. Гафури описывает как и когда, при каких условиях и душевных переживаниях было написано это стихотворение: «Война продолжалась.... Крестьяско-рабочая кровь текла рекой...Все большее увеличение бед и невзгод, оставляли в душе тяжелый осадок. Хотелось увидеть конец потока этой кровавой реки.

Около казармы в страшной суматохе собрались родители, провожающие сыновей, дети, провожающие своих отцов. Я часами сидел здесь и смотрел. Именно в этот момент я написал произведение «Видно, нет тебя, Аллах!» [4, с.346].

И последнее, если посмотреть на данное произведение с филологической стороны, то даже не профессиональному языковеду, но любому носителю башкирского языка прекрасно известно, что окончания «тыр-тер, дыр-дер» используются при выражении сомнения. Как известно, сомнение еще не обозначает полного отрицания. Под тяготами жизненных трудностей, удивляясь, поэт вынужден был ставить подобный вопрос. В то же время он не стремится доказывать наличие или отсутствие Аллаха.

Таким образом, первый народный поэт Башкортостана М. Гафури в своем наследии на религиозные темы оставил весьма актуальные произведения. Например, его пьеса «Черноликие» с полным аншлагом и сегодня идет в ведущих театрах республики. Если через век произведения автора не теряют своей актуальности, то значит, их можно отнести к классике.

В христианском богословии [1] есть прекрасная притча о блудном сыне, раскрывающая суть поиска человеком Бога. Мудрецы всегда говорили языком притч и иносказаний, ибо истину прямо в терминах логики высказать невозможно, ибо все, что облачено в слова, это уже есть ущемление живой реальности. Так же и Мажит Гафури, воспитываясь в религиозной среде, принимал все как данность, верил так же, как и все. Его бунт, сомнения – показатели начала духовного роста, нравственных исканий, итог которого мы видим уже в произведении «Черноликие». Здесь писатель смог умело раскрыть разницу между религиозным фанатизмом и более широкой религиозностью, которая близка к мудрости, но эта тема отдельной научной статьи.

Список литературы

1. Библия. Новый Завет. [Ев.от Луки 15:11-32].
2. Вольтер М.-Ф. [Электронный ресурс] / URL <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000196/st078.shtml> (дата обращения 12.02.18).
3. Гафури М. Н. Видно, нет тебя, аллах...: [Электронный ресурс] / URL <http://mazhit-gafuri.ru/part/stihi/1915/3> (дата обращения 5.06. 2018).
4. Гафури М.Н. Әҗәрзәр [Текст] 5-се т. Өфө, 1956.
5. Кунафин Г.С. Творчество, прошедшее испытание временем (125 лет со дня рождения народного поэта Башкортостана Мажита Гафури) // Ватандаш. 2015. № 8. С. 161–175.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права, 1844 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. I. 2-е изд. 1955. С. 219–368.

РЕЛИГИОЗНЫЕ АРХЕТИПЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПРОЗЕ

Аннотация. Мифические архетипы – самые ранние образы, которые сформировались еще в родовой период истории человечества и сохранились в глубинах бессознательности. Анализ таких образов помогает возобновить в памяти архаичные образы и элементы, которые сохранились в историческом сознании татарского народа.

В настоящее время в литературе становятся многочисленными те художественные произведения, которые близко изобразили реальность через религиозные, мистические и мифологические представления. В данной статье проанализированы особенности изображения архетипов в разных образах, которые были использованы в творчестве активных писателей современной литературы.

Ключевые слова: архетип, религиозный архетип, татарская литература, образ.

Abstract. Mythical archetypes are the earliest images that were formed during the generic period of human history and preserved in the depths of unconsciousness. The analysis of such images helps to renew archaic images and elements in memory that have been preserved in the historical consciousness of the Tatar people.

At present, there are number of those works that closely depicted reality through religious, mystical and mythological representations. This article analyzes the features of the image of archetypes in different images which were used in the works of active writers of modern literature.

Keywords: archetype, the religious archetype, Tatar literature, image.

Татар әдәбиятында чыганагы булып Коръән китабы торган, мифологиягә низгеләнгән дини образлар еш очрый. Тикшеренүләребез күрсәткәнчә, хәзерге татар әдәбиятында да мәрхәмәтлелек, шәфкатьлелек, гомерен халкына, өммәтенә багышлаган образлар ижат итү дәвам итә, без аларны, шартлы рәвештә, Изгелек иясе архетибы дип атадык. Билгеле булганча, архетипларга универсальлек хас. Изгелек иясе архетибы да, безнең фикеребезчә, төрле мәдәниятләрдә очрый. Татар әдәбиятында аның чыганагы Мөхәммәд пәйгамбәр образы булып тора, дип уйлыйбыз. Күпчелек дини әсәрләрдә Мөхәммәд пәйгамбәр героик эпос каһарманына тиң сыйфатлама ала. Гадәттә мондый каһарманнар туганда ук (ә кайберләре – ана карынында ук) үзгә булалар. Мөхәммәт пәйгамбәр исеме белән яки аның катнашында башкарылган эшләр тасвирланганда, хәтта күз алдына китерә алмаслык хәлләр, мөмкинчәлекләр да табигый эш санала. Ләкин безнең фикеребезчә, Изгелек иясе архетибын сурәтләгәндә, хәзерге әсәрләрдә гайре табигый, уйдырмага якын, фантастик яисә ярымфантастик вакыйгалар бирелешә мөмкин түгел. Геройны Изгелек иясенә якынайтучы төп фактор – Аллаһы Тәгалә бүләк иткән тормышының халыкка, милләتكә хезмәт итүгә багышлавы. Бу жәһәттән Р.Батулланың “Апуш – Тукай” кыйссасы игътибарны жәлеп итә.

Р.Батулланың “Апуш – Тукай” әсәре Г.Тукай хакында бәян итә. Шуннысы игътибарга лаек, әлегә әсәрдә татар халкының бөек улын тасвирлаганда, автор шагыйрь образы белән Мөхәммәд пәйгамбәр образы арасында күпмедер дәрәжәдә параллель үткәрә. Мәсәлән, әсәрнең беренче бүлегендә Г.Тукайның дөньяга килү күренеше тәфсилләп сурәтләнә. Шуннан бер өзеккә игътибар итик: “Шулчак мөмкинчә башланды. Өй эче нур белән тулды кебек. Кендекче хатын да, башкалар да аптырап, бер балага, бер анага бактылар. Жамалия хатын дога кыла башлады:

– Лә хәүлә вә лә куәтә, иллә билләһи галиел газим! Сөбханалла!

Сабый жылавыннан туктады.

Әллә каян гына бер мәһабәт карт пәйда булды, ул яшел чапан кигән, яшел чалма ураган. Шулчак серле аһәң иәтелә башлады, шул серле аһәң чыңлавында әлегә мәһабәт карт баланы кендекче хатын кулыннан сак кына алды да, сабийның колагына нидер пышылдады, аннан соң баланы кендекче хатынга кайтарды.

Күренеш юкка чыкты. Аптыраган хатын-кызлар Мәмдүдәгә якын килде” [1, б. 8].

Гарәп риваятьләрендә, XX йөз башына кадәр ижат ителгән хикәят-кыйссаларда Мөхәммәд пәйгамбәрнең тууы да нур образы белән тасвирлана. Шулай ук “бишектә яткан Мөхәммәт айга караса, ай тукталып тора икән” дигән могжизалы моментларга да аерым урын бирелә. Язучы, дин эшлеклесе Р.Батулла, шиксез, дини характердагы әсәрләр белән яхшы таныш булган хәлдә, безнең фикеребезчә, бөек Тукай образын бирүдә Изгелек иясе архетибын аңлы рәвештә куллана.

Өйрәнүләребез күрсәткәнчә, Г.Тукай образын үзәккә алган поэзиядә дә аның еш кына Изгелек иясе архетипик мәгънәләре чагылыш таба. Билгеле булганча, ислам тәгълиматы буенча, һәр мөселман кешесе йөрөгәндә Аллаһы Тәгалә исемен йөртә, авыр чакта, Аллаһыдан ярдәм сорап ялвара, бәхетле чакларда шөкерана кыла.

Гомумән, прототип итеп күренекле шәхесләр алынган әсәрләрдә дини архетипларга мөрәжәгать итү еш очрый. С.Поварисовның галим, тәнкыйтьче, язучы, драматург, жәмәгать эшлеклесе, журналист Г.Ибраһимов тормышына багышланган романнарының исемендә үк дини символика ачык күренә: “Пәйгамбәр таңы”, “Күкнең жиденче катында”, “Ожмахка бер адым”. Тикшеренүләребез күрсәткәнчә, С.Поварисов сурәтләвендәге Г.Ибраһимов образында Мөхәммәд пәйгамбәр арасындагы тәңгәлләкләр бар. Әйттик, пәйгамбәребез хакындагы риваятьләрдә мондый мәгълүмат китерелә: “Мөхәммәт исциткеч, сокланырлык булып үскән: өч айлык вакытында үзе басып торган, жиде айлык бала йөгереп йоргән, ун айлык вакытында үзеннән күп зур яшүсмерләр белән ярышып уйнаган. Сигез айлык Мөхәммәт сөйләшә башлап, тугыз аенда зур акыллылык күрсәткән фикерләр әйтеп, зирәклеген күрсәткән” [7, б. 18]. С.Поварисовның “Пәйгамбәр таңы” романында исә Г.Ибраһимовның зирәклегә, физик һәм интеллектуаль үсеше ягыннан башка балалардан аерылып торуы Гыйрфан мулланың эчке монологы аша бирелә: “Фәрдәнә, Нәгыймә, Шакиржан, энә, яшьләре үткәч кенә тәпили башлаганнар иде. Анда да әле менә бу Таш маңгай кебек, ярсу атка охшап, тиз генә, бер тын алуда уптым илаһи йөреп китә алмадылар. Атна бие иза чигеп, кат-кат маңгай канатып, курка-курка, көчкә-көчкә-иллалла йөреп киттеләр. Вакыйган, борынгыларның шул: “Булырдайның буыныннан билгеле”, – дигәннәре рас инде. ... Тегеләрнең телләре дә ике-өч яшьтә генә ныклап ачылды. Ә бу ташбашның фикере гали булачагы да сизелеп тора. “Әттә”, “әннә”, “мәм-мәм” кебек сүзләренә биш-алты айда әнкәсе артыннан тәкярарлыи да башлады. Ә хәзер, – әле нибары тугыз ай гына бит, – теле һич кенә дә тик тормый, әллә ниләр пупалый, сөйли дә сөйли; инде килеп тәпи басуының беренче көнендә үк ярсый-ярсый йөгереп китә язды хәттә” [6, б.27] .

Мәгълүм булганча, Мөхәммәд пәйгамбәр турындагы хикәятләр, риваятьләрдә могжизалы хәлләргә зур урын бирелә. Мәсәлән, Мөхәммәд пәйгамбәр тарафдарларының ашыйсылары килгәч, корыган агачның яшәреп жимеш бирүе һәм соңыннан яңадан коруы; Мөхәммәд пәйгамбәрнең бер ишарәте белән айның урта бер жирдән икегә ярылуы – шундыйлардан. С.Поварисовның реаль яисә чынбарлыкта була алгандип фаразлана торган вакыйгаларга нигезләнгән романында да төп каһарманны әйләнә-тирәдәгеләр гайре табигый затка тиңләрлек аерым күренешләр урын алган. Билгеле булганча, Г.Ибраһимовның укыган мәдрәсәләренә берсе – Вәли мулла мәдрәсәсе. Монда берничә ел укыган шәкертләренә яңа укучыларны үзәнчәлекле сынау аша үткәрү гадәте яши. Олырак шәкерт чикмән алып килеп, яңа килгән укучыга аның эченә керергә һәм жиң аша өскә карап, ничә йолдыз күргәнән әйтергәкуша. Кечкенә шәкерт өскә карау белән, жиң аша кайнар яисә салкын су коялар. Әтисе Гыйрфаннан өлкән шәкертләренә ямьсез кыланышлары турында күп мәртәбәләр ишеткән Галимжан, йөзен су тимәслек итеп яшерә һәм шәкертләренә йолдызлар турындагы соравына:

“Мин Чулпан, Жупитер, Марс, Пләйтән йолдызларын күрдәм”, – дип алдаша[6, б. 136] .

Бер тамчы су тимәгән, шәкертләр өчен ят йолдыз исемнәре атаган яңа шәкерт сихер иясенә охшап кала: “Галимжанга бәгъзесе күзен чекерәйтеп, бәгъзесе кулын каш өстенә

куеп, бәгъзесе коелып төшеп карады. Мәдрәсәгә яңа килгән күпме шәкерт-чебешне коендырдылар. Ә бу судан коры чыккан. Әллә бер-бер сихере бармы бу маңка малайның? Әллә йөзлеклеме?” [6, б. 136], – дип сурәтли язучы өлкән шәкертләрнең гажәпләнү хисен. Ары таба Галимжанның белем дәрәжәсе шәкертләр тарафыннан түбәндәгечә бәяләнә:

“Хәлфә сораганга аһ та итмиңә җавап бирә. Әллә Ходай аңа үзе әйтеп торамы? Берәр сихерле көч гыйлем серләрен колагына өреп торамы?” [6, б. 148].

Безнең фикеребезчә, әлегә жәмләдә чын мәгънәсендә бөек шәхесебезне пәйгамбәр белән тиңләү аеруча ачык чагыла: билгеле булганча, Коръән сүзләрен Мөхәммәд пәйгамбәргә Аллаһы Тәгалә әйтеп торган, изге әулиябез исә аны кешелеккә җиткерергә тырышкан.

Галимжан Ибраһимов образында Изгелек иясе, пәйгамбәр архетибы гәүдәләнешә С.Поварисовның “Күкнең җиденче катында” романында дә дәвам итә. Мөхәммәд пәйгамбәрнең тормышы хакында бәян итүче риваятьләргә мөрәҗғәгать итсәк, илаһи көчнең аңа физик зыян китерүдән саклауның берничә очрагын күрә алабыз. Р.Батулла бәянендәгә “Җенле агач сын” хикәятенә тукталыйк. Анда түбәндәгә юллар бар: “Шулчак бөкшәеп беткән бер карт мөшрик очлы тимерен Мөхәммәднең корсагына тыгыйм дигән иде, аның кулы өзәлеп төште. Өр дә урынында катып калды” [1, б. 75]. Охшаш ситуация “Лә иляһа иллаллаһ” хикәятендә дә кабатлана. Безнең фикеребезчә, “Күкнең җиденче катында” әсәрендә Илһаметдин – Мәдинә – Галимжан вакыйгасы пәйгамбәр турындагы хикәятләрдәгә югарыдагы вакыйгаларның чишелешә белән тиңләштерелергә хаклы. Вакыйга түбәндәгечә сурәтләнә: Хәмәтдин салмыш Илһаметдингә гайбәт сөйли: имеш, Галимжан белән Мәдинә (Илһаметдиннең хатыны) кендекчә әби йортында зина кылганнар. Ярымисерек ир, хатынын йортка өстерәп алып кайтып, үлем хәленә җиткәнчә кыйный. Аннары, бер уңайдан Галимжанны да мәңгелек йортка озату нияте белән, Гыйрфан мулла йортына бара, ләкин “бу фикереннән кире кайтты ул. Янә ниндидер сихри-яшерен көч богаулады аның кулларын” [7, б. 65].

Татар әдәбиятында жәннәт-тәмуҗ бинар архетиплары еш очрый. Ислам тәгълиматы буенча, мәңгелек дөнъяда кешеләр ике поляр якка – изге жанлы, саваплы гамәлләр кылган, Аллаһы Тәгалә сүзеннән чыкмаган мөселманнарның жаны юл ала торган жәннәт (оҗмах) һәм кяферләр, гөнаһлы бәндәләрнең урыны булып танылгын тәмуҗка (жәһәннәм) керәчәкләр. Болардан беренчесе – татлы җимешләр, саф сулы елгалар, нурлы йөзле хур кызлары белән тулган гажәеп матур бакча буларак күзаллана. Жәннәт, оҗмах архетипик топосы иң беренче кешеләрнең – Адәм белән Хәваның, Иблис коткысына бирелеп, гөнаһ кылган һәм шуның өчен җиргә куылган урыны буларак та искә алына. Бу яктан ул архетипик ситуациянең образлы бирелешен тәшкил итә [4, б.106]. Димәк, оҗмах архетипы түбәндәгә мәгънәви өлешләрдән – семалардан тора: беренчедән, матур табигатьле, сый-җимешләргә бай бакча буларак күзаллана; икенчедән, тыелган гамәл кылынган урын буларак бирелә; өченчедән, тыелган эш өчен матурлык, ләззәтлелек урыныннан куылу мотивы бирелә. Күзәтүләребез күрсәткәнчә, татар әдәбиятында әлегә семаларның берсе яки икесе генә очрый. Иң еш очраганы – матур табигатьле, уңдырышлы жирне жәннәт итеп күз алдына китерү. Тыелган җимештән авыз итү архетипик ситуациясе еш кына тыелган мәхәббәт хисен кичерүче геройга карата кулланыла.

Билгеле булганча, архетипларга инвариантлык хас. Ләззәт, матурлык, рәхим-шәфкатьлек урыны булган жәннәт архетипик топосы да, күзәтүләребез күрсәткәнчә, үзенең беренчел мәгънәсендә генә кулланылмый. Мәгълүм, беренче гөнаһлары өчен оҗмахтан куылган кешелеккә җирдә дә оҗмах эзләү, оҗмах моделен торгызуга омтылыш хас. Без моны Ирәм багы хакындагы легенда-риваятьләр аша да беләбез. Ирәм бакчасы – “Коръән буенча, Көнъяк Гарәбстан хөкемдары Шәддат тарафыннан җирдә оҗмах ясау нияте белән төзетелгән гүзәл бакчалар һәм сарайлар. Ирәмне Алла юк итә, ләкин аның исеме купшы, матур бакчалар символы булып кала” [5, б.441].

Әдәбият белемендә архетипик мәгънәнең инверсиясе дигән күренеш барлығы һәм аның ике вазифасы – 1) тасвирлана торган персонажның үзгәлеге, башкалардан аерылып торуы күрсәткече; 2) кешелек өчен универсаль булган кыйммәтләрдән ваз кичү күрсәткече – барлығы асызыклана[3, б.57]. Өйрәнүләребез дәвамында жәннәт архетипының инверсия кичергән очрақларының югарыда аталган икенче вазифа башкаруы ачыкланды. Кагыйдә буларак, бу очрақта ясалма жәннәт – байларның, түрәләрнең гадел булмаган юл белән табылган акча хисабына матурлығы белән жәннәткә тиңләрекле дача, йорт һ.б. буларак күзаллана. Ул күктәге жәннәт белән ике аспектта чагыштырыла ала. Беренчедән, рәхәт, кайгысыз тормыш атрибутларының муллыгы (табиғат матурлығы, азык-төлек муллыгы, гүзәл хатын-кызлар белән сөю-сөелү мөмкинлеге барлығы) булса, икенчедән, әлеге “жәннәт”кә кергә теләүчеләр күп булып та, керә алучылар саны чикле булу (партия башлыклары, хакимияткә катнашы булган геройлар, байлар). Мондый жәннәт моделен без А.Гыйләжевнең “Балта кем кулында?” романында төп герой Нәҗипнең абыйсы Сабит тарафыннан төзелгән дачасында, Р.Мөхәммәдиевнең “Кенәри – читлек кошы” повестендә Лев Белялович, Арыслан Сәхапович һәм аларның сөяркәләре ял итә торган базада күрәбез. Һәр очрақта да архетипик инверсия жәмгыятьтәге кыйммәтләр алмашынышының тискәре ягын асызыклай.

Нәтижә ясап, шуны асызыклап китү мөһим: мең елдан артык халкыбызның юлдашы, иман күрсәткече булган ислам дине әдәбиятыбызга зур йогынты ясай. Дини архетипларның әдәби әсәрләрдә еш очравы да шуның бер күрсәткече булып тора. Жәннәт бакчасы, жәһәннәм кебек архетипик топослар ләззәтле / михнәтле тормышның метафорик моделен тәшкил итсәләр, еш кына беренче гәнаһ, жәннәттән куылу архетипик ситуациясен тасвир итсәләр, ислам дине белән бәйлә изгелек иясе, пәйгамбәр архетипик образының хәзерге әдәбиятта еш кына күренекле шәхесләребезгә (Г.Тукай, Г.Ибраһимов) нисбәтән очравы ачыкланды.

Әдәбият исемлеге

1. Батулла Р. Сөекле пәйгамбәребез (Салаллаһу галәйһи вә сәллам). Казан, 2003.
2. Батулла Р. Апуш – Тукай // Казан утлары. 2011. № 4. 6–89-е бб.
3. Доманский Ю.В. Смысообразующая роль архетипических значений в литературном тексте: пособие по спецкурсу. Тверь, 2001.
4. Каюмова Г.Ф. Эволюция очерка как литературного жанра в татарской литературе // Восток и Запад: литература и художественная культура: сборник материалов Международной научно-практической конференции (19–21 октября 2017 г.). Казань, 2017. С. 105–109.
5. Мәжмугыл-хикәят / Н. Исмәгыйль күчермәсе. Казан, 1994.
6. Поварисов С.Ш. Пәйгамбәр таңы: роман. Казан, 2004.
7. Поварисов С.Ш. Ожмахка бер адым: романнар. Казан, 2006.

КОРАН, ХАДИСЫ И ПОЭТИЧЕСКИЙ СКАЗ О «МИРАДЖ»Е (Об идейных истоках «Мирадж-наме» в «Сокровищнице тайн» Низами Гянджеви)*

Аннотация. В статье рассматривается касыда с теологическим содержанием, с богословской тематикой, сочиненная в форме «маснави» в поэме «Сокровищнице тайн» («Махзан ал-асрар») Низами Гянджеви. Впервые в низамиведении изображение «Ми'радж»а («Вознесение пророка Мухаммеда») в поэме «Сокровищнице тайн» анализируется автором в соответствии с традицией ислама, аяты (18 стихов) из суры (главы) 53 «Сура ан-Наджм», а также из суры «Исра» (Перенес ночью) и хадисы (изречения) пророка Мухаммеда по поводу мираджа.

Приводится фрагмент из книги Ибн Сины (Авиценна), где известный философ дает разумное толкование описанного в комментариях к Корану «мирадж»а пророка Мухаммеда, этого сверхъестественного, сложно воспринимаемого пятью органами чувств метафизического явления; далее следует эзотерическая интерпретация необычного с точки зрения трезвого рассудка феномена, и критическая оценка ориенталистики этого неординарного события.

Отмечается, что Низами как философ-мистик понимает узость человеческого интеллекта в познании мироздания: физическое зрение Человека ограничено и имеет пределы, но духовное Его зрение созерцает все, что творится как вокруг него, также внутри него.

Ключевые слова: «тафсир», Ибн-Касир, «тазмин», «иктибас», «халл», «талмих».

Abstract. The article will consider one of the odes with a theological content, with a theological theme, composed in the form of "Masnavi" in the poem "Treasury of Mysteries" ("Mahzan al-Asrar") by Nizami Ganjavi. The article contains a fragment from the book of Ibn Sina (Avicenna), where the well-known philosopher gives the reasonable interpretation of the "Mi'raj" of the Prophet Muhammad (عليه الصلوة و السلام), described in the commentaries of the Qur'an of this supernatural and difficult to perceive with the five senses of the metaphysical phenomenon; followed by the esoteric interpretation of the unusual from the point of view of a sober mind of phenomenon and a critical assessment of the orientalist's of this extraordinary event.

Nizami as a philosopher-mystic understands the narrowness of the human intellect in the cognition of the universe (in the knowledge of the universe): the physical sight of Man is limited and has limits, but his spiritual vision contemplates everything that is happening both around him, also inside it.

Keywords: "tafsir", Ibn-Kathir, Ibn Sina, "tazmin", "iktibas", "talmih".

Выдающийся мусульманский поэт и мыслитель Низами Гянджеви (XII в., родился и похоронен в г. Гянджа, ныне Республика Азербайджан), как правило, включал во вступительные части своих поэм специальные разделы с теологическим содержанием.

مخزن الاسرار، که نخستین اثر منظوم جناب حکیم نظامی است، به واقع مخزنی است از اسرار الهی و می توان گفت که: پُر بارترین و پرفروغترین اثر نظامی، همانا مخزن الأسرار است. نظامی در این کتاب، بعد از راز و نیاز به درگاه بی نیاز، به مدح حضرت پیامبر اعظم پرداخته و در حد بسیار عالی، عظمت وجودی آن جناب را شرح داده است. در چند بیت محدودی که آن جناب را مدح کرده، مطالب متنوع و عمیقی در ابعاد وجودی آن حضرت آورده است که بعضی از آنها، [همانند مطالبی است که عارفان و شاعران دیگر نیز گفته اند، لیکن بعضی از آنها منحصر به او است] 29

Религиозно-мистический и философский аспекты **мировоззрения** Низа - ми Гянджеви проявляется, в частности, во главе, описывающей «ми' -радж» (вознесение) пророка Мухаммеда в поэме «Сокровищница тайн» («Махзан ал-асрар»).

«Эта тема («Ми'радж» («вознесение пророка Мухаммеда») – Г. В.), найдя место в книге известного историка ат-Табари, «тафсир»ах (комментариях к Корану) и трактатах, вскоре проложила путь к художественному мышлению в виде легенд и рассказов. Рай и ад,

* Статья печатается в авторской верстке.

и блаженство тех, кто веруют и творят добрые дела, и мучения тех, кто не верует, и совершают злые деяния, увиденные пророком Мухаммедом во время Вознесения, рассматриваются как назидание. А вознесение Человека на небеса есть и выражение чувства, рожденного от его величия, великолепия и совершенства». (*Перевод с азербайджанского языка – Г.В.*) [8, с.311]

Религиозные воззрения выдающегося поэта был исследован рядом востоковедов.¹

«Низами – правоверный мусульманин. Причем, не слепо верующий, а глубоко осведомленный в теологии и философии ислама». [5, с.53]

Как известно, во вступительных главах, обычно, содержится славо-словие Творца и его пророка Мухаммеда и воспеваются единобожия («тоу-хид»), Единства Творца. Так, [18, с.10]:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَسْتِ كَلِيدِ دَرِ كَنْجِ حَكِيمِ

«Бисмиллахи – р – рахмани-р-рахим»

Ключ сокровищницы мудреца. [17, с.10]

На наш взгляд, Низами применил поэтический прием "التَّضْمِينِ" «тазмин» или «тадмин» («включение»): [26]

التَّضْمِينِ - فِي عِلْمِ الْبَدِيعِ : اسْتِعَارَةُ الشَّاعِرِ شَطْرًا أَوْ بَيْنًا مِنْ غَيْرِهِ أَوْ آيَةً قُرْآنِيَةً أَوْ حَدِيثًا ، نَبْوِيًّا ، الْخ فِي شِعْرِهِ
определение поэтической категории «тазмин» таково: «приводя часть аята (стиха) из Корана, указывается на какое-либо содержание. Удачный «таз-мин» - это когда содержание дополняется новыми смысловыми оттенками». [6, с. 127-128]

Определение данной поэтической категории более точно дается Н. Ю. Чалисовой: «**Тадмин**». Этот прием заключается в том, что поэт включает в свои стихи полустилише, бейт или два бейта другого [автора] в подобающем месте в качестве примера, позаимствовав, а не украв. Этот вставной бейт должен быть знаменитым и как-то выделен, чтобы не возникло подозрения и обвинения в [литературном] воровстве». [19, с. 157]

Согласно мнению З. А. Кулизаде, «Стремление представить множество в единстве, неразрывность и взаимопереходы противоположностей, вечный круговорот, включающий и стремление ввысь и замкнутость круга развития в Едином (т.е. в Боге), аллегоричность и символичность формы – таковы те принципы, на которых зиждется философия течений Востока и которые передаются ею другим компонентам восточной культуры, где они, сообразно условиям, принимают своеобразное звучание». [14, с. 20]

¹ Nəmidov İ. Nizami və Quran. Azərbaycan EA Xəbərləri (Ədəbiyyat, Dil və İncəsənət seriyası), 1991, 1; Геюшов Н. Д. Эволюция духовного идеала Низами и Физули // Известия АН Азербайджана, Серия литературы, языка и искусства, 1991, № 1.— Gejushov N. D. Jevoljucija duhovnogo ideala Nizami i Fizuli // Izvestija AN Azerbajdzhana, Serija literatury, jazyka i iskusstva, 1991, № 1; Əlizadə M. Nizami insanın mənəvi məziyyətləri haqqında / Nizami Gəncəvi-856 (məqalələr toplusu). Bakı, 1992 (Ализаде М. Низами о духовных свойствах человека / Низами Гянджеви-856 (сборник статей). Баку, 1992) (Alizade M. Nizami o duhovnyh svojstvah cheloveka / Nizami Gjandzhevi-856 (sbornik statej). Baku, 1992); Hacı Siracəddin. Həzrət Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında peyğəmbərlik anlayışı və Həzrət Məhəmməd (s.a.s.), 1-ci kitab, Bakı; Nafta-Press, 2006; Siracəddin Hacı. Həzrət Nizami Gəncəvinin «Sirlər xəzinəsi» dastanı insanlığın ana yasıdır, Bakı, 2015; Гаджиева В.Д. Религиозно-мистический аспект мировоззрения Низами Гянджеви (на основе анализа ономастической лексики поэмы «Сокровищница тайн») // АМЕА Мəhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Elmi əsərlər №1, Bakı, 2016, s.34-39. — Gadzhieva V.D. Religiozno-misticheskij aspekt mirovozzrenija Nizami Gjandzhevi (na osnove analiza onomasticheskoy leksiki pojemy «Sokrovishhnica tajn») // АМЕА Мəhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Elmi əsərlər №1, Bakı, 2016, s.34-39; Siracəddin Hacı. Həzrət Nizami Gəncəvinin «Sirlər xəzinəsi» dastanı insanlığın ana yasıdır, Bakı, 2015; Гаджиева В. Д. Коран, коранические сказания и поэтическая структура текста (на основе анализа поэм Низами Гянджеви) // Научный Журнал "Мусульманский мир" КАЗАНЬ; 2017 (ISSN 2409-2320), с. 23-45. — Gadzhieva V. D. Koran, koranicheskie skazaniya i poeticheskaja struktura teksta (na osnove analiza poem Nizami Gjandzhevi) // Nauchnyj Zhurnal "Musul'manskij mir" KAZAN"; 2017 (ISSN 2409-2320), s. 23-45.

Переводы поэм Низами на азербайджанский и русский языки сопровождалась комментариями или же примечаниями, составленными разными востоковедами. В этих комментариях давались, как правило, толкования отдельных, которые способствовали раскрытию смысла двусти - ший.¹

В «Сокровищнице тайн» вознесение пророка Мухаммеда (عليه الصلوة و اسلام) великим Низами изображается аллегорически:

Однажды в полночь [солнце] – царь полудня
Направил в путь [свой] мироосвещающий факел.
Девять небес сделали из [своих] глаз паланкин для него,
Венера (Зохра – Г.В.) и Луна стали его факелоносцами.
Он оставил в покоях [материального] мира
Семь линий, четыре предела и шесть сторон.
День простился с Ним во время ухода,
Ночь пришла в экстаз от Его прихода.
Когда глаза посторонних отяжелели ото сна,
Он легко повернул поводья ото сна.
Вместе с плотской клеткой (тело – Г.В.) из этой западни
Птица (душа – Г.В.) его сердца направилась в обитель покоя.
Птицы [небесные], т. е. ангелы, сбросили крылья,
А [святой старец], т. е. небосвод [в экстазе] сбросил с себя рубище. [17, с. 20-21]

Толкование данного отрывка дается проф. Р. Алиевым в комментарии к поэме: «Вознесение пророка к Аллаху (по-арабски – «мираджд») описано в Коране в 53-й главе («Сурат ан-Наджм»). В дальнейшем мусульманской традицией с этим вознесением было связано и «чудесное ночное путешествие» Мухаммеда из «Мечети неприкосновенной» («Месджид-ул-Харам» - Г. В.) в Мекке в «Мечеть отдаленнейшую» («Мес -джид-ул-Акса» - Г. В.) в Иерусалиме (гл. 17 «Перенес ночью»). Вознесению Мухаммеда в главе «ан-Наджм» («Звезды») посвящено 18 стихов, основное содержание которых сводится к тому, что «...вот Он стал прямо на высшем горизонте, потом приблизился и спустился, и видел он Его при другом нисхождении у лотоса крайнего предела (Коран, с. 420)». [17, с.185]

Прежде чем перейти к анализу проблемы места мираджа в творчестве Низами Гянджеви, приведем мнение специалистов по изучению роли Корана в формировании мировосприятия великого мыслителя и поэта: «Коран для Низами, прежде всего, источник, утверждающий мощь Аллаха (Бога) (Его «величие», «могущество», «мудрость» – Г.В.) и представляющий «тоухид», Его единство, (Вера в единого Аллаха – Г. В.), справедливость Его и другие свойства («асма-ул-Аллах» (эпитеты Бога) – Г.В.).

Эта особенность отражается как во вступительных частях всех поэм «Пятерицы», так и местами по ходу поэтического пересказа эпических историй. Поэт, исходя из требований свойственного ему стиля, часть художественно-изобразительных средств создал на основе слов, выражений, стихов (аят) идей, истекающих из священного Корана, из коранических изречений». (Перевод с азербайджанского – Г.В.). [3, с. 54-55]

В «СОКРОВИЩНИЦЕ ТАЙН» мирадж воспеваться великим Низами иносказательно. Так:

У его божественной птицы (душа – Г.В.) ,

¹ Низами Гянджеви. Собр. соч. в пяти томах, т. I. Сокровищница тайн (комментарии Р. Алиева). Москва; 1985. (Nizami Gjandzhevi. Sobr. soch. v pjati tomah, t.I. Sokrovishhnica tajn (kommentarii R. Alieva) Moskva, 1985; Низами Гянджеви. Искендер-намэ (Книга о славе). Баку; 1940 (перевод Е. Э. Бертельса) // Nizami Gjandzhevi. Iskender-namje (Kniga o slave). Baku; 1940 (perevod E. Je. Bertel'sa); Низами Гянджеви. Искендер-намэ (Книга о счастье). Баку; 1953 (перевод Константина Липскерова) // Nizami Gjandzhevi. Iskender-namje (Kniga o shast'e). Baku; 1953 (perevod Konstantina Lipskerova).

и клетка превратилась в крылья,
Его [телесная] оболочка стала легче души.
Когда он двигался вперед шаг за шагом,
[Сферы] поднимали его ввысь миль за милым.
Оба мира [пристально] глядели на него,
Склонив голову вниз в поклоне перед Ним.
Нога его с той ступени, вершина которой стояла выше всех,
Поднялась переход (фаза – Г.В.) за переходом,
еще на сто [ступеней] выше.
Его светло-рыжий [скакун], чье стойло [находилось так]
высоко, сбросил

Попону на плечи находившихся рядом.
Море земли было рудником, а он его жемчугом,
А небосвод унес его, чтобы вправить в свой венец. [17, с. 21]

Согласно мнению д. ф. н. Н. Геюшова [8, с. 311], «Вознесение (ми’ -радж) взято из Корана (Сура 17. «Исра» (Перенес ночью)): «Во имя Аллаха милостивого, милосердного! (1). Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба (Мухаммеда - Г.В.) из мечети неприкосновенной («Масджид-е Харам», т.е. «Кааба»– Г.В.) в мечеть отдаленнейшую («Масджид-е Акса»), вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из наших знамений. Поистине. Он – Всеслышающий, Всевидящий!». [12, с. 232]

Низами, как и любой талантливый, одаренный поэт, следуя литературной традиции своей эпохи, выражал свои мысли аллегорически, посредством поэтических категорий, в частности, традиционных поэтических фигур. Одним из таких поэтических средств является «иктибас», (*заимствование*): [26]

اقتبس الشاعرُ أو الكاتبُ ضمنَ كلامه آية قرآنية أو حديثاً نبوياً أو شيئاً من كلام غيره

«Иктибас» - заимствование (цитирование, ссылка) выражений, стихов (аят), хадисов (изречения пророка Мухаммеда) и идей, истекающих из священного Корана. (*Перевод с арабского языка – Г.В.*)

Применительно к нашему случаю представляем на рассмотрение 18 стихов из суры (главы) 53 Корана в переводе М.-Н. О. Османова: [13]

Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного!

1. Клянусь звездой во время ее заката!
2. Не заблудился ваш собрат и не обольщен [демонами].
3. И речи он ведет не по прихоти [своей]:
4. они (т. е. речи) - лишь откровение внушенное,
5. властелином силы [Мухаммаду] возвещенное -
6. обладателем мощи. Возник он
7. на высшем небосклоне.
8. [Джибрил] приблизился [к Мухаммаду], потом подошел еще ближе.
9. Он был [от Мухаммада] на расстоянии двух полетов стрелы и даже ближе.
10. Он (т. е. Аллах) внушил в откровении Своему рабу то, что внушил.
11. Сердце его (т. е. Мухаммада) подтвердило то, что он видел [воочию].
12. Неужели вы будете оспаривать то, что он видел?
13. А ведь он (т. е. Мухаммад) видел его (т. е. Джибрила) в другой раз
14. у самого дальнего Лотоса,
15. при котором сад - прибежище [праведных].
16. Когда над Лотосом витали те, кто витает,
17. взор его (т. е. Мухаммада) не отрывался [от происходящего] и не переходил [границы дозволенного].
18. А ведь он увидел величайшее из знамений Господа своего. [28]

В подаче д.ф.н. Н.-М. О. Османова, комментатора Корана, пророк Мухаммед увидел во время вознесения не Аллаха, а Джибрила, так как лицезреть Бога не суждено ни одному смертному, даже пророкам.

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (9)

Он был [от Мухаммада] на расстоянии двух луков и даже ближе. [27]

فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (10) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (11)

Он внушил Его рабу откровение, и сердце не солгало о том, что он увидел. [25]

«Джибрил был посредником между Аллахом и Пророком Мухаммадом, да благословит его Аллах и приветствует. Посредством него Всевышний обучил Своего раба и посланника непреложной истине и великой религии». [25]

Далее Низами в своей дидактической поэме «СОКРОВИЩНИЦА ТАЙН» в соответствии с поэтической традицией поэзии стран Ближнего и Среднего Востока продолжает аллегорически изображать вознесение про -рока. Так:

Мускусом его губ наполнилось лоно ночи,
Копытами его коня была отброшена подкова Луны.
По случаю его [вознесения] в темную ночь
Стремительные ноги Бурака сверкали молнией.
Этот орел с внешностью голубя с походкой куропатки
Уносился, словно горлинка, с ореолом Хумая.
Кедр стал [вровень] с грудью его рубашки,
А ворот небесного престола доходил [лишь] до его полы.
Ночь [с приходом его] стала днем – вот тебе, чудесный день!
Роза стала кипарисом – вот тебе чудесная весна!

От роз и нарциссов, бывших в том саду,
Его нарциссы были насурьмлены [знамением]: «ма зага». [17, с.22]

В Коране в 53-й главе «Сурат ан-Наджм» читаем:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (17)

Его же взор не уклонился в сторону и не излиествовал, [25]

Комментируя это двустишие, проф. Р. Алиев справедливо отмечает:

« «Ма зага» - начало стиха 17 гл. 53 Корана (см. 142). В этой главе, где описывается вознесение Мухаммеда к Аллаху, указанный стих гласит: буквально так: «Не уклонилось его зрение и не зашло далеко».

Смысл двустишия сводится к тому, что когда Мухаммед возносился на небеса. Все их сферы расцвели, и перед ним явился райский цветник с розами и цветами необычной красоты. Но Мухаммед, стремясь к цели, не отвлекался и не обращал внимания на удивительный райский сад. Его «нарциссы», которые в классической литературе обозначают красивые глаза, даже не взглянули на чудеса райского цветника». [17, с.187]

Интересно то, что в традиционной филологической науке этот худо -жественный прием называется «халл». «Халл – растворение... Суть данного приема заключается в том, что приведенная поэтом кораническая вставка, растворяясь в стихе, становится его неотъемлемым художественным компонентом. Здесь в качестве вставки может быть употреблено даже одно слово или понятие. Но данное понятие приобретает художественный и образный облик». [15, с.191]

В «Сокровищнице тайн» метафорически изображается встреча пророка Мухаммеда с Всевышним:

Когда он, подобно розе, от той ступени
с бирюзовой подстилкой
[Передаваясь] из рук в руки, добрался
до голени божественного престола,

Его спутники бросили свои щиты,
Сломали крылья и рассыпали перья.
Он, словно чужестранец с дороги, в смущении
Постучался кольцом в дверь Его чертога.
[Ангелы] за завесой, впусившие его в дверь,
Оставили его с паланкином в одиночестве.
Он направился в путь без спутников,
Правый шаг не ведал о левом шаге.
Все, кроме него, остались перед той таинственной дверью,
Он тоже освободился от своей [материальной] оболочки.
Его ноги стояли венцом на голове **бытия**,
Небесный же престол жаждал такого блага.
Зачеркнув все буквы [материальной жизни],
Он водрузил свой стяг в углу божественного престола.
До тех пор, пока **телесное бытие** его вело счет дыханию души,
Господин души («ходжа-йе джан» - Г.В.) преодолевал путь телом. [17, с. 23]

Этот отрывок из поэмы свидетельствует о знакомстве Низами Гянд-жеви с трактатом Ибн Сины «Мирадж-нама» [9], с его верным подходом к вопросам о сущности Человека: с тем, что человек состоит из двух состав - ляющих, т. е. имеет два начала – материальное, телесное и идеальное, ду-ховное; и главенствующую роль играет, по метафорическому выражению поэта, «ходжа-йе джан» (господин душа).

Из знаменитых муфассиров Корана Исмаил ИБН КАСИР в своем «Тафси́р аль-Кура́н аль-Азӣм (تفسير القرآن العظيم)» истолковывает «МИРАДЖ» так:

«Посланник Аллаха сказал: Я вошел вместе с Джебраилом (Габриель) в Байт аль-Мукаддас (Святой Дом). Там каждый из нас молился, делая два поклона (там каждый из нас совершил намаз в два поклона). После подобно вознесению духа пророка посредством мирадж (лестницы) поднялся к небесам. Бог не создал ничего лучше, чем Вознесение.

Разве ты не наблюдал, с каким желанием глаза людей при смерти устремляются к небу. В это время, они именно созерцая красоту вознесения на небо, смотрят на небо с особым желанием и воодушевлением. Когда мы приблизились к самому близкому - первому ярусу небосвода, Габриель сказал людям внутри "откройте дверь".

Они сказали:

- Кто ты?

Он сказал:

-Джебраил (Габриель)

- Кто рядом с тобой? – спросили.

Он сказал:

- Мухаммед.

- Он удостоен чести быть пророком?

- Да.

- Добро пожаловать.

Тогда открыли дверь. Мы вошли внутрь

На первом ярусе небосвода, я увидел человека. Как перед ним, так и слева от него собралась толпа людей. Он улыбался, глядя на правую сторону, а взирая на левую сторону, плакал.

Он, увидев меня, сказал: Приветствую праведного пророка! Да благословит Бог моего праведного сына!

Я спросил Джебраила (Габриель): Кто это, о, Джебраил (Габриель)?

- Это человек Адам, - сказал он. А люди справа и слева от него – его сыновья, потомки. Те, кто справа от него - жители рая, а те, кто слева от него – обитатели ада. Поэтому, смотря на правую сторону, он улыбается, взирая на левую сторону, плачет.

Во время посещения неба, Я увидел реку. На ней находился особняк из жемчуга и топаза. Я впустил руку в реку. Она издавала запахом мускуса.

Когда я спросил у Джебраила об этой реке, он сказал:- Это река Каусар, которую Господь сберег для тебя. И на втором ярусе небосвода так же как на первом ярусе, после расспросов нас впустили внутрь. Я увидел там своих двоюродных братьев - Ису (Иисус) и Йахью (Иоанн Креститель).

- Здравойся с ними. Я приветствовал их. Они:

-Здравствуй, о, наш праведный брат! О, праведный пророк – они поздоровались со мной.

Тогда мы вознеслись до третьего неба.

Здесь тоже после расспроса, как и на первом и втором ярусе, и открыли нам дверь.

Я увидел там Пророка Юсуфа (Иосиф Прекрасный). Джебраил (Габриель) сказал: Приветствуй его!

Я сказал: Приветствую тебя.

Он также: "Привет, о, мой праведный брат, праведный пророк", - сказав, приветствовал меня.

На четвертом небе встретился с Идрисом и поздоровался с ним.

На пятом ярусе небосвода увидел Харуна (библейск. Аарона) и поздоровался с ним. Потом вознеслись на шестой ярус небосвода.

Там я встретился с Мусой (библейск. Моисей) и мы поздоровались. Муса, увидев меня, начал плакать. Его спросили: - Что с тобой случилось, так ты плачешь?

Он ответил: «Я плачу, потому что больше людей из народа этого молодого парня, которому предназначено пророчествовать после меня, смогут стать обитателями Рая, чем люди из моей нации».

Далее мыс Джебраилом вознеслись на седьмое небо.

Здесь нас, как и на предыдущих ярусах, впустили во внутрь после расспросов.

Я увидел тут нашего прадеда Халил аль-Рахмана (библейск. Авраама), друга Господа.

Вокруг него столпились некоторые люди из его народа. Я поздоровался с ним. Он стоял, опираясь спиной Бейт аль-Мамур. В это время вокруг меня собралось много людей из моего народа. На некоторых из них была белая одежда, как бумага, некоторые носили черную одежду, как уголь. Я в белой одежде вошел в Бейт аль-Мамур. Люди в черной одежде не вошли вовнутрь. Я совершил молитву вместе с теми, кто был внутри. Потом вышел оттуда. Байт аль-Мамур - это такое место, где каждый день молятся 70 тысяч ангелов». (Перевод с азербайджанского языка – Г.В.) [7, с. 13-14]

Так, в «Сокровищнице тайн» Низами определяет Аллаха как «нур-е азал» («Изначальный Свет»), который сокрыт за «перде-йе хелгет» («за завесой сотворенного им мира»), при соприкосновении с которым даже у такого «инсан-е камил» («совершенного человека») каковым является пророк Мухаммад, захватывает дыхание от изумления. Так, в поэме читаем:

Глаза, которые нуждаются в свете Изначального («нур-е азел» – Г.В.),

Не преклоняют своей головы перед иллюзиями («бе-хайлат» - Г.В.).

Преодолевая шаг за шагом пути,

Он сорвал с себя оболочку естества («перде-йе хелгет» - Г.В.).

Преодолев необычайно длинный путь.

Он высунул голову из ворот [материальной] природы.[17, с. 23]

Его высокие помыслы [озаренные],

Беспредельной чистотой сердца,
Вступили в беспрозрачное пространство». [17, с. 23-24]
Ревность к завесе [отделявшей его от Него] хватала его за пояс,
А изумление удерживало его за узду в том углу.

«Пророк, пораженный беспредельным величием творения, его бесконечностью и вечностью, лишился перед порогом Всевышнего сил двигаться («изумление удерживало его за узду»). [17, с.187]

Как видно, Низами в отличие от М.-Н. О. Османова трактует «мирадж» по-своему: в его воспевании этого дивного события встреча души пророка Мухаммеда с Абсолютом все же состоялась, и Мухаммед после нее вернулся к своей земной жизни более крепким и стойким в своей вере; более сильным и убежденным, с достоверным знанием о существовании Того Единого и единственно Реального, в которого верил всем своим сердцем и умом. Так:

Когда же наступил конец предела небесного престола,
Дела сердца и души были возложены на сердце и душу.
Телесная оболочка поспешила обратно в лоно своей сути,
Глаза стали невообразимо [зоркими].

[Но] десница свидания скинула *завесу*
[И открыла] дверь для поклонения перед величественным чертогом.
Нога возложила на голову хождение,
А взоры души были поглощены созерцанием.[17, с. 23]
Он шел, но не чувствовал под ногой [места].

Он порхал, но не получил разрешения /остановиться/ где-нибудь.

«Он, подобно смыслу слова, целиком вышел из своей /*оболочки* /
И тогда его слова (приветствия) удостоились приема приветствия». [17, с. 24]

«Под «оболочкой» слова подразумевается его внешняя форма. Другими словами, подобно тому, как содержание, смысл, значение слова может покинуть свою внешнюю (звуковую, словесную) оболочку. Пророк оставил свою телесную оболочку и душой устремился к Аллаху. Из этого и последующих бейтов явствует, что вознесение Мухаммеда было не телесным, а духовным». [17, с.187-188]

Аллах (ﷲ) согласно Низами – это и «Нур-ал-анвар» (Царство Света) и извечно Сущее. Низами утверждает, что «Он, т.е. пророк Мухаммед увидел Господа Бога (Хода (Владыка) – Г.В.) воочию. Однако интересно то, что поэт называет его «Хода», т.е. по-персидски, а не «Аллах», т.е. по-арабски. Это явление изображается поэтом так:

То Чудо немеркнувшего света

Он увидел воочию (созерцал духовным оком – Г.В.), а не воображением.

Созерцать Его можно без субстанции и формы,
Ибо Он стоит выше субстанции и формы. [6, с. 23]

Согласно аль-Газали, «...он (Аллах – Г.В.) – ни тело (джисм), представляемое в каком-либо виде, ни ограниченная, определенная размером субстанция (джавхар); что он – не подобен телам ни в отношении определения размера, ни в отношении допущения делимости; что он – не субстанция, и субстанции не пребывают в нем, не акциденция (‘арад)[1], и акциденции не пребывают в нем, нет, он – неподобен сущему (мавджуд), и сущее не подобно Ему...» [2, с. 401]

Пророк увидел «Хакк» («Истину»). Это явно вытекает из следующего отрывка:

Не отрицай его незыблемость, это будет кощунством.

Не утверждай незыблемость. Его сторон, это будет невежеством.

Он (пророк) испил напиток, размешанный **Истиной** («Хакк» - Г.В.),

И капелька (глоток – Г.В.) его упала на нашу глину.

Ласка **Изначального** ласкала его дыхание,

Милость **Истины** нежила его, а он нежился.
 Украсив свои уста сладкой улыбкой,
 Он возносил за свою **общину** (народ) молитву.
 Его помыслы от сокровища [господней милости] обогатились.
 Все его желания осуществились.
 Спина его стала сильной от того приема.
 [Затем] он направился в эту мастерскую.
 То путешествие было совершено по велению любви,
 И он совершил его туда и обратно в одно мгновение.
 Ты, чьи речи–печать для наших уст,
 Твое благоухание–корень жизни для наших душ.
 Ты доведи до конца круг щедрости
 И возложи на долю Низами завершение [поэтической] речи. [17, с. 25]

Согласно мнению М. Дж. Джафарова, «...По мнению Низами, мировой разум это какая-то нематериальная, придающая форму и движение веществам идеальная сила.... Дух, который обитает во всех живых, в том числе и в человеке, – это одно из его качеств. Только Низами, как и Аристотель, считает, что между мировым разумом и духом существует большая разница. Дух – это то свойство, которое передается посредством мирового разума людям, животным, одним словом, всем материальным объектам. Мировой разум – это суть, сущность, а дух – часть этого разума и связан с телом. Тела нет, нет и духа, человек умирает, и дух его уничтожается...». (*Перевод с азербайджанского языка – Г.В.*) [4, с. 91]

Довод Низами таков: если человек смог бы познать тайны мироздания, он бы создал бы его подобие.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что философы, которые только лишь умеют рассуждать и спекулировать понятиями, не могут постичь мироустройство; лишь те, которые сами, на собственном опыте переживают Истину в состоянии узнать ее с помощью интуиции.

Список литературы

1. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. (Naumkin V. V. Traktat Gazali «Voskreshenie nauk o vere». – Abu Hamid al-Gazali. Voskreshenie nauk o vere. M., 1980).
2. Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Ихья' 'ulum ад-дин (Возрождение религиозных наук), (Перевод с арабского Насыров И. Р., Ацаев А. С.). Москва; издательский дом «Нуруль-иршад», 2007. – Al'-Gazali Abu Hamid Muhammad at-Tusi. Ihja' 'ulum ad-din (Vozrozhdenie religioznych nauk), (Perevod s arabского Nasyrov I. R., Acaev A. S.). Moskva; izdatel'skij dom «Nurul'-irshad», 2007.
3. Babayev X.B. Nizaminin “Xəmsə”sində Quran ayələri və Qissə motivləri. Bakı; Elm, 1999; (Бабаев Х.Б. Коранические аяты и мотивы сказания в «Хамсе» Низами. Баку; Элм, 1999).
4. Джафаров М. Дж. Мир размышления Низами. Баку; 1982. (Сəфərov M. C. Nizami -nin fikir dūnyası. Bakı, 1982).
5. Гаджиев А. Ренессансный мир «Хамсе» Низами Гянджеви. Баку; Мутарджим, 2000. –Gadzhiiev A. Rennessansnyj mir «Hamse» Nizami Gjandzhevi. Baku; Mutardzhim, 2000.
6. Гамид М. Художественное мышление средневековья и классическая азербайджанская литература (на основе творчества Физули). Баку; Озан, 1996. – Nəmid M. Orta əsrin təfəkkürü və klassik Azərbaycan ədəbiyyatı (Füzuli yaradıcılığı əsasında), Bakı; Ozan, 1996.
7. Qasimova A. Məhəmməd peyğəmbərin me'rəci. Bakı; Язычы, 1994. (Касимова А. Мирадж пророка Мухаммеда. Б.; Язычы, 1994).
8. Геюшов Н. Д. Мир познания и мастерства Физули. Баку-Тегеран; 1997. – Göyüşov N. Füzulinin sənət və mərifət dūnyası. İran Beynəlxalq «Suruş» nəşriyyatı. 1997.
9. Ибн Сина. معراج نامه ابن سینا بخط امام فخر رازی تصنیف حجة الحق شرف الملك شيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبد الله ۱۴۴۱ // «Miradzh-name-je Ibn Sinyu» («Kniga o Voznesenii Ibn Sinyu») perepisana Imamom Fahr (Fahr-ad-dinom) Razi, sostavlenaja Hodzha-je Al-Hakk, Sharaf-al-Mulk, Shejhom ar-raisi (starejshin) Abu Ali Husejn bin Abdulla bin Sinoj, vypushheno usilijami Mehdi Bajani, Tegeran, 1441.
10. Ислам. Энциклопедический словарь; М.; Наука // Главная редакция восточной Ли - тературы, 1991. – Islam. Jenciklopedicheskiy slovar'; M., Nauka // Glavnaja redakcija vostochnoj Literatury, 1991.

11. Кныш А. Д. Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., Наука, 1989. – Knysh A. D. Uchenie Ibn 'Arabi v pozdnej musul'manskoj tradicii // Sufizm v kontekste musul'manskoj kul'tury. M., Nauka, 1989.
12. Коран. Перевод И. Ю. Крачковского, М., 1990. – Koran. Perevod I. Ju. Krachkovskogo, M., 1990.
13. Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995. – Koran / Per. s arab. i komment. M.-N. Osmanova. M., 1995.
14. Кули-заде З.А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиве -дение, Баку: Элм, 1987. – Kuli-zade Z.A. Teoreticheskie problemy istorii kul'tury Vostoka i nizamivedenie, Baku: Jelm, 1987.
15. Кулиева М. Введение в классическое арабо-мусульманское литературоведение. Баку; 2015. – Kulieva M. Vvedenie v klassicheskoe arabo-musul'manskoe literaturovedenie. Baku; 2015.
16. Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». – В кн.: Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. – Naumkin V. V. Traktat Gazali «Vos -kreshenie nauk o vere». – V kn.: Abu Hamid al-Gazali. Voskreshenie nauk o vere. M., 1980.
17. Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. (Филологический перевод с фарси проф. Рустама Алиева). Баку: Элм, 1983. – Nizami Gjandzhevi. Sokrovishhnica tajn. Filologicheskij perevod s farsi prof. Rustama Alieva. Baku: Jelm, 1983.
18. Полное собрание сочинений («Пятерица») Низами Гянджеви. Тегеран; 1988. کتّبات خمسّه حکیم نظامی، گنجّه ای، («Коллийат-е «Хамсе»-йе хахим Низами Гянджеви). مخزن الاسرار (Сокровищница тайн).
19. Рашид-ад-Дин Ватват. Сады волшебства. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой. М.; 1985. – Rashid-ad-Din Vatvat. Sady volshebstva. Perevod s persidskogo, issledovanie i komentarij N. Ju. Chalisovoj. M., 1985.
20. Сатпрем Шри Ауробиндо, или путешествие сознания, перевод с французского А. А. Шевченко, В. Г. Баранова, Л.; Ленинградского Университета, 1989. – Satprem Shri Aurobindo, ili puteshestvie soznaniya, perevod s francuzskogo A.A. Shevchenko, V. G. Baranova, L.; Leningradskogo Universiteta, 1989.
21. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.; Наука, 1989. – Sufizm v kontekste musul'manskoj kul'tury. M., Nauka, 1989.
22. Шюре Э. Великие Посвященные. Калуга; 1914. – Shjure Je. Velikie Posvjashhen -nye. Kaluga; 1914.
23. Энциклопедический словарь, под редакцией профессора И. Е. Андреевского, издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг) и И. А. Ефрона (С.-Петербург), издан в 1890-1907 гг. в 86 томах, С.-Петербург, 1896, т. XIX. – Jenciklopedicheskij slovar', pod redakciej professora I. E. Andreevskogo, izdateli: F. A. Brokgauz (Lejpcig) i I. A. Efrona (S.-Peterburg), izdana v 1890-1907 gg. v 86 tomah, S.-Peterburg, 1896, t.XIX.
24. <http://quran.muslim-web.com/>
25. <https://www.islamnews.ru/koran/kuliev/17/1>.
26. <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> - المعاني قاموس - عربي عربي معجم
27. <https://www.islamnews.ru/koran/osmanov/53/5.html>
28. https://www.e-eading.club/chapter.php/86722/53/Koran_%28
29. Perevod_smyslov_Osmanova%29.html
30. <http://nezami-ganjavi.blogspot.com/1393/05/24/post-13/%D9%BE%DB%8C%D8%A7%D9%85%D8%A8%D8%B1-%D8%B5-%D8%AF%D8%B1-%D9%85%D8%AE%D8%B2%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%B1-%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85%DB%8C>

БАШКОРТ ШӘЙЕХТӘРЕ, ИШАНДАРЫ ХАКЫНДА

Аннотация. В данной статье рассказывается о башкирских шейхах и ишанах. Об их многочисленности свидетельствуют расположенные на территории нынешнего Башкортостана и популярные по сегодняшний день горы, родники и могилы святых.

Автор ссылается на труды различных ученых и на свои экспедиционные материалы.

Ключевые слова: башкирский фольклор, суфийские тарикаты, авлия, ишаны, шейхи.

Abstract. This article is devoted to Bashkir sheikhs and ishans. The evidence of their multiplicity is mountains, springs and graves of saints located on the territory of the present Bashkortostan and popular to date.

The author refers to the works by various researchers and to his expeditionary materials.

Keywords: Bashkir folklore, Sufi tariqas, wali, ishans, sheikhs.

Тарихи сығанактарға карағанда, XIX быуатка тиклем хәзерге Башкортостан территорияһында Йәсәүиә, һуңынан Накшбәндиә суфыйсылыҡ тәриҡәттәре ныҡ таралған булған. Башкорт халҡы араһында әүлиәләреҙең элек-электән күп булыуы билдәле. Быны һәр төбәктә, күп ауылдарҙа булған әүлиә кәберҙәре, таузары, таштары, шишмәләре дәлилләй. Борон халыҡ араһында әүлиәләреҙе бер урынға күпләп ерләү ғәҙәте лә булған. Мәсәлән, Ишембай районында урынлашқан Торатауҙа 48 әүлиә (2014 йылда *Ишембай р-нда яҙып алынды*), Күгәрсен р-ны Төпсән ауылында 7 әүлиә ерләгәне билдәле (2013 йылда *Күгәрсен р-нда яҙып алынды*). Шулай уҡ, Хәйбулла р-ны Вәлит ауылының түбән яғында, Күгеш йылғаһы буйында ишан, әүлиәләр зыяраты бар (2010 йылда *Хәйбулла р-ны Вәлит ауылында Мәхмүтов Зиннәтулла Ғимәтулла улынан (1929 й.) яҙып алынды*).

Үрҙә язылғандарҙы үткән быуат ғалимдарының башкорт ишандары тураһында яҙған хезмәттәре лә дәлилләй.

Хәзерге Башкортостан территорияһында, Урал буйында йәшәгән суфыйҙар хаҡында сит ил ғалимдарынан А.Франк [10], Рәсәй фәлсәфәселәренән И.Р.Насыров [5], тарихсыларҙан Л.Ә. Ямаева [11] хезмәттәрендә телгә ала. Айырып күрһәتكәндә, Л.Ә. Ямаеваның Бәләбәй өйөзө Корос ауылынан Ғабдуллатиф бин Собханғол, хәзерге Конашак яғынан Абдулхәким Корбанғәлеев шәйехтәр тураһында яҙуы мәғлүм [11, 171-172-се бб.].

Башкорт ғалимы, шәйех Морад Рәмзиев (1853-1936 йй.) “Тәлфик әл әхбәр” китабында ла Урал-Волга буында йәшәгән бихисап башкорт әүлиәләре тураһында язылған [4].

Шәйех, ишандарҙың күбегенә исемән Р. Фәхретдинов “Асар” китабында һанап үткән (Дүсмәт ауылынан Котлоәхмәт ишан (1849 йылда, 88 йәшендә вафат), Малай Муйнак ауылынан Мөжәүир бине Ғәбделкадир шәйех (1869 йылда вафат), Стәрлебаштан Ниғмәтулла бине Биктимер шәйех һ.б.) [8].

XVIII-XIX быуаттарҙа Урал-Волга буйында йәшәгән Накшбәндиә шәйехтәре тураһында башкорт суфыйы Ғәли Сокой “Тауарих-и Болғарийә йәки Такриб-и Ғәри” кулъязмаһында яза. Ғәли Сокой үзе Стәрлебаштан Ниғмәтулла Биктимер улы Мөхәмәтхәрис (1810-1870) ишандың укыусыһы булған [11, 55-се б.].

Ғәли Сокойҙың кулъязмаһында Силәбе яғынан Ғәбделхәким ишан, Стәрлетамактан Шәрәфетдин ишан, Ырымбурҙың Карғалыһынан Вәлид ишан Сәйетбаттал улы, Ырымбур өйөзө Себенле ауылынан Дәүләтша ишан, Әлмәттән Ниғмәтулла ишандар һ.б. телгә алынған [7, 44-62-се бб.]. (Был кулъязманы Ғәли Сокойҙың улы Ғәрифулла Сокой әрме хезмәтендә сакта күсереп яҙған. Кулъязма Санкт-Петербург архивында һаҡлана.

Тарих, тел һәм эзәбиәт институты ғалимы М.Х. Нәзерғолов алып башкортса транскрипцияһын эшләп, үзенең кандидатлыҡ диссертацияһына кушымта итеп биргән. Кулъязма һаман үзаллы хезмәт булып донъя күрмәгән һәм М.Х. Нәзерғоловтың шәхси архивында һаклана – *Ф.Ф.*)

Ғөмүмән, Башкортостан XIX быуатта дини үзәк буларак таныла. Башкорт ерендәге мәсет-мәзрәсәләрҙең, Ислам буйынса белгестәрҙең, йәғни дини ғилемле инсандарҙың, әүлиәләрҙең күп булуы Урта Азия, Кавказ мосолмандарын үзенә йәлеп итә. Бында һәр яктан укырға килеүселәр һаны арта. Шуға ла: “Өфө – суфыйҙарҙың баш калаһы”, – тип тә әйткәндәр.

Төрлө сығанактарҙан күренеүенсә, 1917 йылғы революцияға тиклем башкорттар араһында дин буйынса Боһара калаһында, Мысырҙа, Төркиәлә һәм башка сит илдәрҙә укып кайтыусылар күп булған. Был хакта Ғ.Сокорой кулъязмаһында [7], Ә.Сәлиховтың мәкәләһендә [6, 67-71] бәйән ителгән.

Тарих, тел һәм эзәбиәт институтының Ғ.Б. Хәсәйенов исемендәге Кулъязмалар фондында башкорт шәйехтәренең силсиләһе исемлегенә бер өлөшө һаклана, ул ғилми хезмәткәр С.Искәндәрова тарафынан ғәрәп хәрәфтәренән башкортсаға күсерелеп, ташка баһылды ла инде [1, 263-264-се б.].

Без Башкортостан һәм күрше өлкәләрдә фольклор экспедициялары ваҡытында (1998-2017 йй.) үзебез язып алған материалдарға таянып, төрлө быуаттарҙа йәшәгән һәм әлегәсә халыҡ хәтерендә һакланған өс йөзләп әүлиә исемлеген төзөнөк. Әлбиттә, ысынында был һан байтаҡка күберәк. Исемлек безҙең “Башкортостан – әүлиәләр иле” [1, 265-273-се бб.] һәм “Башкорттарҙың дини һәм мистик легенда, риүәйәттәре” [2, 122-131-се бб.] китаптарына инде.

Башкорттар араһында шәйех, ишан дәрәжәләренә еткән әүлиәләр зә күп булған. (Шәйех – ул руһи остаз, тәриҡәттә үзенең мөридтәрен руһи тукталышҡа алып барыусы етәксә [8, 75-се б.]. Ишан – (фарсы теленән) зур ғилемгә әйә булған дин әһеле. Мосолмандарҙа ишан хөрмәткә лайыҡ изге кеше булып һанала [8, 25-се б.].)

Бихисап башкорт шәйех, ишандарының исемдәре фольклор экспедициялары ваҡытында безҙең тарафтан да қағызға теркәлдә. Мәсәләһ: Аскын районы (*артабан р-ны – Ф.Ф.*) Әмир ауылынан Әксән Әсләм улы Насиров (1975 йылда вафат) шәйех-кирам дәрәжәндә булған; Ауырғазы р-ны Моразым ауылынан Моразым ишан Сәйетмәмбәтов; Баймак р-ны Муллакай ауылынан Ғабдулла Сәйеди ишан; Байым ауылынан Баим ишан Денебәков (1733-1816); Ғафури р-ны Сәйетбаба ауылынан Әбйәлил ишан; Көйөргәзе р-ны Илкәнәй ауылынан Ғиләжетдин ишан; Көйөргәзе р-ны Мәмбәткол ауылынан Мөхәмәтшәриф улы Мөхәмәтсабит ишан, Мөхәмәтсабит улы Мөхәмәтсабир ишан, Мөхәмәтсабир улы Мөхәмәтсалих ишан Сабиров (1961 йылда вафат); Мәсетле р-ны Әлегәз ауылынан Ғабдулла ишан; Ләмәзтамак ауылынан Сисәнбай Хисмәтуллин ишан; Мәләүез р-ны Түләк ауылынан Түләкәй ишан; Арыслан ауылынан Мусин Сәхиулла ишан Толонғужа улы, уның бер туған кустыһы Сәғизулла ишан, уның улы Ғәрифулла ишан Бураканов (Зәйнулла ишан мөрите); Үрге Таш ауылынан Фәйзулла ишан Сәйетап улы Айтуғанов; Шишмә р-ны Сәфәр ауылынан Сәит Йәғәфәр ишан (1831 йылда мәрхүм); Хәйбулла р-ны Вәлид ауылынан Ғатаулла ишан; Әбйәлил р-ны Әлмөхәмәт ауылынан Ғәлиәкбәр ишан; Әлшәй р-ны Япар ауылынан Ишан хәзрәт (исеме әлегә билдәһез); Яңауыл р-ны Туртык ауылынан Мөким ишан; Киҫәккайын ауылынан шәйех-кирам Ғәбрәхим (1830-1933 йылда 103 йәшендә вафат); һарытау өлкәһе Перелюб р-ны Мухин ауылынан Яхъя ишан; һамар өлкәһе Оло Чернигов р-ны Дингезбай ауылынан Ишан хәзрәт (исеме онотолған); Курған өлкәһе Сафакул р-ны Каракул ауылынан Ишмөхәмәт ишан; Силәбе өлкәһе Троицк калаһында Зәйнулла ишан Рәсүлев ерләнгән (сығышы менән хәзәрәге Учалы р-ны Шәрип ауылынан) һ.б. [1, 223-272; 2, 42-84] (әлбиттә, бында барыһының да исемдәрен әйтеп

бөтөрөрлөк түгел). Килтерелгән миҫалдарзан күренеүенсә, бер генә ғаиләлән өсәр ишан булғанлығы иғтибарға лайык.

Шәйех, ишан дәрәжәһендә булған кешенең мөрид алып тәрбиәләү хокуғы булғанлығы билдәле. Әммә, ундай дәрәжәгә бик һирәк кенә кешеләр етә, өлгәшә алған. Өстәге исемлектән сығып кына ла, без элекке Башкортостан ерлегендә суфыйсылықтың ни тиклем киң таралғанлығы тураһында һүз йөрөтә алабыз. Әйтелгәндәргә башкорт шәйехе Зәйнулла Рәсүлевтың мөридтәренең айырыуса күп булғанлығы дәлил. 1870 йылда, Зәйнулла ишандың беренсе йыл шәйех булыуына карамастан, уға мөритлеккә 7 мең башкорт алына, уларзың күбеһе Урал арты башкорттары була [3, 57-се б.].

Басылып сыккан хезмәттәрҙән күренеүенсә, Зәйнулла Рәсүлевтың үзен котоб-заман да (полос времени) тигәндәр, ә суфыйсылык юлында котоб-заман, котоб-йыһан (полос вселенной) иң юғары дәрәжәләр һаналған.

Әүлиә, шәйех, ишандарзың күпләге, үрзә әйтелгәнсә, халкыбыззың элек ни тиклем диндар, ғилемгә, дингә ынтылыусан һәм тоғро булыуы хақында һөйләй. Әммә, үкенескә каршы, изгеләребезҙең исемдәре лә, кәберзәре кайза икәнләге лә онотолоп бара. Үткәнөбөзгә, изгеләргә ғәфү итмәслек битарафлык дауам итһә, әле йәшәгән һәм хәтерендә тарих һаклаған өлкән кешеләребез мәрхүм булһа, кайһы ауылда нимә, кем булғаны ла акрынлап онотолоуға дусар буласак.

Ғөмүмән, башкорттар араһында әүлиәләрҙең күп булыуы халықтың менталитетына, рухи көсөнә, ғилемлегенә, күңел сафлығына, тәбиғәт һөйөүсә, ихлас булыуына кайтып кала.

Мәшһүр әүлиәләребез, ишан-шәйехтәребез халкыбыззың язмышына, донъяуи карашына, мәзәниәтебезҙең үсешенә зур йөгөнтө яһаған, улар – милләтебез тарихының иң киммәтле өлөшө ул.

Әүлиәләрҙең биографияһын, суфыйсылык тарихын тәрәнерәк өйрөнөп, улар хақында хезмәттәр языу, башкорт шәйехтәренең силсиләләрен тергезеү – безҙең һәм киләсәк быуындарзың бұрысы булып кала.

Әҙбиәт исемлегә

1. Башкортостан – әүлиәләр иле / Төз. Кильдин С.Ә., Ярмуллин С.Ш., Ғайсина Ф.Ф. Баш һүз, кушымталар авторы Ғайсина Ф.Ф. Өфө, 2012. 263–264-се бб.
2. Башкорттарзың дини һәм мистик легенда, риүәйәтәре / Автор -төз., баш һүз һәм коммент. авторы Ф.Ф. Ғайсина. Өфө, 2013. 41–87-се бб.
3. Денисов Д.Н. Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII – начала XX в.). М., 2011. С. 57.
4. Мурад Рамзи. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаиф Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Т. I / Науч. ред., авт. вступ. ст. и коммент. С.И. Хамидуллин. Уфа, 2017.
5. Насыров И.Р. Истина сквозь века: суфизм в Поволжье и Урале // URL: www.madrasah2.ru/-dlya-muugidov. Статья. Дата обращения: 29.05.2018.
6. Салихов А.Г. Обучение башкир в Турции в начале XX века // Развитие гуманитарной науки в регионах России. Материалы Межд. научной конференции, посв. 85-летию Федерального государственного бюджетного учреждения науки ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2017. С. 67–71.
7. Сокорой Ғ. Тауарихүи Болғарийһа йәки Такриб-и Ғәри // ИВР РАН. В-2662. 43–46-сы бб. (М.Х. Нәзерғоловтың шәхси архивынан). Уразбаева З.Ғ. Башкортса дини һүзлек / З.Ғ. Уразбаева. Өфө, 2017.
8. Фәхретдинов Р. Асар. Беренсе китап / Инеш һүз авторы Ғ.Б. Хөсәйенов, яуаплы мөхәррире М.Х. Нәзерғолов. Өфө, 2006.
9. Франк, Аллен Дж. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России / Пер.с англ. Казань, 2008.
10. Ямаева Л.А. Суфийские братства на территории исторического Башкортостана // Ватандаш. 2008. № 7. С. 162–181.

ИШАН ЗЭЙНУЛЛА РЭСҮЛИ БИНЕ ХЭБИБУЛЛА ГАЛИЖЭНЭПЛӨРЕ

Аннотация. В статье автор пытается осмыслить феномен личности великого простветителя мусульман Урало-Поволжья Зайнуллы ишана Расулева. Отмечены его отношения с Мифтахетдином Акмуллой.

Автор статьи заключает, что глубокая духовность, внутренняя сила, грамотность, жажда знаний и, наполненный Кораном, смысл жизни – неотъемлемая часть личности Зайнуллы Раулева.

Ключевые слова: ишан, Акмулла, марсия, религиозная деятельность.

Abstract. In the article the author tries to comprehend the phenomenon of the personality of the great provocateur of the Muslims of the Ural-Volga region Zainulla Ishan Rasulev. His relationship with Miftahetdin Akmullah was noted.

The author concludes that deep spirituality, inner strength, literacy, the thirst for knowledge and the meaning of life filled with the Qur'an are an integral part of Zainulla Raulov's personality.

Keywords: ishan, Akmulla, marziya, religious activit.

Борынғы юнанның мәшһүр шагыйре Гомерне һәркайсы үзенеке санар өчен, Грециядә жиде шәһәр низаглашкан, имеш. Бу – халыкта нәселдән-нәселгә сөйләнеп килгән бер борынғы риваять. Ихтимал, ул жиде шәһәр һәм андагы низагъ-фәлән булмагандыр да, ләкин бу риваять борынғы халыкта олуг кешеләрне искә төшерү вә ихтирам итү гадәте булганын күрсәтә. Ничә мең еллар буенча изгегә саналып килгән бу гадәт мөселман халыкларында да бар.

Учактан жылылыгын, нурдан яктылыгын, агачтан күлэгәсен, вөжүдебездән рухыбызны аеру мөмкин булмаган кебек, илаһи кодрәт белән мэдәният дөнъясында күңелнең иң нечкә кылларын тибрәткән акыл ияләребезнең тәэсиреннән аерылу мөмкин түгелдер. Дини хәятебездә үзенең башкарган хезмәтләре белән Зэйнулла ишан рухы безләргә ләззәтле хыяллар, яңа илһамнар бирәдер.

Зэйнулла ишан исеме – аның Ислам динебез өчен күрсәткән гайрәтен, кодрәтен хөрмәт итүчеләр алдында шан шәрәфле бер исемдер. Үзе арабызда булмаса да, калдырган бөек мирасы, тирән фикерләре һәр заманда йолдыз кебек нур чәчеп, Аллаһ хозурына таба безләргә юл күрсәтәдер.

Мәгълүм булуынча, ул күп шәкертләренең язмышында эз калдыра. Шуларның берсе – Башкортстанның халык шагыйре Мәжит Гафури. Ул, суфыйчылык нигезләренә таянып, “Менла Һибәтулла бине әш-шәйх Зэйнулла ән-нәкышбәнди хәзрәтләренең мәрсиясе” дип исемләнгән шигъри нәсер ижад итә:

“Кыямәт көн насыйп итә күр тизрәк,
Аллаһым, Син мөнәүәр ит йөзен...”

Газиз вә газәмәтле Зэйнулла Рәсүли! Әлхәмдүлилләһ, олуг халкыбыз мөбарәк исемеңне Исламның яшел байрагына алтын укалар белән яза.

Әбәди ятагыңда тыныч йокла! Артыңда кадереңне белгән тәкъдирдар бер милләт, бер яшьлек калдырдың, алар синең эзеңнән үтәчәк.

Рухың шат, жирең Жәннәт булсын!

Зэйнулла ишан үз дәвере дахилары белән самими мөнәсәбәтләрдә булганы мәгълүм. Араларынан бөек мәгърифәтче, башкорт, казах һәм татар халыкларының уртак шагыйре Мифтахетдин бине Камалетдин Акмулла белән элемтәсе безгә аеруча кызыклы. Мифтахетдин Акмулла һәм Зэйнулла Рәсүлинең ижатларын, тәржемә-и хәлен өйрәнгән галимнәр фикеренчә, әлеге ике дахи шәхес бик якын, дустанә мөнәсәбәтләрдә булуларын, фикердәш булуларын әйтәләр. Зәйтүнә Шәрипова әйтүенчә: “Акмулла Зэйнулла

хәзрәтләреннән ике яшькә генә өлкән булуына карамастан, Зәйнуллага һәрвакыт ярдәм кулын сузып торган, үз туганнары белән таныштырган, хәтта соңрак Зәйнулла-ишан Акмуллага үзенә кыз кардәшләреннән берсен димләгәнә билгеле”. Рәүф Насыров “Шәех Зәйнулла Рәсүли” хезмәтендә: “ Акмулланың иң яқын дуслары мәдрәсә сабакташлары, танышлары, хосусән, Зәйнулла-ишанның туганнары була”, – дип яза.

Әлбәттә, башкача булу да мөмкин түгел иде. Зәйнулла ишан – ак рухлы, якты күнелле, камил бер кеше, дахи бер Ислам мәгърифәтчесе иде. Идел-Урал киңлекләре өстендә балкыган зыялылык йолдызы вә охшашлары бик сирәк очраган данлыклы фикерче иде ул. Мөбарәк теленнән жәүһәр булып Коръән авазлары чәчелгән гыйлем чыганагы иде. Тиндәшсез үткән зиһенә һәм катгый мантыйгы белән танылган зат иде. Искиткеч рухи көче, мөкатдәс сизгерлеге, Коръәни Кәрим тәгълиматына төшенгәнлеге һәм Рәсүл Әкрам васыятьләренә бирелгәнлеге аны башкалардан югары күтәрде, олы дәрәжәле шәхес, бөек бер мөгаллим, гомумхалык киңәшчесе ясады.

Әйе, ул – Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләредер ки, динсезлек, дәһрилек чолганышында өзгәләнеп, иман кодрәтенә галәмәте булып кала алган зат ул.

Ул Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләредер ки, сүзләре, фиғыле һәм халәте белән ике жиһан кояшы сөөкле пәйгамбәрәбезнең үз заманында яшәгән варисы икәнлегенә ачык дәлилләр күрсәтеп калдырган зат ул.

Ул Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләредер ки, дин дошманнары, аяусыз залимнәр каршысында иман һәм динәбезне батырларча яклаган, мөкатдәс көрәш алып барган бөек Ислам мөжәһиде ул.

Ул Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләредер ки, төрки милләтләребезне сөөкле пәйгамбәрәбез мактауларына лаек иттергән зат, бөтен мөселман өммәтенә горурлыгы ул. Йөрәктән йөрәккә капка ачкан ижат жимешләре белән халкыбыз тарихын дан һәм шөһрәт белән сугарып, үзе тарихка жуелмаслык кереп калган зат, кешелекнең жәүһәр бөртеге ул.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре гасырлар буена Ислам байрагын тугры күтәрәп килгән газиз милләтебезнең юлын бүген дә яктыртып, өндәп, туры алып бара. Әйе, бу чыннан да шулай. Нәсыйхәтләре миллионлаган мөэминнәрнең күнелләрендә олы мәртәбәләр казанган абруйлы дөгъватчы ул.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләренә ифрат зур гыйльми көчкә һәм тирәнлеккә ия булган хезмәтләре, буын-буын укучыларның күнелләрен үзенә жәлеп иткән. Чөнки аның әсәрләре эчтәлегә Коръән нуры белән сугарылган, эче-тышы Ислам хикмәтләренә жәүһәрләре белән бизәлгән, битләре-юллары илаһи низам белән яктыртылган. Гыйлемлелек, олимпат тәҗрибә һәм чын мәгънәдә иманлы булуның чагылышлары аның язганнары.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре тиңсез иман көче һәм рух ныклығы белән коралланган мәгънәви каһарман ул. Мәнсез наданнарны рисвайлык чокырларына тәгәрәткән, хәсрәт чүлләренә куып чыгарган Аллаһ арысланы, Исламның гадел кылычы ул.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләредер ки, диңгез кебек тирән һәм бай гыйлемлелеге ярдәмендә мәгънәви байлыklarның иң биек түбәсенә күтәреләп, башкаларны да Ислам кушканча фикер йөртәргә, дәрәс юлларны сайларга өйрәтеп калдырган хикмәт иясе ул.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре гыйлем гөлбакчасында кәлимә-и шәһадәтне мең төрле көйгә салып, зиһен һәм бәгырьне кузгатырлык матур һәм моңлы сайраган сандугач, жәннәт кошы кебек ул.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре, дин хақына олы жиһад дип аталган мөкатдәс көрәшнәң иң алдынгы юлбашчысы булды. Милли мәгарифәбезне күтәрү өчен күрсәткән фидакарлыкне, сабыр-чыдамлыкны, көчне ул үз иманында тапты.

Иң азгын залимнәр дә богаулар сала алмаган аңа. Янар таулар, лачыннар гына яшәгән кыя биеклекләреннән жиргә төшкән гаярь зат ул. Гөл йөзле фәрештәләр кебек шәфкать белән елмаеп карады ул дөньяга. Зарланып күнел төшенкелегенә бирелмәде. Кояш офыкка качып, ай батса да, күкләр ишеләп, таулар урыныннан кузгалса да, ул чигенмәде,

дини көрөшөңнөн ваз кичмәде. Күңелендә янып торган иман ялкыны һич сүнмәде һәм сүңдерелмәде.

Зәйнулла Рәсүли жәфа һәм золымнарның төрлесен татыды. Кешенең кешегә карата кыргый вәхшилеген үз язмышында кичерде ул.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре һәркем һәм барысы өчен, һәркайда һәм һәрвакыт тиешле булган коллык хезмәтен иң күркәм рәвештә башкарсын өчен, Жәнабы Хак аны өстен сыйфатлар багышлап яраткандыр. Охшашсыз акыл, тиңсез зиһен, дәрья-диңгез кебек тирән гыйлем һәм күңел сизгерлеге белән бүләкләгәндер.

Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре барча халыклар өчен ижтимагый тормыш күгендәге кояш, ай һәм йолдызлар ролен уйнаган изгеләрнең варисы ул.

Үз ижатында дәверенең ижтимагый-сәяси мәсьәләләрен күтәрәп чыккан бөек фикер иясе вә мәғрифәтче, ишан Зәйнулла Рәсүли хәзрәтләре халыклар бәхет-сәгадәте, милли мәгариф өчен гайрәтле көрәшче сыйфатында бөтен прогрессив инсаният дөнъясы өчен биниһая кадерледер.

Әдәбият исемлеге

1. Менла Гибәтулла бине әш-шәйх Зәйнулла ән-нәкышбәнди хәзрәтләренең мәрсиясе. СПб., 1903.
2. Насыров Р.Х. Шейх Зәйнулла Расулев. Уфа, 2008.
3. Р. Фәхретдин. Шәех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемәи хәле. Оренбург, 1917.
4. Сибгатуллина Ә.Т. Татар дини-суфи әдәбияты: югары уку йортлары өчен дәреслек-кулланма. Казан, 2013.
5. Шарипова З.Я. Башкирская литературная мысль. Уфа, 2008.

ХАБИБУЛЛА СЫН РАСУЛЯ – ОТЕЦ МУЛЛЫ ЗАЙНУЛЛЫ

Аннотация. Данная статья посвящена отцу Зайнуллы Расулева Хабибулле Расулеву. Отдельно рассматривается надгробный камень в деревне Аккужино Учалинского района Башкортостана.

Ключевые слова: Зайнулла Расулев, Хабибулла Расулев, могила, надгробный камень.

Abstract. This article is devoted to the father of Zainulla Rasulev Habibulla Rasulev. Separately considered a headstone in the village Acquino Uchalinsky district of Bashkortostan.

Keywords: Zainulla Rasulev, Habibullah Rasulev, grave, gravestone.

До настоящего времени информации об отце шейха Зайнуллы Расулева сохранилось очень мало. В основном пишут о том, что он был муллой. Автор художественно-документального издания «Шейх Зайнулла Расулев» Рауф Хаевич Насыров отмечает, что информации о судьбе Хабибуллы Расулева практически нет. Несмотря на это он предположил, что Хабибулла должен был быть образованным человеком, который воспитал такого сына. Его отец Расуль родился в деревне Шарипово Тунгатарской волости Троицкого уезда. Получив образование в медресе стал муллой. Женился на девушке, которая воспитывалась известным в этих краях Азнасура ишаном. В этой деревне и родился Зайнулла Расулев [2, с. 23]. Из опубликованной в книге «Башкорт шәжәрәләре» родословной З. Расулева можно почерпнуть дополнительную информацию о Хабибулле. Из материалов следует, что он родился в 1788 году, когда его отцу Расулю было 23 года. В семье росли шестеро сыновей, старшим из которых был Хабибулла. Остальных сыновей звали Нигматулла (1794); Гайнулла (1801); Алимутла (1801); Янбирдэ (1807); Казбирдэ (1811) [1, с. 68]. Если опираться на эти данные, то можно заключить, что З. Расулев появился на свет когда Хабибулле было 45 лет.

Недавно появилась новая информация, связанная с судьбой Хабибуллы Расулева. На территории кладбища деревни Аккужино Учалинского района Республики Башкортостан была обнаружена могила, в надгробном камне которой были записаны следующие слова: Хабибулла бин Расуль абу мулла Зайнулла “Хабибулла сын Расуля отец муллы Зайнуллы”. Из этого следует, что здесь покоится прах отца Зайнуллы Расулева. Когда-то на могилу было посажено дерево, которое в настоящее время разрослось. Возникает вопрос, каким образом, родившийся и живший в деревне Шарипово Хабибулла был похоронен в деревне Аккужино? Как известно, данный населенный пункт напрямую связан с биографией З. Расулева. В 1858 году после того как получил духовное образование в медресе города Троицка он был назначен имам-хатыбом мечети деревни Аккужино. На это время ему исполнилось 25 лет. После этого на долгие годы жизнь З. Расулева напрямую была связана с деревней Аккужино. Видимо, Хабибулла Расулев в последние годы своей жизни был рядом со своим сыном.



Таким образом, вышеприведенные данные могут дополнить биографию отца шейха Зайнуллы Расулева.

Список литературы

1. Башкорт шәжәрәләре. Анкара, 2009. С. 150.
2. Насыров Р.Х. Ете һыу башы. Өфө, 2005. С. 117.

Р.М. Гибадуллин

(Набережночелнинский институт КФУ, Набережные Челны, Россия)

Р.В. Нуруллина

(Центр исламоведческих исследований АН РТ, Казань, Россия)

ПОСТСОВЕТСКИЕ ИМАМЫ: НОВЫЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ (НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСТАНА)

Аннотация. Фокус исследования направлен на имамов – религиозных деятелей, на которых ориентированы рядовые мусульмане в своих представлениях о нормативно-ценностных основаниях действия и взаимодействия. Это делает имамов важным и актуальным объектом исследования, позволяющим понять процессы, определяющие перспективы развития ислама в России. В работе проанализованы социальные условия и факторы формирования корпуса имамов в постсоветском Татарстане. Результаты исследования позволили авторам разработать типологию современных имамов Татарстана. Предложенная типология, построенная с учетом социальных условий формирования института имамов, включает в себя советскую и постсоветскую генерации и составляющие их группы.

Ключевые слова: ислам, типология имамов, религиозное образование, мечеть, мусульманская община

Abstract. The article is focused on Imams. Imams are religious figures towards which ordinary Muslims are oriented in their views and values. This makes Imams an important object of the study in an attempt to understand the prospects of the Muslim development in Russia. The article provides an analysis of social conditions and factors driving the formation of the Imam Community in post-Soviet Tatarstan. Based on the results of the study the authors developed a typology of the community of Imams. The modern imam typology is closely tied to social conditions affecting the institution of Imam and includes Soviet and post-Soviet generations and their groups.

Keywords: Islam, typology of imams, religious education, mosque, Muslim community.

Имамы являются важным и актуальным объектом исследования, позволяющим понять процессы, определяющие перспективы развития ислама в России. В работе, на основе анализа социальных условий и факторов формирования корпуса имамов в постсоветском Татарстане, предлагается их типология, которая включает в себя советскую и постсоветскую генерации и составляющие их группы. Предложенная нами типология помогает ответить на вопрос: каково состояние интеллектуального и идеологического ресурса лидеров мусульманских общин?

Мы исходили из того, что советская атеистическая идеология имела своим практическим следствием резкое снижение уровня религиозной квалификации российских имамов. Само представление об исламе сузилось до его упрощенной народной версии, в которой функции имамов были сведены лишь к обрядам [6, с. 129]. Тем не менее, именно имамы составляют ту референтную группу, на которую ориентированы рядовые члены мусульманской общины в своем понимании социальных стандартов ценностных/целевых ориентиров. А потому изучение современного состояния российского института имамов и его специфики представляется нам весьма перспективным с точки зрения анализа и прогнозирования развития ислама в России.

В исламской традиции «имам», в узком смысле – это руководитель коллективной молитвы и/или лидер мусульманской общины. В историческом прошлом именно имам был тем, кто воспринимался в качестве религиозного руководителя, авторитетного знатока традиции, духовного наставника и шариатского арбитра [2]. Публичный авторитет имамов всегда опирался на их неформальный статус и выборность. В данном контексте необходимо учитывать, что имам – это не священник, то есть, быть избранным на эту должность может любой человек, пользующийся авторитетом и уважением членов общины, изучивший Коран и хадисы. [7, с. 120; 9, с.105]. Подобное сочетание неформального статуса и выборности характерно и для российского мусульманского сообщества имамов, в котором их принято называть также «муллами» [3, с. 243].

В религиозной практике постсоветских российских мусульман имамом считается «служитель» при мечети, избираемый местной общиной как её лидер, имеющий такие характеристики, как авторитетность и компетентность в вопросах веры, способность руководить коллективной молитвой и читать проповедь. Социальный статус имама напрямую коррелирует с его положением как руководителя «первичного» звена в организационной структуре официальных духовных управлений.

Специфика формирования института имамов в постсоветский период во многом обусловлена тем, что в России отсутствовала необходимая инфраструктура, обеспечивающая получение российскими мусульманами традиционного исламского образования, а возможности обучения за рубежом были весьма ограничены. Появившиеся в 1980-1990-е гг. в большом количестве курсы по изучению основ ислама, арабской графики, намаза отличались невысоким уровнем преподавания. Только с середины 1990-х гг. в среде имамов стали появляться первые выпускники местных медресе и зарубежных мусульманских учебных заведений [12].

На процесс формирования имамов существенно повлияла автономность мусульманских общин от официальных структур. В соответствии с исламской традицией самоорганизации они проявляли полную самостоятельность в выборе своих лидеров. На практике подход общин был далеко не всегда критичным, поскольку их потребности в 1990-2000-е гг. чаще сводились к ритуалам. В результате в сельской местности имамами становились лица без систематического религиозного образования. В крупных городских общинах они не имели шанса стать имамами, но могли быть включены в штат мечети в качестве муэдзина или помощника имама [11, с. 24]. Кроме того, статус имамов получали приверженцы самых разных течений в исламе и политических взглядов, в том числе, не совпадающих с позицией официальных духовных управлений. Общины сами решали, какими критериями следует руководствоваться при выборе имама, какой уровень его квалификации может удовлетворять потребностям общины, какие пути получения религиозного образования нужно использовать и проч.

Всё вышесказанное позволяет утверждать, что сообщество имамов Татарстана внутренне неоднородно, как с точки зрения уровня религиозной квалификации, так и с точки зрения ориентации на те или иные течения и направления в исламе. На наш взгляд, данное обстоятельство не должно рассматриваться как некая аномалия или отклонение от исламской традиции, которая поощряет внутреннее разнообразие уммы.

Считаем необходимым подчеркнуть, что сложившаяся неоднородность сообщества отчасти обусловлена и особенностями религиозного возрождения в постсоветский период. Этот процесс был отмечен быстрым и часто стихийным ростом количества мечетей и официально регистрируемых мусульманских общин, в результате чего стал ощущаться дефицит квалифицированных имамов, способных обеспечить их полноценную жизнедеятельность. Если в конце 1980-х гг. в Татарстане на 18 зарегистрированных мечетей приходилось не более 30 религиозных деятелей разного уровня, имевших официальный статус и соответствующую религиозную подготовку, то на 1 января 1990 г. на 154 общины приходилось всего 67 имамов и муэдзинов. Из этих 67 высшее религиозное образование было всего у одного человека, а среднее религиозное – у восьми [1, с. 31; 5, с. 251]. Таким образом, несмотря на быстрый рост всех показателей, коэффициент количества служителей на одну мечеть значительно снизился (с 1,7 на 0,4), т.е. реальная потребность в них стала ощущаться острее.

Анализ статистических, социологических данных и опыт предшествующих исследований [4; 5; 8; 11] позволили нам предложить дескриптивную типологию сообщества имамов в постсоветском Татарстане. Смыслообразующим, осевым, критерием нашей типологии выступает уровень религиозной подготовки имамов. Согласно этому критерию, корпус современных имамов Татарстана включает в себя две генерации – советское и постсоветское поколения. В состав каждой входят разнообразные группы, различающиеся по типу формирования. Отличительные признаки генераций классифицируются по следующим параметрам: социально-демографические характеристики, происхождение и статус, уровень светского образования и религиозной подготовки, идеологические

предпочтения и социокультурные ориентации, стиль самопрезентации, включая и способы взаимодействия с официальными религиозными структурами. Итак, рассмотрим подробно изученные поколения имамов.

Генерация имамов, сложившаяся в советское время включает две подгруппы: «думесовцы» и «народные муллы». Первые сумели получить религиозное образование еще в советское время в бухарском медресе «Мир-Араб». Они начали свою религиозную карьеру при немногочисленных тогда мечетях и получили формальный статус в системе духовного управления (ДУМЕС). За редким исключением «думесовцы» сохранили свойственный им прежде конформизм и консерватизм. Они пользуются авторитетом среди рядовых верующих, располагают значительным опытом работы как в советский, так и в постсоветский периоды.

Вторые – бывшие «народные муллы» – это преимущественно сельские имамы, действовавшие в советский период (как правило, неофициально) и легализованные только в постсоветское время. Они, как правило, слабо образованны в религиозной традиции, в своей деятельности ориентированы на так называемый народный ислам. Последний всегда характеризуется определенной обособленностью и автономностью от официальных мусульманских организационных структур. Его идеологическое ядро – «народная» ритуальная практика, критикуемая мусульманской образованной элитой.

Генерация имамов, сложившаяся в постсоветское время, представлена тремя группами: имамы-«специалисты»; имамы-«зарубежники»; имамы-«неофиты».

Имамы-«специалисты» – это выпускники, дипломированные «специалисты» российских мусульманских учебных заведений, созданных в постсоветский период. Сюда входят представители самых разных возрастных групп, получившие образование примерно в одно время и в одних и тех же учреждениях благодаря наличию в них разнообразных форм обучения. Качество их религиозно-профессиональной подготовленности напрямую коррелирует как с уровнем учебного заведения (исламские университеты, институты, высшие и средние медресе), так и с формой обучения (очной, очно-заочной и заочной). Главная характеристика данной группы – привитая им в стенах образовательных учреждений лояльность и приверженность официальному курсу духовных управлений.

Имамы-«зарубежники» представлены мусульманской молодежью, получившей или продолжившей религиозное образование за рубежом. Они располагают высокой теологической и правовой подготовкой, часто сочетающейся с фундаменталистской ориентацией. В силу этого зачастую становятся объектом критики со стороны официальных исламских структур региона, придерживающихся традиционного для Поволжья ханафитского мазхаба. Эту группу имамов часто маркируют как носителей «чуждых» традиций и «агентов» зарубежного влияния [10, с. 110].

Группу имамов-«неофитов» составляют активисты религиозных общин, ставшие практикующими мусульманами в постсоветское время на волне религиозного возрождения в РФ. Они представлены разными стратами, включая интеллигенцию. Как это часто свойственно неофитам, активным в своих религиозных поисках, они в наибольшей степени подвержены различным идеологическим влияниям в исламе, в том числе, идеалам исламской общинной «самостийности», поэтому данная группа имамов, несмотря на их относительно слабую религиозную подготовку, особенно интересна для анализа.

Более подробно нами были исследованы три группы имамов: бывшие «народные муллы», имамы-«специалисты», имамы-«неофиты» – самые массовые и типичные в рамках своих поколений группы. Их сравнительный анализ позволяет выявить некоторые прогностические тенденции в динамике вызревания института имамов постсоветского религиозного континуума. Обратимся теперь к результатам сравнительного анализа. Бывшие «народные муллы» представляют собой уходящее поколение, хотя и сохраняющее своё традиционное влияние. Напротив, имамы-«специалисты» – подгруппа с потенциально растущим удельным весом и значением. Имамы-«неофиты», численность которых была и остаётся существенной, занимают «маргинальное» положение в отношении противоположных по своим характеристикам бывших «народных мулл» и «специалистов». С одной стороны, «неофиты» вместе с бывшими «народными муллами» отличаются от остальной массы имамов

рядом важных признаков: значительным возрастом, низким уровнем религиозного образования и отсутствием мотивированности на его повышение, слабым вниманием к просветительской деятельности в своей общине. С другой стороны, «неофиты» составляют определенное единство также со «специалистами», с которыми их объединяет более высокий социальный статус, обусловленный соответствующим уровнем (светского) образования. Такое смежное положение подгруппы имамов-«неофитов» с другими подгруппами делает её в известном смысле ключевой для понимания реальных взаимодействий и изменений внутри корпуса имамов.

Анализ соотношения характеристик «специалистов» и «неофитов» показывает, что свойственное советскому периоду противоречие между конформизмом «думесовцев» и «народным» исламом не уходит в прошлое вместе с этим поколением, а, напротив, воспроизводится в рамках постсоветской генерации. Так, конформизм по отношению к официальным религиозным структурам демонстрируют имамы-«специалисты», а оппозиционность проявляется со стороны имамов-«неофитов», сохраняющих в своей среде идеологическое разнообразие и дух плюрализма. Эта оппозиционность, хотя проявляется, как и прежде, в мягких, латентных формах, тем не менее, выражается вполне характерно, например, в непризнании богословского авторитета духовных управлений и в отрицании необходимости усиления их контролирующих функций.

Список литературы

1. Гайнутдин Р.И. Ислам в современной России. М., 2004.
2. Ибрапилов И. Имам и его особый статус // Обзор СМИ (веб-сайт) [Электронный ресурс]. URL: http://www.obzor-smi.ru/dagestan/8726-islam_i_ego_osobyu_status.html (30.08.2012)
3. Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004.
4. Марданшин М.М. Условия становления духовных лидеров в Татарстане в постсоветское время // IV Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций: материалы международной научно-практической конференции (Казань, 28–29 сентября 2016 г.) / Под ред. Р.Р. Закирова. Казань, 2016. С. 124–131.
5. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань, 2003.
6. Набиев Р.Н. Ислам в Советской России И СССР // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 128–129.
7. Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама / Гордон Ньюби. Пер. с англ. М., 2007.
8. Патеев Р.Ф. Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. Ростов-на-Дону: Северо-Кавказская академия государственной службы, 2006 [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com/politicheskie-aspekty-musulmanskogo-obrazovaniya-v-rossii-istoriya-i-sovremennost> (дата обращения 23.09.2016).
9. Старостин А. Н. Мусульманские священнослужители Урала в современный период // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2009. Т. 66. № 4. С. 101–109.
10. Шаповалов А.В. Проблемы институционализации исламского образования в современной России // Власть. 2011. № 3. С. 107–110.
11. Якупов В.М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань, 2005.
12. Якупов В.М. Исламский компонент государственно-конфессиональных отношений в Татарстане в 90-е годы XX века (Историко-политический анализ). Автореф. дис. ... канд. ист. наук : 23.00.01. Казань, 2004.

ИМАМЫ И ШАМХАЛЫ В КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЕ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О ЛЕГИТИМНОСТИ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются взаимоотношения имамов и шамхалов периода Кавказской войны на Северо-Восточном Кавказе и в Дагестане в контексте традиционного для ислама вопроса о легитимности верховной власти в регионе в связи с образованием имамата. Обращается внимание на эволюцию взглядов имамов на данную проблему: от признания верховенства шамхальской власти у Гази-Мухаммада до примата шариатского правления при Шамиле.

Ключевые слова: имам, шамхал, Кавказская война, Северо-Восточный Кавказ, Дагестан, легитимность, верховная власть.

Abstract. The article examines the relationship of imams and shamkhals during the Caucasian War in the Northeast Caucasus and Dagestan in the context of the traditional for Islam question of the legitimacy of the supreme power in the region in connection with the formation of the imamate. Attention is drawn to the evolution of the views of imams on this problem: from the recognition of the supremacy of Shamkhal power from Gazi-Muhammad to the primacy of Sharia rule under Shamil.

Keywords: imam, shamkhal, Caucasian War, Northeast Caucasus, Daghestan, legitimacy, Supreme power.

Известно, что первые наиболее глубокие и радикальные расхождения в исламе, обозначились спустя три десятилетия после смерти Пророка (с.с.). В их основе находилась проблема верховной власти (ал-имама, ал-халифа), когда умма мусульман раскололась в связи с ее решением на суннитов, шиитов и хариджитов. Споры между первыми двумя группами были связаны с тем, кого следует считать законным имамом и какова сущность его власти. На взгляд суннитов, имамом всех мусульман следует считать халифа, но шииты исключали выборность имама. Вместе с тем в повседневной жизни мусульман имамом называют и руководителя общей молитвы в мечети [11, с. 97, 104-105].

В Дагестане, согласно данным «Дербенд-Наме», переведенного в конце XVII века кумыком Мухаммедом Аваби Акташи на тюркский со списка на персидском языке, бытует мнение о том, что его прошлые правители-шамхалы, являются потомками Шахбала из священного для мусульман рода курейшитов, из которого происходил Пророк (с.с.). Шахбал, будучи уроженцем провинции Шам (Сирия) из местечка Хал, был назначен правителем страны Абу-Муслимом – братом Халифа Гишама – для распространения здесь ислама. Было отмечено также, что шамхалы имели в числе прочих титул владетеля – валия дагестанского [8].

Данное положение служило основой легитимности (законности) власти шамхалов, которая имела традиционный характер и связывала их некоторым образом с родом Пророка (с.с.). Подобное понимание их происхождения и отвечающего ему авторитета и легитимности шамхалов бытовало, как будет показано в последующем изложении, и в эпоху Кавказской войны.

Как полагают тюркологами, с золотоордынского времени шамхалами в Дагестане и на Северном Кавказе становятся Чингизиды. Первая династия правивших здесь кумыкских шамхалов, восходившая к Менгу-Тимуру (1265-1282 гг.), сыну Джучи, прекращается в 1396 г. С 1398 г. и, возможно, позднее, с 1443 г. на смену ей приходит вторая чингизидская династия потомков другого сына Джучи – Тука-Тимура. В 1867г. она была низложена царской администрацией, получив от нее титул князей Тарковских [6, с. 78-79].

Известно, что основы юридиктской доктрины Кавказской войны были заложены после 1823 г. Мухаммадом ал-Яраги (1771–1838), когда он приступил к проповеди тариката, а затем и газавата, заявив в обоснование последнего, что «магометане не могут быть под властью неверных.

Магометанин не может быть ничьим рабом или подданным и никому не должен платить подати, даже мусульманину...» [4, с. 211].

При этом явно эгалитаристские, присущие в большей мере хариджитам, призывы, прозвучавшие в ней, были, в принципе, направлены против абсолютизма шамхалов, но вместе с тем остается неясным, какой смысл вкладывался в звание имама в рассматриваемом регионе, ибо, в принципе, имамами-халифами уже являлись в это время султаны Османской империи. С другой стороны, именно шамхалы представляли в Дагестане и за его пределами такую традицию. Причем на первых этапах Кавказской войны восставшие были поддержаны некоторыми представителями шамхальского дома, ибо, в принципе, они как представители священного для мусульман рода Пророка (с.с.) должны были либо возглавить начавшуюся войну, либо выразить позитивное к ней отношение.

Так, шамхал Мехти II (1794–1830, которому посвящён недописанный роман А.С. Пушкина «Роман на Кавказских водах», начиная с 1827 г. на протяжении двух лет безуспешно приглашал к себе ученика (мюрида) Мухаммада ал-Яраги, будущего первого (с 1829г.) имама Дагестана и Чечни Гази-Мухаммада (1795-1832). Затем, разрешив ему заниматься проповеднической деятельностью, уехал в Санкт-Петербург для представления царю Николаю [12].

Неслучайно, руководствуясь, видимо, вышеупомянутой традицией, которую представляли шамхалы, Гази-Мухаммад при встрече с Мехти II говорил ему: «Ты – валий Дагестана; все народы тебе повинуются, а которые независимы – послушают тебя. Ты должен быть блюстителем шариата» [см. 5, с.204]. В середине 20-х годов XIX века с практически аналогичным предложением обращался к шамхалу Мехти II и известный чеченский предводитель Байбулат Таймиев, что также свидетельствует о соответствующем авторитете шамхалов, выходявшем за пределы Дагестана.

Шамхал Мехти II добивается у царя утверждения шамхалом старшего сына Сулеймана-паши, который правил потом в 1830–1836гг., но на обратном пути умирает, а второй его сын Абу-Муслим-хан (правил затем с 1836 г.) за связи с Гази-Мухаммадом был отправлен в ссылку в Саратов [2, с. 137-138; 14] (по мнению некоторых исследователей, сын шамхала Мехти II Абу-Муслим-хан поднял в 1829-1830 гг. вместе с Гази-Мухаммадом восстание кумыков против своего брата Сулейман-паши, за что и был сослан [4, с. 251, 286-287]).

На сторону восставших открыто перешел в междоусобной борьбе за власть в шамхальстве и стал сподвижником первого имама Гази-Мухаммада широко известный прототип героя повести А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-Бек» (1831) Уммалат-бек Буйнакский – сын Шахбаз-бека, сына Баммат-шамхала II (1783–1794). Он был крым-шамхалом (наследником престола) при своем брате Мехти-шамхале II (1794–1830) и женат на его дочери, стал претендентом на кумыкский престол в 1819–1830гг., позже (об этом писал А. Бестужева-Марлинского в повести «Аммалат-Бек»), бежал в Аварию, где по смерти Султан-Ахмат-Хана Аварского (1802–1823) был провозглашен Ханом Аварским. Вновь поднял восстание и после поражения бежал в Турцию, вступил на службу турецкому султану, в 1828 дрался в Браилове против русских; отсюда, перед взятием города, бежал в Анапу, где и погиб в бою с русскими [1, с. 66, 167–168 табл. 1; 3, с. 624].

Известно, что у Мехти-хана шамхала Тарковского было две жены: Пери-Джехан-Ханум и Севдюк-Бике. От первой жены родились дети: сын Сулейман-Паша, дочь Нох-Бике. От второй жены – сыновья Зубаир, Абу-Муселим, Гайдарбек, Альбори, дочь – Айбат-Бике. Всего же у Мехти II было семь жен, в т. ч., надо полагать кебинные, так как с именем Мехти-шамхала II, правившего достаточно долго (1794-1830), связывается большое число чанков-беков [1, с. 170 табл. 1, 177 табл. 2], среди которых известны Ахмат-хан (Хан?), Магомед-бек, Гайдар-бек, Кагерман-бек, Чагар, Бек-Мурза, Будаи-бек, Касум-бек, Айдемир, Шахвали, Далгат¹.

¹ К их числу относится и Хасан-Хусейн – прапрадед автора статьи [7, с. 50-59], который «был оставлен Гази-Мухаммедом в Чечне в качестве наместника. Гази-Мухаммед любил его. Шейх Мухаммед из Яраглы всегда также относился к нему с почтением (выд. наше – Г. Г.-Р.) и уважением» [10, с.63].

При этом чанка-беками (кум. бий-оьзден досл. «князь-дворянин») являлись дети шамхалов от неравных браков, которые, не считаясь «принцами крови», даже имея право на долю от отцовского наследства и пользуясь теми же правами, что и уланбии («принцы крови»), не могли претендовать на верховную шамхальскую власть. При этом они получали в управление зависимых селян, использовали их повинности и передавали свои права по наследству. Потомки же чанка-беков, рожденные от матерей-«бике» (княгинь), считались уже беками «чистой крови» и могли претендовать на шамхальский престол [9, с. 142–143].

Соперничество между наследниками во многом традиционно сложилось, как было показано в предшествующем изложении, еще до смерти шамхала Мехти II, когда возникли трения между его прямыми наследниками – сыновьями от равных браков. Не случайно, Василий Потто в пятом томе «Время Паскевича, или Бунт Чечни» своей многотомной «Кавказской войны» [13] называет один из его разделов «Смерть Мехти шамхала Тарковского, Хана Дербентского, Валяя Дагестана. Интриги в Шамхальском Доме».

После того, как в 1828 г. в Турцию уходит Умалат-бек, убитый затем в Анапе, взятой русскими войсками в 1829 г. (см. выше), в числе других шамхалов, провозглашенных Гази-Мухаммадом и павших в бою, известны также Ирази-шамхал (1831), возможно, внук шамхала Тишбек-Баммата (1763–1765), и Умалат IV (1831–1832).

Неизвестно, был ли провозглашен после этого шамхалом чанка Хасан-Хусейн, который гибнет, по всей видимости, в Чечне примерно в июле-августе 1832 г., немногим раньше того времени, когда 17 октября того же года в ауле Гимры был убит имам Гази-Мухаммад [7, с. 54]. Имам Шамилём был провозглашен шамхалом младший брат Абу-Муслим-Хана, надо полагать чанка (ср. в предшествующем изложении чанку Магомед-бека) Мухаммад-Бек-шамхал III «Глухой» (1843). Последний при этом, в отличие от своих предшественников, первым присягнул тогда же на верность шариатскому правлению [12; 15; 16].

Список литературы

1. Алиев К.М. Шаухалы Тарковские. Страницы кумыкской родословной. Махачкала, 2008.
2. Алиев К.М. Кумыки с древнейших времен до наших дней. Хронограф. Махачкала, 2014.
3. Бестужев-Марлинский А.А. Сочинения. М., 1981. Т. 1.
4. Блиев М.М., Дегоев В.В. Кавказская война. М., 1994.
5. Блиев Марк. Россия и горцы Большого Кавказа на пути к цивилизации. М., 2004.
6. Гусейнов Г.-Р. А.-К. Заметки к генеалогии Джучидов на Северном Кавказе и Дагестане // Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность. Владикавказ, 2010. Вып. II. С. 78–82.
7. Гусейнов Г.-Р. А.-К. Имамы и шамхалы в Кавказской войне. К 180-летию гибели Хасан-Хусейна // Вестник ИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2014. № 2. С. 50–59.
8. Записка временной комиссии о владении Шамхалов Тарковских и повинностях, отбываемых жителями // http://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVIII/1720-1740/Feod_otn_Dagestan/1-20/18.htm
9. Кумыкский энциклопедический словарь. Махачкала, 2009.
10. Магомед Тагир из Караха. Три имама // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Махачкала, 1926. Вып. 45. С. 55–191.
11. Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
12. Неверовский А.А. О начале беспокойств в северном и среднем Дагестане. СПб.? 1847 // <http://vostlit.info/Texts/Dokumenty/...>
13. Потто В.А. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. СПб., 1887–1889. Изд. 2-е. Тт.1–5.
14. http://ru.wikipedia.org/wiki/Мехти_II
15. <http://rukumukia.ru/не-псевдонимы-а-...>
16. <http://wikipedia.org/wiki/Тарковское...>

КОНГРУЭНТНОСТЬ MISHKAT AL-MASABIH С САКРАЛЬНЫМ КОРАНИЧЕСКИМ ТЕКСТОМ И МИСТИЦИЗМОМ¹

Аннотация. В статье в рамках исследования исламских наук дается краткая сопоставительная характеристика конгруэнтности коранического содержания понятия (интенционал) и объема понятия (экстенционал) к заглавию трактата *Mishkat al-masabih* на основе сводного двухтомного сборника хадисов Мухаммада ибн ат-Табризи (XIV в.), изданного в издательствах «Братьев Каримовых»² в 1909 и «Ильяс Мирза ал-Бурагани ал-Крыми»³ в 1898 гг.⁴

Ключевые слова: Мишкат ал-масабих, экстенционал, интенционал, мусульманский мистицизм, содержание, интерпретация.

Abstract. In the article within the framework of the study of Islamic sciences, a brief comparative characteristic of the congruence of the Qur'anic content of the concept (intensional) and the scope of the concept (extensional) to the title of the treatise *Mishkat al-masabih* is given on the basis of the combined two-volume collection of the hadiths of Muhammad ibn al-Tabrizi (XIV century) publishing houses of the "Brothers Karimov" in 1909 and "Ilyas Mirza al-Buragani al-Krymi" in 1898.

Keywords: *Mishkat al-masabih*, extension, intention, Islamic mysticism, content, interpretation.

Комментарий заглавия известного трактата – *مشكوة المصابيح* – «*Mishkat al-masabih*» и трактовку интенционала и экстенционала дефидента можно увязать с разными направлениями и сферами Ислама (в статье не затрагивается описание многочисленных комментариев – шархов к самим аутентичным текстам сочинения, из-за обширности материалов требуется отдельная разработка этой темы)⁵.

В вербально-содержательном аспекте это сочинение представляет собой сборник хадисов с комментариями, повсеместно снабженных комплексными субкомментариями и терминологическим аппаратом на глоссах. А в невербальном отношении его элементы демонстрируют графически искусно оформленные титульные страницы и ‘унваны, вдобавок с акциденциями и разными форматами литер в текстах (Рис.1; Рис.2). Особенный интерес вызывают эти издания и как образцы книжного искусства и культурный памятник Ислама, со степенью функционирования в духовно-интеллектуальной среде башкир и всего мусульманского населения бывшей Российской империи [2, 93-96].

Атрибуция названия второго тома трактата в оригинале — *مشكوة المصابيح* «*Мишкат ал-масабих*» («Ниша светильников») установлена по заглавию на обложке и титульной странице (‘унван) и указателю (*фихрист*) (с.7) и идентифицирована с информацией по «сохранившимся страницам «*ал-Мукаддима*» первого тома с отдельной пагинации (с. 6), [11, т. 1, с. 1 – 6; 12, т. 2, с.1 – 501; 2, 93-96 с.]. В доказательство к этим элементам идентификации издания это сочинение упоминается в каталоге арабских рукописей Халидова [1, т. 1,

¹ Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018г.

² ат-Табризи, Мухаммад. *Мишкат ал-масабих* (Ниша светильников) т.2. Казань: бр. Каримовых, 1909. С. 501. (на арабском).

³ ат-Табризи, Мухаммад. *Мишкат ал-масабих* (Ниша светильников), тт.1-2. СПб: *Ильяс Мирза ал-Бурагани ал-Крыми*, 1314/1898. С. 488. (на арабском).

⁴ Давлетшин Р.А. Археографический обзор первого тома сочинения «*Мишкат ал-масабих*», бытовавшего в духовно-культурной среде башкир» / Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 93-96.

⁵ Арабские рукописи Института востоковедения. Под редакцией А.Б. Халидова. Ч. 1. М.: Наука. Восточная литература, 1986. С.70. GAL, I. Brockelmann C. I. № 6, 1. P. 363 – 364. SB I. Leiden T.J. Brill, 1937.P.621. GAL, II. Brockelmann C. II. № 2. P. 195.. SB II. Leiden T.J. Brill, 1938. P. 262.

с. 70; т.]. А в известном двухтомнике «История арабской литературы» немецкого ориенталиста Броккельмана даются подробные справочные данные с библиографическим описанием этого сочинения [13, т. 1. с. 363 – 364; 14, т. 2, с. 195; SB I, с. 621; SB II, с. 262].

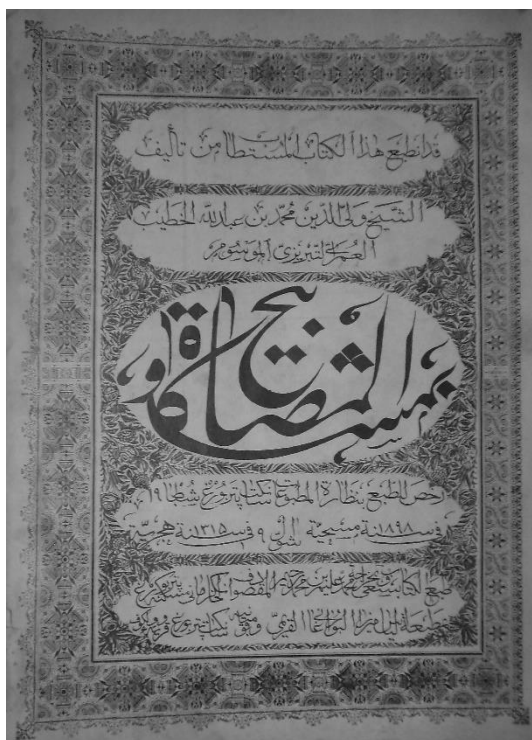


Рис.1. Титульная страница *Мишкат ал-масабих* Мухаммад ат-Табризи, Санкт-Петербург, 1315/1898 г.

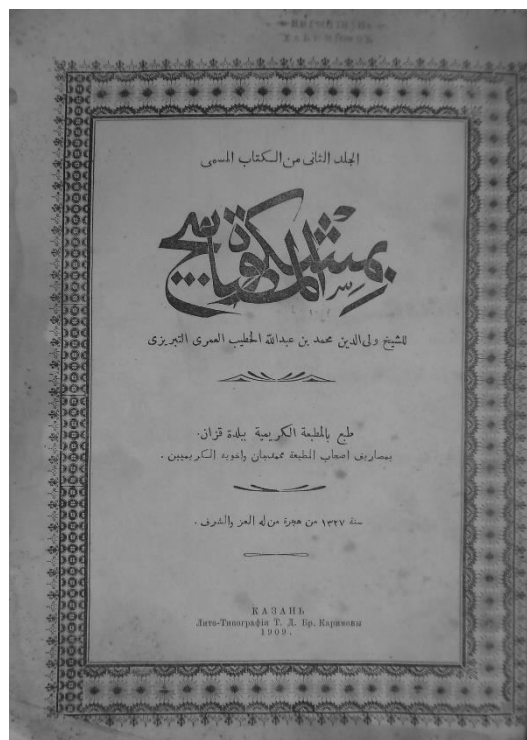


Рис.2. Титульная страница *Мишкат ал-масабих* Мухаммад ат-Табризи, Казань, 1909 г.

Комментарий интенционала и экстенционала названия известного трактата «*Мишкат ал-масабих*» и его трактовку можно увязать с разными направлениями и сферами Ислама (в статье не затрагивается описание многочисленных комментариев – шархов к самим текстам сочинения из-за обширности объема, где требуется отдельная разработка этой темы) [1, т.1. с. 70; 2, т. 2, с. 69. 13, т. 1, с. 363 – 364; 14, т. 2, с. 195; SB I, с. 621; SB II, с. 262]. Преобладающее направление в семантике заглавия сочинения – это Священное Писание мусульман Коран. В нем открытым текстом проглядывается вероятная связь с кораническим стихом (айатом) о «нише» (*ал-мишкат*) и «светильниках» (*ал-масабих*). В аяте 35 суры *ан-Нур* («Свет») [8, с. 354]: «Аллах – свет небес и земли. Его свет – точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, ни восточной, ни западной (т.е. дерева не земного, но небесного. – *Комментарий Крачковского*) [10, с. 80]. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» [4, с. 199]. Самый распространенный филологический перевод и комментарий Крачковского выделяется краткостью и точностью арабской семантики. Сбалансированная морфология соотношений конгруэнтности интенционала и экстенционала, или перевода содержания понятий и объема понятий, от начала до конца текста построена в какой-то мере жестко и на чисто рациональной почве лингвистики. Для сравнения - другой перевод с арабского и художественная интерпретация коранического аята 35 выдающегося арабиста, знатока средневековой арабской литературы Б.Я. Шидфара (1928 – 1993): «Аллах – Светоч земли и неба, Свет Его подобен нише, в которой светильник, в том светильнике – склянка (небольшой стеклянный сосуд с горлышком) [9, с. 1079] с подобной звезде жемчужиной, что горит от благословенного древа оливы, не западной и не восточной, и масло от нее словно светится, даже если не коснулся

его огонь. Это свет над светом, и ведет Аллах сим светом, кого пожелает, и приводит притчи для людей. Поистине, Аллах – Всеведущ» [6, с. 323]. Автор этого перевода явно «не перегружает текст пространными комментариями», но иногда оставляет незаконченную мысль читателю для раздумий один на один перед тонкой гранью между сакральными смыслами Священного текста [6, с. 6]. Благодаря не перегруженности текста комментариев с одной стороны и высокохудожественному стилю незавершенности с другой удается поддерживать лаконичный перевод или, уменьшив экстенциональную составляющую с одной стороны, а с другой из-за богатого интенционала подвергая конвергенции оба противоположности и приближаясь многозначительному стилю самого Священного Писания мусульман, тем самым заставить читателя размышлять над глубокими таинствами и философскими смыслами коранических наставлений, притч и рассказов.

Кроме этих двух литературно-филологических комментариев еще один подробный комментарий с разными источниками И.Ю. Крачковского приводит Османов в своем переводе Корана: «ст. 35[35] – 44[44-45] – вставка о Свете Аллаха – лучшая часть мединских сур, начало [находится в] надписи на куполе Айя-Софии. Популярность [этих стихов] у суфиев; трактат ал-Газали «Мишкату-л-масабих», см.: *Goldziher. Richtungen*. С. 183 – 184. Шиитское толкование см.: *Goldziher. Richtungen*. С. 300. Вероятно, [подразумевается] монахи в кельях, ср.: второе послание Петра, гл. 1, ст. 19 [= *Zetersteen. Koranen*. С.524]; *Grimme. Der Koran*. С. 154: мекканский отрывок; вечная лампа в синагоге; может быть, вечная лампада в монастыре [св] Катерины на Синае, см.: *Ahrens. Muhammaed*. С. 28». [5, с. 319]. Наибольшая близость к Исламскому Традиционализму (на наш взгляд, это понятие в терминологическом порядке трактуется однозначно и может быть соотнесено только с доктриной *Ахл ас-сунна ва джама‘а*, несмотря на критику сторонниками этой доктрины автора перевода в допущении элементов шиизма в содержание понятий/интенционала во время комментария коранических текстов) и широкая популярность этих аятов перевода Османова в среде мусульманских мистиков и их постоянное стремление к более свободно-символическому толкованию и составляет, пожалуй, одно из самых интересных творческих направлений в современной мусульманской экзегетике России. В продолжении многих веков своего существования мусульманский мистицизм постоянно обращал свои взоры на эти Священные для мусульман тексты. И сегодня многовариантное толкование самой концепции *Мишкат ал-масабих* и его герменевтическая сложность интенционала и экстенционала Священного Кодекса остаются актуальными, поэтому интерпретация мусульманских мистиков и требует отдельного обращения к суфийской соответствующей литературе по тафсиру с анализом первоисточников.

Известный арабский историк и экзегет, ставший классиком исламской учености – ‘алимом многих поколений, Ибн Касир в своем четырехтомном тафсире дает весьма обширное по объемам и метафорическое по содержанию толкование упомянутого коранического стиха и символично описывает, сравнивая нишу с сердцем: «*ал-Мишкат* – как сердце мусульман созданное для того, чтобы поместить в него Священную Книгу» и приводит несколько источников и вариантов метафоричного толкования светильника и исходящего от него света одновременно, называя «и Кораном», и «Верой в груди» или просто «Светильником [освещающим] Истинный путь и следование по нему» (*пер. автора*). Развивая толкование понятия сердца, автор описывает не его физические свойства, а как бы одушевляя это понятие, приводит духовно-психологические свойства, одновременно совмещая с неодушевленными качествами светильника из тончайшего и необыкновенного материала «*би-л-кандил мин ал-зуджадж аш-шафаф ал-джавхари*» [3, с. 280]. В этом иносказательном сопоставлении арабского экзегета проглядывают два элемента-термина из категориального и технического аппарата мистиков – сердце и душу он сравнивает «с лампадой, имеющей сложную форму из просвечивающего драгоценного стекла» (*пер. автора*). Его толкование перекликается с философией ишракизма и мусульманским иллюминативизмом

и отдаленно напоминает философию о монадах (эти аспекты занимают отдельную отрасль в исламских богословско-интеллектуальных сферах и философии).

Исходя из вышеприведенных коранических комментариев в контексте основных направления научных исследований в современных условиях изучения исламских наук и культуры, возникающих в ходе анализа заглавия «*Мишкат ал-масабих*», актуальным становится дискурс конгруэнтности интенционала и экстенционала во время перевода коранического текста или глубина и многозначительность содержания и форм, несмотря на внешнюю ясность семантики. И с другой стороны имеет место абстрактная символичность в смысле названия с сочетанием толкования семантики с позиции рационального богословия и научной интерпретации, имеющие самое непосредственное отношение к стихам-айатам Корана. Наряду с этими двумя направлениями толкования содержание «*Мишкат*» связано еще и с базовым понятием – *И‘джаз ал-Куран*. Это понятие как отдельный термин богословской концепции означает чудесность и абсолютную Неподражаемость Корана с явным мистическим оттенком и как догмат представляет собой отдельный богословский концепт, обращающийся к «стилистическим» и интуитивно-содержательным понятиям в толковании или к мистико-лингвистическим особенностям, в том числе из области суфийской экзегетики [7, с. 156 - 160].

На фоне огромного культурно-исторического опыта выстраивания отношений России с исламским миром и важности такого опыта в условиях нарастания процессов интенсификации межкультурного взаимодействия – актуализация исламоведческих изысканий должна дать новый импульс в изучении письменных памятников Ислама. Российский Ислам как наследник богатейших книжно-культурных ресурсов обязан внести свой вклад в укрепление отечественной науки и реализовать свой потенциал в междисциплинарных и компаративистских исследованиях в современном Башкортостане как части поликонфессионального пространства России.

Список литературы

1. АРИВ, 1. Арабские рукописи Института востоковедения. Под редакцией А.Б. Халидова. Ч. 1. М., 1986.
2. Давлетшин Р.А. Археографический обзор первого тома сочинения «*Мишкат ал-масабих*», бытовавшего в духовно-культурной среде башкир» // *Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения*. Уфа, 2014. С. 93–96.
3. Ибн Касир. Тафсир ал-Кур’ан ал-‘Азим. Абу ал-Фида Исма’ил ибн Касир ал-Карши ад-Димашки. Т. 3. Ал-Кахира, 1408/1988 (на араб. яз.).
4. Коран. Пер. Крачковского И.Ю. Москва, 1990.
5. Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. СПб., 2010.
6. Коран. Пер. с араб. и коммент. Шидфар Б.Я. М., 2012.
7. Корановедение. Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф. М., 2011.
8. Кур’ан ал-Карим. Димашк, 1399/1977 (на араб. яз.).
9. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М., 2014.
10. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
11. Табризи, 1. ат-Табризи, Мухаммад. *Мишкат ал-масабих* (Ниша светильников). Тт. 1–2. СПб., 1314/1898 (на араб. яз.).
12. Табризи, 2. ат-Табризи, Мухаммад. *Мишкат ал-масабих* (Ниша светильников). Т. 2. Казань, 1909. (на араб. яз.).
13. GAL, I. Brockelmann C. I. № 6, 1. SB I. Leiden: T.J. Brill, 1937.
14. GAL, II. Brockelmann C. II. № 2. SB II. Leiden: T.J. Brill, 1938.

ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ СУФИЗМА В СОВРЕМЕННОМ КОМПАРАТИВНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Аннотация. Суфизм представлен большим разнообразием направлений и школ. Общим для них является: 1. Трансцендентно-имманентное (антиномическое) восприятие Абсолюта. 2. Стремление к истинному знанию марифат. 3. Преображение личности путем любви к Абсолюту и приобретение морально-нравственных качеств Абсолюта.

Ключевые слова: суфизм, Абсолют, антиномия, трансцендентно-имманентная мистика, марифат, любовь.

Abstract. Sufism is represented by a wide variety of directions and schools. They have features: 1. Transcendental-immanent (antinomical) perception of the Absolute. 2. The endeavour to obtain the true knowledge of marifat. 3. Transformation of the personality by love to the Absolute and the acquisition of moral qualities of the Absolute.

Keywords: Sufism, Absolute, antinomy, transcendental immanent mysticism, marifat, love.

Суфизм является сложным явлением в жизни исламского мира. Он никогда не был стройной, четко сформулированной и определенной системой взглядов. Под названием «суфизм», как правило, понимают не единую систему взглядов, доктрин и постулатов, а множество течений, школ, ветвей, представленных широким спектром концепций Мистического Пути, которые связаны между собой лишь конечной целью. Методы и средства достижения этой цели могли быть самыми разнообразными. По мнению О. Акимовской, в науке до сих пор нет единого мнения относительно такого «сложного, многопланового и мозаичного религиозного мировоззрения» как суфизм. Дж. Тримингэм также считает невозможным возведение суфизма к какой-то схеме в виде единой философской системы [7, с. 4, 176].

С нашей точки зрения, самым сложным как для самих суфиев, так и для исследователей суфизма является вопрос о характере отношений между Богом и человеком. Эта проблема в целом обусловлена сложностью самого феномена мистики, направленной на непосредственное познание и соединение с Абсолютом. Компаративное религиоведение выделяет два типа мистики, которые были распространены в истории религии – имманентный и трансцендентно-имманентный (антиномический). Фундаментальное различие между ними заключается в восприятии Абсолюта. Если для первого типа мистики возможно имманентное слияние человека с Абсолютным первоначалом бытия, то второй утверждает существование между Творцом и творением непреодолимой границы, а мистическое познание допускается только путем благодатного преобразования личности [3, с. 205-206]

Ислам является «религией откровения», утверждая, что Абсолют является сверхъестественным и трансцендентным Творцом бытия. Бог есть *to erekeina* («тот, кто существует вечно по ту сторону»). Мистик Сахл высказался так: «Для Бога нет потусторонности, по ту сторону от Него не существует ничего, но для всего сущего сам Он есть тот, кто находится по ту сторону». А Зун-н-Нун говорил, что «Божья сущность существует без границ и без свойств». Именно поэтому богословие ислама является отрицательным, ко всем возможным характеристикам Бога добавляя или «не» или «сверх». Даже знание имени Бога не дает знания самого Бога. По выражению Зун-н-Нуна: «Нет никакого ясного понятия о том, что заключает в себе это имя» [1, с. 168-169]. «Чтобы вы ни вообразили – Бог противоположен этому» [4, с. 124].

Итак, прямое знание о Боге невозможно. Даже самый радикальный из суфийских мистиков ал-Бистами считал, что «уверенность в знании о внутренней сущности истины есть невежество, а уверенность в действительности познания Божьего есть прегрешение».

Но если разуму не дано понять Бога, то это не означает, что мистическое познание в принципе не возможно. Зу-н-Нун утверждал, что «Он таит свою внутреннюю сущность от людей, но приводит их к себе, давая знаки. Сердце знает Его, но взгляд не в силах Его достигнуть. Верующие видят его, его не постигая и не коснувшись границ его сущности» [1, с. 169-170].

Таким образом, трансцендентный Бог открывается только сердцу верующего человека. В сердце верующего совершается чудо – мистическое познание Бога. Это то знание, о котором говорят как об особом «видении Бога» (марифат). Этой высшей стадии предшествуют три этапа познания: шариат, тарикат и хакикат. Шариат (от арабского «правильный путь») является совокупностью моральных и этических правил поведения верующего, без которых невозможно дальнейшее мистическое познание. Именно поэтому шариат можно расценивать как фундамент мистического Пути. Тарикат (от арабского «дорога, путь») имеет отношение к практическому суфизму. Он заинтересован в выборе определенного Пути или Метода, а также в выборе учителя – шейха. Хакикат (от арабского «истина») подразумевает постижение истинного знания. Однако марифат выше хакиката и доступен только пророкам и святым. Как правило, он является даром Бога.

Признавая Бога непознаваемым и всё же допуская его познание, суфизм развивается в рамках антиномического богословия, которое постоянно балансирует между имманентным и трансцендентным полюсами в восприятии Бога [2]. Это связано, с одной стороны, с тем, что мистический опыт стремится к тому, чтобы сделать Бога наиболее близким, имманентным человеку, преодолеть пропасть между ними. А, с другой стороны, порождает учения, негативно воспринимающие все попытки сделать Бога имманентным и утверждающие Его полную трансцендентность, недоступность познанию. И в этом моменте суфизм близок мистическим учениям христианства.

Именно поэтому мы можем наблюдать в рамках суфизма такое разнообразие направлений и школ, что отмечают все исследователи этого мистического учения. Андре Тор говорит о существовании двух вариантов суфизма – «радикального» учения ал-Халладжа (ориентированного на чувственное слияние с Богом) и «умеренного» (ориентированного на интеллектуальное соединение с Богом), представленного учением ал-Газали [1, с. 9]. Дж. Тримингэм утверждает, что «мистицизм в исламе дал два ответвления - пантеизм и поклонение святым» [7, с. 194]. По мнению О. Ф. Акимушкина, суфизм представляет собой единство интеллектуальных и прагматических учений [7, с. 8-11]. Интеллектуальный суфизм был представлен учениями и ас-Симнани, а прагматический – учениями аль-Бистами и Джунайда. Все указанные учения отличаются друг от друга, а порой даже конфликтуют. Каждое из направлений суфизма может по-разному рассматривать соотношение шариата, тариката и хакиката.

«Интеллектуальный» суфизм Ибн ал-Араби основан на концепции «единобытия», «единосущности» или «единства [божественного] бытия» (вахдат аль-вуджуд). Для Ибн Араби Бог стоит выше неделимой Реальностью, которую он толкует в двух аспектах. Первый аспект - это скрытая, непознаваемая форма Бога (Батин), которую невозможно определить и которая не предполагает никакой множественности. Второй аспект – явная, зримая форма (Захир), в которой эта Реальность проявляется во всей множественности существ, созданных ею по ее желанию и подобию. Образы материального мира, словно зеркала, отражают в себе Бога, который сам является «космическим зеркалом», отражающим всё материальное в себе, выступая их «скрытым» отражением. Все материальное провозглашается проявлением (манифестацией) Божественного. О. Акимушкин определяет учение ал-Араби как «мистический монизм»: если Бог предстает творцом бытия, то он не может быть имманентным ему: не может быть Бога в природе и природы в Боге. Этот факт отрицает возможность пантеистического толкования учения ал-Араби [7, с. 9]. Учение ал-Араби

имеет определенные черты сходства с учением исихаста Григория Паламы [2]. Ал-Араби выстраивает следующую последовательность: шариат, тарикат и хакикат.

«Суфизм прагматический», в отличие от интеллектуального, направлен на непосредственное переживание единства с Богом и разработку практических методов достижения этой цели. Он наиболее сконцентрирован на тарикате. Это направление было основано мистиком ал-Халладжа, который провозгласил путь экстатического соединения с Богом единственно верным путем, который не нуждается быть дополненным внешним обрядовым благочестием (шариатом). Ал-Халладж выделял три этапа Пути: этап покаяния, этап очищения души от человеческих качеств и этап полного растворения в Абсолюте, который предполагает отождествление с Ним путем полной утраты личного «Я» (фана). Именно за это мистик был обвинен в вероотступничестве (хулул) и казнен.

В дальнейшем прагматичный суфизм развивался в виде двух школ. Первую «школу опьянения» представляет мистик Абу Йазид (Баязид) ал-Бистами. Для его учения характерны, прежде всего, «экстатический восторг» и «опьянение любовью к Богу», которые сначала приводят к состоянию фана, а далее к новому состоянию «возрождения» или «пробытия» в Боге (бака). Эта школа также как и учение ал-Халладжа, вызвала критику сторонников нормативного ислама и обвинения в хулул.

Именно поэтому ал-Джунайд создал учение, которое считается умеренным суфизмом или «школой трезвости». Джунайд считал состояние фана лишь промежуточным состоянием, и стремился к состоянию бака. Учение о фана/бака появилось, по мнению О. Кныша, в ответ на доктрину «опьяненного» мистицизма, в рамках которой фана рассматривалась как высшая точка мистического переживания. Напротив, «трезвые» мистики ставили бака (трезвость) выше фана (опьянения). Состояние бака - это длительное пребывание, или существование человека в Боге после того как он (человек) получил особое божественное знание и восприняла часть Божественных качеств (бака би-Аллах). Это состояние означает «быть с Богом» и часто уподобляется сознанию пророка. Трансформация личности мистика вследствие фана заставляет его искать способ передать свой драгоценный опыт непосвященным [5, с. 359-361]. Следовательно, задача мистика заключалась в том, чтобы не потерять себя в экстатическом слиянии с Абсолютом и вернуться в мир. Школа «трезвости» основана на трезвом отношении к своим эмоциям и способности контролировать их. Нормативный ислам считал это мистическое направление умеренным и терпеливо относился к нему.

По мнению Е. Торчинова, унижение и смирение ал-Джунайда, которое так нравилось ортодоксам, тождественно самости ал-Халладжа. Действительно, можно достичь такого смирения, что заявить о личном небытии: «Меня совсем нет, существует только Бог». А можно возвеличить себя: «Я - Истина, Я - Бог. Нет ничего, кроме Я». Однако финальное переживание будет одним и тем же. Вивекананда также обращал внимание на два способа осознания тождества Атмана и Брахмана. Вот почему это прагматический суфизм близок неантиномичному монизму веданты, приобретая черты имманентного мистицизма. Однако Л. Массиньон утверждал, что ал-Халладж не имел в виду субстанциального отождествления с Богом. Позже суфии, чтобы отвести обвинения в субстанциальном соединении с Богом, предпочитали интерпретации фана и бака только как переживаний, а не как реального отождествления Бога и человека [6]. О. Кныш также выступает против сравнения состояний суфийской фана и буддийской нирваны. Он считал, что ал-Халладж представлял слияние (джам) с Богом не как слияние двух сущностей, но как продукт взаимной страсти и любви [5, с. 89, 360].

В суфизме существует учение, которое во многом противоположно как «прагматическому суфизму», так и учению Ибн ал-Араби. Оно было основано мистиком Ал ад-Даул ас-Симнани и среди суфиев-интеллектуалов получило название вахдат аш-шухуд («един-

ство свидетельства»). Ас-Симнани отверг идею Ибн Араби, что в каждой сущности заключена Божественная манифестация и разработал положение об абсолютной трансцендентности Абсолюта. Мистик допускал единственную возможность познания Бога путем дарования богом такого качества как «внутренняя чистота». Абсолютное Бытие в учении ас-Симнани является действием предвечного Бога, созданным по его личной воле, а целью мистика становится стать тем чистым зеркалом, в котором отражается это Абсолютное Бытие. Мистик не должен «раствориться в Боге», «слиться» или «воссоединиться с Богом». Он должен «видеть Бога», достигая высшего знания марифа. Но в отличие от других Ас-Симнани полагал, что это истинное знание достигается только благодаря строгому соблюдению норм и правил священного закона (шар), который был послан людям в откровении, а духовная практика не должна противоречить им [7, с. 9-10]. Итак, путь ортодоксального ислама (шариат) был поставлен выше всех суфийских путей богопознания. По этой причине он изменил триаду Пути мистического познания, то есть вместо шариат–тарикат–хакикат предложил хакикат–тарикат–шариат.

В чем же основные причины такого расхождения мнений? Возможно, это происходит по причине того, что мистический опыт всегда субъективен и каждый мистик опирается на личный опыт богопознания. Помимо этого в рамках ислама под влиянием учения о марифате постепенно были выработаны идея избранности и «собственного активного пути к божественному избранию». Как отмечает А. Хисматулин, она стала «реакцией отчасти на лицемерие, отчасти – на слепое следование авторитетам и в какой-то мере – результатом взаимодействия с параллельными инокультурными традициями познания божественного мира» [8, с. 83].

Но, несмотря на различия, можно найти общее для всех направлений суфизма. Это, во-первых, признание марифат высшим знанием, которое делает мистика пророком, святым, личностью преображенной по образу и подобию Бога. Целью исламского мистицизма является не субстанциональное слияние с Богом, а формирование новой богочеловеческой личности. Человек не в метафизическом, а в моральном смысле превращается в образ Бога и обретает Его качества. Мистик Дарани называл их: щедрость, добросердечность, знания, мудрость, доброта, милосердие и миролюбие [1, с. 162, 213].

Во-вторых, основным методом мистической практики является любовь и доверие к Абсолюту [2]. Е. Торчинов отмечает, что суфизм по преимуществу связан с идеей любви к Богу, которая может принимать характер исступления и опьянения Богом (метафоры вина и опьянения постоянно встречаются в суфийских текстах). Суфий – это влюбленный, который находится полностью во власти своей «Возлюбленной» (Бога). И эта влюбленность ведет к познанию Бога как главной цели суфия, которого называют «тем, кто познал». Суфизм предусматривает гносис через эрос, познание Бога путем любви к нему [6]. Однако Андре Тор отмечает, что в суфизме очень важным является действие, вмешательство Бога в нашу жизнь. Важно не то, что мы учимся любить Бога, а скорее то, что Он возлюбил нас [1, с. 59].

Список литературы

1. Андре Тор. Исламские мистики. СПб., 2003.
2. Жиртуева Н.С. Мусульманский суфизм в контексте компаративного анализа философско-религиозных традиций мира // Философская мысль. 2017. № 3. С. 77–91.
3. Жиртуева Н.С. Типология мистических традиций и методов мистической психопрактики // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 201–210.
4. Из реки речений: Высказывания суфийских наставников. М., 2004.
5. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб., 2004.
6. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния // <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>, дата обращения (03.05.2018).
7. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 2002.
8. Хисматулин А.А. СПб., 2003.

ЗАПИСКА ШАКИРДОВ УФИМСКИХ МЕДРЕСЕ 1905 ГОДА

Аннотация. Статья посвящена анализу записки учащихся медресе г.Уфы, адресованной муфтию и курултаю мусульманского духовенства (10-15 апреля 1905 г.), в которой речь шла, главным образом, о реформировании системы религиозного профессионального образования и об организации эффективной социальной защиты исламских и светских институтов, как главного условия их полноценной деятельности на благо прогресса народа. Записка оценивается в контексте общественного движения шакирдов в 1905 г., включавшего в себя движение за реформирование религиозной системы образования с обучением на родном языке учащихся.

Ключевые слова: Оренбургское магометанское духовное собрание, система религиозного образования, медресе г. Уфы, уфимский курултай 1905 г.

Abstract. Article is devoted to the analysis of the note, pupils madrasahs of c. Ufa, addressed to the mufti and kurultai of muslim clergy (10-15 April, 1905) in which it was talked, mainly, about reforming of system of religious professional education and the organization of effective social protection of islamic and secular institutes as the main condition of their full-fledged activity for the benefit of progress of the people. The note is estimated in the context of the social movement of shakirds in 1905 year, including the movement for reforming of a religious system of education with training at the native language of pupils.

Keywords: Orenburg mohammedan spiritual meeting, system of religious education, madrasah of c. Ufa, Ufa kurultai of 1905 year.

10–15 апреля 1905 г. в г.Уфе, в Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС), с дозволения премьер-министра С.Ю.Витте состоялось совещание улемов (курултай), на котором был разработан проект нового устава религиозного управления.

Самой интересовавшейся курултаем группой мусульман в г. Уфе были старшие шакирды медресе, которые с вниманием наблюдали, как каждый день с утра хазраты в традиционных одеждах степенно по городским улицам направлялись к зданию ОМДС. В этот период контингент уфимских шакирдов был представлен, главным образом, учащимися двух учебных заведений. Первое уфимское медресе было открыто в 1887 г. имамом 1-й соборной мечети Хайруллой Усмановым (1847–1907), в нем обучались дети горожан и мусульман Уфимского края. В 1891–1892 учебном году оно переехало на территорию квартала ОМДС [8, 314-315]. Медресе имело до восьми зданий, в нем обучалось до 500 шакирдов. В 1895 г. здесь было введено новометодное обучение. Х.Усманов написал для шакирдов учебник «Сарфы лисани гараби» («Морфология и синтаксис арабского языка»). При медресе был открыт русско-башкирский класс¹. Заведующий медресе «Усмания» Х.Усманов, будучи участником курултая, в эти дни в медресе отсутствовал. С ним вместе на заседаниях курултая участвовал и имам 3-й соборной мечети, мударрис медресе «Хасания» Мухаммадсабир Хасанов².

Социальную активность уфимских шакирдов в 1905 г. следует рассматривать в рамках деятельности общественного движения учащихся молодежи. В 1901 г. в стенах Казань

¹ После возвращения из обучения в 1904 г. бывший выпускник медресе Зия Камали (1873-1942) трудился здесь мударрисом. В том же году по инициативе Х.Усманова при материальном содействии губернской земской управы и мусульман началось строительство каменного трехэтажного здания учебного заведения, которое завершилось к началу 1906/907 г. учебного года. [1, с.92-93].

² Мухаммадсабир Хасанов (1866-1922) – выпускник и мударрис медресе “Расулия” (г.Троиц), с 1903 г. имам-хатиб вновь возведенной 3-й соборной мечети г.Уфы, в том же году открыл медресе “Хасания”. В будущем – депутат II Государственной думы из Уфимской губернии, в 1908 г. – редактор журнала «Маглюмат Махкамия шаргия Ырымбургия» [7, с. 129; 9, с. 129].

ской татарской учительской школы Гаяз Исхаки принял эстафету по руководству ученическим кружком «Шәкертлек», («Студенчество») издававшим нелегальную критическо-сатирического характера и радикально-революционного направления гектографическую газету «Таракки» («Прогресс») [3, б. 12]. «В очень короткое время членами этого общества записываются не только вся активная молодежь Поволжья и Сибири, но и Крыма. ... Программа общества довольно туманная, но она направлена против самодержавия и стремится к единению нации для борьбы за свою самостоятельность. Организация эта имеет очень большое влияние и вмешивается в решение всех национальных вопросов. Вплоть до открытия какой-нибудь школы в захолустной татарской деревне. Организация эта работает 3 года нелегально, подвергается преследованию правительства... С началом русско-японской войны «Шәкертлек» был преобразован в нелегальную политическую организацию "Хөррият" («Свобода») с радикально-национальной программой», – отмечал Г.Исхаки [4, с. 22].

В частности, шакирды десяти казанских медресе обратились до начала курултая к совещанию улемов (копию своего письма они прислали в г. Бахчисарай, в редакцию газеты «Тарджеман»). Они писали: «...Высшие духовные школы находятся в таком жалком положении, что дальнейшее оставление их в таком виде грозит полным упадком среди нас даже духовного просвещения, не говоря уже об отсутствии какого-либо умственного развития. Кроме того, что медресе может содержаться в самом антигигиенических условиях, так что эта сторона дела требует полного обновления и порядка. Отсутствие системы и целесообразной программы преподавания ведет к тому, что мы после 15–20 летнего «обучения» выходим из них почти без знания, потратив свои лучшие годы и силы. По необходимости «экзамены» на звание муллы и мударрисов происходит только из того, кто что знает, а не из того, что каждый должен знать. Вследствие такого печального положения дела, покорнейше просим Духовное собрание и старших наших собравшихся в Уфе, обсудить это дело и озаботиться о лучшей постановки нашего учебного и воспитательного дела.

По нашему разумению следует: 1) поставить общежитие сохт и внутренние распорядки медресе в лучшие условия, соответственно указаниям педагогики и гигиены; 2) упорядочить преподавание арабского языка, богословия и права с введением в программу мусульманской философии; 3) ввести в курс медресе преподавания общеобразовательных предметов, каковы география, история, физика, гигиена и другие науки в возможной степени. Вообще мы просим, чтоб духовные наши училища давали необходимее духовные и светские познания и умственное развитие [Тарджеман-Переводчик. 1905. №29. 15 апреля].

Информация об этом была опубликована в газете «Тарджеман» 15 апреля 1905 г., в день открытия курултая. Это прошение затерялась в бумагах курултая и не вошло в известную книгу М.Бигиева, в которой были опубликованы материалы Уфимского совещания улемов.

Движение казанских шакирдов за реформирование системы образования имело продолжение и выросло в общественные акции. После закрытия курултая, 29 апреля, 3, 4, и 6 мая на собраниях учащейся молодежи (до 400 чел.), организованных шакирдами медресе «Мухаммадия» и «Апанаевское», была принята резолюция. Согласно этому документу, для правильной постановки школьного дела и приведения его в соответствие с современными требованиями, следовало добиваться открытия: 1) школ типа средних общеобразовательных учебных заведений, с приновреленной к национальным духовным потребностям татар программой; 2) специального учебного заведения типа учительской семинарии для подготовки учителей-татар в школы первоначальной грамоты; 3) профессионального учебного заведения типа коммерческого или технического училища; 4) сети школ первоначальной татарской грамоты для детей обоего пола; 5) ежегодных педагогических курсов повышения квалификации преподавателей медресе. Причем, обучение должно было вестись на татарском языке, а русский язык стать обязательным учебной дисциплиной и изучаться воз-

можно полнее. Для финансирования этих проектов планировалось обратиться к правительству. Шакирды были убеждены, что «на частные средства невозможно осуществить в надлежащем виде правильную и солидную постановку дела школьного образования» [Тарджеман-Переводчик. 1905. № 52. 5 июля].

Записку учащихся медресе губернского города Уфа, состоящая из 28 пунктов, адресованную муфтию и курултаю следует рассматривать в контексте вышеназванных обновленческих процессов. Организация и обучение подрастающего поколения представлялись для уфимских шакирдов – авторов записки – общенациональным проектом, в котором главным идеологом и неформальным лидером призвана была стать головная общественная организация, состоящая из региональных лидеров сфере образования. Разработанные в ней по итогам обсужденных проблем рекомендации распространялись среди населения (п. 27). Одновременно шакирды настаивали на формировании при ОмДС структурного подразделения, комплектованного компетентными специалистами и учеными, которое занималось бы учебно-методическими вопросами школ (п.1 и 2) [2, б. 79, 82].

Авторы записки сосредоточились, главным образом, на двух вопросах: реформирование системы религиозного профессионального образования и организация эффективной социальной защиты исламских и светских институтов, как главное условие их полноценной деятельности на благо прогресса народа. Первую тему шакирды знали «изнутри», в этой связи их мнение заслуживает самого пристального внимания.

Предложение учащейся молодежи о введении четырехступенчатой системы религиозного образования невольно наводит на мысль о сложившейся существенной разнице между медресе-руштия и медресе-галия. Сами того не зная, они меняли рекомендованную Р.Фахретдином трехступенчатую систему образования на 12-летнюю четырехступенчатую, дополнив ее медресе-игъдадия (учебное заведение, готовящее для поступления в медресе-галия) (п. 4). Каждая из ступеней образования имел трехлетний срок обучения [2, б. 79].

Шакирды поделились своей концепцией формирования сети учебных заведений в регионах и поселениях компактного расселения единоверцев. В каждом населенном пункте обязательным признавалось наличие начальной школы, в крупных селениях – среднего учебного заведения, в уездных поселениях медресе-игъдадия, в случаи недостатка – еще медресе-галия. По такому же принципу учреждались школы для девочек. В губернских городах, при наличии в них больших групп мусульман, рекомендовалось открывать высшие медресе (п. 19). Неотъемлемым элементом институтов образования и воспитания на местах выступали читальные залы для мусульман (п.22). В поселении, где действовало высшее медресе, полагалась большая библиотека (п. 23) [2, б. 81-82].

Ряд предложений уфимских шакирдов очень похожи на пункты уставов будущих школ, регламентирующих правила внутреннего распорядка и обучения: возрастной ценз (с 8 лет) (п. 5), наличие при поступлении свидетельства более низшего учебного заведения и успешная сдача вступительного экзамена (п. 6, 7, 8), образовательный ценз для преподавателей конкретной ступени школы (пп. 9, 10, 11), плата за обучение (1-я ступень – 5 руб., 2-я – 10, 3-я – 15, 4-я – 25 руб. (п. 8). В этом плане существование повышенных мусульманских школ приближалась к частным учебным заведениям, взносы шакирдов за обучение призваны были стать надежным и постоянным источником существования школ (п. 12) наряду с частичным казенным содержанием (в том числе и на нужды мечетей) (п. 18). Причем коммерческие, ремесленные (промышленные) и сельско-хозяйственные училища с преподавателями-мусульманами в волостных центрах или уездных городах должны были содержаться за казенный счет (п. 21). Как видно, предлагалась создать сеть начальных профессиональных учебных заведений с казенным финансированием, где преподавание велось бы на родном языке учащихся [2, б. 80-81].

Перечислялись обязательные учебные предметы в медресе: восточные (арабский, персидский, турецкий и татарский) и русский языки; религиозные дисциплины: (хадисоведение, тафсиры, религиозная философия, фикх, вероубеждение (гакаид), чтение по арабскому языку (бэлягате гарэбия); светские предметы: счет, геометрия, география, всеобщая история, российская история, история Востока, государственное право, российское право (п. 20). С целью поощрения составления необходимых учебных пособий к образовательным программам рекомендовалось награждать их авторов похвальными листами и выплачивать гонорары (п. 24) [2, б.81-82].

Другая часть вопросов, обозначенных уфимскими шакирдами, казалась регламентации жизнедеятельности приходских религиозных институтов. Ключевым вопросом, без которого невозможен успех запланированных реформ, было обозначено формирование общественного капитала для решения социальных проектов нации. Как было сказано, для мектебе и медресе частичное государственное финансирование предусматривалось, однако шакирды почему-то не назвали земские средства, возлагая все расходы на единоверцев. По их мнению, дополнительный источник финансирования складывался из следующих статей. За счет увеличения налога с мусульман за браки на 5 коп (всего 30 коп.) (п. 13); заявившая о разводе женщина за услуги муллы выплачивала 1 рубль, мужчина – 3 рубля (п. 14), запись новорожденного в метрическую книгу оценивалась в 20 коп. (п. 15). На общественный фонд прихода также начислялись суммы закята, гушера и фитыр садакасы (п. 16). Более того, члены прихода 1% своих доходов должны были ежемесячно передавать в фонд махалли.

На пожертвованные средства планировалось: учреждать детские дома для сирот, обучать бедных детей в мектебе и медресе (п. 25), издавать газеты и журналы (п. 26). Очевидно, часть средств планировалась тратить на содержание приходского духовенства, учителей и преподавателей [2, б. 81]. Правда, шакирды не прописали механизмы контроля над правильным распределением пожертвованных средств и взаимодействие приходских общественных средств и централизованного вакуфного фонда при ОМДС, которые также планировалось учредить (п. 3) [2, б.79].

Таким образом, общественное движение шакирдов было многогранным общественно-политическим явлением и включало в себя идеи реформирования религиозной системы образования с обучением на родном языке учащихся, о чем свидетельствует записка учащихся уфимских медресе 1905 г.

Список литературы

1. Дорога к храму: История религиозных учреждений г.Уфы / О.В. Васильева, В.В. Латыпова и др. / Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Уфа, 1993.
2. Жарулла Муса. Исляхат эсаслары. Пг., 1917.
3. Мусин Ф. Гаяз Исхакий (Тормышы һәм ижаты). Казан, 1998.
4. Мухамед-Гаяз Исхаки. Краткий очерк татар Волго-Урала за освобождение // Вопросы истории. 2004. № 8. С. 19–27; № 9. С. 22.
5. Просьба // Тарджеман-Переводчик. 1905. № 29. 15 апр.
6. Школьный вопрос у мусульман // Тарджеман-Переводчик. 1905. 5 июля. № 52.
7. Утябай-Карими Р. Хасания // Башкирская энциклопедия. Уфа, 2011. Т. 7. С. 129.
8. Ширгазин А.Р., Калимуллина Д.Б. Духовное управление мусульман России в г. Уфе – памятник истории и культуры // Россия и Башкортостан: история отношений. Состояние и перспективы: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посв. 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России (Уфа, 5–6 июня 2007 г.). Уфа, 2007. С. 313–317.
9. Ямаева Л.А. Хасанов Мухамметсабир Мухаметжанович // Башкирская энциклопедия. Т. 7. С. 129.

ДУХОВНАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ БАШКИРСКОГО ПОЭТА ГАЛИ СОКОРОЯ И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕГО СУФИЙСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Аннотация. В статье на основе архивных источников и книги Г. Киикова “Айн ар-риза” (“Источник довольства”, 1900) изучаются духовная генеалогия и некоторые особенности распространения суфизма башкирским поэтом XIX века Гали Сокоором.

Ключевые слова: Гали Сокоорой, силсила, суфизм, накшбандия, Гарифулла Кииков.

Abstract. The article based on the archival sources and G. Kiikov's book Ayn ar-Riza (“Source of contentment”, 1900) studies the spiritual genealogy and some features of Sufism spread by the Bashkir poet of the XIX century Gali Sokory.

Keywords: Gali Sokory, silsilah, Sufism, Naqshbandi, Garifulla Kiikov.

Изучение жизни и деятельности отдельных личностей исламского мистицизма – суфизма представляет собой определенный интерес для современных исследователей, религиоведов и всех лиц, интересующихся проблемами духовной культуры. Одним из ярких представителей суфизма Урало-Поволжья XIX века является башкирский поэт-суфий, писатель-просветитель, историк-краевед Гали Сокоорой (1826–1889). Мухаммедгали Габдессалихович Кииков – уроженец деревни Старо-Чукурово Бирского уезда Уфимской губернии (ныне Татышлинского района Республики Башкортостан) оказал определенное влияние на развитие суфизма в данном регионе.

Отдельные стороны жизнедеятельности Гали Сокоороя были затронуты в трудах зарубежных исследователей таких, как М. Кемпер, А. Франк, татарских – в статьях И. Гумарова, его литературоведческая деятельность была также изучена башкирскими учеными – А.И. Харисовым, М.Х. Надергуловым, А.Х. Вильдановым и др. Несмотря на это, некоторые сведения, касающиеся жизни и творчества Гали Сокоороя, написанные на арабской графике, остаются вне поля зрения современных исследователей. На сегодняшний день в библиотеках, архивах и музеях Республики Башкортостан и за ее пределами сохранилось большое количество рукописного и старопечатного материала, написанного как самим Гали Сокоором, так и его сыном – Гарифуллой Кииковым. В частности, Г. Кииковым была издана книга «Айн ар-риза китабы» («Источник довольства», 1900), повествующая о суфийской деятельности отца [5].

Суфизм является объединением мусульманских мистиков, практикующих особый метод пути мистического познания, выработанный его основателем, который передавался из поколения в поколение через духовную генеалогию – силсила [1, с. 13]. Силсила – последовательность шейхов тариката, восходящая к пророку Мухаммаду. Из книги Г. Киикова, становится известно, что Гали Сокоорой за всю свою жизнь приобщается к тарикату четыре раза. Его первым учителем и муршидом был родной отец – Габдессалих Габдуллоевич Кииков (1798–1849). В своем стихотворении «Ответ Гали или стихотворение-благодарность» Г. Сокоорой пишет, что отец начал обучать его уже с трех-четырёх лет [12, с. 36]. Габдессалих Кииков происходил из башкирского племени иректы рода кара-табын, шежере которого восходило к Майки Бию. Дед Гали Сокоороя – старшина Шарифулла Кииков во время военной службы при Екатерине II был возведен в ранг дворян. Отец Гали Сокоороя – Габдессалих Кииков на свои средства построил в родной деревне мечеть и исполнял обязанности муллы. В то же время Габдессалих хазрат являлся последователем тариката накшбандия и с детства воспитывал своих сыновей в традициях тасаввуфа. Муршидом Габдессалиха Киикова был шейх Рахматулла бин Габдус (ум. в 1838 г.), родом из д. Такталачук

Мензелинского уезда, принадлежавший к муджадидийской ветви накшбандия и поддерживавший «тихий» зикр [7, с. 335]. В Фонде рукописей Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН сохранилась рукописная сильсиля шейхов урало-поволжского региона, в которой имеются записи, относящиеся к отцу Гали Сокорова [4, с. 136]. Его цепь преемственности выглядит следующим образом: Габдессалих Кииков ← Рахматулла бин Габдус ← Фаисхан ал-Кабули ← Хусаин Гагаджи ← Сунгатулла Кабули ← шейх Сибгатулла ← Мухаммад Максум ← Ахмад Сирхинди ← Мухаммад Бакий ← Хаджи Самарканди ← дервиш Мухаммад ← Мухаммадзахид ← Губейдулла аль-Ахрар ← Габидулла Самарканди ← Якуб аль-Чархи ← Аттар ← Накшбанди Багауддин Мухаммад ← Амир Кулал ← Мухаммад баба Самаси ← Гали Рамитани ← Махмуд Фагневи ← Гариф Ривегери ← Габдулхалик Гуджувани ← Юсуф Хамадани ← Гали Фармади ← Абу Хасан Харакани ← Баязид Бистами ← Джагфар Садык ← Касим бин Мухаммад ← Сальман Фариси ← Абу Бакр Сиддык ← Пророк Мухаммад [10].

Вторым муршидом Гали Сокорова стал шейх Мухаммад Мурад Бадахшани (ум. в 1869 г.), прибывший на территорию России из Средней Азии. По сведениям Ризы Фахретдинова, он остановился на территории современного Пермского края – в д. Сарашево Бардымского района, где проповедовал суфизм [8, с. 487]. Относительно его биографических сведений, отмечается, что Бадахшани вместе с отцом побывал в Индии, где обучался у Габдуллы Гуляма бин Габделлатиф аль-Галяуи ал-Хинди ал-Бенджаби ал-Дехлави, позже продолжил обучение у Хусаина бин Юсуф аль-Бухари, Мухаммаджана бин аль-Мекки, и в Ташкенте – у Юсуфхана бин Мансурхана. Из воспоминаний Гали Сокорова, мы узнаем, что при знакомстве с М. Бадахшани ему было 15 лет. Мурад Бадахшани был известен своим мастерством в написании стихов. По словам Г. Киикова, Бадахшани также принадлежал к муджадидийской ветви тариката накшбандия, ведущей к Ахмеду Сирхинди. М. Бадахшани в своем учении применял громкий зикр, что было не по душе молодому мюриду Гали Сокорова, вследствие чего, покинув родные края, в поисках знаний он отправляется в другие места. Известно, что Гали Сокорова с семи до двадцати одного года обучался в пяти больших медресе в Бирском, Осинском, Мензелинском, Белебеевском уездах [2, с. 185]. В 1849 г. он прибывает в Стерлибашевское медресе, где становится мюридом известного шейха – Мухаммадхариса бин Нигматуллы Биктимирова (ум. в 1870 г.) [11, с. 293], сторонника тихого зикра, обучавшегося у сына Ниязкулуя Туркмани – Губайдуллы в городе Бухаре. Согласно данным сильсилы, хранящейся в Фонде рукописей ИИЯЛ УФИЦ РАН, цепь преемственности Ниязкулуя Туркмани также восходит к Ахмаду Сирхинди: Ниязкулуй Туркмани ← хазрат Идрис ← Мухаммад Гаидкули ← хужа Худайкули ← Ахмад ал-Малаки ← Мухаммад Магсум ← Ахмад Сирхинди.

В стерлибашевском медресе Гали Сокорова получает должность хальфы и в 1850-51-х годах он преподает в этом медресе совместно с другим известным башкирским поэтом-суфием Шамседдином Заки. В 1952 г. он возвращается в родную деревню, в которой до конца своей жизни пребывает в должности муллы и преподавателя в медресе.

Гали Сокорова за всю свою жизнь четыре раза совершает хадж (1872, 1879, 1880, 1886). Во время первой поездки в хадж в городе Медина он становится мюридом сахибзады тариката накшбандия – шейха Мухаммада Мазхара. Отметим, что мюридом данного шейха являлся и известный башкирский историк Мурад Рамзи [3, с.3]. От Мухаммада Мазхара Г. Сокорова получает звание «хадим ал-фукара», и возвращается с ижзатнамой – письменным разрешением, удостоверяющим право заниматься воспитанием мюридов. В народе Гали Сокорова также называли «Кутуб ал-Иракте» или «Кутуб ал-Джихан». После возвращения из хаджа в возрасте сорока шести лет Гали Сокорова приступает к деятельности в виде наставничества, и начинает воспитывать мюридов. В первое время мюриды приезжали в основном по выходным в мечеть деревни Старо-Чукурово. Позже Г. Сокорова организует ханаку – суфийскую обитель, центр обучения мюридов, в качестве которой он избирает

свою пасеку возле соседней деревни Курдымово. Как пишет Г. Кииков, выбор пасеки в качестве ханаки был связан с родником, находящимся там. В прошлом здесь находилось болото – харабат, однако с хазратом возле родника начинают случаться различные чудесные события и ишан решив очистить источник, посадил деревья, оградил забором и превратил его в сад-Бустан. Здесь он проводил различные беседы-сухбаты, зикры со своими мюридами, отмечал вместе с народом исламские праздники. Г. Кииков отмечает, что мюриды во время сухбатов и меджлисов исполняли песнопения такие, как хатм-и расуль и хатм-и хаджеган, в которых почтительно читались имена шейхов, составляющих сильсию тариката. В народе это место начинают называть «Бустан-и хаджи» («Сад хаджи»), а источник – «Родник хазрета», или «Курдымовский родник». В данной ханаке собирались не только мужчины, но и женщины, которые располагались немного севернее от родника. Здесь они исполняли мунажаты, проводили по-своему маджлисы и праздники. Халки мужчин и женщин отделялись друг от друга родником величиной с озеро и деревьями. Источник-хазрата вскоре в народе приобретает славу своей целительной силой и в это место начинают приезжать из дальних краев люди для излечения от различных болезней.

Как известно, Гали Сокорой является одним из самых плодотворных поэтов в истории башкирской литературы XIX века. Сад «Бустан» являлся также местом для чтения хазратом и его мюридами стихотворений, баитов и мунажатов. Организация литературного круга показывает о влиянии Гали Сокороя и на развитие поэтических способностей своих мюридов. В книге Гарифуллы Киикова, стихотворения, сочиненные мюридами, близкими друзьями хазрата даны в качестве отдельной главы в виде дополнения к книге «Айн ар-риза». Стихотворения, в большинстве случаев являются маджлиями-одами, восхваляющие шейха Гали Сокороя, в них также рассказываются о его суфийской деятельности в Саду-Бустане и о чудесных свойствах родника.

В данной статье мы попытались затронуть лишь некоторые вопросы, связанные с деятельностью поэта-суфия Гали Сокороя. На сегодняшний день перед исследователями первостепенными задачами являются подготовка неизданных материалов на арабской графике, связанных с его творчеством и деятельностью, транслитерация, перевод и издание факсимиле для доступности широкому кругу читателей.

Список литературы

1. Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. О.Ф. Акимушкина. М., 1989. С. 3–13.
2. Вилданов Ә., Нәзерғолов М. Ғәли Соқорой // Башқорт эзбизте тарихы. Өфө, 1990. 185–200-се бб.
3. Гомәров И. Гали Чокрый мирасы. (Электронный ресурс) URL: https://kpfu.ru/staff_files/F1414746606/Gali.Chokryj.mirasy.pdf
4. Искандарова С.А. Сильсия башкирских шейхов тариката Накшбандия // Мусульманский мир Российского Востока: традиции и новации: материалы международного научно-практического симпозиума, посвященного 180-летию со дня рождения шейха Зайнуллы Расулева. Уфа, 2013. С. 135–138.
5. Кейков Ғ. Ғәйн әр-риза китабы. Казань, 1900.
6. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане / Пер. с нем. Казань, 2008.
7. Фәхредин Р. Асар. 6-нчы джөз. Оренбург, 1904. 244–338-се бб.
8. Фәхредин Р. Асар. 14-нче джөз. Оренбург, 1908. 423–502-се бб.
9. Фәхредин Р. Асар. 15-нче джөз. 2-нче джилд. Оренбург, 1908. 504–564-се бб.
10. Фонд рукописей ИИЯЛ УФИЦ РАН. А. 12. № 54 Р.
11. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа. 2-е изд. Уфа, 2007.
12. Чокори Мөхәммәдғәли. Замми назир. Казань, 1888.

ДУСМАИЛ КАЧКЫНБАЕВ ИСТӘЛЕГЕНДӘ ЗЭЙНУЛЛА РӘСУЛИ ТУРЫНДА КАЙБЕР МӘГЪЛҮМАТ

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые до сих пор неизвестные сведения о З.Расули по воспоминаниям его шакирда Д.Качкынбаева.

Ключевые слова: Д. Качкынбаев, З. Расули, Акмулла, город Троицк.

Abstract. This article discusses some still unknown information about Z.Rasuli on memories of his shkird D.Kachkenbaev.

Keywords: D.Kachkenbaev, Z.Rasuli, Akmulla, Troitsk city.

Күренекле дин һәм жәмәгать эшлеклесе, ишан, мәгърифәтче, Троицкта «Рәсулия» мәдрәсәсен нигезләүче (1884) һәм аның мөдәррисе (1884–1905 еллар) Зәйнулла Рәсули (1833–1917) [3, с. 263–264; 5, с. 30] тугандаш татар, башкорт һәм казакъ халыкларының рухани тормышында жуелмас эз калдырган шәхесләрнең берсе. Шуңа күрә бу мөгъбәр зат турында табылган нинди дә булса мәгълүмат аның тәржемәи хәлен һәм эшчәнлеген өйрәнүдә белгәннәребезне тагын да тулыландырырга ярдәм итә.

Бу хосуста мәгърифәтче шагыйрь М. Акмулланың һәм З. Рәсулинең шәкертләреннән берсе булган Дусмаил Качкынбаевның әле беркайда да басылмаган (аерым сылттамаларны искә алмаганда), фактларга бай, объектив язылган, документальгә шик уятмый торган күләмле истәлегә шулай ук әһәмияткә ия. Ул Казакъстан Республикасы Фәннәр академиясенең кулъязмалар фондында саклана [1].

Истәлектә Акмулланың З.Рәсули белән беренче мәртәбә күрешеп танышуы шулай тасвирлана: «...Шул вакытта яшем 24 кә житкән вакытымда. Күңелемдә ул вакыттагы шәкертләренең Бохарага баруы гадәт булганлыктан минем дә ирадәм (теләгем) Бохарага бармак булып, йа Алла дип, сәфәрләндем. Юлда килә-килә башкорт авыллары илә Шәриф авылына (элекке Оренбург губернасы Троицк өязендә, хәзер Башкортстан Республикасының Учалы районы Иске Бәйрәмгол жирле үзидарәсенә карый) килеп чыктым. Киләм, ул авылда сораша торгач, Троискидан укып кайткан яшь мулла бар, диделәр. Моннан соң ул муллага килеп рөхсәт сорап, янына килеп кердем. Сорый торгач, мин һәм аннан бу мулла мәшһүр Зәйнулла ишан икән. Күптән түгел Троискидагы Әхмәт хәзрәттән [2, б. 511–514] укып хәтме көтеб булып (укып тәмамлап) кайткан вакытлары икән. Бу зат илә мосахәбәт итә (утырышып сөйләшә) торгач, аның белән бик өлфәтләшеп (дуслашып), анда үзе илә ун көн бер өйдә, бер түшәктә китап карап яттым» [1, б. 2].

Билгеле ки, З.Рәсули Троицкта укуын 1859 елда тәмамлап кайта. Монда бер аңлашылмаучылык күзәтелә: Акмулла бу сәфәрәненә, үзе күрсәткәнчә, 24 яшендә чыгып киткән булгач, аларның очрашулары 1855 елга туры килә.

Акмулла соңыннан да З.Рәсули белән еш кына аралышып торган икән. Бу хакта истәлектә шундый хатирә укыйбыз: «Бәгъзы вакытларда Троиски барам, ул вакытларда Троискига ишан Зәйнулла хәзрәтләренең килгән вакыты иде. «Зәйнулла хәлфәгә барып киләсе бар, минем иске дустлар», – дип, Троискига китәләр иде [1, б. 25].

Биредә сүз 1884 ел хакында бара булса кирәк, чөнки Зәйнулла ишан шул елда Троицк мәчтенә имам итеп сайлана билгеләнә.

З. Рәсулинең дустлары, якыннары күп булган кебек, аны өнәп бетермәүче, дошман күрүчеләр дә, байтак булган, әлбәттә. Мәсәлән, Акмулла Оренбург губерна ахуны Хисаметдин хәзрәт белән булган бер вакыйганы болай сөйли: «Бер көнне Хисаметдин хәзрәт янында утырганда ишан Зәйнулла хәзрәтнең хибескә төшкәннен шикаять итеп сөйләгәнәндә миңа бик һәҗдан бик күп сүзләр әйтеп: «Ахмак, син дә аның якыны ягында

икәнсең, нигә саташып утырасың», – дип, авызыма комнар койдылар, бусадыр (бушатыр) иде [1, б. 11].

Билгеле булганча, З. Рәсүли 1873–1880 елларда Вологда һәм Косторма губерналарында сөргөндә була [4, с. 73-75].

Д. Качкынбаев, истәлегендә язганча, З. Рәсүлине беренче мәртәбә 1885 елда казакъларның атаклы байларынан берсе Ярасбаевларда күрә. Бу хакта автор болай яза: «Аларның эчендә бер кадерле яшь жегет авырый икән. Шуңа ишан хәзрәте өшкертә һәм дәва бирә дип, шуның өчен аларны чакырганнар дип. Бер вакытта болар июннең 15 ләре чамасында жәйнең бик гүзәл вакытында Ярасбаевларга килде, дип ишеттек. Бу дәмеллалар Зәйнулла хәзрәт, ахун Хажихәмәт, дамелла Мөхәмәтжан Рахманкуловлар, Хәмит хәлфәдә гыйбарәт иде» [1, б. 25–26].

З. Рәсүли бу очрашуда Д. Качкынбаевка унай йогынты ясаган булса кирәк, ул алга таба укуын аның мәдрәсәсендә дәвам иттерергә дигән карарга килә: «Ошбу елның синтәбер 27 көннәрендә, ягъни 1885 нче елда Троискида Мәгъмүр карьясендә (Троицк шәһәренең Амур дип аталган ягы, аны Мәгъмүр карьясе яки Мәгъмүрия дип атап йөрткәннәр) ишан Зәйнулла хәзрәт мәдрәсәсенә барып та кердем» [1, б. 30].

Д. Качкынбаев алга таба З. Рәсүлинең якин шәкертләреннән берсе буганга ошый. Акмулланың шәхси тәрбиәсе хакында ике арадагы сөйләшү моны ачык раслый булса кирәк. Бу хосуста истәлек авторы болай ди: «Ишан Зәйнулла хәзрәтнең Акмулланың жәмәгәте хакында ошбу сүзенә үз авызыннан ишеткәнем бар: «Бер көнне фатирда торганда Акмулланың жәмәгәте: «...Әгәр дә мин укымаган бер мужикка барсам, мондый дәрәжәгә менеп, мондый урындарны күрмәй идем», – дип әйткән, – дип сөйләде» [1, б. 17].

Д. Качкынбаев истәлегеннән күренгәнчә, Акмулла үзенә васыятендә дә З. Рәсүлинең исемең әйтә: «Шуннан соң анда бәгъзы китап вә гайре нәрсәләрен калдырып Мыктаган мәрхүмгә васыятен әйткән: «Мин Залатауст тарафына китәм, яңадан монда киләмме-юкмы. Әгәр дә мин үлсәм, минем нәрсәләремне өчкә бүл, берсе Троицкдагы ишан Зәйнулла хәзрәткә, икенчесе Мата карьясендәгә Верхний Урал өязе Сафа хәзрәткә, өченчесе мине эзләп килгән туганнарыма бир, – дип, һәм бәгъзылары үзәңә калсын», – дип» [1, б. 36].

Билгеле булганча, Акмулланың вафатыннан соң, аның каберенә таш куйдыручы З. Рәсүли була. Истәлектә бу турыда шундый мәгълүмат китерелә: «Кыш урталарында ишан Зәйнулла хәзрәт таш яздырып, Троискида мәгълүм бәдәлче (ялланып, башка кеше өчен хажга баручы) һади хажига алып баргызып башына куйгызган (мин дә 1900 нче елны 6 нчы июльдә хаждан кайтышта Мияс стансасында төшеп, остаз мөбарәккә зиярәт итеп, Коръян укып, рухы галиясенә багышлап, каберендә берәз утырып, яңадан вагонга утырып киттем)» [1, б. 38].

Истәлектә З. Рәсүлигә бәйле тагын бер кызыклы мәгълүмат игътибарны жәлеп итә. Д. Качкынбаев Акмулланың шушы шигырьләрен китерә дә:

Дуст дигәнәңдә риядән зәһәрә кындар улмасын,
Дөнъясы тар улса улсын, күкрәгә тар улмасын.
Бар көнәңдә дус улып, тарлықта ташлап китмәсен.
Бер вакытта хажәт улып, зыйленә зар улмасын.

Гъәйбәңә күз салма дустаның, гыйсмәте мәнзур имәс,
Гъәйбә изһар улса улсын, гъәйбә мәһар улмасын!
Һәр таләбдәр бәндәсенәң фәйзы Хакъдан хаззы бар,
Сән химар дип уйлаганың зате толпар улмасын.

Бән жәһага вир нәүга бергә сан мәтлуб имәс,
Син гъәраб дип уйлаганың асле шонкар улмасын!

Мәгънәви дустка мәкамдә иттихад мәшрут имәс,
Калыбы әгъяр улса улсын, талабе әгъяр улмасын.

Фәйзы Хакъ һәр мөмкинә гам – шарт имәс Бәгъдад, Хәләб;
Йорты Болгар улса улсын – йортны болгар улмасын!
Иншад иткүче – мөләккаб дәрдемәнд Акмуллағыз,
Дөнъяда хар улса улсын, мәржигы нар улмасын!

Сүзлек: *Риядән* – икейөзлелектән. *Зәррә* – бөртек. *Зыйлленә* – ышыгына. *Гыйсмәте мәнзур имәс* – пакълеге күренеп тормый. *Гайбе изһар* – гаебе ачык. *Гайбе мәзһар* – гаеп чыганагы. *Таләбдар* – таләп итүче. *Фәйзы Хакъдан хаззы бар* – Аллаһы рәхимәннән өлеше бар. *Химар* – ишәк. *Зате толпар* – толпар затыннан. *Гораб* – карга; козгын. *Асле шонкар* – шоңкарның асылы. *Мәкамдә* – тора торган жирендә. *Иттихад мәшрут имәс* – бергәлек шарт ителмәгән. *Әгъяр* – башка. *Һәр мөмкинә гам* – һәр яратылмышка уртақ. *Иншад иткүче* – мөләккаб дәрдемәнд Акмуллағыз – ижат итүче дәрдемәнд (кайгылы) Акмулла дигән кушаматлы (фәкыйреге). *Мәржигы* – кайтачак жире (гүре). *Нар* – ут.

«Ошбу бәйтләрне ишан Зәйнулла хәзрәткә мәнхүс вакытында язып жибердем», – дияр иде» [1, б. 75–76] дип белдерә.

Бу зур булмаган тикшеренүебез нәтижәләре З.Рәсүлинең тормышын һәм эшчәнлеген өйрәнүдә алга тагын бер адым булып тора.

Әдәбият исемлеге

1. Акмулланың тәржемәи хәле / Жыночы Шакир Якуп. Троицки, 1928 ел. Язучы хажи Дусмаил Качкынбай угылы. 1913 ел, 23 февраль. Папка 399. № 1. 89+17 б.

2. Асар. Мәмләкәтемездә улан ислам галимнәренең вә мәшһүр кемсәләренең тәржемәи вә табәкалары, тарих вә вәләдәт, вә вафатлары, вә башка әхвалләре хақында язылмыш китаптыр. 2 нче жилд, 15 жөзъ. Сахибе Ризәтдин бине Фәхрәтдин. «Уфа». Нашире: Шәрәк китапханәсе, Орскта. Орнебург: «Кәримов, Хәсәенов вә шәрәкасе» матбагасы. 1908. Б. 511–514.

3. Насыров Р.Х. Расулев Зайнулла Х., Зайнулла бин Хабибулла бин Расул // Башкирская энциклопедия [В 7 т.] Т. 5. П – Советы / Гл. ред. М.А. Ильгамов. Уфа, 2009.

4. Фархшатов М.Н. «Дело» Шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): власть и суфизм в пореформенный период: сб. док. Уфа, 2009.

5. Расулев (Рәсүлев) Зайнулла // Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, ответ. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань, 2010. Т. 5: Р–С–Т.

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОВЫХ АСПЕКТОВ БРАКА И РАЗВОДА У ТЮРКСКИХ МУСУЛЬМАН УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ*

Аннотация. Статья посвящена мусульманским метрическим книгам как источнику для исследования применения исламского права и правовой культуры в тюрко-мусульманском сообществе Урало-Поволжья. В ней особое внимание уделено материалам, расположенным на страницах бракоразводной части метрической книги за 1897 г. одной из деревень Уфимской губернии.

Ключевые слова: мусульманская метрическая книга, брак, развод, исламское право, шариат, Оренбургское магометанское духовное собрание, Приуралье и Поволжье, мусульманское сообщество Российской империи, социальная история.

Abstract. This essay addresses the parish registers that can be used as historical sources for studying the application of Islamic law and the legal culture in Volga-Ural Turkic Muslim society. A text on a page of divorce records of a Muslim parish register made in a village in Ufa province in 1897 comes in for special attention here.

Keywords: muslim parish registers, marriage, divorce, Islamic law, sharia, the Orenburg Mohammedan Ecclesiastical Assembly, the Volga-Ural region, Muslim society of the Russian Empire, social history.

Российские и зарубежные ученые внесли немалый вклад в изучение социальной истории тюрко-мусульманского (башкирского и татарского) населения Урало-Поволжья. Американским востоковедом А. Дж. Франком тщательно проанализированы рукописные «деревенские истории», записанные улемами – мусульманскими духовными лицами – на тюркском языке в начале XX в., в которых детально отражены исламские институты и быт мусульман. В его исследованиях показывают нам «живые» мусульманские сообщества в провинциях Российской империи, образовавших вокруг мечетей, медресе или таких святых мест, как мавзолеи [15; 16].

В Российской историографии весьма ценными и полезными для остальных исследователей данной темы являются работы выдающегося историка А.З. Асфандиярова. Он собрал в архивах огромное количество статистических сведений о селах и деревнях Башкортостана с XVIII в. и опубликовал исторические «каталоги» населенных пунктов [3; 4]. В изучении истории семейной жизни башкир первые важные шаги были сделаны еще в конце 1980-х – начале 1990-х гг. тем же А.З. Асфандияровым, а также Н.В. Бикбулатовым и Ф.Ф. Фатыховой [2; 5]. В последние годы повысился интерес к исследованию общественной и семейной жизни городских и сельских татар [6; 7; 9]. И хотя не все исследования российских историков проводятся с целью изучения социальной истории и намерения у них разные, однако в этой области постепенно накапливаются качественные труды.

Тем не менее, до сих пор в мировой специальной литературе существуют малоизученные или почти неизученные темы у мусульман Урало-Поволжья. Одной из них является история правового института семьи и правовой практики среди башкир и татар, подданных Российской империи. Для ее раскрытия может быть полезной монография И. Агмона, в которой анализируется правовая культура палестинской семьи в период поздней Османской империи, на основе документов, составленных в соответствии с исламским правом [14].

В данной статье делается попытка показать важность и полезность метрических книг как источника для исследования юридических аспектов жизненного уклада мусульманской семьи до революционного Волго-Уральского региона. В существующей литературе метрические книги

* Исследование выполнено при финансовой поддержке JSPS (Japan Society for the Promotion of Science) КАКЕННИ грант № 16K16926.

башкир и татар мало изучены. Лишь в 2015 г., Д.М. Усманова опубликовала солидную статью о системе ведения метрических книг в округе Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) [13]. В нашей работе юридическая сторона брака и особенно развода у российских мусульман рассматривается на основании одного бракоразводного акта, зафиксированного в метрической книге деревни Бикметова Белебеевского уезда Уфимской губернии за 1897 г.

В губерниях, подведомственных Оренбургскому духовному собранию, метрические книги для мусульманского населения были введены на основании указа Правительствующего Сената от 21 сентября 1828 г. В пореформенный период их ведение регулировалось в соответствии со статьей 1606 «Законов о состояниях» девятого тома Свода законов Российской империи [8, № 2296; 10, ст. 1606]. В 1893–1894 гг. ОМДС разработало для подведомственных духовных лиц специальные Правила о применении метрических книг [11, с. 96–99 (№ 54); с. 107–109 (№ 60)]. По закону, метрические книги делились на три раздела. Один из них предназначался для записи сведений о заключенных в мусульманских приходах за отдельные годы браках. В этом же разделе должны были записываться и сведения о разводах.

Однако, нередко на практике в метрических книгах после раздела о заключенных браках добавлялась отдельная часть для фиксации фактов развода. По нашему мнению, такое явление стало возможным потому, что мусульманские подданные империи Романовых, как и все мусульмане за пределами России, согласно нормам исламского права могли развестись законно, в то время как православные христиане такой возможности практически не имели. Российским законодательством гарантировалось также, что имамы – настоятели мечетей могли вести метрические записи на «татарском» языке [10, ст. 1606], т. е. на тюркском языке.

Рассмотрим конкретный пример из метрической книги деревни Бикметова Белебеевского уезда Уфимской губернии за 1897 г.. В ней в части о разводах в графе «имена и фамилии мужа и жены, между которыми состоялся развод по *таллаку* (*talāq*) или по *хул* ‘у (*khul’*), и их отцов и дедов; из какого они сословия; если развод состоялся в форме *хул* ‘а, то чем было оплачено возмещение за *хул* ‘у» была сделана следующая запись (личные имена разводящихся и имена их отцов изменены автором в интересах конфиденциальности):

«Я, Салима дочь Камар ад-Дина, жена Салах ад-Дина сына Шамс ад-Дина, из деревни Бикмет Белебеевского уезда Уфимской губернии, обратилась к своему мужу, Салах ад-Дину сыну Шамс ад-Дина, и сказала ему: “разведись со мной по *хул* ‘у за еще невыплаченный (мне. – *М. И.*) мой *махр* (*mahr*)”. А я, Салах ад-Дин сын Шамс ад-Дина, рассчитываясь за мои права в браке, принял просьбу моей жены о разводе в предложенной форме и сказал вслух слово “*хул* ” и поставил тамгу (то есть знак, который и наложен здесь. – *М. И.*) в подтверждение правдивости [своих слов]. А я жена, [Салима дочь] Камар ад-Дина, приняла “*хул* ” моего мужа и поставила [свою] женскую тамгу (букв.: *khātūnlārgha makhsūs tamgha*. – *М. И.*) в подтверждение правдивости [своих слов]. А я, ее младший брат, Джалал ад-Дин сын Камар ад-Дина, взял на себя обязанность выплачивать средства на ее содержание (что по шариату возлагалось на мужа Салимы в период ее выжидания после развода. – *М. И.*) и поставил тамгу (здесь наложена тамга первого брата Салимы. – *М. И.*) в подтверждение своего свидетельства. А я, Джамал ад-дин сын Камар ад-Дина, [также] взял на себя обязанность выплачивать средства на содержание моей сестры (в указанный выше период выжидания. – *М. И.*) и поставил тамгу (здесь наложена тамга второго брата Салимы. – *М. И.*) в подтверждение своего свидетельства [1, № 704, с. 21]».

В цитированном выше тексте встречается термин «*хул* ‘у». Им обозначался один из видов развода по исламскому праву, по которому жена «освобождает» себя от мужа в обмен на выплату ему возмещения. При этом жена может рассчитаться с мужем, отказавшись от платы за *махр* (выкуп, который жених платит невесте при заключении брака по исламскому праву), если он еще не выплатил ей полную сумму *махра* и остается должен ей. Кстати, согласно нормам исламского права муж может давать жене *махр*, поделив его сумму на две части, то есть на часть немедленной уплаты и отсроченной. В этом случае вторая часть остается в качестве долга мужа перед женой до

окончательной выплаты оговоренной суммы [17, с. 191–192, 277, 283–286]. В нашем примере супруги разводились согласно именно этим нормам шариата.

Кроме того, по шариату после развода в течение определенного периода времени бывшей жене запрещается выходить замуж за другого мужчину, а бывший муж в этот период выжидания должен содержать ее [17, с. 190–192]. В приведенном выше примере это обязательство взяли на себя братья Салимы дочери Камар ад-Дина, уроженки деревни Бикметово Белебеевского уезда Уфимской губернии, что было подтверждено ими письменно. Это означало, что ее жизнь после развода с Салах ад-Дином сыном Шамс ад-Дина была в какой-то мере обеспечена юридически оформленной сделкой по шариату.

Отдельно хочется отметить еще один важный для изучения правовых аспектов развода по шариату факт, непосредственно касающийся процитированного выше текста. Он состоит из признаний самих заинтересованных лиц, которые оформлены как юридический документ, точнее, бракоразводный акт, обладающий юридической силой по исламскому праву. Подобные характерные черты имеются также в документах, составленных, например, в шариатских судах в Хивинском ханстве в XIX – начале XX в. [12]. Этот факт дает нам основание предположить, что между улемами Урало-Поволжья и Центральной Азии в сфере исламской юриспруденции существовали достаточно тесные связи.

Таким образом, в мусульманских метрических книгах Урало-Поволжья XIX – начала XX в. мы можем найти оригинальные юридические материалы, которые являются ценным источником для специалистов, изучающих практику применения исламского права среди башкир и татар, а также историю их правовой культуры в досоветский период. Комплексное изучение таких архивных документов, несомненно, внесет большой вклад также в исследование социальной истории мусульманских подданных Российской империи.

Список литературы

1. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-295 (Оренбургское магометанское духовное собрание). Оп. 12, Д. 45 (Метрические книги Белебеевского уезда Уфимской губернии за 1897 г.).
2. Асфандияров А.З. Семья и брак у башкир в XVIII – первой половине XIX в.: учебное пособие. Уфа, 1989.
3. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
4. Асфандияров А.З. Аулы мензелинских башкир. Уфа, 2009.
5. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф. Ф. Семейный быт башкир: XIX–XX вв. М., 1991.
6. Гибадуллина Э.Н. Татарская община города Бугульма в XVIII – начале XX вв. Казань, 2010.
7. Махмутова А.Х. Колыбель моя, Бизяки. Казань, 2017.
8. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. СПб., 1830. Т. 3.
9. Салихов Р.Р. Служилая Ура: рождение татарского капитализма. Казань, 2015.
10. Свод законов Российской империи. Изд. 1857 г. СПб., 1857. Т. 9: Законы о состояниях.
11. Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания: 1836–1903 гг. Уфа, 1905. XVI + 226 + IX + 126 с.
12. Урунбаев А.У., Исогай К., и др. (сост.) Каталог хивинских казийских документов XIX – начала XX вв. Ташкент; Киото, 2001. х + 691 с.
13. Усманова Д.М. Мусульманские метрические книги в Российской империи: между законом, государством и общиной (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.) // *Ab Imperio*. 2015. № 2. С. 106–153.
14. Agmon, Iris. *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*. Syracuse, 2006. xxi + 264 p.
15. Frank, Allen J. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden; Boston; Köln, 2001. х + 341 p.
16. Frank, Allen J. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden; Boston, 2012. vi + 215 p.
17. Hallaq, Wael B. *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, 2009. ix + 614 p.

**К ПРОБЛЕМЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКО-ЯЗЫЧЕСКИХ БРАКОВ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.
(НА ПРИМЕРЕ УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

Аннотация. В статье рассматривается политика царского правительства в отношении межконфессиональных браков между мусульманами и язычниками во второй половине XIX – начале XX в. на примере Уфимской губернии.

Ключевые слова: мусульмане, язычники, бракосочетание, политика, Уфимская губерния.

Abstract. The article deals with the policy of the Tsarist government in relation to inter – confessional marriages between Muslims and pagans in the second half of XIX – early XX century on the example of the Ufa province. Marriages were mainly between Muslims and pagans (the Mari, Udmurts).

Keywords: Muslims, pagans, marriage, politics, Ufa province.

Как известно, ислам не разрешает брак мусульманина с идолопоклонниками, т.е. с язычниками [14, с. 7; 15, с. 51–52]. В Коране написано по этому поводу весьма определенно: «Не женитесь на многобожницах, пока они не уверуют: конечно, верующая рабыня лучше многобожницы, хотя бы она и восторгала вас. И не выдавайте замуж за многобожников, пока они не уверуют: конечно, верующий раб – лучше многобожника, хотя бы он и восторгал вас» (сура 2, 221-й аят) [4, с. 51].

Исследователи предполагали, что башкиры в прошлом всегда нарушали обычай эндогамии [11, с. 218]. Так, А.З. Асфандияров отмечал, что у башкир встречались родовые подразделения (аймак, ара) с этнонимами немусульманских народов – чуваш, черемис, калмык, ар [2, с. 30]. Однако конкретно вопрос о башкирско-языческих бракосочетаниях (шире о мусульманско-языческих браках) рассмотрен ими не был. Наиболее подробно о функционировании подобных браков, политику Российской империи в данном вопросе до конца XIX в. проанализировал в своей монографии Д.Д. Азаматов [1, с. 133–134]. Однако, несмотря на это, данная проблема нуждается в изучении.

В далеком прошлом женитьба башкир на финно-угорских девушках была, скорее всего, не редкостью [3]. Однако о заключении межконфессиональных браков между мусульманами и язычниками на территории Башкортостана в XVII–начале XIX в. известно мало.

В материалах второй половины XIX – начала XX в. сохранились статистические данные о внутриконтрастных браках за отдельные годы. Однако о браках между мусульманами и язычниками сведения нам не встречались. В то же время в фонде Оренбургского магометанского духовного Соборания сохранилось несколько дел с прошениями язычниц (мариек и удмурток) о разрешении вступить в брак с мусульманами. Очевидно, межконфессиональных браков было относительно мало. Судя по описям вышеупомянутого фонда в нем практически нет дел с прошениями чувашек-язычниц и мусульман с аналогичными просьбами. Однако Е.А. Ягафова считает, что в Уфимской епархии браки чувашей-отступников (т. е. язычников – авт.) с башкирками и татарками были обычным явлением и при этом ссылается лишь на одно дело [16, с. 244]. Данное мнение, скорее всего, является недостаточно обоснованным.

В 1847 г. удмуртка Абдулнасырова обратилась с прошением дозволить ей выйти замуж за башкира Абдулкадырова. Министерство внутренних дел в своем решении от 30 сентября 1847 г. по данному вопросу учло мнение самого императора Николая I. Очевидно, царь высказал мысль о том, что «в законах наших нет запрещения язычницам выходить в замужество за магометан, а что правилами закона магометанского таковые браки дозволены». В результате МВД

постановило, что «удовлетворению желания помянутой вотячки не должно быть никакого препятствия, по шаригату не воспрещается вступать в брак с язычниками». Основываясь на данном решении, в октябре того же года соответствующее объяснение своим отношением дал оренбургский гражданский губернатор [7, л. 2–2 об.]. Однако Высочайшим повелением от 2 августа 1854 г. мусульманам было запрещено вступать в брак с язычниками [6, л. 13].

По мнению Д.Д. Азаматова, в 1858 г. российскими властями вновь были запрещены браки мусульман с язычниками [1, с. 133]. Однако источники показывают, что и после 1858 г. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание продолжало давать разрешения на такие межконфессиональные браки. Так, в 1860 г. начальник 13-го башкирского кантона уведомлял Духовное Собрание о том, что марийка из д. Маняково Бирского уезда Е. Васильева «ушла» к башкиру д. Буртюк Г. Гильмуллину и ездила в Уфу к муфтию за разрешением на брак. Духовное Собрание отметило, что «на вступление в брак башкирца Гильмуллина с из черемис башкиркой Васильевой со стороны Собрания препятствующих причин нет» [7, л. 1–3].

В 1866 г. мусульманско-языческие браки были вновь запрещены [1, с. 133–134]. Однако в разъяснении министра внутренних дел уфимскому губернатору от 11 августа 1881 г. за № 3861 был разрешен брак мусульманина с язычницей. При этом Министерство руководствовалось 90-й статьей 1-й части X тома Свода законов Российской империи, позволяющей нехристианам вступать в брак по правилам их закона или по принятым обычаям [13, с. 18]. В 1884 г. 4 марийки (А. Тапакбаева, Г. Ишдавлетова, С. Файрушина, А. Анিকেева) подали прошение о разрешении им выйти замуж за башкир-мусульман. Руководствуясь упомянутым выше разъяснением от 11 августа 1881 г., Уфимское губернское правление приняло указ от 20 марта 1884 г. о разрешении бракосочетаний указанных язычниц (мариек) с башкирами [5, л. 1–2]. Такое же разрешение в 1885 г. было дано удмуртке Г. Валикаевой из д. Шудиково Бирского уезда, пожелавшей выйти замуж за башкира Ш. Мурзакаева [8, л. 1–2]. 27 января 1887 г. Оренбургское магометанское духовное собрание издало циркуляр, в котором разъяснило всем подведомственным ему духовным лицам «о беспрепятственном совершении бракосочетания язычниц с мусульманами» [12, с. 33]. 12 июля 1888 г. министр внутренних дел выступил против этого решения. Доводы министра были следующими. В 1881 г. МВД рассмотрело лишь частное прошение, «но не входило в обсуждение вопроса вообще о дозвоительности таковых браков, ибо не имело в виду перемены просительницею веры, на что существует особое запрещение». Предварительно министр советовался с толкователями шариата, которые обратили его внимание на то, что мусульманская религия «не позволяет бракосочетание магометан с язычниками иначе, как по обращению их в ислам». Однако в этом случае нарушалось Высочайшее повеление от 2 августа 1854 г. В результате министр предлагал Духовному Собранию предписать подведомственным духовным лицам «воздерживаться на будущее время от совершения браков мусульман с язычниками». Соответствующее решение Духовное Собрание приняло 14 января 1889 г. [12, с. 33–34].

Марийка из д. Малые Шиды Уфимского уезда А. Суерметова, насильно выданная отцом замуж в 1881 г. за нелюбимого марийца, ушла от него и фактически проживала с того времени с башкиром Ш. Мухамедьяровым. Однако лишь в январе 1887 г. подала прошение в Оренбургское магометанское духовное собрание в том, чтобы ей разрешили оформить второй брак с Ш. Мухамедьяровым. Оно было рассмотрено Собранием в августе 1888 г. На основании Высочайшего повеления от 2 августа 1854 г. А. Суерметовой было отказано в просьбе [6, л. 1–13 об].

Однако некоторые муллы продолжали регистрировать межконфессиональные браки, не соблюдая запрета, и осмеливались даже «сворачивать в магометанскую веру крещеных язычников». В результате 16 декабря 1891 г. министр внутренних дел предложил Оренбургскому Магометанскому Духовному Собранию «строжайше предписать всем муллам своего ведомства в точности соблюдать» предложение от 12 июля 1888 г. и воспретить вмешиваться в дела лиц, принявших христианство. Соответствующее решение было принято Духовным Собранием 9 января 1892 г. [12, с. 57–58].

Положение стало меняться в начале XX в. В царском Манифесте от 26 февраля 1903 г. было выражено желание охранять «терпимость в делах веры». 12 декабря 1904 г. был принят Высочайший указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», по которому отныне необходимо было «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям» [10, № 25495, с. 1197]. 2 апреля 1905 г. Высочайшее повеление от 2 августа 1854 г. было отменено. Вскоре – 12 апреля того же года Министерство внутренних дел, руководствуясь указом от 12 декабря 1904 г., приняло решение об отмене своего распоряжения от 12 июля 1888 г. о воспрещении совершения браков мусульман с язычниками. Уже 27 апреля 1905 г. Духовное Собрание принимает соответствующий указ о том, что впредь брак между мусульманами и язычниками, принявшими ислам, следует совершать беспрепятственно [9, л. 6; 12, с. 58–59].

Таким образом, политика в отношении бракосочетаний между мусульманами и язычниками периодически менялась. Власти то разрешали, то запрещали такие браки. Окончательная отмена запрета произошла во время революции в 1905 г. В Уфимской губернии (в основном, на севере и северо-западе) межконфессиональные браки заключались в основном между мусульманами и язычниками (марийками и удмуртками). Интересным является тот факт, что прошения о разрешении межконфессиональных браков подавали именно язычницы. Аналогичные прошения мусульман и мусульманок, а также чувашек-язычниц не обнаружены. Очевидным является тот факт, что мусульмане предпочитали брать в жены язычниц, но не отдавали своих дочерей замуж за язычников.

Список литературы

1. Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа, 1999.
2. Асфандияров А.З. Башкирская семья в прошлом (XVIII – первая половина XIX в.). Уфа, 1997.
3. Исянгулов Ш.Н. Эндогамия у башкир в IX–XVI вв. // Вестник АН РБ. 2018. Т. 26. № 1 (89). С. 14–23.
4. Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М., 1990.
5. НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 11090.
6. Там же. Д. 11822.
7. Там же. Д. 3705.
8. Там же. Д. 14641.
9. Там же. Д. 873.
10. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. Т. XXIV. СПб., 1907.
11. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.
12. Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. 1836–1903 г. Уфа, 1905.
13. Свод законов Российской империи издания 1857 года. Т. X. Ч. 1. Законы гражданские. СПб., 1857.
14. Шариатные статьи с переводом на русский язык о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного, действующего арабского изложения по вопросам, предложенным сенатором, графом К.К. Паленом на обсуждение комиссии ученых туземцев, созванной из трех областей края, в Ташкенте. Ташкент, 1910.
15. Шарль Р. Мусульманское право / пер. с фр. С.И. Волка; под ред. и с предисл. Е.А. Беляева. М., 1959.
16. Ягафова Е.А. Исламизация чувашей в второй половине XIX – начале XX в. по материалам ЦГИА РБ // Археография Южного Урала: Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 239–245.

3. РАСУЛЕВ И ЕГО БОРЬБА ПРОТИВ РАДИКАЛЬНОГО НАПРАВЛЕНИЯ В СУННИТСКОМ ИСЛАМЕ – САЛАФИЗМА

Аннотация. В исламе много течений и они на сегодня мало исследованы. На рубеже веков споры вокруг мусульманской религии, особенно в трактовке некоторых течений стали наиболее острыми. З.Расулев хорошо знал различные течения в исламе и в своих статьях дал объективную оценку многим из них. Салафизм в представлении З. Расулева был крайним течением в исламе и он как мог боролся с этим вредным для ислама течением.

Ключевые слова: Ислам, пророк, суннизм, шариат, салафизм, вахаббизм, Коран, тафсир, сунна, хадисы, радикализм, суфийское братство, муфтий, богослов.

Abstract. In Islam there are a lot of currents and they are a little explored for today. At the turn of the century disputes around Moslem doctrine, especially in interpretation of some currents of steel the sharpest. Z. Rasulev well knew various currents in Islam and in the articles has given an objective assessment to much of them. The Salafism in Z. Rasulev's representation was an extreme current in Islam and he as could strove against this stream, harmful to Islam.

Keywords: Islam, prophet, sunni Islam, sharia, Salafism, vakhabbizm, Koran, tafsir, sunnah, haditha, radicalism, sufi brotherhood, mufti, theologian.

Салафитское течение – объединение религиозных деятелей в суннитском исламе, выступающих равняться на праведных предков (араб. – ас-салиф ас-салихун), за возврат к образу жизни ранней мусульманской общины, первородной чистоте ислама, жестко критикуя все последующие нововведения, новшества (бид'а), как не имеющие обоснования в Коране и Сунне [1].

Сегодня за учением под названием салафизм понимается экстремистское, нетерпимое к другим мнениям течение в исламе. Напротив, суфизм, адаптируясь в различных ранее неисламизированных регионах, принимал многие обычаи местного общества, его характеризуют как течение, способное приспосабливаться к новым условиям, что выставляет его в выгодном свете. В то время как салафизм с его жестким требованием религиозной чистоты, предстает в виде грозного и карающего за малейшие проступки неприглядного учения. Как было показано выше, несмотря на определенные недостатки, оба этих учения на сей день имеют множество последователей. Учитывая регулярные попытки многих авторитетных исламских ученых-богословов и ведущих западных ученых – исламоведов объяснить изначальную суть суфизма и салафизма, показать, что эти учения, по сути, обладают одной основой – исламской доктриной – нельзя отрицать силу влияния проповедей некоторых политических деятелей, настраивающих людей друг против друга, используя религию и различные трактовки ее священных текстов. Эта деятельность приводит к взаимной неприязни и обрушиванию жесткой критики на высказывания друг друга. Среди приверженцев суфизма тоже были люди, отстаивавшие свою правоту в довольно резкой форме. Одним из таких людей стал башкирский шейх Зайнулла Расулев – наиболее выдающийся суфий в России. Подобно Ибн Араби он заслужил звание «Великого шейха» суфийского братства Накшбандийа, более того, его прозвали «последним Великим шейхом» Поволжья и Урала. В своих статьях он довольно жестко критикует некоторые идеи Ибн Таймийи, воспринятые вахабитами. Зайнулла Расулев называет Ибн Таймийю представителем течения ал-хашавийа. Первоначально название этого термина звучало как ал – мушаббиха (от арабского слова «ташбих» – уподоблять). Так называли людей, которые уподобляли или сравнивали Аллаха с его созданиями. Ал-Кавасири в статье «Противоречие высказываний Ибн Таймийи шариату»: «Причина называния сторонников мушаббиха словом ал-хашавия связана с тем событием, которое произошло при посещении одной из групп этого течения имама Хасана ал-Басри, да будет доволен им Аллах, в Басре. После того, как эти люди стали произносить свои пустые речи в присутствии Хасана ал-Басри, он сказал: – Отгесните их на край (хаша хальки) [кружка собрания]!! И когда люди услышали эти слова Хасана ал-Басри, они прозвали мушаббиха хашавитами». Зайнулла Расулев относит Ибн Таймийю к числу людей, произносящих заведомую ложь. Ибн Таймийа жил в Египте, где вел бурную полемику с египетскими богословами различных направлений, в том числе с суфиями, за что был

подвергнут остракизму и обвинению антропоморфизме (ташбих), т.е. в уподоблении Бога человеку, заключен в тюрьму. После своего освобождения он вновь повел борьбу уже с тем, что он полагал «недозволенными новшествами в религии» (бид'а) за что опять был подвергнут тюремному заключению. В своих статьях Зайнулла Расулев не проявляет злорадства по поводу несчастий своего заочного оппонента, в то же время в словах Зайнуллы Расулева можно все же уловить нотки назидательного характера, что, дескать, вот как страдает мусульманин, сбившейся с истинного пути. Тем самым Зайнулла Расулев отстаивает свое «правовереие» в религии и «правовереие» своих собратьев – исламских мистиков, суфиев [2]. В словах «пустых речей» Ибн Таймийи и его последователей перечисляются утверждения о том, что Аллах находится на предельном уровне высоты (восседает на троне), что слово «Аллах» не является богопоминанием и прочие. Также, именно в учении Ибн Таймийи Зайнулла Расулев видит основу возникновения ваххабизма, что признается самими ваххабитами. Комментируя представленные выше высказывания Ибн Таймийи о недозволённости посещения могил пророков и праведных людей, он идет дальше, обвиняя Ибн Таймийю в выдумывании источников, на которые опирался последний в своей книге «Ал-Фатава ал-Кубра». В итоге Зайнулла Расулев делает вывод об умопомешательстве Ибн Таймийи, основываясь на рассказах, сообщенных некоторыми исламскими богословами и факихами. Это связывают с долгими пребываниями Ибн Таймийи в тюрьме и последовавшей утрате им рассудка. Более всего Зайнуллу Расулева возмущает рассмотренное выше утверждение Ибн Таймийи о том, что человек, собирающийся совершить поездку к могиле Пророка, не должен сокращать каноническую молитву, а также утверждение Ибн Таймийи о «выдуманности» всех хадисов Мухаммад Захид ал-Кавасири ал-Ханафи (1296–1371) – (исламский ученый, знаток тафсира и хадисов). Последний верховный муфтий (высшее духовное лицо в исламе) Османской империи). Хасан ал-Басри (642–728) – исламский богослов и знаток хадисов. Его авторитет в свое время был настолько велик, что к своим учителям его относили сунниты, суфии и рационалисты. Исламский образовательный портал Даруль-фикр о абдал и кутб (суфийских «великих шейхах»). В опровержение этих слов Зайнулла Расулев приводит множество высказываний различных авторитетных исламских ученых и суфийских мыслителей, в том числе Ибн Араби, подтверждая существование и истинность этих хадисов. Затем, приводя слова Ибн Таймийи о том, что люди, которые видят святых наяву – сумасшедшие, Зайнулла Расулев усматривает в этом оскорбление по отношению к суфийским святым (аулийа) и праведным людям (ас-сулаха). Тем не менее, в заключительной части своей критики Зайнулла Расулев, как истинный суфий заявляет, что каждый человек, считающий учение Ибн Таймийи верным, может следовать ему, так как никакая религия или учение, в том числе суфийское, не вправе претендовать на абсолютность. На примере этой выразительной, «односторонней» полемики можно понять, что не только салафиты находили причины для критики суфизма, но и сами суфии не были пассивны в этом вопросе. У суфиев тоже существовали причины упрекать салафитов, противоречащих в своих высказываниях, по их мнению, не только священным текстам, но и простому здравому смыслу. Терпение, присущее суфиям согласно их учению, имеет предел и естественно, что постоянные нападки и обвинения вызывают необходимость высказаться на этот счет и доказать свою правоту. Именно в регионах, где суфизм является традиционной формой бытования, а салафизм появляется гораздо позже, напряжение доходит до высочайшей точки, и оппоненты начинают открыто и жестко высказываться по отношению друг к другу.

В истории распространения ислама трудно найти пример, когда какой-либо суфийский орден или отдельный представитель в своем стремлении претендовать на исключительность своего учения, начинал бы вести открытую войну с другим учением, обвиняя его в нарушении принципов ислама. В суфизме просто не существует идеи превосходства над другими людьми или религиями. Напротив, он выступает за веротерпимость и принятие иных взглядов, с одним лишь уточнением, чтобы эти взгляды не требовали от других абсолютного признания.

Список литературы

1. Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток. № 1. 2006.
2. Шейх Зайнулла Расули (Расулев) ак-Накшбанди. Избранные произведения (перевод с араб. И.Р. Насырова.) Уфа, 2001. С. 22.

Г. ИСХАКЫЙНЫҢ “ЗӨЛӘЙХА” ДРАМАСЫНДА МИЛЛӘТ АНАСЫ ЗӨЛӘЙХАНЫҢ ДИН ЮЛЫНДА ИЗГЕ КӨРӘШЕ

Аннотация. Знаменитый татарский писатель, драматург и публицист, политический деятель татарского народа – Гаяз Исхаки практически во всех своих произведениях отражает, что ислам является наиболее правильной религией. Его произведения являются настоящей энциклопедией жизни правоверных татар мусульман. В драме «Зулейха» главный герой предстает как национальная героиня.

Ключевые слова: Гаяз Исхакий, драма, Зулейха, татарская религия, история татарского народа.

Abstract. The famous Tatar writer, playwright and publicist, Tatar national political figure – Gayaz Iskhaki reflects that Islam is the most correct religion practically in all his works. His works are a real encyclopedia of the lives of the faithful Muslim Tatars. In the drama "Zuleikha" the image of Zuleikha appears as a national heroine.

Keywords: Gayaz Iskhaki, drama, Zuleikha, Tatar religion, history of Tatar nationality.

1907 елда Чистай төрмәсендә языла башлап, 1911–1912 елларда Истанбулда, аннан Петербуртта тәмамланган мәшһүр “Зөләйха” драмасының төп героинясы да нәкъ хатын-кыз. Х. Миннегулов язганча: “Биредә эдип милләт язмышы турында уйлана, үзен аеруча борчыган мәсьәләләрнең берсенә – татарларны чукундыруга мөрәжәгать итә.

Чукундыру объекты итеп татар анасы Зөләйха алынуы да очраклы түгел, бәлки авторның идея-максаты белән бәйләнгән. Пьесада Зөләйха образына кич идея-фәлсәфи мәгънә йөкләнә, ягъни ул милләт анасы итеп карала. Нәтижәдә, бу татар анасын чукундыру бөтен милләтне чукундыру мәгънәсен ала. Чукундыру объекты итеп ана кешене сайлау, икенче яктан, автор тарафыннан көчлөп чукундырып, кешене аның диненнән, иманыннан ваз кичтәтерергә тырышуның кешелексезлеген, әхлаксызлыгын калкурак күрсәтү максатында да файдаланыла. Шуңа ук вакытта автор бу имансыз гамәлне героиняның рухи-әхлакый асылын сынау чарасы итеп тә карый [4, б. 74-75]. Көчлөп чукундырылган, моңа каршы булганы өчен тугыз ай буе монастырьда ябып яткырылган, иреннән, газиз балаларыннан аерып, ирексездән рус мужигына хатын ителгән, ләкин күңелә белән һәрчак мөселман булып калган, кяфер ирен үтереп, унсигез ел каторгада жәфаланган Зөләйха, бик күп сынауларга дучар ителсә дә, үз иманына һәрчак тугрылыклы булып кала: “Мине үз динемнән, хак диннән чыгарырга теләделәр, көчлөп алып, ирем бар өстеннән руска иргә бирделәр. Көчлөп чукундырдылар. Көчлөп ата-анамнан, бала-чагамнан аердылар. Мин, әлхәмделилла, барысына да чыдадым, барысына да! Дин ислам өчен мин зәхмәт чиктем. [4, б. 563]. Зөләйха – нык ихтыярлы, көчле рухлы, түземле хатын. Нинди генә авырлыкларга дучар ителсә дә, аның Аллага ышанычы кимеми, иманы какшамый, киресенчә, ныгый гына бара. Ул, ярдәм сорап, бары Аллага мөрәжәгать итә, Аллаһ ризалыгы өчен бөтен авырлыкларны да үз жилкәсендә күтәрергә риза. Аны мәңгелек тормышта бәхеткә ирешү өметте яшәтә. Шуңа күрә фани дөньядагы бөтен авырлыкларны ул сабырлык белән кичерә: “Зөләйха. Алла һәр эшне күрә, һәр яхшылыкны, һәр начарлыкны белә, һәркемнең күңелен сизә, ул һичкемне онытмый, һичбер нәрсәне хәтереннән чыгармый. Гөнаһ шомлыгыбыз беткәч, безгә дә рәхмәтен ирештерер, ирем берләп кавыштырып, балам-чагамның янында карттайтыр, карт анама үлем түшәгәндә авызына су салырга насыйп итәр. Язмышны күрми хәлең юк. Болытлы көннең бер аязы да булыр әле. Без дә кеше кебек үзезең теләгәнчә укып, теләгәнчә үсеп, теләгәнчә үлеп гомер итәрбез әле [4, б. 563]. Чыннан да, Зөләйха ахыр чиктә мәңгелек бәхеткә ирешә, аңа хәтта фәрештәләр дә көнләшеп карый: “Рәхмәт фәрештәсә” - бу хатын, туганнар, егерме биш ел үзенең дине өчен тартышты; бу хатын атасыннан, анасыннан аерылды, иленнән, йортыннан жөдә булды; иреннән тол калып, баласыннан-чагасыннан мэхрүм булды. Алланың, пәйгамбәрнең исемене, үзенең динене ташламады. Бүген ул үлө. Аллаһе тәгалә моның өчен Фирдәүс оҗмахында сарай хәзерләргә кушты. Моңа каршы алырга хәзрәти Гомәр үзе яңа

хөллөлөрөн киенде. Фирдәүс кавеме Гайсә анасы Мәрийәм, Хәсән, Хөсәен анасы Фатыйма ожмах ишеге төбенә каршы алырга жыенды. Моның түккән бер бөртек күз яшенә Аллаһе тәгалә житмеш мең фәрештәнең мең еллык гыйбадәтен язды. Фәрештәләр. Нинди изге кешеләр! Йа Рабби, ник безне адәм баласы итеп яратмадың! [4, б. 569–570] Гаять авыр шартларда динен, иманын саклаудагы батырлыгы өчен Ходай тарафыннан шулай югары бәяләнгән мөселман хадиме булуы белән бергә, Исхакый Зөләйханы изге күңелле ир хатыны һәм балалар анасы итеп тә күрсәтә... Зөләйханы халык язмышын кичергән милләт анасы итеп карарга алынып, Г. Исхакый аның мондый вазифасын беренче чиратта милли рух һәм эхлакның нигезен тәшкит иткән дини иманны саклаучы һәм гаиләнең таянычы булуында күр [6, б. 74–75].

Зөләйха образы аша Г. Исхакый татар халкының ничә гасырлар буге урыслар тарафыннан изелеп яшәргә мәжбүр булуының фажигасен чагылдыра. Драмасының каһарманы Зөләйха 1552 елдан бирле татар милләтен юкка чыгару сәясәте алып барган патша хөкүмәте кылган яман гамәлнең – рус булмаган милләتلәрне көчләп чукындырып, аларны христианлаштыру сәясәтенен ачыктан-ачык корбаны була [1, с. 191]. Патша хөкүмәте, татар милләтен физик яктан юк итә алмагач, аның рухына, жанына кул суза һәм тулы бер милләтнең иманын алыштыру юлы белән татар халкын тәмам буйсындырырга, аны милләт буларак юк итәргә омтыла [2, с. 501]. Г. Исхакый бүгенге көндә дә эһәмиятен саклаган бу драмасы белән империянең аз санлы милләتلәргә каршы юнәлдерелгән астыртын сәясәтен фаш итеп кенә калмый, бәлки житдилеге һәм тирәнлеге белән глобаль масштабтагы проблемага – милләтара дуслык һәм татулыкны тәэмин итү белән бергә, милләтләрнең үзбилгеләнү хокукын раслауга якынлаша [3, с. 50]. Барлык милләтләр дә тигез хокуклы, бәхетле, азат булып яшәргә хаклы. Сәясәтчеләрнең аңсыз рәвештә тыныч кына яшәп яткан милләтләрне үзара сугыштырулары, бер халыкны икенчесен изәргә мәжбүр итүләре, динне көчләп тагулары һалакәткә генә китерә. Бу турыда Г. Исхакый “Зөләйха” драмасындагы Карт урыс авызыннан ошбу сүзләр әйттерә: “Карт урыс. Ул (Зөләйха) татарга күрә татарча гыйбадәт кыла. Син аны урыс диеп белдеңмени? Поп талап алып кияүгә бирү белән генә дин бетә диеп белдеңмени?.. Кешене көчләп дингә кертеп булмый... һәркем үз динендә торырга кирәк. Көчләп урыс итеп булмый, көчләп татар итеп булмый. Болар бар да юк эш. Безнең поп кына чыгарды. Архирей алдында күзгә кермәкче була, благочинный булмакчы була [4, б. 542–543]. Бу карт урысның сүзләре дәрәскә чыга. Бернигә дә карамастан, Зөләйханың әтисе Гыймади карт мөселман булып үлә, аны мөселманча күмәләр. Газиз ире Салимжан халәл жөфете Зөләйха кулында “Алла” сүзе белән жан бирә, хатыныннан бәхил була. Тугыз ай монастырьда, аннары урыс мужигы өендә яшәп тә, күңеле белән һәрчак мөселман булган Зөләйха да, үзләреннән соң иманлы балалары, кияүләре, оныклары калачагына шатланып, чын мөслимә булып үлә. Хәтта Зөләйханың әле берни дә аңламаган дүрт яшьлек улы Әхмәтне тартып алып, аңа Захар дип исем кушып, христиан итеп тәрбияләргә тырышсалар да, балигъ булгач, ул үз иманына кайта, бөтен христианның ялгыш юлдан баруын аңлый: “Захар. Түгел, минем атамны динендә ныклығы өчен кыйнап үтергәннәр, анамны, энә шул карчыкны, бүген төнлә фәрештәләр килеп аягыны юган карчыкны, егерме ел каторгада йөрткәннәр. Минем каным алар каны. Мин ничек шул, дине өчен гомере буге күргән жәзаларына шатлана торган анамны, дине өчен корбан булган атамны ташлап, шул, чиркәүне кибеткә, гыйбадәтне сату-алуга әвергән батюшкага угыл булайым? Юк, юк, мин алардан... Минме? Мин... мин... кяфер түгел. Мин синең аягындагы жәрәхәтнең фәрештәләр юганнан бирле кяфер түгел!.. Мине кичер!.. Мин! Мин! Сезнеке булдым! Үлгәнче сезнең берлән бергә булырга булдым [4, б. 576–577]. Язмышына баш имәгән көчле рухлы Зөләйха образы аша Г. Исхакый көчләп чукындыру юлы белән татар халкын инкыйраз чигенә кую сәясәтенен киләчәге булмавын раслый, милләтнең эчке интеллектуаль мөмкинлекләренең әле зур булуын күрсәтә”. Чыннан да, татарлар арасында “Зөләйха”дагы доносчы Әхмәт Мөхәммәтшин кебек, үз милләт вәкилләрен харап итүче сатлыкжаннар күп булса да, гомумән халык бердәм, түземле, иманына тугрылыклы. Гасырлар буге сакланып, рәхимсез сынауларда ныгытылып килгән бу халык иманын сындыру мөмкин түгел. “Зөләйха”дагы Зөләйха, “Остазбикә”дәге Сәгыйдә, “Теләнче кызы”ндагы Сәгадәт кебек милләт аналары булганда әле халкыбызның яшәвенә, бәхетле киләчәгенә өмете зур. Аллага шөкер, бөтен жанын-тәнен Алла

юлында хезмэт итүгә, чын мөселман балалары тәрбияләүгә багышлаган аналарыбыз бүген дә юк түгел. Шундый изге аналарны тәрбияләүдә Г. Исхакыйның мәшһүр әсәрләре дә зур роль уйный, әлбәттә.

Тарихта эз калдырган кайсы гына олы шәхескә игътибар итмә, Г. Исхакый алардан бер зур үзенчәлеге, асыл хасияте белән аерылып тора. Ул – ялкынлы милләтче, империя итеге астында интеккән, сыйнфый, дини, әхлакый, мэдәни, сәяси яктан хокуксызлыкка, коллыкка дучар ителгән татар халкына үзбилгеләнү хокукын яулап. Аның милли дәүләтчелеген тергезү өчен фидакарьләрчә көрәшүче милләтпәрвәр. Шул ук вакытта ул сәяси конъюктура максатларында үзен кыйбласын үзгәрткән, иманына һәм карашларына төзәтмәләр керткән шәхес тә түгел.

Нинди генә катлаулы хәлләргә дучар булмасын, язучылар үз асылына тугры булып кала һәм тоткан мәсләгенә хыянәт итмичә, татар халкын азат итү өчен актив көрәшә [5, б. 150]. Күренекле жәмәгать эшлеклесе һәм әдип Гали ага Акыш искәрткәнчә, 45 хикәя, роман һәм сәхнә әсәре белән Казан татарлары әдәбияты тарихының алтын чорын барлыкка китерүчеләрнең берсе булган Г. Исхакый 76 еллык гомеренең алтмыш елын милли азатлык хәрәкәтенә, илле биш елын матбагачылыкка багышлый. Ул “Ил”, “Сүз”, “Тавыш”, “Ил сүзе”, “Маяк”, “Милли байрак”, “Тәрәкый”, “Таң йолдызы” газеталарын һәм “Милли байрак” мәжмүгасын оештыра, аларның баш мөхәррире була.

Әдип иҗат иткән “Бай углы”, “Теләнче кызы”, “Мулла бабай”, “Бер тоткырның саташуы”, “Татарның кызы”, “Өйгә таба”, “Тормышмы бу?”, “Очрашу, яки Гөлгазар”, “Көз” әсәрләре; “Зиндан”, “Солдат”, “Ике йөз елдан соң инкыйпаз”, “Сөннәтче бабай”, “Кияү” повестьлары; “Дулкын эчендә”, “Жан Баевич”, “Олугъ Мөхәммәд”, “Кыямәт”, “Жәмгыять”, “Тартышу”, “Алдым-бирдем”, “Өч хатын берлә тормыш”, “Ике гашыйк”, “Мөгаллим”, “Зөләйха”, “Юлсызлар”, “Ике ут арасында”, “Хәят юлында” кебек сәхнә әсәрләре һәм күпсанлы иҗтимагый-сәяси һәм фәнни этәлектәге мәкаләләре бүген дә бик актуаль һәм алар милли әдәбиятыбызның бай ядкаре булып тора.

Әдәбитыбызның классигы Гаяз Исхакый иҗат иткән әсәрләрнең һәммәсе дә, чөчмә әсәрләреме алар, сәхнә әдәбияты үрнәкләреме, яки әдәби һәм гыйльми публицистикамы, бер максатка – татар халкының милли яңарышын булдыруга юнәлдерелгән. Г. Исхакый иҗаты тулысынча татар милләтенә олылыгын раслауга, бөеклеген дәлилләүгә, аның башка халыклар һәм милләтләр белән тигез хокуклылыгын исбатлауга хезмәт итә, һәм аның һәр әсәре шул олы максатка буйсындырылган, милли кыйблага йөз тоткан. Ул бөтен иҗатын, бөтен мирасын аерым бер мәсьәләгә – милли идеягә багышлый һәм шуның чишелешен әсәрләре аша ярысып-ярысып эзли.

Әдәбият исемлеге

1. Габидуллина Ф.И. Жанр мемуара в татарской литературе начала XX века (на примере творчества Г.Исхаки) // В мире научных открытий, 2015. № 11 (71). С. 190–195.
2. Gabidullina F. Religious motives in the work of sagit sunchalay and Anna Akhmatova // International Congress on Interdisciplinary Behavior and Social Science. 2013. Indonesia. Pp. 500–504.
3. Габидуллина Ф.И. Проблемы изучения жанровой природы татарского романа Филологические науки. Вопросы теории и практики. Ч. I. №7 (25). Тамбов, 2013. С. 49–51.
4. Исхакый Г. Зөләйха. Драма // Г. Исхакый. Зиндан. Сайланма проза һәм сәхнә әсәрләре. Казан, 1991.
5. Каюмова Г.Ф. Ш.Рәкыйпов иҗатының эстетик үзенчәлекләре (“Кайдан син, Жан?” повесте мисалында) // Тюркский мир и исламская цивилизация: проблемы языка, литературы, истории и религии: IX Международная тюркологическая конференция (Россия, Республика Татарстан, г. Елабуга, 13–14 апреля 2018 г.) / Отв.ред. Р.Б. Камаева. Казань, 2018. С. 148–151.
6. Миңнегулов Х.Г. Исхакыйның мөһажирлектәге иҗаты. Казан, 2001.

**СОЛХАТСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИНДЖИБЕК-ХАТУН (1332/33 г.)
(685 лет со дня основания)**

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы археологического изучения древнейшего в Восточной Европе высшего учебного заведения «Медресе Инджибек-Хатун», построенного в 1332/33 году в крымском городе Солхат (Старый Крым). Обозначаются письменные источники, освещающие религиозно-светский характер обучения, образовательную систему, преподавательский состав, срок обучения и приводятся примеры из библиотечного фонда университета. Для детального раскрытия целеустановления высшей школы и миллионов затрат на строительство «Медресе Инджибек-Хатун» сравнивается с другим высшим учебным заведением Крыма «Зынджырлы медресе», основанным в 1500 году ханом Менгли Гиреем и функционирующим до сегодняшнего дня в качестве музейного комплекса.

Ключевые слова: древние университеты Крыма, религиозно-светская система обучения в Крыму, древности Солхата, ученые средневекового Крыма.

Abstract. The article considers the archaeological research of the oldest high institution in the East Europe «Madrasah Injibek-Khatun» which had been built in the Crimean town Solhat (Staryi Krym) in 1332/33. The written sources, covering religious-secular nature of teaching educational system, teaching staff, period of teaching and examples from the University library fund have been analyzed. For detailed disclosure of setting of the higher school and million expensis for the construction «Madrasah Injibek-Khatun» has been compared with another higher school of Crimea «Zindzhyrly Madrasah», founded in 1500 by Khan Mengli Girey, functioning as a museum complex now a days.

Keywords: old Universities of Crimea, religious-secular system of education in Crimea, antiquities of Solkhat, scientists of the medieval Crimea.

Постановка вопроса. Образовательный процесс и письменная традиция на татарском языке в Крыму имеет многовековую историю. Учеными признано, что старейшим письменным литературным памятником является поэма Махмуда Кырымлы «Юсуф ве Зелиха» («Юсуф и Зелиха»), относящаяся к XII веку. Поэма написана на сюжет коранической легенды о пророке Юсуфе. Первый список с рукописи поэмы сделан Халилем Али ещё в 1209 году. Наиболее ранний словарь крымскотатарского языка составлен в Кефе (Кафе) в 1292 году. Известная немецкая исследовательница Дагмар Дрюль в своих работах приводит переписку монахов (католиков-францисканцев) за 1280-е годы, которые в Кефе изучали татарский язык с целью миссионерской деятельности. То есть объективная логика разворачивания социальной и культурной жизни на полуострове в итоге приводит к появлению в 1332 году исламского университета в городе Крым (Солхат) и является естественным продолжением национального образовательного процесса на полуострове.

Анализ литературы свидетельствует и о существенном пробеле в изучении крымскотатарского образовательного процесса в период XIII–XV вв. Сегодня материалы архивов Восточной и Западной Европы, а также архивы стран Передней Азии разрабатываются многими учеными, интересующимися данной или близкой к теме проблематикой. В 2017 году в России, в Белгороде (издательство «КОНСТАНТА»), издана монография под названием «Крымскотатарская тематика в архивах и библиотеках Западной Европы». В то же время остаются буквально «нетронутыми» множество старинных рукописных материалов стамбульских и каирских архивов. Поэтому сложившаяся в историографии ситуация настоятельно требует восполнить пробел в целях изучения всего процесса социально-культурного развития полуострова в означенный период.

Целью данной работы является краткое освещение на основе археологических и имеющихся документальных материалов строительного комплекса и направленности содержательной деятельности Солхатского исламского университета.

Хронологические рамки исследования: XIII–XV вв.

Известно, что проникновение и развитие мусульманской религии в Крыму имеет долгую и сложную историю. По некоторым данным она стала проникать в Крым еще в VII веке. Имеются сведения о том, что сахабы (сподвижники) пророка Мухаммеда Газы Мансур и Мелик Аштер погибли при миссионерской деятельности в Крыму. Позже, в XIV веке, могила Газы Мансура была устроена и освящена бухарскими шейхами Рамазаном и Халилем. Эти шейхи после смерти также были похоронены возле Газы Мансура. Такая информация опубликована в газете «Терджиман» (Бахчисарай) в 1893 году [1]. В то время рядом с могилой Газы Мансура находился и древний источник, также называемый источником Газы Мансура. А в 1917 году в газете «Къырым оджагъы» («Крымский очаг») опубликована поэма под названием «Газы Мансур» классика крымскотатарской литературы Умера-Феми Ипчи, где лейтмотивом произведения является любовь к вере и патриотизм [2]. То есть имя Газы Мансура в Крыму звучало на протяжении многих столетий. Могила Газы Мансура после реставрации и сегодня является местом поклонения мусульман. Могила Мелик Аштера открыл шейх суфийского ордена Накшбанди. На месте его погребения была найдена каменная плита с надписью на чагатайском языке, указывавшая имя похороненного здесь сподвижника. Знаменитый Мехмед IV Гирей, хан-богослов, который сам являлся главой суфийской общины, обустроил могилу Мелик Аштера, возведя рядом с ней украшенное мрамором текие (обитель дервишей). Когда старое текие обветшало, Хаджи Али-мирза Тайганский в 1914 году возвел здесь на свои средства новое сооружение – джами (мечеть) [3].

Интересны в связи с этим записи арабского путешественника и ученого Ахмеда ибн Фадлана, который в составе посольства багдадского халифа в Идилъ, проезжая Хазарию в первой половине X века, видел много мусульман, их мечети и минареты [4].

Из сохранившихся мечетей Крыма наиболее древней считается мечеть, возведенная в Судак в 1222 году сельджуцким султаном Аля-эд-дином Кей-Кубадам. Переделанная затем в церковь, данная мечеть все же сохранила свою архитектуру. Исследовавший судакскую мечеть в 1834 году швейцарский археолог Дюбуа де Монпере писал следующее: «С первого взгляда в ней нетрудно признать тип первоначальных крымских мечетей, вроде мечети в селении Карагоз... Все это татарское, и ничто не напоминает ни абсиды крестообразной формы греческих церквей, ни генуэзского следа в виде готических окон. Наконец, сферический купол на парусах, украшения михраба и капителей выполнены... не в генуэзском стиле» [5, с. 109]. Через столетие это доказательно подтвердил известный современный археолог М. А. Фронджуло (1914–1998). После тщательного археологического исследования он отметил: «При исследовании оборонительной стены у юго-восточного угла мечети обнаружена площадка, которая была сооружена одновременно с мечетью. В кладке окаймляющих площадку стен найдены камни со следами фресок, аналогичные камням, имевшимся и в стенах мечети. Таким образом, оказалось, что первоначально мечеть стояла вообще за пределами городских стен, так как оборонительная стена крепости в это время шла от башни Коррадо Чикало к Консульской башне. Данный факт служит убедительным доказательством ошибочности предположения, что «здание построено генуэзцами» [6]. То, что эта мечеть относится к XIII веку, подчеркивает и ученый-этнограф У. Боданинский [7, с. 281].

В 1253 году в Старом Крыму воздвигнут дворец для внука Чингиз-хана – золотоордынского хана Бату. В 1262 году построена мечеть Эль-Хаджи Умара эль-Бухари. Путешественник Эвлия Челеби в 1666 году в Солхате над дверью этой мечети прочитал следующий тарих (надпись даты постройки и легенда): «Приказал построить эту мечеть... бей Хаджи Умар эль-Бухари, в месяце зюль-када в году 661 хиджры (1262/63 г. н. э. – И.К.)» [8, с. 168].

Тизенгаузен отмечает, что в 1269 году, по приглашению золотоордынского хана Берке, атолийский шейх Сары-Салтук и сын конийского султана Из-эд-Дин с большой группой мюридов (учеников, последователей) и дервишей-сельджуков переехали для проживания в города Судак и Солхат. Влияние ислама стало расширяться. Строились новые мечети и медресе. Арабские летописцы ибн аль Фурат и аль Макризиды в 1287 году, описывая дары египетского султана золотоордынскому хану Берке, отмечают, что для строящейся мечети в городе Солхат (Старый Крым) отправлено необходимых материалов на 2000 динаров, а также специальный мастер резчик по камню, который

на портале мечети должен высечь имя султана Египта эль Мелик эз-Захир Бейбарса, родившегося и выросшего в Крыму [цит. по: 9, с. 276–277]. В 1288 году постройка «Мечети Бейбарса» была завершена. Историки описывают мечеть Бейбарса следующим образом: «Стены ее были облицованы мрамором, потолок – порфиром. Весь ее внешний облик и интерьер... поражали взор..., зазывая внутрь, покоряя новизной невиданного ранее ритуала, красотой и торжественностью обряда богослужения» [10, с. 11]. К XIII веку относится также постройка мечети Хаджи Бешита и др.

Наиболее интересным среди памятников Старого Крыма представляется медресе Инджибек-Хатун, по сведениям археологов, входящее в единый комплекс с мечетью хана Узбека, построенной в 1314 году. Видевший это медресе в 1666 году турецкий путешественник Эвлия Челеби в своей «Книге путешествия» пишет: «Над дверью медресе Инджибек-Хатун написан следующий тарих: «Приказала построить это благословенное медресе во время султана справедливого Мухаммед-Гирей-хана, да продлится его счастливое правление, о, Благий, Повелитель мира здешнего и Податель благополучия, Инджибек-Хатун, дочь бея Кылбуруна, эмира эмиров, покойного, да освятит Аллах его могилу, в году 733 хиджры» (1332/33 г. н. э. – И.К.). Эти огромные двери разукрашены и отделаны» [8, с. 167].

Сама Инджибек-Хатун, по некоторым сведениям, супруга Крымского улус-бея того времени Тёлек-Тимура и мать не менее известного наместника Крыма – «великого эмира» Куплуг-Тимура.



Сообщение Эвлия Челеби является очень важным, ибо археологические изыскания данного медресе в конце XIX и начале XX веков не сразу определили его в качестве высшего учебного заведения Солхата.

В 1925 и 1926 годах правительство Крыма во главе с Вели Ибраимовым выделило необходимые средства для проведения археологических раскопок в Старом Крыму. В течение двух лет ВНАВ (Всесоюзная научная ассоциация востоковедения) вела раскопки и тщательные исследования медресе. В научный коллектив ВНАВ входили: начальник проф. Бороздин И.Н., ученый секретарь проф. Башкиров А.С., директор бахчисарайского музея Боданинский У.А., проф. Голландский П.И. преподаватель симферопольского университета Акчокраклы О.А., директор ялтинского музея Якуб Кемаль, художник-реставратор Б.Н. Засыпкин. Кроме них, принимали участие М. Хайреддинов, художник Богаевский К.Ф., инженеры-землемеры Модин и Эдзеховский, фотограф Павлов, топограф Ширинский, мастер раскопок Федор (...), чертежник Игорь Роман, аспиранты Абдурахманов, Билял и Давидович, практиканты Исмаил Куркчи, Билял Джемпаров, А. Абдулла, Аббас Ильмий и другие [11, с. 101].

Результаты этих двухлетних и последующих, в том числе современных, археологических изысканий, а также показания отдельных ученых в целом говорят о следующем. Общая площадь

медресе составляла 819,29 м². Имелись 24 кельи для студентов. В медресе была специальная аудитория для чтения лекций. В здании находились также служебные помещения. Всего одновременно обучающихся сохт (студентов) было около 100 человек. В медресе вместе с религиозными науками преподавались следующие светские предметы: арабский язык, правоведение, риторика, философия, медицина, математика, астрономия и другие [12, с. 340–341]. Срок обучения составлял 9 лет.

В начальный год существования медресе Крым (Старый Крым) посетил арабский путешественник Ибн Баттута. В своих записях за 1333 год он отмечает целый ряд местных ученых и религиозных авторитетов таких, как шейх Музаффареддин, шейх Музхиреддин и шейх Хорасанизаде, кадий Шемседдин Саили и кадий Хызыр, факих Шерефеддин Муса и факих Аляэддин эль-Аси, хатиб Эбу-Бекир и др. Ибн Баттута дает лестные характеристики их ученой деятельности. Именно некоторые из этих деятелей были преподавателями в начальный период работы медресе Инджибек-Хатун [13].



Чтобы показать талант и интеллектуальный уровень этих ученых-улемов, обратимся к трактату «Къалендернаме» («Философия и житие дервишей») солхатского хатиба Эбу-Бекира. Написанный в период с 1321 по 1341 годы, объемом в 800 рукописных страниц, данный письменный памятник представляет собой уникальное произведение эпохи Средневековья. Текст памятника, впервые опубликованный с переводом на русский язык в 2017 году, получил следующую оценку знатоков суфийской философии: «Мистические литературные творения, оставленные нам Эбу Бекиром и другими... подарили миру духовный и тонкий взгляд на окружающий мир и человеческую жизнь. Без этого взгляда человечество не сможет достичь совершенства и проторить себе дорогу к счастью» [14, с. 37]. Добавим, что именно в этот период крымскому улус-бею Тёлек-Тимуру, проживавшему в Солхате, был подарен рукописный трактат по математике (214 рукописных страниц), написанный в развитие математических идей Аль Хорезми.

Археологи утверждают, как сказано выше, что медресе Инджибек-Хатун и мечеть Узбека представляют собой два тесно связанных самостоятельных по назначению сооружения. Соприкасаясь друг с другом, они имеют и смежную стену [11, с. 104].

Исследователи говорят и о комфортности данного учебного заведения. С горы Агармыш в медресе был проведен трубопровод, по которому шла вода с родников. То есть медресе имело круглогодичное обеспечение свежей водой. Имелись сливные устройства для омовений, а также ливневые каналы. Освещение проводилось при помощи стеклянных ламп. Была уникальная отопительная система. Вход в медресе был обрамлен декорированным порталом. Внутри находился квадратный двор с колоннадой, вымощенный массивными каменными плитами, площадь которой составляла 240 м². При входе через главный портал в вестибюль медресе открывалась прямоугольная экседра

(полукруглая ниша) перекрытая монументальной аркой. По ее сторонам находились 24 помещения (кельи-худжры), симметрично расположенные, равные по размерам, квадратные в плане, перекрытые полусферическими куполами, каждая площадью 8,97 кв.м. Стены монументальной экседры и смежных с ней боковых помещений выложены из местного камня. Стены помещений оштукатурены, ниши шириной 0,85 м и глубиной 0,35 м предназначались для книг, письменных принадлежностей и другого имущества. Дверные проемы размером 0,64×1,86 м с внешней стороны были обрамлены резными филенками сложного профиля. Пол помещений каменный с известковой обмазкой. Купола помещений из обожженного квадратного кирпича.

В центре двора находился фонтан на платформе размером 2,7×4,7 м. Верхняя часть колонн двора была оформлена в виде шестигранника с угловым срезом под стилизованный лист аканфа («медвежьей лапы»). Выявлены также пилоны южной и северной экседры, которые имеют сложную профилировку. Вдоль келий тянулись узкие галереи-навесы на каменных колоннах, от которых сохранились каменные базы. Колонны соединялись между собой арочными пролетами. В сводах экседры сохранились железные кольца, на которых подвешивались стеклянные лампы, их изображения есть на солхатских (старокрымских) надгробиях. Углы, откосы, оконные и дверные проемы, портал главного входа выполнены из тесаного камня для внешней облицовки стен. В строительстве медресе использовались тщательно отесанные известковые блоки.

В центре восточной стены был широкий вход с монументальным порталом шириной 7 м и глубиной 7,6 м, от него сохранились основания платформ под пилоны. Внешний вид портала медресе отражен на рисунках художника М. М. Иванова, сопровождавшего императрицу Екатерину II в Крым в 1787 году. Монументальные пилоны поддерживали вытянутую остроугольную многолепестковую арку, образованную срезами сталактитового конха (раковины). Сами пилоны с лицевой стороны и боков украшены перекрещивающимися тягами, с рельефными умбонами (накладками) на полосах между ними. Внутренние углы порталной ниши оформлены полуколонками с высокими резными капителями. В боковых стенах портала были сделаны ниши со сталактитовыми полукуполами, над которыми находились панели с арабскими надписями. В восточной части медресе раскрыта предпортальная каменная вымостка, порталная стена, подземный ливневый канал из хорошо подогнанных известняковых плит, водопровод из керамических труб. Мощность фундамента порталной стены составила 2,6 м, толщина стены 0,85 м, сложена в технике панцирной кладки. Камни скреплены железными скобами, пазы залиты свинцом. В целом, портал медресе выполнен в тех же традициях, что и портал мечети Узбека, вместе с которой, как уже было сказано, они составляют единый архитектурный комплекс [15, с. 121–127].

За более чем 200 лет своего существования медресе Инджибек-Хатун подготовило и выпустило тысячи высокообразованных специалистов мусульманского права, ученых-улемов, религиозных деятелей, которые несли морально-нравственные нормы, религиозную и научную культуру в широкие массы Крыма. Можно предположить и то, что выпускники медресе Инджибек-Хатун сыграли важную роль в распространении религиозных и научных знаний не только в Крыму, но и далеко за его пределами.

О значимости и важности медресе Инджибек-Хатун для крымского улуса можно сделать вывод и из речи крымского хана Менгли-Гирея, который 15 августа 1500 года, открывая широко известное бахчисарайское «Зынджырлы медресе», принародно произнес: «С помощью Всевышнего, я, Менгли-Гирейхан, для сохранения . . . земли крымской, день и ночь, по мере сил своих, преследую цель преодоления врагов нашей священной Родины и нашего народа, и с помощью преданных сыновей земли нашей, которые также трудились не покладая рук. Хвала Аллаху, милостью которого я одержал победу. . . Думая о вашем будущем, я исполняю волю Аллаха. В нелегкое время создания храма не вспоминал о покое на том свете, не лил слезы по поводу наказания в загробном мире, не создавал в душе своей образ конца света. Но думая о прощении и милости Всевышнего, строил сей храм. И чтобы здесь могли учиться и представители самых бедных слоев общества, открыл благотворительный вакуф (в землях Улу-Кул – И.К.). Думаю, что изучая науки и познавая мир, сохты

(студенты) этого высокого училища не забудут помянуть меня в своих молитвах. Радостью наполняется душа моя... И чтобы дела нашего государства шли ровно и с прогрессом, ввёл для изучения сохт как религиозные, так и светские науки. И это было моим сильным желанием...» (выделено мною – И.К.) [16, с. 105–106]. Данная выдержка из речи Менгли-Гирея была обнаружена в начале XX века в стамбульском архиве и процитирована в монографии известного крымскотатарского ученого Османа Акчокраклы, опубликованной в газете «Миллет» в 1920 году.

Выводы. Учитывая вышеизложенное, можно сделать следующий вывод. Крымскотатарское национальное образование имеет глубокие корни, уходящие в глубину веков. Солхатский исламский университет, образованный в 1332 году супругой эмира Крымского улуса Инджибек-Хатун, явился логичным продолжением разворачивания социальной и культурной жизни на полуострове.

Некоторые из ученых, преподававших в Солхатском университете, оставили глубокий след в различных областях знаний. Объемный труд одного из них – Эбубекира Руми под названием «Къалендернаме» («Философия и житие дервишей») в 2017 году переведен на русский язык и издан в виде 1044-страничной книги в Казани. Очевидно, что Солхатский университет в своем вековом развитии заложил основы научных знаний и явился зачинателем высшего образования в Крыму.

Список литературы

1. Гаспринский И. Бухара и Бахчисарай // Терджиман. 1893. 31 янв.
2. Керим И.А. Умер Ипчининь “Гъязы Мансур” поэмасы // Ыылдыз. 2005. № 3. С. 49–54.
3. Гайворонский О. Малик-Ашпер. Полководец Халифата и покровитель Эски-Юрта // Тань. 2004. № 1. С. 3–4.
4. Ахмед ибн Фадлан. «Рисале» / В пер. А.П. Ковалевского. Ред. И.Ю. Крачковский. М., 1939.
5. Дюбуа де Монпере Фредерик. Путешествие в Крым. (Перевод с французского к. и. н. Фадеевой Т.М.). Симферополь, 2009.
6. Интернет ресурс: Kimmeria.com/crimea/surozh_castle_09_2.htm
7. Филимонов С.Б. Хранители исторической памяти Крыма. О наследии Таврической ученой архивной комиссии и Таврического общества истории, археологии и этнографии (1887–1931). Симферополь, 2004.
8. Эвлия Челеби. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. (В переводе к. ф. н. Бахревского Е.В.). Симферополь, 2008.
9. Бороздин И.Н. Солхат. (Цитата по: В. Тизенгаузен. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. 1884) // Новый Восток. 1926. № 13–14. С. 276–277.
10. Крикун Е.В. Памятники крымскотатарской архитектуры (XIII–XX вв.). Симферополь, 1998.
11. Ломакин Д.А. Мусульманские памятники Старого Крыма XIII–XV вв. История изучения, современное состояние. Симферополь, 2015.
12. Кёппен П.И. Крымский сборник. СПб., 1837.
13. Абдульваапов Н.Р. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов причерноморья. 2006. № 79. С. 140–149.
14. Мехди Санаи. Вступительное слово // Абу Бакр Каландар Руми. Каландар-наме. Казань, 2017.
15. Гаврилов А.В., Майко В.В. Средневековое городище Солхат-Крым (Материалы к археологической карте города Старый Крым). Симферополь, 2014.
16. Акчокраклы О. Эсерлер топламы. [Собрание сочинений. Исследования, тексты, транслитерация с арабской графики, глоссарии проф. И.Керимова]. Акъмесджит, 2006.

**ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМА:
ДОКЛАДЫ С.Д. АСФЕНДИАРОВА И Е.М. ПРИМАКОВА В АРХИВЕ РАН**

Аннотация. В статье представлена информация о хранящихся в Архиве Российской академии наук стенограммах докладов С.Д. Асфендиарова «Экономические предпосылки ислама» на заседании Комиссии по изучению национального вопроса Коммунистической академии (1927 г.) и Е.М. Примакова «Об изучении ислама и его роли в современном мире» на заседании Секции общественных наук Президиума Академии наук СССР (1980 г.). Представленные документы позволят расширить источниковедческую базу по истории ислама и могут быть использованы в исследовательских и образовательных целях.

Ключевые слова: ислам, история, документ, архив, Российская академия наук.

Abstract. The article presents information on the transcripts stored in the Archives of the Russian Academy of Sciences on the reports of S.D. Asfendiarov «Economic preconditions of Islam») at a meeting of the Commission for the Study of the National Question of the Communist Academy (1927) and E.M. Primakov, «On the study of Islam and its role in the modern world» at a meeting of the Section of Social Sciences of the Presidium of the USSR Academy of Sciences (1980). The presented documents will allow to expand the source study base on the history of Islam and can be used for research and educational purposes.

Keywords: Islam, history, document, archive, Russian Academy of Sciences.

Архив Российской академии наук (РАН) по праву считается одним из крупнейших и старейших ведомственных архивохранилищ России по истории отечественной науки и культуры XVIII–XXI вв. В собраниях Архива РАН сохранились фонды личного происхождения выдающихся ученых, фонды академических учреждений и организаций, периодических изданий и коллекции документов. Отложились и документы по истории ислама.

В фонде Коммунистической академии ЦИК СССР сохранилась стенограмма заседания Комиссии по изучению национального вопроса, на котором был заслушан доклад С.Д. Асфендиарова «Экономические предпосылки ислама» и прений по докладу, датированных 6 октября 1927 г. [1, с. 1–58]. Докладчик считал неверным разделение историками деятельности Магомета на два периода. По его мнению, мекканский период был периодом подготовки Магомета к последующей деятельности в Медине. Оригинальность его учения заключалась главным образом в борьбе против курейшитов, захвативших Кааба, внедряя принцип единобожия. Дальнейшая его борьба против ростовщиков являлась основным моментом, который отражался во многих местах Корана. Согласно Корану, Магомет был верующим фанатиком, однако факт, что в мекканский период, когда Магомет не имел успеха, он пытался заключить известное соглашение с корейшитами опровергает это. Так, например, Магомет одно время считал возможным признать родовых местных богов по отношению к Аллаху, единому богу, как ангелов его. В учении Магомета, по мнению ученого, должны были отразиться тенденции экономического развития основного скотоводческого хозяйства. Кочевники, которым требовалось расширение хозяйственной территории, без которой они не могли существовать дальше, причем, если в отношении кочевников совершенно невозможно было уничтожить родовой быт, то нужно было ограничить его известными рамками.

Магомет известным образом опирался на кочевников; что касается полужемледельцев и торговцев, то тут он мог развернуть полностью свою систему, выступая против родовой общины, заменяя ее религиозной общиной. По существу это была не религиозная, а национальная община. Отметая все родовые стеснения и обычаи, Магомет стремился создать демократическую, равноправную общину взамен родовой общины: вместо принадлежности к какому-либо племени или роду постепенно появлялось обозначение «мусульманин», принадлежность к мусульманству должна быть выше принадлежности к роду.

За время своей деятельности Магомет за два десятка лет сумел организовать всю массу арабского кочевого, земледельческого и торгового населения для того, чтобы повести их дальше для завоевания большей части мира. Успех Магомета ученый объяснял тем, что его эпоха была переходной с учетом эволюции скотоводческого, кочевого хозяйства в конкретных физико-географических условиях арабского полуострова. В прениях по докладу выступали: Е.А. Беляев, В.А. Гурко-Кряжин, С.М. Диманштейн, А.Т. Мухараджи, Слоним, Юманкулов.

В фонде Секции общественных наук Президиума Академии наук СССР сохранилась стенограмма заседания секции, на котором 7 февраля 1980 г. выступал академик Е.М. Примаков с докладом «Об изучении ислама и его роли в современном мире» [2, с. 33–107]. В своем выступлении докладчик отмечал, что произошло резкое усиление воздействия ислама на процессы общественного развития так называемых мусульманских стран, в качестве примера он остановился на событиях в Иране. Он отмечал, что за исламом стоит тридцать веков непрерывного и активного проникновения в жизнь общества и постоянного влияния на десятки поколений людей. Степень религиозности населения в мусульманских странах исторически весьма велика. Она поддерживается тем, что ислам в несравненно большей степени, чем христианство, является не только религией, но и образом жизни. Он непосредственно влияет на отношения в семье и обществе, консервируя их традиционность.

Ученый отмечал, что большое внимание уделялось координационной работе по изучению ислама в ряде институтов Академии наук и академиях наук союзных республик. Подготовлен сводно-аналитический обзор направлений и тем исламоведческих исследований, уже проведенных или запланированных в научных центрах АН СССР. Эта инвентаризация выявила целый ряд слабых мест, показала, что ученые слабо занимались изучением воздействия ислама на политическую жизнь и современные стороны этого воздействия. В то же время это не умаляло значения традиционных исследований догм и сект ислама, без чего трудно будет провести анализ современной обстановки.

В прениях по докладу выступал член-корреспондент И.Р. Григулевич, который предложил ускорить организацию Совета по изучению исламской религии. Президент Академии наук Таджикской ССР М.С. Асимов констатировал, что в республике за три года «собрали наши усилия, перетиражили, начали подготовку, подготовили большой материал о роли и значении ислама, роли духовенства в общественно-политической жизни». Представитель Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР Ю.А. Петросян предложил изучить проблемы «Национальные и этнические представления в исламской традиции, роль ислама в этнических процессах средневековья и нового времени» и «Доктрина и догматика ослема, мусульманское право», а также рассмотреть вопрос подготовки кадров исламоведов через аспирантуру.

Член Советского комитета солидарности стран Азии А.С. Дзасохов сообщал, что при общении с представителями государств исламского мира указывается, что в СССР существуют различные формы религий, различные формы совершения обрядов, обеспеченные, как в Средней Азии, также различными зданиями и помещениями. Поэтому нужны аргументированные и сравнительные исследования, которые показывали бы возможные грани сосуществования социалистического государства с исламскими странами.

Академик Академии наук Азербайджанской ССР А.С. Сумбатзаде констатировал, что еще в дореволюционной России были светлые умы из мусульманской среды, которые вели пропаганду против политики ислама. В качестве примера он привел М.А. Казем-Бека – первого декана факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета. Ученый сообщал, что планируется издание сборника Насреддина, изобличающего мусульманский мир. Он предложил «поднять то прогрессивное наследие, которое имеется у наших народов Советского Союза, особенно мусульманского народа. Затем чествование выдающегося деятеля арабской культуры Бируни, таких деятелей как Фаради».

А.С. Сумбатзаде поддержал предложение о необходимости подготовки исламоведов, которые действительно хорошо знают ислам, догматиков ислама.

Значительный интерес представляет выступление члена Совета по делам религии [М.А.] Рахматуллина, который сообщал, что зарубежные журналисты задавали главный вопрос о том, «как влияют события в Иране, исламский "Ренессанс" в Иране и во всем мире на мусульман Советского Союза. И, должно быть, такой вопрос задают не только должностным лицам, но этот вопрос активно протаскивают и доводят до религиозных деятелей Советского Союза, до верующих тоже, то есть налицо стремление возбудить такую активность». Кроме этого, он сообщал, что один из дипломатов заявил, что в его служебные функции входит следить за положением мусульман в Советском Союзе, особенно в приграничных районах, хотя его страна находится очень далеко от границ СССР.

Касаясь вопроса контрпропаганды, он отмечал, что в стране не выпущена ни одна работа, даже в виде брошюры, которая была бы посвящена вопросу критики буржуазной фальсификации положения ислама в СССР; за последние 10 лет нет ни одной работы об исламском антикоммунизме. В 1966 г. один из ведущих религиозных деятелей Советского Союза выпустил сокращенный Коран. «Прошло более 10 лет, но и до сегодняшнего дня империалистическая реакционная пропаганда в мусульманских странах использует этот тезис против нас, что советские религиозные деятели специально извращают учение Аллаха». Выступавший привел еще один факт: в 1978 г. на международном индо-советском симпозиуме «Секуляризация общества с многими религиями» в Ташкенте на вопрос индийского ученого сколько понадобится времени, чтобы отделить мусульман от ислама, один советский ученый сказал, что не меньше 60-ти лет. Он также указывал, что в стране нет капитальных работ по социальной доктрине ислама, не изучена проблема «ислам и наука». В заключении [М.А.] Рахматуллин отмечал: «А если говорить о нашей стране – существует же паломничество в святые места ислама. И это носит широкий характер. А проблема эта не изучена».

Академик Н.Н. Иноземцев констатировал: «Мы обязаны установить проблему: не только воздействие ислама на кого-то, но и возможности нашего воздействия на ислам, и если не на ислам, то хотя бы на определенные круги, которые стоят во главе этого движения, какие-то круги исламского духовенства».

В заключении необходимо отметить, что выявление документов проводилось в информационной системе «Архив РАН», в контент которой в настоящее время включено около 31% заголовков дел и документов фондов архива. Поэтому фонды и коллекции Архива РАН остаются широким информационным полем по истории ислама. Представленные документы позволят расширить источниковедческую базу по истории ислама и могут быть использованы в исследовательских и образовательных целях.

Список литературы

1. Архив Российской академии наук (РАН). Ф. 350. Оп. 2. Д. 142.
2. Там же. Ф. 1 731. Оп. 1. Д. 296.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТРАДИЦИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ XX ВЕКА

Аннотация. В статье рассматриваются приемы и принципы репрезентации традиций исламской культуры в русской литературе XX века. Анализируется идейно-художественная значимость коранических образов и мотивов, элементов обрядово-этнографического комплекса, использованных русскими авторами для раскрытия духовного мира башкирских героев и создания оригинальной поэтики и национального колорита произведения.

Ключевые слова: рецепция, исламская культура, русская литература XX века, мусульманская ментальность, поэтика.

Abstract. The article deals with methods and principles of representation of the traditions of Islamic culture in the Russian literature of the twentieth century. The ideological and artistic significance of the images and motifs «Koran», the elements of the ritual and ethnographic complex used by the authors for revealing the spiritual world of the Bashkir heroes and creating the original poetics and national color of the work are analyzed.

Keywords: reception, Islamic culture, Russian literature of the XXth century, Muslim mentality, poetics.

Философские и художественные традиции исламской культуры оказали значительное влияние на творчество отечественных писателей XX века. Ярko представлены особенности мусульманской ментальности в русской литературе о Башкортостане, где важное внимание уделяется конфессиональным и этнокультурным традициям башкирского народа. При воссоздании духовной культуры изображаемого народа русские авторы обращаются к основным канонам ислама, интерпретируют сюжеты и образы священной книги мусульман – «Коран». Так, в русской исторической прозе даны интересные сведения об обычаях и праздниках, предписанных исламом. В романе С.П. Злобина «Салават Юлаев» мулла Сакъя сабантуй не считает праздником, а признает только праздник Ураза-байрам, отмечаемый в честь окончания поста в месяц Рамадан, и пятницу – благословенный и самый лучший день недели для мусульманина: «Есть ураза, есть большой байрам, есть малый байрам, и на каждую неделю есть своя пятница – вот данные аллахом дни!» [4, с. 46].

Отрывки и фразы из «Коран», внедренные в речь персонажей, помогают авторам рельефнее показать характеры национальных героев. Заглавный герой романа «Салават Юлаев» так обращается к Емельяну Пугачеву: «Я коран знаю. Пророк говорил такое слово: «Когда тебя три раза обманул супостат, ухо свое пальцем заткни на его доброе слово – аллах так велит...» [4, с. 342]. В повести Н.П. Задорнова «Могусюмка и Гурьяныч» Рахим, пожелав предотвратить выступление башкир совместно с русскими против социального гнёта, говорит: «В коране сказано: «Не заметил ли тех, которым было глаголено: воздержите руки ваши от войны, будьте постоянны в молитвах и раздавайте законные милостыни?» [3, с. 220].

Мусульманская ментальность и религиозно-этнический опыт башкир ярко репрезентируется в русскоязычном тексте с помощью демонстрации основных канонов ислама. Например, в романе «Сказание о сотнике Тимофее Подурове» В.И. Пистоленко пишет: «Трудовой день у охотников начинался рано. Первым на стану поднимался Альметь, помолвившись на восток, принимался готовить завтрак» [3, с. 239]. Русский автор одной только фразой – «помолвившись на восток» – репрезентирует «мусульманство» в образе Альмета.

Глазами русских писателей передается и мусульманское богослужение, которое рельефно представлено в рассказе Г.К. Никифорова «Сын ахуна»: «Все подняли ладони перед лицом, как развернутую книгу чтец, губы зашептали молитву. «Аллах акбер!» – громко заключили слова молитвы старики, приложили ладони к глазам и поднялись» [2, с. 135]. В

таком же ракурсе в поэме «Красный ветер веков» А.П. Филиппова воспроизводится образ мусульманской женщины, перебирающей по ночам сухими пальцами четки и шептавшей молитву [9, с. 315]. В рассказе М.Я. Карпова «Под звездами полуночи» показаны некоторые условия чтения намаза-молитвы – ритуал соблюдения чистоты – омовение, подготовка места для совершения молитвы: «Душистым утром, холодной водой из кумгана мылся Файзулла. /.../ А потом на зеленой лужайке растелил рваную баранью шкуру и молился: «О, алла иль алла, пошли удачный день, помоги корья надрать видимо-невидимо!» [5, с. 99–100].

Маркером исламской культуры выступает и внешнее одеяние героев. Так, в рассказе Г.К. Никифорова «Сын ахуна» при описании ахуна Расюлева выделяется головной убор мусульманских служителей – чалма: «Опираясь на посох, идет ахун, и качается над плечами его широкий круг чалмы» [2, с. 132]. Аналогичное явление встречается в романе А.В. Кожевникова «На Великой лётной тропе»: «На минарет поднялся муэдзин: он будет кричать азан. Далеко видна его белая чалма и яркий халат» [2, с. 80]. В рассказе А.Г. Туркина «Ибрагим» во внешности муллы также выделяется белая чалма, а также от него «пахло тонким, пряным ароматом мускуса» [1, с. 367]. В другом своем рассказе «Грех» А.Г. Туркин, повествуя о роли религиозных служителей в жизни дореволюционных башкир, особо выделяет факт пребывания муллы Салимова в Мекке, в городе паломничества для мусульман: «Он, высокий и седой, с молодыми бархатными бровями, важно и медленно, глядя в землю, идет по улицам, сверкая белоснежной чалмой... Идет и четко ударяет посохом о дорогу, тем самым, с которым три раза ходил в Мекку и которым часто бивал непослушных сынов священного корана...» [1, с. 389]. По предписанию Корана, совершивший хадж-паломничество на родину пророка Магомета считался святым. Данное явление исламской культуры часто упоминается в русской литературе. Например, заглавного героя рассказа Н.А. Крашенинникова «Хазрет Хайбулла» все почитают как святого из-за того, что он побывал в Мекке. В романе С.П. Злобина «Салават Юлаев» также есть упоминания о стране, «где царит коран Магомета, где шариат – верховный судья ...» [4, с.103]. В повести «Могусюмка и Гурьяныч» Н.П. Задорнова также подчеркивается факт пребывания муфтия в Мекке.

В творчестве русских писателей мусульманское в некоторых случаях дается в сравнительно-сопоставительном аспекте с христианским. Например, в повести Н.П. Задорнова «Могусюмка и Гурьяныч», повествующей о дружбе двух народных бунтарей – башкира и русского, автор акцентирует внимание читателя не только на общности судеб героев, но и на схожести их отношения к религии. При этом упоминаются праздники Ураза и Пасха, связанные с окончанием поста: «Нынче ураза – мусульманский пост – пришелся на весеннюю пору. ... Могусюмка пост плохо соблюдает. ... У Гурьяна пасха прошла, но он не постился и на страстной неделе не ходил в церковь, хотя помнил про пост и праздник» [3, с. 194].

В литературе своеобразно интерпретируется пятая сура Корана, запрещающая правоверным употреблять в пищу свинину. Так, в рассказе Г.И. Кацерики «Медведи и свиньи» есть такие размышления автора: «Между прочим, башкиры прирожденные скотоводы, свиней, однако, недолюбливают. Мы, русские, к примеру, не жалуем конину, а они – свинину» [6, с. 173]. Основной конфликт сказа П.П. Бажова «Демидовские кафтаны» связан со строительством завода на башкирских землях. Демидову, пообещавшему башкирам на каждый праздник привозить мясо, подручный подсказал злую затею: преподнести им в качестве гостинцев свинину. Обнаружив в котле туши неположенного по исламским канонам мяса, старики стали возмущаться: «Ай-яй. Дунгыз ите наш закон ашать не велит. Ошибку Демид давал. Ай-яй-яй!» [2, с. 409]. Несмотря на жестокие угрозы со стороны демидовских слуг, башкиры не нарушили предписания Корана. Тогда подручный велел куски свинины выбросить в озеро. Увидев окровавленный водоем, в сердцах башкир затаилась месть. Озеро, в

котором впоследствии нашли демидовского подручного мертвым со содранной кожей, стали в народе называть Иткулем.

В сюжетосложении многих рассказов о дореволюционной Башкирии использован мусульманский обычай выкупа невесты. О роли калыма в судьбе башкирской женщины повествуют рассказы «Хазрет Хайбулла», «Свадьба Сафeya» Н.А. Крашенинникова, «Ибрагим», «Десятина» А.Г. Туркина, «Жена Ахмета» П.П. Инфантьева и т.д. В восприятии русских авторов переданы элементы семейно-бытовых обрядов, среди которых наиболее подробно описаны никах – обычай бракосочетания, родильные и похоронные ритуалы. Так, в рассказе «Свадьба Сафeya» Н.А. Крашенинникова есть эпизоды чтения муллой молитвы, закрепляющей союз молодоженов, получение подтверждения согласия невесты, установление размера калыма. В рассказе Н.А. Степного «Кашкыр» воспроизводятся ритуалы, существовавшие в прошлом у восточных башкир: во время трудных родов из помещения, в котором находилась роженица, изгоняют шайтана стрельбой из ружья и т.д. Элементы похоронного обряда башкир художественно воссозданы в произведениях П.П. Инфантьева «Жена Ахмета», П.И. Добротворского «Смерть Хаджи Ишана».

Коранические образы и мотивы мастерски использованы русскими авторами и в создании поэтики произведений. Удачно внедряется профессиональная лексика в сравнительные, метафорические и перифрастические конструкции. Например, в стихотворении А.П. Филиппова «Утро в ауле» есть строки: «Суру тихий клён читает» (сура – глава «Корана»); «Положил литые локти // На старинный минарет // Полумесяц, полулумтик, // Отливая лунный свет» (минарет – башня мечети, в которой имеется знак в форме полумесяца), «А пастух за стадом едет // По околице села // На своем велосипеде // Восседает, как мулла» [9, с. 114].

В стихотворении Р.В. Паля «Дети века» читаем: «О дискотека, ты – как Мекка // Для тех, кому до двадцати» [8, с.213]. Философской глубиной наполнены его строки в стихотворении «Волшебный край»: «Карьера, власть... Оставь заботы эти// Стряхни их с плеч, как тяжкие тюки, – // Так у порога старенькой мечети // Снимают мусульмане башмаки» [8, с.27]. В очерке И.Г. Эренбурга «Башкиры» также образно использовано имя ангела смерти в исламе Азраила: «Кто мужчина, тот не боится ран, тот не боится и меча Азраила» [3, с. 34].

Таким образом, творческое обращение к этнокультурным традициям башкирского народа помогло русским писателям рельефно представить мусульманскую ментальность героев и художественно достоверно воспроизвести историческое прошлое и настоящее башкирского края.

Список литературы

1. Башкирия в русской литературе. В 6 т. / Сост., предисл., биогр. справки, коммент. и библиография М.Г. Рахимкулова. Уфа, 1993. Т. 3.
2. Башкирия в русской литературе. В 6 т. / Сост., предисл., биогр. справки, коммент. и библиография М.Г. Рахимкулова и С.Г. Сафуанова. Уфа, 1997. Т. 4.
3. Башкирия в русской литературе. В 6 т. / Сост., предисл., биогр. справки, коммент. и библиография М.Г. Рахимкулова и С.Г. Сафуанова. Уфа, 2001. Т. 5.
4. Злобин С.П. Салават Юлаев. Исторический роман. Уфа, 1982.
5. Карпов М.Я. Под звездами полуночи // Башкирия в русской литературе. В 5 тт. Т. 4 / Биографические справки, комментарии и библиография М.Г. Рахимкулова. Уфа, 1966. Т. 4. С. 98–100.
6. Кацерик Г.И. Старая борть: повести и рассказы, очерки. Уфа, 2009.
7. Крашенинников Н.А. Свадьба Сафeya // Амеля. Роман и рассказы. М., 1981.
8. Паль Р.В. Книга судьбы. Лирика. Уфа, 1999.
9. Филиппов А.П. Избранное. В двух томах. Уфа, 2007. Т. 2.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ САЛАВАТА ЮЛАЕВА¹

Аннотация. В статье освещаются особенности художественно-эстетического мышления поэта-сэсна Салавата Юлаева, исследуются идейно-тематическое содержание, жанрово-стилевая природа его поэтического творчества, большое внимание уделяется раскрытию религиозных мотивов в его произведениях.

Ключевые слова: поэт-сэсэн, романтизм, идейно-тематическое содержание, жанрово-стилевая природа, религиозные мотивы.

Abstract. The article highlights the features of the artistic and aesthetic thinking of the poet-bard Salavat Yulaev, it also explores the ideological and thematic content, the genre-style nature of his poetic creativity, and pays much attention to the disclosure of religious motives in his works.

Keywords: poet-bard, romanticism, ideological and thematic content, genre-style nature, religious motives.

В общественной жизни башкирского народа XVIII века Салават Юлаев занимает особое место как талантливый поэт-сэсэн, видный полководец и прославленный герой Крестьянского восстания 1773–1775 годов, образованная личность, крупный мыслитель своей эпохи. Неслучайно известный русский писатель XIX века Ф.Д. Нефедов (1838–1902), отразивший в ряде своих рассказов, очерков и статей быт, духовное богатство и историческое прошлое башкирского народа, в своем очерке «Движение среди башкир перед Пугачевским бунтом; Салават, башкирский батыр» писал: «...Салават – представитель не одной... физической силы. Он – ученый и поэт. Он знает Коран и шариат, перед юношей почтительно склоняют головы старики, о нем все говорят, и начитанности его удивляются не только муллы, но даже сами ахуны. «В нем ум и познания от бога», – решали муллы и ахуны. «Салават будет великим человеком!» – предсказывали поседелые башкиры. «В его года, и такая мудрость!» – шел по всем аулам говор. – Уж не посланник ли он божий?!» [1, с. 168–169].

Действительно, родившиеся и воспитавшиеся в семье одаренной, высокообразованной личности старшины Юлая Азналина юноша был широко известен в округе своей начитанностью, честностью и неподкупностью, снискал уважение среди населения за защиту и отстаивание интересов и прав родного народа.

Салават получал первоначальное образование у матери, затем у приехавшего в деревню Тикеево муллы Наби Кабири [4, с. 21]. Потом он, вероятно, продолжил учебу в одном из ближайших медресе. Безусловно, старшина Юлай Азналин в лице своего сына хотел видеть образованного помощника, способного не только знакомиться с книгами духовного и светского содержания, но и изучать различные государственно-правовые документы (наказы, манифесты, указы и др.) и законодательные акты. По рукописям Салавата видно, что он был именно таким образованным человеком. К тому же, его интеллектуальные способности с детства под влиянием отца дополнялись смелостью, героизмом, находчивостью. Он учился видеть социальную несправедливость, разницу между русским, башкирским и другими народами и жадными колонизаторами, башкирскими, татарскими феодалами и чиновниками, предавшими интересы своего народа. Неслучайно, во время своего отсутствия Юлай доверял юноше Салавату исполнять обязанности волостной старшины.

Когда в 1773 году на Яике вспыхнуло восстание под руководством Емельяна Пугачева, выдавшего себя за российского императора Петра III, Салават в составе сводного баш-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФ ФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Русско-башкирские культурные и литературные связи XVI-начала XX веков: этапы и особенности развития», № 18-412-020034.

киро-мишарского отряда в 1200 человек 10 ноября около деревни Биккул переходит на сторону восставших. В Бердском повстанческом центре под Оренбургом 12 ноября он был представлен «императору Петру III». С этого момента С. Юлаев становится одним из самых надежных соратников Пугачева, видным организатором повстанческого движения.

Как видный полководец и прославленный герой Крестьянского восстания 1773–1775 годов, талантливый поэт-сэсэн С. Юлаев в России упоминается в трудах и произведениях многих русских историков, писателей и краеведов XIX – начала XX века. Его имя впервые упоминает великий русский поэт А.С. Пушкин в своей «Истории Пугачева». В дальнейшем наряду с такими местными краеведами, как В. Витевский, Н. Гурвич, Н. Фирсов, В. Черемшанский, П. Юдин, о Салавате пишут Д. Мамин-Сибиряк, М. Лоссиевский, В. Зефиров, И. Казанцев, Ф. Нефедов, Р. Игнатъев, А. Алекторов, В. Филоненко, Н. Дрягин, С. Руденко. П. Кудряшев переводит на русский язык народную песню, посвященную батыру Салавату. Русский текст этой песни вдохновляет композитора А. Алябьева записать ее напев. С. Рыбаков и М. Султанов публикуют народные песни о легендарном герое. В царской России, в период, когда официально было запрещено упоминать имя пугачевцев, стихи

С. Юлаева в русском переводе увидели свет несколько раз [2; 5, с.83–108; 6, с.192–193]. Все это говорит о широкой известности имени героя и его творчества среди народа. Как справедливо отметил башкирский фольклорист М. Бурангулов, представители различных поколений народов Башкортостана и России знали его как героя, также как поэта, народного сказителя и певца.

В годы советской власти история Крестьянской войны 1773–1775 годов, личности ее активных участников, в том числе С. Юлаева, изучались на подлинно научной основе. Ученых Салават интересовал как прославленный полководец, талантливый поэт-импровизатор и идеолог народных масс. Было написано немало исследований, посвященных его полководческой и творческой деятельности, образу, отраженному в народном творчестве, литературе и других видах искусства. Следует особенно отметить работы С. Мирасова, М. Бурангулова, А. Усманова, П. Ищерикова, В. Панеях, В. Бирюков, З. Шарки, А. Харисова, Р. Овчинникова, Г. Хусаинова, М. Идельбаева, И. Гвоздиковой, В. Сидорова и др.

В ходе изучения жизненного пути, ознакомления с творческим наследием С. Юлаева само по себе возникает вопрос: почему сын довольно богатого, влиятельного человека, к тому же, совсем юноша поддержал восставших и перешел на сторону Е. Пугачева? Нам кажется, что в основе поддержки С. Юлаева выступления народных масс лежало сложное переплетение социально-экономических, политических, национальных и религиозных причин того времени. Содержания манифестов и воззваний Е.Пугачева и его ближайших сподвижников так или иначе касались именно этих причин и отвечали представлениям С. Юлаева о справедливости, законности и совести: сулили осуществление вековечных чаяний народа быть хозяином на собственной земле, соответствовали его идеалам сословного равенства и выборной власти, вселяли надежду на духовное освобождение. Именные указы «императора Петра III» – Е. Пугачева жаловали башкир землями и водами, денежным и хлебным «довольствием, а также «верою и законом вашим». Видимо, С. Юлаеву были близки эти идеи и он разделял веру большинства восставших в справедливость «истинного царя» [7, с.7, 9].

К сожалению, творческое наследие многогранной личности не дошло до наших дней в полном объеме. Нам известны лишь произведения поэта-сэсэна, воина-полководца и мыслителя, созданные до его отправления на вечную каторгу. Несмотря за короткую, 5–6-летнюю, творческую биографию он сумел показать себя творцом широкого диапазона и высокого художественно-эстетического мышления. Подтверждением этому является включение некоторых его стихов и песен в 200-томную сокровищницу мировой литературы. Поэт-сэсэн создал прекрасные поэтические произведения, пропитанные чувством благоговения

перед могучим Уралом, преклонения перед воинами-батырами, борющимися за социальную справедливость и свободу, за собственную землю и веру, восхищения внутренней и внешней красотой женщин. Первые плоды его творческих поисков были посвящены на тему любви («Зулейха», «Песня о Зулейхе», «Монисты твоих кос мне навевают»).

Постепенно романтические чувства любви в творчестве С. Юлаева дополняются мотивами высокой гражданственности, патриотизма. Поэт восторженно, с чувством восхищения и любви прославляет красоту родного края, величавого Урала («Мой Урал», «Родная сторона», «Мой кош» («В юрте»), «Песня Салавата Уралу»). Для примера приведем один отрывок из его кубаира «Мой Урал»:

Ай Урал, ты, мой Урал,
Великан седой, Урал!
Головой под облака
Поднялся ты, мой Урал!
Моя песня о тебе,
О любви моей к тебе.
Вместе с полною луной
Золотом одет Урал,
Вместе с утренней зарей
Серебром блестит Урал.
По бокам твоим, Урал,
Встали темные леса,
А у ног твоих, Урал,
Степь – зеленая краса...

Разумеется, в поэтическом творчестве видного организатора и руководителя Крестьянской войны большое место заняла тема героизма. Обращение поэта-сэсна к новым темам такого плана способствовало более широкому раскрытию его внутреннего мира. В стихотворениях-монологах «Битва», «Моя родная река Юрюзань», «Наброситься готов летящий ястреб», в хитапах (стихотворных обращениях) «Джигиту», «С ратью Пугачева слившись, в войско с ним соединившись» и других лирический герой предстаёт перед нами с богатыми ощущениями, бурлящей энергией, противоречивыми переживаниями. В сознании поэта понятие героизма получает более конкретную окраску. Более конкретно определяется и общественная миссия поэта-творца и воина. Обращаясь к воину-джигиту с призывом, поэт-сэсен в то же время признается в не безграничности возможностей одинокого воина («Песне Салавата, исполненной после ранения в сражении»). Он прямо подчеркивает, что «даже герои, подобные соколу, иногда сходят с коней». А в стихотворении «Моя родная река Юрюзань» сознается, что основная сила, делающая воина героем, приводящая борьбу к победе, – это народ.

Своим объемом, значительностью содержания центральное место среди стихотворений поэта-сэсна на тему героизма занимает стихотворное обращение-хитап «С ратью Пугачева слившись, в войско с ним соединившись», созданный в форме кубаирского стиха, видимо, в самый разгар восстания, в период его деятельности по подъему на борьбу башкир Сибирской дороги. Это произведение уже полностью отражает внутренний мир лирического героя, ясно обозначает общественную роль храброго воина-героя и талантливого поэта-сэсна:

Тот, кто сердцем слит с народом,
Тот, кто кров свой защищает,
В час грозный коня седлает,
В бой бросается бесстрашно,
Тот батыром быть достоин,
Тот лишь край свой украшает...

К сожалению, в жизни нередко встречаются и такие «герои» и «сэсэн», которые много «болтают, что батыр он», а «в бою от страха млеет», часто говорит, «что сэсэн он», а «перед соперником немеет».

Вообще, в период восстания С. Юлаев все свое творчество подчинял идеям борьбы за свободу. Его героическая поэзия исполняла роль политической пропаганды и агитации. В хитапе-кубаире «С ратью Пугачева слившись...» Салават в поэтической форме излагает содержание манифеста Е. Пугачева. В нем лирический герой предстает перед нами как смелый организатор, талантливый поэт-пропагандист идей борьбы за свободу, как мудрый руководитель – приверженец социальный и национальной справедливости, дружбы народов и религий. Этим произведением он возвысил славу и даровитость родного башкирского народа перед лицом многонациональной России и всего мира.

Произведения последнего периода творчества Салавата наполнены размышлениями и переживаниями. Однако столько бы не были они горестными и грустными, тем не менее, отражают глубокую веру Салавата в силу народа, его пламенный патриотизм. Салават не отступает от оптимистических взглядов, считая себя неотъемлемой частью родного народа, не сомневается в справедливости своих поступков, более того, указывает, какими путями в дальнейшем нужно завоевать свое счастье: «Когда я уйду, не плачьте, горюя, Батыры-мужчины родятся еще» [3, с. 81–82].

Творческое наследие С. Юлаева не ограничивается лишь стихотворениями, опубликованными Ф.Нефедовым и Р.Игнатьевым в переводе на русский язык в 1868 году А. Давлетшиным [1, с. 282] (начальником 10-го башкирского кантона(?) – К.Г.) импровизациями и песнями, сохранившимися в народной памяти. Сохранились его рукописные документы, относящиеся в основном к эпохе Крестьянской войны. Всего известно 14 документов с подписью Салавата: указы, инструкции, приказы, наставления, билеты, ордера, письма на русском и тюркском языках. Эти рукописи помогают раскрыть природу общественных взглядов, идейных направлений пытливого ума С. Юлаева, понять идейно-эстетическую сущность его поэтического творчества.

Следует сказать, что в творчестве С. Юлаева не встречаются мотивы богоборчества. Наоборот, в своих повседневных делах и поступках он уповает на милость Бога, в борьбе против колонизаторов и угнетателей народа надеется на его поддержку. Свою борьбу за свободу народа считает делом святым, оправданным и поддержанным Всевышним. Как философ-мыслитель, он вообще не мыслит жизнь без Бога, всяким законам предпочитает божественное начало во всем – в природе, человеке, обществе, в поисках духовной силы обращает свой взор на религию. В ней поэт-сэсэн видит мощного регулятора общественного поведения людей, хранителя нравственных идеалов, обычаев, традиций, проповедника общечеловеческих ценностей, любви, терпимости, духовности человека. Не случайно в своей статье «Песня о батыре Салавате» Р.Г. Игнатьев писал: «Салават был грамотен..., храбр и благочестив... Посланник великого аллаха и его великого пророка... умер в чужой стороне за веру и народ» [1, с. 280]. Действительно, во многих стихотворениях, в частности, в произведениях «Мой Урал», «Битва», «Агидель течет среди бурых скал», «Джигиту», «Соловей», «Мой кош» поэт-сэсэн воздает дань Аллаху. Например:

О! Урал мой благодатный,
Про тебя пою...
На тебя глядя,
Сознаю величье Бога,
Божие дела...
...Восход солнечный встречает
Птичек божьих песнь
И всех птичек громче славит
Бога соловей.

Его голос чудный, сладкий;
Будто бы азан
На молитву кличет
Верных мусульман...

(«Мой Урал». По Р. Игнатьеву).

Тихой ночью в перелеске
Соловей поет.
Бога ль славит эта песня,
Мира ль красоту...

(«Соловей». По Р. Игнатьеву).

Хор пернатых бога славит
С утра до зари,
Соловей же, чудо-птица –
Днем поет и ночь;
Значит **больше всех аллаха**
Славит соловей...

(«Мой кош». По Р. Игнатьеву).

У того ручья **я богу**
Песнь мою, хвалу
Пел и снова в сечу
Соколом летел.

(«Битва». По Р. Игнатьеву).

Так мужайся, храбрый воин,
Бога в помощь призови,
Богу храбрые угодны,
В поле битвы поспеши...

(«Джигиту». По Р. Игнатьеву).

Белоснежные цветы
На лугах твоих цветут,
И цветы, и соловьи
Честь Аллаху воздают...

(«Мой Урал»).

Урал, я слушал пенье птиц твоих,
Но их язык неведом для меня.
В тот миг я думал: умершим тасбих
Сейчас читает матушка моя.

(«Агидель течет средь бурых скал...»)

К сожалению, многие из этих поэтических строк не нашли своего отражения с сохранением их смыслового содержания в сборниках стихотворений и песен С. Юлаева и научных трудах о поэте-сээне и полководце Крестьянской войны 1773–1775 годов, изданных в советское время.

Творчество и общественно-политическая деятельность Салавата Юлаева оставили глубокий след в истории Башкортостана, в развитии исторического сознания, духовной культуры башкирского народа. Идеино-эстетические и нравственно-этические источники поэзии Салавата были в тесной взаимосвязи с учениями ислама, восточной классической словесности, отражающей широко исламскую философию, суфийские идеи, традициями

родного фольклора, изустной и письменной литературы своего времени. Пропитанные глубоким лиризмом, мотивами героизма и патриотизма стихотворения поэта-сэсэна с большой правдивостью отражали общественно-политическую, духовно-культурную суть жизни народа, его настроение, надежды и устремления. Они были подчинены идеям сплочения народа, борьбы за его свободу, за его родную землю, за веру, воспевания родного края и дружбы народов и, выдержав испытание времени, сегодня заняли достойное место в ряду всемирной классической поэзии.

Список литературы

1. Башкирия в русской литературе. Т. 2. Уфа, 1990.
2. Игнатъев Р.Г. Башкир Салават Юлаев – пугачевский бригадир, певец и импровизатор // Известия общества археологии и этнографии при Казанском университете. 1893. Т. 11. Вып. 2, 3, 6.
3. Кунафин Г.С., Идельбаев М.Х. Башкирская литература. Учебник для 9 класса башкирских общеобразовательных школ. Уфа, 2016 (на башк. яз.).
4. Магадеев Д. Кем была мать Салавата? // Башкортостан кызы. 1969. № 3 (на башк. яз.).
5. Нефедов Ф.Д. Движение среди башкир перед пугачевским бунтом; Салават, башкирский батыр // Русское богатство. 1880. № 10.
6. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 5: Урал и Приуралье. СПб., 1914.
7. Салават Юлаев. Энциклопедия. Уфа, 2004.

ЭКСКЛЮЗИВНАЯ И ИНКЛЮЗИВНАЯ МЕТРИКИ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ДИАЛОГЕ

Аннотация. В статье раскрываются эксклюзивные и инклюзивные стратегии мышления, которые во многом определяют вектор взаимодействия различных культурных и конфессиональных дискурсов. Показывается недостаточность принципов и законов традиционной логики для раскрытия полноты современного межкультурного, межконфессионального и внутриконфессионального взаимодействия. Обосновывается важность инклюзивного мышления для преодоления всех форм культурного и конфессионального эгоизма и практического утверждения духа толерантности во всех сферах деятельности и познания людей.

Ключевые слова: эксклюзивное мышление, инклюзивная логика, культура, межкультурное взаимодействие, конфессия.

Abstract. The article reveals exclusive and inclusive strategies of thinking, which largely determine the vector of interaction of various cultural and religious discourses. The article shows the insufficiency of the principles and laws of traditional logic to reveal the fullness of modern intercultural, inter-confessional and intra-confessional interaction. The importance of inclusive thinking to overcome all forms of cultural and confessional selfishness and practical assertion of the spirit of tolerance in all spheres of activity and knowledge of people is substantiated.

Keywords: exclusive thinking, inclusive logic, culture, intercultural interaction, confession.

В условиях глобализма и мультикультурализма происходят существенные изменения в векторах межкультурного и межконфессионального взаимодействия. Они позволяют активизировать глубинные ресурсы, содержащиеся в недрах традиционных религиозных доктрин, для утверждения подлинной толерантности. Это способствует устранению множества проявлений конфессионального эгоизма и формирует уважительное отношение к мировоззренческому выбору каждого народа и человека.

Путей и средств для утверждения такого толерантного духа в организации межкультурного и межконфессионального диалога огромное количество. Мы затронем в данном выступлении только один путь, проходящий *через стратегию человеческого мышления*. Все дело в том, что глубинные причины различных проявлений культурного и конфессионального эгоизма, являющихся питательной почвой для возникновения различных экстремистских и тоталитарных форм, часто заложены в структурах мышления, в некоторых способах организации этого мышления. Действительно, очень часто, как мы мыслим, так и действуем на практике.

Не секрет, что современная «сциентистски» организованная культура построена на универсализации принципов и законов традиционной логики, которую мы называем формальной, аристотелевской, традиционной. Это, прежде всего, касается законов непротиворечия и «исключенного третьего», которые преподносятся часто как фундаментальные, характерные для всего мышления. Да, мышление истинно тогда и только тогда, когда оно непротиворечиво. Особенно это справедливо для естественнонаучного дискурса. Возражения вызывают лишь претензии строить всю человеческую мыслительную стратегию исключительно на этой логике. Очевидно, что предметные области социально-гуманитарного познания, включая теологические и религиоведческие исследования, с большим трудом можно уложить «в прокрустово ложе» такого мышления. Известно, что И. Кант своими «антиномиями чистого разума» уже показал, насколько ограничена классическая логика и недостаточна для постижения полноты жизни и бытия.

Мы уже в нескольких статьях отмечали, что многие препятствия для утверждения подлинного духа мультикультурализма и толерантности заложены в структурах челове-

ского мышления, когда традиционная логика кладется в основу организации межкультурного и межконфессионального взаимодействия [3; 4]. Отсюда все явления культуры здесь рассматриваются через призму черно-белой, дихотомической оценки: «это правильно, истинно, а все остальное иллюзорно», «мы уникальны в этом мире, у нас свой путь развития», «кто не с нами, тот против нас», «это к нам не относится».

На базе такой логики формируется *экслюзивная* метрика организации культуры, основанная на противопоставлении одних его концептов другим, построенная, как правило, по принципам «я и ты», «мы и они», «свой-чужой», подчеркивающие свою исключительность, непохожесть, спекулирующие на собственной идентичности, в чем бы последняя ни выражалась. Не секрет, что в такой эксклюзивно организованной культуре, как правило, доминирует традиционная классическая логика с ее законами непротиворечия и «исключенного третьего», согласно которым не могут быть одинаково истинными два противоположных концепта.

Становится очевидно, что для организации межкультурного диалога такая логика мышления далеко недостаточна и она часто порождает различные экстремистские формы. Поэтому все чаще и чаще в литературе подчеркивается необходимость в социально-гуманитарных процессах, особенно в теории и практике организации межконфессионального диалога, строить свою деятельность на *инклюзивной логике*, которая несколько иначе рассматривает многие процессы.

В широком культурологическом аспекте «инклюзивность», означает способность одной культуры включать в метрику своего понимания и признания иные культурные эпифеномены. Поэтому она в целом ориентирована не на противопоставление одних культурных и мыслительных матриц другим, усиливая взаимное отчуждение и самоотчуждение, а на их объединение и сближение в пространстве общечеловеческих ценностей.

Инклюзивная культура предполагает сосуществование различных концептов и она основана на соответствующей диалектической логике, допускающей множественность истин и толерантных метрик, построенных по принципу дополнительности.

Выражаясь метафорически, можно сказать что, эксклюзивная и инклюзивная метрики отражают соответственно *разделительные* и *соединительные* стратегии в организации всей многоплановой культуры.

Если применить методологию конкретно-исторического подхода к оценке социальных процессов и явлений, то можно сказать, что эксклюзивность и инклюзивность являются определяющими матрицами организации культуры на различных ступенях ее развития. Это означает, что вектор цивилизационного и культурного развития идет от эксклюзивности к инклюзивности, в чем бы это не проявлялось: в этнических, профессиональных, нравственных и иных процессах.

Попытаемся проанализировать механизмы действия эксклюзивной и инклюзивной метрики мышления применительно к практике межконфессионального взаимодействия.

Как известно, в истории всех религий на первоначальных ступенях утверждения собственной профессиональной идентичности доминирует эксклюзивная метрика. Это было естественно, поскольку здесь стоит задача завоевания своего места в культурном пространстве. Поэтому в Священных писаниях, как правило, была первоначально представлена в основном эксклюзивная оценочная метрика межкультурного и межконфессионального диалога. Так, в «Десяти заповедях», например, она выражена однозначно категорично: «Да не будет у тебя других богов пред лицом моим» [1; 20:3].

Подобная эксклюзивность сохраняется и в истории христианства. Поэтому евангельская установка также была дихотомической и бинарной: «Но да будет слово ваше: «да, да», «нет, нет», а что сверх этого, то от лукавого» [1; Мтф. 5:32]. И далее: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному

станет усердствовать, а о другом не радеет» [1; Мтф. 6:24]. Поэтому «Кто не со Мною, тот против Меня: и кто не собирает со Мною, тот расточает» [1; Мтф. 12:30].

В коранических текстах содержится еще более «жесткая» эксклюзивная тональность, вплоть до призывов к физическому уничтожению иноверцев и неверных [2; 2:191; 8:12, 17; 9:5, 14, 29, 41, 74 и др.].

Подобная эксклюзивная метрика видения мира, оправданная в период становления определенной культурной и конфессиональной идентичности, становится недопустимой в современных условиях постмодернизма и мультикультурализма, когда формирование конфессий завершилось и стоит задача налаживания конструктивного диалога между ними. В этих условиях именно инклюзивность рассматривается как общая черта и системообразующий признак и определяющий вектор организации всей культуры. Такая открытая мультикультура в многообразии своих проявлений противоположна линейной эксклюзивной культуре, построенной на бинарно-дихотомической оценочной логике.

Инклюзивная же модель мышления, применительно к религиозной практике, допускает возможное сосуществование множества путей к спасению, при этом, не отрицая собственной конфессиональной идентичности. Поэтому необходимо не противопоставлять конфессии друг другу, а действовать синергично, находить общие точки пересечения.

Примечательно то, что о важности утверждения в обществе и культуре инклюзивной метрики впервые заговорили представители исламоведения, особенно после выступления на конференции в Махачкале академика Смирнова А.В., директора Института философии РАН. Согласно его мнению, такая инклюзивная метрика организации межконфессионального диалога была представлена еще знаменитым аль-Араби в следующей формулировке: ты не можешь быть настоящим мусульманином, если отрицаешь истинность других верований. И это не просто декларация, и это не просто императив. Этот, по своей форме этический тезис является на деле прямым продолжением фундаментального онтологического учения, связанный с пониманием соотношения между Богом и миром, с проблемами познания и с вопросом об определении истинного действователя [5, с. 50–51].

Другими словами, не может считаться истинной та культурная форма и конфессия, которая не считает истинной других. Конечно, сказанное не означает, что под метрику истинности мы должны подгонять все без исключения религии и культурные феномены. Ведь есть и такие, которые имеют открыто деструктивный характер, опасны для физического и морального здоровья человека, поэтому они запрещены законодательно.

Согласитесь, сказанное имеет огромное методологическое значение не только для ислама и исламоведения. Такой должна быть вся современная теория и практика организации межкультурного и межконфессионального диалога.

Список литературы

1. Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М., 2013.
2. Коран. Перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. 3-е изд., доп. и перераб., 1997.
3. Магомедов К.М. Об эксклюзивной и инклюзивной метрике организации культуры // Диалог культур в глобализирующемся мире: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) / Под редакцией В.Э. Манаповой, О.С. Мутиевой. Махачкала, 2018. С. 128–132.
4. Магомедов К.М. Проблема истины в философии и теологии // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 2 (28). С. 46–59.
5. Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва – Махачкала, апрель 2015 г. М.–Махачкала, 2015. С. 43–54.

НУРГАЛИ ИШАН ХАСАНОВ – ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ЗАЙНУЛЛЫ ИШАНА РАСУЛЕВА

Аннотация. В статье приводится биография видного религиозного деятеля Поволжья до-революционного периода Нургали хазрата Хасанова. Он получил классическое исламское образование у себя на родине и в г.Бухаре. Более 33 лет руководил Буинским медресе г. Буинска, воспитал многих религиозных деятелей. Совершенствовался в суфизме, был посвящен в ишаны у Зайнуллы ишана Расулева и других. Он оставил яркий след в истории религиозного просвещения.

Ключевые слова: Ислам, суфизм, ишан, имам, медресе, мюрид, г. Буинск.

Abstract. The biography of the eminent religious figure of the Volga region of the pre-revolutionary period Nurgali of Chasanoff's hazrat is provided in article. He has got classical Islamic education in the homeland and in Bukhara. More than 33 years I directed Buinsky madrasah of Buinsk, He has trained many religious figures. It was improved in Sufism, has been devoted in ishana at Zaynulla Rasuli and others. He has left a bright mark in the history of religious education.

Keywords: Islam, Sufism, ишан, imam, madrasah, мюрид, Buinsk.

Хасанов Нургали Хасанович родился 8 ноября 1852 года в д. Мурзинск (д. Морзалар) Тетюшского уезда Казанской губернии в знатной семье. Его отец Хасан бин Исмагил был ишаном и около 40 лет служил имамом мечети в д. Мурзинск. Нургали хазрат получил начальные религиозные знания у отца и деда. С юных лет до 1876 года обучался в медресе Исхаковых в “Четвертой соборной” мечети (совр. “Голубая мечеть”) г. Казани [2]. С 1876 по 1883 год обучался в медресе «Мир-Араб» в г. Бухаре [3]. С 1883 по 1886 год обучался у отдельных знатоков ислама г.Бухары. Параллельно занимался преподаванием. Известными его учителями были дамулла Салахетдин, дамулла Таджетдин бин Башир, дамулла Гьяседин бин Хабибулла и другие [2].





Получил иджазы (разрешения) на преподавание отдельных религиозных наук и книг в 1876 году в г.Казани у мударриса Салахетдин и дамуллы Таджетдин бин Башира, в 1880 году в г.Бухаре у муфтия Габдулхакима и ахуна Куклеташ Ихтияра ходжы. Позже у Саедгали ал-Витри ал-Мадани, шейха Нуретдина ал-Хаваризми, у муфтия муллы Сираджутдина, Шайхуль-ислама Тура Бухария [7, с. 444].

12 декабря 1886 года был избран имамом мечети первой махалли и руководителем при ней Буинского медресе в г. Буинске. Благодаря его целенаправленной деятельности медресе стало одним из передовых мусульманских учебных заведений в Поволжье. Так в 1913 году в медресе преподавало 12 учителей и обучалось более 300 шакирдов. Обучение велось по старометодной (кадими) форме облучения [1, 3].

Долгое время Нургали хазрат исполнял обязанности ахуна. По поручению Оренбургского магометанского собрания он много ездил по религиозным делам. Даже совершил паломничество в Мекку и к святым местам. В длительной поездке он встречался с видными учеными того времени. В качестве почетного гостя был на приеме у халифа Османской империи в г.Стамбуле. Ему были показаны священные реликвии ислама, хранящиеся во дворце. За свою активную деятельность он получил государственные награды и медали, в том числе от Османского султана [5, с. 5].

Нургали хазрат был посвящен в тарикат в г. Бухаре у известного ишана Минмалика Бухари, в г.Астрахани у Наджмутдин ал-Астерхани и в г.Троицке у Зайнуллы Расулева. У них получил разрешения, впоследствии и сам воспитал много мюридов [7, с. 444]. Его богословские труды по Логике и Фикху пользовались широкой популярностью и стали учебными пособиями во многих медресе того времени [4].

Был женат на Халима-ай (Халиябанат) Аксакаловне и Бибихаджар (дочери Габдунасыр хазрат Мухаммадаминова). От двух браков известны два сына: Гаязетдин (1889–1937) и Ибрагим (1895–1937). Остальные дети умерли в младенчестве [5, с. 6].

Нургали хазрат был авторитетной личностью своего времени. Он внес неоценимый вклад в развитие ислама и просвещения татар-мусульман. Умер 19 мая 1919 года в возрасте 67 лет. Похоронен на мусульманском кладбище г.Буинска [5, с. 6]. Его славные дела продолжили сыновья. Они были руководителями Буинского медресе и мечети первого прихода

до закрытия в 1930 году. Их жизни оборвались в расцвете сил в 1937 году вследствие политических репрессий.

От Нургали хазрата сохранились следующие его сочинения:

Буави Нургали. Китабел-ануарел-галия фил асарел-кодсия. Казань, 1896. (на араб. яз.);

Нургали Хасан. Китабел-хидаятер-раббания фи асарел-шаригател-исламия. Казань, 1901;

Нургали бин шейх Хасэн ал-Казани. Ал-гауатыф ал-хамидия фиссаяхэти нурия. (на араб. яз.) Казань, 1907 (о своих путешествиях);

Дамулла Нургали хазрат. Йуз кавагид фикхия уэ йуз кавагид осулия-далила уа маса-илал аря ила. (на араб. яз.) Казань, 1902;

Поэтический сборник «Жаулан».

Данные труды находятся в библиотеках Казанского университета, Национальной библиотеке Республики Татарстан и в частных коллекциях, требуют перевода и введения в научный оборот.

Список литературы

1. Буа мэдрэсэлэре // Мәктәп. Казан, 1913. № 5.
2. ГА УО. Ф. 76. Оп. 7. Д. 99. Л. 86 об.
3. ГА УО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 1 182. Л. 42.
4. Мэдрэсэлэрдэ китап киштэсе. Казан, 1992.
5. Маликов Р.И. История Буинского медресе. Казань, 2015.
6. Саматов Г.Г. Милләтебездә Ислам дине. Казан, 1998.
7. Фәхреддин Ризәддин. Асар. Т. 3–4. Казан, 2010.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ОСНОВА СУФИЙСКИХ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАКТИК

Аннотация. Автором рассматривается роль и место музыкального компонента в мусульманских обрядовых и ритуальных практиках. Обращается внимание на ритуал сама. Автор предлагает рассматривать музыкальный компонент сама как потенциал в процессе трансформации ритуала в новую форму массовой культурной практики – народный праздник.

Ключевые слова: суфизм, музыка, ритуал, сама, народный праздник.

Abstract. In article is considered the role and the place of a musical component in Muslim ceremonial and ritual practitioners. Is paid the attention to a ritual sama. The author suggests to consider a musical component sama as potential in the course of transformation of a ritual in a new form of mass cultural practice – a national holiday.

Keywords: Sufism, music, ritual, sama, national holiday.

Религиозные ритуалы, которые являются культурными практиками, сформированными в пространстве этнической культуры (как своеобразные локальные разновидности религиозных культурных практик) с течением времени проходят периоды кульминационного развития и постепенного ослабления актуальности. Наиболее характерна данная тенденция для локальных религиозных практик, основанных на этническом субстрате.

Примером перерождения религиозной практики является ритуал сама, который прошел этапы формирования (на основе древних обрядов-практик), включения в культурный контекст мусульман-суфиев и трансформировался в народный праздник, маркирующий этническую культуру. Одна их характеристик понятия «трансформация» (лат. *transformatio* – преобразование) – модификация или изменение формы либо структуры чего-либо. Концепт «трансформация» ученые трактуют в качестве безусловной составляющей эволюции культуры: «отличительные особенности термина трансформация – отсутствие оценочной составляющей и векторных характеристик» [3, с. 14].

В данной статье мы остановимся на рассмотрении роли музыкального компонента в суфийском ритуале и потенциале музыки в процессе трансформации суфийского обряда в традиционную народную массовую практику.

Исследователи отмечают, что исламский мистицизм – суфизм – в Дагестане имеет тысячелетнюю историю, собственно, именно с Дагестана суфизм и начал свое распространение по территории современной Российской Федерации. Так, в Дербенте суфийские общины действовали еще в IX веке, и в целом внедрение мусульманской идеологии на Северном Кавказе происходило в форме суфизма [10, с. 110]. В целом, в Дагестане суфизм имеет не только тысячелетнюю историю, но и в настоящее время продолжает оказывать большое влияние на мировоззрение, нравственно-эстетические ценности, духовно-ритуальную и социально-политическую практику значительного числа дагестанцев.

В традиционных культурах народов, исповедующих ислам (преимущественно, ислам суфийского типа), обязательным компонентом религиозной практики, социально объединяющим адептов, является зикр. Зикр – обряд, который проводится суфиями разных мазхабов. Универсальной особенностью зикра является многократное произнесение молитвенных текстов, содержащих прославление Всевышнего. Частные особенности зикра определяются строгими нормами мазхабов и могут предполагать одиночный либо групповой зикр, включать пропевание молитвенных текстов, ритмизированные движения. Так, например, обрядовый комплекс братства мевледу́, возникшего и в настоящее время действующего на территории Турции, включает ритуал сама, исключительным свойством которого является танец «кружащихся», или «вертящихся» дервишей.

Фрагмент зикра с участием дервишей описывает П.А. Позднев: «По совершении такого обряда шейх становится на свой ковер, скрестивши руки на груди, а один из братьев, стоящих на лестнице, начинает петь Нахт-и-шериф, или священный гимн в похвалу Мухаммеда. По окончании этого гимна небольшой оркестр в галерее начинает играть на флейте (нэй), барабанчиках и других инструментах. Между тем один из братьев, называемый семаг-зан, идет к шейху, который в это время уже успел сесть на край своего коврика, наклоняется перед ним, делая прыжок, целует руку шейха, отступает от него задом и, став в середине зала, начинает заправлять следующим обрядом» [7, с. 240].

Описывая подробности воспроизведения танца дервишей – кружащегося танца, П.А. Позднев отмечает: «Если кто-либо из участвующих в совершении зикра упадет от изнеможения, то это дает ему повод удалиться, что делают, однако, не многие. Вскоре после этого начинает играть музыка, и дервиши снова начинают вертеться, доколе их не остановят, как прежде. Это делается три раза и продолжается иногда целых два часа, после чего все дервиши, совершающие зикр, садятся...» [7, с. 241].

Обращает на себя внимание использование музыкальных инструментов в процессе ритуала. Роль музыкальных инструментов в ритуале не случайна, поскольку религиозная практика годами отбирает и укореняет различные формы проявления сакральности, следовательно, рассуждения о случайном, не закрепленном традицией, участии музыкального компонента в религиозном ритуале, неправомерны.

Тэрри Грэм, долгое время изучавший суфийскую поэзию в Иране, отметил, что «суфиям было суждено создать музыку, так сказать, второго плана – ту, которая не была бы ни сакральной, ни профанной, но чем-то средним между ними. В своем творчестве они следовали той же процедуре, что и придворные музыканты и композиторы, выстраивавшие музыку вокруг поэзии. Отличие было в том, что суфии наполняли этот процесс духовным смыслом» [2, с. 24].

З.А. Имамудинова отмечает, что в исламе одновременно с различием богословских позиций в вопросе «ислам и музыка», многообразна и религиозная практика с точки зрения использования музыки. Так, в суннизме в религиозных ритуалах использование музыкальных инструментов не допускается. В то же время, музыкальные формы и инструменты используются в шиизме, «в суфийских самâ и зикрах (во время которых суфии впадают в экстатическое состояние ваджда – созерцания и соединения с Истиной)» [4].

К вопросу соотношения музыки с религиозно-этическими традициями ислама обращался религиозный мыслитель Хади Кильдебаки, справедливо заключивший, что «у музыки и религии разногласий нет» [9, с. 122]. Одну из своих работ Хади Кильдебаки посвятил сложному, проблемному вопросу, связанному с отношением ислама к музыке, условиям включенности музыки в повседневную практику мусульман. Рассуждая об этическом значении музыки в исламе и так называемой «дозволенности» музыки в жизни мусульман, Хади Кильдебаки отметил, что «можно получить разъяснение о том, какое время и состояние допускают звучание музыки. Во время свадеб, праздников, встречи путников и других подобных радостных событий – считается позволительным. В другое время тоже можно, но при условии – не тратить на это всю свою жизнь. Но если здесь присутствуют такие недозволяемые вещи, как призывы к испорченности, вред авторитету, уму или религии; использование музыки в дурных целях – все это ведет к запретности музыки» [9, с. 120].

«Люди Возрождения» классической эпохи ислама, ученые-философы-врачи, такие, как Фараби (872–950) и Ибн Сина (Авиценна) (980–1037), оба мистики, связанные с суфиями, – писали о мистических и лечебных свойствах традиционной музыки, а последний утверждал, что «все старые мелодии Хорасана и Персии обладают ритмами, которые способствуют уравниваемости и покою души» [12, р. 98. Цит. по: 2, с. 25]. А. Шилоах пишет, что связанные с суфиями ученые и музыканты заложили основу для современной акустики и музыковедения – «расширили и улучшили их модели, привели их в соответствие с

живой музыкой их времени» [13, р. 170. Цит. по: 2, с. 26], видоизменили и развили теорию на основе вдохновенного практического опыта.

Возвращаясь к суфийскому ритуалу, отметим, что присутствие в нем музыкального компонента обосновано самим названием ритуала: самà в переводе с арабского означает «слушание», музыка, таким образом, сознательно «введена в арсенал средств, используемых для общения с Богом, она является ритуальной частью самà» [5, с. 309].

Важный аспект включенности музыки в ритуал связан с погружением в музыкальный текст, глубоким, вдумчивым вслушиванием в звуковой фон. Так, например, в одном из арабских источников отмечено: «Ал-Газали пишет, что слушать можно по-разному, и насчитывает четыре вида слушания: получение удовольствия от мелодического и ритмического сочетания звуков – самый низкий вид слушания; воссоздание зримого образа на основе услышанного – порицаемый вид слушания; установление соответствия между музыкой и своим состоянием на мистическом пути – слушание начинающего; слушание в состоянии экстаза, когда не слышишь слушаемого, – слушание совершенного» [1: Цит. по: 5, с. 310]. Таким образом, слушание музыки в ритуале – не столько эмоциональное восприятие исполняемого текста, сколько способность, готовность осознать и интерпретировать музыкальное «содержание», что, безусловно, требует больших интеллектуальных усилий. Как подчеркивает Дюринг, «суфии, практикующие традиционную музыку, подчеркивают, что важно исполнение, а не исполняемая мелодия» [11, р. 207. Цит. по: 2, с. 29].

Обязательное присутствие музыки в суфийском ритуале признают мусульмане-суфии, рассматривающие ритуал в контексте философии суфизма: «По окончании зикра руководитель радения начинает распевать стихи мистического содержания под аккомпанемент музыкальных инструментов, которые должны быть дозволенными: обычно это ударные или духовые и ударные» [1. Цит. по: 5, с. 311]. В такт со стихотворной речью звучат ритмические удары, издаваемые бубном, палкой, любым предметом, помогающим тактировать и поддерживать ритмическую формулу стиха.

Ударные инструменты создают ритмическую основу, необходимую для танца и медитации, духовые инструменты (флейты) создают мелодическую линию. Монодийный (одноголосный) тип музыкального материала, сопровождаемый остинатным ритмом, однотипные интонационно-ритмические обороты создают специфический звуковой фон, который «заставляет» слушателя внимать звуковой линии мелодии и следить за ее рисунком. Постепенно ускоряется темп, становится более частым ритм, нарастает динамика, расширяется звуковой диапазон. Этот момент становится кульминацией обряда и совпадает с максимальной скоростью кружения дервишей. При этом участники самà понимали, что достигаемое в процессе кружения экстатическое состояние – не самоцель, а лишь средство для достижения духовной чистоты и близости к Богу: «Музыка есть дополнение Пути (тарика) к Богу, поэтому лишь тот, кто готов соблюдать дисциплину, необходимую, чтобы стать достойным Пути, имеет право слушать эту музыку» [6, с. 189].

С течением времени ритуал самà, который первоначально проходил в уединенных местах без зрителей во избежание неверной трактовки происходящего как безудержного веселия, стал более доступным для посторонних, не включенных в мистическое действие: к участию в ритуале стали допускаться непосвященные. Появление посторонних участников действия – по сути, зрителей – предопределило утрату сакрального значения самà, снизило его статус до уровня визуализированного выступления. Десакрализация ритуала привела к тому, что «в итоге ритуал мистического единения с Истиной вырождается в театрализованные представления» [5, с. 312].

Укорененный в суфийском исламе ритуал, в основе которого концепция уммаизма (соборности), можно считать онтологической основой современного традиционного народного праздника. Народный праздник, в Дагестане традиционно проходящий в сельской местности и организуемый стихийно, силами самих жителей, структурно и содержательно

представляет собой синкретическое действие, в котором переплетены сюжеты народной мифологии, этномузикальная и танцевальная традиция, знаково-символические смыслы мусульманской культуры.

«Праздники, существуя во всех обществах с глубокой древности как концентрированное выражение духовной и материальной культуры каждого народа, являются одним из носителей этнодифференцирующих свойств человеческих общностей», – отмечают исследователи [8, с. 130]. Праздники традиционной культуры, фестивали народного творчества в контексте культурного пространства полиэтнического региона позволяют сохранять и транслировать традицию, формировать ценностное отношение к культурному наследию.

Сравнение суфийского ритуала и народного праздника позволило следующий вывод: стабильное положение музыкального компонента в религиозном ритуале и структуре народного праздника определяет стержневую функцию музыки в культурной традиции дагестанских народностей. Суфизм определяет коллективное бессознательное дагестанца, его ментальность; суфизм регулирует морально-этическое поведение индивидуума. «Именно суфизм помог музыке выжить во времена гонений со стороны ортодоксов: ирония в том, что религия, с одной стороны, притесняла музыку, а с другой – способствовала ее выживанию», – отмечает Т. Грэм [2, с. 29]. В целом можно заключить, что суфийские ритуалы, будучи «встроенными», «включенными» в традиционную культуру народов, принявших ислам, во многом способствовали сохранению традиционной музыки, обусловили развитие музыки народной традиции, предопределили многообразие жанров инструментального и песенного народного творчества. Несмотря на неоднозначное отношение ислама к музыке, она всегда играла важную роль в мусульманских обрядах.

Список литературы

1. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' улум ад-дин). Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
2. Грэм Т. Влияние суфизма на музыку в мусульманских странах // Суфий. 2015. № 17. С. 23–30.
3. Дианова В.М. Культура: эволюции через трансформации // Вестник Санкт-Петербургского университета культуры и искусств. 2016. № 2 (27). С. 11–15.
4. Имамудинова З.А. Музыкальная риторика Корана // Мусульмане за евразийское единство: Сборник материалов IV Всероссийский мусульманский форум [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/4/imamutdina.htm?](http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/4/imamutdina.htm) (дата обращения: 12.05.2018).
5. Иноземцев И.Л. Хушхал-хан Хаттак о мусульманской музыке // Суфизм в контексте мусульманской культуры / Ред. Н.И. Пригарина. М., 1989. С. 302–319.
6. Наср С.-Х. Исламское искусство и духовность / пер. с англ. М. Салганик. М., 2009.
7. Позднев П.А. Дервиши в мусульманском мире: история, учение, повседневная жизнь. Изд. стереотип. М., 2014. (Академия фундаментальных исследований: история).
8. Тураев М., Тураева М.М. Роль и место праздничных обрядов в сохранении и развитии традиционной культуры таджиков // Вестник МГУКИ. 2015. № 4 (66). С. 129–134.
9. Хади Кильдебаки. Музыка и ислам // Ислам и музыка: работы татарских богословов. М., 2016. С. 100–125.
10. Ханбабаев К.М. Мусульманский мистицизм на Северо-восточном Кавказе (на примере Дагестана) // Исламоведение. 2009. № 1. С. 110–122.
11. During J. La Musique Iranienne: Tradition et Evolution. Paris. 1980.
12. Rice C. The Persian Sufis. London: George Allen and Unwin. 1969.
13. Shiloah A. «The Dimentions of Sound», in Bernard Lewis (Ed.), The World of Islam: Faith, People, Culture. London: Thames and Hudson. 1980.

Э.В. Мигранова
(Институт истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия)
Р.А. Мигранов
(Союз садоводов России в Республике Башкортостан, Уфа, Россия)

**«МИР – ЭТО БЛАГОУХАЮЩИЙ САД»
(К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
И ТРАДИЦИЯХ САДОВОДСТВА И ОГОРОДНИЧЕСТВА У БАШКИР)¹**

Аннотация. В данной статье на основе этнографических, историко-архивных, а также фольклорных источников рассматриваются вопросы распространения садоводства и огородничества у башкир, а также о роли и месте этой отрасли хозяйства в комплексе традиционных занятий народа. Анализ источников показывает, что в прошлом башкиры-скотоводы практически не занимались этими видами деятельности, ограничиваясь сбором дикорастущих плодов и ягод, и лишь их постепенный переход к полной оседлости в конце XIX – начале XX века стимулировал появление в усадьбах палисадников, садов и огородов. Новые агротехнические знания появлялись у башкир и в результате развития собственных знаний и умений, и в результате заимствования опыта у соседних земледельческих народов. О наличии в прошлом, хоть и незначительных, но все же имевших место, навыков садоводства и огородничества косвенно свидетельствуют произведения устного народного творчества (эпос, сказки, пословицы и др.).

Ключевые слова: башкиры, традиционные хозяйственные занятия, садоводство, огородничество, этнография, фольклор.

Abstract. In this article, on the basis of ethnographic, historical and archival as well as folklore sources, the issues of the spread of horticulture and gardening among Bashkirs, as well as the role and place of this branch of economy in the complex of traditional occupations of the people are examined. The analysis of the sources shows that in the past the Bashkirs-cattle-breeders practically did not engage in these activities, limited to harvesting wild fruits and berries, and only their gradual transition to complete settled life at the end of the 19th and the beginning of the 20th century stimulated the appearance of front gardens, gardens and kitchen gardens in the manors. New agro-technical knowledge appeared among the Bashkirs and as a result of the development of their own knowledge and skills, and as a result of borrowing experience from neighboring agricultural peoples. The presence in the past, albeit insignificant, of the skills of horticulture and gardening, indirectly evidenced by works of oral folk art (epic, fairy tales, proverbs, etc.).

Keywords: Bashkirs, traditional economic pursuits, gardening, gardening, ethnography, folklore.

Вопросы о времени распространения садоводства и огородничества у башкир, а также о роли и месте этой отрасли хозяйства в комплексе традиционных занятий народа попытаемся рассмотреть на основе этнографических, историко-архивных, а также фольклорных источников. Овощеводство и садоводство у башкир-скотоводов башкир вплоть до XVIII – XIX вв. было развито чрезвычайно слабо. В 1760-е годы П.И. Рычков на запрос Экономического общества отвечал, «что картофеля в Оренбургской губернии не только не сажают, но и не знают «онья произращения»» [цит. по 1, с. 197].

Известно, что впервые картофель был выписан в Россию из Западной Европы Петром I, однако в достаточно большом количестве его стали выращивать не раньше середины XVIII в. С 1765 г. Медицинская коллегия России приступила к массовому внедрению этой культуры в провинциях, однако этот процесс не всегда и не везде шел гладко. Даже спустя почти столетие (в конце 1830-х гг.), когда правительство Николая I, ввиду неурожая хлеба, вновь предприняло попытку распространения картофеля, это встретило яростное сопротивление даже среди русских крестьян.

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта РФФИ 18-49-020005 р_а Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований).

«Картофельные бунты» тогда прокатились по Пермской, Оренбургской, Вятской, Казанской, Саратовской и другим губерниям [9, с. 12; 21, с. 112].

В Башкирии, по словам пожилых информаторов, картофель массово стали сажать только после Октябрьской революции и голода 1921 г.; в более раннее время разводить овощи, якобы, не решали муллы, называя картофель «едой свиней» (*суька ашы*) [16]. Другие овощные культуры (огурцы, помидоры, капуста, тыква, огородная зелень и т.д.) вошли в быт южных и юго-восточных башкир еще позже (в 1930 – 1940-е гг., а кое-где лишь после Великой Отечественной войны); несколько раньше овощи и фрукты стали выращиваться в северных и западных районах Республики Башкортостан.

В книгах, посвященных истории сел и деревень Башкортостана, А.З. Асфандияров публиковал архивные материалы относительно принудительных мер, при помощи которых власти пытались внедрить выращивание картофеля и других овощей в быт башкир в 30 – 40-е годы XIX в. Так, в восточных и юго-восточных кантонах в 1842 г. было посажено всего чуть более 4,5 тыс. пудов* картофеля, но в XII кантоне (Белебеевский, Бугульминский уезды) – уже 1624 пуда картофеля [1, с. 198]. Хотя эти цифры, в целом, конечно, свидетельствуют о слабом развитии огородничества. Лишь со второй половины XIX в. башкирское население стало постепенно осваивать эту отрасль хозяйства. Огородничеству и разведению картофеля обучались в Оренбурге башкирские мальчики из южных кантонов [2, с. 126]. В середине XIX в. на деньги башкир было куплено и роздано населению 5294 пуда картофеля и овощных огородных семян [1, с. 198]. «Некий Г.К. Кокшанов, – пишет Д.П. Никольский, – решил распространять среди башкир картофель. Он, испросив какую-то сумму у уездного земства, закупил картофель и раздал по нескольким деревням... Картофель уродился хороший, и посадившие его башкиры были очень довольны» [14].

По статистическим данным 1850 года, приводимым В.М. Черемшанским, башкиры, тептяри и мещеры в Оренбургской губернии высадили около 3,5 тыс. четвертей** картофеля и собрали урожай более 10 тыс. четвертей этого овоща [20, с. 233]. В Оренбургской губернии население некоторых районов занималось бахчеводством, являвшимся здесь весьма важной хозяйственной статьей [11, с. 419]. На душу населения (безотносительно национальности) в 1861 – 1865 гг. в Уфимской губернии было посажено 0,12 четвертей картофеля (а всего по губернии около 73 тыс. четвертей), к концу века эта цифра удвоилась и составила 1,2 четверти на душу населения (или всего более 120 тыс. четвертей); в Оренбургской губернии в этот период высадили более 118 тыс. четвертей картофеля [19, с. 335]. В архивных документах конца XIX в. сохранились сведения, что «в последнее время развивается производство картофеля даже среди башкир» [15, с. 3].

Однако уровень развития овощеводства и садоводства в конце XIX в. все еще оставался низким. Развитие сельского хозяйства происходило почти исключительно на экстенсивной основе – распашке плодородных земель. В крае еще широко были распространены пестрополье (бессистемное полеводство), а удобрение (унавоживание) у башкир вообще было редким явлением. В середине 1890-х годов удобрение не практиковалось в 89 % селений Стерлитамакского уезда. Крестьянство было убеждено, что черноземная почва не нуждается в удобрении; вплоть до начала XX в. архаичной оставалась и сельскохозяйственная техника [10, с. 193].

В XIX – начале XX в. башкиры юго-западных и центральных районов, расположенных вблизи крупных населенных пунктов, имели возможность покупать овощи у русских и других земледельческих крестьян, однако население отдаленных горно-лесных и степных башкирских аулов все еще практически не включало овощи в свой пищевой рацион, ограничиваясь сбором «даров природы». До 1920 – 1930 годов разведением садов башкирское население в подавляющей своей массе также не занималось, пользуясь дикорастущими плодами и ягодами.

* Пуд – единица веса, равная 16, 38 кг.

** Четверть – мера объема; показатели четверти варьировались; так, в XVIII – XIX вв. 1 четверть равнялась 8 пудам, потом 9 пудам и больше.

Одна из причин слабого распространения овощей и фруктов в башкирском быту имела социальную подоплеку – у скотоводческого населения существовало несколько пренебрежительное отношение к растительной пище; бедные же часто вынужденно включали ее в свой рацион.

Примерно на рубеже XIX – XX вв. ассортимент садовых и овощных культур у башкир расширился, не без влияния, как принудительных мер, так и примера оседлых соседей, и в той или иной степени стал удовлетворять потребности населения.

Но если заглянуть вглубь столетий через призму фольклора, можно заметить, что садоводство и огородничество у одних групп башкир, видимо, уже имело место в период сложения сказочного фольклора, в то время, как у других – нет. Так, в сказке «Хадиса, дочь Халика» Габдулла обращается к своей жене и ее матери: «"Хадиса, соберись быстренько, пошли картошку сажать! И ты, тещенька, поможешь! Ты, Хадиса, будешь следом за мной кидать картошку, а ты, теща, повыдержай тут весь осот". Огород был немалый... Бабка принялась браниться: "Сроду я таким делом не занималась..."» [6, с. 256]. Жареная картошка упоминается в сказке «Лиса-сирота» [5, с. 391], чеснок в сказке «Живый визирь» [6, с. 325], свекла в сказке «Избалованная девушка» [6, с. 251] и т.д. Имеется немало башкирских пословиц, в которых говорится и об овощах [7]: «Картошка – второй хлеб»; «Посеешь пшеницу – убирай верхки, посеешь репу – убирай корешки»; «Кусок сахара лучше свеклы величиной с гору»; «Каждому овощу свое время»; «Лук, не избивая, плакать заставляет»; «Кусок сахара лучше свеклы величиной с гору»; «Голова – не капуста, в огороде не растет», «От репы живот пухнет, от толокна – в поясе сводит»; «Своя мать – сдоба, мачеха – чеснок»; «Козу не ставят сторожить капусту» и др., были знакомы им и бахчевые – «Два арбуза под мышками не уместишь» и т.д.

Разведение садов у башкир также нашло отражение в пословицах: «У того, кто сад имеет, много еды», «Дельный человек сад растит, бездельник деньги ищет». Сады с фруктовыми деревьями были, в основном, привилегией зажиточных башкир или даже правителей. В сказке «Исмай» упоминается «яблоневоый сад», а конь, в которого превратился главный герой, предчувствуя свою скорую смерть, просит закопать его мозги в этом саду; затем на этом месте вырастает красавица яблоня [4, с. 100-105]. В сказке «Салимьян» говорится, что «Сокровища бая лежали в подземном хранилище посреди большого, примерно в два гектара, сада» [6, с. 211]. В сказке «Ахмет-батыр и Касим-батыр» «Царский сад раскинулся на двенадцать верст. Какие только плоды бывают на свете, те и произрастали в нем» [4, с. 389]. Дочь царя из сказки «Батыры-близнецы» «летом обычно спала в яблоневом саду» [4, с. 144]. Хан из сказки «Мавлихафиз» пообещал егету: «Когда на вершине лысой горы вырастет яблоневоый сад и цветы там расцветут, отдам дочь за тебя. Принялся тот выворачивать на горе камни и отгаскивать их в сторону, а на их место хорошую землю носить. День и ночь работал егет. С наступлением весны посадил молодые яблоньки. Цветы разные посеял и склоны травой задерживал...» [6, с. 295]. Упоминается в сказках и сад аждахи, и сад ялмауза, который был «до того красив, что и взгляд не оторвать...» [4, с. 223, 238].

Вообще в мировоззрении башкирского народа мир представлен садом, а Смерть – садовником:

«Мир – это благоухающий сад,
А существа, живущие там,
Подобны растениям и цветам
Одни тот сад засоряют собой,
Другие растут восхищая красою,
Разные краски и уют
Саду растения те придают.
То, что Смертью мы зовем,
Прозвища злые кому даем, –
Вечности нетленный закон,
Мир от гнильи очищает он,
От больных и увядших трав
Навсегда очищает он.

Освежает он жизни сад...
Краса сада и благоухание –
Это добро и благодеяние» [3, с. 124].

Мотив волшебного, целебного или сакрального яблока встречается в сказках многих народов, в том числе, и у башкир. Считалось, что «молодильные и старящие яблоки растут на острове, со всех сторон окруженном морем» [5, с. 62] или «в садах джинов» [5, с. 325]. В сказках имелись яблоки, которые оживляют или излечивают, и те, которые убивают. Так, например, в сказке «Ахмет-жулик» монгольский царевич сначала умерщвляет, а затем спасает багдадскую царевну с помощью яблок [5, с. 282]. Целебные качества яблок описаны в сказке «Юлдыбай батыр»: «Юхазмей дал съесть слепой девушке два яблока и она тут же прозрела» [5, с. 329]. Три яблока, способные отнять вечную жизнь дала своему человеческому мужу жена Солнце со словами: «Когда за тоскуешь, съешь...». И когда через восемьсот лет беспечной молодой жизни в золотом доме в золотых горах с златоволосой девушкой, семнадцатилетнему егету захотелось вернуться на родину, он сначала съел одно яблоко и сразу же превратился в пожилого человека с черной бородой и черными усами... , стоило ему съесть второе яблоко, как тут же превратился он в согбенного старца с белой-пребелой бородой, который еле передвигал ноги... Погодя немного, съел он третье яблоко и сразу же умер. Вот так родная земля тянет, оказывается, к себе дитя человеческое. В стране Солнца, хотя и было очень красиво, но умирать человек вернулся на свою родину» [5, с. 366].

В фольклоре присутствует и мотив рождения детей с помощью яблок. В сказке «Алмабатыр и Алмабика» старушка подала двум бездетным друзьям-охотникам по половине яблока со словами: «Пусть ваши жены этого яблока отведают – и родятся у вас дети» [4, с. 386]. С использованием яблока девушка осуществляет выбор жениха. Так, в сказке «Златовласый егет» царь говорит своей дочери: «Брось яблоко в толпу, кому оно достанется, тот, выходит, самый сильный, тому и быть твоим мужем». Бросила царевна яблоко, стали егеты за него биться» [5, с. 53]. Яблоки бросают в толпу женихов и царевны-сестры из сказки «Златохвостый серебряногривый» [5, с. 22]. В эпосе «Акбузат» Масем-хан так сказал своей дочери: «Вот тебе яблоко, дочь моя, пусть сердце батыра себе изберет, и кто условие примет мое, из рук твоих яблоко тот возьмет...» [3, с. 166]. А в сказке «Алсудар и Кирсудар» «Царские дочери завели меж собой такой разговор: «Даром прошла наша молодость, до сих пор мы не замужем... Давайте, пошлем батюшке по яблоку. Если намек поймет, выдаст нас замуж». Старшая взяла засохшее, средняя – наполовину засохшее, а младшая выбрала спелое румяное яблоко. И послали их царю...» [4, с. 298-299].

Согласно полевым материалам, после сбора урожая горсть зерна или несколько клубней картофеля выделяли родственникам или соседям или закапывали в виде дара земле (*ер кәтмәне*) с благодарностью: «*Ергә кәрәк кәтмәне / Кәтмән күмен китегез! / Коро калып куймаһын, / Ризалатып китегез*» (Земле нужен дар / Уходя закопайте дар! / Чтобы не оставалась пустой, / Чтобы оставалась довольной) [8, с. 160]. Произносились и следующие пожелания:

<i>Имен-аман йыйып алдым,</i>	Собран весь урожай,
<i>Келәт, базга элдем, һалдым.</i>	И полны закрома.
<i>Туган-тыумаса менән,</i>	С родными и близкими,
<i>Агай-эне, дуҫ-ши менән,</i>	С товарищами и друзьями,
<i>Һаулык-тазалык менән,</i>	В здоровье и радости,
<i>Бергә-бергә ашарга язһын!</i>	Да суждено будет насытиться нам!
<i>Илгә-мирга именлек бир,</i>	Да будут мир и процветание,
<i>Йәнгә-тәнгә аманлык бир!</i>	Да будет здоровье и благополучие!

[8, с. 273].

По мнению этнографа М.Н. Сулеймановой, обряд приношения дара земле у башкир-скотоводов мог возникнуть в результате трансформации обычая разбрызгивать по земле кровь животного во время ритуальных жертвоприношений [18, с. 15].

Поскольку подобный обряд окропления тока кровью (*кырманды кандау*) фиксируется и у других скотоводческих народов, например, у южных казахов, у которых после сбора урожая каждый хозяин должен был зарезать возле кучи зерна жертвенное животное и освятить урожай и ток кровью жертвы, которая, по поверьям, впитываясь в землю, передавала гумну свою благодать, после чего мясо варили и приглашали на трапезу сельчан [12, с. 64-65]. У народов Казахстана и Средней Азии (казахов, узбеков, таджиков и др.) имел место обычай выделения неимушчим части урожая (*кепсен, капсан*) как Божьей доли [17, с. 182].

Изучение источников, в той или иной мере касающихся вопросов распространения садоводства и огородничества в традиционном хозяйстве башкир показывает, что в прошлом башкиры-скотоводы практически не занимались этими видами деятельности [13], ограничиваясь сбором дикорастущих плодов и ягод, и лишь постепенный переход к полной оседлости (с круглогодичным проживанием в аулах) стимулировал появление в усадьбах палисадников, садов и огородов. Новые агротехнические знания появлялись у башкир, как в результате развития собственных знаний и умений, так и в результате заимствования опыта у соседних земледельческих народов. О наличии в прошлом, хоть и незначительных, но все же имевших место, навыков садоводства и огородничества косвенно свидетельствуют произведения устного народного творчества (эпос, сказки, пословицы и др.).

Список литературы

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн. 2–3. Уфа, 1998.
2. Асфандияров А.З. Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). Уфа, 2005.
3. Башкирское народное творчество. Эпос. Т. 1 / Сост. М.М. Сагитов. Уфа, 1987.
4. Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Т. 3 / Сост. Н.Т. Зарипов. Уфа, 1988.
5. Башкирское народное творчество. Волшебные сказки. Сказки о животных. Т. 4 / Сост. Н.Т. Зарипов. Уфа, 1989.
6. Башкирское народное творчество. Бытовые сказки. Т. 5 / Сост. А.М. Сулейманов. Уфа, 1990.
7. Башкирское народное творчество. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Т. 7 / Сост. Ф.А. Надршина. Уфа, 1993.
8. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Т. 1 / Төз. Р.А. Солтангэрэева, А.М.Сөлэймәнов. Өфө, 1995.
9. Головкин Б.Н. Исконно русская кухня. М., 2007.
10. История Башкортостана во второй половине XIX – начале XX века. Уфа, 2006.
11. История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989.
12. Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
13. Мигранова Э.В. Башкиры. Традиционная система питания: историко-этнографическое исследование. Уфа, 2012 (1-е издание); 2016 (2-е издание исправленное и дополненное).
14. Никольский Д.П. Из поездок по Башкирии // Уфимские губернские ведомости. 1890. № 34, 38.
15. Обзор Уфимской губернии в сельскохозяйственном отношении за 1898–1899 гг. Уфа, 1899.
16. Полевые материалы Р.Г. Гаделгареевой; записано в 1978 г. в д. Юлуково Гафурийского р-на РБ от Абубакира Якшибаева, 1900 г. р.
17. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
18. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
19. Усманов Х.Ф. Развитие капитализма в сельском хозяйстве Башкирии в пореформенный период. М., 1981.
20. Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859.
21. Чувьюров А.А. Повести о происхождении картофеля в старообрядческих рукописных сборниках // Питание в культуре этноса. СПб., 2007.

З.И. Минибаева

*(Институт истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия)*

З.И. Хабибова

(Уфа, Россия)

О МУСУЛЬМАНСКИХ ВРАЧЕВАТЕЛЯХ КУРГАНСКИХ БАШКИР

Аннотация. Статья написана на основе полевых материалов авторов, собранных среди башкир, проживающих в Сафакулевском, Альменевском и Щучанском районах Курганской области (1997, 2003 гг.) Мусульманские врачеватели данного региона, бывшие шакирды ишана Зайнуллы Расулева, играли большую роль в домашнем врачевании, излечивали больных от самых тяжелых заболеваний. Однако их религиозная жизнь закончилась трагично – многие из них были репрессированы, сосланы и расстреляны, а их семьи долгое время преследовались местными властями.

Ключевые слова: мусульманские врачеватели, мусульманская медицина, лечение болезней, медресе «Расулия», шакирды ишана Зайнуллы Расулева, репрессии.

Abstract. The article is written on the basis of the field materials of the authors collected among the Bashkirs living in Safakulovsky, Almenivsky and Shchuchansky districts of the Kurgan region (1997, 2003). Muslim doctors of this region, former shakirds of Ishan Zainulla Rasulev, played a big role in home healing, cured patients from the most serious diseases. However, their religious life ended tragically - many of them were persecuted, exiled and shot, and their families were persecuted for a long time by local authorities.

Keywords: Muslim doctors, Muslim medicine, treatment of diseases, madrasah "Rasulia", shakirds of Ishan Zainulla Rasulev, reprisals.

Мусульманские врачеватели курганских башкир играли большую роль в традиционной лечебной практике. Их называли общим термином *өшкөрөүселәр*. Это те, кто лечит мусульманскими молитвами и обдуванием (*өшкөрөү*). В эту категорию людей входили мусульманские местночтимые святые и священнослужители (*әүлиә, ахун, ишан, мулла, мәзин, диуана, абыстай, остабикә*). Среди них самым известным врачевателем был Хисматуллин Сафиулла Халиуллинович (1928–1990 гг.), родом из д. Аскарново Альменевского района, жил и умер в д. Мурзабаево Сафакулевского района. Народ его называл «*әүлиә*» («святой»), «*белемсе*» («знающий»). В молодости он находился в состоянии летаргического сна, позже, выйдя на пенсию, начал лечить людей мусульманскими молитвами. К нему часто обращались больные с высоким давлением или психическими отклонениями (*азашынкырап ауырыгандар*), приезжали люди с проблемами со здоровьем даже из-за рубежа. По рассказам его жены Хасановой Махинур Сафаргалиевны, 1932 г.р., местные власти постоянно преследовали его, обвиняли в обмане, шарлатанстве, вызывали врачей из района, области и руководителей из райкома для проверки его способностей. У Махинур сохранилась «*Түгәрәк ясин*», т.е. сура «Ясин», написанная на бумаге по кругу, через который он пропускал тяжелобольных. Чтобы излечить плачущего младенца от сглаза, ему достаточно было прикоснуться этим кругом к его лицу. [Информаторы (Далее: Инф.) 1, 7].

Мусульманские врачеватели обладали богатейшим арсеналом знаний о средствах и способах лечения всевозможных болезней. Они в комплексе использовали лечебные молитвы с растительными, минеральными и животными средствами. Например, Мирхажетдинов Тажетдин (1859–1919 гг.), проживающий в д. Большое Султаново Сафакулевского района (родом из д. Абилкино), сам изготавливал мазь, смешивая сметану с серой для лечения раковых, кожных заболеваний (экземы) и нарывов, а также окуривал пораженные участки тела дымом серы. По рассказам его внучки Шамсибану и правнучки Рахилы особенно он был известен лечением раковой болезни *сөсө* [букв. сөсә] [Информаторы 2, 6]. По народным представлениям, эта болезнь характеризуется тем, что под кожей появляются «невидимые черви и поедают тело изнутри» (*йырын китеп ултыра*). Информаторы приво-

дили немало примеров, когда *сөсө* поедала губы, нос или часть лица. Считалось, что ее нельзя вырезать ножом, потому что она имеет множество корней и может распространиться по всему телу. Поэтому мусульманские врачеватели излечивали *сөсө* молитвами из Корана и природными средствами. У татар, проживающих в Башкортостане, эта болезнь называется *төче, төче ашый* («тёчэ поедает») [Инф. 10], у сибирских татар – *цеце* [4, с. 200]. Похожее описание болезни мы находим у Авиценны: «рак – это [опухоль] подвижная, разрастающаяся, вредоносная, у которой есть корни, растущие в органах тела» [3, т. 1, с. 170]; «Если рак возникает во внутренних органах, то его лучше не трогать» [1, с. 195–196]. Сам Тажетдин получил религиозное образование в медресе «Расулия» в г. Троицке. Его обычно называли «*күрәзәсе әулия*» («святой провидец»). Он был искусным охотником и мог убить даже бегущего волка. Умер Тажетдин *аулия* в 1910 г.

Лечебной практикой занимались также *диуаналар*, т.е. мусульманские суфии, которые, по воспоминаниям информаторов, нищенствовали и постоянно повторяли зикр («помянутие Аллаха»). Народ помнит Насретдин *диуана* из д. Кубекеево Сафакулевского района, он пользовался популярностью в области мусульманского врачевания. По рассказам информаторов, когда началось массовое уничтожение религиозных книг, Насретдин *диуана* закопал в землю много религиозных книг и отметил место огромным камнем. Через некоторое время на этом месте образовалось озеро. Народ назвал его «Горьким». В настоящее время около этого озера построен санаторий, соленая вода и грязь, которого считаются целебными, особенно для лечения костного туберкулеза [Инф. 4]. В народе был известен и Шарип *диуана*, который лечил людей молитвами из Корана. Он развозил по деревням лечебную иловую грязь из озера «Горькое». Его называли «*багымсы карт*» (досл. знахарь-дед) [Инф. 3].

Среди башкир были мусульманские святые и священнослужители, которые могли демонстрировать различные караматы, т.е. сверхъестественные явления. В д. Сулейманове Сафакулевского района Газиз мулла, произнося *Азан* (призыв к молитве), мог потушить пожар. Кави мулла мог прочесть судьбу живого человека или покойного, которая, по его словам, бывает написана на лбу. После похорон, он задерживался у могилы и прислушивался, как покойный отвечает на вопросы ангелов Мункар-Накир. При затруднении с ответом он сам отвечал за них, произнося молитвенную формулу: «*Әшһәдү әл ләә иләһә иллаллаһу вә әшһәдү әннә Мөхәммәдән гәбдүһү вә рәсүлүһү*» («Свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад – его раб и его посланник») [Инф. 1].

Следует отметить, что в дореволюционный период башкирские деревни Курганской области имели по 2–3 мечети и медресе. Многие священнослужители получали образование в медресе «Расулия» г. Троицка, основанного в 1884 г. башкирским шейхом Зайнуллой Расулевым. К началу XX века медресе «Расулия» превратилось в популярное полусветское учебное заведение, а также в центр религиозной жизни зауральских башкир и казахов Уральской и Тургайской областей [5, с. 8]. Огромное количество видных мусульманских деятелей России являлись мюридами (суфийскими учениками) Зайнуллы Расулева, среди них были и башкиры Курганской области, некоторые из них продолжили учебу в Средней Азии и за рубежом. В советское время мусульманские священнослужители в основном были сосланы и расстреляны, а религиозные учреждения разрушены. Часто мусульманские врачеватели подвергались гонениям со стороны властей. Знахарка Шарафутдинова Вилия Шамсутдиновна, 1938 г.р., из д. Сарт-Абдрашево Сафакулевского района рассказывала нам, что ее дед Хурамшин Нурахмет учился в г. Троицк и был репрессирован. Его старшего сына посадили в тюрьму, а младшего убили. Бабушка Вилии носила девичью фамилию, что ее и спасло. А дед перед смертью выдал ее замуж за своего племянника, чтобы она осталась живой. Вилия вспоминает о своей семье так: «Нас постоянно преследовали как «врагов народа», конфисковали вещи, а бабушку и маму часто вызывали в милицию» [Инф. 8].

В этот период жертвой репрессий стал и дед знахарки Нуржихан Султановой – Ахмадия Биксултанов (ум. 1937 г.), который имел религиозное образование, трижды совершил паломничество в Мекку и был *ахуном*. Он излечивал людей от многих болезней, поэтому Нуржихан его назы-

вает «*баккан атайым*» (досл. знахарь-отец). В 1936 году *ахун* был арестован и сослан в Байкало-строй, а в 1937 г. расстрелян. Нуржихан рассказывала, что дух *ахуна* Ахмадии часто приходит к ней во сне в виде Хизра с блестящим посохом и блестящей чешуйчатой сумкой (*таягы ялтыр, сумкаһы ялтыр, осоп йөрөгән кешенең ялтыр, куй, инде анын*), обучает ее лечению мусульманскими молитвами, читает молитву на пищу (*өшкөрөп китте*) [Инф. 5].

Хусаин Асадуллин (1854–1936 гг.) – указной мулла, учился в медресе «Расулия», суфий, мюрид З. Расулева, проживал в д. Бикберды Сафакулевского района. По словам его внучки-знахарки Хайернисы Шафиковой (1925 г.р.), ее дед обладал способностью видеть болезнетворных духов (*захмәттә курә торгайны*). Он прогонял их с руганью, стуча посохом о ворота или столбы: «*Әй, малгүндәр, кайзан мында ултырып алганһығыз, хәзер китең аркыры аяк малгүндәр!*» («Ой, окаянные, почему здесь сидите, сейчас же уйдите, косолапые, окаянные!»). У Хайернисы и бабушка, и мать Маулиса Шафикова (1904–1987гг.) были знахарками (*багымсылар*) и мусульманскими врачевательницами, отец Фахрислам учился в медресе «Расулия», был муллой [Инф. 9].

Как показывают полевые исследования фольклориста Гайсиной Фаниры Фасхетдиновны, курганским башкирам известны также могилы мусульманских святых-аулии: неизвестной женщины-аулии (д. Подъясово Альменевского района), ишана Ишмухамета (д. Каракулево) и могила неизвестного аулии около д. Шафи Сафакулевского района Курганской области [2, с. 130-131].

Таким образом, мусульманские врачеватели из курганских башкир, получившие образование в медресе «Расулия» у ишана Зайнуллы Расулева имели уникальные способности и внесли большой вклад в мусульманскую народную медицину. Однако, многие из них были репрессированы, сосланы и расстреляны. В настоящее время народ их помнит, а их потомки продолжают заниматься лечением больных.

Список литературы

1. Авиценна. Канон врачебной науки. Минск: Попурри, 2000.
2. Башкортгарзың дини һәм мистик легенда, риүәйәттәре / Автор-төзөүсе, баш һүз, кушымта һәм аңлатмалар авторы Ф.Ф. Гайсина. Өфө, 2013.
3. Ибн Сино (Авиценна). Канон врачебной науки: В 10 т. Т. 1. 3-е изд. Ташкент, 1996.
4. Кадырова Л.М. К вопросу о функционировании и системности народных медицинских знаний аялыных групп татар Омской области // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1999.
5. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1991. Вып. 1.

Список информаторов

1. Галимжанова Махикамал Сафаргалиевна, 1894 г.р., д. Сулейманово
2. Сафакулевского района Курганской области. Записано в 1997 г.
3. Гилимьянова Рахия Тухватулловна, 1956 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района Курганской области. Записано в 1997 г.
4. Гумеров Габделвахит Габделмажитович, 1927 г.р., д. Арасланово Щучанского района Курганской области. Записано в 2003 г.
5. Казеева Камиля Муляевна, 1939 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района Курганской области. Записано в 1997 г.
6. Султанова Нуржихан Фахрисламовна, 1916 г.р., д. Танрыкулово Альменевского района Курганской области. Записано в 1997 г.
7. Фахаргалеева Шамсибану Мужагитдиновна, 1927 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района Курганской области. Записано в 1997 г.
8. Хасанова Махинур Сафаргалиевна, 1932 г.р., д. Мурзабулатово Сафакулевского района Курганской области. Записано в 1997 г.
9. Шарафутдинова Вилия Шамсутдиновна, 1938 г.р., д. Сарт-Абдрашево Сафакулевского района Курганской области. Записано в 2003 г.
10. Шафикова Хайерниса Фахрисламовна, 1925 г.р., д. Белое Озеро Сафакулевского района Курганской области. Записано в 2003 г.
11. Рахманов Сабиржан Саубанович, 1910 г.р., мулла, д. Сатыево Миякинского района Республики Башкортостан. Записано в 2000 г.

ЭПОС ТАТАР КАК ИСТОЧНИК РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Аннотация. Дастанный эпос героико-религиозного характера обладает определенными функциями в духовной жизни народа. В дастане переход героики в религиозную героику – средство стремления народа на инстинктивном и сознательном уровнях сохранить свою веру, культуру, традиции, язык. В исламе, вере в Аллаха народ обретал самодостаточность в национальных и религиозных взглядах и находил духовное успокоение. Героико-религиозные дастаны татар могут служить источником для изучения ислама в Поволжье.

Ключевые слова: героико-религиозный, эпос, дастан, народ, Аллах, исламская, традиция, сюжет, Кахарман Катил, мусульманское войско, общественно-идеологическая мысль.

Abstract. The long-standing epic of the heroic-religious character has certain functions in the spiritual life of the people. In dastan, the transition of heroics to religious heroics is a means of the people's striving at instinctive and conscious levels to preserve their faith, culture, traditions, language. In Islam, faith in Allah, the people gained self-sufficiency in national and religious views and found spiritual comfort. Heroic-religious dastans of the Tatars can serve as a source for the study of Islam in the Volga region.

Keywords: heroic-religious, epic, dastan, people, Allah, Islamic, tradition, plot, Kakharman Katil, Muslim army, social and ideological thought.

В ситуации народа, попавшего в зависимость от иноконфессионального правления, религия становится важнейшим признаком национальной самоидентификации. Широкое распространение героических по форме, но пронизанных философией ислама дастанов в народной среде вызвано стремлением самосохранения народа. Новые социально-политические условия в составе Российского государства способствовали стабильному развитию у татар эпического творчества именно такого содержания. Народные варианты дастанов «Кахарман Катил», «Кыссаи авык», «Кыссаи Сякам», «Кисекбаш», «Джумджума султан» являются примерами подобных памятников. Татарские дастаны религиозного характера – стадильно новая группа героического эпоса, которая требует особого внимания. Для дастанного творчества тюркских народов эта тема ранее не разрабатывалась, в первую очередь, в силу определенных запретов на изучение религиозных аспектов художественной деятельности.

Среди татароязычных дастанов эта группа выделяется своей идеей и тематикой, своеобразным освещением сюжета и событий. Ограниченность, характерная для эпических сюжетов, эпических образов, здесь обогащается религиозными элементами и мотивами. Например, герой в борьбе со своими врагами начинает уповать на помощь Аллаха. Если в древнетюркском эпосе он рассчитывал только на свои силы и в беспощадном бою добивался победы только ценой своих усилий, то здесь врагов (часто неверных) он побеждает с помощью Аллаха и подчинившись воле Аллаха. Враги героя обладают качествами религиозных врагов (часто они выступают в образе кяфиров (кяфир – неверующий, неверный, безбожник, гяур) [1, с. 220]. В героических дастанах религиозного характера эпические каноны подстраиваются под исламские каноны. Это очень важная особенность культуры, характерная для эпоса татар Поволжья.

В различных научных центрах хранятся рукописи дастана «Кахарман Катил», переписанные татарами в XVIII в. Дастан «Кахарман Катил» описывает приключенческую героическую судьбу героев, в особенности главного героя, увлекает читателя своим полуреальным, полумифологическим сюжетом.

Слово «катил» с ударением на последний слог в переводе с арабского означает «убийца» [1, с. 206]. Исходя из сегодняшних эстетических соображений, такое прозвище не

к лицу Кахарману Катилу. Но связь сюжета произведения с древним фольклором вполне допускает применение этого слова по отношению к герою произведения. Исходя из сюжета, становится понятным, что главный батыр в дастане Кахарман – и есть убийца, это слово следует воспринимать как есть. Он сражается с такой отвагой, что «рвет войско как три льва», «бьется, издавая рев дракона», «кровь погибших от его руки льется рекой» и др. В картинах, изображающих в дастане сражение, Кахарман никак не предстает как пример воспитанного благородства, он бесстрашный, безжалостный палач. Как это свойственно эпическому герою, он считает себя всегда правым, а врагов уничтожает. Следовательно, его своего рода «смертоносность» оправдывается на фоне борьбы за справедливость. Поэтому в содержании дастана на первый план выносятся не то, что Кахарман убийца, а то, что это необыкновенной силы богатырь, которому нет равных. Посвятив свой героизм святому делу – победе исламского войска, он прославляется верной службой своему падишаху. Несмотря на название «Кахарман Катил», в дастане он чаще всего упоминается как Кахарман, что в переводе означает «герой, батыр, богатырь».

Произведение достаточно сложное, в содержании которого нашли отголоски и архаические иранские пласты из священной книги Авеста – религии зароастризма, и пласты персидского мусульманства, и коранические мотивы, проникшие от арабов-мусульман, и влияние поволжских татар-мусульман, в том числе оно испытало влияние укоренившейся здесь этнической формы ислама. Основная мысль произведения – усиление ислама. Преклонение перед Аллахом, упование на его милость всегда остаются главной точкой опоры в событиях произведения. Время и события в дастане обозначаются в соответствии со временем намаза (молитвы): «до ахшама», «после ахшама», «после полуденного намаза»; отношения богатыря и его возлюбленной укрепляются через никах; при описании событий каждое дело возлагается на волю Аллаха и исполняется с именами его пророков на устах, а героизм богатыря основан на условиях: «С помощью Аллаха», «Если Аллах даст сил» и т.д.. Упоминание имени Аллаха в тяжелых ситуациях, сборы в дорогу, полагаясь на Аллаха, воспринимаются в дастане как естественное явление.

В дастане войско шаха Хушана – падишаха персидского государства – в каждом случае соседствует с возвеличиванием в качестве исламского войска, а воины шаха Хушана, как правило, – исламские воины, мусульмане. Сам шах Хушан – «умный и сильный», чрезвычайно опытный руководитель, подчинивший себе всех падишахов, кроме индийского.

В одном из писем шах Хушан пишет индийскому правителю о святой миссии своего государства и доводит до его сведения о своем приближении: «От имени властелина земли и неба и его великого пророка. ...На верном пути Аллаха мы со своим мощным и многочисленным (больше, чем муравьев) войском очистим землю от язычников, и осветим весь мир светом ислама». Индийский царь призывается «встать на путь истины» сначала дипломатическим путем, в противном случае, с применением силы.

Как известно из истории, страна, которая начиная с VII в. вела захватническую войну под знаменем миссионерства с целью завоевания Индии – Арабский халифат, а не Иран. Персы также приняли ислам, глубоко пережив такое же влияние. В VII–IX вв. Иран и Средняя Азия в социально-экономическом плане вошли в состав Арабского халифата. В событиях дастана «Кахарман Катил», как это часто было характерно для фольклорного произведения, наблюдается искажение истории, подмена ролей. То, что в произведении распространителями ислама в Индии выступает мусульманское войско Ирана – видимо, результат того, что исторические события в фольклоре испытывают контаминацию. В татарском «Кахармане Катиле» это может быть отражением анахронизма, проникшего непосредственно через персидский письменный источник.

В «Кахармане Катиле» в нескольких местах упоминается, как вражеский правитель и его войско поклоняются огню. В перерывах между сражениями обе стороны хоронили своих погибших воинов. Если тела исламских воинов естественным образом предавались

земле, то индийцы тела своих воинов сжигали. Мусульманский обычай захоронения в произведении противопоставляется вражескому ритуалу предания огню. Обычай сжигать трупы или оставлять их на съедение был очень древним, и ислам положил конец этим порядкам.

Арабо-персидские мусульмане огнепоклонников называли кяфирами, которыми в Коране, как правило, называются используются язычники, не признающие ислам. Но в «Кахармане Катиле» слово «кяфир» ни разу не встречается. Все очень просто. Для татар кяфиры – это враги мусульман по вере – соседи-христиане. В Поволжье у татар слово «кяфир» адресовалось к соседним немусульманским народам. С исторической точки зрения это естественно и соответствует истине. В татарском эпосе-дастане есть тому примеры. Например, в дастане, посвященном Чура-батыру, на эту же тему откровенно написано, что врагами Чура-батыра являются соседние христиане, и в этих эпических произведениях они именуются кяфирами[4, с. 44, 158].

Иблис – имя дьявола в исламе. «Дьявол – (греч. *diabolos* – сатана, черт, Иблис), в некоторых религиях (христианстве, исламе и др.) злой дух и глава злых духов, противостоящий богу; властелин ада» [2, с. 419]. Образ Иблиса достаточно глубоко проник в татарское народное творчество и письменную литературу. Несмотря на то, что Иблис появился еще до Корана, бесспорно то, что сведения о нем татары узнали именно через Коран, где о нем есть немало информации (сура «Пещера», 18:48, 18:50; сура «Аль Хиджр», 15:27; сура «Милосердный», 55:15). Тот факт, что в «Кахармане Катиле» вражеский правитель и его войско поклоняются огню в произведении приравнивается поклонению Иблису, созданному из огня. По представлению исламского войска шаха Хушана, за вражеским огнем прячется Иблис, который является для них и богом. Получив от Бога-огня, олицетворяющего образ Иблиса, обещание победы, индийцы бросаются в бой и после довольно подробно описанного сражения, в конце концов, терпят поражение. Описание Иблиса не в религиозно-мифологической части дастана, а в светской, т.е. в части, пронизанной религиозной героикой, доказывает, что этот древний образ не имеет ничего общего с древнеиранской или языческой тюркской мифологией и введен в произведение с целью пропаганды исламской идеологии.

В татарском дастане речь идет скорее о народном типе ислама, а именно о религии этнических мусульман. Об этом говорит и частая замена имени «Аллах» или «Джанাবে Хак» на «хода», «ходай» и даже «тенгри». В словаре указано, что слова «хода» и «ходай» проникли из персидского языка, а по поводу слова «тенгри» сказано, что еще у древних тюрков оно употреблялось в значении «Аллах» [5, с. 151]. Употребление в устном разговоре и в письме слов «ходай», «тенгри» в значении Всевышнего, казалось бы, не отвечает требованиям ислама, но использование слова «ходай» у татар и слова «тенгри» (в значении управляющего всем миром) у древних тюрков уже давно закрепилось на уровне местной традиции. Эта традиция вошла в такие жанры народного творчества, как баит, мунаджат, также стала нормой для лексики религиозных дастанов.

Популярную сюжетную линию в дастане составляют мотивы предсказаний и гаданий. Как известно, в соответствии с исламом гадание считается языческим деянием (ширк – с арабского означает «многобожие», «язычество», т. е. создание подобия Аллаху). Аллах бесподобен и у него нет потребности ни в ком, поэтому «ширк» считается большим грехом и запрещается во всех формах проявления. Но, как это издревле было характерно для каждого народа, тюркам также было свойственно желание заглянуть в будущее и этот интерес в народе был достаточно силен. Известно, что у древних тюрков уже в конце IX – начале X в. была составлена знаменитая книга гаданий «Бүрк битиг». Книга имела большое практическое применение. В древних уйгурских памятниках также упоминается книга гаданий «Ан битиг» [6, с. 155]. Распространение в более поздние времена книг сонников, возникших на основе этой и других источников, можно рассматривать как отдельную ветвь занятия

гаданием. Некоторые исследователи отмечают зарождение такого явления, как «мусульманская магия» [3]. Таким образом, некоторые порядки, которые в самый начальный период ислама были под запретом, на протяжении их существования в истории подчинились давлению глубоких традиций, связанных с человеческой психологией. Следовательно, несмотря на табу в исламе, возникали запретные деяния, более того, предсказания облекались в религиозные формы, даже использовали для этих целей Коран. Предсказание будущего по-арабски звучит как «гылем аль-гайб», т.е. «сокрытые знания». Несмотря на греховность этого деяния, гадание, обращение к гадалкам, к книге гаданий в татарском народе также было чрезвычайно популярным. И в сюжете «Кахармана Катилы» эта древняя традиция, т.е. обращение к различным магическим средствам с целью предсказания будущего, занимает значительное место.

Преданная служба исламу войску падишаха, проявление беспрекословного подчинения – все действия в дастане подстраиваются под это правило, что соответствует требованиям ислама, предъявляемым мусульманам, следовательно, совпадает с основными правилами образа жизни народа, исповедующего ислам. Суть «Кахармана Катилы» как религиозно-героического дастана состоит в том, что здесь в рамках тюркских эпических традиций занимают место герои и события, не отступающие от правил религиозного бытия мусульманина.

Итак, в татарском дастане в основе описания насаждения в далекой Индии ислама лежат татаро-мусульманские взгляды о превосходстве ислама над язычеством. Главные идеи мусульманизации Индии в татарском дастане переплетаются с идеей и целью пропаганды ислама и укреплении его в Поволжье. В содержании дастана он играет большую роль, эта идея проводится в простой, доступной для читателя форме, главное внимание направлено к художественной эпичности, и именно это качество делает произведение увлекательным и живым.

В заключении следует отметить, что татарский народ имеет огромное наследие письменного национального эпоса в различных вариантах. Татары-мусульмане, испытавшие на себе при царизме миссионерские погромы и религиозные притеснения и гонения, благодаря хождению в рукописной форме, а позже и в форме печатных книг, таких религиозно-героических дастанов, как «Кахарман Катил», «Кыссаи Сякам», «Кисекбаш», сохранили свою веру. Эти и другие причины приблизили дастаны героико-религиозного характера к народу. Татароязычное дастанное творчество, зафиксированное в арабской графике, имеет огромный потенциал для изучения в различных аспектах, в том числе и как источник исламоведения.

Список литературы

1. Арабо-татарско-русский словарь заимствований (арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). В 2 – х т. Казань, 1993. Т. 1.
2. Большой энциклопедический словарь. В 2-х т. М., 1991. Т. 1.
3. Емельянов В. Народный ислам. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ethno.ru/cntnt/narodnyj_i.html (дата обращения: 05.06.2018).
4. Ибраһимова Л.Х. Дастан «Чура батыр» в творчестве тюркских народов (на татар. языке). Казан, 2002.
5. Ислам. Словарь-справочник (на татар. языке). Казан, 1993.
6. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.–Л., 1951.

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ:
ПРОБЛЕМА РАЗГРАНИЧЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ
В СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ УСЛОВИЯХ**

Аннотация. В статье анализируется процесс утверждения теологии в российском научно-образовательном пространстве постсоветского периода. Показываются этапы формирования учебных заведений, создаваемых религиозными организациями, на основе получения лицензии на образовательную деятельность по религиоведению, теологии и религиозному образованию. Раскрывается специфика создания исламских вузов в России по сравнению с православными учебными заведениями. Выделяются общие моменты и отличительные особенности религиоведческих и теологических методологических подходов в научно-образовательной деятельности.

Ключевые слова: религиозное возрождение, образование, теология, религиоведение, методология, исламские и православные вузы.

Abstract. The article analyzes the process of the theology approval in the Russian scientific and educational space of the post-Soviet period. The author shows the stages of formation of educational institutions created by religious organizations based on a license for educational activities in religious studies, theology and religious education. The article reveals the specifics of the creation of islamic universities in Russia in comparison with orthodox christian educational institutions. It is also highlights the general points and distinctive features of religious studies and theological methodological approaches in scientific and educational activities.

Keywords: religious revival, education, theology, religious studies, methodology, islamic and orthodox christianity high schools.

Наука о религии начиная с XIX века прочно вошла в исследовательскую практику. Междисциплинарная научная дисциплина – религиоведение, имеющая самостоятельный статус, с самых различных сторон изучает религиозные системы. Преимущество методологии религиоведения кроется не только в возможностях общенаучных подходов, но и в применении специфических преимуществ гносеологического инструментария философии, социологии, психологии, феноменологии, истории. Научно-образовательная практика в вузах и академические учреждения достигает немалых успехов в данной сфере. Продолжается разворачивание поисков на новых исследовательских площадках.

Изменение парадигмы общественного развития, получившее отражение в социально-политической трансформации российской действительности в конце прошлого столетия, вывело на повестку дня необходимость осмысления места и роли теологии в общественно-культурной жизни, а также в научной сфере. В этом отношении западноевропейская научная традиция имеет богатый опыт. Теология там в качестве гуманитарной науки существует в научно-образовательной сфере около двух столетий. Теологические университеты в западных странах стали местом притяжения интеллектуальных сил общества и центрами развития теологической мысли.

В конце 80-х годов прошлого столетия майнстрим общественного сознания дрейфует в сторону позитивного восприятия религиозных идеалов и ценностей. В образовавшемся идеологическом вакууме начинают развиваться религиозно-мировоззренческие представления и идеи. Религиозные ценности конкурируют с атеистическо-материалистическим мировосприятием. Исходной позицией в этом отношении оказались два крупных мероприятия – 1000 – летие принятия христианства на Руси и 1100 – летие официального принятия ислама в Волжской Булгарии. Они были поддержаны государством и отмечаются в качестве значимых для судеб страны исторических событий. Законодательные акты государства о свободе совести (СССР и РСФСР 1990 года) открывают широкие возможности для религиозной свободы и гарантируют реализации принципа свободы совести.

На фоне этих процессов теология поэтапно утверждается в российском образовательном пространстве. В вузах открываются теологические кафедры и отделения, что позволяет на основе государственных учебных программ готовить специалистов в светских учебных заведениях. Важной отличительной чертой подготовки специалистов в рамках вузовской системы является то, что в обществе это не вызвало крупных дискуссий и открытого сопротивления. В 1992 году по благословению Святейшего Патриарха Алексия II существующие отдельные курсы были преобразованы в Православный Свято-Тихоновский богословский институт. А в 2004 году Свято-Тихоновский Богословский институт получил статус Университета (ПСТГУ), ректором которого с момента создания стал В. Воробьев [1]. Впервые в России в 1998 году на светской организационно-правовой основе появляется высшее исламское учебное заведение – Российский исламский университет (Казань), концептуальные основы и организационные принципы которого были разработаны и реализованы по поручению Президента РТ М.Ш. Шаймиева Советом по делам религий при КМ РТ во главе с профессором Р. Набиевым. Первоначально в ПСТГУ лицензию на образовательную деятельность получают по религиоведению, адаптируя на православно-церковные нужды. Относительно РИУ, произошло немало противоречивых событий, прежде чем утвердилась лицензия на образовательную деятельность по теологии.

Дело в том, что продолжается дискуссия и выяснение позиций в вопросах придания теологии статуса научной специальности, до принятия решения государством. После длительных дискуссий был одобрен президиумом Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации, (протокол президиума от 25 сентября 2015 г. № 24, рекомендация № 24/555) Паспорт научной специальности «Теология» - 26.00.01 [2]. Отсюда вытекала необходимость признания государством дипломов научных степеней, открытие аспирантуры-докторантуры с защитой научных работ по теологии в соответствующих диссертационных советах. У значительной части научного сообщества, в особенности среди философов, такие подходы, граничащие методологической несовместимостью, вызвали горячие споры.

Проявлением сложного процесса преодоления конфронтационного представления методологии науки о религии (религиоведения) и теологии является вопрос об организационно-правовом статусе РИУ (Казань) в начале 2000 – х годов. Хотя на первый взгляд он носил характер конфликта интересов. С одной стороны, муфтията, желавшего не упустить финансовые потоки и, с другой, позиции Совета по делам религий при КМ РТ, разработанной научной группой «Культура, религия и общество» и получившей поддержку руководства республики. Суть заключалась в том, что сторонники позиции муфтията перспективу исламского вуза видели только в рамках чисто религиозного образования. Здесь происходит не столько разграничение методологических подходов или нахождения компромисса по ряду вопросов, а противопоставление двух специальностей – религиоведения и теологии. Поэтому в качестве исключения добивались получения в федеральном центре разовой лицензии на образовательную деятельность по высшему религиозному образованию. Однако это противоречило законодательству, поскольку вуз со светским статусом не имел право вести образовательную деятельность по подготовке религиозных деятелей, что обоснованно приводит Минобрнауки РФ к решению о прекращении действия лицензии, в соответствии с законом оставляя в РИИ специальность теология [3]. В целях приведения в соответствие с законом по религиозной образовательной деятельности создается специальное учебное заведение Казанский исламский университет (КИУ).

Создание Булгарской исламской академии вызвано продолжением и стремлением углубить знания в сфере религии и создать самостоятельную богословскую школу.

Спустя более полутора десятка лет взятый курс на закрепление исламского вуза в рамках светского статуса оказался оправданным, что было закреплено указанными реше-

ниями государства по приданию теологии статуса научной специальности. При этом очерчивается контуры системы высшего теологического образования с соответствующими ступенями: бакалавриат, магистратура, аспирантура – докторантура. Наименование теология (илахиат) закрепляется за исламом, что также используется католической церковью и протестантской церковью, а в православии получил распространение термин богословие. Различия в наименованиях не носят принципиального характера.

Относительно методологии изучения и объяснения религии существует три подхода. Во-первых, богословско-теологический подход в качестве исходной позиции определяет веру. Во-вторых, философия свои рационально-логические суждения начинает с сомнения. В третьих, наука в целом исходит в первую очередь из фактов и результатов проведенных исследований. Причем, если предметом исследования религиоведения является религия, то для теологии божественная сущность. В данных теоретических очертаниях появляется возможность нащупать наиболее характерные моменты для разграничения методологических подходов религиоведения и теологии в конкретном исследовательском процессе.

В средневековой истории трудно было представить сближение научных знаний и религиозных представлений. Векторы развития шли по расходящейся линии. В этом отношении история знает немало примеров их бескомпромиссного противостояния. В современном научно-образовательном пространстве стало естественным стремление найти взаимопонимание между наукой и религией. Современные проблемы теологии разного профиля в основном схожи, если не учесть специфику некоторых религиозных систем. Известный канадский католический теолог и философ прошлого века Бернард Лонерган (1904-1984 гг.) [4] предложил рассматривать теологию в качестве связывающего звена между религией и культурой. Это означает существенное сближение науки и теологии, создавая условия для определенного размывания границ религиоведения и теологии. Причем в методах их познания могут применяться в обоих случаях одни и те же приемы и способы. В этом отношении, например, компаративный подход, примененный Максом Мюллером уже весьма широко в XIX веке, стал универсальным и т.д.

Вместе с тем, несмотря на определенное сближение и соприкосновение в исследовательски-познавательном процессе между наукой о религией и теологией имеется принципиальное отличие. Прежде всего в сфере методологии, где теологии суждено определять свои позиции исходя из веры, а религиоведению опираться на факты, эмпирические знания и научно-исследовательские результаты.

Таким образом, в современном российском научно-образовательном пространстве в последние два десятилетия шел сложный процесс утверждения теологии в качестве не только образовательной, но и научной специальности. Дискуссионные вопросы, связанные с определением общих точек соприкосновения и линии размежевания между религиоведением и теологией, для дальнейшего их обсуждения постепенно определяется в качестве места методологическая площадка. Обозначенные проблемы не носят завершенный характер, они найдут свое разрешение на путях поиска истины и нахождения научных компромиссов.

Список литературы

1. Свято-Тихоновский университет отметил четвертьвековой юбилей Москва, 21 ноября 2017 г. URL: <http://pravoslavie.ru/108368.html>
2. Паспорт научной специальности «Теология». URL: <https://phdru.com/admission/teology/>
3. Частное учреждение высшего образования Российский исламский институт. URL: <http://www.kazanriu.ru/sveden/common/>
4. Энциклопедия. URL: <http://www.krugosvet.ru/enc/filosofiya/lonergan-bernard.>

МУСА-АХУНД ӘЛ-КУВАКАНИ КУЛЬЯЗМАҢЫ

Аннотация. Статья посвящена анализу арабграфичной рукописной книги Мусы-ахунда аль-Кувакани, хранящаяся ныне в личной коллекции академика Г.Б.Хусаинова. По архивным материалам приводятся краткие сведения о его жизни и деятельности, делается сравнительно-сопоставительный анализ двух стихотворений известного башкирского поэта Акмуллы, переписанных Мусой аль-Кувакани в 1894-1895 годах.

Ключевые слова: рукописная книга, Муса аль-Кувакани, стихотворения Акмуллы.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the Arabographic hand-written book of Musa-akhund al-Kuvakani, which is now stored in the personal collection of Academician G.B. Khusainov. The archival materials give brief information about his life and work, comparative analysis of two poems of the famous Bashkir poet Akmulla, copied by Musa al-Kuvakani in 1894-1895.

Keywords: manuscript book, Musa al-Kuvakani, poems of Akmulla.

Үткән замандарза булған кайһы бер вакиғалар, айырым шәхестәрзең исеме һәм эшмәкәрлеге, кызғаныска каршы, йылдар үтеү, быуындар алмашыныу менән ййлап оно-тола, халык хәтеренән төшөп кала бара. Улар язмаларза теркәлеп калған осракта ғына – шуларзы укып, хәтеребез яңыра, тарихи аңыбыз уяна. Күптән түгел атаклы ғалимыбыз Ғайса Хәсәйеновтың шәхси архивында һақланған бер кульязма китапты укып, үзем өсөн заманының укымышлығы һәм күренекле дин әһеле булған Муса-ахун әл-Кувакани тигән шәхесте астым. Дөрөсөрәге, ғәрәп графикаһындағы был кульязма минең ошо шәхескә карата кызыкһыныуымды уятты һәм артабанғы эзләнеүзәргә этәрзе.

Кульязма Муса-ахундың автографы, йәғни үз кулы менән язған китабы булып сықты. Унда бүтән кешеләр тарафынан һуңынан өстәп язылған текстар за урын алған. Китаптың эсенә һалынған ярты шакмак дәфтәр битенә калтыранған кул менән (күрәһең, оло кеше язған) “Юльмухаметов Салават(т)ан Яхиивичу. Был китап тапшырыла Баимов Б.С. иштәлек өсөн” тигән һүззәр язылған. Тимәк, берәй фәнни командировкаһы вақытында был кульязма китапты Тарих, тел һәм әзәбиәт институтының өлкән ғилми хезмәткәре, филология фәндәре кандидаты Берйән Сафа улы Байымов алып кайтқан һәм, үзе ғәрәп язмаһындағы комарткыларзы укый белмәгәнлектән, Ғайса ағай Хәсәйеновка тапшырған.

12-гә 20,5 сантиметр күләмәндәге 87 қағыззан төпләнгән был китаптың күпселек өлөшө 1894–1895 йылдарза язылған, ә кайһы бер кульязма биттәр һуңынан өстәлеп беркелгән. Уның буш калған тәүге битенә күренекле шәйех Зәйнулла-ишан Рәсүлев үз кулы менән Муса бине Фәтхулла әл-Куваканизың 1904 йылдың 30 октябрәндә вафат булып калыуы тураһында язып калдырған. Китаптың пагинацияһы, йәғни бит һандары, булмау сәбәпле был эште ошо юлдарзың авторына башкарырға тура килде. Археография фәнендә кабул ителгән талаптарға ярашлы, бит һандарын 1, 1а, 2, 2а, 3, 3а ... рәүешендә куйып сықтык.

Йыйынтыкка Муса-ахундың кешегә язған бер нисә хаттарының күсермәләре, иске төрки һәм ғәрәп телдәрәндәге төрлө дини язмалар, шулай ук мәшһүр шағирыбыз Акмулланың һәм Ғайса-ахун Рәсүлевтең икешәр шиғырының күсермәләре индерелгән. Әйтергә кәрәк, Ғайса-ахундың зур ғына күләмле ике шиғыры ла, асылда, үзенең улына төбәп язылған васыятнамәләр булып тора. Улар тотошлайы менән өгөт-нәсихәткә королған һәм төрки шиғриәтендә урта быуаттарзан ук килгән традицион калыпта ижад ителгән.

1859 йылда үткәрелгән X ревизия (халык исәбен алыу) материалдарына карағанда (был һәм башка архив сығанактарын табыуза ярзам күрһәткәне өсөн тарихсы-ғалим Шамил Наил улы Исәнғоловка рәхмәт белдерәм), Ырымбур губернаһы Троицкий өйәзе Ауаз

(Шәрип) ауылында Фәтхулла Рәсүлевтың ике улы – Ғайса менән Муса теркәлгән. Ғайсаға – 14, Мусаға ул сакта 12 йәш булған [2]. Ғайса-ахундың бер туған кустыһы булған Муса-ахун, тимәк, 1848 йылда тыуған. Уларзың атаһы Фәтхулла менән Зәйнулла-ишан ағалы-кустыһы бер туған булғандар.

Үзенәң атаклы “Асар” китабын 1930-сы йылдарҙа кабаттан өстәп, тултырып яҙғанда, Ризаитдин Фәхретдинов, “Муса бине Фәтхулла бине Рәсүл бине Муса бине Байрамғол бине Ғашик бине Солтанай бине Морадкабул бине Тупай бине Уразғәли бине Йәкәш”, тигән озон силсиләле исем биреп, Муса-ахун тураһында ла мәғлүмәттәр биреп китә [4, 242–244-се бб.]. Уның тыуған йылын тағы ла конкретлаштырыбыраҡ, 1848 йылдың март ахыры, тип билдәләй.

Бактиһәң, шул ук йылдың августында Ғайса менән Мусаның аталары вафат була, һәм улар сабий килеш етем қала. Малайзарзы тәрбиәләп укытыу эштәрен Зәйнулла-ишан үз өстөнә ала, үзе нигез һалған “Рәсүлиә” мәҙрәсәһендә уларға төплә белем бирә, үзаллы тор-мошқа әзерләй. Укыуын тамамлағас, 1897 йылдың 30 апрелендә Ырымбур губерна идаралығы указы менән Муса Фәтхулла улы Рәсүлев Ахун ауылына имам-хатип итеп тәғәй-енләһә, азак шул ук идаралықтың указына ярашлы 1899 йылдың 7 майынан башлап Туңғатар волосының ахуны вазифаһын башқара [3], изге һаж сәфәрәнә барып кайта. Үзенәң язмаларында нисбәһән (әзәби псевдонимын) туған ырығына бәйләп, “әл-Қыуакани” тип күрһәтә, шулай ук үзе қараған суфыйсылык йүнәләһәнә бәйләп, “ән-Нәкешбәнди әл-Хәлиди” тигән таһаллустарзы ла кулланғылай.

Р. Фәхретдинов уның тураһында, Өфөгә ике тапқыр килдә, һәр килгәнәндә лә бик озак әңгәмәләһәп ултырзык, азак хаттар язышып торзоқ, тип хәтерләй. Шулай бер Өфөгә килгәнәндә, Р. Фәхретдинов унан Зәйнулла-хәзрәт һақында бар белгәнән язып ебәрәүән үтәнә, һәм Муса-ахун был үтенестә үтәй: 5–6 бит қағызза бик ентекләп ишандың тормошо һәм эшмәкәрлегә тураһында язып ебәрә. Азак 1917 йылда Ырымбурҙа “Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәлә” (“Шәйех Зәйнулла хәзрәттең тормош юлы”) тигән китабын сығарғанда мәғрифәтсә-ғалим уның был язмаларын айырым бүлек итеп индерә һәм Зәйнулла Рәсүлев тураһындағы иң күп мәғлүмәттә нәк уның хатынан алғанлығын әйтәп үтә. Тимәк, әлегә көндә был бөйөк шәхес тураһында бар белгәнәдрәбәз өсөн без иң әлек Муса-ахун Қыуаканиға бурыслыбыз.

Халык араһында зур абруй һәм хөрмәт қазанған был шәхес 1904 йылдың 27 октяб-рәндә 57 йәһәндә вафат булып қала һәм Ахун ауылының зыяратында ерләнә. Был вақытта Ғайса-ахун әрме хезмәтендә була һәм кустыһының үлемен бик ауыр кисерә, уға арнап шиғыр за ижад итә. Мәғлүм булығынса, халкыбыззың милли руһи байлығына әүерелгән данлыклы “Илсә Ғайса” (икенсә исемә “Ғайса-ахун”) йыры нәк ошо легендар шәхескә бәйлә.

Муса-ахун күп йылдар төрлө шифалы үләндәр ярзамында халықты дауалау менән дә шөгәлләнгән. Үзенәң қайһы бер дауалау ысулдарын әлегә кульязмаһына ла теркәп қал-дырған. Бына шуларзың бәрәһә:

“8/1 литр қызылча чүбән қилегә салып төйөп, қич ахшам вақытында балчык көршәккә салып, өстөнә 8 ыстакан әсек (әсә) сыу қоярға қәрәк. Ауызын жабып төнәткән суң, иртә менән мичкә утырғызып қайнатмақ қәрәк. Жалқынға қуймай, күмер менән қайнасын. Ауызын балчықтан қылған қапқақ менән жабып қайнатыр. Мәзкүр (әлегә) сигез ыстакан сыу биш ыстакан қалғанча. Бәгдә (шунан һуң) қайнаудан туктатып, шул ук мичтә қичкә чайын утырғызып, қич ахшам заманларында алып сыуытмақ қәрәк һәм таза киндердән сөзөп үткәрәп, бер зур чынайға салып, егерме тамчы ... тамызып, көнәнә өч мәртәбә әчергә қәрәк. Иртә менән һәм төштә, қич жатарда, һәр әчкәндә ярты ыстакан кәдәрә әчер[гә]. Бу дауаның фәйдасы мизаж фәсид булғанға (сәләмәтлек қакшауға), йәнә софра гәлиб (һары ауырыуы көсәйеү) булғанға, жәрәгәнә аш батмай торғанға, күксәүгә вә жүтәлгә һәм сөйәк сыздағанға, чырқырап вә гәйрә күп рәнжәсүләргә шифасы барлығы

исбатланган. 3 йыл микдарлы булды, һәр бер гәзитләрдә бу чүбнең хасиятын (тәҗсирен) бәйән кылып язалар”.

Үрзә әйткәнәмсә, үзенә кулъязма китабына, ағаһы Ғайса-ахундың ике васыятнамәһенән тыш, Муса-ахун әл-Кыуакани Акмулланың ике шиғырын теркәп куйған. Уларзың беренчә исемһез, икенчәсе “Кәләме Акмулла” (“Акмулла һүзе”) тип аталған. Башта тәүгеһенәң тексын килтерәйек:

*Киң янан тар булады, каза килсә,
Юк гәйеп бар булады, жаза килсә,
Кәдере иманның аман чакта
Башиңдан гакыл китәр, бола килсә.*

*Кайгылы бәндәсенә Ходай жакын,
Жылатыр бәндәсенәң асыл затын.
Һәр кемне артык сөйсә – артык кыйнар,
Дустының ишетмәк булып мөнәжәтен.*

*Боланы күреп калган асыл затлар,
Казадан тар-мар булган алтын таклар.
Дошманның бәлә (а)ударган кайгысымы –
Кителгән пулат кылыч мәрүрд саблар.*

*Тоткон булып гәзиз Йософ канча ятты,
Чыгарып агалары кол дип сатты.
Бындан суң Зөләйхәнең жалә иләң
Зинданда ун ике йыл жафа тартты.*

*Һәр кемгә бер сәбәптән афәт булган,
Яхшыга булса тагын нахак булган.
Карышкан бер солтанга каршы килеп,
Хәбестә имам Әгзәм вафат булган.*

*Таушалды кайгы берләң гакыл-хәтер,
Эчемдә кайгы-хәсрәт тулып жатыр.
Шулай ятып Акмулла бичараңыз
Тирәндә әйләндереп сүз кускатыр.*

Күренеүенсә, был әсәр үзенә күрә бер теүәл шиғыр. Йөкмәткеһенән сығып, уның автор тотконлокта сакта язылғанлығын шәйләп була. Сағыштырма анализ яһағандан һуң, уның “Урыным – зиндан” тигән әсәрзең урта бер өлөшө икәнлегә асықланды. Күрәһен, Акмулла 1867–1871 йылдарза Троицкий төрмәһендә ултырған сағында тәүзә без үрзә килтергән шиғырзы ижад иткән, азағырак тулыландырып, байытып “Урыным – зиндан” тигән әсәр итеп үстергән. Тәүге варианттағы өсөнсө-дүртенсе строфаларзы бөтөнләй үзгәртеп язған. Сөнки “Урыным – зиндан”да улар урынына түбәндәге строфалар килә:

*Әсәре асыл һүзең балдай татыр,
Был ерзә күңел куркак, телем батыр.
Ак йәне нахак көйгән бисарағыз
Акрын кисса кылып һулкылдатыр.*

*Бәндәне ризык тигән кыймылдатыр,
Сәселгән ризыгы булһа, йөрөп ятыр.
Һәр бәндә күрәһене күрмәй калмас,
Кәрәк солтан булһын, кәрәк император*

[1, 66–67-се бб.]

Шулай итеп, яңы табылған кулъязма мәшһүр шағирзың “Урыным – зиндан” әсәренәң ижад ителеү рәүешен, тарихын анығырак итеп күз алдына килтерергә мөмкинлек бирә, әзиптең ижад лабораторияһын ентекләрәк өйрәнәүгә булышлык итә.

Шағирзың кулъязмала теркәлеп калған икенсә әсәре “Кәләме Акмулла” иһә – бөгөнгө укуысыға бөтөнләй таныш булмаған шиғыр. Сөнки ул Акмулланың бығаса Өфөлә, Алматыла һәм Казанда сыққан һис ниндәй йыйынтыктарына ла индерелмәгән һәм шағир ижадына бәйле бер ниндәй ғилми хезмәттә лә телгә алынмаған. Кызғаньска каршы, шиғырзың кайһы бер өлөштәре юйыла төшкән, шунлыктан асық итеп укуы мөмкинлегә юк. Бына уның тексы:

*Сүз сөйлә, ай Акмулла, заманыңда,
Басыңның, тән сәләмәт әманыңда,
Холкыңның, чыкса жаман, күңелен күтәр,
Бар булса өлгә сүзләр хәбәрәңдә.*

*Әдәмгә монча төрле бирде кором,
Терелек донъя менән иткән урын, Сәләмәт
жаның тәндә сөрерсең гүмер,
Күрәрсәң ни сифатлы иттең хайуан(?).*

*Кулыма кәләм алдым, күңелем тулкып,
Тормак жуқ бында сурға Хактан куркып,*

*Бәндәнең кыйнасын тәкре жундыр,
Жараткан жан мәхлүген үзе жомдар (?),*

*Бер көне әжәл уғы килсә житеп,
Саудасын китәр тастап желеп-журтып.*

*Жегеттәр жетсә, акылың талап уйла,
Кылмаңыз асымай торған асты буйға,
Олауға күбдүң күңлен кылдым миҗал,
Кур басып, бул сүземде салып куйма.*

*Әдәм зат кулдан килмәс әсте уйлайды,
Максаты уның менән төс булмайды,
Уйласаң гибрәт алып осындайдан,
Ботаксыз агаска да кос кунмайды.*

*Белсәңез, һәр нәрсәгә сәбәп кәрәк,
Һәр затның үз-үзенә бер ди корәк (?),
Кул, аяк, тел менән жак күз бән қолак,
Барына жан мән тәңгә бердәй күмәк.*

*Канча хәстәкемә кәтеккә көлсәң суңра,
Саңрау, аксак, чулак, телсезлә күз.*

*Ходайга һич мөшкел ис имәс кыйн,
Кылсаң да канча гонаһ хакикәт сыйн,
Бары изем көдрәте мән кылса рәхем,
Тас иреп, сачыла тимер төзөп(?).*

*Әгәр дә көдрәт мән кылса кәһәр,
Жук булар галимдәге жанда жануар,
Жир тамырда тартылып, көн тотолоп,
Дарьяның сыуы короп, тау кузгалыр.
Ошондай холок эчендә гәжәйеп күп,
Булмая осолардан алсак бәһәр.*

*Төзәтте нөшкәмездә әдәм сайлап,
Ебәрде донъяга намаз сайлап,
Карасаң, канча дарья озон мән сай,
Таулардан ағып жатыр болак кайнап.*

1316 фи сәфәрәгир

Күренеүенсә, һижри 1316 – милади, йәғни христиан йыл исәбе буйынса 1899 йылда кағызға күсерелгән был шиғырза нәғез башкорт лексикаһы казак һүзәрә һәм һүзбәйләнештәре менән нык үрелеп килә. Гөмүмән, гүмеренең байтак йылдарын казактар араһында үткәргән Акмулла күп кенә шиғырзанын казаксалап язып калдырған. Фәлсәфәүи-дидактик характерзағы был шиғырын да ул, моғайын, казак далаһында йәшәгән йылдарында ижад иткәндер. Ошо унайзан үзенең “Акмулла Уфа шәһәрәндә” тигән язмаһында Ризаитдин Фәхрәтдинов, үзе казак араһында йөрөп (әсәрзәрәндә) якшы ғына казаклашқан булһа ла, һүзендә артык казаклашмай, бөрийән вә үсәргән башкорттарынан айырмаһыз рәүештә һөйләшәлер ине, тип әйтеп калдырған [4, 157-се б.].

Шулай итеп, Муса-ахун әл-Кыуаканызың был кулъязма китабы Акмулла ижадының киң масса укыусыһына ғына түгел, әзәбиәт белгестәрәнә лә әлегәсә билдәһез кала килгән яңы биттәрән аса.

Әзәбиәт исемлеге

1. Акмулла. Шиғырзар / Төз., аңлатмалар һәм баш һүз авторы Ә. Вилданов. Өфө, 1981.
2. Башкортостан Республикаһының Милли архивы. И-138-се фонд, 2-се тасуирлама, 772-се эш, 92–107, 173-сө кк.
3. Башкортостан Республикаһының Милли архивы. И-295-се фонд, 2-се тасуирлама, 8-се эш, 410 а – 411-се кк.
4. Фәхрәтдинов Ризаитдин. Һайланма әсәрзәр / Төз., баш һүз һәм аңлатмалар авторы М.Х. Нәзәрғолов. Өфө, 2009.

И.А. Панков

(Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») РАН,
Санкт-Петербург, Россия)

А.К. Бустанов

(Европейский университет в Санкт-Петербурге/ Амстердамский университет,
Санкт-Петербург, Россия)

ПОТОМКИ МУХАММАД-ШАРИФА АЛ-БУЛГАРИ В СОВРЕМЕННОМ ХОРЕЗМЕ¹

Аннотация. История семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари является наглядным примером того, как миграция может вдохнуть новую жизнь в динамику религиозных процессов в удаленных уголках Российской империи и Советского Союза, на севере Ирана и в Узбекистане. На основе рукописных источников (суфийских агиографий, генеалогий, путевых заметок) и интервью с нашими современниками, потомками Мухаммад-Шарифа, проживающими между Татарстаном, Хорезмом и северным Ираном, мы можем увидеть влияние идеи о праведном переселении (*хиджра*) на обретение идентичности в сообществе мигрантов. Это позволяет нам пересмотреть ряд распространенных национальных концепций, касающихся этнических границ и способов самоопределения, и в то же время дает возможность понять, что для наших информантов вопрос веры и принадлежности к имеющей особый статус семье был ключевым.

Ключевые слова: миграция, *накибандийа-муджаддидийа*, Ургенч, Хорезм, Татарстан, агиографии.

Abstract. The history of the family of the descendants of Muhammad-Sharif al-Bulgari is a clear example of how migration can breathe new life into the dynamics of religious processes in remote corners of the Russian Empire and the Soviet Union, in the north of Iran and in Uzbekistan. On the basis of manuscript sources (Sufi hagiographies, genealogies, travel accounts) and interviews with our contemporaries – descendants of Muhammad-Sharif from Central Russia to Khorezm and northern Iran we can see the influence of the idea of pious resettlement on finding an identity in the migrant community. It allows us to debunk the prevalent national narratives that underline a number of common national concepts concerning ethnic borders and self-denominations, and at the same time provides an opportunity to understand that for our informants religious identity and belonging to a respected sacred family has been much more important.

Keywords: Migrations, *Naqshbandiyya mujaddidiyya*, Urgench, Khorezm, Tatarstan, hagiographies.

Введение

В нашей статье представлено исследование транснациональной истории, цель которой – помочь понять структуру взаимодействия религиозных и семейных связей. За основу нашего исследования мы взяли интервью и частные архивы², продолжая тем самым наши изыскания о более ранних этапах истории этого рода, связанных с агиографическими нарративами о Мухаммад-Шарифе в Хорезме³.

Как мы уже показали в другой статье, миграция мусульманских семей была весьма заметной и послужила основой для формирования различных концепций культурной идентичности сообщества, направленной на поддержание общего чувства принадлежности к

¹ Статья является русским вариантом нашего исследования: Igor Pankov, Alfrid Bustanov, "Transregional History of a Muslim Family: Oral and Written Testimonies on the Descendants of Muhammad-Sharif al-Bulghari," *Manuscripta Orientalia*, 24/1, pp.20-25 (accepted for publication in fall 2018).

² Полевые работы в Узбекистане для настоящей статьи были проведены одним из авторов этого исследования Игорем Панковым между 2016 и 2018 годами.

³ Бустанов, Корусенко, 2010; там же 2014.

определенной вере. В то время как межрегиональные и транснациональные связи мусульман России изучаются на примерах из Османской Турции и Центральной Азии¹, наша статья посвящена истории татарских мигрантов в Хорезме. В нашем предыдущем исследовании мы проследили религиозные связи, которые существовали между Поволжьем и Хорезмом, по крайней мере, начиная с XVIII в.² Случай с переселением одного человека, Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, показывает, как мигранты укореняются в местном сообществе и могут глубоко проникнуть в сферу местных религиозных традиций, становясь в определенный момент носителями тех важнейших качеств, которые могут оказывать символическое влияние на общину и менять религиозные концепции.

В случае с Хорезмом это имеет прямое отношение к местной традиции почитания духовного наследия знаменитого святого Наджм ад-Дина ал-Кубра, с одной стороны, и распространение сети накшбандийа-муджаддийа, с другой. Такое смешение традиций способствовало формированию антиколониальной риторики и утверждению необходимости праведного переселения из «земли невежества» в страну ислама. Хотя историю семьи мигрантов в досоветский период в целом весьма легко проследить по агиографическим источникам из России и Хорезма, мы в настоящей статье решили подробно остановиться на истории семьи именно в советское и постсоветское время, уделив особое внимание значениям религиозных концепций, воспроизводимых и пересмотренных ныне потомками Мухаммад-Шарифа в Узбекистане и на севере Ирана.

Мы проследим историю потомков Мухаммад-Шарифа за последние два столетия на основе информации, собранной из семейных источников (на фарси и узбекском языках), а также из биографических сборников татарских улемов XIX–XX вв. Мы также проведем анализ важнейших событий, которые послужили причиной переселения и изменения социального облика членов кровнородственной группы на протяжении последних двух столетий. Большую часть материалов по истории семьи, как письменных, так и устных, нам предоставил Мухаммад-Амин б. Мухаммад-Зафир (род. 1965) или Аминбай. Он занимает должность имама областной мечети и является мужем сестры Сулейман-ишана. Сулейман служит имамом мечети и управляющим зийаратгоха Йусуфа Хамадани, находящегося в пригороде Ургенча.

Миграция из России

Поскольку эпизоды, связанные с праведным переселением Мухаммад-Шарифа ал-Булгари в Хорезм, уже подробно обсуждались нами ранее, мы только обобщим генеалогические аспекты этой истории вплоть до начала XXI столетия. Для знакомства с подробной генеалогией потомков Мухаммад-Шарифа в статье приведена копия рукописи (рис. 1) и генеалогическое древо, составленное нами (рис. 2).

Источники, находящиеся в нашем распоряжении, называют основателем рода Ибрахима. Именно к нему относят себя сегодняшние потомки Мухаммад-Шарифа в Узбекистане и Иране. С 1790-х гг. он служил имамом в селе Байрака, что на юго-востоке современной Республики Татарстан. Начиная с Ибрахима, члены этой семьи занимали должность имама в Байраке. В то время как один из сыновей Ибрахима, 'Убайдулла (ум. 1845), остается в селе, его брат Мухаммад-Шариф (ум. 1842) после долгих лет проведенных в Бухаре решает переселиться из России в Хорезм, следуя традиции праведного переселения в земли ислама. Около 1821 г. Мухаммад-Шариф обосновался в кишлаке Чекке, к западу от Ургенча. Там он открыл небольшую мечеть, суфийскую ханаку и медресе, тем самым за несколько десятилетий превратив это место в центр ислама в регионе.

¹ Frank, 2012; Meyer, 2014.

² Бустанов, 2016: стр. 183-204.

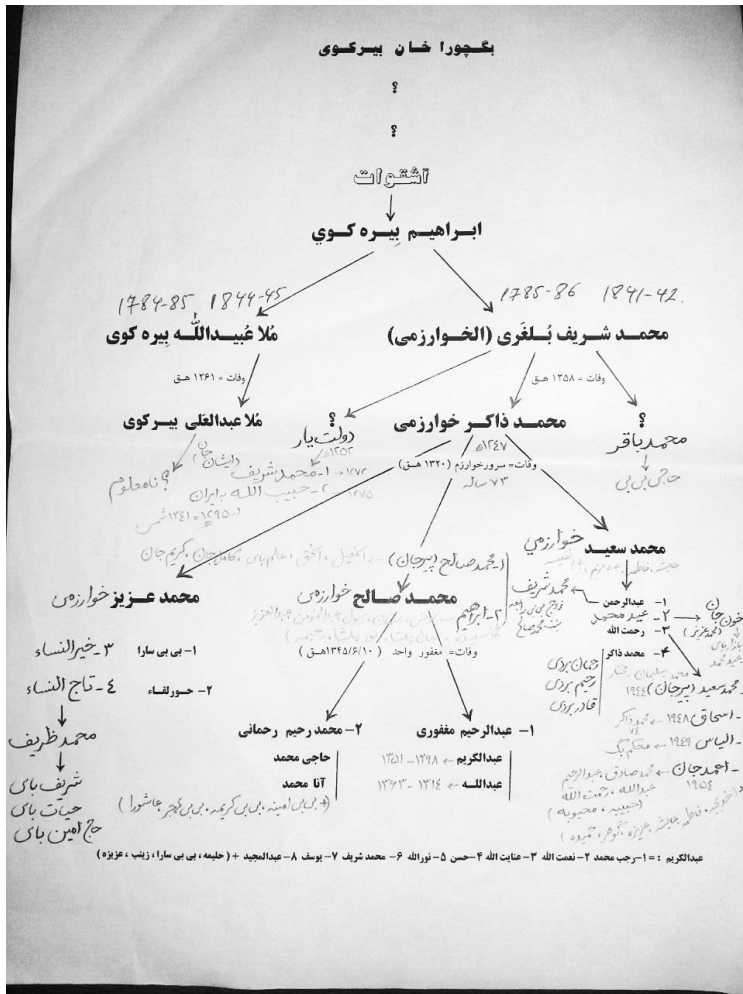


Рис. 1. Родословная потомков Мухаммад-Шарифа, распространенная среди родственников. Личный архив Аминбая. Предоставлено владельцем

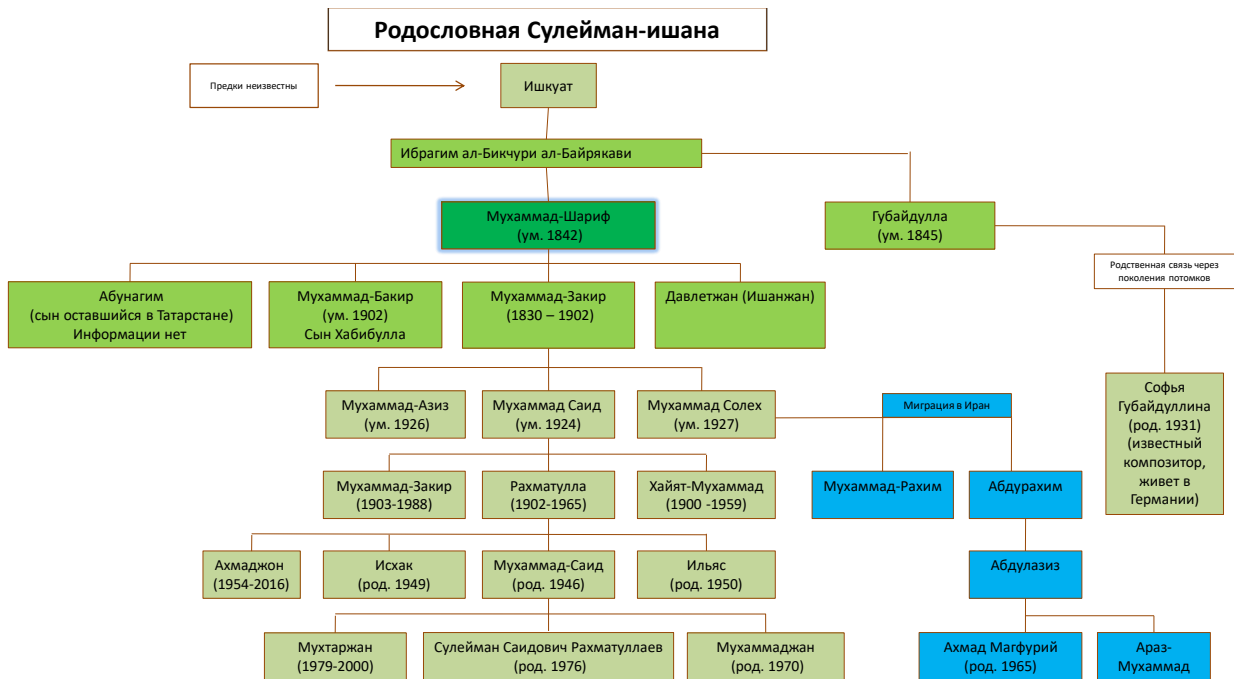


Рис. 2. Генеалогическая схема потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари. Составлена авторами статьи

Архитектурный комплекс, включающий мечеть «Эшонбобо» («эшонбобо» – так в Хорезме обращаются к пожилому ишану) и *кабрстан*, сохранился до наших дней. Мечеть названа в честь Мухаммад-Шарифа. Начиная с него, все потомки по мужской линии называли себя *ишанами*. Сегодня на территории комплекса происходят реставрационные и восстановительные работы. В новом проекте заложено строительство медресе, примерно в том виде, как оно выглядело во времена Мухаммад-Закира (1831–1902), сына Мухаммад-Шарифа.

Мухаммад-Закир был, похоже, даже более заметным человеком в регионе, чем его отец, поскольку именно он взял на себя организацию деятельности суфийского братства. Вот как его описывают в биографических словарях: *«Унаследовав от отца статус шайха, он восстанавливает суфийскую ханаку и медресе. Увеличив свои земельные владения, он участвует в обучении и просвещении людей, и слава о его величии распространяется повсюду. Его верные ученики следовали за ним в дальние страны, в том числе и в земли Казани, что способствовало росту его влияния. От хана он не принимал даров, а если соглашался принять, то тотчас раздавал все своим ученикам и нуждающимся. Все дополнительные расходы братства покрывались за его счет.*

Похороны проводились в четверг днем в присутствии благородных людей. Были хан и все остальные жители. Он был погребен за могилой своего отца в северной части. У него осталось три сына: Мухаммад-Саид, Мухаммад-Салих и Мухаммад-'Азиз - и две дочери. Средний сын Мухаммад-Салих впоследствии занял место своего отца. Он был наделен знаниями и благоразумием, обладал спокойным и серьезным нравом. При жизни отец часто наделял его своими полномочиями в общении со своими последователями. Что касается шайха Мухаммад-Саида, то он преуспел в науках, а мулла Мухаммад-'Азиз отличался знаниями и предвидением. Он занимался обучением, а также управляя делами ханаки. У каждого из них были сыновья»¹.

К началу XX в. мы наблюдаем прочную включенность семьи мигрантов в религиозные контексты Хорезма, они оказались интегрированы в качестве элитарной группы и имели серьезное влияние на процессы в религиозной сфере.

Миграция в Иран и обратно

В декабре 2016 г. в Ургенче у нас была возможность взять подробные интервью у имама мечети Йусуфа Хамадани². Сулеймана (род. 1976) и его родственников. Основной вопрос, который мы ставили перед собой, – прояснить родословную имама и цепочку передачи духовной традиции современному поколению религиозных деятелей Узбекистана, активно участвовавших в постсоветском возрождении духовных институтов в регионе.

У Сулеймана есть брат Мухаммаджан и пять сестер. Все сестры удачно вышли замуж, в настоящий момент в большой семье Сулеймана насчитывается уже более тридцати человек. Однажды в выходной день мы были приглашены к брату Сулеймана на небольшое застолье. Почти вся мужская половина семьи была в сборе за одним столом и нам удалось со всеми познакомиться и побеседовать. В тот день среди членов семьи присутствовал и Ахмад Магфури (род. 1965)³, который как наиболее уважаемый и религиозно образованный человек выполнял функции имама во время семейных молитв. Он родился на севере Иране и приходится внуком вышеупомянутого Мухаммад-Салиха. Поскольку традиционно в семье ишанов большинство браков заключаются внутри семьи, Ахмад Магфури оказался женат на одной из сестер Сулеймана. Таким образом, эндогамия способствует сохранению

¹ Ar-Ramzi, 1423/2002: стр. 357.

² Algar, 1983: стр. 395-396.

³ Его полное имя – Ахмад Магфури б. Абд ал-Азиз б. Абд ар-Рахим б. Мухаммад-Салих б. Мухаммад-Закир.

социального статуса всех членов семьи. Он получил образование в Медине, а также проходил обучение в Дамаске и Тегеране. Как и многие выходцы из Ирана, он приезжал на обучение в Бухару.

В 1995 г. Ахмад Магфури по приглашению своих узбекских родственников переехал в Узбекистан, в Ургенч. Активную роль в этом сыграл дядя (брат отца) Сулеймана, Ахмаджан б. Рахматулла, бывший в то время депутатом первого созыва парламента Узбекистана и главным имамом Хорезмской области. Именно по его инициативе для развития мусульманского образования в области был приглашен родственник из Ирана.



Рис. 3. Ахмад Магфури ибн Абд ал-Азиз б. 'Абд ар-Рахим преподает в медресе Мир-и-Араб. Бухара. Апрель 2018. Фото И. Панкова

Однако сам Ахмад Магфури свою миграцию объясняет таким образом: *«С наступлением независимости в Узбекистане я решил переехать на истинную родину моих предков и создать семью. Так я хотел. Здесь в Узбекистане – все мои родственники, здесь похоронены мои предки Мухаммад-Шариф Булгари и его сын Мухаммад-Закир Хорезми. Иран я не считаю своей родиной. Прошло 200 лет как мои предки переехали в Хорезм. Могилы трех поколений моих предков здесь в Узбекистане, поэтому я считаю, что истинная моя родина здесь. Я считаю себя узбеком, а своей родиной – Узбекистан»*¹.

Такой рассказ о том, что такое "родина" выглядит очень интригующе, особенно в устах человека из очень мобильной семьи. Несмотря на прочную память о своем "татарском" происхождении, Ахмад Магфури в разговоре с нами все же подчеркивает свою хорезмскую идентичность, привязанность к символическим местам памяти – архитектурному комплексу Мухаммад-Шарифа.

Сначала Ахмад Магфури служил имамом в мечети «Ахун бобо» и преподавал в медресе в Хиве, а с осени 2017 г. начал преподавать суфизм в высшем медресе Мир-и 'Араб, открытом на территории мемориального комплекса Баха ад-Дина Накшбанди в окрестностях Бухары (рис. 3).

Этот факт имеет большое символическое значение, учитывая что *мударрис* Ахмад Магфури является ишаном и прямым потомком суфийского шайха, известного своим вкладом в дело распространения сети накшбандийа-муджаддийа в Хорезме. Причиной миграции Ахмада Магфури на "родину" предков по нашему мнению могло послужить и слож-

¹ Магфури, 2018

ное положение суннитов в современной Исламской Республике Иран. Поскольку государство не поддерживает религиозное образование в суннитских общинах, к которым относятся и потомки Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, ими было принято решение открыть частное медресе, предлагающее духовное образование для иранских туркмен. Вот как Ахмад Магфури описывает историю своей семьи в двадцатом веке: «В 1928 г. мои родственники в Хорезме [семья ишана Мухаммад-Салиха] решили эмигрировать в Мекку ради сохранения веры [от советской антирелигиозной политики], но в конечном счете они остались в Иране. Туркмены попросили нас остаться. Это была маленькая деревня на берегах Каспийского моря, где жили туркмены.

Наша семья гостила у них в течение одного месяца, но потом жители деревни убедили их остаться, чтобы учить исламу. Это были очень гостеприимные люди, открытые для новых религиозных знаний. Они очень привязались к нашей семье. Наш дед 'Абд ар-Рахим, к тому времени глава семьи, сказал родным, что наша Мекка – в этой деревне (рис.4)¹».



Рис. 4. Портрет 'Абд ар-Рахима б. Мухаммад-Салиха б. Мухаммад-Закира б. Мухаммад-Шарифа, иммигрировавший из Ургенча в Иран. Из частного архива Аминбая. Предоставлено владельцем

В данном случае миграция вновь окрашена в религиозные тона и даже представлена в свете исламизации и распространения религиозных знаний. Получается, что члены семьи конструируют себя как "носителей ислама", перемещающихся по региону именно с благочестивой целью прозелитизма.

Судьба семьи в XX веке

Мухаммад-Саид (ум. 1924) также был ишаном в Ургенче, но не последовал за своим братом в Иран. У него было три сына: Хайат-Мухаммад (ум. 1963), Рахматулла (ум. 1988) и Мухаммад-Закир. Последний перебрался из Хорезма в Туркменскую ССР. Все они были ишанами и выполняли функции суфийских наставников. Дети Рахматуллы остались в Хорезме, это Мухаммад-Саид (род. 1946), Исхак (род. 1949), Ильяс (род. 1950) (рис. 5) и Ахмаджан (1954–2016) (рис. 6), имевший статус профессионального чтеца Корана, *кари*, в Хорезме, он же был главным имамом Хорезмской области, видным политическим и религиозным деятелем постсоветского Узбекистана, а также являлся родственником Мухаммада-Садика Мухаммада-Юсуфа (1952–2015).

¹ Магфури, 2018



Рис. 5. Групповая фотография, сделанная в Хорезме в 1980-х годах. Слева направо: Ахмаджан б. Рахматулла б. Мухаммад-Азиз б. Мухаммад-Закир, Мухаммад-Закир б. Мухаммад-Саид, Мухаммад-Саид б. Рахматулла, Исхак б. Рахматулла, Ильяс б. Рахматулла, Рахимберди б. Мухаммад-Закир б. Мухаммад-Саид (из Туркменистана, его отец третий слева). Частный архив Аминбая. Предоставлено владельцем



Рис. 6. Портрет хаджи Ахмаджана б. Рахматуллы б. Мухаммад-Саида б. Мухаммада-Закира б. Мухаммад-Шарифа. Из частного архива Аминбая. Предоставлено владельцем

Несомненно, эти связи значительно укрепили позиции семьи. Сулейман, сын Мухаммад-Саида, родился в 1976 г. и окончил медресе Фахр ад-Динв ар-Рази в Ургенче в 1997 г. Затем он служил муллой в разных местах в Хорезмском районе, а сегодня управляет делами зияратгох Йусуфа Хамадани.

В настоящее время потомки Мухаммад-Шарифа живут компактно на севере Ирана в провинции Гулистан, в Туркменистане в Дашогузском районе и в Хорезмском районе Уз-

бекистана, где они проживают большой группой. Среди родственников Сулеймана в Хорезме Мухаммад-Амин (Аминбай) пользуется особым авторитетом. К его мнению прислушиваются и к нему идут за советом.

У туркменской ветви рода тоже есть своя история. Вот как она рассказана Аминбаем: *«У Мухаммад-Салиха было два сына: 'Абд ар-Рахим и Мухаммад-Рахим, они уехали в Иран. Оба были женаты на дочерях своего дяди, Мухаммад-'Азиза. Мухаммад-Салих переехал в деревню в Туркменистане, примерно 100 км отсюда. Там Мухаммад-Салих выдал свою дочь за 'Абд ар-Рахмана, который является старшим сыном первой жены Мухаммад-Саида. 'Абд ар-Рахман умер в 1952 г. в Мари в Туркменистане, где он был ишаном. Его сын 'Абд аш-Шариф остался здесь с двумя сыновьями, Мухаммад-Салих Пирджан и Ибрахим. У Мухаммад-Салиха Пирджана было пять или шесть сыновей, а у Ибрахиима семь или восемь сыновей. Мы не видели их какое-то время, потому что граница теперь закрыта»¹.*

О родственниках в Иране он рассказал следующее: *«Когда в 1920-х гг. семья присоединилась к туркменам в Иране, они решили никому не говорить своих настоящих имен. В местной традиции уважаемым людям даются прозвища. Поэтому в среде туркмен в Иране 'Абд ар-Рахим был известен как Ката Ишан, а его брат 'Абд ар-Рахман был назван Кари Ишаном. Они также изменили свои фамилии на персидский лад – Магфури, чтобы агенты КГБ их не опознали. Во время Второй мировой войны здесь был порт и эту местность занимали советские войска. Агенты КГБ пытались найти потомков Мухаммад-Шарифа, но местные жители не знали их настоящих имен, и это помогло семье избежать арестов»².*

В этом месте в семейный нарратив вступает мотив о противостоянии с "силами безбожников". Поскольку семья обладает особым статусом благодаря своим религиозным знаниям и заслугам в распространении ислама и создания суфийских сетей, мотив об угрозе со стороны атеистического государства выглядит еще одним доводом для подчеркивания особого социального статуса членов семьи, необходимости их сохранения для жизнеспособности локальной общины.

Заключение

Поскольку потомки Мухаммад-Шарифа оказали серьезное влияние на развитие суфийских сетей в Хорезме, эта часть семейной истории становится в современных условиях важным элементом публичного статуса семьи, поскольку в современном Узбекистане суфизм (как широкое и сложно определяемое понятие) понимается как часть национального достояния и представлений о "традиционном исламе". Эта явная ассоциация с великим прошлым помогает новому поколению обеспечивать высокое положение в обществе. Кроме того, оказывается, что история миграции среди мусульман Российской империи в XIX в. демонстрирует широкие возможности, которыми обладали мигранты для поддержания связей с другими группами мусульман. В некоторых случаях государственная политика в мусульманских провинциях империи оказала неожиданное влияние на религиозную динамику, вызванную не столько массовой миграцией, сколько влиянием отдельных семей.

Справочная литература

1. Амин М. (Аминбай) (2018), *«Семейные истории» [сборник интервью]*, интервью взятые Панковым, Ургенч.
2. Бустанов А. и Корусенко С. (2010), «Генеалогия сибирских бухарцев: Имьяминовы», *археология, этнография и антропология Евразии*, т. 38/2, стр. 97–105.
3. Бустанов А. и Корусенко С. (2014), «Генеалогия сибирских бухарцев: Шиховы», *археология, этнография и антропология Евразии*, т. 42/4, стр. 136–145.
4. Магфури А. (2018), *Прогулки по Бухаре* [сборник интервью], интервью взятые И. Панковым, Апрель, Ургенч.

¹ Амин, 2018

² Амин, 2018

5. Algar, H. (1983), “Abū Ya‘qūb Hamadānī”, *Encyclopædia Iranica*, vol. 1/4, pp. 395–396.
6. ar-Ramzī, M.-M. (1423/2002), *Talfīq al-akhbār wa talqīn al-āthār fī waqā’i Qāzān wa Bulghār wa mulūk al-Tātār* [Collection of Stories and Verification of Sources in the History of Kazan, Bulghar, and the Tatar States], ed. by I. Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, fol. 2.
7. Bustanov, A. (2016), “The Bulghar Region as a ‘Land of Ignorance’: anti-colonial discourse in Khvārazmian connectivity”, *Journal of Persianate Studies*, vol. 9/2, pp. 183–204.
8. Frank, A. J. (2012), *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, Leiden, Boston: Brill.
9. Meyer, J. H. (2014), *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*, Oxford: Oxford University Press.

ИСЛАМ И РЕЛИГИОЗНО-ПОПУЛЯРНЫЙ ПОДСТИЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО СТИЛЯ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. В статье анализируется роль религиозно-популярного подстиля религиозного стиля башкирского языка в пропаганде идей ислама. Автором сделан основной упор на описание многообразия жанров этого подстиля. Показана роль башкирских поэтов, писателей и публицистов в формировании и развитии религиозно-популярного подстиля. В конце статьи обозначены перспективы изучения данной проблемы.

Ключевые слова: башкирский язык, ислам, стиль, функциональный стиль, книжный стиль, религиозный стиль, религиозно-популярный подстиль.

Abstract. In the article is analyzed the role of the religious popular substyle of the Bashkir language in the promotion of the ideas of Islam. The author focuses on the description of the variety of genres of this substyle. In the article the role of Bashkir poets, writers and publicists in the formation and development of religious and popular substyle in the article is shown. At the end of the article are indicated the prospects of studying this problem.

Keywords: Bashkir language, Islam, style, functional style, book style, religious style, religious-popular substyle.

В сферу книжных стилей современного башкирского литературного языка входят научный, публицистический, официально-деловой, эпистолярный, религиозный, литературно-художественный стили, а также стиль башкирского устно-поэтического творчества и стиль рекламы [13; 16; 17]. Функциональные стили книжной сферы башкирского языка сформировались на основе широких его общественных функций [22]. Формирование системы подстилей религиозного стиля завершилось в 2001 году. На тот момент их было три: а) собственно-религиозный подстиль; б) пояснительно-дидактический религиозный подстиль; в) популярно-религиозный подстиль [13]. Однако дополним, что их дальнейшее развитие на основе появляющихся новых экстралингвистических факторов продолжается до сих пор.

Башкиры, как отметили в своих работах известный ученый-этнограф Н.В. Бикбулатов [3, с. 106] и историк-религиовед А.Б. Юнусова [1, с. 449], на протяжении ряда веков продолжают оставаться приверженцами суннитского направления традиционного ислама.

В связи с этим особую актуальность приобретает раскрытие специфики исламской составляющей религиозного стиля башкирского языка. Это – первый момент. Но это еще вовсе не означает то, что мы должны игнорировать своды переводов священных книг на башкирский язык [14; 15], представляющих другие ведущие религии мира. Они тоже являются объектами изучения с позиций их функционально-стилевых особенностей (например, их принадлежность к одному из трех подстилей, выявление стилиевых черт его жанров и т.д. – прим. Ю.П.). Это – второй момент. Третий момент представляет собой реконструкцию текстов, относящихся к доисламским верованиям башкир [1, с. 471–483], что затем позволит нам произвести детальный анализ их стиля.

Итак, религиозный стиль башкирского языка входит в систему книжных стилей, но он, в отличие от остальных, так и продолжает оставаться неизученным.

Наша цель заключается в краткой характеристике самых распространенных жанров популярно-религиозного подстиля религиозного стиля башкирского языка, в той или иной форме представляющих идеи ислама как одной из ведущих религий мира.

Однако перед этим следует провести аналогию между популярно-религиозным подстилем религиозного стиля и научно-популярным подстилем научного стиля башкирского языка. Но до этого будет правильным обратиться к статье известного на Кубани специалиста по функциональной стилистике А.С. Стаценко «Религиозный стиль как один

из функциональных стилей в методике преподавания русского языка и культуры речи» [19], в которой автор выделяет собственно религиозный, религиозно-проповеднический и религиозно-популярный подстили [19, с. 276]. При этом А.С. Стаценко справедливо считает, что «...религиозно-популярный – подстиль, направленный на просвещение, образование в сфере религии в облегченной форме, к нему относятся: фильмы, мультфильмы, брошюры и так далее...» [19, с. 276]. На наш взгляд, предложенное здесь автором сочетание «в облегченной форме» подразумевает не только активное проявление значительного количества стиливых черт, но и многообразие жанров. Это связано с задачами данного подстиля.

Известно, что задача научно-популярного подстиля любого языка, как отмечает Н.В. Кириченко, популяризация научных знаний для широкой аудитории [5, с. 236], т. е. в качестве адресата выступают неспециалисты, интересующиеся теми или другими научными проблемами. Отсюда следует, что религиозно-популярный подстиль призван распространять религиозные знания среди широких масс населения в доступной и свободной форме, т.е. путем исключения дидактичности. Значит, в качестве адресата выступают не религиозные деятели, а те люди, которых надо заинтересовать постулатами ислама как одной из ведущих религий мира, представить им всю информацию в сугубо популярном виде. Именно в этом и заключается так называемая «облегченная форма» приобщения широких масс к религии.

Популярно-религиозному подстилю, как и научно-популярному подстилю научного стиля, свойственна наибольшая экспрессивность, эмоциональность [7, с. 615–616], что доказывается, прежде всего, функционированием в нем такого жанра, как духовное стихотворение. Благодаря его наличию достигается более доходчивая передача адресату-читателю различной информации на религиозную тематику.

Все это дает полное основание для заявления о том, что стиливые черты религиозного стиля имеют межстилевой характер. Иными словами, этому стилю, как и литературно-художественному [6, с. 200], характерно использование языковых средств всех остальных стилей книжной сферы.

К примеру, мы считаем, что язык духовной поэзии на башкирском языке следует рассматривать именно в составе популярно-религиозного подстиля, поскольку именно жанрам поэзии характерна та экспрессивность, которая служит основным средством воздействия на умы и сердца верующих.

Сегодня духовная поэзия на башкирском языке представлена творчеством таких известных поэтов, как народный поэт Башкортостана Р. Бикбаев (Р. Бикбаев. «Сто один хадис»: Первая книга. На башк.яз. Уфа, 2001; Вторая книга. На башк.яз. Уфа, 2002; Третья книга. На башк.яз. Уфа, 2006) и др.), М. Ямалетдинов (М. Ямалетдин. «Коран: Поэтические переводы». На башк.яз. Уфа, 2002) и т. д.), а также образцами творчества самодеятельных поэтов (например, «Слова, высказанные от всей души: сборник мунажатов / Сост. Г. Габдрахман». Сибай, 2006).

В 2008 году республиканское издательство «Китап им. Зайнаб Бишевой» опубликовало второй том избранных произведений Р. Бикбаева, куда вошли и его знаменитые хадисы (Р. Бикбаев. «Избранные произведения. II том: стихи, хадисы и переводы». На башк.яз. Уфа, 2008). Это еще раз свидетельствует об их востребованности в башкирском обществе.

В 2006 году издательством «Информреклама» при финансовой поддержке ОАО «Салаватнефтеоргсинтез» был издан духовный поэтический сборник первого народного поэта Башкортостана М. Гафури «Адам и Иблис» (сост.; предисл., комм. Ф.Ш.Сибгатов, Л.М. Камаевой. На башк.яз. Уфа, 2006), состоящий из неопубликованных ранее его стихов на исламскую тематику.

В 2007 году увидела свет книга башкирской поэтессы и общественного деятеля Гузель Ситдиковой «Доброе семя – доброе племя», состоящая из эссе и стихов на духовную тематику. В 2014 году ею же был издан подобный в тематическом плане сборник стихов и путевых заметок «Райский сад». Но отметим также, что его пилотный выпуск состоялся еще в 2005 году под таким же названием. Кроме этого, Г. Ситдикова известна еще и как автор «Наставлений для молодой семьи» (Уфа, 2006), где очень сильно представлена духовная составляющая. Однако этот ее сборник в функционально-стилистическом плане относится к пояснительно-дидактическому подстилю.

В 1997 году поэт А.Кашфуллин издал свою духовную лирику в виде поэтического сборника «Лучи веры. На башк. яз.» (Уфа, 1997).

В 2018 году в издательство «Китап» увидел свет поэтический сборник Зульфий Ханановой «Называйте себя башкиром...» [21], в который вошли 16 стихов [21, с. 96–112] на исламскую тематику. Все они написаны в форме поэтического обращения к своему народу, ряд из них представляет собой диалог с читателем о задачах ислама по формированию высоко нравственной личности.

Возникает вполне уместный вопрос: почему же мы придерживаемся термина «духовная литература», а не другого, например, термина «религиозная литература»? Суть нашего ответа такова: если бы мы оказались сторонниками применения термина «религиозная литература», то нам бы пришлось ограничиться только поэзией и прозой. Но при нашем обращении к термину «духовная литература» объектов научного поиска становится существенно больше, что, прежде всего, отражается на многообразии жанров.

Таким образом, круг наших исследовательских интересов распространяется не только на стили-языковые особенности жанров поэзии и прозы на религиозную тематику, но и на специальные религиозные календари (например, «Башкирский религиозный календарь». (На башк.яз.) Уфа, 2006–2019) и популярные издания (например, С. Сукбаев. «Нравственные ценности ислама». (На башк.яз.) Уфа, 2011; Л. Ахмет–Якшибаева. «Святые нашего народа». (На башк. яз.) Уфа, 2014; Л. Ахмет–Якшибаева. «Мужавир хазрет». (На башк.яз.) Уфа, 2008 и т. д.), выпущенные на башкирском языке. К примеру, научно-популярная книга С. Сукбаева «Нравственные ценности ислама» (Уфа, 2011) состоит из аятов, хадисов, рассказов и преданий.

Башкирская писательница Л. Ахмет-Якшибаева своей прозой активно поддержала совершенно новое направление в нашей сегодняшней прозе, посвященное описанию жизни и деятельности религиозных деятелей. Но еще раньше зачинателями данного направления в современной башкирской прозе выступили народный поэт Башкортостана М. Карим (М. Карим. «Долгое-долгое детство». Повесть. На башк. яз. Уфа, 1976), писатели М. Абсалямов (М. Абсалямов. «Хальфа». Роман. На башк. яз. Уфа, 2008), З. Ураксин (З. Ураксин. «Горечь полыни». Повесть. На башк. яз. Уфа, 2002.; «Вороной». Роман. На башк. яз. Уфа, 2005.; «Караван-сарай». Роман-хроника. На башк. яз. Уфа, 2008.). Роман писателя М. Абсалямова «Хальфа» написан в стиле литературного портрета об одном из выдающихся деятелей российского мусульманства, члене суфийского ордена Накшбандийа, ректоре медресе «Расулия» Зайнулле-ишане Расулеве (1833–1917), более известному в исламском мире как Зайнулла бин Хабибулла бин Расуль [11]. В ряд произведений подобной тематики можно включить повесть А.-Г.Утябая «Сорванное яблоко» (На башк. яз.) (Уфа, 2011) и рассказ С. Ильясова «Инвалид поневоле» (На башк. яз.) (Уфа, 2012). Они тоже занимают достойное место в статусе истинных образцов популярно-религиозного подстиля.

Представленная нами выше проза на мусульманскую тематику была подвергнута серьезному научному анализу башкирским литературоведом Г.М. Набиуллиной в ряде ее публикаций [8; 9; 10; 11; 12], что только помогло усилить наши позиции в признании ее в качестве объекта изучения популярно-религиозного подстиля.

В 2015 году Научно-издательский комплекс «Башкирская энциклопедия» издал на башкирском языке «Поэтические интерпретации сур Корана», подготовленные поэтом М. Ямалетдиновым. Этот труд по ряду специфических особенностей можно отнести как к собственно-религиозному, так и к популярно-религиозному подстилям. В первом случае это напрямую связано только с содержанием «Поэтических интерпретаций сур Корана», во втором случае – с самой спецификой популярной формы подачи названных текстов.

Естественно, в качестве одного из основных жанров данного подстиля остается историко-публицистическая статья. Ярким примером тому является историко-публицистическое издание на башкирском языке «Башкортостан – страна святых» [2], изданное в 2012 году. В 2013 году башкирский прозаик Л. Ахмет-Якшибаева сборник «В гостях у Мечети Аль-Харам» [23], включающий двенадцать статей историко-публицистического содержания и восемь рассказов о пользе ислама.

Как видим, действенность пропаганды идей ислама среди широкого круга читателей стала возможной так же благодаря и окончательному формированию популярно-религиозного подстиля религиозного стиля башкирского языка, что, прежде всего, подразумевает разнообразие его жанров.

Однако здесь имеется еще один важный момент: это – детальный анализ экстралингвистических факторов формирования и развития исламской составляющей религиозного стиля путем изучения всех имеющихся документов и фактов [4; 20]. К ним, как правило, относятся указы, постановления, приказы, решения, а так же статистика и хроника жизни мусульманства Башкортостана.

Если поднять вопрос о перспективах дальнейшего изучения данного подстиля, то при всех обстоятельствах проблема жанра не потеряет своей актуальности. Например, ставший библиографической редкостью словарь Ф.Ш. Сибагатова «Ислам (религия, писатель, литература): Справочный словарь» [18] можно охарактеризовать как сугубо культурологический словарь, где толкования терминов предложены в предельно доступной форме и через призму явлений мировой культуры, науки и образования. В таком случае доминирующими здесь стилевыми чертами являются информативность и экспрессия, только затем – точность, логичность, краткость. В итоге, данный словарь может выступать в качестве объекта популярно-религиозного подстиля.

Исследование процесса формирования и дальнейшего развития религиозного стиля – дело очень сложное. В связи с этим на первый план выходит вопрос усиления его исторической составляющей. Это будет способствовать решению следующих важных задач: 1) систематизации всех жанров литературы на исламскую тематику; 2) более детальному описанию стиле-языковых и специфических особенностей переводов на башкирский язык священных книг других мировых религий; 3) выявлению экстралингвистических факторов формирования религиозного стиля башкирского литературного языка той эпохи (т. е. до 1917 г.); 4) исследованию стиля и языка знаковых, или этапных для своего времени произведений на религиозную тематику.

Список литературы

1. Башкиры / Отв. ред. Р.Г.Кузеев, Е.С.Данилко; Серия «Народы и культуры». М., 2016.
2. Башкортостан – әүлиәләр иле / Төз С.Ә.Килдин, С.Ш.Ярмуллин., Ф.Ф. Ғайсина / Мөхәрр. С.Ә. Килдин. Өфө, 2012.
3. Бикбулатов Н.В. Башкиры // Народы России: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1994. С. 105–108.
4. Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: Сборник законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления в XX–XXI веках / Авт.-сост. А.Б. Юнусова. Уфа, 2009.
5. Кириченко Н.В. Научно-популярный подстиль // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М.Н. Кожинной. М., 2003. С. 236–242.
6. Кожина М.Н. Стилистика русского языка. Учебн. для пединститутов. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1993.

7. Крылова О.А. Церковно-религиозный стиль // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М.Н.Кожинной. М., 2003. С. 612–616.
8. Набиуллина Г.М. Исламские ценности в рассказе А.-Г.Утябая «Сорванное яблоко» // Вестн. Башк. ун-та. 2012. Т. 17. № 3 (1). С. 1051–1504.
9. Набиуллина Г.М. Исламские ценности в повести «Долгое-долгое детство Мустая Карима» // Исламоведение. 2013. № 1. С.115–123.
10. Набиуллина Г.М. Роль ислама в жизни современного человека в рассказе «Инвалид поневоле» С. Ильясова // Мир науки, культуры и образования. 2014. № 6 (49). С. 366–369.
11. Набиуллина Г.М. Биография Зайнуллы Расулева в романе Муслима Абсалямова «Хальфа» // Исламоведение. 2015. Т. 6. №3. С. 78–84.
12. Набиуллина Г.М. Ислам в жизни башкирского народа в творчестве Зиннура Ураксина // Вестн. Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. 2016. № 5 (55). С. 134–143.
13. Псянчин Ю.В. Место религиозного стиля в системе книжных стилей современного башкирского литературного языка // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Языки и литература в межкультурной коммуникации народов Евразии: Матер. межд. науч. конф. Уфа, 2002. С. 152–153.
14. Псянчин Ю.В., Султанова Г.И. Переводы Библии и книжные стили современного башкирского литературного языка // Межкультурная коммуникация как фактор консолидации российского общества: проблемы и пути развития: Матер. межд. науч.-практ. конф. Уфа, 2010. С. 98–105.
15. Псянчин Ю.В. Переводы Библии в стилистической системе языка (на примере современного башкирского литературного языка) // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: Проблемы и решения: Колл. моногр. / Отв. ред. Т.О. Майская. М., 2010. С. 226–237.
16. Псянчин Ю.В. Функциональные стили башкирского языка // Урал-Алтай: через века в будущее: Матер. VI Всерос. тюркологической конференции (с международным участием). Уфа, 2014. С. 72–76.
17. Псянчин Ю.В. Проблемы изучения функциональной стилистики в кыпчаковедении Урало-Поволжья (на примере башкирского языка) // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность: Матер. регион. конф. с межд. участием. Новосибирск, 2014. С. 167–169.
18. Сибэгэтов Ф.Ш. Ислам (дин, эзип, эзэбиэт): Белешмә һүзлек. Өфө, 2004.
19. Стаценко А.С. Религиозный стиль как один из функциональных стилей в методике преподавания русского языка и культуры речи // Булатовские чтения: Сб. ст. и материалов I Межд. научн.-практ. конф.: в 5 т. Краснодар. С. 275–276.
20. Хабибуллина З.Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX – XXI веков. Уфа, 2015.
21. Ханнанова З.М. Мин – башкорт, тип танышығыз ...: шиғырзар, поэма. Өфө, 2018.
22. Хисамитдинова Ф.Г., Мухтаров Т.Г. Функционирование башкирского языка в условиях глобализации. К IV Всемирному курултаю башкир // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Матер. XV Всерос. науч. конф. Уфа, 2015. С. 10–14.
23. Якшыбаева Л. (Лира Әхмәт-Якшыбаева). Аллаһ йортонда кунакта. Өфө, 2013.

ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ КАК ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬ И ТЕОЛОГ ИСЛАМСКОГО МИРА

Аннотация. В статье дается характеристика З. Расулеву, оценивается его вклад в формирование личности и взглядов его современников. Акцентируется внимание на огромном влиянии ишана на известного политического деятеля, лидера башкирского национального движения А.-З. Валиди Тогана.

Ключевые слова: З. Расулев, А.-З. Валиди Тоган, мировоззрение, влияние, ислам.

Abstract. The article gives a description of Z. Rasulev, estimates his contribution to the formation of the personality and views of his contemporaries. Attention is focused on the enormous influence of Ishan on the well-known political figure, the leader of the Bashkir national movement A.-Z. Validi Togan.

Keywords: Z. Rasulev, A.-Z. Validi Togan, worldview, influence, Islam.

Суфизм как один из главных социальных институтов башкир оказал значительное влияние на рост национального самосознания, сыграл этноконсолидирующую роль против внешнего насилия, определил специфику духовно-исторического пути народа. Мусульманские школы обусловили формирование и становление национальной интеллигенции, которая со временем сумела выдвинуть и отстаивать башкирскую идею, в этом огромную роль сыграл «Великий шейх» суфийского братства Накшбандийа Зайнулла Расулев.

Всемирно известный ученый – востоковед, общественный деятель-политик Заки Валиди Тоган в своих воспоминаниях отзывался о Зайнулле Расулеве как «предельно искренней личности, образце нравственности и человечности» [6, с. 44]. Для Валиди эти встречи стали судьбоносными и переломными в становлении его как личности. Однажды в гостях ишан подарил подростку золотую монету и через несколько дней поинтересовался тем на что, тот потратил деньги. Узнав, что на книги, Шейх Зайнулла похвалил Заки и одобрил его выбор. Он приобрел критику теологии Аль-Газали, переводы на арабский язык «Крейцеровой сонаты» Л.Н. Толстого и других образцов русской классической литературы, пособие для изучения французского языка на турецком, учебники по физике, астрономии, по мусульманскому богословию на арабском, «В голодные годы» Л.Л. Толстого на русском языке и навсегда вдохновил интерес Заки 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. «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» [6, с. 45], – писал в своих «Воспоминаниях» будущий основатель башкирской автономии и «отец русского федерализма» [2, с. 61] Заки Валиди. Уже в одном этом поступке Зайнуллы Расулева выражена широта его мировоззрения, культура этического мышления, где нет места религиозному фанатизму и ксенофобии. Зайнулла ишан как мыслитель оказал влияние на личность Заки Валиди, на формирование его социальных воззрений, тем самым способствуя выработке вполне определенной идейной позиции.

«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» [4], – говорил шейх Зайнулла Расулев, выступая при закладке первого камня в основание медресе «Мухаммадия» в 1891 г. в Казани. Слова Зайнуллы – ишана не теряют своей актуальности спустя столетие. 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, его медресе «Расулия» как религиозный колледж стал одним из духоформирующих центров перечисленных регионов и, по мнению французского исламоведа А.Бенигсена, обладал в то время самым высоким уровнем академического образования в мусульманском мире.

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, активного гражданина своего Отечества. Зайнулла Расулев выступал против фатализма - отказа видеть объективные причины явлений и упования только на Бога. Он не был склонен к «открытому политическому конформизму», как, например, один из самых известных классиков тасаввуфа аль-Джунайд аль-Багдади, который расценивал «социально-политический активизм» как проявление духовной и интеллектуальной незрелости и попытку восстать против установленного Богом миропорядка [2, с. 64]. н к «открытому политическому конформизму»,

Шейх Зайнулла, признавая синтез и престиж светского и религиозного знания, часто шакирдов, направляющихся на зикр, возвращал к занятиям, напоминая: «Ваши зикры – ваши уроки» [3]. Исходя из накшбандийско - халидийского кредо, он был против эскапизма и считал, что только из активной позиции вырастает наиболее истинная религия. Имам Шамиль, будучи адептом данного тариката, избрал путь доблестного воина, Зайнулла-ишан останавливает свой выбор на просветительской миссии, чтобы сохранить свой народ, после восстаний XVII–XVIII вв. башкиры оказались на грани полного физического истребления.

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. [5, с. 2]. «... Сегодня, в век глобализации, наблюдается смешение элементов разных ветвей ислама, и никакие призывы к сохранению чистого ислама не могут помешать этому процессу. Развитие общечеловеческой культуры показывает, что «чистым» не может быть ни один ее фрагмент, даже в такой консервативной ее составляющей, как религия. Ее адепты обречены на вечные дискуссии, которые, разумеется, не должны переходить в столкновения и войны», – [1, с. 68] пишет исследователь из Дагестана М.И. Билалов.

Мир сегодня превращается в поле реальных сражений – многочисленных локальных войн, межнациональных конфликтов, территориальных претензий, террористических актов, где жертвами преимущественно становятся мирное население. В обществе идет так называемая необъявленная «молекулярная гражданская война», выражающая новую форму насилия, направленную против всех. Для создания разумных оснований миролюбивого содружества государств, для формирования нового мира и единого человеческого сообщества мы должны руководствоваться этикой глобальной ответственности за нашу судьбу. Наследие Зайнуллы Расулева, по словам профессора Института философии РАН Ильшата Насырова, содержит в себе огромный потенциал, который может быть использован для противостояния исламскому фундаментализму. Отсутствие во многих мусульманских организациях системной профессиональной работы, слабый уровень существующих исламских образовательных учреждений, низкий уровень проповедей многих имамов на фоне развивающейся в обществе исламофобии, конфессиональной нетерпимости, религиозной безграмотности населения создает благодатную почву для усиления миссионерской деятельности радикальных течений.

Самым действенным методом противоборства экстремизму является просвещение, нацеленное на овладение новейшими научными знаниями, распространение правильного понимания основ ислама, воспитание высоких моральных и нравственных качеств его приверженцев, которое способно стать одним из важных факторов гармонизации и стабилизации современного общества.

Список литературы

1. Билалов М.И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. 2015. № 1. С. 61–68.
2. Борисенок Ю., Шишков А. Заки Валидов. Степной волк, отец русского федерализма // Профиль. 1998. 9 марта. С. 58–61.
3. Насыров И.Р. Уроки толерантности // www.idmedina.ru (дата обращения: 04.05.2017 г.).
4. Российские муфтии (1788–1950) – Галимджан Баруди // www.idmedina.ru (дата обращения: 04.05.2017 г.).
5. Шейх Зайнулла Расулев. «Макалат Зайнийя» // Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины. Уфа, 2008.
6. Әхмәтзәки Вәлиди Туган. Хәтирәләр. Өфө, 1996 (на баш. языке).

ПРОЦЕСС ИСЛАМИЗАЦИИ ЛЕЗГИНСКИХ НАРОДОВ НА МАТЕРИАЛАХ АРАБСКИХ И МЕСТНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Аннотация. В статье на материалах арабских и местных источников рассмотрен процесс исламизации лезгинских народов, проживающих в Южном Дагестане и Северном Азербайджане.

Ключевые слова: исламизация, Дагестан, Азербайджан, ислам, мюридизм.

Abstract. In the article on the materials of Arab and local sources, the process of Islamization of Lezghian peoples living in South Dagestan and Northern Azerbaijan is considered.

Keywords: Islamization, Dagestan, Azerbatsjan, Islam, Muridism.

Арабские походы в Дагестан в VIII в. способствовали началу распространения там ислама, а арабский язык, стал составной частью письменной культуры народов Дагестана. Предшествовавшие исламу традиционные верования и культы, а также христианство оставили свои неизменные отпечатки в культурном наследии народов этого региона. Дагестан, имеющий свой неповторимый этнический колорит, является, с одной стороны, регионом, в котором проживают множество народностей, имеющих свою собственную, свойственную только им политическую и культурную историю. С другой стороны, именно здесь ислам стал тем основополагающим фактором, который объединил все эти народы, и под эгидой которого они смогли выстоять и дать отпор внешним врагам и недругам.

Данная работа посвящена изучению исламизационного процесса лезгинских народов, проживающих в Южном Дагестане и Северном Азербайджане, исключительно на материалах местных и арабских источников. Сохранилось немало средневекового материала, на основе которых не без труда можно определить, каким образом складывалась культурная история этих народов, и с помощью которой автор постарается дать свою объективную трактовку происходившим событиям.

Несмотря на то, что именно лезгины одними из первых приняли ислам, в том числе и мистико-аскетическую традицию (суфизм), а позднее лезгинское селение Верхний Яраг стало очагом распространения мюридизма в Дагестане, на сегодняшний день все же наряду с приверженностью исламу сильны и национальные паттерны, сохранились доисламские традиции, а шариат не смог полностью вытеснить адат.

Как известно, данный процесс не представлял собой единовременное явление, в течение которого одна система ценностей сменялась другой. В данном случае имеет смысл говорить об исламе не как о религии, а как о более широком феномене, регламентирующем все сферы жизни и который не стоит сводить к европейской действительности. Стоит признать правоту современного историка и исламоведа Ш.Ш. Шихалиева, который отмечал, что распространение ислама не приводило к механическому вытеснению старых доисламских религиозных практик. Не произошло абсолютной смены системы традиционных верований и культов христианством, а затем исламом. На деле в Дагестане имело место сосуществование домонотеистических религиозных воззрений, а также зороастризма, христианства и в конце концов ислама. [1, с. 14].

Выдающийся востоковед-арабист Шихсаидов А.Р. выделял несколько этапов истории ислама в Дагестане: VII – первая половина X в.; вторая половина X в. – XVI в.; XVII–XVIII вв., XIX – начало XX в.; 20-е - начало 80-х годов XX в.; вторая половина 80-х годов XX в. – настоящее время [2, с. 32]. Таким образом, можно сказать, что процесс исламизации не завершился и продолжается по сей день (этот вывод повторил в свое время А.В. Малащенко) [3, с. 6].

Современный исследователь Арбуханов А.М. делит историю распространения ислама в Дагестане на три периода: первый этап (с середины VII в. до первой половины X в.) характеризуется арабским вторжением и проникновением ислама в районы Южного и частично Среднего Дагестана. Второй период (со второй половины X в. и до конца XIV в.) связан с укреплением власти мусульманских неарабских династий, которое началось после распада Арабского халифата и продолжалось до завершения походов эмира Тамерлана.

Третий период, который автор называет «дагестанским», – это весь XV в. – ислам утверждается здесь окончательно. В конце XV в. «с обращением в мусульманство дидойцев, завершается процесс принятия ислама всеми дагестанцами» [4]. Стоит, однако, заметить, что в этот период, а точнее в 1475 г. (что подтверждают данные эпиграфики, изученные А.Р. Шихсаидовым)¹ в ислам обратилось в прошлом христианское население Гидатля в Нагорном Дагестане.

Еще Али Каяев, известный дагестанский ученый, писал, что неоднократно встречались памятные записи, свидетельствующие о том, что ислам в Гидатле был принят в 880 г. хиджры (1475 г.) [5].

В свою очередь, исламовед Ханбабаев К.М. делит распространение ислама среди народов Дагестана на семь этапов, при этом на первом этапе он отмечает принятие ислама именно лезгинскими народами, вслед за которыми в ислам переходят другие народы Дагестана: «На первом этапе (середина VIII – сер. X вв.) арабские вооруженные отряды насильно обратили в ислам лезгин, табасаранцев, рутульцев и цахуров...» Оставшиеся шесть этапов можно просмотреть в статье Ханбабаева про эволюцию исламского радикализма [6].

В VII в. Арабский халифат разбивает сасанидский Иран и направляет все свои усилия на завоевание Закавказья. Так в начале VIII в. была покорена Кавказская Албания, которая располагалась на севере современного Азербайджана и юге Дагестана. Как сообщает армянский историк Каганкатвацци: «брат халифа Мухаммед ибн-Мерван поспешно по стране агванцев (албанцев) вступил в Чога», т.е. Дербент [7, т. 1, с. 53].

Завоевав часть Южного Дагестана, арабы заставляют местное население принять ислам. Местные жители были обложены хараджем (земельный налог) и джизьей (подушная подать), которые взимались исключительно с иноверцев. Об этом свидетельствуют описания этих событий многими средневековыми авторами, к примеру Махмуда из Хиналуга [8, с. 22].

Средневековый историк Мухаммад Рафи, в сочинении «Тарихи Дагестан» пишет о том, что абсолютно все государственные образования Дагестана должны были платить налоги назначенному там, в качестве имама и судьи – арабскому шейху Абу Муслиму. С христиан и евреев собирали личные налоги, десятины брали с путешествующих и зекят – с мусульман. Все обитатели Дагестана, большие и малые, были приведены в покорность силой или добровольно.

Из всех этих доходов Абу Муслим пятую часть присваивал себе, а остальные четыре пятых раздавал в своем поколении всем поровну. Было установлено, что ни одним из налогов или податей, которым был обременен простой народ, не обременялись сыновья, внуки и правнуки государей [9, с. 154].

Постепенно в окрестностях Дербента возникают арабские поселения. Сюда были переселены курайшиты², отсюда и название лезгинского села Куруш, которое находится в

¹ Надпись на могильной плите распространителя ислама – местного жителя хаджи Удурата: «Владелец этого камня Хаджи Удурат, распространился от него ислам среди жителей Гидатля в 880 г.». // Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.) Махачкала, 1969. С. 208–209.

² Одно из крупных и правящих племен в Мекке, к которому принадлежал пророк Мухаммад // Алиев А. Курайшиты: Историко-генеалогический справочник. М., 2014.

Докузпаринском районе Дагестана. А также после захвата и раздробления Дербента на семь магалов¹, сюда были переселены группы мусульман из Мосула, Палестины, Дамаска и выходцы из Хамаса и Иордании [10, с. 42]. В последующие годы потомки этих людей будут называть себя сейидами и занимать привилегированное положение в горском социуме.

Как известно, исламизацию народов Дагестана, в особенности лезгинских, связывают с именем великого полководца Масламой бен Абдул-Меликом, он же вышеупомянутый нами Абу Муслим (именно так его именуют в местных источниках). К примеру арабский путешественник Абу Хамид аль-Гарнати упоминал Масламу в описании Бал ал-абваба (т.е. Дербента): «Основание его – скала и стена его из скалы. Он длинный – от горы до моря расстояние трех фарсахов, а ширина его – полет стрелы и есть у него железные ворота. Завоевал его Маслама, сын Абд ал-Малика – один из его сыновей. У него есть много башен, в каждой башне мечеть, и дома для воинов, и верхние помещения. А на стене со стороны страны неверных находится стража с колокольчиками, возглашающая с начала ночи и всю ночь напоминающая Аллаха» [11, с. 24].

Выдающийся ученый, философ, поэт-просветитель и внук известного шейха Магомеда Ярагского – Гасан Алкадари, относит завоевание Дагестана к VIII в. Он пишет, что брат арабского правителя Гишама бен Абдул-Мелика, полководец Маслама прошел через Дербент и отнял у хазар все округа и города вплоть до Баланджара (Тарки). В происходивших при этом сражениях был убит также сын хазарского царя. Маслама бен Абдул-Мелик, желая превратить Дагестан в мусульманскую страну, назначил мусульманские отряды в различных местах региона, утвердил комендантов и принял меры для выполнения необходимых распоряжений. В итоге в 733г. году, благодаря целесообразным распоряжениям и проницательным мероприятиям того самого Масламы, покорение Дагестана было завершено [12, с. 38].

В «Дербент-наме» – важном источнике по истории Дербента, также содержащем ценные сведения по истории Дагестана и Ширвана, есть свидетельства о том, что арабский полководец Маслама в 733–34 гг. обратил большую часть жителей Дербента в ислам и разделил этих мусульман на семь кварталов (махалла). Он построил в каждом квартале по отдельной мечети и каждую из них назвал по имени племени, которая там преобладала: первая – Хазарская мечеть, вторая – Палестинская мечеть, третья – Дамасская мечеть, четвертая – мечеть Хамас (Хомсская), пятая – Кайсарская мечеть, шестая – мечеть Джазиры, седьмая – Мосульская. Кроме того, Маслама построил кафедральную мечеть Масджид-джами (Джума-мечеть). Она была самой большой и предназначалась для пятничного намаза [13, с. 27].

Были также построены мечети в Кайтаге и Табасарани. Небольшие мечети были также построены в Даргинском, Кюринском и Самурском регионах. Местное население все эти мечети называют мечетями Абу Муслима. В Кумухе Казикумухского округа также воздвигнута большая соборная мечеть и названа его именем.

О том, что именно Абу Муслим ибн Абдалмалик двинулся со своей армией в Дагестан и освободил местное население от ига хазар, а потом привел в религию ислама, пишет и Махмуд из Хиналуга [14, с. 22].

Об этом свидетельствуют и сведения из еще более раннего источника Ахты-наме, посвященного лезгинскому селению Ахты [34, с. 15]

¹ В Южном Дагестане в XIX веке и ранее, магал соответствовал российской волости. Магал состоял из нескольких селений, по историческим, этнографическим или топографическим причинам имевшим общие интересы. Одно из селений считалось главным, и к его начальству, наибу, обращались за решением разных общественных дел. Магалом также называли части больших селений, в частности, города Дербента. В каждом магале существовала мечеть, и в этом смысле это слово означало «приход». // Воронов Н. И., Сборник статистических свѣдѣній о Кавказѣ. Императорское русское географическое общество. Кавказскій отдѣл, 1869, стр. 83.

В X – XI вв. когда русы выступают на Кавказе как значительная политическая сила, «дагестанские племена под именем лезгинов» не раз упоминались историками. Об этом свидетельствуют записки генерала Алиханова-Аварского [16, с. 57].

В XI в. сельджукские правители стали проводниками ислама на Кавказе. Основным завоевателем Закавказья был султан Альп-Арслан-Мухаммад, который подчинил себе Грузию и все персидские владения [17, с. 41]

В одном из важнейших рукописных памятников истории того периода – «Райхан ал-хака'ик ва-бустани ад-дакаиик», принадлежащему Абу Бакру Мухаммаду ибн Муса ад-Дарбанди, также описаны события вступления сельджуков на эти земли [18, с. 7].

В XIII в. в Южной части Дагестана особенно выделяется селение Цахур. Он был одним из главных очагов распространения ислама среди жителей этого региона. Арабский ученый XIII в. Абу Яхья Закария ибн Мухаммад аль-Казвини подробно описывал Цахур в своей географической энциклопедии «Памятники стран и известия о людях» [19].

Автор данной работы, принимая во внимание периодизации исламизационного процесса всех выше перечисленных авторов, и с учетом данных сохранившихся письменных источников, считает, что теория Ханбабаева о том, что на первом этапе распространения (VIII в.) ислам был принят именно лезгинскими народами, вполне вероятна. Об этом свидетельствуют описания многих средневековых источников местного и арабского происхождения, а также географическое расположение территорий, на которых исконно проживают лезгинские народы.

В связи с этим можно лишь добавить, что начиная с тех пор и по настоящее время, ислам играет огромную роль в культуре лезгинского народа, которая, несмотря на свою многовековую историю, продолжает сохранять свою идентичность и своеобразие.

Список литературы

1. Шихалиев Ш.Ш. Исламизация Дагестана в X – XVI в.: историко-культурные аспекты. Автореф. дис. канд. ист. наук. Махачкала, 2007.
2. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане. Исламоведение, 2010.
3. Малащенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.
4. <http://www.dslib.net/religio-vedenie/islamizacija-dagestana-i-ee-socialnye-posledstvija.html>
5. Али Каяев. Тарикат и мюридизм в Дагестане. / Перевод Ильи Каяева.
6. <http://lib.knigi-x.ru/23istoriya/674104-1-hanbabaev-hanbabaev-evolyuciya-islamskogo-radikalizma-dagestane-istoriya-sovremennost-raskrivayutsya-suschnost-osnovnie.php>
7. Очерки истории Дагестана. Т. I. Махачкала, 1957.
8. Махмуд из Хиналуга. События в Дагестане и Ширване XIV-XV вв. / Перевод А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997.
9. Мухаммед Рафи. Тарихь Дагестана / Тарихи Дербендъ-наме. / Перевод П.К. Услар. Баку: Нагыл Еви, 2011.
10. Гасан Алкадари. Асари-дагестан. Перевод Шихзада Юсуфова.
11. Путешествие Абу Хамида аль-Гарнати. / Перевод О.Г. Большакова. М., 1971.
12. Гасан Алкадари. Асари-дагестан. / Перевод Шихзада Юсуфова.
13. Алиханов-Аварский М. Дербент-Наме. Махачкала, 2007.
14. Аббас-Кули Бакиханов. Гюлистан-и Ирам. Баку, 1991.
15. Аликберов А.К. Райхан ал-хака'ик ва-бустани ад-дакаиик. Автореф. дис. канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 1991.
16. <https://alpan365.ru/zakarija-al-kazvini-o-dagestane/> П. Абу Яхья Закария ибн Мухаммад аль-Казвини. «Памятники стран и известия о людях».

**ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ МУСУЛЬМАН ЮЖНОГО УРАЛА
НА ПРИМЕРЕ РОДА ВАЛЕЕВЫХ-БИКБУЛАТОВЫХ
(КОНЕЦ XIX-НАЧАЛО XX ВВ.)**

Аннотация. В статье с привлечением документальных материалов и статистических сведений рассматривается повседневная жизнь сельских религиозных деятелей Южного Урала. Показаны задачи, которые поставили перед религиозным духовенством общественно-политическое, культурное развитие страны, реформы, а также их ответная деятельность на эти вызовы. Уважение и почтение, которые питали к ним общины, позволило им внести многие положительные моменты в жизнь своих земляков. Однако, смена политического строя страны изменили их положение в обществе, в результате чего они подверглись репрессиям, вынужденно переезжали, изменили образ жизни и место работы. Сегодня общество лояльно к религиозным деятелям, они вернули позиции духовных наставников, поэтому изучение опыта прошлых поколений актуализировалось.

Ключевые слова: ислам, Южный Урал, село, духовенство, конец XIX – начало XX вв., народное образование, повседневность.

Abstract. The article, with the involvement of documentary materials and statistical data, deals with the everyday life of rural religious figures of the Southern Urals. The tasks that the life and socio-political, cultural development of the country, reforms, set before the religious clergy, as well as their response to these challenges are shown. The respect and reverence that the communities had for them allowed them to bring many positive moments to the lives of their fellow countrymen. However, the abrupt change in the political system of the country changed their position in society, as a result of which they were subjected to repression, forced to move, changed their way of life and place of work. Today, the society is loyal to religious leaders, they have returned to the position of spiritual mentors, so the study of the experience of past generations was updated.

Keywords: islam, Southern Ural, the village, the clergy, the end of XIX – beginning of XX centuries, education, everyday life.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи относилась почти все тюркское население к мусульманам. В Оренбургской губернии башкиры преимущественно жили в Челябинском, Орском и Оренбургском уездах. 98,5 % башкир, 78,6 % татар, 96,4 % тептяр и 99,6 % мишарей Оренбургской губернии исповедовали ислам и не являлись преобладающим населением городов [2, с. 54–55; 3, с. 43]. Относительно большее по числу количество деревень и селений, имеющих действующие мечети, мектебе и медресе на Южном Урале, очевидно, объясняется тем, что: 1) население Оренбургской и Уфимской губерний стремилось жить относительно крупными селениями (на одно поселение здесь приходилось 306 и 208-289 жителей, тогда как во всей России всего лишь 165), а значит мусульманская умма здесь была сильна; 2) большая часть земель Оренбургской губернии принадлежала Оренбургскому казачьему войску (в состав которого входили в свое время и башкиры, основавшие некоторые селения и деревни) и вотчинным башкирам; этот факт препятствовал свободному заселению территории переселенцами из других губерний (к началу XX в., до переселенческого движения), а значит способствовал спокойному и целенаправленному развитию здесь народной культуры и религии. Особо можно выделить г. Троицк, где жили более 35 % мусульман Троицкого уезда и где мусульмане составляли около 40 % населения самого города [14, с. 5]. В 1912 г. в его 6 мечетях службу исполняли 12 имамов и 6 муэдзинов [6, с. 631]. Важной вехой укрепления религиозного развития империи стало положение «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г.

Согласно традиции мусульмане сами выбирали в своей общине в качестве духовного наставника самого уважаемого и грамотного мужчину. Как правило, особую роль играла не

его влияние, а ум, способность понять жизнь соплеменников, авторитет среди односельчан. Как написал Крашенников в одной из своих работ «Угасающая Башкирия», ислам в начале XX в. для многих мусульман был не просто религией, а «понятием» о жизни. «Некоторые из них хорошие хозяева-земледельцы. С муллой приятно поговорить, у многих из них настоящий философский склад ума. Держатся они с достоинством, но пришлому гостю оказывают скрытое уважение и радушие» [5, с. 80]. Деревенское духовенство состояло из муллы, муэдзина и ахуна, или имама. Жалованье¹ им платило население. Кроме того, среди богатых башкир было довольно много хаджей, то есть тех, кто побывал в Мекке и носил чалму [5, с. 80].

Помимо отправления мусульманских обычаев, духовные наставники брали на себя функцию обучения грамоте и вере подрастающих поколений. С этой целью при мечетях открывались конфессиональные школы. Как писал М.А. Круковский, «Школ для девочек в Башкирии нет, но для мальчиков есть в каждой деревне. Учителем является деревенский мулла. Учатся башкиры по своему, татарской грамоте, но нет ни одного башкира, который был бы неграмотен. В этом они опередили русских... теперь башкиры устраивают у себя настоящие школы, в которых обучают детей не только исламу и грамоте, но и русскому языку...» [5, с. 79]. За неимением мечети мулла организовывал обучение у себя на дому. Эти муллы пользовались большим уважением и почетом среди населения. В плане нравственного воспитания и правильного выбора педагогических методов обучение детей в той же деревне, в которой они жили, было весьма полезно, так как мулла знал способности и характеры их с малолетства, это также способствовало укреплению социальных связей внутри общины, сокращало период социализации обучающихся. С начала XX века частым явлением становится приглашение в школы специально обученных учителей – мугаллима и хальфы.

Роды Валеевых, Бикбулатовых, Насыровых, среди которых встречались также хальфы, имамы, мугаллимы проживали в нескольких деревнях – Итбаево, Кужабаево (Кушебаева), Булатово (Булатова), Мэсэй (Мосеева), Курманова (Муюшты), Сарт (Тачирова, Абдрашитова), Сатлыкова (Иргаши, Ракаева). В силу того, что эти деревни находились на территории соприкосновения нескольких губерний и их уездов (Уфимской, Оренбургской и Пермской – Екатеринбургского, Челябинского, Оренбургского уездов), и в разные годы относились к разным административным единицам, то их изучение представляет некоторую сложность. Границы Аргаяшского района, куда теперь относятся эти деревни, в 1930 г. совпадали с границами 5-го Кантона 1811 г. По материалам 6-й ревизской сказки 1811 г. к 5-му башкирскому кантону относились 119 башкирских деревень [1, с. 6]. Однако они оставили после себя след в виде этнопонимов – дер. Сарт, например.

Из вышеперечисленных деревень по сведениям 1865–1869 гг. мечети действовали в деревнях Булатова и Кужабаева (Кушебаева). Позже открылась соборная мечеть в объединенных деревнях – Сарт-Сатлыково.

Один из представителей этих родов – Валиулла Янгильдович Бикбулатов. О нем и его отце, Янгильде Бикбулатове, сохранились сведения в переписи 1920 г. по дер. Булатовой Саринской волости Екатеринбургского уезда Аргаяшского кантона. Янгильде Бикбулатову на тот момент было 73 года, у него было две жены 68 и 45 лет, вместе с ним проживали 4 сына 6 (Кирамат?), 13, 19 лет и 21 года. Старшие сыновья 19 лет и 21 года на тот момент служили в Красной армии. Все дети, он сам и жены обозначены как неграмотные. Имел 4 дес. надела (после продажи из 7 десятин трех кому-то из соплеменников) и 16 десятин пашни, из которых 5 десятин паровой земли, 3 десятины покосной, 4 десятины пустующей пашни. Из птиц он держал 3 гусей и 3 уток, больше было домашней скотины – 3

¹ Садака – [3. С.]

лошади, 2 коровы, 4 овцы. Также за ним числились 1 однолошадные сани, 1 дровня, 1 одноконная телега на деревянном ходу и 1 одноконная на железном ходу. Было у него еще 1 двухлемешной плуг из орудий обработки почвы и 3 деревянных рамных зубчатых железных бороны, 1 коса и 1 серп. Сеял он яровую пшеницу и овес [9].

Другой старший сын, Гиниятулла Янгильдин, проживал в дер. Соболево Метелевской волости Челябинского уезда Аргаяшского кантона. Было ему по переписи 1920 г. 47 лет, женат, **грамотный**. Имел 1 лошадь, 1 корову, 5 дес. пашни арендовал у односельчан. Кроме того, 1 дес. сеял, 1 дес. была под паром, 3 дес. толоки. Были у него 1 телега парнолошадная на железном ходу, 1 дровня, 1 коса и 1 серп. Числилась за ним 1 жилая постройка [10].

Еще один старший его сын, 1880 года рождения, Валиулла Янгильдин (так записана в подворной карточке его фамилия; Бикбулатов) жил отдельным двором в той же деревне, поэтому на него была открыта отдельная карточка. Ему на тот момент было 40 лет, он был **грамотный**. Проживал с женой 25 лет и дочерью 5 лет. Другие члены семьи по каким-то причинам не указаны, хотя по семейным сведениям у него к этому времени должно было быть еще 3 сына (остальные дети, от первой жены, проживали отдельно). У В. Янгильдина было 4 дес. надела. Из птиц держал 5 гусей и 3 курицы. Было у него также 2 лошади, 1 корова, 1 бычок, 3 овцы. Сеял он 1 дес. озимой ржи, 5 дес. яровой пшеницы, 2 дес. овса. Из транспортного инвентаря он пользовался в хозяйстве 1 однолошадными санями, 2 дровнями, 2 однолошадными телегами на деревянном ходу, 1 однолошадной телегой на железном ходу. Из 28 десятин пашни 10 десятин были под паром, 8 дес. пустовало, 2 дес. были в яровом недосеве, 8 дес. засеяны. Из рабочего инвентаря за ним числились 2 деревянные рамные бороны с железными зубцами, 1 коса, 1 серп [9]. В те годы он считался кулаком.

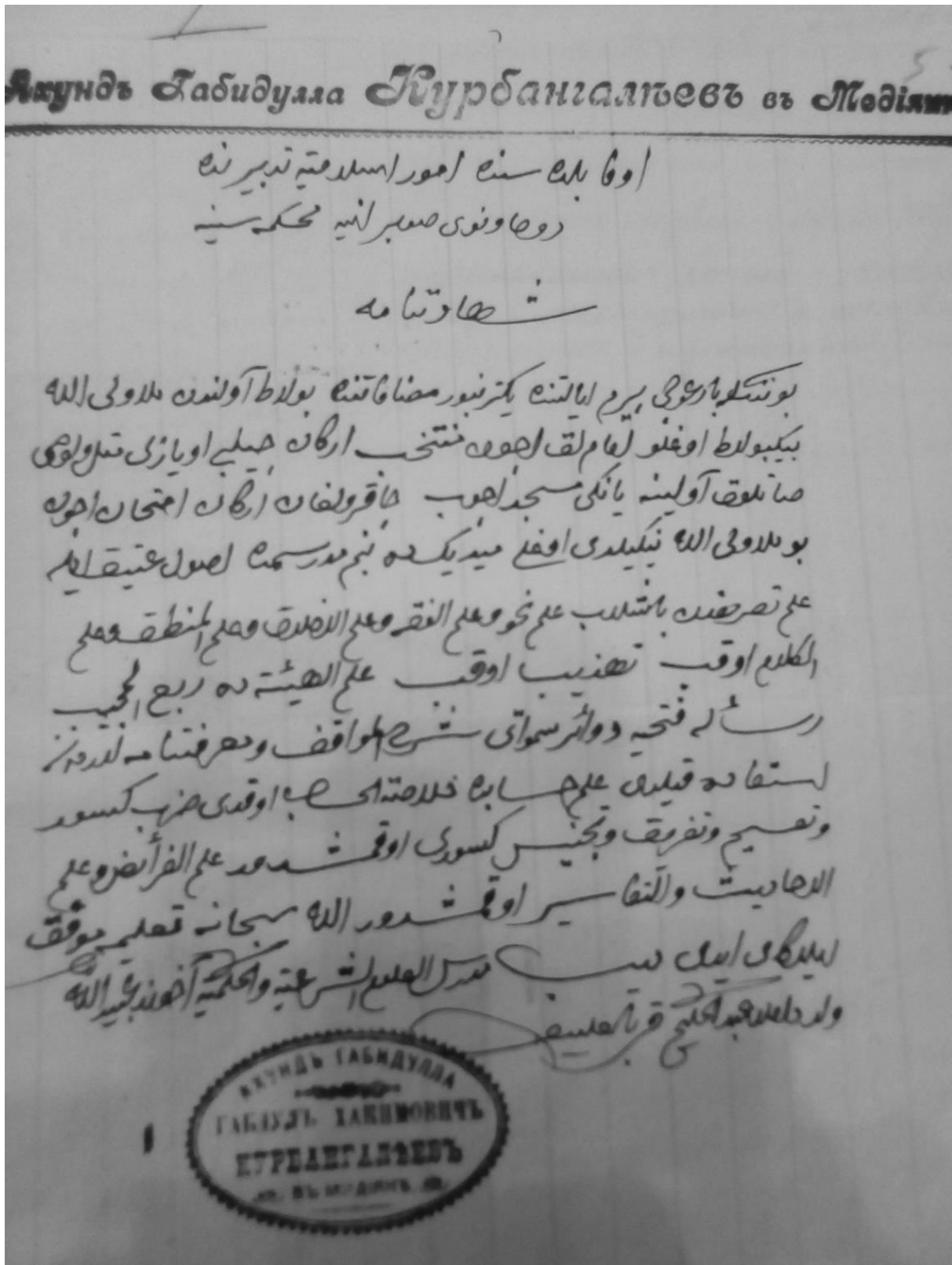
Валиулла Янгильдович Бикбулатов получил отличное по тем временам образование, в старометодном медресе дер. Медяк [9, л. 5], о чем получил свидетельство от ахуна Габидуллы Габдулхакимовича Курбангалиева, в котором указано, что имам-хатып и мударрис д. Сатлыковой Валиулла Янгильде улы Бикбулатов действительно «учился в моем Медиакском медресе», перечислены предметы, которые он изучал.

В конце XIX – начале XX вв. Троицкое и Медиакское медресе были образовательными центрами, где местное мусульманское население получало очень качественное образование. До Троицка добираться было тогда сложно. Жителям указанных деревень было практичнее обучаться в Медяке (Челябинского или Оренбургского уездов) Оренбургской губернии (ныне в Аргаяшском районе Челябинской области).

Медиакское медресе было основано при мечети в 1885 г. на базе приходской мусульманской школы при преобразовании пятивременной мечети в соборную, и обучало будущих служителей ислама – мулл и имамов. Оно содержалось в основном на средства представителей богатых башкирских родов, например, Курбангалиевых, и прихожан мечети. Имам-хатыбом соборной мечети и одновременно мударрисом медресе был назначен выпускник медресе г. Троицк Оренбургской губернии ишан Габидулла Курбангалиев [8], а мугаллимом – дворянин Даут Кучуков. Род Кучуковых также много сделал для обустройства мечети и медресе. К примеру, в 1915 г. они подали прошение в Оренбургское Духовное ведомство с указанием на отсутствие духовенства в их приходе [7].

На рубеже XIX–XX вв. в Волго-Уральском регионе, в том числе и в башкирском Зауралье, появляются джадидистские мектебы и медресе, – «Усмания», «Расулия», «Галия», медресе в Стерлибаше и другие. Но в Медиакском медресе обучение продолжалось по старой методике, в основе которой лежало заучивание Корана, сунн и других религиозных текстов. Причиной того являлось то, что ахун Оренбургского края Габидулла-ишан был противником этих нововведений в профессиональном образовании. Несмотря на это, Медиакское медресе было в числе самых известных мусульманских учебных заведений,

отличалось хорошей постановкой учебного процесса, в нем углубленно изучались Ко-
ран, арабский язык, персидский язык, теология и другие традиционные предметы.



Окончившие это медресе получали свидетельство и пользовались большим уваже-
нием, как среди населения, так и среди мусульманских служителей. В 1913 г. в медресе
обучалось 320 шакирдов. После ухода оставшихся на стороне белых частей башкирских
войск в Сибирь и далее в Забайкалье, медресе в деревне Медиак в 1920 г. было закрыто.

Что касается Янгильдина (Бикбулатова) Валиуллы, то по сведениям из личного фонда этнографа Н. В. Бикбулатова, его сына, он сначала был хальфой (мугаллимом), а перед революцией стал муллой. По сведениям Оренбургского духовного собрания, в 1907 г. он писал отношение по поводу мечети в Сарт-Сатлыково (к этому времени в документах она значилась как Старо-Сатлыково) [9]. В фондах Оренбургского Магометанского Духовного Собрания указано, что «приговором Сатлыковского сельского схода от 19 марта 1907 г. ... жители этой деревни ходатайствуют о постройке в их деревне мечети с образованием самостоятельного прихода» [9, л. 1]. 18 июля 1911 г. в Оренбургском Магометанском Духовном Собрании состоялось испытание трех представителей из Сарт-Сатлыково на знание правил магометанской религии, которые по его окончании были назначены: Хасибулла Зюлькарнеев имам-хатыпом и мугаллимом; Валиулла Бикбулатов имам-хатыпом и мударрисом; Хабиатулла Гизетуллин муадзином и мугаллимом [9, л. 6]. К этому году соборная мечеть в деревне уже была построена, но освидетельствование мечети архитектором на предмет правильности постройки затянулось, и Валиулла Бикбулатов, назначенный к этой мечети имамом подал рапорт в Оренбургское Духовное Магометанское Собрание. Последнее обратилось в Губернское Правление с просьбой отправить архитектора, а имаму было дано разрешение начать богослужения [9, л. 10]. Это все, что мы знаем из архивного материала о дореволюционной жизни этого имама.

В 1924 г. он вынужден был отказаться публично от своего религиозного сана. В 1928 г. переехал из родной дер. Булатово в дер. Этбаево (Итбаево, Сытый). В момент рождения Наиля Валеевича Бикбулатова он «работал по найму в подсобном хозяйстве одного из заводов Челябинска, а затем и в колхозе. С 1934 г. вступил в колхоз (до этого его не принимали) и до марта 1938 г. работал в нем в качестве плотника, разнорабочего, скотника и т. д. 28 марта 1938 г. был арестован и 31 августа скончался в тюрьме г. Челябинска» [12]. Причина его смерти все еще оставляет сомнения и требует уточнения. В карточке он значится как «крестьянин (кулак)», место работы – колхоз «Спартак». Известно, что «дело прекращено» и он был посмертно реабилитирован 20 июня 1962 г. [4]. В его доме было много книг, написанных арабской вязью. Свидетели его ареста рассказывали, что вместе с ним тогда погрузили целую арбу этих книг. Какая-то часть их осталась неконфискованной. Его дочь, Муслима, вспоминает, что испугавшись быть арестованными, они всю ночь жгли оставшиеся книги и рукописи отца, от чего даже в доме стало жарко. Несмотря на тяжелую трагичную судьбу, Валиулла-мулла, как его называли земляки, успел привить своим детям тягу к знаниям, творческому развитию, культуру поведения, хозяйственность в быту, развил в них смекалку, выносливость и ответственность. Многочему учились дети и у своей матери Хумайры (в девичестве Насыровой, отец ее был зажиточным уважаемым человеком), которая наизусть читала Г. Тукая и Д. Юлтыя. Таким образом, немаловажна роль домашнего воспитания и обучения, а также роль грамотных женщин в этом. Не случайно Зайнулла-ишан Расулев, приложивший много усилий к развитию медресе Расулия г. Троицка, указывал, что женщинам образование необходимо также, как и мужчинам. И это вполне соответствовало менталитету башкир, у которых женщина всегда была более свободна, нежели женщины других мусульманских народов.

Многие инновации в культурной и общественной жизни мусульман Урала и Поволжья того периода стали возможными благодаря влиянию шейха Зайнуллы или даже его прямому вмешательству [15]. Они считали, что залог развития, состоит в разумном сочетании религиозного образования с изучением передового технического знания. Общество шаг за шагом приближалось к признанию равных прав православного и мусульманского населения, отказываясь от мелочной регламентации всех сторон повседневной жизни мусульман. За свободой отправления религиозных обрядов, внутреннего устройства жизни общины следовало право выбора фасадов при строительстве мечетей, самостоятельного распоряжения вакуфным имуществом [13, с. 31–32]. Местное население в силу своего

менталитета гораздо быстрее и легче принимало эти новые веяния в религиозном поведении. Мусульмане наравне с православными служили в регулярной армии, получали правительственные награды, государственные пенсии, а с принятием закона о веротерпимости, открыли активную деятельность в Государственной думе.

Ислам, будучи философией жизни для мусульман Урала, помимо прочего, привнес в их традиционный менталитет и повседневную жизнь установку, что члены семьи должны всегда работать над собой, крепить родовые связи, совершенствовать знания. Как видим, несмотря на сохранение глубокого уважения к традиционному старометодному образованию, они не забывали давать детям и новые знания – изучение родного и русского языков, культуры и литературы, техники и современных методов ведения в хозяйстве, элементарные юридические знания и т.д. Особенно это касается сельского духовенства, проводившего религиозные обычаи в жизнь и обучавшего местное население не в силу полученного сана, а по выбору общины, в которой имели уважение. Близость расположения и общение с реформаторами от духовенства, каким был З. Расулев, оказало свое влияние на их мировоззрение.

Список литературы

1. Валеев Д. Ж. Судьба Аргаяшских башкир: история и современность. Уфа, 2002.
2. Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. СПб, 1905. Т. 28/2: Оренбургская губерния. С. 54-55.
3. Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. 45: Уфимская губерния. СПб, 1904. Тетр. 2.
4. ГУ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп.3. Д. 3115.
5. Круковский М. А. Южный Урал: Путевые очерки. М., 1909.
6. Мир ислама. 1913. Т. 2. Вып. IX. СПб., 1913. - 371 с.
7. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-295. Оп. 5. Д. 13703.
8. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-295. Оп. 5. Д. 13712.
9. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 1461.
10. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. Р-472. Оп. 1. Д. 762.
11. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. Р-472. Оп.1. Д.758
12. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. Р-4932. Оп.1. Д. 26.
13. Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.
14. Ямаева Л. А. Мусульмане Башкортостана на рубеже XIX–XX веков (численность, этнический и социальный состав). Статистический очерк. Уфа, 1999.
15. <http://islamdag.ru/lichnosti/26637>

О ТРЕХ ОДНОИМЕННЫХ ТОЛКОВАНИЯХ КОРАНА И ВОЗМОЖНО ПЕРВОМ МУФАССИРЕ ИЗ БАШКИР*

Аннотация. В течение XIX века в Урало-Поволжье было создано и опубликовано три толкования к 1/7 части Корана, озаглавленных «Китаб-и шэрэф-и мэаб һэфтийэк тэфсире төрки телендэ» 'Книга подражания благородному – Толкование к седьмой части Корана на тюркском языке'. В статье устанавливается авторство каждой из них, а также приводятся сведения о создателе наиболее раннего из трёх названных трудов – Бахадиршахе б. Суйаргуле ал-Кайнави ал-Каджмакти.

Ключевые слова: тафсир, кораническая экзегетика, перевод, старотюркский язык, 'улама'.

Abstract. In XIX century three explanations of 1/7 part of Qur'an in Old Turkic language were published in the Ural-Volga region. All of them had the same name *Kitab-i Sharaf-i ma'ab Haftiyak tafsiri turki tilinda* 'The book of emulation of the noble – Explanation of 1/7 part of Qur'an in Turkic language'. The author identifies the creators of all of these texts and also brings some information about Bahadırshah b. Suyarghul al-Kaynawi al-Qajmaqtı, the earliest Qur'an interpreter of Bashkir origin.

Keywords: tafsir, Qur'anic exegesis, translation, Old Turkic language, ulama'.

Интеллектуальная жизнь дореволюционных российских мусульман и, в частности, развитие отдельных религиозных «наук» остаётся до настоящего времени малоизученной сферой. Не является исключением и история коранической экзегетики в Урало-Поволжье: в переводе на современный татарский язык опубликован только тафсир Ну'мана б. Амира ас-Самани (нач. XIX в.) [9], репринтным способом издано толкование Шайх ал-Ислама б. Асад Аллаха (нач. XX в.) [1] и текст, атрибутируемый М.Дж. Бигееву (1873-1949) [16, с. 61], в ряде публикаций приводятся сведения о тафсирах XIX века и об их авторах [2, 3, 4, 17, 18, 19], а также библиографические данные об их трудах, однако эти работы зачастую страдают неточностями.

Так большинство казанских публикаций в качестве первого оригинального толкования Корана, созданного в Урало-Поволжье, называют тафсир Абд ан-Насира ал-Курсави (1776–1812) к одной седьмой части Корана (Хафтияк) [17, с. 164; 3], изданный в 1861 году, однако выходных данных этого издания не приводят [4]. Также они отмечают, что в 1876 году в Казани был напечатан тафсир к Хафтияку Тадж ад-Дина б. Йалчигула, а в 1859 – вышла аналогичная работа Бахадиршаха б. Суйаргула [18]. Турецкие исследователи, отмечая временную близость и схожий объём толкований к седмице Корана, публиковавшихся в Казани во второй половине позапрошлого века, осторожно предполагают, что они могли быть «переизданиями одного труда» [19, с. 57, 113]. Идентификация всех упоминающихся разными авторами тафсиров к Хафтияку требует специального исследования с привлечением материалов из библиотечных собраний Казани, Уфы, Санкт-Петербурга и Стамбула. В данной работе мы ограничимся лишь рядом замечаний.

В разное время в наши руки попали три казанских издания, озаглавленных «Китаб-и шэрэф-и мэаб һэфтийэк тэфсире төрки телендэ» 'Книга подражания благородному – Толкование к седьмой части Корана на тюркском языке'. Наиболее новое из них – книга, опубликованная в 1905 году в лито-типографии И.Н. Харитоновна (цензурное разрешение от 30 марта 1905 г.), объёмом 200 страниц, без указания автора. Предисловие (мукаддима) написано одним из преподавателей медресе «Мухаммадийя» Мухаммадом Муниром б. Мухам-

* Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации (проект МК-5443.2018.6).

мад Хади (1876–1913) – автором изданной в 1912 году книги «История башкир». Он сообщает, что составителем (му’аллиф) толкования является ‘Абд ан-Насир ал-Курсави, приводит со ссылкой на «Асар» Рида ад-Дина б. Фахр ад-дина биографические данные о нём, а также отмечает, что тот «по каким-то причинам во многих местах тафсира вписал слова из знаменитых толкований и, не переводя, оставил их на арабском» (*ни сәбәбә мөбәнидән тәфсиренең күб йерендә мөгтәбәр тәфсирләрдән сүзләр нәкл идүб тәрджемә итмәйәрәк гәрби хәлендә калдырмышдыр*), и что поэтому решил перевести их самостоятельно на «татарский язык» [8, с. 2].

Предисловие ещё раз подтверждает, что толкование Курсави не было окончательно завершено им при жизни даже в пределах 1/7 части Корана, а продолжателем его экзегетической деятельности был не только Ну’ман б. Амир. Возможно, основой для данного издания послужил упоминаемый казанскими авторами тафсир Курсави 1861 года и фигурирующий в турецких публикациях «Китаб-и шәрәф-и мәаб...», однако это требует дополнительной проверки, так как объём последнего равен 351 странице [19, с. 55]. В тексте, предваряющем непосредственно толкование, отмечается, что оно выполнено на «тюркском языке» [8, с. 3]. Это демонстрирует перемену в языковой самоидентификации урало-поволжских мусульман, произошедшую в начале XX века.

Особый интерес представляет выяснение степени редакторского вмешательства позднейших продолжателей в текст, написанный самим Курсави. Сравним разъяснение басмалы, которая входит в Хафтийак и, соответственно, должна была быть истолкована самим реформатором, в публикации 1905 года (ШМ1) и тафсире Ну’мани (ТН). Жирным выделены одинаковые пассажи.

ШМ1: *«Йәгни әйткел, әй бәндә: башлармын Аллаһ исеме берлә, ки ул Аллаһ барча мәхлүкатны шамил булгучы рәхмәт берлә сифәтләнемешдер. Рахман Рахим лафзылары һәр икесе бер мәгнәдәрер. Әсма-и хәснә эчендин бу исемләре хаслаб зикер итмәсе адәмләрә тәнбиһ өчүндер, ки барча эшләрдә йардәм эстәнелмеш зат Аллаһ икәнчелекенә. Хосусан Көр’ән укуган вакытда, чөнки ул бәндәнең иң шәриф әгмәлындандыр, бәс. Бу вакытда бәндәйә тейүшлелдер ки күңелене Хода зикрейлә тулдуруб йардәм вә мәдәд эстәдеке вакыт фәкәт Аллаһ тарафына мөтәүәдженә улмак»* (То есть, скажи, о человек: «Начну с именем Аллаха», который все свои творения снабдил всеобъемлющей милостью. Слова Рахман и Рахим имеют один смысл. Особое упоминание их среди других Прекрасных имён [нужно], чтобы пробуждать людей, ведь тот, от кого во всех делах хотят помощи – Аллах. Особенно во время чтения Корана, потому что это одно из самых благородных дел человека, в это время человеку должно наполнить душу поминанием Господа и, желая помощи и поддержки, быть обращённым только к Аллаху) [8, с. 4].

ТН: *«Башлымын шундай Аллаһның исеме берлә, ки ул Аллаһ бәндәләренә донйада һәм ахирәтдә камил рәхмәт кылгучыдыр. Рахман һәм Рахим лафзы икесе бер мәгнәдәдер. Һәр икәүе әсмә-и хәснәдән улуб, бу урында тәкрар ителеүе гафилләрә тәнбиһ ичүндер. Һәр эшдә, хосусан Көр’ән Кәрим укуган вакытда фәкәт Аллаһ Тәғәләдән йардәм эстәб, Аллаһ Тәғәләдән йардәм эстәгән вакытда Аллаһ Тәғәләгә тәмам тәүәдженә идүб, кәлбне зикер-и Хода илә тулдурмак тейүшлелдер, таки хәтереңдә Аллаһда башкага урын калмасун»*. (Начинаю с таким именем Бога, что он, Аллах, – дарующий совершенное милосердие любя в этом мире и мире вечном. Слова Рахман и Рахим имеют один смысл. Оба они – прекрасные имена Бога, а их повторение здесь – для пробеждения беспечных. В каждом деле, особенно при чтении Благородного Корана, нужно желать помощи только от Аллаха, а желая помощи от Аллаха, надо полностью обращаться к Нему и наполнять сердце поминанием Господа так, чтобы, кроме Аллаха, в нём ни для кого не осталось места). Как явствует из приведённых текстов, два толкования имеют схожую структуру и опираются на одинаковые тезисы, однако до полной идентичности им далеко. Это заставляет задаться

вопросом о соотношении текстов, отредактированных Мухаммадом Муниром б. Мухаммад Хади и Ну‘маном б. Амиром, и представленных в рукописях Курсави.

Вторым изданием, также именуемым «Китаб-и шәрәф-и мәаб...» является книга, изданная в 1302 году по хиджре (1885 год) в типографии Казанского университета (цензурное разрешение получено в Петербурге 17 декабря 1883 года) под авторством Тадж ад-Дина б. мулла Йахшикули ал-Иштаки [7]. Без сомнения, её автор – богослов и историограф, происходивший из башкирского рода Айле, Тадж ад-Дин б. Йалчигул ал-Башкурди (1767–1837). Колебания в написании его имени встречаются уже в ранних списках его работ, например, в «Тарихнама-и Булгар», переписанной поэтом Мухаммадом Али ал-Чукури [5, л. 13а], а также в официальных документах [12]. Все три его ранних биографа упоминают написанный им тафсир. Ал-Чукури сообщает, что Тадж ад-Дин, живя в д. Верхний Налим, написал тафсир к 1/7 части Корана «Сидрат ал-Мунтаха» (Лотос крайнего предела), упоминает, что видел автограф толкования к суре «ал-Бакара» размером с книгу «Джами‘ ар-румуз» (Собрание символов). Марджани сообщает, что Тадж ад-Дин написал толкование к сурам, читаемым во время пятикратной молитвы (шарх-и сура-и салат) [10, с. 251]. Рида ад-Дин б. Фахр ад-Дин характеризует его толкование к Хафтияку как «написанные новичком, не доработанные и не исправленные им самим» [15, с. 337]. Объем издания 1885 года – 376 страниц, оно снабжено небольшим авторским предисловием на арабском языке и развёрнутым, включающим стихотворение-кит‘а – на тюркском. Возможно, оно является переизданием упоминаемой Р.Р. Сафиуллиной-аль Анси публикации 1876 года [18].

Третье, наиболее раннее издание, озаглавленное «Китаб-и шәрәф-и мәаб...» выпущено в 1275 году по хиджре (1858-1859) в типографии Казанского университета [6]. В доступном нам экземпляре, хранящемся в Национальной библиотеке им. А.-З. Валиди, данные о прохождении цензуры и об авторе отсутствуют, так как титульный лист был частично заклеен в ходе реставрации, а текст обрывается на последнем аяте суры «ан-Нас» на 326 странице, соответственно, изначальный объём книги мог составлять 327-330 страниц. Тафсир напечатан сплошным массивом, названия сур и пояснения вынесены на поля. Сведения об авторе содержатся в начале толкования басмалы: «Бән фәкир әл-хәкир кәмин-и кәмтәр Бәһадиршаһ Сөйәрғол уғлы Кәйнәүи йерлек Каджмакти кәрийәлек тарих мәсихийә берлә 1805 йылда һәфтийәк шәрифнең мәғнә-йи латифне лисан-и төрки үзрә тәфсир идеб, мәзкүр һәфтийәк шәрифнең ғәрәби вә фарси тәфсирләренә нәзәр итеб, белмәкем кәдәрәнчә мәғнәсен белмәкән төрки йаранлары фаидә алыб, мәзкүр фәкир Кәйнәүине белеб, бер доға-и хайра әйләб, би хәд, би ғәд мәғсийәтемнең йарлыкамакына сәбәб булғай иде» (Я, ничтожный и немощный, нижайший из меньших Бахадиршах, сын Суйаргула, из земли Гайна, из села Каджмакты, в год 1805 по христианской эре, разъяснил на тюркском языке тонкий смысл благородной одной седьмой части Корана, просмотрев арабские и персидские толкования упомянутой благородной одной седьмой части Корана, чтобы не знающие его смысла даже в той мере, как я, тюркские друзья получили от него пользу и, зная упомянутого Гайнави, вознеся добрую молитву, стали причиной помилования моих безмерных и безграничных прегрешений» [6, с. 2]. Из этого текста явствует, что комментатор священного писания чётко ассоциировал себя с башкирским кланом Гайна и происходил или проживал в населённом пункте Каджмакты.

Проанализируем другие сведения об этом авторе. В работе Мурада Рамзи ал-Минзалави есть краткая заметка о нём: «Шайх Бахадиршах б. Суйаркул был имамом в селе Качмакты, принадлежащем к Бирскому уезду, истолковал на тюркском [часть] Корана от суры «Ал-Фатх» до конца Корана. Эта часть Корана называется Хафтийак, что значит «седмица» Корана. Этот тафсир известен как тафсир Гайнави, по названию области, произносимому через персидскую букву Каф. Он издан в императорской типографии в Казани в 1275 году. Его преамбула на красноречивом арабском языке – свидетельство совершенного владения

арабским языком и риторикой. Он написан в 1219 году, и неизвестна дата смерти [автора], да помилует его Аллах» [11, с. 415].

Название Кажмакты (Казмакты, Козьямакты) носило в XVIII-XIX веках село Барда Гайнинской башкирской волости, ныне районный центр Пермского края. Оно было основано ещё в XVII веке и было коренным поселением башкир клана Гайна, в котором достаточно рано поселились представители тептярского сословия, составлявшие, однако абсолютное численное меньшинство (14 человек из 912 в 1834 году). Нисба «Тайнави», однако, исключает принадлежность муфассира к небашкирской общине. Ревизская сказка 1816 года уже не фиксирует среди башкир села Барда человека по имени Бахадиршах (русское произношение – Батырша), однако под номером 91 значатся братья Батыршины: Хуррамшах (в документе – Хромша) 39 лет, Надиршах (Надырша, сыновья Файзулла и Гузаир) 37 лет, ‘Адилшах (Гадильша) 32 лет [13]. Их родство с Бахадиршахом б. Суйаргулом подтверждается тем, что в ревизии 1859 года сыновья Надиршаха и ‘Адилшаха фигурируют под фамилией Суваргуловы: как Фазлулла Надыршин Суваргулов (умер в 1855 году), Гузаир Надыршин Суваргулов, Назмутдин Гадельшин Суваргулов [14]. Учитывая, что старший сын Бахадиршаха б. Суйаргула родился около 1777 года, можно предположить, что муфассир родился в первой половине 50-х годов XVIII века и умер между 1805 (год завершения тафсира) и 1811 (год VI ревизии, данные которой отражены в документах 1816 года).

Проведённый нами беглый анализ публикаций под названием «Китаб-и шэрэф-и мэаб...» позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, учитывая, что «тафсир Гайнави», как его называет Мурад Рамзи, был закончен в 1805 и опубликован в 1859 году, а толкование Абд ан-Насира ал-Курсави, судя по неустойчивости текста и явной тенденции «завершать» работу реформатора, по-видимому, так и осталось недописанным и было опубликовано в 1860 году, первым толкованием 1/7 части Корана в Урало-Поволжье должна считаться книга Бахадиршаха б. Суйаргула.

Во-вторых, что трёх муфассиров, работавших в Урало-Поволжье в первой половине XIX века, двое были башкирами как по происхождению, так и по самоидентификации, и все трое определяли язык своих толкований как тюркский, поэтому атрибуция их работ как «татарского тафсира» является не обоснованной ни документально, ни методологически.

В-третьих, толкования к 1/7 части Корана являются важнейшим источником для реконструкции духовного мира мусульман России в XIX веке и требуют специального междисциплинарного исследования в библиографической, языковедческой, религиоведческой и теологической плоскостях, а также научной публикации.

Список литературы

1. Ал-иткан фи таджимат ал-Кур’ан. М., 2002.
2. Батыркаев Т.О. Кораническая экзегетика мусульман Поволжья и Приуралья (конец XVIII – начало XX в.) // Письменные памятники Востока. 2008. № 2 (9). С. 104–130.
3. Валеев Р.М., Рахимова Я.Р. Историческое наследие тафсиров и их роль в развитии татарской культуры (конец XIX-начало XX вв.) // Вестник КазГУКИ. № 3. 2015. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskoe-nasledie-tafsirov-i-ih-rol-v-razvitii-tatarskoy-kultury-konets-xix-nachalo-xx-vv> (дата обращения: 02.06.2018).
4. Валеев Р.М., Рахимова Я.Р. Татарские тафсиры в истории духовной культуры мусульман Поволжья (конец XIX - начало XX вв.) // Вестник КазГУКИ. № 2–1. 2015. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tatarskie-tafsiry-v-istorii-duhovnoy-kultury-musulman-povolzhya-konets-hih-nachalo-hh-vv> (дата обращения: 02.06.2018).
5. ИВР РАН. В2673. 17 л.
6. Китаб-и шэрэф-и мэаб Иэфтийэк тэфсире төрки телендә. Казан, 1275 г.
7. Китаб-и шэрэф-и мэаб Иэфтийэк тэфсире төрки телендә. Казан, 1302 г.
8. Китаб-и шэрэф-и мэаб Иэфтийэк тэфсире төрки телендә. Казан, 1905.
9. Коръэн тэфсире. Казан, 2015.
10. Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Ч. 2. Казань, 1900.

11. Рамзи М. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака'и' Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. Оренбург, 1908. Т. 2.
12. Ревизская сказка 1816 года августа ... дня Оренбургской губернии Богульминского уезда деревни Чалпов о состоящих мужска и женска пола башкирцах.
13. <http://www.edoclib.gasrb.ru/#/places=%D1%87%D0%B0%D0%BB%D0%BF%D1%8B&mode=0&tm=1527944340944&pNo=1&cnt=1&pSz=100&rc=15> (дата обращения: 02.06.2018).
14. Ревизская сказка 1816 года марта 14 дня Пермской губернии Осинского уезда 1-го башкирского кантона Гаининской волости команды юртового старшины Насибуллы Нигматуллина деревни Барды о состоящих мужска и женска пола башкирцах. URL: <https://pokolenia.permkrai.ru/funds/view/75672#30> (дата обращения: 02.06.2018).
15. Ревизская сказка 1859 года июля десятого дня Пермской губернии Осинского уезда 12 башкирского кантона 5-й юрты разных деревень о состоящих мужского и женского пола башкирах. URL: <https://pokolenia.permkrai.ru/revisions/view/207> (дата обращения: 02.06.2018).
16. Рида ад Дин ибн Фахр ад Дин. Асар. Т. 1. Ч. 6. Казань, 1900.
17. Саатов И. Г. Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 59–70.
18. Сафиуллина-Аль Анси Р. Р. Татарская книжная традиция XIX – начала XX века: рукописная и старопечатная книга // Вестник ТГГПУ. 2013. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tatarskaya-knizhnaya-traditsiya-xix-nachala-xx-veka-rukopisnaya-i-staropечатnaya-kniga> (дата обращения: 02.06.2018).
19. Сафиуллина-Аль Анси Р. Р. Тафсиры Священного Корана, издававшиеся татарами в начале XX в. URL: // <https://islam-today.ru/blogi/rezeda-safiullina-alansi/tafsiry-svasennogo-korana-izdavavsiesa-tatarami-v-nacale-xx-v/> (дата обращения: 02.06.2018).
20. Каа М. Tanzimât'tan II. Meşrûtiyet'e kadar (1839–1908) matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim tercüme ve tefsirleri. Yüksek lisans tezi. İstanbul, 2001.

З.Г. Сактаганова

*(Карагандинский государственный университет имени академика Е.А. Букетова,
Караганда, Казахстан)*

Ж.С. Мажитова

(Университет «Астана», Астана, Казахстан)

ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ: ПЕРИОДИЗАЦИЯ И СОДЕРЖАНИЕ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАХСТАНА)

Аннотация. В статье рассматриваются варианты периодизации религиозной политики в советской истории. Не соглашаясь с советскими и современными российскими исследователями, авторы предлагают свой вариант периодизации религиозной политики в СССР в целом и, в частности, в Казахстане, считая, что различия в этапах и их хронологии не идентичны для разных национальных республик советского пространства.

Ключевые слова: советская история, религиозная политика, ислам, религиозная повседневность.

Abstract. In this article the options of a periodization of religious politics in the Soviet history are considered. The authors disagree with the opinion of the Soviet and modern Russian researchers. Moreover, they offer own version of a periodization of religious policy in general in the USSR and particularly in Kazakhstan.

Keywords: soviet history, religious politics, Islam, religious daily occurrence.

На всем протяжении существования СССР взаимоотношения государства и религии носили дихотомический характер. Неоднозначным оставалась и линия партии в отношении религии и деятельности религиозных организаций. Твердое убеждение коммунистов в том, что «религия своим одурманивающим свойством уводит трудящихся от злободневных дел», стало руководством к действию для советских руководителей по отношению к верующим и религиозным организациям. Однако в зависимости от политической ситуации и конъюнктуры момента, государственная политика по отношению к религии менялась иногда диаметрально противоположным образом.

Советские и современные исследователи разрабатывали проблему периодизации религиозной политики и церковно-государственных отношений в своих трудах; в их вариантах не было принципиальных отличий до 1950-х гг.: 1917–1920-е гг. и 1920–1930-е гг. обозначали как период борьбы с духовенством и репрессий; 1941–1945 гг. – период смягчения политики в отношении церкви. Принципиальные различия проявляются лишь в оценке периода 50–80-х гг. XX в. Советские историки период 1940–1980-х гг. называют «периодом лояльности» [1]. Авторы же публикаций постсоветского периода пишут, что с середины 1950-х гг. до 1980-х гг. шло «новое наступление» на церковь [2].

Не во всем соглашаясь с советскими и современными российскими исследователями считаем, что этапы во взаимоотношениях советского государства и религии, религиозных учреждений необходимо корректировать (различия в этапах и их хронологии характерны, например, для разных национальных республик советского пространства, причем они находятся в зависимости от того, какие конфессии доминировали среди населения). Возвращение к этим проблемам и их анализ, на наш взгляд, имеет глубокий смысл. Ведь именно из недавнего прошлого люди заимствуют большинство исторических аналогий и прогнозов, и, чтобы избежать серьезных ошибок, знания о нем должны базироваться на серьезном фундаменте [3, с. 54].

Предлагаем несколько уточненный вариант периодизации религиозной политики в СССР в данной статье.

Поиск, выработка и построение соответствующей модели государственной политики в отношении конфессий являлись насущной проблемой в ходе всей истории существования Советского Союза. В основе религиозной политики государства в целом лежала установка, что «коммунизм и религия несовместимы», и властью проводилась работа по вытеснению религиозных организаций из внутренней жизни общества, но были и определенные этапы мирного сосуществования власти и религии.

Религиозную ситуацию в XX веке можно представить по данным статистики, позволяющим отследить уровень религиозности населения и количество религиозных обществ или учреждений. В прошлом столетии в СССР картина религиозности неоднократно менялась. Согласно данным статистических ежегодников 1905–1918 гг., составленных на основании материалов переписи населения 1897 г., соотношение религиозно-конфессиональных групп в стране (в %) было следующим: православные и старообрядцы составили 69,9%, мусульмане – 10,83%, католики – 8,91%, иудеи – 4,05%, прочие христиане – 0,96% и прочие нехристиане – 0,5%. Фактически все население на территории Российского государства в досоветский период было верующим. При советской власти до середины 1930-х гг. религиозные убеждения считались частным делом граждан, поэтому изучение религиозного состояния населения не велось. Как отмечает ряд специалистов, в выступлениях партийно-государственного руководства 1920–1930-х гг. давались несколько преувеличенные оценки «отхода трудящихся от религии»: в начале 1920-х гг. «отошедших» от религии, то есть, людей неверующих, насчитывалось около 10% населения, к концу 1920-х – почти 20%. Если исходить из того, что 80% населения страны в этот период были верующими, то в абсолютных числах это составляло примерно 120 млн. человек из всего населения СССР. Единственный случай публикации этой цифры в открытой печати был в газете «Правда», после этого прецедента советские средства массовой информации никогда не приводили сведений о числе верующих в СССР, более или менее соответствовавших действительному положению дел. Но несмотря на притеснения и репрессии, скрывая религиозная жизнь продолжалась, и об этом было известно властям. Однако общее сокращение доли верующих среди населения произошло в 1970-х – первой половине 1980-х гг. и явилось результатом, в первую очередь, естественной убыли представителей старших возрастных групп, в которых верующие составляли большинство, во вторую – агитационно-пропагандистской работы советской системы. Но с 1980-х гг. систематические социологические исследования зафиксировали устойчивый рост уровня религиозности населения: например, по данным Всероссийского центра по изучению общественного мнения, в 1988 г. он составлял 18,6 %, в 1993 г. 43%. Таким образом, к началу 1990-х гг. наблюдалась положительная динамика религиозности во всех постсоветских республиках [4].

Для уточнения исторической ретроспективы истории религии в СССР, возможно также привести данные религиозной статистики, выявленные российским исследователем М.И. Одинцовым, в архивных фондах ОГПУ, НКВД, ВЦИК и других организаций. Наиболее крупные волны сокращения числа религиозных обществ и организаций активно шли в СССР в 1920–1930-е гг., продолжались они и в 1950–1970-е гг. В частности, в РСФСР в 1931 г. было 24 343 зарегистрированных общества, в 1933 г. – 22 676, а в 1940–1941 гг. – 1 700. Данные цифры позволяют зафиксировать убыль религиозных обществ в РСФСР за 10 лет (с 1931 г. по 1941 г.) более чем в 14 раз. Аналогичные процессы шли во всех республиках советской страны. Если в СССР на начало 1959 г. функционировало 18 352 (в т. ч. православных – 13 324) религиозных общества, то на начало 1965 г. – 11 702 (7 551) православных. Произошло уменьшение их числа в 1,5 раза [5].

1 этап – с 1917 г. по 1923 г. – этап большевистского активного выдавливания христианства (православной, католической и протестантской церкви), когда воинствующий атеизм делает первые шаги в религиозной политике. Хотя в 1917 г. «Декларацией прав народов России» провозглашалась «отмена всех и всяких национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений», этот этап характеризуется жесткими процессами гонений и репрессий против православных, католических и других верующих и священнослужителей, когда известное марксовское определение религии, как «опиума для народа», стало стержневым в политике советского государства.

2 этап – с 1923 г. по 1929 г. – этап относительной «религиозной свободы». Антирелигиозная политика первых лет советской власти не увенчалась успехом, началось частичное религиозное возрождение. В 1923 г. И.В. Сталин издал циркулярное письмо всем губкомам с требованием запретить закрытие церквей и аресты религиозного характера. И, как следствие, в период 1923–1929 гг. религиозная политика государства претерпела некоторое смягчение. Ряд исследователей, проводя параллели с этапами советской истории, называют этот период «религиозным нэпом» [6, с. 264].

Авторы этот период, с 1918 г. по 1928 г., в своих исследованиях называют «мусульманским национальным коммунизмом» в СССР, описывая его следующим образом: десятилетие не характеризовалось столь жесткими репрессивными мерами по отношению к мусульманской конфессии (но это обстоятельство, на наш взгляд, в значительной степени можно отнести и к другим нехристианским религиям), и 1918–1928 гг. в целом оставались этапом относительной «религиозной свободы».

3 этап – 1929–1941 гг. – этап ужесточения антирелигиозной борьбы, когда «религиозный нэп», характеризующийся частичной либерализацией, был свернут. В борьбе с религией агитация и пропаганда стала постепенно отходить на второй план, уступая место воинствующей и открытой борьбе с религиозными организациями и репрессиями против верующих, а период с 1932 г. по 1937 г. получил в истории церкви название «безбожной пятилетки».

4 этап – 1941–1953 гг. – этап частичного возрождения религиозной жизни в стране и «оттепели» в религиозной ситуации. Необходимость во время войны консолидировать общество, использовать все резервы для его мобилизации послужили причиной пересмотрена государственно-религиозная политика. В этот период выстраивается четкая вертикаль органов управления религиозной жизнью страны. В 1943 г. создано Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), в целом управление духовными делами мусульман СССР осуществляли четыре независимых друга от друга центра. При СНК СССР в сентябре 1943 г. были созданы Совет по делам Русской Православной Церкви (СДРПЦ), в мае 1944 г. – Совет по делам религиозных культов (СДРК).

Характеристику религиозной ситуации в начале 1950-х гг. можно почерпнуть из доклада уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Казахстану о состоянии религиозных культов на 25 марта 1951 г.: «Основным религиозным культом в Казахстане является культ мусульман. Этот культ исповедуют казахи, уйгуры, дунгане, узбеки, татары и некоторые другие национальности, переселившиеся с Кавказа в годы войны (карачи, балкары и т. п.)» [7, л. 57]. Культ мусульман в 1940-е гг. в Казахской ССР имел 22 зарегистрированные общины, в 1951 г. их было 20 [8, л. 57]. По Казахстану в целом преобладали незарегистрированные мусульманские общины и молитвенные сооружения, верующие самовольно занимались строительством мечетей, устраивали массовые богослужения. Количественные данные, приводимые в отчетах, не всегда отражали реальную картину состояния религиозности в обществе.

5 этап – 1954–1964 гг. – ужесточение антирелигиозной политики после XX съезда, активизация антирелигиозной борьбы, распространение «научного атеизма». Десталинизация в религиозной политике «потепления» 1941–1953-х гг. вылилась в хрущевское время в мощную антирелигиозную кампанию.

После смерти И.В. Сталина были внесены коррективы в религиозную политику и законотворческую деятельность государственно-партийных органов в сфере религии. В 1954 г. с промежутком в четыре месяца (июль и ноябрь) было принято два постановления. Их принятие – свидетельство дихотомии в религиозной политике. С одной стороны, постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», которое, отмечая активизацию «церкви и различных религиозных сект», рост числа граждан, отправляющих религиозные обряды, требовало от партийных, комсомольских организаций и других институтов проводить антирелигиозную работу «систематически, со всей настойчивостью, методом убеждения, терпеливого разъяснения и индивидуального подхода к верующим людям». С другой, постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», осуждало методы клеветы, оскорблений, административного вмешательства в деятельность религиозных организаций и тоже требовало «развертывания систематической кропотливой работы по пропаганде естественнонаучных знаний и идейной борьбы с религией». Исследователи отмечают, что последний документ, впервые с 1920-х гг. резко и открыто осуждал «силовые методы» в отношении религии [9, с. 23].

Но не прошло и двух лет, как антирелигиозный курс политики стал доминантным и, хотя период правления Н.С. Хрущева называют «оттепелью», между государством и религиозными организациями наступило значительное охлаждение отношений.

Идеологическая машина с первых лет существования советской власти активно внедряла в массовое сознание «синдром жертвенности» [10, с. 12], и люди, жертвовавшие во имя победы коммунизма, самоотверженный труд, годы жизни, материальные ценности, приспособившиеся и выживавшие в условиях тоталитарной системы, сохранили духовность, в том числе, религиозную. Несмотря на длительное атеистическое давление и репрессивные меры, мусульмане Казахстана особенно в сельской местности продолжали исполнять мусульманские обряды и отмечать религиозные праздники.

6 этап – 1964–1990 гг. – этап активизации «научного атеизма» в религиозной политике государства и партии. В эпоху Л.И. Брежнева отношения государства и религиозных организаций приобретают более спокойную и «цивилизованную» форму. В 1965 г. СДРПЦ и СДРК были преобразованы в единый орган – Совет по делам религий (СДР) при Совете Министров СССР. Ритм массированного наступления на религию несколько замедлился, а антирелигиозная пропаганда продолжалась в иной форме, претендующей на «научность». Антирелигиозная деятельность, включая пропаганду, представляла собой целую систему от исследовательских институтов научного атеизма Академии общественных наук ЦК КПСС до пионерских пропагандистских групп. Менялась лишь форма: от открыто репрессивной к «научно-атеистической». Для антирелигиозной пропаганды используются все средства массовой информации: передачи по радио, фильмы, постоянные или передвижные выставки, статьи в газетах, специальные периодические издания и публичные лекции.

Анализируя советскую модель государственной религиозной политики, можно сделать вывод о том, что в прошедшие десятилетия в ее реализации не было единой концепции, единой политической линии. Реформы, обеспечивающие религиозную свободу, сменялись этапами репрессий или «преимущественной ориентацией на обеспечение прав атеизма как идеологии и сужением сферы действия и влияния религии и религиозных организаций в обществе» [5]. В различные периоды советской истории преобладала то одна, то другая парадигма, определяя в целом характер государственно-религиозных отношений, а потому, соглашаясь М.И. Одинцовым, можно заключить, что «неправомерно ее содержание и направленность сводить лишь к идее “атеистического государства”, “диктату” и “вмешательству” государства во внутренние дела религиозных организаций и частную жизнь граждан».

Список литературы

1. Алексеев В.А. Государственно-церковные отношения: содержание, характер, тенденции эволюции на материалах отечественной истории послеоктябрьского периода XX века: дис. в форме научного доклада на соискание ученой степени д. филос. н. М., 1994; Алексеев В.А. Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Советского государства и религии. М., 1991; Кашеваров А.Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений советской власти и русской православной церкви 1917–1945 гг. СПб., 1995; Кашеваров А.Н. Православная Российская Церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005.
2. Коновалов Б.Н. К массовому атеизму. М., 1974; Ладоренко В.Е. К вопросу об изменении политической ориентации русской православной церкви (1917–1945) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 112. М., 1964. С. 13–18; Эзрин Г.М. Государство и религия. Религиозные организации и политическая структура общества. М., 1974.
3. Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000.
4. Цеханская К.В. Россия: тенденции религиозности в XX веке (некоторые статистические данные) // Исторический вестник, 2000. № 5. URL:<http://www.krotov.info/history/20> (дата обращения: 08.08.2017).
5. Одинцов М. И. Государственно-церковные отношения в России (На материалах отечественной истории XX века): дис. в виде доклада ... д. и. н. М., 1996. URL: <https://rusoir.ru/president> (дата обращения 07.08.2017).
6. Неживых Н. А. Отношение советской власти к протестантским организациям в 1919–1925 гг. // Лютеране в Сибири: Сб. науч. ст. Омск, 2000.
7. Архив Президента Республики Казахстан. Ф. 708. Оп. 15. Д. 296.
8. Там же. Ф. 708. Оп. 26. Д. 344.
9. Русская Православная церковь и право. Комментарий / Гефенидер В.Э., Ильичев М.В., Масляев А.И. и др. М., 1999.
10. Сактаганова З.Г. Экономическая модернизация Казахстана. 1946–1970 гг. Караганда, 2012.

РОЛЬ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПРОСВЕЩЕНИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН¹

Аннотация. Наиболее видным представителем ордена Накшбандия в дореволюционной России был башкирский шейх Зайнулла Расулев. Его деятельность оказала большое влияние на духовную жизнь российских мусульман: башкир, казахов, казанских и сибирских татар. З. Расулев, являясь образованным человеком, сторонником новометодного образования, имея многочисленных шакирдов и последователей, внес большой вклад в просвещение не только башкир, но и многих других мусульманских народов России.

Ключевые слова: Зайнулла Расулев, Габдрахман Расулев, суфизм, ислам, накшбандийский тарикат.

Abstract. The most prominent representative of the Order of Naqshbandiya in pre-revolutionary Russia is the Bashkir Sheikh Zainulla Rasulev. His activities had a great influence on the spiritual life of the Muslims of Russia, Kazakhstan and especially Bashkortostan. Z. Rasulev, being a prominent and educated representative of the clergy, a supporter of the new method of education, having numerous shakirds and followers, made a great contribution to the enlightenment not only of Bashkirs, but also of many other Muslim peoples of Russia.

Keywords: Zainulla Rasulev, Gabdrakhman Rasulev, Sufism, Islam, Naqshbandi Tarikat.

На развитие многих народов России большое влияние оказала мусульманская культура. Башкиры на протяжении многих веков жили и развивались под влиянием Ислама. В трудах известного башкирского востоковеда Ризаитдина Фахретдинова наряду с именами крупных ученых Востока, таких как аль-Фараби, Якута аль-Хамави, ибн Сины, ибн Халликана, ибн Фадлана, ибн Дасты, ибн Таймия, Абу Ханифа, Замахшари, часто встречается имя Зайнуллы Расулева, который занимает почетное место среди башкирских просветителей рубежа XIX–XX веков. Его деятельность неразрывно связана с именами Мифтахетдина Акмуллы, Гайсы Расулева, Хабибназара Утяки.

Зайнулла Хабибуллович Расулев был известным человеком своего времени. Как отмечалось в статье, опубликованной после его смерти в газете «Вақыт»: «Среди шейхов внутренней России самым великим и авторитетным был покойный Зайнулла хазрет». Множество газет и журналов, откликнулись на кончину шейха публикацией материалов о нем. Газета «Тормош» предрекала, что «возможно когда-нибудь подробная биография хазрета будет издана большой книгой». Как бы откликнувшись на этот призыв, Р. Фахретдинов собрал материалы периодической печати о нем и издал в 1917 году отдельной книгой.

Зайнулла хазрет является представителем башкирского рода Кувакан. Он родился в деревне Шарип Тунгатарской волости Троицкого уезда Оренбургской губернии (ныне Учалинский район Республики Башкортостан) Существует легенда о предсказании его рождения и светлого будущего дервишем Вау-дивана. Ее зафиксировал Мухаммеднажиб Тунтари. Также известна родословная З. Расулева до 12 колен: Ятаби – Яныш – Уразгали – Тупай – Мураткабул – Султанай – Гашик – Байрамгул – Муса – Расуль – Хабибулла – Зайнулла [11, с. 78].

До 12 лет Зайнулла Расулев учился в своей родной деревне, потом – в деревне Малай Муйнак в медресе Якуп хазрета. В связи с переездом Якуп хазрета он поехал в деревню Ахун, где в течение 7 лет слушал уроки Троицкого хазрета Ахмет бин Халида, по окончании которой начал работать имамом и мударисом в деревне Аккужа. Там же Расулев вошел в

¹ Данное исследование выполнено в рамках государственного задания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Федерального государственного бюджетного научного учреждения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук на 2018 год.

орден Накшбандия через посредство шейха Габдулхакима из деревни Чардаклы, который является представителем известной династии Курбангалиевых. В 1869 году умер богатый казах Ершибай из рода Жаббас и Зайнулла хазрета попросили совершить за него хадж. По пути в святые места он остановился в Стамбуле и брал уроки по мусульманским наукам у известного накшбандийского шейха Ахмеда Зияитдина бин Мустафа Кумушханави. Он успешно сдал экзамен и получил право распространять учение и набирать мюридов [11, с. 15].

На родине З. Расулев стал знаменитым. Многие мюриды других шейхов переходили к нему. Это послужило поводом для жалобы на него в Духовное управление мусульман. Доносили, что будто бы он создает новое учение. Духовное управление вызвало его и учинило проверку, которую он выдерживал успешно. З. Расулев поехал домой. Но поступила другая жалоба на имя губернатора Крыжановского. По пути домой в Златоусте его арестовали и отправили в ссылку в Кострому. После ссылки Зайнулла хазрет возвращается в деревню Аккужа, позже совершает второй хадж. После хаджа население города Троицка приглашает его быть имамом в новую махаллу (приход). Здесь он открывает знаменитое мадресе «Расулия», в котором получили образование многие видные представители башкирской, казахской, татарской интеллигенции [11, с. 112-14].

Многие представители башкирского духовенства являлись последователями ордена Накшбандия. В творчестве таких известных поэтов и религиозных деятелей, таких как Шамсетдин Заки, Гали Сокорой, Хибатулла Салихов, Мифтахетдин Акмулла, Зайнулла Расулев явно проявляется влияние идей суфизма.

Мюридами и шакирдами З. Расулева были многие представители духовенства Башкортостана, Татарстана, Дагестана, Оренбургской области, Тюменской области и Казахстана (по современному административному делению). Известны имена некоторых его последователей:

Гарифулла Армети, Габдулфаиз бин Субханкул из Белебеевского уезда, Халил Таулыкай аль-Бурджани, Хаммат бин Ахмет аль-Бурджани, Саяхетдин аль-Бурджани, Хабибназар бин Габделькафи аль-Утяки, Ахмадулла бин Сахиулла аль-Зиргани, Габдрахман бин Зайнулла Туруиски, Габдельмумингали бин Салих аль-Увари, Шамгун бин Бадретдин Габдельсалями, Габдрахман бин Ибрагим аль-Каргалы, Исхак аль-Тюмени, Халиль аль-Тюмени, Мухаммад бин Исмагил аль-Дагестани, Шамсетдин бин Нажиб аль-Чистай, Нажиб бин Хусаин бин Амирхан аль-Чистай, Габдельфаиз бин Шамсетдин аль-Чистай, Габдулла аль-Каракауи, Исрафил Кичучати, Габдулла бин Гатаулла аль-Буртауи, Габдулла (или Хайрулла) аль-Алгази, Гатаулла аль-Танлари аль-Казани, Мухаметзариф Аулия-Атауи, Фаиз бин Тимербай Казаки, Салимгарей бин Гайса бин Турмухамет аль-Казак, Мухамет аль-Казак [5; 15].

Известно, что дагестанский шейх шазалийской ветви Сайфулла-кади совершенствовался у Зайнуллы ишана, который в 1907 г. дал ему разрешение (иджаза) и передал халат, принадлежавший по легенде четвертому праведному халифу и шейху братства 'Али ибн Абу Талибу. Эта реликвия хранилась в Дагестане у преемника Сайфуллы-кади шейха Саида-афанди Чиркейского [12].

Многие из перечисленных лиц были видными личностями, внесшими вклад в развитие культуры Башкортостана. Например, Хабибназар аль-Утяки – дядя известного востоковеда Ахметзаки Валидова (Валиди Тогана), оказавший большое влияние на формирование мировоззрения видного башкирского ученого. Х. Утяки написал ряд статей о казанском историке Шигабутдине Марджани, в медресе которого он получил образование. Также им были изданы книги «Мифтах-ут-таварих», «Навадир тарджемасе» [4, с. 5].

А упомянутый в списке сын Зайнуллы Расулева Габдрахман (Габдрахман бин Зайнулла Туруиски), называемый махдумом Зайнуллы Расулева, после смерти Ризаитдина

Фахретдинова исполнял обязанности муфтия Центрального духовного управления мусульман России в годы Советской власти. Американский исследователь профессор Хамит Алгар пишет, что Габдрахман Расулев явно был халифой (духовным преемником) своего отца в братстве Халидийа-Накшбандийа [9, с. 181].

Его мысль подтверждается статьей преподавателя медресе «Расулия» Рахимьяна Атнабаева, который описывая последние дни и похоронную церемонию З. Расулева, пишет, что выступившие во время похорон уфимский имам Сабир Хасанов и преподаватель школы «Вазифа» Габдулла Газиз сказали, что с большой надеждой ожидают от Габдрахман-хазрета что он сможет блюсти высокое место устада и продолжить его священную обязанность.

Известно, что в медресе З. Расулева ежегодно обучалось более 300 детей, большинство которых были башкирами, вторыми по количеству были казахи, а затем – татары [1].

При участии З. Расулева, являвшегося сторонником новометодного обучения, интеллигенция Троицка выпустила книгу «Троицкая интеллигенция и новый метод» (Оренбург, 1908). Некоторые его взгляды отражены в книгах «Макалат Зайния» (1908), «Алифия» (1912) [6; 4]. Имеются сведения о том, что им была направлена в Крым делегация с целью изучения усуль-и джадид (нового метода). В книге «Троицкая интеллигенция и новый метод» (Троиски голэмәсе вә ысул-и жәдид), а также в статьях, опубликованных в периодической печати совместно с ахуном бин Габделзагиром Рахманкулуем и имамом Мухамедзарифом Бикметовым высказана мысль, что в новометодном обучении основы ислама остаются неизменными, а меняются лишь методы и пути их постижения. В них также говорится, что в медресе кроме основных религиозных дисциплин нужно обучать светским наукам: арифметике, геометрии, философии, географии, логике и другим наукам.

Еще при жизни о Зайнулле Расулеве слагались легенды, публиковались биографические материалы. Например, в 1909 году в г. Миасе Оренбургской губернии Ахмет бин Бахадиршах бин Усман ал-Джами издал поэтическое сочинение «Остазана Зәйнулла бин Хәбибулла Нәкшбәнди хәзрәтләренәң бәғзе вакиғын белдегем кәдәр назым илә бәйән кылмыш идем» [8]. Также известно о существовании и других поэтических посвящений З. Расулеву [2; 7]. После его смерти в тюркоязычной периодической печати появились многочисленные статьи, которые были собраны Ризаитдином Фахретдиновым и изданы в 1917 году в Оренбурге.

Шейх Зайнулла Расулев был выдающимся религиозным и общественным деятелем. Об этом свидетельствуют его труды, а также работы известных ученых, таких как Ризаитдин Фахретдинов, составивший сборник «Биография шейха Зайнуллы Расулева». Его величие показывает высказывание крупного ориенталиста с мировым именем В. Бартольда, назвавшего З. Расулева «духовным королем своего народа». Это показывает и статья профессора Калифорнийского профессора Хамида Алгара, написавшего статью «Шейх Зайнулла Расулев – последний «Великий шейх» суфийского братства Накшбандийа в Волго-Уральском регионе» [13].

Современный исследователь доктор философских наук Ильшат Насыров, посвятивший много времени изучению и переводу трудов Зайнуллы Расулева, в одной из своих работ приводит высказывание историка Мурата Рамзи, характеризующее значение деятельности Зайнуллы-ишана: «Одним словом, можно сказать, что шейх Зайнулла – да раскинется вширь его благословенная сень! – сравним с божественным имамом Ахмадом Фаруки и с мауляной Халидом – да будут святы их могилы! – в славе, известности и совершенстве со всех сторон» [10, с. 21].

Таким образом, можно сказать, что Зайнулла Расулев, являясь видным и образованным представителем духовенства, сторонником новометодного образования, имея многочисленных шакирдов и последователей, внес большой вклад в просвещение не только башкир, но и многих других мусульманских народов России.

Список литературы

1. Салихов А.Г. Жизнь и деятельность башкирских народных психологов // Востокведение в Башкортостане. История. Культура. Международная научная конференция по проблеме: «История и культура народов Евразии: древность и современность» (Первые Валидовские чтения). Ч. IV. Уфа. 1992. С. 73–75
2. Салихов А.Г. Из истории башкирского народного целительства // V конгресс этнографов и антропологов. Тезисы докладов. Омск. 9–12 июня 2003 г. М. 2003. С. 314
3. Салихов А.Г. Из истории башкирского народного целительства // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа. 2003. С. 193–196.
4. Салихов А.Г. Научная деятельность А. Валидова в России. Уфа, 2001. С. 164.
5. Салихов А.Г. О деятельности шейха Зайнуллы Расулева // Материалы международной научно-практической конференции «Современное историческое исследование: горизонты новых возможностей», посвященной 60-летию Победы в Великой Отечественной войне (28–29 апреля). Актобе, 2005. С. 365–358.
6. Сәлихов Ә., Зәйнулла ишан хакында // Онолган тарих биттәре (Забытые страницы истории). Өфө, 2003. 10–14-се бб.
7. Туған Ә.В. Хәтирәләр: Төркөстандың һәм башка көнсығыш төрктәрзең милли булмыш һәм культура өсөн көрәше. Өфө, 1996.
8. Хөсәйенов С.М. Зәйнулла ишан хакында поэманы бер өзөк // Археографическая экспедиция – 2010. Мечетлинский район Республики Башкортостан: Сборник статей и материалов. Уфа, 2012. 60–67-се бб.
9. Шейх Зайнулла Расулев, Божественные истины. Пер. с араб./ Сост., коммент. и перевод И.Р. Насырова. Уфа, 2008.
10. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения / Сост., коммент. и перевод И.Р. Насырова. Уфа, 2001.
11. Шәйех Зәйнулла хәзрәтләренәң тәржемәи хәле. Оренбург / Ризаитдин Фәхрәтдинов. 1917.
12. Шихалиев Ш.Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4 / Сост. С.М. Прозоров. М., 2003. С. 727.
13. Хамит А. Шейх Зайнулла Расулев – последний Великий шейх суфийского братства в Волго-Уральском регионе / Перевод И.Р. Насырова // Божественные истины. Уфа, 2008. С. 149–189.
14. Salihov A. Başkurt Şamanlarının Tedavi Usulleri // Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler Bildiriler. Yayına Hazırlayanlar: Ankara, 2007. S. 83–88.
15. Salihov A. Zeynullah Resuli Çalışmaları Hakkında Bazı Görüşler // Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы международной научно-практической конференции (5–7 июня 2008 г., г. Уфа). Уфа, 2002. С. 116–124.

**“ШӘЙЕХ ЗӘЙНУЛЛА РӘСҮЛЕВТЫҢ ТӘРЖЕМӘ-И ХӘЛЕ”
(Ырымбур, 1917) йыйынтыгынан¹**

ҺҮЗ БАШЫ

Рәсәй мосолмандарының олуғ әзәмдәренән вә файзалы хадимдарынан булған шәйех Зәйнулла хәзрәттәре ошо 1917 йылдың 2-се февралендә (һижри 1335 йыл 22-се шәһр-и рабиғ әл-ахыр) Троицк калаһында үз йортонда әһле әүләде (балалары) вә акрабаһы (туғандары) хозурында мәңгелек булған ахирәт йортона сәфәр итте, үзенең әтбағтарын (әйәреүселәрен), мохлистарын (якындарын) кайғы вә хәсрәттәргә ғарк кылды. Иннә лилләһи вә иннә иләйһи ражигун («Ысынлап та, без Алланыкы һәм Уға кайтыусыбыз»). Бәкара сүрәһе, 156-сы аят).

Ошо кәзәр озон ғумерен михраб менән мөнбәр, мәсет менән мәктәп вә мәзрәсә һәм дә китап араһында үткәргән кеше хақында Аллаһ Тәғәлә хәзрәтенән өмөтөбөз зур. (Аллаһ Тәғәлә уны теге донъяла якшылык менән бүләкләһен һәм Йәннәтте уның кайта торған урыны һәм мәңгелек йорто итһен!).

“Асар”ға дәрж итер (бақтырыр) өсөн тип хөрмәтле Муса хажи йәнәптәренән шәйех Зәйнулла хәзрәттең тәржемә-и хәлен (биография) үтенеп яззырып алған инем. Был тәржемә-и хәлдә әлбиттә “Асар”ға дәрж итәсәкмен. Шәйех Зәйнулла хәзрәт хақында башкаларзан ишеткән вә үзем белгән нәмәләрем дә күп. Иншаллаһ, шул нәмәләрзең һәр берен шунда илхак (кушыу) кылһам кәрәк. Ләкин “Асар”зың бақылып басылмауы мәғлүм түгел. Басылған тәкдирзә шәйех Зәйнулла хәзрәттең вафат тарихы бик һуң, нәүбәт (сират) тиз генә етерлек кысқа рисәләне хәзерендә үз алдына бақтырыуы муаффик күрзек. Ғүмеребез булһа һәр көн яңырып торған мәғлүмәтте шуларға куша барырбыз. Вә һуңынан барын берлектә “Асар”ға дәрж итербез, иншаллаһ.

Шәйех Зәйнулла мажараһы хақында дәрәс мәғлүмәт алыу юлы, рәсми қағыззарзы тикшереу булыр тип, без Өфөлә торған вақытта Духовное Собрание архивынан бының эшен эзләп тапқан инек. Ләкин эш унда юк, бәлки яңғыз оболочкаһы (тышы) менән бәғзе бер әһәмиәтһез язызарзан ғибәрәт. Эш кайза ебәрелгәнән вә ебәрелеу тарихын язып алған инек. Ләкин был язызарзә тентеу вақытында тәләф булдылар. Һүззең кысқаһы, шул шәйех хәзрәттәренең эше бөгөнгә Ырымбур Духовное Собрание архивында юк. Гөманға (уйлауыбызса, бәлки), был эш йә дахилиә вәзирлеге (Әске эштәр министрлығы) архивында, йә Ырымбур губернатор архивында булыр.

Ырымбур губернаторы архивы Архивная комиссия тәсаррыфына (идара ителеүгә, карамағына) бирелгән тип ишеткәнәм бар. Ырымбур калаһында бәғзе бер йәш мосолмандар ошо архивная комиссияла ағза булып хезмәт итәләр вә мәжлестәренә бик рәғбәт (теләк, кызыкһыныу) менән йөрөйзәр. Өмөт итәбез: көндәрзең берендә шәйех Зәйнулла хәзрәт эше ошо мәжлестәрзә каралыр, шул вақытта был мосолман ағзалары айырым диккәт итһендәр, ошо эштәге төркисә вә ғәрәпсә булған язызарзың һәр беренән клише алдырып ғәйнан (шул килеш) бақтырыу ижтиһадын күрһендәр ине.

Борон замандағы ғалимдарыбыззың әхлактарын аңлау, фекер вә назарзарының мәртәбәләрен үлсәү хақында был язызарзә берзән бер дәрәс мизан (үлсәү) булыр. Шәйех Зәйнулла хәзрәттең тәржемә-и хәле, хосуси тәржемә-и хәл булыузан бигерәк беззең ғөмүми тарихыбыззан бер қағыз буласактыр. Быға әһәмиәт бирелеүзең бер сәбәбе ошо.

¹ Был тикшереу Рәсәй фәндәр академияһы Өфө федераль тикшереу үзәге Федераль дәүләт бюджет ғилми учреждениһы Почет Билдәһе орденлы Тарих, тел һәм әзәбиәт институтының 2018 йылғы дәүләт йөкләмәһе буйынса башкарылды.

Мөфтөйзәребеззән берененң үзенң Хәбибулла ишан өстөнән Синодка обер-прокурорға кылған доностарынан бәгзе бер кағыззар, Ырымбур духовное собрание архивында бар. Быларзы укығанда һәр бер кешенң күңеленә: “Бөтә характерзарза ялған һәм бысрак осрай, кешеләр уларзы нәселдән нәселгә тапшыра”, – бәйете килһә кәрәк. Шәйех Зәйнулла хәзрәт өстөнән булған доностарзың да бәгзе доностарзан артык урыны булмаһа кәрәк.

Ырымбур собраниеның архивынан иң иҫке вә иң әһәмиәтле булған кысмы (өлөшө) тәләф ителгән. Шунан калғанынан донос кысмы һайланып алынып, китап рәүешендә тәртип ителһә, “Кәшшаф” тәфсире миқдарында китап булып. Ошо доностарзың һәр береһе шул вақыттарзың ғалим исемен ташып йөрөүсә заттар тарафынан булып һис береһе урлаусы, кеше үлтәреүсә, хаин (хыянатсы) вә жанизар (енәйәтселәр) һақында түгел, бәлки үз заманыбызза булған доностар кәбиленән (төрөнән) ғилем вә ғибзәт менән шөгөлләнәүселәр, балалар укытыусылар, йәмәғәт хезмәттәрен итеүселәр өстәренән булған нәмәләрзәр. Быларзы фекерләгәндә әзәм балаһының күңеленә: “Инсандарзың күберәк мосибәттәре (көтмәгәндә тыуған кайғылары) – дин тарафынан килә, береһе дин өсөн янып-көйөп йөрөй зә, ахырза бер ғиләж (әмәл, дарыу, сара, дауа) табыу өмөтө менән һөкүмәт әзәмдәренә донос кылып теге мосолманды яфаға һала, тегенеһе лә дин юлында тау-таш тәхәммел (күтәреү, түзәү, сызау) итмәслек фәләкәттәр менән мөбтәлә була (яфалана)”, тигән бер фекер киләсәгә тәбиғи.

Зәйнулла хәзрәт тәржемә-и хәлен языр өсөн майзан бик йырак, мәүзуғ (тема) бик күп, мәләхзәә (иғтибар итеү, уйланыу) вә моһакәмә (тикшереү, карар биреү) урындары күз күреүе кәзәр киң, ләкин без үзебез Муса әфәнде рисәләһен әсас (нигез, төп) иғтибар итәбез. Хәкикәт хәлдә, Зәйнулла хәзрәт һақында язылған нәмәләрзәң иң дөрөсө Муса әфәнде язған нәмәләр булып, иншаллаһ.

Ризаитдин Фәхрәтдин.
Ырымбур, 10 февраль, 1917 йыл.

ШӘЙЕХ МӨХТӘРӘМ ОСТАЗ МӨКӘРРӘМ (ХӨРМӘТЛЕ) ЗӘЙНУЛЛА ХӘЗРӘТТЕҢ ДӘФЕН МӘРАСИМЫ (ЕРЛӘҮ ЦЕРЕМОНИЯҒЫ) (Шәйех хәзрәттең вафаты вә дәфене)

Рәсәй мосолмандары араһында иң мөхтәрәм сималарының (йөззәрененң) береһе булған шәйех мөхтәрәм вә остаз, мөкәррәм Зәйнулла бин Хәбибулла Әл-Нәкшбәнди хәзрәттәре ошо йыл февралдың 2–се көнө, кесазна иртәнге сәғәт унларза фани донъяны калдырып, мәңгелек йортка сәфәр иттеләр. Йәнәб-и Хак хәзрәттәре ул мөхтәрәм мәрхүмгә рәхмәт кылып, артында калған мөхтәрәм ғайләһенә, ихласлы шәкерттәренә, мөһибтәренә сауаплы күркәм сабырзар бирһен ине.

Мәрхүм шәйех хәзрәттәре үткән ғинуарның 23–се көнө, дүшәмбе көн кәйефһезләнеп, өйләнән борон мәсеттә бирә торған дәрестәренә сыға алманы. Иртәгәһе көн, шишәмбе көн артык дәрестәрен биргәндә үзе карауат өстөндә булған хәлдә шәкерттәрен өйзәренә килтертеп, “Сәһих әл-Бохари”зан хәзис шәриф укытты. Шул көндәрзән иғтибарән (башлап) бөтөнләй түшәккә ятып алдылып вә көндән-көнгә кәйефһезләнә барып, һиһәйәт ахирәткә сәфәр иттеләр.

Шул ун көнлөк вақыт әсендә сәләм биреп, фатиха алырға, зиярат итеп, кәйеф һорарға килгән кешеләрзә, мөхтәрәм мөхдүмдәрен Ғабдраһман хәзрәт кабул итеп, шәйех хәзрәттәренән фатиха биреп, озатып торалар ине.

Хәзрәттең ауырыуы хәбәре Троицкта таралған кеүек ситкә лә киткән булырға кәрәк, зияратсылар әсендә Троицклыларзан башка булған сит кешеләр зә байтак ине. Шуның өсөн төркөм-төркөм халык иртәнән өйләгә кәзәр бер туктауһыз сәләм биреп, фатиха алып вә шуның менән бергә күңелдәре йомшак хәзрәткә ғүмер теләп сығалар ине. Шәйех хәзрәттәре шул ауырыу мөддәттәре әсендә зиһен вә ақыл көстәрен үззәрендә һаклағандар, шуның аркаһында васияттары, вак-төйәктәренә кәзәр әйткәндәр вә муйындарына ләзым

булған ахырғы ғибәзәттәре булған кесазна көнөндә иртә намазыны ла аңлылык менән үтәгәндәр ине. Ятқан вакыттарында, бәғзан кергәндәрзең кемдәр булыуын һорай ине. Хәлһезлек сәбәпле доға кылырға күтәрелгән кулдары урындарында тора алмайынса төшөп тә киткеләй ине. Ниһәйәт фани донъяны ташлап ғиззәт әйәһе тәңрәһенә йүнәлде.

Шәйех хәзрәттәренәң вафаты хәбәре бөтөн шәһәргә йәшен кото кеүек тәьсир итте вә кайғы һалды. Телеграм сыбыктары аша ситтәргә лә китте. Хәбәр ирешәү менән мәктәп вә мәзрәсәләрзә дәрестәр туктатылды. Халыктың карты һәм йәше, ғоләмәһе (ғалимы) һәм ғауамы (ябай халкы), байы һәм ярлыһы хәзрәткә доға кылырға, ғаиләһенә тәғзиә бәйән итергә ашыға ине.

Дәфен (ерләү) һәм тәҗһиз (үлгән кешене күмергә әзерләү) мәрасимын ижра кылыр (башкарыр) өсөн хәҗи Әхмәт ахун хәзрәт, Сабир хәзрәт, мөғәллим Рәхимйән Азнабаев, Муллағәли әфәнде Яуышев, Ғабдрахман әфәнде Әхмәров, бирадаран (ағай-әнеле) Ғәббәсовтар, Мостафа хәҗи Фәйзуллин вә башкаларзан ғибәрәт бер һәйәт королдо. Быларзың һәр кайһыһы төрлө хезмәттәрзе өстәрәнә тәксим итеп (бүлеп) алды, һәйәт тарафынан йыназаны хәҗи Әхмәт хәзрәт укырға, дәфенде иртәгәһе көн йомға көн сәғәт икегә калдыруға, нағашты (үлгән кешене) хәзрәттең үз васияты буйынса кала яғындағы зыяратка хәзрәт тарафынан билдәләнгән урынға ерләшергә вә башкаларға қарар бирелде.

Өйләнән һуң “Рәсүлиә” шәкертгәре тарафынан дүрт Көръян Кәрим хәтем ителәп, хәзрәттең рухына сауабы бағышланды. Йәстүнән һуң хәзрәттең мәҗлесендә хәтем итергә алтмышлап кеше дәғүәт иткән (сақырылған) булһа ла, үз ихтыяры берлә килгәндәрзең дә күплеге сәбәпле мәсет тулы бер йәмәғәт тарафынан йәнә дүрт Көръян укылып доға кылынды. Бындағы кешеләрзең бөтөнөһөнә, хатта тыңлап ултырыусыларына кәзәр мул ғына миқдарза Ғабдрахман әфәнде тарафынан садақалар таратылды.

Иртәгәһе йома көн төп дәфен әше башлана. Бөгөн халык һөйкөмлө һәм кәзерле был зур кешеләренә қаршы һуңғы ихтирамдарын вә актық хезмәттәрен күрһәтергә тырышып, бер-берәһенән үзышалар ине.

Ирзәрзең һаны азайған бер заманда уға қарамайынса йыназаға йыйылған халық бик күп ине. Йыназа укыусыларзың ғына исәптәре дүрт-биш меңдәр булыр тип самалана ине. Халыктың мәсет алдына һыймаслығы мөләхәзәгә алынып, йыназаны хәзрәттең үзенәң өйә қараған вә урамы булған майзанда укырға қарар бирелгән вә шулай ителгән ине.

Йыназа укырға йыйылған ирзәрзән башка ла бик күп халық: катын-кыззар, балалар, сит милләт кешеләре лә килгәндәр вә шулай бик киң булған был майзандың бик зур бер өлөшөн халық тулкыны баққан ине. Йыйылған халық әсендә мәсләк (профессия), синиф, вә йәкә иғтибар итмәйәнсә һәр кайһыһыһының хәзрәтте тәқдир вә ихтирам итеп һөйләгәндәрен күрһәтерлек миқдарза төрлө киәфәт вә төрлө йөзлә заттар күп ине. Сәғәт ундарзан алып өскә кәзәр бөтөн мосолман кибет вә магазиндары ябылған һәм ишетеләүгә күрә кайһы берзәре иртә менән үк асылмаған ине.

Сит калаларзан, хәбәр һуң ишетеләү сәбәпле, күп кеше килә алмаған ине. Фәкәт шуның илә бәрәбәр яқын ауылдарзан, казак иленән, ауырыу хәбәрен ишетеп алдан килгән кешеләр зә аз түгел ине. Ситтән килгәндәрзән иһә Силәбенән Хәким хәзрәт, Уса өйәзе Солтанайзан Мөхәммәт Ғата хәзрәт Мансуров, Кустанайзан Сәғит хәзрәт, Өфөлө Сабир хәзрәт, казак ғоләмәһенәң зурзарынан Фәйзулла хәҗи (Пайыз хәҗи), Силәбе моғтәбәрзәренәң (хөрмәтлеләренән) бәғзеләре вә башкалар бар ине. Кулынан килгәндәрзең һис берәһе йыназанан калмақка тырышқан ине.

Йыназаға килгәндәрзең күпселек өлөшө шундай насар һауала алты-ете сақрымда булған зыяратка ла барзылар. Йыназа Троицктың иң алғы вә озон урамдарының берәһе булған “Нижегородская” урамын буйланы. Кайһы бер кешеләрзең алдан барып зыяратта кәбергә яқын урын алып калырға тырышып башка урамдан китеүзәренә қарамайынса йыназа үткән урамдың рәттән алты-ете сана барыуына қарамайынса, бер сақрым мәсафаһын халық баққан ине. Йыназаның янынан ат өстөндә полиция мәймүрзәре

(хезмәткәрзәре) барған кеүек алда ла саналарза приставтар бара ине. Былар юлды асалар вә хиссиәт (хисле) хәзрәт астындағы бер халык дингезендә булырға мөмкин булған тәртипһезлектәрзе булдырмасқа тип сакырылғандар ине. Урам саттарында, капка вә магазин алдарында хайран булып карап озаткандарзың һандары ла күп ине.

Мөхтәрәм шәйех хәзрәттәре тере вақытында үзенең алдында, үз күззәренә каршы мактаузы һөймәуен игтибарға алып, һәйәт тарафынан зыяратта нотоктар булмасқа карар бирелгән ине. Ләкин һуңынан, йөрәктәрзе басқан хиссиәт һәм тойғоларзың көсләүе буйынса өс кешенән кысқа ғына ноток һөйләтергә уйланылған ине. Быларзың икәһе һөйләп, берәһе һөйләмәй калды. Был калған кеше “Рәсүлиә” мөғәллимдәренән булып, шул мәзрәсә исемәнән һөйләйәсәк ине. Фәкәт халыктың күплеге сәбәплә бер аңлашылмау һәм зурырак хәзрәттәрзең ноток һөйләү әшенә бик артык килештереп карамаузары сәбәплә был әфәнде һөйләмәй калды.

Һөйләүселәрзең әүәлгәһе Сабир хәзрәт Хәсәнов ине. Ул остаз мөхтәрәмдең милли вә ижтимағи, әхлаки вә дини хезмәттәрен вә был юлдарза зур тәъсир вә сәмәрәләр (емештәр) калдырғанын һөйләнә. Урал буйзарына, башкорт вә казак араларына ғилем таратканын бәйән итте. Был зур вә дөп-дөрөс эшләгән, зур һиммәттәренән тыш билвасита (аша) зияратсылар аша ла төрлө шиүәлә (телдә) һөйләшкән Кытай сиктәренән, Төркөстан вә казак сәхрәләренән алып Урал буйзарына, Волга-Изелдәре әйләнәһенә таралған мосолмандарзың аңлашыузарына, фекер алышып, танышыузарына юл асканын вә ниһәйәт Троицктың үзенә мәғәнәүи тәъсирзән тыш мадди файзалар за иткәнән күрһәтте. Шәйех фазылының тоткан юлының, иткән хезмәтенәң Пәйғәмбәр зишан (дан әйәһе) әфәндебеззең ғәләмәттәренә муафик булып, ижтимағи вә мәғәнәүи, яхуд (йәки) мадди вә рухани булыуын һөйләнә.

Икенсе хатип “Вазифа” мәктәбе мөғәллимдәренән Ғабдулла әфәнде Ғәзиз йәнәптәре ине. Был әфәнде хәзрәттең иткән хезмәттәренәң исәпһез зур булғаны, быларзың бөгөндә үк ифрат зур сәмәрәләр биргәнән күп зур кешеләр үззәрен һау булғанда хезмәттәренәң тәкдир ителеүен күрә алмауы хәлдә, хәзрәт был тәкдирзе лә күреп бәхәтле сыкканын һөйләнә. Әлегә хәзрәттең хезмәттәренә нисбәтән күрелгән сәмәрәләренәң бик азлығы өстөнә лә тәкдир кылынғандарының бөтөнләй жузи (аз) булыуын, хәлбуки хәзрәттең асыл хаяты (тормошо) индә башланасағын вә шул вақыт уның да ысын мәғәнәһе менән таныласағын, уның фәкәт тәнә үлеп мәғнәүиәте вә хезмәттәрен мәңгегә тәъсир итеп торасағын һөйләнә. Уның башлаған мөкәддәс тәшәббүстәренәң (тырышып карауының) дауам иттерелергә тейешлеген вә быларға ярзам итеүзең бөтмәскә бурыс булыуын бәйән итте. Ғабдулла әфәнде үзенең бер-нисә мәктәп-мәзрәсәнән вәкил булғанын да зикер кылды.

Һәр ике хатип хәзрәттең ғәиләһенә ихтирам күрһәтеп тәғзиә әйттеләр (кайғы уртаклашты). Хәзрәттең мөхтәрәм мәхдүмдәре Ғабдрахман хәзрәткә бик зур өмөт менән карағандарын, остаздың ғәли урындарын тотоп, уның мөкәддәс хезмәттәрен йәшәтә аласағына ысын-ысындан ышыныузарын белдерзеләр.

Тыштарына вә киәфәттәренә карап күп кешеләр каршыһында бер-берәһенә бөтөнләй кире булырға тейеш вә шулай ук хәзрәт һақында бер фекергә килә алыузары мөмкин түгел кеүек күренгән был ике хатиптың бер нөктәгә йыйыла алыузары йыназа мәрәсимендә вә хәзрәткә күрһәтелгән ихтирамдарының иң муаффакиәттәренән берәһе булды.

Мөхтәрәм атакайына һуңғы дәрәжәлә зур мөхәбәтле вә ихтирамлы булған Ғабдрахман хәзрәт был вақыттарза сабырзың тәмсил (миҫал итеп күрһәткән) мөжәссәмә (һәйкәл) булып әүерелгән ине. Ун көндәргә һузылған хәзрәттең ауырыу мөддәте (вақыты) әсендә ул атаһының карауаты төбөндә аяғы осонда әзер торған вә уны тәрбиә итеү менән мәшғүл булып, тәүлегенә 2–3 сәғәт тә йоко күрмәгән.

Мәрхүм хәзрәттең йома көн кәбер әйәһе булыуы, азна кис үлеүе лә уны белгәндәргә бик зур тәсәлли (йыуаныс) бирә ине. Ул һәр вақытта йома көн кәбер әйәһе булыуы мактай,

шунда үлгәндәрзең тәржемә-и хәлдәрен һөйләгәндә ауыззарынан һыузары килә ине. Һәм был көндәрзә булып кәүемдәрзең фазиләттәре (якшы сифаттары) хақында риуайәттәр йыйып, бер рисәлә лә язмыштыр.

* * *

Һәйәт (комиссия, делегация) ағзалары ла бик тырышып вә ихлас куйып хезмәт иттеләр. Быларзың эсендә иң башта Сабир хәзрәткә вә һуңырак хажи Әхмәт хәзрәт, мулла Ғәли әфәнде Яуышев, бирадаран (ағай-әнеле) Ғәббәсовтар вә хажи Мостафа Фәйзуллиндарға айырыуса рәхмәт вә тәшәккүр бәйән ителәргә тейешле. Ғәбдрахман әфәнде Әхмәров та телеграмма язып ебәрәп күп хезмәт итте.

* * *

Хәзрәттең һуңғы васияттары шулар: йәмғиәте хәйриәгә (мәрхәмәтлек йәмғиәтенә) бер мең һум акса биреләп, бының үзенә теймәскә вә килгән файзаһын дарел-әйтәм (йәтимдәр йорто) мосаррыфына тоторға кушкан. Троицкта булған ир вә кыз ибтида-и мәктәп балаларына таратыр өсөн мәктәп башына егермешәр һум бирергә бойоролған. Ете ир, ун кыз мәктәптәренә егермешәр һумдан, калған хосуси өйзәрзә укыған балаларға бер урынға ун, өс урынға бишәр һумдан улмак үзәрә (булһын тип), барыһы 365 һум акса бирелде. “Рәсүлиә” шәкерттәренә илле һум тапшырылды. Хәзрәттәргә, мөәззиндәргә, бәғзе хәлфә вә мөғәллимдәргә лә өлөштәр сығарылды. Бынан башка сазакалар, әнғәм (мал) вә ихсандар (ярзамдар) хәзрәттең тәмиз иткән (таза, пак) ғәли холоктарының береһе булған йомартлығына муаффик таратылды, ошо һуңғы сазакалар ғына өс меңдән артты.

Ғилем вә шәриғәт, тәрикәт вә тасауыф донъяһында киәмәттәр куптарған хәзрәт мөхтәрәмдең вафаты һәм дөфене тарихы шуның менән тамам.

Хәзәрәгә кәзәр төрлө урындарзан, төрлө кешеләр вә мөәссәсәләрзән күп кенә микдарза тәғзиә телеграммалары алынды.

Остаз мөхтәрәмдең тәьсис иткән (корған) мәзрәсә-и “Рәсүлиә” мөғәллимдәренән Рәхимйән Азнабаев. “Тормош” гәзите, 1917 йыл. № 591.

(Баһмаға Әхәт Салихов әзерләне)

ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ В РОССИИ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ТАСАВВУФА

Аннотация. В статье рассматривается понятие традиционный ислам и проблемы, связанные с возрождением такой его неотъемлемой части как тасаввуф. По мнению автора, память о его великих духовных наставниках таких как Зейнулла Расулев и использование уникальной методики совмещения преподавания традиционных мусульманских наук с обучением тасаввуфу в его знаменитом медресе «Расулия» вместе возможностями, которые дает Интернет, могли бы реально ускорить процесс полноценного возвращения этой традиции не только в Урало-Поволжье, но и на все постсоветское пространство в целом.

Ключевые слова: традиционный ислам, ахлю ас-сунна ва аль-джамаа, акида, мазхаб, тасаввуф, «Грозненская фетва», тарикаты, муршид, интернет, Зейнулла Расулев, медресе «Расулия».

Abstract. The author describes traditional Islam expression and problems related to the revival in Russia of its such inalienable part as Tasawwuf. On his opinion the memory about its great spiritual leaders of the past such as Zaynullah Rasuli and using of his unique method of mixing teaching traditional Islamic sciences with tasawwuf in his Rasulia Madrasah and the Internet opportunities could strongly accelerate the returning process of this tradition not only in Russia but in the CIS countries in the whole.

Keywords: traditional Islam, Ahlu As-sunna wa Al-jamaa, Akidah, Mazhab, Tasawwuf, Grozny Fatwa, tariqats, murshid, Internet, Zeynullah Rasuli, Rasulia Madrasah.

Несколько лет назад в статье «Коннотации альтернатив религиозному экстремизму» [1, с. 35] рассматривался термин «традиционный ислам». Он присутствует в названии конференции вместе с именем великого духовного наставника тасаввуфа Зейнуллы Расулева, и в связи с этим возможно в качестве вступления имеет смысл повторить некоторые положения той публикации.

В мусульманской религиозной среде впервые термин «традиционный ислам» был предложен Верховным муфтием Талгатом Таджутдином в начале 1990-х годов в ответ на новые реалии, несущие угрозу стабильности России и постсоветского пространства в целом.

Появление его вызвало неоднозначную реакцию как среди религиозных радикалов, так и части экспертного сообщества и было связано с возникшей в обществе потребностью противодействия привнесенным в Россию из-за рубежа в результате падения «железного занавеса» политизированным формам ислама.

Вместе с тем, в ответ на внешне кажущийся убедительным довод оппонентов, что ислам как истина един и не делим, на мой взгляд, было бы, наверное, корректнее употреблять расширенный термин «традиционное понимание ислама», «истинный ислам» или «пророческий ислам», как это предложил в свое время покойный Валиулла Якупов.

«Истинным исламом во всем мире принято считать ортодоксию суннитского большинства. В аутентичной мусульманской литературе данная ортодоксия обозначается как «ахлю ас-сунна ва аль-джамаа», что для большинства постсоветских россиян звучит как непроговариваемая абракадабра. Это стало второй причиной рождения нового термина. Российскому обществу нужно было предложить нечто удобоваримое, понятное, чем можно было бы оперировать в рамках возникшей дискуссии с импортированными трактовками ислама» [2]. Другими словами, «традиционный ислам» – это вынужденный термин, ориентированный, прежде всего, на аудиторию постсоветских государств.

«Данное словосочетание в какой-то момент пустилось в свободное плавание и стало осмысляться уже без оглядки на свое изначальное антисектанское значение. Его стали воспринимать не как условный аналог того самого непроговариваемого «ахлю ас-сунна ва аль-джамаа», а как полностью самостоятельный термин, семантика которого определяется его

составляющими. Постепенно весь фокус внимания в словосочетании «традиционный ислам» сместился с понятия «ислам» на понятие «традиционный». Именно здесь и разворачивались основные интеллектуальные баталии. Участники дискуссии ломали голову над тем, какая же традиция имеется ввиду, что является критерием традиционности, оправдано ли деление религии на традиционную и нетрадиционную и так далее.

В результате этой возникшей фактически на пустом месте дискуссии на свет родилось несколько интерпретаций традиционного ислама. Неологизм, который был призван облегчить понимание исламских реалий, стал, напротив, поначалу только лишь запутывать.

Семантический анализ текстов касательно данной проблематики показывает, что «традиционный ислам» используется в четырех основных значениях. Отчасти эти значения пересекаются между собой, словно сферы накладываются друг на друга и, в принципе, при желании их можно рассматривать как грани или пазлы одного общего явления. Однако сами участники дискуссии, порой, не склонны были так считать» [2].

Первое понимание традиционного ислама можно обозначить как российский ислам, или ислам со спецификой той или иной постсоветской страны. Часто в таком смысле словосочетание употребляют государственные и общественные деятели. Им прежде всего важно, чтобы мусульмане поддерживали государственность своей родины и жили в мире и согласии с представителями других конфессий. Именно это они и понимают под традиционным исламом.

«Второе понимание традиционного ислама можно обозначить как народный ислам. Как правило, о нем говорят номинальные, этнические мусульмане, в жизни которых ислам – не более, чем воспоминание о своей верующей бабушке. Другими словами, речь идет не о доктринальном исламе, не о том, как должно быть согласно канонам, а о реальной религиозной практике мусульман, остатки которой уцелели, отчасти деформировавшись, после эпохи воинствующего атеизма. Народный ислам является предметом живейшего интереса этнографов и объектом яростных нападок противников традиционного ислама, прежде всего сторонников политизированного ислама, почему-то пренебрежительно именующих его «бабайским», будто в этом слове есть нечто негативное.

В третьем понимании традиционный ислам – это национальный (например, татарский) ислам. Он рассматривается как достояние нации, которое, с одной стороны, является частью исторического наследия конкретного народа, с другой, залогом его выживания. При этом, например, татарские националисты по-разному расставляют акценты в «татарском» исламе. Для одних (прежде всего светских) – это джадидизм, т.е. модернизация, для других (прежде всего религиозных) – это кадимизм, т.е. консервативность.

И, наконец, четвертое понимание традиционного ислама – то, которого придерживаются сами практикующие мусульмане. Это ортодоксальный суннитский ислам, каким он был испокон веков во всем мусульманском мире. Другими словами, это ислам, представленный тремя религиозными науками, восходящими к самому Пророку (Да благославит его Всевышний Аллах и да приветствует): каноническим правом, догматическим вероучением и духовной этикой. В них и заключен смысл и суть исламской ортодоксии, той самой «ахлю ас-сунна ва аль-джамаа».

Здесь уместно отметить, что сторонников политизированного ислама, которые являются главными противниками традиционного понимания ислама, считают сектантами именно потому, что они стремятся изничтожить эту самую ортодоксальность ислама. Во-первых, они не признают канонических школ (мазхабов) в исламском праве, хотя по конъюнктурным соображениям, т.е. в целях маскировки, и могут внешне придерживаться того или иного, например ханафитского толка. Во-вторых, они категорически отрицают догматические школы ислама, во всей полноте раскрывающие послание Корана и учение Пророка, в том числе и матуридитскую, которую отличает особая веротерпимость и которую всегда исповедовали многие народы, в т. ч. башкиры и татары. И, наконец, в-третьих, они

ведут ожесточенную войну с духовной этикой ислама, традиционно представленной суфизмом. Итак, политизированный ислам – это не чистый ислам, как любят говорить о нем его последователи, а секта в чистом виде, хотя подобная терминология и не всем по душе» [2].

Это было подтверждено и «Грозненской фетвой», принятой большинством российских муфтиев в ходе прошедшей с 25 по 27 августа 2016 года в Чеченской Республике Всемирной конференции мусульманских ученых на тему: «Кто они – люди Сунны и согласия? Разъяснение и описание пути Ахлю-Сунна валь-Джама'а с позиции вероубеждения, мусульманского права и суфизма, и последствия отклонения от этого пути» [3].

«Грозненская фетва» четко определила в рамках нашего государства понятие суннитского традиционного ислама, который заключается в следовании матуридитской либо ашаритской акиде (вероубеждению) и одному из четырех четырех мазхабов (богословско-правовых школ): ханафитскому, маликитскому, шафиитскому и ханбалитскому, а в плане такой основы Ислама как Ихсан (Искренность) пути тасаввуфа.

И если относительно акиды и мазхабов, в плане следования им вопросов как среди большинства российских мусульман так и экспертного сообщества вопросов уже не возникает, то приверженность тасаввуфу до сих пор неоднозначно воспринимается и трактуется по той простой причине, что эту бесценную исламскую традицию за долгие годы атеистического безвременья удалось почти полностью уничтожить. А процесс её возрождения протекает весьма непросто.

Это связано с рядом причин. Одна из них – то, что основные центры тасаввуфа и его лидеры-муршиды, как правило, находятся за пределами России и стран СНГ.

Другая – это, на мой взгляд самое немаловажное, наряду с истинным тасаввуфом немало псевдообразований, прикрывающихся его добрым именем, как вывеской для привлечения в корыстных целях в свои ряды как можно большего числа адептов. Указанное обстоятельство обоснованно вызывает настороженность властей, официального духовенства и простых мусульман.

К этому примешивается и еще одна особенность, присущая не только тарикатам, но и в целом естественному делению в исламе на различные направления и течения (мазхабы, например), которая вызывает при определенных обстоятельствах абсолютно ненужную конкуренцию и непонимание. Наиболее яркий исторический пример этого – ложные доносы на Зейнуллу ишана Расулева со стороны сторонников другого шейха одного и того же Накшбандийского направления тасаввуфа, которые стали причиной его тюремного заключения и последующей длительной ссылки [4].

Еще одно препятствие – нашему постсоветскому мусульманину непросто попасть в тарикат тасаввуфа ввиду традиционной и естественной закрытости этой структуры.

И последнее, даже если направление этой духовной традиции вполне соответствует нормам шариата, вступление в тот или иной тарикат может оговариваться определенной процедурой, например обязательным личным присутствием шейха и будущего последователя-мурида во время обряда инициации или баяда, а также регулярным участием (тоже живую) в еженедельных суфийских радениях (т. н. хатмах), либо оговаривается предварительным условием выполнения обязательных мусульманских предписаний (пятикратного намаза, поста в месяц Рамадан, выплаты закята).

Есть и еще один немаловажный момент: в случае, если даже и направление тасаввуфа, что называется верное и шейх-муршид высококлассный, его заместитель-халифа, коих может быть немало в зависимости от распространенности тариката, может не всегда оказаться тем самым подходящим для конкретного верующего духовным наставником. Порой, как показывает практика, он со временем может, что называется, сбиться с пути и повести своих подопечных мусульман не в том направлении, либо просто не подойти по психологическим и иным параметрам. Примером этого могут служить девиантные дей-

ствия либо публичные заявления некоторых шейхов тасаввуфа, которые могут, как показывает практика в некоторых российских регионах, привести к серьезным конфликтам и даже дестабилизации ситуации. Но это никоим образом не может служить поводом или основанием для причисления того или иного тариката к т.н. «псевдосуфийским сектам», как это осмеливаются совершенно необдуманно делать некоторые «эксперты».

В этом плане, как показывает практика, светским властям, отвечающим за меж- и внутриконфессиональную гармонию в обществе, следует ориентироваться не только и не столько на принадлежность мусульманина к тому или иному течению, а на «личные и деловые качества» лидера, который является его духовным наставником. Это кстати касается не только тасаввуфа, но и в целом пестрой палитры большинства исламских течений, в т.ч. и далеко небезобидных.

Вместе с тем, несмотря на все вышеперечисленные моменты, процессы, происходящие в Урало-Поволжье, а также развитие интернет-коммуникаций внушают определенный оптимизм.

Прежде всего это деятельность экспертного сообщества по популяризации тасаввуфа через средства массовой коммуникации, а также проведение конференций, круглых столов, научно-практических семинаров, выставок и т.д.

Отрадным обстоятельством является и то, что в Российском Исламском Университете в Казани недавно введено преподавание знаний об этой духовной традиции студентам старших курсов.

Оптимизму способствует и ситуация в многомиллионной Москве, превратившейся в огромный «плавильный котел», где проживает по некоторым данным порядка трети мусульман, среди которых немало практикующих приверженцев тасаввуфа, в том числе и шейхов, о чем свидетельствуют например регулярно проводимые в столичной Татарской (Исторической) Мечети хатмы (радения) накшбандийским, шазилийским и кадирийским тарикатами.

Широкие возможности, которые предоставляет в плане инициации (вступления) и обучения тасаввуфу интернет, для которого почти не существует никаких границ и преград, также формируют позитивный настрой в отношении динамики развития этой духовной традиции в России и на постсоветском пространстве в целом. Об этом, в частности, я говорил [5] на прошедшей в апреле 2017 года в Казани Всероссийской научно-практической конференции «Вторые чтения имени Ахмадзаки хазрата Сафиуллина» по теме «Традиции тасаввуфа в Волго-Уральском регионе» [6].

Внушает надежду на то, что в недалеком будущем у башкир и татар появится еще больше достойных духовных наставников – шейхов-муршидов различных тарикатов тасаввуфа и прежде всего Накшбандийского, исторически наиболее распространенного в Урало-Поволжье и то, что в июле 2018 года в г. Троицке Челябинской области возобновит свою работу знаменитое медресе «Расулия». Основанное в 1883 году оно благодаря деятельности Зайнуллы Расулева стало важным центром обучения для мусульман Российской империи и базой для дальнейшего распространения суфийского братства Накшбандия-Халидия [7, с. 18].

Оплотом тасаввуфа в России, на мой взгляд, является сегодня память о великих его наставниках таких как Зайнулла ишан Расулев, который был наиболее значимым последним тарикатским шейхом дореволюционного прошлого [8]. И возрождение уникальной по истине джадидской методики совмещения преподавания традиционных мусульманских наук с обучением тасаввуфу в его знаменитом медресе «Расулия», а также использование при этом возможностей, которые дает интернет, я полагаю, могло бы реально ускорить процесс полноценного возвращения этой великой духовной традиции не только в Урало-Поволжье, но и на все постсоветское пространство.

Список литературы

1. Сафаргалеев И.Ф. Коннотации альтернатив религиозному экстремизму на постсоветском пространстве. Политические процессы на постсоветском пространстве: материалы международной конференции (Москва, 23 апреля 2014 г.) / Отв. Ред и сост. В.Г. Егоров, А.В. Абрамов; МГОУ; Общероссийская общественная организация «Российское общество политологов» (Московское областное отделение). М., 2014.
2. Рустам Батров. Традиционный Ислам в России - это Ахлю сунна валь-джамаа [Электронный ресурс] // ГолосИслама.RU [сайт]. URL: <http://golosislama.ru/news.php?id=20054> (дата обращения: 26.10.2013 г.).
3. «Кто они последователи сунны?» – фетва Всемирной исламской конференции в Грозном [Электронный ресурс] // ИА IslamNews [сайт]. URL: <https://www.islamnews.ru/news-materialy-vsemirnoj-islamskoj-konferencii-v-groznom/> (дата обращения: 02.09.2016 г.).
4. Фархшатов М.Н. «Дело» шейха Зейнуллы Расулева (1872 – 1917). Власть и суфизм в пореформенной Башкирии. Сборник документов / Сост., автор предисл., введения, коммент., прим., указ. и глоссария М.Н. Фархшатов. Уфа, 2009.
5. Сафаргалеев И.Ф. О возрождении Тасаввуфа в Урало-Поволжье [Электронный ресурс] // Материк [сайт]. URL: <http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=27301> (дата обращения: 06.04.2017 г.).
6. Традиции тасаввуфа в Волго-Уральском регионе обсудили на конференции в Казани [Электронный ресурс] // Материк [сайт]. URL: http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=27306&phrase_id=2317412 (дата обращения: 06.04.2017 г.).
7. Ислам на Урале. Энци. словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.–Нижний Новгород, 2009.
8. Хамид Алгар. Последний Великий Шейх. [Электронный ресурс] // Хронос [сайт]. URL: http://www.hrono.info/text/2008/akgar05_08.html (дата обращения: 2018 г.).

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ИСЛАМ, ИЛИ РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ

«Некоторые термин «Традиционный ислам» понимают ошибочно, у других он вызывает сомнения, у третьих даже страх».

Абдулла Адыгамов

Аннотация. В представленной статье приводится попытка ответить на вопрос, что такое традиционный ислам, основываясь на высказываниях современных мусульманских деятелей. Рассматривается ряд проблем связанных с интерпретацией ислама, с которыми приходится сталкиваться в ходе преподавания в религиозных учебных заведениях.

Ключевые слова: Российский ислам, народный ислам, национальный ислам, ортодоксальный суннитский ислам, мусульманский модернизм, суфизм, исламский фундаментализм.

Abstract. The article presents an attempt to answer the question of what is traditional Islam, based on the statements of modern Muslim figures. A number of problems associated with the interpretation of Islam, which have to face in the course of teaching in religious schools.

Keywords: Russian Islam, popular Islam, national Islam, Orthodox Sunni Islam, Muslim modernism, Sufism, Islamic fundamentalism.

Вначале попытается ответить на вопрос: Что же такое традиционный ислам?

«Кому пришло в голову перед словом Ислам ставить приставки традиционный, нетрадиционный», - читаем на сайте islam-today [6].

Валиулла Якупов, один из главных идеологов традиционного пишет: «Несмотря на то, что ислам един для всех, взгляды мусульман, появившиеся в последние годы, начали отличаться от того, что у нас было, и возникла потребность обозначить словом то, что здесь существовало веками». Рустам Батров считает, что термин «традиционный» – вынужденны: «Термин «традиционный ислам» возник не на пустом месте, а является отражением реальных общественных процессов и настроений. Сами мусульмане во многих публикациях объясняют рождение термина тем, что с падением железного занавеса и открытием шлюзов для идеологической экспансии зарубежных эмиссаров возникла необходимость отгородить истинный Ислам - Ислам, веками хранимый на нашей земле, от его сектанских трактовок, неожиданно хлынувших в российские реалии, прежде всего от политизированных форм Ислама таких, как «ваххабизм» или «салафизм». Истинным исламом во всем мире принято считать ортодоксию суннитского большинства.

Поиск ответа на поставленный вопрос привел к осознанию того, что в зависимости от того, кто говорит и с какой целью, понятие «традиционный ислам» используется в четырех основных значениях [5].

Рустам Батров в своей статье «Смысловая чехарда вокруг традиционного ислама порождает путаницу» подробно рассматривает различные значения «Традиционного ислама» [1]:

Российский Ислам – термин, чаще употребляемый государственными и общественными деятелями, с целью поддержания согласия отечественными мусульманами с представителями иных конфессий.

Народный ислам – термин, не сводимый к доктринальному исламу, а акцентирующий внимание на религиозных практиках мусульман, благодаря которым, пусть несколько трансформировавшись в эпоху атеизма, но дошел до наших дней.

Национальный (татарский) ислам – термин, акцентирующий внимание на национальных особенностях народа, его историческом наследии.

Ортодоксальный суннитский ислам – «ислам, представленный тремя религиозными науками, восходящими к самому Пророку: каноническим правом; догматическим вероучением; духовной этикой. В них и заключен смысл и суть исламской ортодоксии. Это то, которого придерживаются сами практикующие мусульмане».

Как видно из представленных значений, понятие «Традиционный ислам» включает в себя совершенно различные значения, хоть и не противоречащие, но диаметрально-противоположные. «Смысловая чехарда вокруг традиционного Ислама порождает столько путаницы, что любая дискуссия на эту тему становится бессмысленной. Самое печальное их следствие заключается в том, что таким образом дискредитируется само понятие традиционного Ислама, т. е. Ислама истинного, пророческого» [1] – отмечает Рустам Бартов.

Таким образом, в настоящее время довольно остро стоит проблема интерпретации понятия «Ислам», которому вообще не должны быть приписаны никакие определения и прилагательные, т. к. Ислам – совершенное понятие, не нуждающееся в дополнительных прилагательных, а разделение Ислам на различные составляющие в человеческом мировоззрении, по нашему мнению, лишает его целостности.

Сегодня в татаро-мусульманском сообществе России и нашего региона не прекращаются споры о традиционном Исламе. Зачастую в дискуссиях по этой теме люди доходят до обвинений друг друга в ваххабизме экстремистского характера. Однако можно обнаружить большое количество высказываний о сути традиционного Ислама ученых-историков, богословов, религиозных деятелей. Рассмотрим некоторые из них:

«Ислам не может быть разным. Традиционный – тот, который уже более 14 веков понимали наши предки, и это понимание они старались передать». (Талгат Таджуддин)

«Традиционный ислам – это Пророческий ислам. Именно благодаря традиции, которая передавала нам основы Ислама из поколения в поколение, мусульманам удалось сохранить чистый Ислам. Поэтому чистый Ислам, который пришел к нам с момента его основания, это именно традиционный ислам. Традиционный Ислам это Пророческий Ислам, который основывается на Коране и Сунне» (Илдар Баязитов)

«В термине «традиционный ислам» собран весь смысл Ислама, его буква и его дух. Традиционный ислам – это:

следование Корану и Сунне нашего Пророка;
четырем мазхабам (для татар мазхабу Абу Ханифы);
вероучению имамов Матуриди или Ашари;
признанию традиций суфизма;
признание региональной и национальной специфики, которая не противоречит Исламу (Камиль Самигнуллин).

Работая в Российско-исламском институте, приходится сталкиваться с рядом проблем, связанных с интерпретацией Ислама

Проблемы возникают у студентов и преподавателей при написании (проверке) курсовых и выпускных квалификационных работ в связи с неясностью трактовки ислама.

Следует признать, что понятия «Ортодоксальный» и «Традиционный» ислам стали носить негативный аспект, в связи с чем студенты вместе с научными руководителями вынуждены вводить термины, имеющие косвенное отношение к исламу, например «канонический ислам».

Бывают случаи выявления курсовых работ, в которых прослеживается неясная мировоззренческая установка студента и совершенно непонятно, как оценивать подобного рода работы. Так например, на одну курсовую работу было собрано мнение четырех различных специалистов, пришедших к выводу, что работа не соответствует и не может быть допущена к защите. Приведем выдержки экспертного заключения: «Содержание работы противоречит основам ханафитско-матуридитской богословской школы, приводится кри-

тика традиционного богословия»; «Работа представляет собой манифест нигилизма в отношении базовых фундаментальных понятий исламского вероучения»; «Личное мнение автора расходится с понятием традиционного ислама в России»; «Заключение. Конечно, автор имеет право, как и любой человек, иметь свое мнение по поводу того или иного обстоятельства, более того, он может высказывать его, однако не в рамках представленного научного исследования. Если же он желает площадкой для своих дискуссий выбрать именно курсовую работу, то для этого необходимо изучение, анализ, интерпретирование научной литературы, различных научных подходов по данному вопросу. И несмотря, что стиль написания достаточно грамотен, несколько не хватает научной методологии, а также профессионализма, позволяющего критиковать и заявлять о неуместности толкования Фикха и Акыды. Для этого по крайней мере следует иметь религиозное и педагогическое образование. И даже в случае последнего, профессиональный исследователь, критикуя изученные материалы, предлагает свой авторский подход, который в данном контексте будет иметь право на существование. В другом же случае это будет выглядеть как нарушение принципов научности, достоверности, последовательности изложения, а также научной теологической методологии». После беседы со студеном выявлено, что сунитская догматика, ханафитский масхаб, матуридитская акыда, прописанные в уставе Вуза как основные для изучения и проповедования, не разделяются и не принимаются им, а это говорит о том, что, отрицая основные идеи, которыми пропитаны все учебные курсы, студент не может получить образование в данной области, в силу своей мировоззренческой закрытости.

Как видно из приведенного примера, преподавателям необходимо определиться в содержании понятия «Традиционный ислам» и следовать единой концепции, соответствующей Уставу Российского исламского института.

Следующим моментом, необходимым для рассмотрения, считаем прошедший в Казани с 20 по 22 ноября этого года на базе Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Казанского федерального университета в рамках «Школы мусульманского лидера» «Махалля» диспуты, посвященные мусульманскому модернизму, суфизму, исламскому фундаментализму и традиционному исламу, на которые были приглашены представители каждого из представленных направлений: Тауфик Ибрагим, Рафик Мухаметшин, Эльмир Кулиев, Айдар Хайрутдинов, Рустам Нургалеев. Основным выступающим по теме традиционного ислама был Рустам Нургалеев. Он убедительно рассказал, что традиционный ислам – это следование Корану и Сунне и адаптация обычаев, свойственных тому или иному народу, если они не вступают в противоречие с фундаментальными принципами мусульманской религии.

Выступавший в качестве модератора дискуссии известный журналист Орхан Джемаль отметил, что мероприятие прошло на достаточно высоком уровне. Приведем основные цитаты модератора относительно данного мероприятия: «Организаторы разработали концепцию, задумали и провели все мероприятие без провинциальной стеснительности; вопросы были поставлены по существу, было достаточно интересно; было достаточно жестко, были резкие споры; было достаточно интеллектуально и достаточно смело; была предпринята попытка оживить интеллектуальную жизнь исламской Казани, а не очередную бюрократическую попытку ее имитации» [4].

Как видно из комментария, даже он приведен в достаточно агрессивной и нестандартной форме, что приводит к разобщению, а ведь только Ислам и может объединить всех мусульман и подарить нашему обществу мир и согласие, в чем нуждается каждый из нас.

Считаем целесообразным в данном контексте привести несколько цитат из книги муфтия шейха Равиля Гайнутдина «Введение в шариат» [3], в которой он разъясняет понятие «Ихтиляф». «Арабское слово «ихтиляф» означает «различие», но еще одним значением

этого слова является «разнообразие», и оно как нельзя лучше характеризует данный термин в его шариатском значении. Именно «разнообразие» мнений и соответствующие «разночтения» среди ученых и отражают основной смысл понятия «ихтиляф» [4].

Шейх Равиль Гайнутдин подчеркивает, что мир не создан однообразным, так же и различные аспекты этого мира, в т.ч. и богословского характера, не могут быть однобокими и единственными.

«Ихтиляф» как «разнообразие мнений ученых» отнюдь не призывает к разъединению, а, как раз напротив, допускает неприемлемость разнообразия.

В продолжение данной идеи, приведем слова Камиля Самигнуллина о традиционном исламе: «Традиционный Ислам это признание равенства и единство людей... Именно традиционный Ислам – это настоящий чистый ислам, фундамент жизни мусульман. Как не печально, следует констатировать, что внутри мусульманской уммы происходят большие разногласия и зачастую легче договориться с представителями иных религий, чем со своими братьями по вере.

В заключении отметим, что президент России В. Путин призывая активнее заниматься формированием положительного образа традиционного Ислама, отметил, что сторонники экстремистских идей стремятся к подрыву позиций традиционного ислама в нашей стране, к подрыву единства российского общества и развалу в конечном итоге России. Только знание основ традиционных для России конфессий – православия и Ислама, а также иудаизма, буддизма и т.д. – даст нам гарантии духовного взаимопонимания, сохранения и укрепления межнациональных, межконфессиональных уз, связующих всех россиян.

Список литературы

1. Батров Р. Смысловая чехарда вокруг традиционного ислама порождает путаницу, 2013 // <http://islam-today.ru/obsestvo/rustam-batyr-smyslova-ahard-ahard-vokrug-tradicionnogo-islama-porozdaet-putanicu/> (дата обращения 7.12.2017).
2. «Оживление наук о вере» на новый лад IslamNews: <https://www.islamnews.ru/news-542535.html>
3. Гайнутдин Р. Введение в шариат. Учебное пособие. М., 2015.
4. Гайнутдин Р. «Ихтиляф» – не причина и не повод для разделения / Равиль Гайнутдин // Медина аль-Ислам № 9-10 (167-168) / Ноябрь-Декабрь 2015.
5. Что такое традиционный ислам, ноябрь 2014 // http://akkalfak.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=309%3A2014-11-06-13-43-11&catid=11%3A2010-05-03-19-10-57&Itemid=12&lang=ru (дата обращения 5.12.2017).
6. Объясните мне странное выражение «Традиционный Ислам», октябрь 2012 // http://islam-today.ru/islam_v_rossii/obyasnite_mne_strannoe_vyrazhenie_quottradicionnyj_islamquot/ (дата обращения 7.12.2017).

ИЗУЧЕНИЕ ОСНОВ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА КУРСАХ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ УЧИТЕЛЕЙ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ

Аннотация. В статье анализируется опыт преподавания основ исламской культуры в ходе курсовой подготовки учителей общеобразовательных школ Курской области. На основании 16-летнего опыта работы в данном направлении показаны аспекты педагогического сотрудничества с представителями религиозных исламских организаций, оцениваются возможности межмодульной интеграции и межпредметных связей в преподавании основ религиозных культур и светской этики, а также основ духовно-нравственной культуры народов России.

Ключевые слова: основы исламской культуры, повышение квалификации учителей, основы религиозных культур и светской этики, основы духовно-нравственной культуры народов России.

Abstract. The article analyzes the experience of teaching the basics of Islamic culture during the course preparation of teachers of general schools in the Kursk region. Based on 16 years of pedagogic experience in this area, aspects of cooperation with representatives of religious Islamic organizations are shown, opportunities for inter-module integration and intersubject connections in teaching the basics of religious cultures and secular ethics, the foundations of the spiritual and moral culture of the peoples of Russia are assessed.

Keywords: the fundamentals of Islamic culture, teacher training, the basics of religious cultures and secular ethics, the foundations of the spiritual and moral culture of the peoples of Russia.

Письмо Минобрнауки России от 19.01.2018 г. № 08-96 «О методических рекомендациях» как на одну из основных задач комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» указывает на «... развитие способностей обучающихся к общению в полиэтнической, разномировоззренческой и многоконфессиональной среде на основе взаимного уважения и диалога» [3, с. 2]. Здесь же сказано о необходимости развития у школьников представлений о нравственных идеалах и ценностях религиозных и светских традиций поликультурного населения России, осознания роли православия, иудаизма, буддизма, ислама в истории и культуре нашей страны.

Логично предположить, что для формирования указанных способностей и представлений необходимо хотя бы минимальное знакомство учащихся с основными сведениями из истории и вероучений религиозных традиций, представленных в России. Необходимость знакомства с культурой ислама, получения объективной информации о ней, в частности, обусловлена следующими факторами:

- тесная генетическая связь между иудаизмом, православным христианством и исламом;

- заметная доля мусульман в различных регионах Российской Федерации, в том числе в Курской области – то есть «диалог с представителями других культур и мировоззрений» [1, с. 1] как необходимое условие подготовки для младшего подростка, может начинаться именно с мусульман;

- значительный исторический опыт совместного проживания православной общины и мусульманской уммы со времен Российской империи и ранее (так, царский наместник на Кавказе или в Средней Азии даже получал установленную надбавку к жалованию за хорошее знание местного языка и обычаев. Делалось это не для экономии на переводчике, а для повышения уважения и доверия населения к представителям власти);

- потребность ориентироваться в традициях ислама при общении с представителями данной религии в условиях большей открытости современного мира (посещение регионов, стран с преобладанием исламской культуры во время отдыха, деловых поездок, экскурсий и т. п.)

- существующее в настоящее время значительное количество мифов об исламе и мусульманах, в том числе создающих искаженное, негативное представление о данной традиции.



Лекция «Столпы ислама». Читает имам Салманов Р.Ф. 2012 г.

О подобных мифах, бытующих в родительской среде, говорится в упомянутом выше Письме Минобрнауки «О методических рекомендациях»: «Обеспечение своевременного доступа родителей к объективной информации о курсах – первоочередное условие эффективного взаимодействия школы с родителями и успешности реализации предметных областей ОРКСЭ и ОДНКНР в целом. Дефицит информации создает риски распространения в родительской среде стереотипов, мифов, необоснованных опасений.



Шаповалов А.И., зам. начальника управления по взаимодействию с общественными, национальными и религиозными объединениями Администрации Курской области, и Салманов Р.Ф., председатель религиозной организации мусульман Курской области «Аль-Рахма» с благодарностями Курского института развития образования за многолетнее плодотворное сотрудничество. 2014 г.



Семинар по противодействию идеологии терроризма.
Курский институт развития образования, июнь 2017 г.

При этом объективная новизна курсов для российской школы и общества позволяет говорить не просто об информировании, но о просвещении, т. е. специальной работе по преодолению тех самых стереотипов, развенчанию мифов, разъяснению сути предлагаемых нововведений и их значения для учащихся и самих родителей» [3, с. 10]. От себя добавим, что такие мифы – не редкость даже в педагогической среде. Так, на курсах повышения квалификации подчас выясняется, что, по мнению многих курсантов, учителей ОПК и ОРКСЭ, калым у мусульман – это исключительно «плата за невесту», а упомянутая выше генетическая связь христианства и ислама, выражающаяся в массе примеров, для них часто является малоосвоенной информацией.

Например, при проведении анкетирования в начале курсов на вопросы о соотношении Корана и хадисов, значении милостыни и прощения в исламе, взглядов на существование души после смерти, некоторые слушатели курсов затруднялись дать правильный ответ, несмотря на то, что эти вопросы имеют явные аналогии в православной традиции. Откровением для некоторых учителей являлись и ответы на вопросы «Кто из пророков, почитаемых в исламе, придет на землю во второй раз, будет бороться со злом и продолжать утверждать единобожие?», «На представительницах каких религий может жениться мусульманин?» Следует отметить, что некоторые учителя ОПК, последние годы преподающие также ОРКСЭ и ОДНКНР, в отношении ислама, как и других религий, иногда придерживались в большей степени отрицательных оценок, воспринимая ислам и мусульман в первую очередь, как противостоящую христианству традицию.

Единственный выход из ситуации необоснованной предвзятости по отношению к исламу, на наш взгляд, - донесение до учителей объективной информации об этой мировой

религии, имеющей большое распространение и давние традиции в России. Обязательные сведения информационно-методического плана, полученные учителями от преподавателя-религиоведа, методиста, даже прекрасно подготовленного, должны дополняться непосредственным общением с представителем изучаемой религиозной традиции. Этот принцип был положен в основу курсов по изучению истории и культуры религии, проводимых в нашем институте с 2001 года. В это время сложились контакты с религиозными организациями, зарегистрированными в Курской области и формы сотрудничества с ними.

Такие темы, как: «Православный храм и обряд, как отражение христианского вероучения», «Культура старообрядчества», «Католицизм: история и вероучение», «Иудаизм и еврейская культура» стали традиционно читаться представителями соответствующих религиозных организаций. Традиционными стали и посещения православных храмов, иконописной мастерской, старообрядческого храма, католического костела, еврейского культурного центра.

Темы «Столпы ислама» и «Ислам в России» фактически на каждом курсе, проводимых институтом с 2002 года, читал Рауф Фатали-оглы Салманов, имам, председатель религиозной организации мусульман Курской области «Аль-Рахма» («Милость»).

С 2012 года во всех образовательных учреждениях Курской области в 4-х классах начальной школы ведется предмет «Основы религиозных культур и светской этики» («ОРКСЭ»), логическим продолжением которого является предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР) [2, с. 2].



Участники круглого стола «Противодействие религиозному экстремизму и гармонизация межконфессиональных отношений» в Региональном открытом социальном институте. Апрель 2018 г.

Для учителей ОРКСЭ и ОДНКНР в Курском институте развития образования проводятся курсы повышения квалификации по программе «Теоретические и методические аспекты преподавания основ религиозных культур и светской этики, основ духовно-нравственной культуры народов России», которые с 2012 года также проходят с обязательным

приглашением представителей религиозных организаций. Темы, связанные с изучением исламской культуры, логичным образом вошли и в программы курсовой подготовки по этому направлению.

Следует отметить, что самый распространённый в Курской области модуль ОРКСЭ – «Основы православной культуры», по нему занимаются в среднем около 75 процентов четвероклассников. С 1997 года в области также активно внедряется изучение ОПК по региональной программе на факультативной основе. Таким образом, большинство приезжающих в институт на курсы педагогов – учителя, в той или иной форме преподающие основы православной культуры. Многие из них и сами являются православными верующими, воцерковленными людьми.

В то же время, подавляющее большинство учителей – слушателей курсов, поддерживает форму курсовой подготовки с участием представителей различных религиозных организаций, в частности, представителей ислама. На этих занятиях учителя часто задают вопросы о положении женщины в традиционной мусульманской семье, взглядах мусульман на брак, воспитание детей, отношении к современному искусству и т.д., что также помогает преодолевать некоторые устоявшиеся стереотипы в отношении к мусульманскому миру. Слушателям, например, запомнился доклад Р.Ф. Салманова на проведенном в КИРО семинаре по противодействию идеологии терроризма «Проблемы профилактики религиозного экстремизма глазами представителей ислама». Учителя также отмечают тактичное, взвешенное изложение материала на занятиях, отсутствие назидательности или критического противопоставления разных культурных традиций.

Сопоставление, а не противопоставление различных религий, в том числе православия и ислама, акцент на схожих установках, в первую очередь нравственно-этического плана, сходство базовых ценностей – эти факторы отмечаются авторами большинства учебников по ОРКСЭ, вошедших в федеральный перечень. Внимание слушателей на курсах повышения квалификации следует обращать именно на обширные возможности проведения межпредметных связей при изучении основ религиозных культур, а также возможности выхода на междомдульную интеграцию в преподавании. Изучение различных тем и разделов ОПК в школе может быть дополнено и обогащено соответствующими сведениями по исламской культуре во время всего преподавания.

Список литературы

1. Письмо Минобрнауки России от 8 июля 2011 г. N МД-883/03 «О направлении методических материалов ОРКСЭ».
2. Письмо Минобрнауки России от 25.05.2015. г. № 08-761 «Об изучении предметных областей: «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России».
3. Письмо Минобрнауки России от 19.01.2018 г. № 08-96 «О методических рекомендациях».

НАСЛЕДИЕ КРУПНОГО ТУРКМЕНСКОГО ШЕЙХА (XVIII–XIX ВВ.) ОРДЕНА НАКШБАНДИЙА-МУДЖАДИДИЙА НИЯЗКУЛИ АТ-ТУРКМЕНИ

Аннотация. В статье подвергаются к краткому анализу работы, выполненные в основном за последние десятилетия, в которых в той или иной степени затрагиваются вопросы, связанные с жизнью и деятельностью известного суфийского шейха Ниязкули ат-Туркмени из Бухары (умер в 1820/1821 году).

Ключевые слова: шейх, наследие, ученики и последователи, изучение.

Abstract. In article the works executed in basic for last decades in which the questions connected with life and activity known of sheikh of Sufizm Niyazkuli at-Turkmeni from Bukhara (has died in 1820/1821 year) are to some extent mentioned are exposed to the short analysis.

Keywords: sheikh, heritage, pupils and followers, studying.

Полное имя известного суфийского шейха Ниязкули ат-Туркмени гласило как Абу Салих Мухаммед Ниязкули б. Шахнияз б. Балта-суфи ал-Халаджи ал-Лебаби ат-Туркмени ал-Бухари ал-Хорасани ан-Ниязи [См.: 5, с. 308–314; 3, с. 315, 325]. Среди туркмен он был знаменит просто как Язгулы хальпа/Ниязгулы хальпа, а также некоторыми другими народными именами и религиозными санами. В своих поэтических сочинениях он сам обычно назывался тахаллусом Ниязи, а в прозе чаще всего – Туркмени. Его другими разными нисбами – тахаллусами пользовались в основном после смерти самого шейха Ниязкули в своих работах его ученики и многочисленные последователи.

Татарский исследователь Айдар Хабутдинов свою статью «Лидеры нации: Габдуннасыр (Абу Наср) Курсави – татарский Лютер», опубликованную в журнале «Идель» [9], начинает следующими словами: «Каждое реформаторское движение имеет своего отца-основателя. Его взгляды настолько противоречат позициям современников, что он уходит с горсткой учеников в будущее, не понятый своими современниками. Только его победившие последователи через многие годы возносят личность основателя движения на пьедестал. Но тогда безжалостное время уже стерло черты первоначального облика, превратив реального человека в легенду» [9]. Эти слова ученого, написанные о А. Курсави, можно с уверенностью отнести и к его учителю – Ниязкули ал-Лебаби ат-Туркмени.

По словам татарского ученого и богослова Шихабеддина Марджани (1818–1889), когда в 1236 году по хиджри (1820–1821 г. по христианскому летоисчислению) умер этот туркменский шейх, присутствовавший в трауре по случаю его кончины эмир Бухары Хайдар (правил в 1800–1826 гг.) сказал: «Были в Бухаре два эмира. Теперь остался один из них». Ибо эмир Хайдар считал покойного своим духовным наставником. В свое время еще отец Хайдара эмир Шахмурад брал у него уроки чтения Корана и обучался также другим предметам и должен был часто посещать его вечером и ранним утром. Шахмурад назначил его на должность проповедника (хатиб) пятничной мечети Бухары (месджид-и келан). Шейх, которого называли Пир-и дестгир («Наставник-хранитель») и ат-Дервиш аш-шериф («Благородный дервиш»), оставался в этой должности в течение без малого 30 лет (то есть как при Шахмураде, так и при эмире Хайдаре) вплоть до своей смерти [5, с. 311]. А Шихабеддин Марджани обучался в свое время в Бухарском медресе «Чар минар» у сына того же туркменского шейха – мудеррисе Убайдуллахе (умер в 1269/1852–53 г.)

Действительно, знаменитый татарский религиозный реформатор, тонкий знаток мусульманского права, талантливый педагог и философ Абу Наср (Габдуннасыр) ибн Ибрахим ибн Ярмухаммад ибн Иштирак ал-Курсави (1776–1812) получил по тем временам превосходное образование, обучаясь в бухарском медресе «Чар Минар» (другое название «Медресе Халифе Нияз-

кули»). Оставленное последующим поколениям рукописное наследие А. Курсави содержит более десяти сочинений, хотя он умер сравнительно молодым, не достигнув даже 38-летнего возраста.

Современный татарский ученый А.Н. Юзеев в разделе «Реформаторские взгляды А. Курсави» своей книги «Философская мысль татарского народа», пишет, что в Бухаре «А. Курсави проходит курс обучения у известного ученого-суфия накшбандийского тариката шейха Ниязкули ат-Туркмени», но «шейх ат-Туркмени не смог его обратить в число приверженцев суфизма, хотя после четырех лет обучения А. Курсави даже получил у него иджазу – разрешение быть суфийским наставником» (здесь и далее нами несколько уточнено правописание личных имен – М.С.). А.Н. Юзеев, ссылаясь на соответствующие труды Ш. Марджани, отмечает также, что «в 1808 году А. Курсави оказывается на медресе у эмира Бухары Хайдара б. Масума ал-Мангыти (прав. 1800–1826), окруженный своими противниками-традиционалистами, требующими смертной казни (только шейх Ниязкули ат-Туркмени вступился за него). Под угрозой казни его заставляют отказаться от своих убеждений... После этих драматических событий А. Курсави отправляется в Хиву» [10, с. 66–67].

Первым из туркменских ученых, писавших о Ниязкули ат-Туркмени еще в двадцатые годы XX века, был Абдулхеким Кульмухаммедов (1885–1931) – видный ученый-литературовед, писатель и поэт. В его последней и бесценной книге на русском языке «Материалы по Среднеазиатским литературным памятникам», изданной в Ашхабаде в 1931 году, находим несколько подробных сведений по интересующему нас вопросу. Так, например, узнаем, что знаменитый шейх происходил родом из туркменского племени эрсари (арсары), колена гызыляк (Халачский этрап современного Лебапского вилайета Туркменистана). Далее А. Кульмухаммедов пишет: «Прославился он в Бухаре в конце XVIII и начале XIX вв. в период правления Мир-Масума-шах-Мурада и его сына Мир-Хайдара. В период правления Эмир-Данияла приехал он в Бухару, где получил высшее образование. Сперва он был мюридом Идрис-Ишана (из племени эрсари, рода кылгысты), затем мюридом Мусахана Дехбиди (Самаркандский области). В 1222 г. хиджри (1807 г.) Ниязи построил в Бухаре медресе» [4, с. 44]. Это было новое здание мечети и медресе «Чар Минар» с жилимы комнатами (хюджре), рассчитанные на 50 талибов, которое среди народа имело название «Медресе Халифе Ниязкули». В начале XX века в нем работали преподаватели-прогрессисты Дамулла Ибрахим Мудеррис и Дамулла Икрам Мудеррис – стойкие последователи Ниязкули ат-Туркмени. Примерно в это время, а именно перед выездом в Стамбульский университет, там обучался и сам А. Кульмухаммедов – автор цитированной выше книги.

Из статьи Гульнары Идиятуллиной, опубликованной в первом номере журнала «Минарет» за 2004 год [1], узнаем, что у шейха Ниязкули Туркмени кроме А. Курсави был также ряд других учеников-татар: «Духовные искания, стремление к нравственному совершенствованию приводят его (А. Курсави – М.С.) к шейху Ниязкули Туркмени (ум. 1820/21). Представитель тариката накшбандия-муджаддия, шейх был известен как поборник чистоты Ислама, строгого соблюдения Шариата и, благодаря безупречной репутации, пользовался в Бухаре огромным почтением. Будучи его мюридом, Курсави в окружении шейха встретил многих своих соотечественников, впоследствии ставших близкими друзьями, приверженцами и популяризаторами его учения, которое назовут «маслак (путь) Курсави». За четыре года, проведенные в общении с шейхом, окончательно установились его взгляды, оформилось мировоззрение» [1]. Тот же автор в другой своей статье, опубликованной в журнале «Минбар» за 2008 год под названием «Развитие татарской общественной и богословской мысли в XVIII в.» точно определил количество его учеников: «Шейх Туркмени был наставником по меньшей мере четырнадцати человек, многие из которых стали затем преподавателями медресе». Как свидетельство об известности и глубоком почтении, которыми пользовался шейх Ниязкули среди татар, далее автор приводит следующие строки его воспитанника поэта Абу-л-Маниха Каргалы (ум. после 1833 г.) [2, с. 34]:

*Нам-е Ниязколий, моришид-е заман
Торекмэни дию мэгрүф-е жиһан*

*Имя его – Ниязкули, наставник эпохи,
Туркмени – известен во всей Вселенной’.*

Действительно, Ниязкули Ишан Ниязи пользовался в Бухаре чрезвычайным авторитетом. В качестве примера А. Кульмухаммедовым описывается известное уже нам из работ Ш. Марджани следующее событие: Умер Ниязкули Ниязи в 1236 г. хиджри (1821 г.) Бухарский правитель Мир-Хайдар лично присутствовал на его похоронах, где выразился, что в Бухаре было два эмира, из коих один умер, а один остался. Здесь он подразумевал покойного. Из этих слов бухарского правителя можно заключить, насколько велико было в Бухаре влияние Ниязкули-ишана [4, с. 45]. Он был захоронен в известном в Бухаре кладбище, где покоились тела таких знаменитостей прошлого, какими являются Ходжа Исхак, Махтум Намангани и многие другие.

Случай с А. Курсави в Бухаре в 1808 году, приведенный нами выше по книге А.Н. Юзева, А. Кульмухаммедов излагал кратко и в несколько ином контексте: «Ниязи был покровителем целого ряда либеральных ученых, живших в то время. К числу таковых относился известный татарский ученый Абу Наср ал-Курсави, обвиненный в атеизме в Бухаре в период правления Мир-Хайдара. Благодаря содействию Ниязкули-ишана, последнему удалось спастись из Бухары бегством» [4, с. 44–45]. В кандидатской диссертации М. Аннамухаммедова «Из истории литературы Восточного Туркменистана в XIX веке: Зинхари, Аллахи, Шукури», которую он защитил в 1966 году, и в его очерке «Ниязкули Ниязи», включенной во второй том (книга вторая) «Истории туркменской литературы» (Ашхабад, 1976) наряду с некоторыми другими данными, в основном, приводятся те же сведения, которые содержатся в указанной книге А. Кульмухаммедова.

В цитированной выше статье Гульнары Идиятуллиной находим более подробное описание упомянутого выше события с изложением основных его этапов и причин: «По прошествии некоторого времени Курсави вновь отправляется в Бухару... Бухарские улемы считали обязательным придерживаться одного из мнений ученых прошлого, что число божественных атрибутов – семь или восемь, однако Курсави не поддерживал их. Единственный путь, утверждал он, заключается в использовании по отношению к Богу тех определений, которые были даны Им Самим в Коране. В Коране же не говорится об ограничении их каким-либо числом и не устанавливается различие между сущностными и несущностными атрибутами Бога. Взгляды Курсави вызвали острое недовольство определенной части бухарских улемов. Устроенное в месяце сафар (апрель) 1808 г. по этому случаю собрание (меджлис), на котором присутствовал сам эмир Хайдар, ставило целью выяснение богословских убеждений татарского улема. Итогом стало издание фетвы (богословско-правовое заключение), согласно которой любой мусульманин, не признававший семь или восемь божественных атрибутов, считался вероотступником и подлежал смертной казни. Фетва была подписана видными улемами и муфтиями, включая эмира. Однако, несмотря на фетву, казни Курсави не последовало. Шейх Ниязкули открыто выступил в защиту своего ученика и даже угрожал возмутить народ против эмира, если тот немедленно не освободит его. В итоге мятежного улема вынудили отречься от своих слов, сочинения его были публично сожжены, улицы Бухары огласились криками о запрещении под страхом смерти держать у себя в доме эту «крамолу». Курсави по совету шейха тайно бежал из города» [1].

Ограниченный объем статьи не позволяет нам расширяться дальше, и поэтому в конце укажем лишь на собственные работы, выполненные на турецком и русском языках и изданные соответственно в Турции, Казахстане и Кыргызстане [12; 11; 7; 6; 8]. В этих наших статьях также нашли свое освещение вышеуказанные и другие вопросы, связанные с жизнью и деятельностью этого крупного туркменского шейха суфийского ордена накшбандийа-муджадидийа.

Список литературы

1. Идиятуллина Г. Жизнь и наследие Курсави. [Электронный ресурс] URL: <http://www.islam.ru/pressclub/histori/jinakur/> (дата обращения 19.10.2011).
2. Идиятуллина Г. Развитие татарской общественной и богословской мысли в XVIII в. // Минбар: № 2. Казань, 2008.
3. Кемпер Михаэль. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.
4. Кульмухаммедов А. Материалы по Среднеазиатским литературным памятникам. Ашхабад, 1931.

5. Кюгельген Анке фон. Рассвет Накшбандийа-Муджаддийа в Средней Трансоксании с XVIII – до начала XIX века: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сборник статей в памяти Фритца Майера (1912–1998). СПб., 2001.
6. Соегов М. Из предыстории использования метода ‘Jeditce’ в среднеазиатских медресе и мектебах: Ниязкули ал-Лебаби ат-Туркмени, его ученики и последователи // Вестник Казахстанско-Американского свободного университета. Научный журнал. Выпуск 5. Вопросы психологии. Личность. Образование. Общество. Усть-Каменогорск, 2012. С.18–26.
7. Соегов М. Не менее известный наставник известного воспитанника: Ниязкули Халифе и Абу Наср Курсави // Тюркология (Журнал Международного казакско-турецкого университета им. Ходжа Ахмеда Ясави), № 1 – 2 (51 – 52). Туркестан, 2011.
8. Соегов М. Ниязкули ал-Лебаби ат-Туркмени – знаменитый шейх ордена муджеддийе-накшбандийе (Makale: No. 6) // Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi. Sayı: 33 Kasım–Aralık. Celalabat, 2012. <http://www.akademikbakis.org>
9. Хабутдинов А. Лидеры нации: Габдуннасыр (Абу Наср) Курсави – татарский Лютер. [Электронный ресурс] URL: <http://kitap.net.ru/habutdinov/1-2.php> (дата обращения 15.11.2011).
10. Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. Казань, 2007.
11. Söyegov M. Bir Mevlana mesnevisinin Buhara’da yapılan Eski Türkmençe çevirisi, çeviricisi ve araştırmacısı // Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT) Vol. 2. No. 3 (2010).
12. Söyegov M. Nakşibendi Mutasavviflik Zincirinin XVIII–XIX. Yüzyıldaki Saygın Üstadı Halife Niyazkulu Türkmeni // Türk Dünyası Araştırmaları dergisi. İstanbul, 2004. Şubat. Sayı: 148.

К ИЗУЧЕНИЮ БИОГРАФИИ СУФИЙСКОГО ЦЕЛИТЕЛЯ МУЖАВИРА СИРАЖЕТДИНОВА

Аннотация. В статье рассматривается биография и родословная Мужавира Сиражетдинова, мусульманского деятеля, представителя суфийского братства Накшбандийа, табиба из башкир, целительская деятельность которого к середине XX в. стала известной на всю страну. Впервые в научный оборот вводится точная дата его рождения, установлено, что в его роду издавна были представители мусульманского духовенства, что он сам получил хорошее мусульманское образование.

Ключевые слова: ислам, целитель, Накшбандийа, ревизские сказки, метрические книги, шежере, Бурзянская волость Верхнеуральского уезда, д. Бахтигареево Баймакского района Республики Башкортостан.

Abstract. The article studies the biography and genealogy of Muzhahir Sirazhetdinov, Islamic leader, representative of the Naqshbandiyah Sufi brotherhood, tabib (folk healer of the Bashkirs), whose healing activity became known nationwide by the middle of the 20th century. We first established the exact date of his birth. In his family there have long been representatives of the Muslim clergy, Muzhahir Sirazhetdinov himself got good Islamic education.

Keywords: Islam, healer, Naqshbandiyah, census lists, parish registers, shezhere, Burzyan volost of the Verkhneuralsk district, village of Bakhtigareyev, district of Baymak, Republic of Bashkortostan.

Сегодня в нашей стране делается многое для формирования гражданского общества, свободного от конфликтов на национально-конфессиональной основе. Наблюдаемый в Башкортостане межконфессиональный мир достигнут благодаря богатому духовному наследию и образу жизни наших предков, уникальному опыту совместного проживания представителей разных этносов, культур и религий. Важна роль и отдельных личностей из числа верующих, своими знаниями и практикой способствовавших достижению бесконфликтного взаимодействия представит елей разных народов и конфессий.

Одним из них был Мужавир-хазрат Сиражетдинов, житель д. Бахтигареево (2-е назв. – Мансурово. – Ф.С.) Баймакского района Башкортостана – мусульманский деятель, представитель суфийского братства Накшбандийа, известный и как табиб-народный целитель, врачеватель из башкир.

Целительская деятельность Мужавира-хазрата, признанного обладателя дара провидения и духовной степени авлия Аллаха (святого, вали – друга Аллаха) в суфийской среде, к середине XX в. стала известной на всю страну. К нему за помощью обращались жители разных профессий, национальностей и конфессий. Будучи толерантной личностью, он принимал и лечил всех в собственном доме.

Биография и родословная Мужавира-хазрата в научном плане недостаточно изучена. До публикации результатов наших исследований [20], можно было отметить лишь наблюдения З.И. Хабибовой [24, с. 564]. Биографией хазрата чаще интересовались краеведы, к сожалению, допускавшие в своих публикациях немало неточностей [4, с. 515; 7, с. 60–65; 9, 25, 26, 27]. Так, предками целителя были безосновательно объявлены Сары Мерген, предводитель восстания башкир 1662-1664 гг., и Файзулла Актаев, командир 3-го Башкирского полка [25, с. 9], которые, согласно нашим исследованиям, в родственных отношениях с хазратом не состояли [21, с. 146–152; 11].

Изучение источников дало такие результаты: в материалах X ревизии (1859 г.) по д. Бахтигареево 10-й юрты 4-го башкирского кантона Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии были зафиксированы следующие предки М. Сиражетдинова: 1) Ибниамин Ажибаев Кинзябулатов, в 1850 г. ему было 76 лет, умер в 1853 г.; 2) Ибниамин сын Сиразитдин, 49 лет. Жена Сабиля Батырова, 39 лет; 3) Сиразитдина сын Увильдан, 11 лет; дочери

Юлдыбика, 22 лет, и Гайникамал, 6 лет. Отдельными дворами жили и другие сыновья Ибниамина: Мухаметсафа, 36 лет, Хисамитдин, 52 лет, Тажитдин, 50 лет, Ялалетдин, 60 лет, и отставной урядник Юлбарс, 69 лет. Сын последнего, Галиакбар Юлбарсов, 38 лет, служил указным муллою [10, л. 158 об.–160].

Запутанным оказался вопрос о дате рождения Мужавира-хазрата. По Л. Якшибаевой, он родился в 1876 г. [9, 26, 27]. На надмогильной плите и в документе о его репрессировании указан 1875 г. [6]. По «Хозяйственной книге по д. Бахтигареево на 1946–1948 гг.», он родился в 1870 г. [1, л. 212]. И лишь изучая метрические книги второй половины XIX вв. мы нашли запись за 1882 г. (рис. 1), сделанную указным муллою Габдрахманом Хамидуллиным о том, что 9 января 1882 г. родился Мужавир, его отец – Уильдан, сын Сиражетдина, мать – Маргуба, дочь Рамазана [13, л. 10]. Таким образом, мы смогли установить точную дату рождения Мужавира-хазрата Сиражетдинова – 9 января (по новому стилю 21 января) 1882 г.

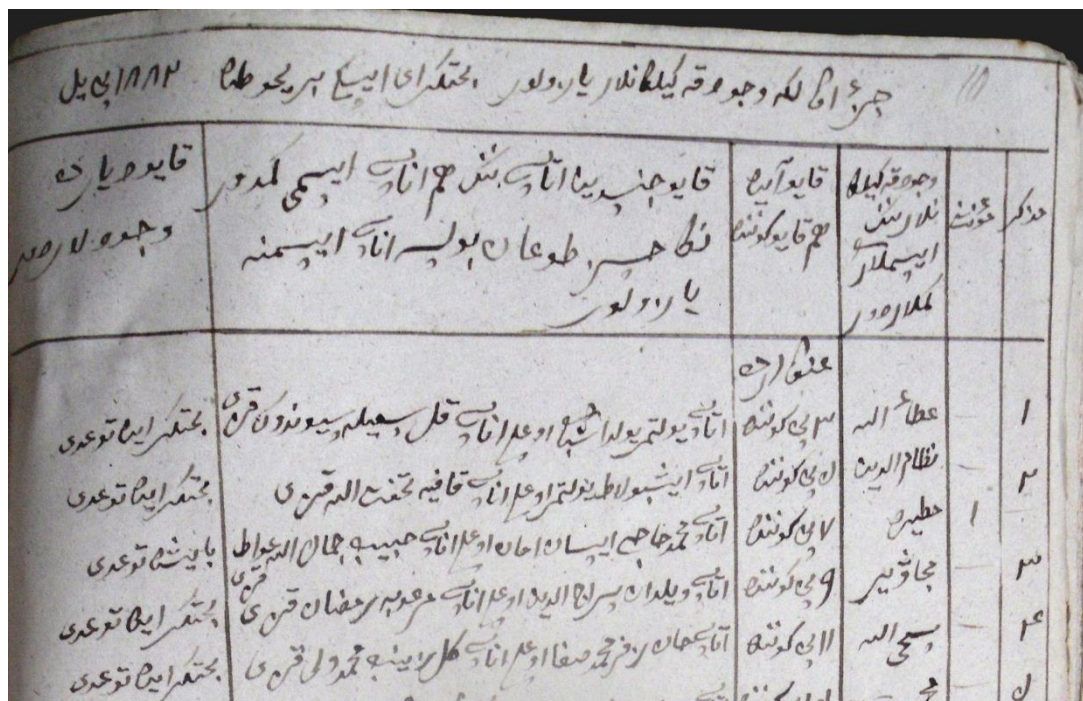


Рис. 1. Фрагмент листа метрической книги за 1882 г. по д. Бахтигареево Орского уезда с записью (№ 3) о рождении Мужавира сына Уильдана 9 января 1882 г.

По VII ревизии (1816 г.) отмечены двор муллы Ибниамина Ажибаева, 42 лет, и его семья [15, л. 1–12.]. Следует отметить и о том, что во всех ревизиях название родного аула хазрата отмечено как Бахтигареево, а второе, народное название – Мансурово – упоминается лишь дважды: в 1866 и 1926 гг. [17; 18].

По VIII ревизии (1834 г.) в д. Бахтигареево отмечен указный мулла Ибниамин Ажибаев, 60 лет; его сыновья: от 1-й жены (Гулбадан, 53 лет) Тазетдин, 25 лет, от 2-й жены (Гулейша, 43 лет) Сиразитдин, 24 лет, Мухаметсафа, 11 лет [16, л. 44 об.–45]. Один из сыновей Кинзебулата Аликашева Аралбай также был указным муллою, в 1815 г. он был направлен служить в д. Иткулово Бурзянской волости [14, л. 2 об.–3]. Сыновья Ибниамина Хисаметдин, 27 лет, и Желалитдин, 35 лет, имели свои дворы. Хисаметдин был женат на Кулгузар, 18 лет. Их дочь: Сафия, 1 год. От 1-й жены (Аитбика, 31 года) у Желалитдина были сын Мухаметкарим, 3 лет, дочери – Умитькамал, 11 лет, Сагида, 7 лет; от 2-й жены (Габиди, 36 лет) – сын Абдулмахьян, 9 лет, дочери Халима, 7 лет, и Маймуна, 4 лет. В деревне жил и брат Ибниамина – урядник Юлбарс Ажибаев, 44 лет. Его жене Тутугуш было

38 лет. Их сыновья – Шаяхмет, 20 лет, Галиакбер, 13 лет, Габдулхаким, 2 лет; дочь – Мадина, 8 лет [16, л. 45–46].

Итак, в роду Мужавира-хазрата издавна были представители мусульманского духовенства. Он сам вначале учился в родном ауле, затем в медресе Гатауллы-хазрата Сырлыбаева в д. Идельбаево. Основы учения накшбандийского тариката и врачевания получил в медресе знаменитого шейха Габдуллы-ишана Саиди (1836–1914) в д. Муллакаево, позднее стал мюридом выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917), шейха Накшбандийского тариката [7, с. 61; 26, с. 51, 15; 127, с. 49]. Интересен тот факт, что в одном документе отмечено наличие у него среднего образования [6], а в другом говорится о его безграмотности [1, л. 212]. В первом, возможно, имелось ввиду обучение в среднем медресе.

По А.З. Асфандиярову предками хазрата были: Аликаш Суюндуков, отставной старшина Бурзянской волости (1679–1755 гг.) – участник восстания 1755 г., умерший в оренбургской тюрьме от пыток; Кинзебулат Аликашев, старшина, активный пугачевец [2, с. 93]. Судьба А. Суюндукова изучалась также д.и.н., проф. И.Г. Акмановым [3, с. 120]. Кем были предки Суюндука, пока неизвестно. По общеизвестному шежере бурзян, линия его предков выглядит так: Бикбулат-бий – Бурзян-бий – Бикан-бий – Урал-бий – Туйна-бий – Бурангул-бий – Бишкуртка – Тимер Карабуга – Аллаяр – Кутлюяр – Ямаш. Суюндук – один из потомков Ямаша, но имя его отца неизвестно.

Родословная линия хазрата далее выстраивается следующим образом: Мужавир (1882–1967) – Уильдан (1848–?) – Сиразитдин (1810–?) – Ибниамин (1774–1853) – Азибай (?) – Кинзябулат (?) – Аликаш (1679–1755) – Суюндук (?). Правнуком Суюндука был башкирский сэсэн, чиновник 14-го класса 6-го башкирского кантона Буранбай Кутусович Суюндуков (1767–?), сосланный в Сибирь в 1820 г. [23, с. 64–66].

У Уильдана было еще 5 детей: Муртаза (р. 5 марта 1881 г.), Теуальбай, Бахтияр, Аллаяр и Муьмина (р. 15 марта 1877 г.) [11, л. 10; 12, л. 10; 26, с. 51]. Бахтияр стал кавалером Ордена Трудового Красного Знамени (1944) [5]. За 1927 г. есть следующие сведения: «Сиражетдинов Мужавир¹, мулла, лишен с 1925 г.; Сиражетдинова Умус, жена муллы, лишена с 1925 г.; Сиражетдинова Кумыш, жена муллы, лишена с 1925 г.» [19]. По Л. Якшибаевой, его первая жена – Сюмбеля происходила из д. Файзулла, но умерла, не успев родить ребенка. Вторая – Уммугульсум тоже была из этого аула, от нее родился Габдельварис. Но и она умерла молодой. Третьей женой стала Гульемеш из д. Абдрахман [27, с. 79–89, 94–96], которая родила ему много детей [25, с. 75–76]. В 1946–1948 гг. семья хазрата состояла из 10 чел.: «Сиражетдинов Мужаур^{**}, башкир, 1870 г. р., работник колхоза «Ургаза». Жена: Гульемеш, башкирка, 1880 г. р. Сыновья: Варис, 1925 г. р., Хадий, 1930 г. р., Махаммат, 1945 г. р., Хамидун, 1948 г. р. Дочери: Савда, 1927 г. р., Шафига, 1932 г. р., Мавлида, 1934 г. р. Максуда, 1939 г. р.» [1, л. 212].

Итак, родословная линия Мужавира-хазрата выглядит так: Суюндук – Аликаш Суюндуков (1679–1755) – Кинзябулат Аликашев (?) – Азибай Кинзябулатов (?) – Ибниамин Ажибаев (1774–1853) – Сиражетдин (1810–?) – Уильдан (1848–?) – Мужавир Сиражетдинов (1882–1967) – Габделварис (1925–2001), Хадый (1930), Хамидун (1948), Мухамет (1945) и дочери Сауда (1927), Шафига (1932), Мавлида (1934), Максуда (1939). От Хамидуна – Магади, Мухтар (его сын Марат), Мухаррам (его сын Тимур), Кафил (его дочь Регина), Рафил (его дочь Адиля), Зульфия (ее дочь Зимфира). От Габделвариса – Габдерауф (его дети Хайдар, Лилия и Юлия), Мунира (ее дети Артур, Радик, Вадик), Алифа (ее дети Руслан, Загит, Луиза), Загит. От Мухамета – Гульназ и Эльмира. У Сауды сын Шамиль (его дети Залия и Алия).

¹ Так даны имена в источнике.

^{**} Так даны имена в источнике.

В 1930-е гг. Мужавир-хазрат был репрессирован. Предания связывают это с его предсказанием нападения Германии на СССР. «Сиражетдинов Мужавир Вильданович. Родился в 1875 г., д. Бахтигареево, Баймакский р-н БАССР; башкир; образование среднее; б/п; мулла. Арестован 28 июня 1939 г. Приговорен: обв.: по ст. 58–10. Приговор: к лишению свободы на 10 лет. Реабилитирован 28 июня 1961 г.» [6]. Ему выдвигались обвинения: пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений.

Сохранилась фотокопия рукописной «Кассационной жалобы» от имени заключенного Зилаирской тюрьмы М. Сиражетдинова. Ее текст, кроме заголовка на русском, выполнен на башкирском языке (латиницей) и, видимо, был составлен адвокатом – в конце его рядом с надписью «Подтверждая» стоит подпись на арабской графике – Сиражетдинов. В ней обжаловался приговор Верховного суда БАССР от 18 марта 1940 г., приговаривавший М. Сиражетдинова к 10 годам заключения. Приведены аргументы о ложности обвинений и свидетельских показаний, о ведении следствия с нарушениями закона. Имеются некоторые сведения о трудовой деятельности М. Сиражетдинова в 1930-х гг. в качестве старателя золотых приисков [8]. Жалоба, по-видимому, была рассмотрена в пользу узника. По воспоминаниям Х. Сиражетдиновой, хазрата арестовали летом 1939 г. и осудили на 10 лет, был освобожден осенью 1943 г. По преданиям, в тюрьме он исцелял сторожей, начальство, их родственников, которые выхлопотали ему досрочное освобождение [26, с. 52, 90–91]. Таким образом, Мужавир-хазрат в неволе содержался более 4-х лет.

Пережив сталинские лагеря, оставшуюся жизнь хазрат прожил в родном ауле, оставил большое потомство, среди которых есть и известные личности. Работал в колхозе, лечил людей с помощью Корана (рукья – чтение аятов Корана как средство излечения, с убеждением, что исцеление может быть достигнуто только по воле Аллаха), трав и оберегов, к нему также обращались и как к авлие. Был патриотом – в годы войны все свои сбережения пожертвовал в Фонд обороны СССР [26, с. 171]. Скончался 28 июля 1967 г. в возрасте 85 лет.

Выявление и анализ ряда архивных источников позволили нам внести определенную ясность в биографию знаменитого башкирского суфийского целителя Мужавира-хазрата Сиражетдинова, мюрида выдающегося шейха Накшбандийского тариката Зайнуллы-ишана Расулева.

Список литературы

1. Архив Исполкома Ишмухаметовского сельсовета Баймакского района Республики Башкортостан. Ф. 32. Оп. 1. Д. 14.
2. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
3. Башкирская энциклопедия. В 7 т. / Гл. редактор М.А. Ильгамов. Т. 1: А–Б. Уфа, 2005.
4. Башкирская энциклопедия. В 7 т. Т. 5. П – Советы / Гл. ред. М.А. Ильгамов. Уфа, 2009.
5. Деревня Бахтигареево. Режим доступа: http://old.urgaza.ru/kms_selsovets.
6. Жертвы политического террора в СССР. Режим доступа: <http://lists.memo.ru/index18.htm>.
7. Имам Гариф-хажь Габдрахманов. Баймак ере руханизары. Сибай, 2010 (Имам Гариф-хажь Габдрахманов. Священнослужители баймакской земли. Сибай, 2010.).
8. Информатор Булякова Г.М., 1957 г. р., г. Сибай.
9. Лира Әхмәт-Якшыбаева. Халкыбыз изгеләре. Өфө, 2014 (Якшибаева Л.М. Святые нашего народа. Уфа, 2014).
10. НА РБ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 758.
11. НА РБ. Ф. И-295. Оп. 9. Д. 382.
12. НА РБ. Ф. И-295. Оп. 9. Д. 385.
13. НА РБ. Ф. И-295. Оп. 9. Д. 386.
14. НА РБ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 205.
15. НА РБ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 207.
16. НА РБ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 566.
17. Населенные пункты Башкортостана. Ч. 3. Башреспублика, 1926. Уфа, 2002.
18. Оренбургская губерния. Список населённых мест по сведениям 1866 года. СПб., 1871.

19. Список лиц, лишенных избирательных прав по волости. Режим доступа: http://old.urgaza.ru/kms_memory.

20. Сулейманов Ф.М. О биографии и родословной известного табиба и мусульманского деятеля Мужавира Сиражетдинова // Проблемы востоковедения. 2017. № 1 (75). С. 74–78.

21. Сулейманов Ф.М. Юго-восточный Башкортостан: малоизученные страницы истории и этнографии. Уфа, 2013.

22. Сулейманов Ф.М., Минишев Ю.А. Командиры 3-го и 15-го Башкирских полков: Файзулла Актаев и Юлбарс Бикбулатов // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 2 (357). История. Вып. 62. С. 31–35.

23. Сулейманов Ф.М., Утягулов Р.И. Азаматы Сакмары и Яика: Юго-восточный Башкортостан в войнах России против наполеоновской Франции. Сибай, 2012.

24. Хабибова З.И. О целительстве и карматах святого Мужауира // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г./ Редкол.: В.А. Тишков [и др.]. Оренбург, 2009. С. 564.

25. Хамитова Ф.З. Кирей Мерген и его потомки. Сибай, 2011.

26. Якшибаева Л.М. Мужавир хазрет. Воспоминания. Сибай, 2006 (Якшибаева Л.М. Межәуир хәзрәт. Хәтирәләр. Сибай, 2006).

27. Якшибаева Лира-Ахмат. Сказание о целителе Мужавире. Уфа, 2011.

ИМЕНА АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ШЕЖЕРЕ БАШКИР

Аннотация. В статье исследуются зафиксированные в башкирских шежере антропонимы арабского происхождения, связанные с исламской религией. Представлена лексико-семантическая классификация антропонимов, отдельному рассмотрению подверглись мусульманские имена башкир, образованные от имен Аллаха и его пророков. Установлено, что семантика изучаемых антропонимов тесно связана с их структурой. Личные имена с религиозной семантикой в основном образованы способом словосложения. Имена Аллаха в составе антропонимов выступают в качестве антропокомпонентов, употребляющихся, согласно религиозным принципам, только с антропоформантами, среди которых особенно частотна морфема габд- 'раб Божий'. Личные мужские имена, зафиксированные в шежере, образованы от имен 25 пророков, упомянутых в Коране, при этом имя пророка Мухаммада – самый распространенный компонент сложных антропонимов.

Ключевые слова: башкирский язык, антропонимия, мусульманские личные имена, семантика личного имени, словообразование личных имен, антропокомпонент, антропоформант, этимология.

Abstract. The article focuses on the Arabic loan names with religious meaning whose number progressively increased with the growth of the influence of Islam in Bashkir society. The authors provide a semantic classification of those names, making particular emphasis on the Bashkir Muslim names derived from the names of Allah and his Prophets. The authors point out that the meanings of the names closely correlate with their structure, religious personal names being generally formed by compounding. The names of Allah as elements of anthroponyms are used, according to the religious principles, only with particular anthroponymic elements, the most frequent being the stem gabd- 'servant of God'. Personal male names, as reflected in shejere, are formed from the names of the 25 Prophets mentioned in Quran, the most frequent is the name of the Prophet Muhammad.

Keywords: Bashkir language, anthroponymy, Muslim personal names, meaning of personal name, formation of personal names, anthroponymic element, anthroponymic formant, etymology.

Исламская религиозная лексика в башкирском языке еще не была предметом специального исследования. Начало ее разработки показало, что она может пролить свет на многие проблемы истории языка, культуры и религии башкир [12].

Важными письменными памятниками башкир исследователями признаны шежере XVI–XIX вв. [2, 3, 7, 10, 11, 18]. В статье исследуется содержание имен с религиозной семантикой в шежере башкир. Личные имена башкир изучены многими учеными [5, 6, 8, 14, 16, 19, 20], однако следует отметить, что в советский период религиозная лексика, не подвергаясь анализу, была отнесена к арабским заимствованиям, не заслуживающим внимания.

Ислам, проникнув в среду башкир в VII–X вв. и утвердившись к XIV в., оказал большое влияние на развитие их культуры. Основные верования, обычаи и обряды башкир были сформированы в духе ислама [12]. Он способствовал письменной фиксации шежере [3, с. 9]. Шежере башкир фиксировали мужские имена рода во временной последовательности, что объясняется бытованием вотчинного права на землю, субъектами которого были мужчины. В них встречается и понятие *силсыля* связанное с исламом [1, с. 2, 130] – духовная родословная шейхов Накшбандийского тариката, восходящая к пророку Мухаммаду.

Исследуя лексико-семантические группы религиозной терминологии шежере, в первую очередь можно выделить антропонимы, так как обряд имянаречения происходил по мусульманскому обычаю и большинство имен были арабскими с религиозной семантикой.

Ритуал имянаречения описан в шежере рода Ялан Бурзян [1, с. 2, 130]. Обряд обязывает родителей нарекать детей в первую очередь красивыми мусульманскими именами с хорошим значением. Об этом говорит и подсчет количественного соотношения арабских имен в некоторых текстах шежере [3, 10, 11]: племени Мин из 92 имен – 28 арабские, Кыпчак – из 57 имен – 32, Бурзян – из 107 – 58, Тунгаур – из 172 – 80, т.е. от одной трети до половины имен – арабские.

С семантической точки зрения, в мусульманских именах нами выделены 4 группы антропонимов: 1) образованные от имен Бога; 2) от имен пророков; 3) связанные с именами религиозных личностей; 4) связанные с исламскими понятиями и терминами.

По структуре личные имена с религиозной семантикой являются простыми и сложными. Словообразование – известный способ тюркского словообразования [8, с. 11]. Для обозначения компонентов сложного имени употребляют термины антропоформант (компонент, образованный от нарицательных имен) и антропокомпонент (элемент, употребляющийся в качестве самостоятельного антропонима и выступающий в качестве детерминатива сложного имени) [17, с. 96].

Из названных групп мы рассматриваем две первые. К 1-ой отнесены антропонимы, образованные от имен Аллаха. По представлениям мусульман, у Аллаха 99 великих имен. Наречение человека одним из них считается богоугодным делом, налагает и ответственность. Доминантой является лексема Алла от арабского Allah, вмещающая в себя значения всех имен 'единственный всевышний Бог'. Как антропоним она используется только с антропоформантами: с арабской морфемой абд-/ғабд- 'раб' с общим значением 'раб Божий', встречающейся только в анлауте онимов: Ғабдулла; с персидскими морфемами –яр/йәр 'любящий, любимый; друг': Аллаяр; –ғужа/-хужа 'обладатель' Аллағужа; с тюркской морфемой –бир 'дать' в значении 'дал Аллах': Аллбирзе, встречающийся в ауслауте онимов. Большинство антропонимов данной группы образованы от других имен Аллаха: Ғәбделғәлим от имени Аль-Галииму 'знающий все', Ғәбделхалик от имени Аль-Хаалику 'создающий, что хочет', Ғәбделлатыйф от Аль-Лятыыфу 'добрый к своим рабам', Ғәбделжәббар от Аль-Джаббару 'силой заставляющий сделать то, что он желает', Ғәбделғаффар от Аль-Гаффару 'прощающий', Ғәбделхәким от Аль-Хакиму 'знающий суть всего', Ғәбделғазиз от Аль-Азизу 'величайший, могучий', Ғәбделүәли от 'помогающий тем, кто близок к нему', Ғәбделмөкмин от Аль-Муъмину 'оберегающий своих верных рабов' Ғәбделкәрим от Аль-Кариму 'щедрый'[9] и др.

О частоте употребления антропонимов с морфемой ғәбд//ғабд в башкирском именнике говорит факт фиксации около 158 мужских имен собственных [8, с. 11].

Употребление в шежере антропонимов от имен Аллаха в большинстве случаев с морфемой ғабд- утверждает религиозную истину: все живые существа – рабы Божьи. По З.М. Раемгужиной арабское слово абд может иметь разные значения: «Личные имена, образованные с помощью слова Алла (Бог), без слова абд (раб) нельзя было употреблять. Однако в толковых словарях, изданных в арабских странах, абд/абед/габед/ғабд, в отличие от отечественных авторов, переводится как «поклонник» Аллаха» [8, с. 11]. На наш взгляд, в обоих значениях слова абд ('раб Божий' и 'поклонник Аллаха') заключен единый религиозный смысл – человек, целиком подчинивший себя поклонению Богу.

Таким образом, в башкирских шежере антропонимы от имен Аллаха в структурном отношении составляют сложные имена, образованные с антропоформантами арабского, персидского и тюркского происхождений, употребляющимися в анлауте и ауслауте онимов. В современном башкирском языке такие имена, как правило, функционируют без форманта: Ғәзиз, Вәли, Ғәфүр и др.

Ко 2-й семантической группе относятся также часто употребляемые антропонимы, образованные от имен пророков. Пророк в башкирском языке чаще всего обозначается персидским термином пәйғәмбәр в значении 'избранный Аллахом посол', в Коране – расуль,

наби, которые в шежере башкир представлены именами Расуль, Набиулла. По исламу, начиная от Адама до пророка Мухаммада человечеству было послано 124 тысячи пророков с миссией призыва людей к поклонению единственному Богу. В Коране названы 25 пророков. Они прочно вошли в именованник мусульманских народов, в том числе и башкир. Об этом говорят выявленные нами антропонимы в текстах башкирских шежере: Ибраһим, Исмағил, Исхак, Йәхъя, Ғайса, Йәғкуб, Салих, Муса, Әюб, Дауд, Сәләймән, Ильяс, Юсыф, Идрис. Однако в словаре башкирских имен происхождение только некоторых из них связывается с именами пророков [5], что говорит о недостаточной изученности религиозной семантики антропонимов.

Имена многих пророков, названных в Коране, имеют древнееврейское происхождение и в Библии даны в несколько ином произношении: Авраам, Моисей, Иса, Соломон и др. Значения имен во многих случаях связаны с качествами пророков, или событиями из их жизни. Так, Муса имеет значение 'вытащенный из воды; дитя' [5]. Мать Мусы, спасая сына от фараона, бросила его в реку, а семейство фараона вытащило его из воды и вырастило как сына [4, с. 9]. Имя Юсуф со значением 'очень красивый' связано с пророком Юсуфом, красота которого сравнивается с красотой ангела [4, с. 34].

По структуре рассматриваемые нами антропонимы в шежере, связанные с именами пророков, с точки зрения современного башкирского языка являются простыми производными.

Среди антропонимов от имен пророков широко представлены сложные имена, связанные с пророком Мухаммадом. Оним Мөхәммәд со значением 'премного превозносимый' является антропокомпонентом, в качестве самостоятельного антропонима в шежере башкир встречается редко. Вторым, реже – первым, антропокомпонентом являются, прежде всего, благословенные и славные имена-эпитеты этого пророка, которых около 200 [15, с. 85]: Мөхәммәдәмин – Мухаммад+Амин со значением 'надежный', Мөхәммәдрәхим – Мухаммад+Рахим 'милосердный', Нурмөхәммәд – Нур 'свет'+Мухаммад, а так же Мөхәммәдкәрим, Мөхәммәдсадык и др. К Мөхәммәд могут присоединиться антропоформанты эл арабского происхождения (от определённого артикля в арабском языке аль), яр 'друг', кол 'раб; помощник, друг' башкирского происхождения в начале онимов и персидский формант ян/джан 'душа' [5, с. 150] в конце: Әлмөхәммәд, Ярмөхәммәд, Мөхәммәджан, Колмөхәммәд и др. В разных шежере нами выявлены более 40 форм сложных имен от лексемы Мухаммад. Так, только в шежере башкир-тырнаклинцев из 468 имен 108 образованы от Мухаммад [2, с. 189–209].

Итак, в шежере башкир арабские имена появились с приходом ислама. Многие антропонимы были образованы от имен и имен-эпитетов Бога, пророков, часто – от имени Мухаммад. Личные имена представляют собой простые и сложные онимы. К первым относятся онимы от имен пророков, упомянутых в Коране. Вторые состоят из двух антропокомпонентов или антропокомпонента и антропоформанта. Антропокомпонентами выступают имена и имена-эпитеты Бога и пророка Мухаммада, а антропоформантами являются морфемы арабского, персидского, башкирского происхождения, причем регулярностью характеризуется морфема со значением 'раб Божий'.

Фонетическая структура рассматриваемых антропонимов отличается от современного башкирского языка. Язык башкирских шежере испытал сильное влияние арабского языка. Так, вместо башкирского –й употребляется –дж (Мөхәммәджан – Мөхәммәтйән), вместо –з встречается –д (Идрис – Изрис, Заһидулла – Заһизулла, Ходайбирде – Хозайбирзе), конечный –д в современном языке оглушается и пишется согласно фонетическому принципу (Әхмәд – Әхмәт, Мөхәммәд – Мөхәммәт, Дауд – Дауыт). Наблюдается нарушение небной гармонии: Йәхъя – Яхъя, Йәғкуб – Якуп, Абубәкер – Әбүбәкер, Ғәбдулла – Ғәбдулла.

В современном башкирском языке сложные антропонимы шежере (Габдрахман, Мухаммадрахим, Ярмухаммад) сохранились, в основном, в составе фамилий, произошло упрощение сложных имен вследствие утраты антропоформантов. Ныне благодаря духовному обновлению общества, в имянаречении башкир есть тенденция к возврату мусульманских имен сложных форм.

Список литературы

1. Антология башкирской литературы, в 2-х томах. Т. 2. XIX в. Уфа, 2007.
2. Башкирские родословные / Сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова; науч. рук. Р.Г. Кузеев. Вып. 1: Издание на русском языке. Уфа, 2002.
3. Башкирские шежере / Сост., пер. текстов, введение и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.
4. Исмаилов Х. Коран: Сказания, предания, притчи (цитаты с комментариями). М., 1991.
5. Кусимова Т.В. Мире имен: Словарь башкирских имен: на башкирском и русском языках. Уфа, 1991.
6. Ласынова Н.А. Оронимия Юго-Восточного Башкортостана (лингвистический анализ): дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2004.
7. Надергулов М.Х. Башкирские историко-литературные сочинения XVI – начала XX века (вопросы зарождения жанровой системы и традиции). Уфа, 2013.
8. Раемгузина З.М. Башкирский антропонимикон в свете языковой картины мира (аспекты формирования и особенности функционирования): автореф. ... д-ра филол. наук. Уфа, 2009.
9. Рамазаноглу Махмуд Сами. Каждодневные дуа и суры. Перевод с турецкого. М., 2009.
10. Сулейманов Ф.М. Юго-восточный Башкортостан: малоизученные страницы истории и этнографии. Уфа, 2013.
11. Сулейманов Ф.М., Суюндуков Я.Т., Суюндуков Х.Т. Башкиры-тунгауры: история рода и шежере Суюндуковых. Сибай, 2012.
12. Сулейманова Л.Р., Сулейманов Ф.М., Ласынова Н.А. Антропонимы арабского происхождения с религиозной семантикой в башкирских шежере // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13. № 1. С. 117–128.
13. Сулейманова Л.Р. Лексика и фразеология погребально-поминального обряда в башкирском языке (этнолингвистический анализ): дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2006.
14. Сулейманова Р.А. Антропонимы современного башкирского языка и тенденции их развития: дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2006.
15. Топбаш Осман Нури. История пророков 4 – (Пророк Мухаммад Мустафа – 1), Перевод с турецкого. М., 2008.
16. Тупеев С.Х. Башкирские фамилии. Уфа, 2008.
17. Хазиева-Демирбаш Г. С. Об особенностях функционирования современных татарских личных имен (по материалам ЗАГСа г. Казани 2002–2012 гг.) // Вопросы ономастики. 2014. № 2 (17).
18. Халикова Р.Х. Язык башкирских шежере и актов документов XVIII–XIX вв. М., 1990.
19. Хисамитдинова Ф.Г., Султанова Р.И. Русско-башкирский словарь-справочник личных имен, отчеств, фамилий. Уфа, 2000.
20. Хисамитдинова Ф.Г., Тупеев С.Х. Башкирские имена тюркского происхождения. Уфа, 2000.

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ О СВЯЩЕННОСТИ ИЗБРАННИКОВ И ФЕНОМЕН КУЛЬТА СЕМИ СВЯТЫХ У БАШКИР¹

Аннотация. Святость – одно из фундаментальных религиозных понятий как в исламе, также в других религиях и в христианской духовной культуре. В статье кратко даются характеристики святости, которой наделяли в исламе провидцев, чудотворцев, авлий, вероучителей, известных в народе особой силой влияния и непреклонным служением народу, высшим духовным ценностям. Даются дифференциации устных историй и рассказов о святых (мифологические, исторические, родовые, региональные и т.д.). Рассматривается неизученный в башкироведении феномен культа семи святых – ете ғәзиләр, ете изге, распространенный во всей среднеазиатской, тюркоязычной среде. На основе обширного сравнительного и полевого материала раскрывается астральная природа происхождения культа семи святых.

Ключевые слова: святой, авлия, семь святых, миф, обряды почитания, культовый, религиозный фольклор.

Annotation. Holiness is one of the fundamental religious concepts in Islam, as well as in other religions and in the Christian spiritual culture. The article briefly describes the characteristics of holiness, which was endowed in Islam by seers, awwies, religious teachers, known in the people as a special force of influence and unswerving service to the people, higher spiritual values. The phenomenon of the cult of the seven saints, which is not studied in Bashkir science, is considered to be ғәzilär, widespread in the Turkic-speaking environment.

Keywords: holy, aulia, seven saints, myth, rituals of worship, cult, religious folklore.

Концепт священности вбирает высшее достижение личности в борьбе со злом, с человеческими эгоистическими инстинктами во имя нравственного образа жизни и мыслей, “когда человек воплощает в себе сущностные характеристики Бога” [12, с. 519]. Причисляемые к святым, соучаствующие в благодати Бога и божественного люди – это в высшей степени почитаемые религиозные лица, провидцы, авлии, вероучители, по наличию, деятельности и отношению к которым определялись благополучие, духовно-нравственная состоятельность и жизнестойкость общества. Избранников, наиболее близких к божественному, чем остальные, характеризует особо чистая и непоколебимая вера во Всевышнего и Его милости, искренне беззаветное служение благодетели, достижение глубокой просветленности Духа и неустанно последовательная передача знаний людям во имя их морально-нравственного совершенствования. В казахской, общетюркской культуре известны имена знаменитых Шопан Ата, Бекет Ата, Ходжа Ахмет Яссауи, «единственных в своем роде, которым склоняют народы головы и перед их святым духом» [11, с. 5]. В башкирской духовности и памяти народа до сих пор известны имена Рамазана авлии, Мужавира хазрета, Ягафара ишана, Шамигуллы хальфы, Зайнуллы Расулева, Габдуллы Саиди Аль-Бохари Аль-Бурзяни Аль-Хакмари, Гатауллы ишана, Туймухамета авлии (Туйыш), Хусейн-бека, Турахана-ата и др. Известны верования, что у башкир было 7 777 авлий и среди них славились также женщины-авлии [7, с. 12]. С глубоким почтением вспоминают в народе женщин-авлий: это Суярбикэ (погребена возле д. Кара-Якупово Чишминского р-на), целительница из Кигинского р-на, Гаухария апа (Альшеевский р-н), Насиха-Бэрхис

¹ Статья подготовлена в рамках ПННИ АН РБ “Культурные и социально-политические аспекты модернизации общества в Республике Башкортостан”.

(Кармаскалинский р-н). Бэндэбикэ (кэшэнэ возле д. Максютото Кугарчинского р-на), Сабира (погребена возле д. Абдулла Мечетлинского р-на) [7, с. 12]. Авлии-святые беззаветно преданы идеям Добродетели, аскетично совершенствуя свой Дух и приближение к божественному, они посвящали свои молитвы, заботясь прежде всего о благополучии мира, земли, укреплении веры-иман и солидарности народов, были способны к сверхъестественным деяниям. Исследователями высоко оценивается непререкаемость названных в народе «святыми» людей, также и острая необходимость в жизнедеятельности общества вероучителей, которые становятся «точкой опоры, поддерживающей равновесие мира: малейшая неточность с его (общества –Р.С.) стороны может это равновесие нарушить» [17, с. 125].

Историография изучения роли, места и значимости феномена почитания святых в башкироведении не так богата. Эта культура (как и народное врачевание, багымсылык) ждет системного научно-теоретического изучения, описаний ритуалов и норм почитания, картографирования личности, способностей провидцев-целителей, их вклада в эволюцию духовного образования, народного здравоохранения и др. Однако имеются серьезные труды, существенно проливающие свет на проблему. Обширные материалы о святых – авлиях Башкортостана увидели свет в книгах «Башкортостан-әүлиәләр иле» (Уфа, 2012) [3] и «Башкортгарзың дини һәм мистик легенда-риүәйттәре» (Уфа, 2013), где описаны жизнь и деятельность более 120 авлий-провидцев и их хикматы-чудеса [8], обобщен и систематизирован целый комплекс народных знаний о святых, предоставлены устные рассказы и истории, научные исследования о суфизме, ишанах и особенностях тасауфа (учения авлия-провидцев) [14, с. 50–54], тарикатах исламской суфийской школы Накшбандийя [20, с. 54–71]. Феномен культа святых в перспективе должен быть исследован на стыке наук – теологии, фольклористики, истории, этнографии, антропологической медицины и философии.

Многовековым примером морально-нравственной чистоты авлий, вероучителей и искренним их служением обществу обусловлена прочная сохранность имен, чудес-хикматов в благодарной Памяти башкирского народа. В народных рассказах и устных историях отражается необычайная верность, любовь и почитание народа к своим остазам и авлиям, ценностное отношение, не прекращавшееся и в годы жестоких гонений вероучителей, авлий. Рассказы отличает яркая эмоциональность, сюжетность, тематическая и содержательная целостность. Органичное соединение мифологического и реалистичного, прагматики, символики и художественного воплощения, яркое эмоционально-доверительное включение каждого рассказчика, единство сакрального и жизненного отличает этот фонд фольклорных свидетельств. В жанровом плане эти рассказы еще не приняли метафоричность как сказки, сказания, легенды и т. д., но и не являются обыденными текстами. По закреплённости к месту, времени, пространству, географии бытования они сродни с шежере, по стилю, характеру, сюжетности, манере передачи изображаемых событий приближены к мифам и устным историям. Надо признать, что фольклорные свидетельства о святых, авлиях являют большой важности пласт духовной культуры, еще системно неизученный в теоретическом, религиозном, историко-типологическом планах.

В народе особо одаренных называют еще «*мөгжизәле кешеләр*» – чудодейственные люди; конкретизируется и религиозный сан: «*Мулла ла тизәр, әүлиә лә тизәр. Улар тылсымлы һүз укыткандар, бәтә донъяны үззәрәнсә тотә барган улар!*» («Их называли и мулла, и авлия, они учили чудодейственным волшебным словам, весь мир держали на своих знаниях, по-своему») ”*Уларзы – Аллаһ илсе итеп билдәләгән бит. Әзәмгә ярзам өсөн. Уларза илаһ нуры була*” (Их сам Аллах послами определил для помощи людям. На них есть божественный луч” (Г. Шарафутдинова, г. Сибай, 2015 г.). Святой авлия провозглашается как покровитель, защитник родной земли, родовых территорий, где он проживал. «Если есть авлии или места их погребений на твоей земле, значит она находится под могучей

охраной, покровительством и защитой!» (2014, дер. Абзаново Зианчуринского р-на). «Ишан-бабай хазрет – он из гайнинского рода пришел и говорил «Будете смотреть за моей могилой, не будет вреда вашей деревне (Записала Г.Р. Хусаинова от Н.М. Ахметовой, 1920 г. р., д. Туртык Янаульского р-на [20, с. 48–49]. Логично, что наступивший духовный кризис, превалирование агрессии и зависти между людьми и оскудение Намыс-Чести в обществе объясняют забвением памяти и имен святых предков. “Изге әулиәләрзе, батырзарзы онотторорға булдылар, революциянан һуң. Нисә йылдар буйы аяттар бағышламанык уларға. Шуға каралык баһты донъяны” (После революции старались заставить забыть народ о святых авлиях, батырах. Сколько лет не вспоминали, не посвящали им аяты-молитвы. Вот потому и чернота заполонила мир“ (Записано нами в 2016 г. от провидца-целителя Ахматьяна-хажи в д. Харгая Бурзянского р-на). Нравственная чистота, духовная состоятельность и жизнеспособность общества искони связывалась с почитанием своих знаковых людей-Батыров, авлий, духовных лидеров, талантливых мастеров.

Признание хикматов и сакральности святых послов Аллаха в традиционной культуре сопрячено с почитанием их мест погребения. Древние традиции посещения могил святых – составная часть дорелигиозной обрядности, относится к тенгрианским ритуалам культа предков. Об устойчивом бытовании этих традиций среди башкир отмечал еще С.И. Руденко [16, с. 268]. Потому обряды почтительного посещения могил (зыярат кылыу) особых избранников народа всегда тайно проводились, имели свою преемственность.

На фоне генетической устойчивости в этнокультурном сознании почитания Природы, устойчивости магического мышления предков в народной среде поныне бытует почитание сильных и влиятельных людей, соблюдаются традиции освящения молитвами знаковых мест, родников, гор, предметов, заучивание Слов-изречений авлий. Современную картину духовности характеризует разумное принятие исключительности избранников, высокая дань памяти и стремление постижения их ценностей. В последнее время участились коллективные паломничества и моления возле погребений провидцев, авлий, возродились ритуалы передачи благословлений предков – «бата биреу», жертвоприношения в честь духов знаменитых целителей и высокочтимых личностей (Мужавира хазрета, Зайнуллы ишана Расулева, Зубаира, Шамигула, Ягафара ишана, Суярбики, Сахипмал-ана и др.), родовых предков. Паломничества завершают коллективные трапезы-аш (“әруах ашы”), посвященные памяти предков и произнесение пожеланий стране, миру, семьям, роду.

Ценностное и бережное отношение к авлиям, провидцам, целителям сродни с обережением непререкаемо великого достояния духовности общечеловеческого масштаба. Ибо во всех уголках мира, во всех культурах таковые избранники были послами Добродетели, носителями чистой Любви ко всему люду. Благодаря истинной свободе Духа, стоического характера, неимоверно широким религиозным знаниям и безмерного человеколюбия они стали Победителями и служителями по назначению Всевышнего. В традициях почитания, сохраняющихся сообразно времени, отражается прочнейшая неразрывность духовно-нравственных традиций и генетической потребности человека в очищении своего нрава, души и Духа.

На основе свидетельств, рассказов – *хикмәттәр*, передаваемых из поколения в поколение народных знаний, мы условно разделяем святых на мифологические или доисторические, также исторические и современные, а по месту и силе влияния – на родовые и общенациональные. Места, названные в честь той или иной личности и люди, о которых существуют сведения в различных письменных источниках (шежере, книги, хроники, народная поэзия и др.), оцениваются нами как исторические ценности. К мифологическим относятся те, в которых сообщаются события из жизни святых, живших в незапамятные времена. О святом Рамазане (один из первых миссионеров Пророка, 621 г. хижри), который

погребен на горе возле оз. Аушкуль (Учалинский район РБ) в народе существует следующее предание. «Воин и провидец необычайной силы и мудрости Рамазан поразил несметное количество войск, но потом коварные враги смогли отрубить ему голову. Он сам взял свою голову в руки и поднялся на высокую гору, где его потом с почестями похоронили. На основании горы с тех пор забил родник, целебной водой которого пользуются много столетий» (записано нами в 1986 г. в д. Муллаккаево Учалинского р-на). Примечательно, что мотив взятия на руки собственной отрубленной головы и вознесения ее на гору имеется и в казахских религиозных мифах. «Душа и сердце святого богатыря Масата находились у него в шее. Враги прознали об этом от жены Масата и однажды, подкараулив его, убили. Масат взял свою голову и побежал на гору. Там появился марал, раскрылась пещера и они, вбежав вовнутрь, исчезли, не достались врагам» (записано в 2016 г. от студентов Актюбинского университета Республики Казахстан). В таких хикматах-рассказах обобщены информации о необыкновенных знаниях посвященных и высокообразованных личностей, обладающих тайнами превращений и телепортаций. Широкий ареал таких преданий (Турция, Казахстан, Киргизия, Алтай) свидетельствует о неизмеримой Вере и масштабности знаний, чудесах-хикматах просвещенных людей. Однако этот фонд знаний в башкироведении еще системно неизучен. Такие рассказы могут относиться к мифологическим.

В памяти башкирского народа святые люди – *изге эзамдар* разделяются на общенациональные и родовые. Общенациональные святые – это те, кто своими деяниями, творчеством внес большой вклад в духовное, нравственное, общественное подвижничество, культурный фонд и приобрел бессмертие в памяти народа (Мухаммед пророк (с.г.с.), Хужа Ахмет Ясави, Хусейн-бек, также Салават Юлаев, Мифтахитдин Акмулла, Мужавир Сиражитдинов, Зайнулла Расулев и др.). Святые родового значения, в основном, известны в пределах одного региона, края, но по степени ценностного отношения к ним и почитаемости они занимают не менее важное место в духовной жизни общества. Определительное название *изге* (святой) в активной памяти зачастую применяется вместе со словом *әүлиә* (авлия).

Зайнулла Расулева народ возвел в пантеон избранников и илсе (друг, посол) Аллаха еще при жизни, отдавая дань его уникальным способностям, великому уму, исключительной праведности и беззаветному служению людям. Имя его окружено искренним почитанием, башкиры его величают «*Зәйнулла ишан*» (Зайнулла ишан), «*Изге Зәйни*» (Святой Зайни), «*Зәйни әүлиә*» (Зайни авлия). К Зайнулле ишану Расулеву способности предвидения приходят после того, как он полностью посвятил себя познанию Бога, соблюдал пост и пять заповедей Корана, творил только благие деяния [22, с. 37]. Он мог мгновенно перемещаться в пространстве, угадывать мысли, исцелять от неизлечимых болезней одной молитвой, оказаться возле человека, которому нужна помощь. Бытуют предания о том, что он потушил пожар в деревне, находящейся далеко от него (записано Р.А. Султангареевой в 1992 г. в д. Мурадымово Кугарчинского района от Д. Бикбаева, сына знаменитого авлии Шамигула хальфы). По завершении зикра, проведенного Зайнуллой ишаном, «люди приобретали особый прилив сил, укрепление воли, необыкновенную полетность Духа-рух и чувство единения с небом» (Записано нами в 2004 г. Асии Мусиной в г. Баймаке). К духу Зайнуллы авлии обращались перед началом больших дел, долгой учебы, дальней дорогой (1986 г. Учалинский р-н, дер. Ильче, Сафарово); гора, на которой когда-то читал Коран и молился Зайнуллы ишан, обладает в сознании людей целебной силой: ее называют «*Хәзрәт тауы*» («Гора хазрета») или «*Әүлиә тауы*» («Гора авлии») (Баймакский р-н, д. Тавлыкай). Существует верование, что Зайнулла – ишана рух не терпит лживых и завистливых, тех, кто не совершая ни разу намаз, пишет о божественном, потому выставляет их на посмешище (записано от А. Валидова в д. Урман-Бишкадак Ишимбйского р-на РБ). Множество чудес Зайнуллы авлии запечатлены в народных рассказах, легендах, преданиях. Уникальные экстраординарные дарования, колоссальные познания мира Человека и Духа, творческий опыт, наследие, а также философское учение

великого святого Зайнуллы Расулева предстоит открыть в свете новых научных концептов и исследований. Известно, что З. Расулев – автор религиозных, библиографических книг, а некоторые его труды (об известном шейхе Ахмете Кумушханави) еще не обнаружены [17, с. 11].

Жизнь одних святых нашла отражение в книгах, имена других сохранились в памяти людей. Упоминая в своих молитвах, заговорах имена святых, целители, знахари или исламские служители верят в чудодейственную, благотворную силу их имени, возносят им молитвы. Например, известный в народе могучий провидец и целитель Мужавир хазрет (Уйылдан Сиражетдинов, 1876–1967 гг.) часто упоминается в заговорах сглаза, эпилепсии, болезней суставов.

Эпсен, төпсөн,
Шайтан үһен,
Мөжәүир хәзрәттең
Тыны тейһен!

Аф-син, уф-син,
Пусть черт поцелует,
Мужавира хазрета
Дыхание пусть коснется!¹

Заклички, заговоры представляют уникальные в своем роде тексты, в которых удержаны имена и назначения провидцев, авлий, багымсы. В акте врачевания призываются имена Гаухар ана (Альшеевский р-н), Суярбики (Чишминский р-н), Кызбатыр (Оренбургская обл., Красногвардейский р-н, РФ), Саитбаба -хажи (Гафурийский р-н), Салимгарея авлии (Аургазинский р-н) и др. Комплекс целительных практик и обращений к духам включает как имена избранников, так и сведения о целебности их рук, заговорных слов, предметов пользования, действий, дыхания, взгляда авлий (это тема специального исследования).

Родовые святые и авлии превращаются в покровителей рода, целителей, защитников местных жителей: если во сне приснится авлия, примечают к большой радости или принимают как предупреждение, потому Духу святого посвящают аяты, раздают хаир и т.д. «Если приснится или привидится Шамигул – хальфа, примечали к добру или считали предупреждением об опасности. В честь его духа приносили жертвы, чтобы отвел беду от села» (записано автором в 1992 г. в д. Мурадымово Кугарчинского р-на РБ). Такие сведения обнаруживают параллели во многих изустных рассказах.

Особый интерес представляет феномен **почитания семи святых**, распространенный почти во всех древних культурах, не связанных ни языковыми, ни территориально-этническими соответствиями. Надо признать, этот пласт знаний в башкирской религиозной фольклористике **также еще системно неизучен**. В духовной жизни, верованиях феномен имеет довольно прочные реалии культового почитания. Плеяду имен семи святых («ете изге» или «ете ғәзиләр») помнят и чтут гайнинские, минские, йумран-табынские башкиры, регулярно совершают ритуалы поминовений. В изустных историях предстают подробности высшего почитания. «Нас защищают семь святых-ете изгеләр. Мы совершаем аяты в честь их духов» (2003 г. Татышлинский р-н РБ). «Перед началом Великой Отечественной войны на небе видели образы ете изгеләр – семерых святых. Так они предупредили народ о беде. Мулла наш велел жертву принести» (2004 г., Альшеевский р-н РБ).

Феномен культа семи святых восходит к глубокой древности, имеет широкие ареалы, охватывающие Среднюю Азию, Киргизию, Казахстан, Узбекистан. В преданиях происхождение семерых святых связывается с потомками Мухаммада (с.а.с), которым самим пророком было заповедано взять по верблюду и идти основывать города. По наказу пророка, следовало основать город и остаться жить там, где остановится верблюд [19, с. 133–134]. В киргизском культовом фольклоре семь святых братьев являются сыновьями

¹ Записано автором в 1986 г. в д. Аккужино Учалинского р-на, в 2018 г. от М. Исянгильдиной в Хайбуллинском р-не.

святого Арстан-баба, а в честь глубокого почитания им воздвигнуты на разных местах мазары [2, с. 304–305].

Согласно верованиям, семь святых оказывают чудесную помощь людям, открывают колодца, родники, а почва их могил наделяется целительными свойствами, их души благословляют, предупреждают об опасностях [1, с. 24]. Примечательно, что время паломничеств к их могилам соответствует природным и мифологическим циклам: поклонение ко всем семи мазарам проводится в конце августа и начале сентября [15, с. 98–99]. Обожествление семи братьев (“ете ага-эне”) имеет более древние основы, чем религиозно-исламские, потому как обнаруживает связи с шаманскими традициями. Известно, что бахши (шаманы) во время сеансов лечения призывали в помощь не только духов, но и семерых мусульманских святых, среди которых упоминаются Сулейман пайгамбар, святой Аюп, Ильяс Кыдыр и др. [4, с. 142–143].

Культ, схожий с образами семи святых братьев «етти-огайни» существует и в Марокко. Э. Геллнер указывает на их астральное происхождение: «они прилетели с вершины гор и могилы их расположены в разных местах. Есть «святое место» «семи святых», но имена их не называются» [9, с. 282–283].

В мифоритуальных традициях башкир отмечаются примечательные сходства связи семи святых с определенной территорией, чудесами, особой миссией. Каждый из семи избранников, как и в других культурах, персонифицирован. Ритуалы обращений к духам имеет ряд особенностей: имена защитников-святых в этот момент произносятся громко, зачастую в полустихотворной форме. Называние «*ете газизлар*» (досл: семь дорогих, единственных, священных людей) присутствует в речевых оборотах нераздельно, в контексте глубокого почитания «*Безне газизлар саклы*» («Нас оберегают семь наших газизлар») (говор гайнинских башкир); “ете ғәзиз курсалай” (южные, юго-восточные, северные башкиры). В молитвословиях гайнинских башкир конкретизируются их имена, культовое значение и пространства влияния:

*«Солтанайза – Солтангәзиз,
Толбашта – Сәйетсәлим,
Ыйыктауза – Солтанәхмәт,
Журмиәзә – Солтангәли,
Кызыльярза – Хәсәншайык (шәйех),
Бозотауза – Миниәрмәгәсүм,
Уралтауза – Моратхажи».*

*«В Султанае – Султангазиз,
В Тулбаше – Сайтсалим,
На Ыйыктау – Султанахмет,
В Журмии – Султангали,
В Кызыльяре – Хасан Шейх,
На Бозотау-горе – Миниярмәгасум,
На Уралтау – Муратхажи»¹.*

Приговоры о семи святых записаны А.М. Хакимьяновой в Гайнинской обл., также в Стерлибашевском, Хайбуллинском р-нах в такой же словесной формулировке.

Текст наш уникален тем, что запечатлел редкий миф о персонификации в облике семи святых семи небесных планет, а также имена, мисии и локусы, наиболее полные интерпретации их священности. «Семь имен означают семь гор, где они жили, но могил этих святых нет, т. к. газизлар не должны иметь обозначенные могилы. Они постоянно охраняли покой мира, зажигали не похожие на наши, а свои сине-зеленые огни, и таким образом издали общались друг с другом. Эти огни видели только сами. Защищали людей, за миром следили, но они, как ангелы, не имели тела, были невидимы. Мы посвящаем молитвы, аяты во имя духов этих семи святых и обязательно каждому из них поименно, отдельно в один день недели». В рассказе информанта довольно ясно подразумевается светоизлучающая природа семи святых, значит и астральная природа их происхождения. Также весьма ценно примечание информатора о том, что каждый святой отвечает за определенный день недели и время суток. Отсюда в тексте запечатлены специализированность посвящений

¹ Записано автором в 2003 г. в д. Таныш Бардымского р-на Пермской области от Яткуловой Г.З. [10, с. 64].

аятов, связанных с учетом движений планет, также календарной функциональности обращений к святым. У памирцев сохранились верования о том, что вокруг Полярной звезды (Ситора-и-Кутб) находятся семь звезд, каждая из которых отвечает за определенный день недели: 1) Солнце (Шамс, Офтоб) – за воскресенье; Луна (Камар, Мохтоб) – понедельник; 3) Марс (Миррих) – вторник; 4) Меркурий (Аторуд) – среду; 5) Юпитер (Муштари) – четверг; 6) Венера (Зухра) – пятницу; 7) Сатурн (Зухал) – за субботу [13, с. 72] **Мы полагаем, что астральный миф о семи планетах солнечной системы десакрализован в культовом облике и священных именах семи святых**, ритуализирован в молениях. Известно, что самаркандский храм IX в. был посвящен «семи божествам», а имена этих божеств сохранились и в названиях семи дней недели в согдийском календаре [5, с. 125].

Культ семи звезд, каждая из которых берет силы от Полярной звезды и покровительствует определенному дню, распространен у народов Памира [13, с. 72]. Обнаруживают параллели с башкирскими такие верования памирцев о том, что «семь звезд являются в виде ангелов в человеческом обличье и передают силу людям» [13, с. 73–74]. Устойчиво сохраняющийся в башкирских народных знаниях приговор «Етегэн – семь звезд, все семеро быстрых звезд, а семь раз повторишь – благодать будет!» («Етегэн тигэн ете йондоз, ете ете лә етез йондоз-ете рәт әйтһән, сауап була») свидетельствует об осколочной форме древнейшего мифа о силе, благах, даруемых людям звездами. Формулу приговора надо было произносить семь раз на едином дыхании без остановки. Архаичный миф модифицирован на бытовую функцию, но сохранен магизм изречения, связывающий успех и благо с правильным выполнением произнесения изречения, культово-магического по сути. Приговор сохранил следы культа звезд и магии небесных планет. Мировоззренческие параллели обнаруживаются с зороастрийскими представлениями, по которым верующие, чтобы противостоять злу, должны были верить в созданных Ахура-Маздой семь божеств [6, с. 32–33]. В вышеуказанном тексте гайнинских башкир примечателен мотив приравнивания святых духов к божествам («т.к. у божеств могил нет»). Мотив особого светоизлучения конкретизирует астральную основу мифа о семи святых. Таким образом, вполне очевидно отображено отношение культа семи святых к семи звездам. В контексте семи святых во многих мифологических сюжетах упоминается восьмой персонаж – сестра братьев (эманация звезды Зухры. Но это особая тема исследования). В рамках статьи следует добавить, что культовые понятия башкир о «ете ата», «ете ырыу» (семь поколений, семь родов), а также «ете йән» (семь душ), «ете төн уртаһы» (средина семи частей ночи), «ете юл саты» (пересечение семи дорог), запреты «ете ғәзиз яғына карарға ярамай» (нельзя смотреть в сторону семи святых), обнаруживают отголоски единой связи с мифами о Времени, о семи святых и семи звездах – планетах, профанированных в дальнейшем в бытовых, жизненных значениях. В башкирских верованиях дневная и ночная часть суток делится на семь временных отрезков. Это свидетельство того, что временные отрезки издревле связывались с покровительством определенных звезд. Каждый из них становится покровителем отдельного дня недели, места, пространства или события. В башкирском культовом фольклоре имеется множество сюжетов о святых духах, ставших невидимыми покровителях-помощниках, целителях. Архаичные реалии существования святых духов авлий исследуется ныне в современной теологической науке.

Обобщающее название «*ете ғәзизләр*» («семь святых») зафиксировано нами в разных районах: в Туймазинском, Благоварском, Татышлинском Миякинском и т. д. При различных именах константа «семи святых-газиз», реалии культового почитания, сакрализация числового обозначения имен остаются традиционно-устойчивыми. Целый ряд параллелей со среднеазиатским, тюркскими, даже марокканскими традициями позволяет предположить о некоем едином астральном мифе, связанном с созданием Мира-Донья и покровительствующими силами мироздания. Показательны акценты общих и узловых моментов.

Это: 1) упоминание цифры 7; 2) наличие семи могил, почитаемых как святые места; 3) связь святых с горой, вершинами и их единичность (невидимые, благодетельные, неумирающие души и т. д.); 4) персонификация каждого из святых; 5) мотив путешествия духов. Все это предвещает углубленное изучение этого феномена в перспективе. Резюмируя, надо признать, что образ семи святых в башкироведении вообще еще не затронут. Эта статья не претендует на решение религиозной, исторической или теоретической проблемы, а скорее акцентирует необходимость внесения этого феномена в научный оборот. Феномены святых людей, святых мест, особенно семи святых предполагают открытие многих неизученных мифосимволов, мировоззренческих пластов, архетипов культа звезд у башкир. Актуальны системное изучение феномена семи святых, анализ особенностей народной интерпретации многочисленных вариантов и версий культа, ареалов распространения и др. В целом, образы, сюжеты, относящиеся к культу семи святых, весьма многообразны, повторяются в разных культурных традициях, но и в тоже время имеют много общих черт. Полагаем, что этот культ, еще неизученный в башкирском фольклоре, этнографии, восходит к астральным мифам и идеям о небесном происхождении семи святых, позже ставших покровителями на земле. За время многовековых трансформаций верования о семи святых приобретают религиозные переосмысления, отражаются в предписаниях, ритуалах.

Список литературы

1. Абашин С.Н., Бобровнико В.О. Соблазны культа святых // Подвижники ислама. М., 2003. С. 3–17.
2. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
3. Башкортостан – әулиәләр иле / Төз. Килдин С.Ә., Ярмуллин С.Ш., Гайсина Ф.Ф. Баш һүз, кушымта авторы Гайсина Ф.Ф. Мөхәррире Килдин С.Ә. Өфө, 2012.
4. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
5. Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973.
6. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. 2-ое изд. М., 1988.
7. Гайсина Ф.Ф. Башкортостан – әулиәләр иле // Башкортостан – әулиәләр иле / Төз. Килдин С.Ә., Ярмуллин С.Ш., Гайсина Ф.Ф. Баш һүз, кушымта авторы Гайсина Ф.Ф. Мөхәррире Килдин С.Ә. Өфө, 2012. – 12-се б.
8. Гайсина Ф.Ф. Башкорттарҙың дини һәм мистик легенда, риүәйәттәре. Өфө, 2013.
9. Gellner E. Saints of the Atlas. L., 1969.
10. Гәйнә башкорттары фольклоры / Төз. Солтангәрәева Р.Ә., Гайсина Ф.Ф. Баш һүз авторы Солтангәрәева Р.Ә. Өфө, 2012.
11. Кекилбаев А. Властитель народа, дух земли // Бекет Ата. Актобе, 2010. С. 1–7.
12. Кравченко А.И. Культурология: словарь. М., 2000.
13. Мухидинов Р.М. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 32–33.
14. Насиров И.Н. Суфыйсылык тураһында // Башкортостан – әулиәләр иле / Төз. Килдин С.Ә., Ярмуллин С.Ш., Гайсина Ф.Ф. Баш һүз, кушымта авторы Гайсина Ф.Ф. Мөхәррире Килдин С.Ә. Өфө, 2012. 46–50-се бб.
15. Рассудова Р.Я. Культурные объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985. № 4. С. 95–99.
16. Руденко С.И. Башкиры. Опыт этиологической монографии. Ч. 2. Быт башкир. Л., 1925.
17. Салихов Ә. Онолған тарих биттәре. Өфө, 2003.
18. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М., 1982.
19. Шевяков А.И. Культурный фольклор на Шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути. Очерки истории и культуры. Ташкент, 1990.
20. Экспедиционные материалы – 2005. Янаульский район / Сост. Г.Р. Хусаинова Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сальманова, А.М. Хакимьянова, Ф.Ф. Гайсина, Г.Р. Якупова. Уфа, 2009.
21. Юнысова А.Б. Суфыйсылыктың төрө буларак ишансылык // Башкортостан – әулиәләр иле / Төз. Килдин С.Ә., Ярмуллин С.Ш., Гайсина Ф.Ф. Баш һүз, кушымта авторы Гайсина Ф.Ф. Мөхәррире Килдин С.Ә. Өфө, 2012. 50–54-се бб.
22. Ярмуллин С. Ахырзаман – аяк астында. Өфө, 2008.

К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ ТАСАВВУФА ДЖАДИДИСТАМИ

Аннотация. В первой части данной работы кратко рассмотрена история развития тасаввуфа; во второй части работы сделана попытка определить, как к тасаввуфу относились джадидисты и на что именно была направлена их критика.

Ключевые слова: джадидизм, тарикаты, история тасаввуфа, критика суфизма.

Abstract. In the first part of this work briefly reviewed the history of Tasawwuf; in the second part of the work an attempt was made to determine how the Jasadists treated the Tasawwuf and what was the aim of their criticism.

Keywords: Jadidism, tariqat, the history of Tasawwuf, criticism of Sufism.

Сегодня Ислам в России переживает подъем. Широко представленный в Урало-Поволжье и столетие назад подвергающийся критике суфизм вместе с другими направлениями и течениями сегодня набирает силу. Если столетие назад суфизм критиковали практически только джадидисты, то сегодня против него чаще выступают «сторонники чистого Ислама» (ваххабиты). Джадидисты же, хоть на первый взгляд и похожи на «ваххабитов», в корне от них отличаются. Одним из показателей этого как раз и являются особенности критики суфизма.

Тасаввуф, с момента своего появления “шел своим путем” и использовал другие, отличные от других дисциплин методики.¹ Ибн Халдун считал, что тасаввуф зародился уже во времена Пророка (мир ему) и его сподвижников и являлся неким образом жизни благочестивых людей. Однако после второго века, когда люди стали уделять больше внимания мирскому, эти люди стали еще больше заниматься поклонениями и обособились, назвав себя “Суфия” или “Мутасаввифа” [4, с. 517], [7, с. 20].

Можно выделить три периода в развитии тасаввуфа, каждому из которых присущи некоторые особенности:

Первым периодом в истории тасаввуфа, который длился на протяжении I и II века и периодом его становления, является период аскетизма (зухд). Как бы парадоксально это не звучало, этот период также можно назвать периодом отсутствия тасаввуфа, как такового. В этот период еще не было неких философских обоснований тасаввуфа, новых теорий. В данный период были те, кого можно было определить, как аскета, который посвятил себя служению Аллаху, отрешился от этого мира. Аскеты старались полностью следовать предписаниям шариата, в частности хадисам, которые говорят об аскетизме. В данный период еще не был распространен термин «суфий», однако первый, кого называли суфием, жил в этот период. Им был Абу Хашим аль-Куфи (ум. 150/767) [7, с. 83–86].

В данный период уже были понятны всем термины терпение (сабр), упование (таваккуль), уединение (узлят). Это говорит о том, что в данный период у тасаввуфа пока еще не было своей уникальной терминологии. Главными идеями суфиев данного периода был аскетизм, боязнь перед Аллахом, любовь к Аллаху. Практически никто даже из ярых противников тасаввуфа не подвергает критике данный вид тасаввуфа.

Наиболее известными представителями данного периода являются Хасан аль-Басри (ум. 110/728), Раbia аль-Адавия (ум. 185/801), Давуд ат-Таи (ум. 165/781) и др.

¹ Например, тасаввуф является единственной исламской дисциплиной, который считает внушение/интуицию/, мистическое откровение (кашф, ильхам) достоверным источником информации. В отличие от него калам и другие науки считают, что кашф и ильхам не несут достоверную и безошибочную информацию. Калам и другие исламские науки, в качестве путей познания, принимают лишь божественное Откровение в виде Корана и сунны с одной стороны и разум с другой [10, с. 40].

Вторым периодом развития тасаввуфа, является период, который называют периодом философского тасаввуфа. Он охватывает III/IX–VI/XII вв. В этот период тасаввуф перерос просто аскетизм и стал уже не просто некой идеей, а полноценным учением и наукой, в это время были заложены основные принципы и написаны классические труды. Термины, используемые в данный период, уже перестали быть понятны каждому. Основными идеями стали постижение Бога, очищение души и эго, достижение различных состояний, таких, как “фана” и “бака” - полное подчинение воле Бога, признание действий только Бога, когда все остальное является лишь проявлением Бога, растворение в Боге и др. В данный период ученые суфии начали говорить о том, что истины тасаввуфа невозможно постичь одним лишь разумом.

Значимыми представителями данного периода являются Маруф аль-Кархи (ум. 200/815-16), который первым назвал тасаввуф тасаввуфом, Зуннун аль-Мысри (ум. 245/859), Абу Язид (Баязид) аль-Бистами (ум. 234/848), Мансур аль-Халладж (ум. 309/922), Абу Наср аль-Фараби (ум. 340/951), Абдулькарим аль-Кушайри (ум. 465/1072), Абу Хамид аль-Газали (ум. 505/1111) и другие [7, с. 87–98].

Также в это время получила распространение теория “Вахдат аль-вуджуд”, теория о единстве бытия, гласящая, что есть только одна истинная сущность – Бог, а весь остальной видимый нами материальный мир является его проявлением. Хотя автором данной теории считается Ибн Араби (ум. 638/1240), зачатки данной идеи можно наблюдать у Рабиа Адавия, Баязида Бистами и некоторых других суфиев [7, с. 123].

Третьим периодом в развитии тасаввуфа является период тарикатов. Сутью тариката является объединение последователей одного учения для более глубокого погружения в поклонения. Поэтому можно говорить, что целью образования тарикатов было не отделение от общества, а обособление с благими целями.

Тарикаты в виде организации и идеи получили свое развитие, начиная с VI/XII вв. Причинами появления и быстрого развития тарикатов, как организованных групп были и такие внутренние причины, как потребность в духовном наставнике и учителе, так и внешние, такие как ослабление государства, крестовые походы и монгольское нашествие, при котором люди начали чувствовать потребность в защите и в том, кто отвлек бы их от мирских проблем [7, с. 138, 139].

Именно в этот период зародились получившие распространение и в Урало-Поволжье тарикаты Ахмеда Ясави (1093-1166), Абдулькадира Гилани (Джилани) (ум. 561/1165–66), Бахауддина Накшибанда (ум. 791/1389) и др.

В данный период получили распространение такие понятия, как шейх, рабита (духовная связь с шейхом), тавассуль (посредничество), биат (присяга), устанавливаются новые принципы взаимодействия шариата и тариката (например, в виде “четырех дверей” - шариат, тарикат, марифат, хакикат). Крупнейшими тарикатами становятся Ясавия, Бекташия, Накшабандия, Рифаия, Кадирия, Шазилия и др. [7, с. 146–150].

Безусловно философия тасаввуфа и тарикаты тесно взаимосвязаны, однако, несмотря на это их нельзя отождествлять. Тасаввуф является больше учением, философией, тарикаты же, будучи суфийскими братствами, являются скорее религиозными организациями. Каждый последователь тариката, одновременно является и суфием, но не каждый суфий является последователем тариката.

Суфизм являлся неотъемлемой частью жизни мусульман Урало-Поволжья. Можно говорить, что распространенный в народе тасаввуф в виде ишанизма стал также частью религиозной культуры мусульман.¹ Однако, несмотря на прочные позиции суфизма, во второй половине XIX века набирала силу и критика в его адрес. Критика практически всегда велась джадидистами так, что это можно считать одной из основных черт джадидизма.

Джадидизм (движение за обновление) мусульман Урало-Поволжья неоднороден как по времени, так и по идеям, которых придерживались джадидисты. Джадидистов, которые были сторонниками нового взгляда на богословские вопросы², условно можно разделить на два поколения. Первое, это такие ученые, как Абдуннасыр Курсави (1776–1812), Шихабуддин Марджани (1818–1889), Алимджан Баруди (1857–1921) и некоторые другие, второе – это Зия Камали, Муса Бигиев, Ризаэддин б. Фахреддин и др. Отличительной чертой более раннего поколения является гораздо более традиционный взгляд на религию, стили написания книг и темы, которые они рассматривали. Несмотря на различия во взглядах, практически всех джадидистов роднит их отношение к тасаввуфу и тарикатам.

При поверхностном рассмотрении джадидисты представляются некими противниками суфизма. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что они, активно критикуя более поздние, устоявшиеся формы тарикатов, в определенной мере являлись сторонниками более раннего, философского периода тасаввуфа. Активная критика тарикатов в основном была направлена больше не на убеждения, являющиеся сутью тарикатов, а на их практики. В частности, они критиковали тарикаты за то, что они перестали быть центрами исламских знаний, ошибочно стали воспринимать зикры и таваккуль (многократные поминания Аллаха и упование), как причину для оставления реальных дел [1, с. 48], [13, с. 142, 157], стали придавать шейхам необоснованно большое значение и т. д. [14, с. 3–4], [9, с. 173–175].

Например, известный джадидист Марджани, как и большинство религиозных деятелей того времени был последователем Накшибандийского тариката, к которому присоединился в Бухаре. Нельзя сказать, что Марджани в традиционном понимании был последователем тариката. Он не углублялся в критику и показывал себя очень близким к традиционному пониманию. Однако несмотря на приверженность традиционному учению и, своего рода ортодоксию в богословских взглядах, он активно критиковал сложившееся среди народа понимание тариката. В частности, он считал безосновательным утверждение о том, что Накшибандийский (а также любой другой) тарикат через Сальмана Фариси связан с Абу Бакром (да будет доволен им Аллах), лучшим наставником (муршидом) считал Коран и т. п. [12, с. 102–105]. Подобный подход характерен и для другого известного ученого Абдуннасыра Курсави [6, с. 314–338, 336–374].

¹ Нельзя сказать, что суфизм Урало-Поволжья, будучи «народным», был далеким от философии известных ученых. Например, известный башкирский суфий и историк Таджуддин бин Ялчигул аль-Булгари (1768–1838) (автор таких произведений, как комментарий к Сабат аль-аджизин автора Суфи Аллахийара, под названием Рисаля-и газиза, Инаят ас-субхани, Таварихнаме-и Булгар и др.) был сторонником концепции «вахдат аль-вуджуд», что сильно отличало его от всех остальных последователей суфизма в его регионе [6, с. 152].

² Джадидизм среди мусульман России можно подразделить на две основные ветви: в вопросах религии, и в вопросах образования. К джадидистам в вопросах образования можно отнести Хусейна Фаизханова (1821–1866), Каюма Насыри (1825–1902), Абдуррашида Ибрагимова (1857–1944), Кашшафа Таржемани (1877–1943), Зайнуллу Расулева (1833–1917) и других. Джадидистами в вопросах религии были Шихабуддин Марджани (1818–1889), Зия Камали (1873–1942), Муса Джаруллах Бигиев (1875–1949), Ризаэддин б. Фахреддин (1858–1936) и другие [9]. Хоть взгляды на религию и другие вопросы у представителей этих двух групп и разнятся, тем не менее, по той причине, что они все стремились к обновлению, их можно рассматривать, как две части одного целого движения.

Муса Бигиев, представитель второго поколения джадидистов, в отличие от практически всех ученых мусульман до него, не был последователем тариката и, по его собственному выражению, не был “суфием, который сбежал от тасаввуфа” [1, с. 65]. Согласно мнению Бигиева современный суфизм превратился в леность, попрошайничество, поэтому своей целью он видел его очищение. Вместе с этим, в каком-то смысле защищая тарикаты, он говорил, что у него есть множество заслуг в прошлом [1, с. 49–51], [3, с. 353–354]. Бигиев, признавая заслуги тарикатов говорит, что они в прошлом были положительным явлением, которые брали на себя различные социальные функции. Например на севере Африки тарикаты брали на себя образовательные и некоторые другие социальные функции. С этой точки зрения они безусловно сыграли положительную роль в развитии мусульманской уммы.¹

При детальном рассмотрении работ джадидистов, можно сделать вывод о том, что критика не была направлена на сам тасаввуф, как науку. Исключением можно назвать, пожалуй, лишь Зию Камали, который, в отличии от других джадидистов, критиковал не только тарикаты, но и сам тасаввуф. Он считал, что тасаввуф не опирается на Коран и сунну и в целом противоречит Исламу [5, с. 58–69]. Камали не делал различий между различными видами тасаввуфа и был его противником в целом.

Марджани, с одной стороны, критикуя сложившееся понимание и практики тарикатов, в своих работах ссылаясь на таких известных суфиями философам, как Ибн Араби, Сухраверди (ум. 632/1234) и др. Бигиев, который активнее Марджани критиковал тарикаты, также положительно высказывается о таких представителях философского тасаввуфа, как Кушайри, Ибн Араби, Джалялюддин Руми (ум. 672/1273), Баязид Бистами, Зуннун аль-Мисри [2, с. 8, 18].

Другой известный джадидист Фахреддинов несколько более детально выразил свое отношение к различным видам тасаввуфа. В частности, он положительно высказывался об аскетизме (зухд), который является особенностью самого раннего тасаввуфа [14, с. 123–124].

Помимо очевидной критики в адрес существующих тарикатов, он высказывал свое мнение и по поводу философского тасаввуфа, что в определенной степени показывает его интеллектуальный уровень. Так, он не скрывал своего особого отношения к великим суфиям Газали и Ибн Араби. Показывая в том числе и свое отношение к тасаввуфу, он привел такие слова Ибн Араби: «Тасаввуф, который не следует за Кораном, не является тасаввуфом» [14, с. 62]. Однако положительное отношение не означает слепого следования. Например он считал совершенно необоснованным утверждение о том, что сам пророк Мухаммад (мир ему) указал Ибну Араби написать книгу «Фусусу-ль-хикам» [14, с. 91–92]. Также Фахреддинов порою хвалебно, а иногда критично высказывался и об Имаме Газали. Например, известнейшую его работу «Тахафут» он считал недостаточно объективной² и говорил, что любой, даже самый великий ученый может быть подвергнут критике [15, с. 20, 60], [8, с. 151].

Общей чертой, пожалуй, всех джадидистов является критичный склад ума. Все это в корне противоречит сути тариката и в определенной степени соответствует образу мышления философов. Поэтому неудивительно, что они были в целом противниками тарикатов в том виде, в котором они существовали и были сторонниками философского тасаввуфа.

¹ В этой связи можно отметить, что роль тасаввуфа и тарикатов была различной в различные периоды истории. Будучи организованными группами, они могли и могут брать на себя функции центров религиозного и не только религиозного образования и, возможно, некоторые социальные функции там, где по тем или иным причинам этим не занимается государство. По этой причине, по нашему мнению, в дореволюционной России, в условиях отстраненности государства от вопросов мусульманского образования, тарикаты были положительным явлением.

² Отметим, что многие современники разделяют это мнение.

На основе анализа многих работ джадидистов и упомянутых выше примеров, можно сделать вывод о том, что они в целом, не являлись противниками тасаввуфа. Критика тарикатов укладывается в их общее понимание религии. Видя явное отставание мусульман от немусульман, они пытались найти причины этого. Учитывая, что в то время общество было религиозным и религия во многом контролировала все сферы жизни мусульманина, они считали, что одной из причин этого является неправильное понимание религии, а решение проблемы, наоборот, видели в ее правильном осмыслении. Именно поэтому можно наблюдать активную критику поздних тарикатов и поддержку философского тасаввуфа.¹ Не случайно самыми известными на западе мусульманскими учеными являются именно философы суфии – Ибн Сина (Авиценна) и Фараби (Аверроэс).

Примечательно, но наиболее известные современники Зайнуллы Расулева, такие, как Бигиев², Камали, Фахруддинов и другие, практически не критиковали самого Расулева. Вероятно, для них он был примером истинного шейха³. Критиковали же Расулева те, кого можно назвать кадимистами и традиционалистами. Критика была за новшества в суфийских практиках, но это скорее проявление некой приверженности традициям, ведь практики, принесенные Расулевым являлись признанными и традиционными в других регионах мусульманского мира.

В результате можно сделать вывод о том, что несмотря на активную критику суфизма джадидистами, они в целом не являлись его противниками. Ведь помимо поддержки философского тасаввуфа, они также поддерживали связи и с представителями тарикатов. Эта особенность отличает их от многих современных противников суфизма. Целью джадидистов было очищение суфизма от практик и идей, которые не соответствовали основам религии и негативно влияли на мусульманское общество.

Список литературы

1. Бигиев М. Бюйюк мевзуларда уфак фикирлер. Анкара, 2001.
2. Бигиев М. Рахмет иляхия бурханлары. Оренбург, 1911.
3. Варол М. Геленек ве модерник сармалында Муса Джаруллах ве тасаввуф // *Муса Джаруллах*, Стамбул, 2014.
4. Ибн Халдун. Абу Зейд Абдуррахман. Мукаддима. Бейрут, без даты.
5. Камали З. Дини тедбирлер. Уфа, 1913.
6. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Казань, 2008.
7. Кючюк Х. Анахатларыйла тасаввуф тарихине гириш. Стамбул, 2011.
8. Кырбашоглу Х. Ризаэдди б. Фахреддин: акыл иле кальби бирлештирен адам // Ризаэддин Фахреддин. Стамбул, 2014.
9. Мараш И. Тюрк Дюньясында дини йенилешме. Стамбул, 2002.
10. Магуриди. Абу Мансур. Китабу-т-тавхид. Стамбул, 2015.
11. Сабри М. Бигиев М. Иляхи адалат рахмет Иляхия бурханлары. Стамбул, 1996.
12. Туран А., Арслан. Шехабеддин Мерджанини тасаввуф анлайышы // Шехабеддин Мерджани ве Казан кюльтюрю. Стамбул, 2014.
13. Фахреддин Р. Дини ве ижтимаи меселелер. Стамбул, 2007.
14. Фахреддин Р. Ибн Араби. Оренбург, 1912.
15. Фахреддин Р. Имам Газали. Оренбург, 1909.

¹ В этой связи кажется несколько парадоксальным то, что они критиковали калам, но при этом защищали философию.

² Главный муфтий Османской Империи Мустафа Сабри, критикуя модернистские воззрения Мусы Бигиева писал, что если перед ним будет еще больший модернист, то Бигиев предстанет ярким защитником традиционализма [11, с. 27], [3, с. 350].

³ Зайнулла Расулев не писал объемных богословских трудов, поэтому трудно говорить о его богословские взгляды, но очевидно, что они были традиционными. Был ли сам Расулев джадидистом, вопрос достаточно сложный. Безусловно он был джадидистом в вопросах образования, но если говорить о его богословских взглядах, то он скорее кадимист.

Р.Х. Таюпов

(Российский исламский университет ЦДУМ России, Уфа, Россия)

Г.М. Гиззатуллина

(Институт истории, языка и литературы

Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия)

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ РИУ ЦДУМ РОССИИ)

Аннотация. В статье рассматривается историко-культурный аспект как традиция, которая применяется в преподавании в высшем религиозном образовательном учреждении. Также дается краткое описание образовательного процесса в медресе «Галия», который не утратил свою актуальность и на современном этапе духовного становления общества.

Ключевые слова: светское и религиозное образование, историко-культурные традиции, высшее медресе, духовно-нравственные ценности.

Abstract. The article considers the historical and cultural aspect as a tradition that is applied in teaching in a higher religious educational institution. Also, a brief description of the educational process in the madrasah "Galiya" is given, which has not lost its relevance at the present stage of the spiritual formation of society.

Keywords: secular and religious education, historical and cultural traditions, higher madrasah, spiritual and moral values.

В современном глобализирующемся и быстротекущем мире обществу ставятся все новые и новые вызовы. Каждое поколение проходит свой этап жизни, решая возникшие проблемы и задачи. И от этих решений, какими бы они не были, для последующих поколений остается опыт, который со временем превращается в историко-культурные традиции.

В российском обществе изучение историко-культурного наследия занимает большую роль, так как сама Россия представляет собой многонациональное общество, которое подверглось различному влиянию культурных традиций.

В системе образования, в частности и религиозной, также много внимания уделяется историко-культурному аспекту. Этот аспект в мусульманском образовании используется как непрерывный опыт просвещения общества. Многие медресе и учреждения высшего мусульманского образования используют в своей системе обучения и воспитания те основы, которые заложились еще со времен основания ислама и его ренессанса, но в то же время используя современные технологии в сфере педагогики. Этот симбиоз прошлого и современности дает на наш взгляд эффективность в преподавании светских и религиозных дисциплин.

В свое время такой прорыв сделал мыслитель, просветитель, религиозный деятель, педагог и основатель высшего мусульманского учебного заведения «Галия» Зия Камали. Он, касаясь истинных причин, явившихся толчком к созданию такого учебного заведения, как медресе «Галия», признался, что причина – его собственная «любовь к религии Ислам и ко всем мусульманам» [2, с. 15]. Здесь уместно привести мнение Д.С. Лихачева, который отметил, что воспитывать надо своей личностью, своими знаниями и любовью, своим отношением к миру [1, с. 39]. Если у истоков стояли такие благие намерения, то наверное, в содержании обучения и воспитания учащихся «Галии» применялись самые лучшие и эффективные методы и приемы.

Центральное место в обучении занимали общерелигиозные предметы и арабский язык. Согласно учебному плану преподавались дисциплины по богословию: толкование Корана, изречения Мухаммада, догматическое богословие мусульманской религии и его философия, гражданские законы ислама, биография Мухаммада, история ислама и история религии. По философии: этика, психология, логика и философия религии. По педагогике:

история педагогики, общая педагогика, дидактика, методика. По математике: арифметика, геометрия, алгебра, тригонометрия, астрономия. По естественным предметам: физика, химия, анатомия, физиология, гигиена, естествоведение (ботаника, геология, минералогия). По гуманитарным предметам: география, экономика, всеобщая история народов и культуры, тюрко-татарская история, турецкая история. По филологии: словесность татарского языка, словесность арабского языка, словесность турецкого языка, словесность русского языка. Всего около 30 религиозных и светских дисциплин.

Обширные знания давались по всем предметам. В 1912 г. впервые вошли в план, – как предмет преподавания, история и татарский язык. Предметы география, математика, которым не обучали в старых медресе, начинались со второго класса. Организовывались литературные вечера, киноуроки и экскурсии, катание на коньках, на лыжах.

Если характеризовать методы обучения, применяемые в медресе «Галия», то можно утверждать, что в основном это был лекционный метод. Кроме обязательных уроков по расписанию, в медресе «Галия» практиковались лекционные занятия. Содержание лекций было научного и политического характера. Администрацией медресе устраивались диспуты по литературным, научно-популярным, философским и другим вопросам.

Преподаватель родного (татарского) языка медресе большое внимание уделял развитию устной и письменной речи шакирдов. Обучение велось одновременно на нескольких языках: татарском, арабском, русском.

Высокообразованный, талантливый педагогический коллектив медресе прилагал много усилий для обеспечения высокого уровня подготовки своих шакирдов. Члены многочисленного учительского коллектива медресе явились новаторами в области мусульманского образования в России начала XX века. Первыми среди религиозных мусульманских учебных заведений они использовали в своей практике светские методы и приемы преподавания [2, с. 36].

На сегодняшний день в здании «Галия» уже находится другое высшее учебное заведение – Российский исламский университет ЦДУМ России. Университет является преемником историко-культурных традиций высшего медресе. Некоторые традиции сохраняются до сегодняшнего дня, например:

- в вузе преподаются как основы исламской теологии, так и общеобразовательные предметы;

- ориентированность на высокие интеллектуальные ценности, выполнение образовательной, исследовательской, культурной миссии;

- идеи о величии общечеловеческих и национальных ценностей, самоценности человеческой личности, нравственности, патриотизме, самовоспитании и самообразовании; ценности общего образования, дисциплины и организованности учебно-воспитательного процесса; соединении воспитания и обучения, формировании творческой личности, активизации познавательной деятельности и др.;

- формы обучения: классно-урочная система, лекционные занятия [1, с. 37].

Современность вносит свои коррективы в различные сферы жизни. Внедрение в обучение новых IT-технологий уже выглядит вчерашним временем, но время не стоит на месте и с каждым годом появляются новые технологии. Университет так же старается использовать эти ресурсы и средства.

Совершенствуются методы и приемы в обучении, например, введение в процесс обучения разговорного арабского языка открыло новые возможности для студентов; учебный план предусматривает прохождение педагогической и преддипломной практик; действуют программы повышения квалификации, профессиональной переподготовки [3]. Студенты РИУ ЦДУМ России являются активными участниками и волонтерами международных конференций, значимых мероприятий, конкурсов.

В сфере развития сотрудничества РИУ ЦДУМ России активно ведет партнерские отношения с различными медресе, БГПУ им. М. Акмуллы, МГУ им. М.В. Ломоносова и другими ведущими вузами России, также рядом различных иностранных учебных заведений, таких как «Аль-Азхар» (Египет), «Аз-Зайтуна» (Тунис), «Аль Аль-Бейт» (Иордания) и т. д. Международное сотрудничество вносит свою лепту в повышение качества образования не только Российского исламского университета, но и всей страны.

Таким образом, применение историко-культурных традиций в образовательном процессе обогащает содержание преподавания, повышает эффективность усвоения и передачи знаний, опыта для дальнейшего построения прочного фундамента исламских знаний.

Список литературы

1. Седова Н.В. Историко-культурные традиции педагогического образования в России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/istoriko-kulturnye-traditsii-pedagogicheskogo-obrazovaniya-v-rossii>.
2. Тузбекова Л.С. Медресе «Галия» – высшее мусульманское учебное заведение Башкортостана (1906–1919 гг.): Научное издание / Л.С. Тузбекова. 2-е изд., исп. и доп. Уфа, 2007.
3. Якупов Р.И. Из истории мусульманского высшего образования. От медресе «Галия» до Российского исламского университета ЦДУМ России. К 110-летию юбилею визуально-хроникальный альбом. Уфа, 2016.

ИСЛАМ В ГЛОБАЛЬНОМ И РОССИЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотреть ислам в глобальном и российском контексте. Автор приходит к выводу, что кооперация всех мирозозидающих направлений ислама способна дать эффект оздоровления всего мира.

Ключевые слова: З. Расулев, суфизм, ислам, маслаат.

Abstract. The article attempts to consider Islam in the global and Russian context. The author comes to the conclusion that the cooperation of all world-centered areas of Islam is capable of giving the effect of improving the entire world.

Keywords: Z. Rasulev, Sufism, Islam, maslaat.

Шейх Зайнулла Расулев – выдающийся религиозный деятель не только Башкирии, но и всей Евразии, который нёс факел исламского просвещения и культуры народам Урала, Поволжья и Средней Азии. Он во многом превзошёл своё время, ограниченный ревнителями веры и проповедовал мистический путь, где важными составляющими были мюридизм, громкий коллективный зикр и тихий индивидуальный, ношение чёток. Эта форма ислама позволила ему раскрыть свой эмоциональный потенциал взаимоотношений с Богом.

В золотую эру ислама периода пророка Мухаммеда и его первых халифов народы становились правоверными в том числе по социокультурным причинам, так как новая система предлагала более цивилизованный способ разрешения конфликтов и организации жизни. Мухаммед защищал права женщин, ограничил многожёнство, запретил азартные игры, алкоголь, нечистые привычки в питании, всё то, что затем стали называть «джахилия», состояние дикости и варварства.

Ислам выступал в ранний период своего развития источником развития культуры и цивилизации, способствовал развитию наук и искусств, технологий, медицины. Во времена крестовых походов ислам превосходил нападавших крестоносцев прогрессивной и гуманистичной культурой. С тех пор много изменилось, ислам диверсифицировался, отдельные его ветви радикализированы, используются для манипуляции сознанием.

Конференции, подобные нынешней (Расулевским чтениям) необходимы, чтобы продемонстрировать потенциал мягкой силы ислама, его культурную силу преобразования человека. Почему многие верующие предпочитают просматривать экстремистские ролики на Ютубе, нежели разбираться в тонкостях исламского пути благочестия? Причин этому много, это и социальная несправедливость, и безработица, и финансовая поддержка милитаристского джихадизма отдельными агентами мировой политики. Вместе с тем, одна из причин популярности идей фанатичного ислама заключается в успешности коммуникационной стратегии «макдольнадизации» ислама, или его упрощения, адаптации к нуждам массовой аудитории.

Сегодня необходимо, чтобы просвещённые имамы, такие как Зайнулла Расулев транслировали доступную теологию ислама, потому что сложные традиционные конструкции фикха далеки от простых верующих. Так, немецкие салафиты Свен Лау (Абу Адам) и Пьер Фогель, обращают европейцев в ислам через прямолинейную проповедь и личное внимание. Им удаётся привлечь к себе внимание, потому что в капиталистическом рыночном обществе от человека всегда требуют лучших результатов и лучшее достаётся немногим, а желание обладать социальными благами есть у всех. Салафитские группы дают молодёжи чувство принадлежности группе, альтернативу бюргерскому быту; они стабилизируют их в жизненных установках, дают ценности. Ранее также действовали нацисты и левые «радикалы».

Садовники и фермеры редко становятся героями, разве что во Вселенной Толкина. Салафитское подполье хорошо адаптируется к европейскому рынку, оно чувствует спрос на чёткие и простые идеи для организации молодёжи. Плюс, они дают сверхценности – жить в Халифате, получить рай.

Буквальное толкование Корана востребовано простыми людьми, которые не хотят углубляться в теологию. Раньше такие простые пропозиции высказывали нацисты, марксисты, сегодня – салафиты, которые предлагают лёгкий способ преодолеть клаустрофобию капитализма.

Часто последователями фанатичного ислама становятся люди с определённым виктимным психотипом, которые готовы стать мучеником, чтобы обрести ещё большую силу.

Бескомпромиссный иранский лидер аятолла Хомейни применял историческое понятие «джахилия» к современным капиталистическим государствам, считая, что только ислам может разрешить все мировые противоречия, происходящие от безбожия.

Ислам сегодня нуждается в осмыслении западной цивилизации, позиционировании себя в глобальном сообществе и принятии долгосрочной стратегии развития, включающей технологии и образование. Очевидно, что полный отказ от западных технологий невозможен, они являются инструментами выживания постиндустриального общества.

Ближний Восток – это древнейший регион проживания человека, где зародилось несколько цивилизаций, оставивших нам богатое культурное наследие. Египтяне и финикийцы, хетты и миттанийцы, шумеры и аккадцы, евреи и арабы, – все они за тысячи лет создали техническую и экономическую базу, на которую мы опираемся до сих пор: письменность, счёт и знаковые культуры. Самые большие по охвату авраамические религии тоже происходят отсюда. Ислам в социальном смысле – это влиятельная мировоззренческая система и, возникшая как способ коллективного преодоления тягот жизни, справедливого устройства общины в её стремлении к высшим ценностям и идеалам.

Россия издревле находилась на перекрёстке цивилизационных очагов, здесь жили индоевропейские, тюркские и угро-финские народы, стояли их города: Булгар и Суздаль, Дербент и Ладога, Казань и Москва. Сегодня, как никогда нам необходима стратегия устойчивого развития российского общества и государства.

Срез влияния религиозности на репродуктивные установки, проведенный на Южном Урале, показывает, «что среди респонденток, которые имеют троих детей, 91,9 % составляют женщины – мусульмане» [2, с. 190]. Существенно, что российский ислам более образованный и модернизированный. Так, в Средней Азии до сих пор рожают 5–10 детей, мало задумываясь о полноценной интеграции поколений в общество в плане образования и индивидуального развития. Российские мусульмане в среднем рожают 2–3 детей, при этом стараются дать потомству качественное образование и полноценную интеграцию в обществе, открывая перед детьми высокие социальные лифты мобильности через государственное управление, военную службу, правоохранительную деятельность. Переход к малодетной семье, увеличение доли экономически самостоятельного городского населения, доступность образования и медицины – всё это вызовы Средней Азии XXI в. и некоторых других исламских стран, которые в меньшей степени затрагивают ислам в России.

Понимание особого статуса российского ислама – это один из доводов, почему рецепция идей из Саудовской Аравии, Египта, Сирии и других традиционных школ ислама должна быть осторожной и выборочной.

Исламская солидарность – это важнейший социально-политический фактор, который Россия должна учитывать в своей политике. В связи с этим чрезвычайно важно, чтобы российские мусульмане, были, если не лидерами в исламском мире, но входили бы в ядро самых образованных, социально успешных и прогрессивных в мировой умме. Это влияет на международный статус Российской Федерации, имеющей долгосрочные отношения сотрудничества на Ближнем Востоке и Северной Африке. Затем это предотвращает от ненужной радикализации отечественных мусульман. Слабые позиции в сфере религиозного образования, низкая социальная мобильность, маргинализация, плохая экономика – всё это почва для увеличения активности экстремистов и террористов, эксплуатирующих идеи джихада, газавата, суда по шариату и т. п.

Специфические исламские интересы умеренных верующих не противоречат конституции России и касаются уважения веры, соблюдения праздников, возможности совершения паломничества. Всеобщие интересы российских мусульман резонируют с чаяниями всех граждан и касаются социальной справедливости, безопасности, развития здравоохранения, образования, экономических

возможностей. Иначе говоря, то, что нас объединяет, имеет гораздо больший и повседневный фундамент, а то, что нас разъединяет, не выходит за рамки специфических интересов других социальных групп и не может быть серьёзным препятствием в развитии России как международного государства со своей историей, своими интересами, своим многонациональным и поликонфессиональным голосом.

Общая историческая судьба россиян, которую разделяют уже много веков христиане, мусульмане, буддисты, анимисты, агностики и просто светские граждане – это большой жизненный мир, сохранение которого способствует передаче российской культурной эстафеты и далее на многие лета.

Уникальный голос ислама в российской полифонии смыслов составляет ценный человеческий капитал: честный труд как путь праведности, забота о слабых, сострадание, милосердие, скромность, уважение к старшим.

Ислам предлагает действенную методику восстановительного правосудия. Такой формой консенсусного права выступают примирительные комиссии на Северном Кавказе (маслаат). Этот способ разрешения противоречий восходит ещё к мединской практике пророка Мухаммеда, отличившегося примирением сторон (арабское слово «маслаат» переводится как «общее благо», «интересы сторон»). Маслаат интересен тем, что позволяет сторонам наиболее полно восстановить психологическое и моральное равновесие. Примирение используется не только для административных случаев, таких как ДТП, но и для уголовно наказуемых деяний. Обычно формальное юридическое регулирование не удовлетворяет ни жертву, ни преступника, остаётся недовольство несправедливостью решения: «слишком строго наказали, меня не поняли» – думает преступник, «он человека жизни лишил, а ему 20 лет дали» – думают потерпевшие. Маслаат – это сложный традиционный комплекс действий со стороны обидчика по отношению к пострадавшим, не замещающий уголовное наказание, но дополняющее его через признание вины, демонстративное самоуничужение, предложение материальной компенсации урона. Через маслаат снимается психологическое бремя, отягчающее социальные отношения.

Только в исламе благотворительность и забота о ближнем возведены в ранг обязательного религиозного принципа (закят). Социальное неравенство – это плодородная почва для идей насильственного установления справедливого общества. Особенность ислама заключается в том, что это единственная религия, которая включила в религиозные обязанности практику распределения богатства. Социально-экономический институт «закят» существенно отличается от христианской «милостыни» или индубуддийской «данам». Это не благотворительность богатых по отношению к бедным, а акт нравственного воспитания, практика социальной солидарности. Ислам можно назвать духовным коммунизмом. Отличие заключается в том, что собственно коммунизм не имеет трансцендентной цели, а ислам представляет собой долгосрочную основу как мирского, так и священного порядка. «Закят» – это форма поклонения Всевышнему и не исполнение его является грехом. Таким образом, последовательно осуждаются расточительство, гиперпотребление и роскошь.

Радикальные исламские группировки – это протестные организации, стремящиеся якобы через возврат к исходным положениям сунны Мухаммеда реорганизовать государственную и общественную жизнь. Стихийный протест против городских купцов и богачей выразился в 18 в. в течении ваххабитов. Последователи Мухаммеда ибн Абдель Ваххаба, продолжая традиции суровой ханбалитской школы, требовали возвращения к патриархальной простоте жизни первых веков ислама, строгого исполнения предписанных обрядов и запретов, уничтожения роскоши, боролись с европейскими культурными влияниями, не признавали культа святых, поклонялись только одному Богу. После жестокой борьбы с противниками, ваххабиты к началу 20 в. взяли верх в государстве Неджд (Внутренняя Аравия), а потом подчинили себе Хиджас с городами Меккой и Мединой. В государстве Саудовской Аравии, объединившем обе области, ваххабизм сделался господствующей религией.

Этот исторический сюжет демонстрирует, насколько важна экономическая, социальная и правовая тема для религиозных движений. Ведь христианство и буддизм также возникли как реакция на угнетённое состояние низов и провозгласили чёткие социальные идеалы: справедливость, равенство, забота о ближнем.

В условиях экономического неравенства и продолжающейся институализации ислама, особую опасность для государства и общества представляют формы радикального ислама, которые выступают против светского образования, суфизма, зикра, равенства мужчин и женщин, вынашивают идею насильственного создания исламского государства-халифата.

Исламу, как и любой другой религии, тоже придётся меняться. Какая бы не была традиционная религия, в ней неизбежно будут появляться прогрессивисты, умеренные консерваторы, намечется линия раскола по отношению к варьирующемуся миру и технологиям. Важно сохранить диалог между этими группами, не допустить радикализации. Ислам имеет все возможности для здоровой адаптации к индустриальному и постиндустриальному обществу. У него есть все историко-культурные основания для этого. В Средние века христианство было более радикализированным, нежели ислам, в котором обозначились практики фанатичного следования вследствие социальных противоречий. У ислама нет противоречий с рыночным обществом, капитализмом и потреблением. Более того, у него есть мудрость дарения и заботы о бедных, встроена в религиозную практику.

В своей самой ранней фазе развития именно ислам проявлял зачастую спокойный веротерпимый подход к инокультурному окружению, заимствовал технику и технологии, оставляя при этом неизменным ядро учения. Ислам имеет развитую традицию герменевтики в области морали и права, несколько юридических школ, что свидетельствует о его адаптивности. Перед классическими исламскими богословами стоит сверхзадача по образованию массы верующих и отделению реальной исламской традиции от постмодернистского радикального шлама.

Суфизм, среди всех мусульманских течений, представляет богатство мистического восприятия мира и воли Творца. В нём содержится глубокая мысль о развитии уровня сознания верующего через прохождение таких стадий, как шариат (экзотерический религиозный закон), тарикат (мистическое созерцание), хакикат (личное обретение истины благочестия) магрифат (продвинутый путь духовного знания). Существенно, как учат суфии, не закосневать только на уровне формальных правил и предписаний, а развиваться духовно, эмоционально и интеллектуально [1].

Построение гражданского общества в России невозможно без развития коммуникативной рациональности, одной из слагающих которой является уважение конфессионального разнообразия, а также способность государства слышать голос народа, выравнивать экономические возможности, создавать социальные лифты. Ислам изначально представляет собой форму гражданской самоорганизации и рационального отношения к жизни. Именно эта форма традиционного ислама востребована в России и во всём мире, она содействует благосостоянию и безопасности общества в целом. Те масхабы, которые поощряют рациональное отношение к жизни (матуридизм, мутакаллимы, джафариты и др.) имеют огромный цивилизационный потенциал. Ислам может выступить благодаря этим философским школам миротворцем, меценатом и помощником всех народов. В то время как узкодогматические интерпретации, отрицающие культуру, историю, традиции, светское образование, свободу воли (салафиты, ваххабиты) становятся, к сожалению, почвой для экстремистских учений и не генерируют универсальную объединяющую силу, столь необходимую всему человечеству в целом и исламу в частности. Кооперация всех миросозидающих направлений ислама способна дать синергетический эффект оздоровления всего мира.

Список литературы

1. Вильданов У.С. О «Божественных истинах» З. Расулева // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения крупного педагога-просветителя, философа и религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). Уфа, 2008. С. 27–34.
2. Мельников В.В., Маркина А.Ю. Репродуктивные установки женщин фертильного возраста // Электронный научно-образовательный вестник Здоровье и образование в XXI веке. 2009. Т. 11. № 4. С. 190–192.
3. Насыров Р.Х. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа, 2008.

БУДДИЗМ И МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ В ЕВРАЗИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ¹

Аннотация. Статья посвящена проблеме релевантности буддизма монотеистическим религиям в социокультурном пространстве России. Автор отмечает духовную близость буддизма, православия и суфизма, что, вероятно, было одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России–Евразии.

Ключевые слова: Россия, Евразия, буддизм, христианство, православие, ислам, суфизм, Бог, душа, мистицизм, духовность, женщина в религии.

Abstract. The Report is devoted to the problem of relevance of Buddhism to monotheistic religions in the social and cultural space of Russia. The author notes the spiritual proximity of Buddhism, Orthodoxy and Sufism, which was probably one of the reasons for the harmonious inclusion of Buddhism in the socio-cultural space of Russia–Eurasia.

Keywords: Russia, Eurasia, Buddhism, Christianity, Orthodoxy, Islam, Sufism, God, soul, mysticism, spirituality, woman in religion.

Актуальность данной темы обусловлена поиском общероссийской идентичности, потребностью в глубоком изучении истоков собственной евразийской культуры, в сохранении и использовании всего лучшего, что было создано за многовековую историю Российской цивилизации [подр.: 9]. Особого внимания в этой связи заслуживает анализ взаимодействия буддийской культуры с другими, традиционными для России конфессиями.

В связи с возрождением буддизма в России встает вопрос о релевантности буддизма ментальности других религий нашей страны, которые являются монотеистическими. Ответ на этот вопрос важен не только для определения перспектив распространения буддизма в евразийском пространстве России, но и для прогнозирования последствий этого процесса для духовной культуры нашей страны.

В современной религиоведческой литературе нередко указывается на принципиальную разницу между буддизмом, с одной стороны, и христианством и исламом, с другой. Тезис об антагонистичности буддизма христианскому и исламскому мироощущению зачастую обосновывается ссылкой на то, что в буддизме якобы полностью отрицаются такие ключевые для христианства и ислама категории, как душа и Бог. Этот вывод делается на основе анализа понятий анатмана и Будды.

В действительности концепция анатмана («не-я») является выражением понимания проблемы истинно-сущего. Она никоим образом не отрицает условное существование души-сознания, и не является основанием для утверждения более фундаментального статуса тела по сравнению с сознанием. Хотя, с точки зрения абсолютной истины, нельзя говорить об истинном существовании некой независимой субстанциализированной души (равно как и тела). На относительном уровне, согласно буддизму, душа как некий субъект перерождения – несравненно более устойчивый феномен, чем тело.

Говоря об отрицании буддизмом идеи Бога-творца, необходимо отметить, что в буддийском тантризме существует понятие Адибудды, который определяется как предвечный и изначальный Будда. Адибудда здесь – это персонификация единого просветленного сознания, своеобразный буддийский абсолют. При этом он охватывает собой, как нирвану, так и сансару, т. е. все бытие. По мнению известного тибетолога Б.И. Кузнецова суть данного учения состоит в том, что Адибудда является своего рода предвечным Богом, «который силой своего созерцания вызывает к существованию пять небесных будд созерцания

¹ Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность».

(дхьянибудд)» [5, с. 94]. Концепция Ади-будды как изначально-сущего отца всех будд, развиваемая в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского [6, с. 249].

Интересно также, что Будда в махаяне и ваджраяне, как и христианский Бог имеет три ипостаси: Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю. Некоторые исследователи считают, что Дхармакая (высшее космическое тело Будды) напоминает образ Бога-Отца в христианстве, Самбхогакая (тело Блаженства) – Святой Дух, а нирманакая (воплощение Будды на земле) – Богочеловека Христа [3, с. 177–178].

Говоря о буддийской мистической практике, необходимо отметить, что она в определенной степени близка православному исихазму. Так, например, путь к спасению (просветлению) в буддийской и православной мистике лежит через очищение сознания (сердца) и познание абсолютной природы самого себя. В обеих религиозно-мистических системах от адепта требуется знание духовных и психофизических законов, терпение и смирение перед духовным наставником. Подчеркивается важность последовательности и постепенности в созерцании, указывается, что духовная практика не терпит крайностей. Схожие мистические практики существуют и в суфийской традиции.

Буддийское повторение имени Будды Амитабхи или мантр, которые как бы выражают сущность того или иного будды, очень напоминает «Иисусову молитву», практикуемую в исихазме. В буддизме мантру используют прежде всего для защиты ума от страстей, духовной реализации и трансформации (преображения) сознания. Особенно популярно чтение мантр в тантрическом буддизме, где они необходимы для порождения в себе качеств божества. В исихазме, как отмечает О.С. Климков, с помощью «Иисусовой молитвы» происходит «преображение души, начиная с ее скрытых глубин, преобразование, имеющее своим пределом полное “обожение” [4, с.108].

Еще одним важным общим моментом буддийской и православной мистики является практика созерцания трансцендентного (божественного) света. Согласно тантре, Ясным Светом называется самый наитончайший и фундаментальный уровень сознания. Говорится, что все феномены нужно воспринимать как игру этого Ясного Света. В состоянии Ясного Света практик тантры способен достичь высоких духовных реализаций, поскольку оно многократно усиливает эффект созерцания. В исихазме также подчеркивается важность созерцания божественного Света, в явлении которого «Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты...» [4, с. 112].

Последователи суфизма, также как и буддисты, большое значение уделяют медитации. В ранней суфийской пословице говорится: «Час, проведенный в медитации, лучше года, потраченного на ритуальные восхваления». Близко буддизму и толерантное отношение суфизма к другим религиям, выраженное выдающимся исламским мистиком и поэтом Руми в следующем изречении: «Хотя ламп много, свет в них один. Смотреть на саму лампу – это значит потеряться. Несмотря на различия между мусульманами, зорастрийцами и евреями все приходят к одной точке» [1, с. 70].

Можно также вспомнить схожие по духу парадоксальные высказывания в дзен и в суфизме; интерес обеих традиций к поэзии как форме выражения духовного опыта; идея о том, что рассудок не в состоянии постичь истину и пр. Учение буддизма, особенно тантрического, о важности наставника-гуру в духовных упражнениях разделяется и в суфизме. В тибетском тантризме и суфизме также используются дыхательные практики, чтение особых формул или мантр, религиозные танцы и т. д.

Еще одной точкой соприкосновения между буддизмом и суфизмом является подчеркнуто уважительное отношение к женщине. Известно, что Будда никогда не унижал представителей женского пола. Наоборот, он часто принимал их, беседовал с ними в любое подходящее время. В буддизме сохранились рассказы о целом ряде замечательных женщин,

достигших на пути духовного развития весьма значительных высот. Такие великие индийские тибетские йогини, как Нигума, Мандарава, Йеше Цогьял, Мачиг Лабдрон и т.д., почитаются в буддийской традиции наряду с великими учителями-мужчинами. В тибетском буддизме особо почитается Еше Цогьял, которая считается величайшей йогиней. Судьба Еше Цогьял вдохновила многих женщин стать на путь духовной практики и направить все свои силы на духовное самосовершенствование [8, с. 59].

В суфизме также известен целый ряд женщин-суфиев. Будучи духовными мастерами и наглядными примерами мусульманского благочестия, данные женщины были почитаемыми духовными наставниками наравне с суфиями-мужчинами. Все они в высшей степени демонстрировали совершенное понимание глубокого учения суфизма и исламской мудрости в целом. Эти подвижницы обладали глубокой мудростью, «которая позволяла им реализовывать себя в самых разных областях нашей жизни, и они становились учеными, поэтами, основателями суфийских школ, независимыми мистиками или аскетами. В рамках некоторых Суфийских орденов, женщины даже участвовали в проводимых церемониях наравне с мужчинами. Некоторые женщины-суфии, подобно тибетским йогиням полностью посвящали себя аскетизму, уходя из общества и находясь вдали от людей, как это сделала, к примеру, Святая Рабия» [2].

Известно также, что христианские, исламские, иудаистские и буддийские заповеди совпадают едва ли не дословно. Так, например, основные заповеди Будды, связанные с отказом от убийства, воровства, прелюбодеяния, пьянства, лжи, злословия, пустословия, ненависти близки не только буддистам, но и христианам, мусульманам, иудеям и т. д. Святость во всех основных религиях действительно достигается лишь тогда, когда человек полностью побеждает мирские страсти, свое плотское начало, когда он по своей внутренней сути становится кротким, милостивым, чистым сердцем, ищущим правды и мира среди людей [3, с. 171–172].

Таким образом, вовлечение в компаративистские исследования материалов махаяны и особенно ваджраяны, позволяют по-новому взглянуть на устоявшиеся стереотипы сравнительного религиоведения. При этом особо можно отметить близость буддизма, православия и суфизма, что вероятно было одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России.

Близость некоторых идей буддизма, христианства и суфизма ведет к возникновению предположений о генетическом родстве данных религий. Особенно популярной в свое время была гипотеза об индийском происхождении христианской религии, развиваемая рядом теософски настроенных мыслителей. Данная теория, несомненно, подкупает неожиданностью, смелостью и воображением. Однако любая концепция, претендующая на научность, должна опираться на разнообразные достоверные факты, которые в данном случае отсутствуют. Теория индийских истоков христианского учения построена в основном на априорной посылке, от которой ей пока не удастся перейти в область культурно-исторической реальности. Поэтому в нашем случае правильнее будет говорить не о «генетическом» родстве буддизма и христианства, а о культурных параллелях и изначальном единстве духовного опыта человечества, единстве высшей истины.

При всех совпадениях в учениях мировых религий между ними есть и существенные различия. Основные мировые религии – христианство, ислам и буддизм – являются самодостаточными и целостными религиозными системы. Они твердо привержены своим древним традициям и появление единой общемировой религии на основе радикального синтеза всех известных религиозных доктрин, по крайней мере, в ближайшее время вряд ли возможно. Примером сложности объединения мировых религий в одну является история таких относительно новых синкретических религий как бахаизм, мунизм, теософия, антропософия, которые так и не смогли получить широкого распространения в мире. Поэтому

«речь здесь может идти не об интеграции как “всесмешении” культур и религий, а о сближении, сотрудничестве, взаимообогащении этнических и культурно-религиозных общностей в рамках единой российской цивилизации. И этот общецивилизационный российский уровень идентичности не отменяет этнических и религиозных идентичностей, а оберегает и защищает их» [7, с. 22].

Список литературы

1. Гэх Г. Буддизм. М., 2005.
2. Ерухова О. Женщина в суфизме. URL: http://www.d-vinci.ru/materials/articles_da_vinci/woman_in_sufism/.
3. Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 168–179.
4. Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // Путь Востока. Проблема методов: Материалы IV Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 10. СПб., 2001. С. 107–112.
5. Кузнецов Б.И. Проблема абсолюта в тибетском буддизме // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 94–102.
6. Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. II. Улан-Удэ, 2002. С. 247–250.
7. Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М., 2008.
8. Уланов М.С. Женщина в буддийской культуре: религиозные и социальные аспекты // Вестник Калмыцкого государственного университета. 2015. № 3. С. 57–61.
9. Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России: социально-философский анализ: дис. ... д-ра филос. наук. Ростов-на-Дону, 2010.

ВОДВОРЕНИЕ МУСУЛЬМАНСКИХ СИМВОЛОВ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАНСКОГО КРЕМЛЯ)

Аннотация. В статье на основе архивных данных автор приводит обстоятельства водружения одного из главных символов мусульман – полумесяца на башню Сююмбеки, расположенную в Казанском кремле. Собранием Казанского мусульманского военного комитета было постановлено снять, находившегося до этого на данном памятнике старины, двуглавого орла, олицетворяющего символ Российской империи. Однако не все были согласны с данным решением, в связи с чем различные организации и общества Казани направили свой протест новоявленным властям. В результате, полумесяц на башню Сююмбеки был водружен лишь после установления Советской власти в 1918 г.

Ключевые слова: полумесяц, башня Сююмбеки, двуглавый орел, Казанский мусульманский военный комитет.

Abstract. In the article, based on archival data, the author cites the circumstances of the hoisting of one of the main symbols of the Muslim Crescent on the syuyumbeki tower, located in the Kazan Kremlin. The meeting of the Kazan Muslim military Committee decided to remove the two-headed eagle, symbolizing the Russian Empire, which had been on this monument of antiquity before. However, not everyone agreed with this decision, in connection with which various organizations and societies of Kazan sent their protest to the new authorities. As a result, the Crescent on the tower of syuyumbeki was erected only after the establishment of Soviet power in 1918.

Keywords: crescent, Syuyumbike tower, double-headed eagle, Kazan Muslim military Committee.

Идея водворения одного из главных атрибутов мусульман – полумесяца на башню Сююмбеки, расположенную в Казанском кремле, родилась еще до Октябрьской революции. Как известно, в первые годы Советской власти религиозная активность населения страны сохранялась, в связи с чем большевики вынуждены были идти на некоторые уступки. Так, после февральских событий 1917 г., на собрании Казанского мусульманского военного комитета 2 сентября 1917 г. обсуждался вопрос о снятии символа Российской империи – двуглавого орла с башни Сююмбеки, после которого было вынесено постановление об установке на его место полумесяца. 13 сентября председателем Комитета штабс-капитаном Рафиковым и секретарем прапорщиком Валитовым было сообщено Казанскому губернскому комиссару Временного правительства, Комитета общественной безопасности В.А. Чернышеву, что символ ислама вместо орла, согласно постановлению, будет водворен на башню, почитаемую казанскими мусульманами, в 14 ч. 16 сентября 1917 г. [4, с. 371; 6, л. 1]

Однако на данное постановление незамедлительно последовала реакция Совета Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В своем постановлении от 16 сентября, копия которого была отправлена Казанскому губернскому комиссару, Совет Общества обращал внимание Комитета, что ремонт памятников древности в Казанской губернии должен производиться не иначе, как под его руководством (или с разрешения Археологической Комиссии в Петрограде). В документе приводились аргументы, что башня Сююмбеки, в настоящем ее виде, памятник отнюдь не татарского происхождения. Именно поэтому не допускается изменение внешнего вида этого древнего здания. Снимать орел с башни, по мнению членов Общества, не было никаких оснований, т.к. в это революционное время орел – эмблема государства вообще, а не империи, не связан он и с династией Романовых. Орел – символ государственного единства, величия и достоинства, обязательный и для мусульман. Изображение орла (без короны) имеется и на государственной печати Временного Правительства, созданного революцией. Приводились и другие аргументы в пользу запрета на снятие орла и водружения полумесяца (народные волнения, революционные междуусобицы, партийные расхождения, ухудшение межконфессиональной, межнациональной обстановки и т.д.) [6, л. 14–15].

16 сентября 1917 г. вынесло свой Акт (протест) по поводу предполагаемого вооружения на башне Сююмбеки полумесяца взамен орла (государственного герба) и Братство св. Гурия. Общее торжественное собрание братства постановило обратиться по телеграфу с просьбой к Поместному Церковному Собору, о защите от таких демонстративных решений иноверцев, во избежание эксцессов [6, л. 16].

18 сентября Казанская губернская ученая архивная комиссия, получив известие о снятии с башни Сююмбеки государственного герба, просила Казанского губернского комиссара передать его на хранение комиссии, как памятника исторического прошлого г.Казани. 23 сентября губернский комиссар с сопроводительной запиской передал снятый мусульманами герб на хранение данной комиссии [6, л. 7–8].

5 октября Казанский губернский комиссар на основании Акта общего собрания Братства св. Гурия от 4 октября 1917 г., относительно установки мусульманами на башне Сююмбеки полумесяца, уведомлял руководителя братства, Его Преосвященство епископа Анатолия, что никакого заявления от мусульман относительно водружения полумесяца не поступало. Комиссар сообщал, что в ближайшее время полумесяц установлен не будет, в случае попытки сделать это, им будут приняты меры к недопущению подобного. Комиссар счел необходимым напомнить епископу о недопустимости пользования в официальных актах непроверенными данными и слухами, т.к. в данном случае они могут приобрести характер достоверности и привести к нежелательным эксцессам [6, л. 10–10 об.].

Губернский комиссар В.А. Чернышев, в свою очередь, сообщал 14 октября Директору канцелярии Министра внутренних дел Российской Республики, обстоятельства снятия с башни Сююмбеки двуглавого орла. Комиссар писал, что 16 сентября им было сообщено Мусульманскому военному комитету, что никакие распоряжения принципиального характера, исходящие от партийных и национальных организаций без одобрения Временного правительства осуществляться не могут. Он указал, что по разъяснению революционного Временного правительства, все распоряжения, имеющие важное общественное и государственное значение, приводятся в исполнение не иначе, как с согласия правительственных губернских комиссаров. Между тем, данное решение Мусульманского комитета доводилось только до его сведения, а не для разрешения на то согласия органов революционной власти. Находя действия Мусульманского комитета незаконными, В.А. Чернышев предложил комитету распорядиться немедленно приостановить начатые работы по снятию с башни орла и срочно доставить ему копию мотивированного постановления комитета о предстоящей замене символов. Этот принципиальный вопрос, после получения постановления Мусульманского комитета комиссаром, должен был быть решен в зависимости от решения правительствующей власти.

В.А. Чернышев предписал начальнику милиции г. Казани проконтролировать за тем, чтобы работы по снятию орла были приостановлены. Однако с 14 ч. 16 сентября к башне Сююмбеки начали собираться воинские части из солдат-мусульман во главе со своими офицерами. Эти отряды явились к башне с оркестром военной музыки, для присутствия на торжественной церемонии снятия с башни орла и замене его полумесяцем. Когда стало известно о запрещении совершения подобных действий, к комиссару явилась делегация из Мусульманского комитета и настаивала на разрешении исполнить назначенный церемониал, на что В.А. Чернышев ответил отказом, объяснив это ожиданием указаний со стороны Временного правительства. Между тем, к башне собиралось все большее количество солдат-мусульман с винтовками, сумками, наполненными патронами. В самом кремле, рядом с башней Сююмбеки было множество женщин-мусульманок, ожидающих снятия орла и водружения полумесяца. При переговорах с делегацией выяснилось, что мусульмане настроены воинственно, и даже несколько враждебно, а приостановление исполнения постановления комитета могло вызвать нежелательные вооруженные последствия. Медлить было нельзя, и В.А. Чернышев, пытаясь найти правильное решение, понимая исключительность момента, все же, разрешил снять орла, но категорически запретил водружение полумесяца, объяснив это возможностью сильного возбуждения со стороны русского населения города, что могло породить собой нежелательные последствия. После долгих споров мусульманская делегация с доводами комиссара согласилась, орел был снят, но леса, возведенные на башне для снятия орла, были оставлены на месте. В дальнейшем, день прошел без особых осложнений.

После этого случая В.А. Чернышевым был вызван представитель бюро Мусульманского военного комитета, которому он указал на незаконность постановления комитета и объяснил «важность и серьезность последствий водружения на башне полумесяца, как эмблемы владычества мусульман, вместо знака русской государственности». Особых возражений он со стороны представителя бюро не встретил. Вскоре Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете обратилось к В.А. Чернышеву с протестом по поводу снятия с башни орла, члены которого много писали об этом и в местной прессе. Снятый герб был передан в распоряжение Казанской губернской ученой архивной комиссии. 5 октября В.А. Чернышев получил акт общего торжественного собрания братства св. Гурия с протестом на действия мусульманского населения, намеревающегося водрузить на башне полумесяц. Сообщая обо всем этом в Министерство внутренних дел России, В.А. Чернышев считал своим долгом предупредить, что, по свидетельству помощника Казанского губернского комиссара Хасанова, являющегося избранником мусульман, военный Мусульманский комитет все же не отказался от мысли увенчать башню Сююмбеки мусульманским символом. Вместе с тем, им было предложено Казанскому городскому общественному управлению распорядиться немедленно снять леса со стен башни. В связи с изложенным, комиссар просил доложить об этом самому министру, чтобы Временное правительство реагировало на это явление должным образом, и тем предупредило нежелательные события в Казанской губернии [4, с. 371-373].

17 октября Казанский губернский комиссар просил Городскую управу не отказать в срочном распоряжении о немедленном снятии с башни Сююмбеки возведенных на ней лесов, дабы этим окончательно прекратить развивающуюся вражду между мусульманским и русским населением [6, л. 17].

Между тем, в адрес Казанского мусульманского военного комитета уже начали приходить многочисленные поздравительные телеграммы в связи со снятием с башни Сююмбеки двуглавого орла. Так, 15 сентября были получены телеграммы от председателя Мусульманского комитета г. Баку Топчешаева и председателя тюркских федералистов и партии «Мусават» Расулзаде, 16 сентября – от председателя «Шурай ислам» (г. Тукмак) Сатыпалдина, 19 сентября – от Нахичеванских тюркских федералистов, от муфтия Кавказа, 22 сентября – от тюркских федералистов Ташкента, от «Комиссии Сююмбике» из Самары и др. Во многих этих и других телеграммах предлагалась моральная, материальная и даже военная помощь. Некоторые телеграммы приходили сразу с денежными переводами [1].

В результате, полумесяц на башню Сююмбеки был водружен после установления Советской власти. Это событие произошло в 1918 г. в связи с похоронами известного деятеля татарского религиозного и национального движения Гайнанугдина Ваисова, который был погребен в могиле в саду рядом с бывшим губернаторским дворцом в Казанском кремле [5]. Газеты «За землю и волю» и «Знамя революции» в день объявленных похорон С.-Г. Ваисова напоминали о торжественном установлении в этот день в 15 ч. полумесяца на башне Сююмбеки [2; 3].

Таким образом, можно констатировать, что инициатива и роль Казанского мусульманского военного комитета по снятию двуглавого орла и водружению полумесяца на башне Сююмбеки после Февральской революции 1917 г. были основополагающими. Как показывают архивные источники, факт того, что полумесяц был установлен при Советской власти в 1918 г., по большей части обусловлен стечением обстоятельств. Тем не менее, в современное время относительно данного события, известны заслуги в этом именно татарских большевиков, в частности М. Вахитова и др.

Список литературы

1. Безнен тавыш (Наш голос). 1917. 3 окт.
2. За землю и волю. 1918. № 43 (81). 8 марта.
3. Знамя революции. 1918. № 43. 8 марта.
4. История Казани в документах и материалах. XX век. Казань, 2004.
5. М.В. Похороны жертв контрреволюции // За землю и волю. 1918. 28 июня.
6. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 1 246. Оп.1. Д. 156.

З.Р. Хабибуллина

*(Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева
Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия)*

БОРЬБА С «СУЕВЕРИЯМИ» В СССР: «СВЯТЫЕ МЕСТА» В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОРГАНОВ БАШКИРСКОЙ АССР

Аннотация. В статье на основе материалов Центрального исторического архива Республики Башкортостан (1944-1965 гг.) рассматривается бытование религиозной практики посещения захоронений «святых» (аулия) среди советских мусульман в БАССР и деятельность Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по борьбе с ней.

Ключевые слова: ислам, паломничество, зиярат, святые места, Уполномоченный, Совет по делам религиозных культов, БАССР.

Abstract. Based on the materials of the Central Historical Archives of the Republic of Bashkortostan (1944-1965), the article discusses the existence of religious practice of visiting the "saints" (aulia) places among Soviet Muslims in the BASSR and the activities of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR to fighting against her.

Keywords: Islam, pilgrimage, ziarat, holy places, Commissioner, Council for Religious Affairs, BASSR.

Изучение феномена суфизма и его проявлений в пределах России становится актуальным в связи с ростом последователей суфийских практик в различных регионах страны, возникновением вопросов взаимодействия конкретных братств с государством и с обществом. Еще более актуален этот вопрос в применении к Центрально-Азиатскому региону, который граничит с Россией, а также к Северному Кавказу, являющемуся ее составной частью. И если в отношении этих ареалов суфизма уже ведется соответствующая исследовательская работа, то в Волго-Уральском регионе, в местах традиционного распространения ислама и суфизма, этот процесс только начинается [4].

Сохранение и развитие религиозной практики посещения захоронений сподвижников ислама среди мусульманского населения Республики Башкортостан в современный период [1–3, 12–14], побуждает научный интерес к изучению ее в историческом разрезе и в контексте вероисповедной политики государства.

В статье на основе материалов фонда Р-4732 Центрального исторического архива Республики Башкортостан (1944–1965 гг.) рассматривается деятельность Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по БАССР в отношении почитаемых мест мусульман.

В данный период времени религиозную жизнь в стране регулировал Совет по делам религиозных культов, образованный 19 мая 1944 г. Основной целью учреждения стало осуществление политики Советского государства в отношении религий, контроль за соблюдением законодательства о религиозных культах. Для решения религиозных проблем в регионах Советом назначались Уполномоченные на места. Информационные отчеты Уполномоченных Совета являлись документами, на основе которых формировалась политическая и практическая линии по отношению к религиозным объединениям, складывалась оценка состояния религиозности в СССР и предоставлялась информация правительству. Поэтому отчеты в целом отражали подробную картину состояния религиозных культов в стране, степень влияния их на массы, правильность применения законодательства о культах и т. д. Переписка Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР с Уполномоченными по делам религиозных культов в БАССР, записи приемов верующих и духовенства, публичные документы Духовного управления мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС) дают представление о положении ислама, настроениях верующих и духовенства, содержат информацию о методах и результатах мероприятий, проводимых местными органами власти.

Поклонения к святым местам являлось одним из пунктов для наблюдения и контроля Уполномоченного Совета по делам религиозных культов. Регулярная статистическая отчетность должна была отражать наличие на территории Башкирской АССР «мазаров, гробниц мусульманских святых и

особо почитаемых мусульманами религиозных деятелей ислама», предоставлять данные о совершении паломничества в эти «мазары», степени их посещаемости (беспрерывно круглый год, или в определенные времена года) [6, л. 24]. В 1947 г. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР телеграфировал Уполномоченному М. Каримову: «Вам следует собрать следующие сведения: о паломничестве в мазары (гробницы), где похоронены выдающиеся деятели ислама. Если эти паломничества имеют место, то Вам необходимо выявить и составить краткий перечень важнейших существующих в БАССР мазаров (гробниц) с кратким описанием их. При составлении перечня Вы можете посоветоваться с муфтием Расулевым, членами Духовного управления или муллами зарегистрированных мечетей» [7, л. 8].

Информация о местах поклонения мусульман в отчете Уполномоченного обычно помещалась в раздел «Движение сектантов». На территории БАССР выделялось два места паломничества (зиярата «Гробницы»), где были похоронены выдающиеся деятели ислама: захоронение Хусаин-бека в Чишминском районе и могила ишана Ягафара в д. Тимашево Давлекановского района. Указывалось, что над гробницей Хусаин-бека построена башня из плиточного кирпича (мавзолей), на могильном камне имеется надпись «Здесь похоронен Хусаин-бек в 1052 году», но «каким Хусаин-бек был выдающимся деятелем Ислама, точно не установлено, несмотря на это верующие мусульмане считают его «святым» выдающимся деятелем Ислама и посещают гробницу для паломничества». Могила ишана Ягафара, по сведениям Уполномоченного, имела большую тенденцию к посещению [8, л. 12, 20]. Одной из задач контроля за святыми местами была необходимость не допустить «отход трудящихся в сектантские религиозные общины».

В 1950-е гг. в указаниях Совета по делам религиозных культов Уполномоченным на местах по проведению главных мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам требовалось обратить внимание на деятельность духовенства вокруг, «так называемых святых мест, всевозможных почитаемых могил и т.п.» с целью выявления новых методов для привлечения верующих к соблюдению поста, к участию в праздничных намазах и пресечения деятельности духовенства к возрождению забытых религиозных пережитков [8, л. 12, 20].

Развитию культа святых мест среди мусульман в БАССР способствовали трудности, связанные с регистрацией общины, отсутствие молитвенных мест – мечетей, деятельность «бродячих мулл» – незарегистрированных служителей культа. Особенно высокой посещаемость святых мест была в условиях сельской местности, вне зарегистрированных мечетей и без участия официального духовенства. Это связано в большей степени с тем, что в городе контроль за религиозной жизнью был намного выше. Для решения проблемы активизации религиозности вокруг мест поклонения предписывалось проводить мероприятия, направленные на усиление культурно-массовой и политической работы среди населения районов. Неконтролируемость посещения ряда святых мест затрудняло работу по контролю и регулированию религиозной жизни в республике.

В полугодовые планы работы Уполномоченных Совета по делам религиозных культов на 1954 г. включалось изучение деятельности мусульманского духовенства вокруг существующих объектов поклонения. Уполномоченному по БАССР рекомендовалось «путем выезда в Чишминский район изучить состояние религиозности мусульманского населения, деятельности зарегистрированных религиозных общин, групп верующих, действующих без регистрации, и мусульманского духовенства, обратив при этом особое внимание на изучение незарегистрированного духовенства и активность верующих вокруг почитаемой гробницы «Кашана» [9, л. 41]. В 1958 г. в Совет по делам религиозных культов Уполномоченным докладывалось, что на территории БАССР «так называемых святых мест», пользующихся особым вниманием со стороны верующих мусульман и духовенства не имеется». В то же время выделялось два памятника, связанных с деятельностью по распространению ислама в регионе: мавзолей Хусаин-бека и мавзолей Тура-хана (зиярат «Батыра»). Автор документа пишет, что «в дореволюционный период паломничество «зиярата» Хусаин-бека принимало массовый характер, а за последние годы приток паломников в «зияраты» Хусаин-бека и «Батыра» значительно сократился, верующие мусульмане окрестных деревень посещают их группами и в одиночку в дни больших мусульманских религиозных праздников. В эти дни паломникам никто не препятствует, в

среднем на каждом таком празднике бывает до 30 человек» [10, л. 31]. Консультации Уполномоченного по вопросу научной изученности данных объектов в Башкирском филиале Академии наук СССР и Министерстве культуры привели его к выводу об отсутствии необходимости для дальнейшего изучения этих памятников. Так как «гробницы» считаются местом «святыни» мусульман и наблюдается деятельность духовенства, как зарегистрированного, так и незарегистрированного по созданию культа почитания вокруг этих могил, Уполномоченный предлагает ликвидировать гробницы Хусаин-бека и Тура-хана для прекращения паломничества мусульман к этим местам [10, л. 31].

Постановление Совета по делам религиозных культов СССР от 10 декабря 1958 года «О мерах по прекращению паломничества к так называемым святым местам» положило начало длительной работе Уполномоченных по выявлению, разоблачению и прекращению паломничества к местам захоронения религиозных деятелей. В Постановлении отмечается, что организаторами посещения святых мест чаще всего являются руководители религиозных центров и объединений. Уполномоченный Совета по БАССР был включен в список Уполномоченных, которым поручалось пригласить к себе руководителей религиозных центров и объединений для необходимых разъяснений и предупреждений по вопросам, касающимся прекращения паломничества к святым местам [10, л. 45]. В докладной записке Уполномоченного Председателю Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР Пузину А.А. от 27 сентября 1958 г. еще раз указывалось о наличии двух могил-зиаратов: мавзолея Хусаин-бека и Тура-хана в Чишминском районе. Отмечалось, зиарат Хусаин-бека, по словам местных жителей не является святым местом, а могилой выдающегося деятеля «большого начальника», в связи с этим его могила не является постоянным местом для паломничества верующих мусульман, посещается только в дни мусульманских праздников и отдельными стариками верующими. Могила Тура-хана, по мнению Уполномоченного, также не считается верующими святым местом и паломничество верующих сюда им не наблюдалось. Беседа с Председателем ДУМЕС муфтием Ш. Хиялетдиновым показала, что эти объекты как святые места на учете у него не находятся. Включение этих могил в книгу член-корреспондента Академии строительства и архитектуры Б. Калимуллина как архитектурных памятников Башкирии повлияло на решение отказаться от ликвидации этих объектов [10, л. 47–49].

Несмотря на отсутствие регулярных паломничеств к «святым местам», коих Уполномоченным насчиталось в БАССР до двух-трех объектов, вопрос о зиаратах в Башкирии на протяжении 1959–1961 гг. неоднократно поднимался. Это было связано с сохранением практики паломничества к местам захоронения религиозных деятелей ислама и деятельностью духовенства по организации паломничества и привлечению верующих. По сведениям, предоставляемым Уполномоченному муфтием ДУМЕС, духовными деятелями регулярно организовывались посещения верующими мест захоронений за пределами республики: могилы Зайнуллы ишана в г. Троицк, могилы других «святых» на территории Татарской АССР, Ульяновской обл. даже не столько с религиозной целью, а сколько с целью сбора денежных средств и пожертвований у населения [5, л. 2–3]. Духовным управлением мусульман Европейской части России и Сибири было подготовлено несколько обращений к верующим по паломничеству к так называемым «святым местам». Совет давал указание Уполномоченному рекомендовать ДУМЕС «издать не обращение, а более расширенное толкование (фетву), провести ряд мероприятий: проповеди в мечетях, беседы с духовенством и верующими, направленными не только на прекращение паломничества к зиаратам, но и по отношению различного рода бытующих среди мусульманского населения суеверий, которые используются различного рода шарлатанами в своих корыстных целях» [11, л. 25]. 19 марта 1959 г. соответствующая фетва была разослана всем мухтасибам и служителям культа.

В отчетном документе Уполномоченного с момента выхода Постановления по борьбе со «святыми местами» должна была содержаться следующая информация: «1. Общее количество выявленных на территории республики «святых мест и источников», к которым совершаются паломничества верующих; 2. количество «святых мест и источников», которые за отчетный период времени были закрыты и прекратили свою деятельность; 3. какими методами было прекращено паломничество к этим «святым местам и источникам»; 4. что конкретно намечено в отношении прекращения паломничества

верующих к действующим в настоящее время «святым местам и источникам» (описать план намеченных мероприятий в отношении каждого действующего «святого места и источника»); 5. как были использованы возможности религиозных центров и глав церквей в деле прекращения паломничества к так называемым «святым местам и источникам» и какие дополнительные меры намечаются к дальнейшему использованию возможностей духовенства; 6. какую конкретную помощь оказывают Уполномоченные Совета руководящим органам республик и областей в развертывании массовой политической работы и научно-атеистической пропаганды среди трудящихся, имеющей целью показать обман пропаганды церковников и различных проходимцев о «святости» и «целобности» источников и т. д.; 7. на каком уровне, по сравнению с прошлым годом прошло паломничество верующих к действующим в настоящее время «святым местам и источникам» в частности, по мусульманскому вероисповеданию в дни праздника ураза-байрам» [11, л. 39–40].

Работа Уполномоченных по борьбе со «святыми местами» продолжалась до середины 1960-х гг. Активизация борьбы с паломничеством в святые места была связана прежде всего с отсутствием возможности государственных органов контролировать проявления религиозности в местах их нахождения.

Список литературы

1. Абсалямова Ю.А. «Аулия зыяраты»: к вопросу о культуре святых у башкир (на материалах Восточного Оренбуржья) // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Материалы III Международного симпозиума. Уфа, 2008. С. 205–207.
2. Аминев З.Г. О поклонении башкирами-мусульманами могилам святых (эулие) // Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель – философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы международной научно-практической конференции (5–7 июня 2008 г., г. Уфа). Уфа, 2008. С. 10–15.
3. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
4. Гусева Ю.Н. Святые места Волго-Уральского региона и советское государство // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 89–103.
5. Записи приемов Уполномоченным Советом по делам религиозных культов при Совете Министров БАССР представителей верующих и духовенства. 1959 г. // Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. 4732, Оп. 1. Д. 21.
6. Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1944–1945 гг. // ЦИА РБ. Ф. Р-4732, Оп. 1. Д. 1.
7. Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1947 г. // ЦИА РБ. Ф. Р-4732, Оп. 1. Д. 3.
8. Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1950 г. // ЦИА РБ. Ф. 4732, Оп. 1. Д. 6.
9. Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1954 г. // ЦИА РБ. Ф. 4732, Оп. 1. Д. 11.
10. Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1958 г. // ЦИА РБ. Ф. 4732, Оп. 1. Д. 20.
11. Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1959 г. // ЦИА РБ. Ф. 4732, Оп. 1. Д. 22..
12. Тузбеков А.И., Бахшиев И.И. Объекты археологического наследия Башкирского Зауралья в современной ритуальной практике юго-восточных башкир // Ислам и государство в России: Сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления России – Оренбургского магометанского духовного собрания. Уфа, 2013. С. 99–102.
13. Хабибуллина З.Р. Объекты поклонения мусульман в Башкортостане // Материалы IV Международного симпозиума «Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе», 21–22 октября 2010 г., г. Уфа. Уфа, 2010. С. 266–269.
14. Хабибуллина З.Р. Традиция посещения святых мест (зийара) в культуре мусульман Башкортостана // Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения: Сборник материалов международной научно-практической конференции (16–19 июля 2014 г.). Казань, 2014. С. 398–403.

ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ ОТ «ДУХОВНОГО ПАДЕНИЯ И СЛАБОСТИ»

Аннотация. Статья посвящена проблеме смысла жизни. Большое внимание уделяется рассуждениям философов о предназначении человека, сохранении жизни человека.

Ключевые слова: суфизм, пророк, самоубийство, богоискательство.

Abstract. The paper is devoted to the problem of the meaning of the man's life. Much attention is given to the philosophers' arguments about the purpose of the man, the preservation of the human life.

Keywords: Sufism, prophet, suicide, God-seeking.

Смысл человеческой жизни – фундамент человеческого бытия. Проблема смысла жизни требует разработки новой научно-исследовательской парадигмы, отвечающих за постижение смысла человеческого бытия и сохранения человеческих жизней.

Великий гуманистический смысл жизни, прожитый башкирским шейхом – духовным отцом, ишаном, последовательным сторонником суфизма Зайнуллой ишаном Расулевым, который через столетия вновь собирает нас для обсуждения важных и насущных вопросов бытия: о смысле жизни, предназначении человека, сохранении жизни человека. В основе суфийской концепции мистического «пути» была заложена идея нравственного очищения и совершенствования человека до конца жизни: «Суфизм (ат-Тасаввуф) – это особое мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, возможное духовное общение или соединение с Богом».

По утверждению философа Н.А. Бердяева: «Смысл жизни человека состоит в подлинном творчестве, то есть стремление человека сравняться и слиться в творческом акте с самим Богом-Творцом», что и является «спасением» от самоубийства. Н.А. Бердяев оценивал самоубийство как «духовное падение и слабость», подчеркивая, что психология самоубийства «не знает выхода из себя к другим», он рефреном повторял: «можно сочувствовать самоубийце, но не самоубийству». «И убивая себя, человек наносит рану миру как целому, мешает осуществлению царства Божьего». «Такой человек не видит благу силу Бога, без надежды он не видит будущего, его взгляды чернеют и он впадает в уныние. А отсутствие любви отталкивает его от родных и близких ему людей. Хотя достаточно пробуждения хотя бы одной из этих добродетелей для «оживления» человека, для выхода его сознания из темной точки. Главное, чтобы это просветление наступило раньше критического момента жизни, который он принимает за всю жизнь и все бытие. Человек редко хочет убить себя как существо, он хочет прекратить мгновение, из которого он не видит выхода» [1, с. 24].

Духовная скудность и убогость нашей жизни свидетельствует о том, что все меньше и меньше становится людей, ищущих смысл жизни, людей глубоко мыслящих, своей внутренней работой прибавляющих в мире добро. Мы только тратим то, что создали наши предки, и основные причины кризиса нашей жизни заложены именно здесь, а не в экономических потрясениях и отсутствии иностранных инвестиций. "Преодолеть волю к самоубийству значит забыть о себе, преодолеть эгоцентризм, замкнутость в себе, подумать о других и другом, взглянуть на Божий мир, на звездное небо, на страдания других людей и на их радости. Победить волю к самоубийству значит перестать думать главным образом о себе и о своем". Хороший рецепт, но, вероятно, многим он не под силу» пишет Н.А. Бердяев в этюде "О самоубийстве".

Православное христианство считает самоубийство одним из тяжелейших грехов по той причине, что человек совершает двойной грех – убийства и отчаяния, в которых уже нельзя покаяться. Совершившие самоубийство лишаются отпевания перед погребением.

Единственным исключением являются сумасшедшие, покончившие с жизнью в состоянии помутнения рассудка. Самоубийцу отпевают лишь в том случае, если священнослужитель признает покойного безумным, что чаще всего выражается в предъявлении родственниками самоубийцы соответствующей медицинской справки. Ранее самоубийц хоронили вне кладбища. Подобная практика сохранялась до 1950-х гг., а местами встречается и сегодня, в форме запрета на захоронение на церковном кладбище [3, с. 237].

Артикул воинский Петра I предусматривал ответственность, как за попытку самоубийства, так и за совершение его [2, с. 23].

В Индии, в Сингапуре до настоящего времени действует закон, согласно которому попытка самоубийства наказывается лишением свободы на срок до одного года или штрафом. В законодательстве Великобритании, а также в Ирландии с XIII в. до 1961 г. самоубийство являлось криминальным деянием и приводило к тюремному заключению, если самоубийца выживал, а имущество семьи покойного, если суицид удавался, могло быть конфисковано в пользу монарха.

Коран тоже запрещает самоубийство [4:29]. Ислам относится к самоубийству с осуждением, если говорить о религиозном аспекте этого деяния, то, с точки зрения ислама, преступность суицида заключается в том, что человек смеет противиться своей судьбе, которая предопределена ему Аллахом, и тем самым добровольно отказывается от Рая. Наказанием грешнику будет Ад, где ему придется вновь и вновь совершать свое злое деяние. В подтверждение приводятся слова Пророка из Корана: "Человек умирает по воле Бога, согласно книге, в которой отмечен срок его жизни. Когда придет конец, он не сумеет ни замедлить, ни ускорить его, ни на одно мгновение". В хадисах можно найти недвусмысленные угрозы в адрес тех, кто совершает *интихар* (по-арабски это слово первоначально означало "самоумерщвление посредством взрезания горла", однако позднее стало термином, обозначающим любой вид суицида). В одном из хадисов Пророк говорит: "Убивший себя железом будет до скончания века таскать на себе в аду орудие преступления. Отравившийся будет вечно пить свою отраву. Спрыгнувший с высоты будет вновь и вновь падать в самую бездну преисподней".

В.С. Соловьёв писал: "... Когда жизнь человека не согрета верой, когда он не чувствует близости и помощи Бога и зависимости своей жизни от благой силы, трудность становится непереносимой". Жизнь без веры теряет смысл." Они (самоубийцы) предполагали, что жизнь имеет такой смысл, ради которого стоит жить, но убедившись в несостоятельности того, что они принимали за смысл жизни, и вместе с тем, не соглашаясь невольно и бессознательно подчиняться другому, неведомому им жизненному смыслу, — они лишают себя жизни".

Психологи утверждают, что через аппарат массовой культуры общество все время навязывает нам некий стандарт жизненного успеха, несоответствие которому воспринимается как трагедия. И раньше, стрессов было не меньше, чем сейчас, но люди были психологически устойчивей, менее изнеженны — выживание требовало, куда больших усилий, а это делало жизнь более ценной, ибо человеку свойственно дорожить только тем, что дается с трудом.

"На войне, в лагерях и в периоды террора люди гораздо меньше думают о смерти, а тем более о самоубийстве, чем в мирной жизни, — пишет Надежда Мандельштам. — Когда на земле образуются сгустки смертельного страха и груды абсолютно неразрешимых проблем, общие вопросы бытия отступают на задний план». Поразительный, но почему-то греющий душу факт: в Освенциме уровень самоубийства среди охранников был в несколько раз выше, чем среди заключенных. Жизненный инстинкт обостряется тогда, когда жизни угрожает опасность. И наоборот.

Представления о смысле жизни складываются в процессе деятельности людей и зависят от их социального положения, содержания решаемых проблем, образа жизни, миропонимания, конкретной исторической ситуации. В благоприятных условиях человек может видеть смысл своей жизни в достижении счастья и благополучия; во враждебной среде существования жизнь может утратить для него свою ценность и смысл.

Заслуга Зайнуллы ишана Расулева состоит в том, что он сумел направить энергию жизни в русло прогрессивных реформ, избегая таких крайностей, как паника, уход в душевные переживания, самоубийство. У философов человек балансирует на грани между жизнью и смертью. У Н. А. Бердяева роль этой грани играет богоискательство.

Человек – единственное существо, знающее, что оно преходяще, и в то же время единственное существо, которое борется за вечность, за продление своей жизни, стремится к тому, чтобы оставить о себе добрую память в сознании последующих поколений. Продлению жизни человека способствуют, прежде всего, гуманные социально-экономические преобразования, развитие наук, усовершенствование медицины, борьба с загрязнением окружающей среды и т. д. Физическая смерть человека еще не означает духовной смерти его как личности. Если личность ставит перед собой социально значимые цели, вносит свой вклад в общее благо, то она как бы запечатлевает себя в создаваемых ею материальных и духовных ценностях, остается жить в этих ценностях, в памяти людей. Тот же Франкл говорил: “Человек не должен спрашивать, в чем смысл его жизни, но скорее должен осознать, что он сам и есть тот, к кому обращен вопрос”.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. М., 1992.
2. Артикул воинский Петра 1 // Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма / Отв. ред. А.Г Маньков. М., 1986. С. 327–365.
3. Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия» По Благословению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла.

РЕПРЕССИИ ПРОТИВ МУСУЛЬМАН УРАЛА (1917-1941 гг.)

Аннотация. Автором рассмотрена репрессивная политика Советского государства в период 1917–1941 гг. на примере областей Урала. Показано, что курс на полное уничтожение религии проводился с первых месяцев установления Советской власти. Отмечена последовательность и целенаправленность проведения этой политики. Выявлены особенности репрессивной политики на Урале, предложена ее периодизация.

Ключевые слова: репрессии, мечеть, ислам, имам, государство.

Abstract. The author considers the repressive policy of the Soviet state in the period 1917–1941. For example, regions of the Urals. It is shown that the rate in the complete destruction of religion was conducted in the first months of the establishment of Soviet power. Noted the consistency and focus of this policy. The peculiarities of the repressive policy of the Urals, defined periodization.

Keywords: repression, mosque, Islam, Imam, the state.

В советский период российской истории происходило подавление любого инакомыслия, противоречащего господствующей коммунистической идеологии. И при том подавление было не столько в форме идеологического спора, сколько в форме физического уничтожения всех иных социальных институтов, людей, сторонников этих институтов и инакомыслящих. И это стало проявляться с первых месяцев установления Советской власти. Впервые в российской истории государство взяло курс на полное уничтожение религии. Декрет Совета Народных Комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 января (2 февраля по новому стилю) 1918 г. устанавливал, что здания и предметы культа отчуждаются у обществ, церковь отделялась от государства, она была лишена всего движимого и недвижимого имущества, упразднялись все прежние формы союза церкви и государства.

Религиозные здания были сохранены в пользовании общин, которые продолжали свою деятельность. По мере укрепления Советского государства оно переходило к решительным действиям по устранению религии из жизни общества, считая ее своим идеологическим противником. Борьба против религии в целом, и ислама в частности, велась по всем направлениям. В конце 20-х гг. XX в. в стране начинается коллективизация. Коллективизация стала формой уничтожения экономической основы мусульманской общины. Обобществление результатов труда колхозника, жесткий контроль в колхозе за распределением урожая и полученного в процессе производства продукта, когда колхознику оставляли лишь минимум для жизни, лишали общину всякой возможности получить какую-либо натуральную или денежную помощь. Это был экономический подрыв мусульманской общины.

Одновременно разворачивается кампания по закрытию мечетей и церквей. Конфискованные здания мечетей по решению местных советских органов передавались под школы, клубы, в них размещали склады, зернохранилища, использовали их и под общежития, мастерские, в некоторых даже размещали морги, вино-водочные заводы. Фактически произошла окончательная экспроприация (насильственное изъятие) собственности религиозных обществ, в основе которой были народные пожертвования. К 1937 г. в стране вместо функционирующих до революции более чем 14300 мечетей осталось лишь 150 [4].

Одновременно с уничтожением материальной базы велось наступление на служителей религии. Можно выделить три периода репрессий по отношению к служителям ислама и к верующим, исходя из преобладания видов репрессий. После окончания гражданской войны период с 1922 по 1928 г. был определен как «религиозный НЭП». Он характеризу-

ется сдержанностью и осторожностью со стороны Советского государства и правящей коммунистической партии по отношению к исламу по сравнению с православием, идеологическое воздействие преобладало над административными методами борьбы с религией и церковью (мечетью). Необходимо было привлечь на свою сторону народы Средней Азии и сохранять хорошие отношения с мусульманскими странами (Турция, Афганистан). Использование ислама для проведения внешнеполитических целей государства ярко проявлялось и во время государственных визитов в СССР в мае 1928 г. короля Афганистана Амануллы-шаха, а в апреле–мае 1932 г. премьер-министра Турции Исмета Иненю. На встречу этих высоких зарубежных гостей в Москву были приглашены муфтий ЦДУМ Р. Фахретдинов и мухтасиб Троицкого округа Уральской области Г. Расулев, в 1926 г., вновь избранный членом Совета улемов.

В этот период еще не была запущена репрессивная машина духовенства по физическому уничтожению. В этот период применялось лишение избирательных прав, ограничение прав на образование, службу в армии, повышенное налогообложение священнослужителей. А 1929–1936 гг. – это период решительного наступления на религию, когда была поставлена и реализовывалась задача уничтожения религии и вытеснения из общественной жизни ее носителей. 1937 – июнь 1941 г. – период наиболее жестокого подавления и физического уничтожения верующих и священнослужителей. По данным по Челябинскому округу можно представить удельный вес "лишенцев" по основанию – служители религиозного культа и монахи в общем количестве. Из сводки окружной избирательной комиссии по итогам выборов в 1927 г. следует, что по округу были лишены избирательных прав всего 7 656 чел., из них религиозных служителей и монахов – 547, или 7,1 % [6, л. 11–14]. По Троицкому округу были лишены избирательного права 18 служителей религиозного культа, в т. ч. 6 имамов. Среди них были Габдрахман Расулев (будущий муфтий), Гадулкадир Расулев, Габдрахман Рахманкулов, Зиятдин Рахманкулов, Валея Рахманкулов [5, л. 278 об. – 286 об.]. С 1929 г. стали применять раскулачивание, административную высылку, исправительно-трудовые лагеря. Но с каждым годом меры ужесточались и достигли своего пика в 1937–1938 гг., в период «Большого террора», когда большинство приговоров были высшей мерой наказания через расстрел или десять лет заключения в ИТЛ без права переписки, что было также равнозначным смерти.

Для того чтобы приступить к задаче полного уничтожения исламской религии, необходимо было уничтожить ее руководство. Исполнение данной задачи неожиданно ускорилось в виду того, что в 1936 г. один за другим умерли два муфтия: муфтий Центрального Духовного управления мусульман (ЦДУМ) Р. Фахретдинов – 11 апреля, 4 июня – муфтий Башкирского духовного управления мусульман (БДУМ) М. Гатуллин.

В апреле 1936 г. органами НКВД в Москве было возбуждено «Дело о заговоре руководителей ЦДУМ» («дело Тарджемани»), по которому было арестовано более 30 чел. Среди них были известные деятели ислама: Дж. Абзгильдин, Х. Атласи, кадии М. Буби, З. Камали, К. Тарджемани. Кашшаф Тарджемани был приговорен в 1937 г. к 10 годам тюремного заключения и умер в заключении. Никто из арестованных не вышел живым из застенков НКВД. В Татарстане было репрессировано свыше 300 мулл, в Башкортостане – 339.

Для этого периода наличие духовного сана было отягчающим обстоятельством и фактически имама расстреливали только за то, что он имам. Хотя анализ всех судебных-следственных дел показывает, что напрямую никогда не выделяли, что в основе обвинения была религиозная деятельность. Уже доказано, что для признания виновности к арестованным в 1930-е г. работники НКВД применяли меры физического и морального давления. Об этом писали исследователи по политическим репрессиям против мусульманских священнослужителей [11]. Некоторые преследуемые и униженные священнослужители шли на крайний шаг, невысказанный для мусульманина – кончали жизнь самоубийством. Так, в с. Кузашево

Аргаяшского кантона БАССР мулла Юмагужа Хаерзаманов подлежал высылке, но накануне отправки повесился в лесу, а муадзин Мирза Киреев, лишенный всего имущества умер на улице [2, с. 22].

Репрессии в большом объеме проходили и на Урале. Трудно определить в силу скрытости этих противоправных действий, и отсутствия полных документальных подтверждений истинный масштаб репрессий, но даже по самым минимальным подсчетам, произведенными исследователями, они впечатляют. По мнению А.Н. Старостина, 89 % имамов Урала были репрессированы, половина из них – расстреляны. Лишь 11 % священнослужителей удалось избежать арестов [12, с. 22]. Необходимы дальнейшие исследования по определению истинных масштабов репрессий среди мусульманских священнослужителей и верующих. Даже по приблизительным подсчетам, можно говорить о сотнях мусульманских религиозных деятелей на Урале и тысячах по всей стране. Так, только по делу № 5439 Управлением НКВД по Челябинской области от 27 июля 1937 г. были осуждены Тройкой УНКВД, затем 10 и 13 августа 1937 г. расстреляны 24 верующих и религиозных деятелей из Кунашакского района БАССР. Они были обвинены как члены контрреволюционной националистической повстанческой организации созданной мухтасибом Кунашакского района З. Кашаповым по заданию бывшего председателя БДУМ Мутугуллы Гатауллина [8, л. 1–187]. Это явилось отзвуком разгромного дела муфтията в Уфе, т. к. М. Гатауллин был родом из Кунашакского района.

В деле № 5439 особый интерес представляет одно обстоятельство. Мусульмане Кунашакского района, стремясь сохранить мечети от закрытия, связывали свои надежды как с обращением в Москву, к председателю ЦИК СССР М.И. Калинину, так и с обращением к представителям Турции. Это следует из показаний Байдагулова: «... числа 6 марта (1937 г. – автор) мне лично Халитов Низаметдин говорил, что по вопросам религии и больших налогов они в Уфу и Москву командировали двух хороших человек, если они не добьются в Москве хорошего ответа наши командировочные люди должны обратиться к турецкому консулу в Москве, ибо СССР имеет договор с Турцией о свободе религии в СССР» [9, л. 92]. Начальник районного отдела НКВД Идрисов в своем выступлении 11 апреля 1937 г. на IV районной отчетно-выборной партийной конференции Кунашакского райкома ВКП (б) заявил: «В Караболке существует контрреволюционная фашистская группа, связанная с некоторыми консульствами... Директор Карабольской НСШ Саттаров ...связан с заграницей (везде курсив автора)» [7, л. 3].

В то время государственные отношения между Турцией и СССР были неплохими и верующие искренне надеялись на возможность влияния Турции для сохранения ислама в стране. Хотя, конечно, коммунистическая власть никогда не пошла бы на договор о свободе религии в стране.

Отметим особенность репрессивной политики на Урале. Во многих документах НКВД проходит утверждение, что антисоветское религиозное движение на Урале связано с Японией. Это можно увидеть во всех областях Урала. Из протоколов допроса С. Галиуллина, имама-хатыба д. Мавлютово Аргаяшского района Челябинской области: «...призывал всех башкир, выступить против Советской власти во время войны Японии с СССР свергнуть существующий строй и создать национальное мусульманское государство под диктаторством Японии» [10, л. 11].

В Пермском районе Свердловской области в следственном деле мусульман с. Кояново за 1937 г. проходит добавление, что это также и дело «мусульманских протекторов Японии» [1, с. 77].

Объяснить это можно двумя причинами: во-первых, политической и религиозной активностью М-Г. Курбангалиева, уроженца Челябинского уезда Оренбургской губернии, который, эмигрировав в Японию, организовал там активно действовавший мусульманский

центр, и, во-вторых, напряженными и даже порой враждебными межгосударственными отношениями Японии и Советского Союза в те годы.

Таким образом, советская власть в 1917–1941 гг. лишила мечети и духовные управление принадлежащей ей собственности, права юридического лица, подвергла репрессиям, как священнослужителей, так и верующих. Особое внимание уделялось ликвидации двух основ ислама – экономической в виде благотворительной помощи татарских и башкирских богатых собственников и системы исламского образования. Частная собственность татарских и башкирских меценатов была уничтожена, таким образом была подорвана экономическая основа существования мусульманской общины, медресе и школы (мектебе) были запрещены, что прекратило воспроизводство членов общины. В 1920–1930-ые гг. была узаконена дискриминация по религиозному признаку, хотя она не была прописана в законе. Это выражалось в лишение избирательного права, в запрете учебы в учебных заведениях, службы в армии, налогообложении по повышенной ставке и т. д.

Опустевшие и разрушенные мечети на огромном пространстве исламского мира СССР и одинокий муфтий Г. Расулев (с лета 1936 года) в духовном управлении в Уфе стали символами страшного разрушения ислама как на Урале, так и во всем атеистическом Советском государстве. Была насаждена обстановка всеобщего страха, верующие люди боялись открыто проявлять свои религиозные чувства. Исламу репрессиями был нанесен тяжкий урон, сравнимый с преследованиями за веру в XVI–XVII вв. и в первой половине XVIII в. в царской России. По мнению исследователей в результате репрессий «...мусульманское духовенство утратило наиболее активную и образованную часть религиозных деятелей, на смену которым приходили неквалифицированные служители культа» [3, с. 78].

Список литературы

1. «Включен в операцию». Массовый террор в Прикамье в 1937–1938 гг. Серия «История сталинизма» / Отв. ред. О.Л.Лейбович. М., 2009.
2. Кушаев К.К. Очерки по истории с. Кузашево. Ч. 2. На правах рукописи. Алапаевск. 1987.
3. Минуллин И. Мусульманское духовенство Татарстана в условиях политических репрессий 1920–1930-х гг. Казань. 2007.
4. Мусульманин Прикамья (Пермь). 2004. № 1 (10) апрель.
5. Архив г. Троицк. Ф. 20. Оп. 1. Д. 3.
6. Объединенный государственный архив Челябинской области. Ф. Р-98. Оп.1.Д.1815.
7. Там же. Ф.591. Оп.2. Д.8.
8. Там же. Ф.Р-467.Оп.3.Д.113.
9. Там же. Ф.Р-467. Оп.3. Д.111.
10. Там же. Ф. Р-467. Оп. 3. Д.5793.
11. Сениюткина О.Н., Гусева Ю.Н. Мусульмане Среднего Поволжья в тисках репрессивной политики советской власти (на материалах Нижегородской и Самарской областей): К 75-летию пика политических репрессий / Под общей ред. Д.В. Мухетдинова. М.; Нижний Новгород, 2013; Хакимов Р.Ш. Красная звезда против полумесяца: противостояние десятилетий. Ислам и партийно-государственная власть на Урале в советский период (1917–1991 гг.). Челябинск. 2013.
12. Старостин А.Н. Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX – начале XXI в.: автореф. дис. ...канд. ист. наук. Екатеринбург, 2010.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ БИОГРАФИИ ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые вопросы жизненного пути выдающегося башкирского шейха Зайнуллы Расулева, касающиеся его родовой (клановой) принадлежности, духовных наставников, инициации в тарикате Накшбандийа и значения его деятельности для истории Башкортостана.

Ключевые слова: суфизм, салафизм, муршид, мюрид, тарикат, силсила, шейх.

Abstract. The article discusses some issues of the life path of the outstanding Bashkir sheikh Zainullah Rasulev, concerning his clan membership, spiritual mentors, initiation in the Naqshbandiya tariqa and the significance of his activity for the history of Bashkortostan.

Keywords: sufism, salafism, murshid, murid, tarikat, silsila, sheikh.

Происхождение и родственные связи

Сафуат Рахманкулова, внучка знаменитого шейха, касаясь вопроса этнического происхождения своего отца муфтия ‘Абд ар-Рахмана Расулева, сына шейха Зайнуллы Расулева, писала: «По отцовской ветви отец наш родом из башкирского племени Куакан. Степени родословной идут из далекого прошлого: Ятаби, Янши, Уразгали, Марат (т. е. Мурад – С.Х.), Султанай, Гашик, Байрамкул, Муса, Расул» [17, с.7]. Родословная ахунда Мусы Расулева, племянника шейха Зайнуллы, опубликованная башкирским ученым, просветителем и муфтием ЦДУМ в 1922–1936 гг. Риза ад-Дином Фахрединовым (1859–1936) в своем труде «Асар», выглядит следующим образом: Муса бин Фатхулла бин Расул бин Муса бин Байрамгул бин ‘Ашик бин Султанай бин Мурад-Кабул бин Тупай бин Ураз-‘Али бин Якаш [20]. Таким образом, имя Янши в книге С. Г. Рахманкуловой является искажением формы Якаш, но более вероятна форма Яньш (*Яңыш*). Что касается имени Ятаби, то его с учетом особенностей арабской графики следует читать как Ята-бей. С учетом всех версий шежере шейха Зайнуллы Расулева предстает в таком виде: Зайнуллах → Хабибуллах → Расул → Муса → Байрамгул → ‘Ашик → Султанай → Мурад-Кабул → Тупай → Ураз-‘Али → Яньш → Ята-бей.

Фамилия Расулевых пошла от Расула, сына Мусы. Он родился в 1765 г. и жил в ауле Авяз (более позднее название – Шариф) Куваканской волости Исетской провинции Оренбургской губернии. Жители аула Авяз были башкирами рода Кунграт, который входил в состав племени Кувакан. В купчей от 17 сентября 1775 г. о продаже земли по рр. Ай, Большая и Малая Сатка, Куваш заводчику Л. И. Лугинину упоминаются «Оренбургской губернии Исетской провинции Куваканской волости и кунуратского рода (...) башкирцы», а среди них – Ялчигул Таксыров [14]. Имя последнего носит д. Ялчигулово, расположенная в нескольких километрах от Авязово (Шарипово). Жители обоих селений приходятся друг другу родственниками. Так, согласно ревизии 1811 г., в Авязово указным имамом служил Галиакбар Ялчигулов, сын Ялчигула Таксырова. Род Кунграт некогда составлял самостоятельную этно-территориальную единицу. Кунгратская волость в последний раз упоминается на Сибирской дороге Башкирии в 1737–1738 гг. [8; 9]. Затем она исчезает, что, по всей видимости, стало результатом жесткого подавления башкирского восстания 1735–1740 гг., сопровождавшегося конфискацией вотчин бунтовщиков. Таким образом, Расулевы являются башкирами рода Кунграт племени Кувакан.

Как писала С.Г. Рахманкулова, молодой Расул учился в медресе аула Бальшлы Чуби-Минской волости (нынешнего Благоварского р-на РБ), основную часть которого составляли башкир племени Минг. Закончив учебу, он женился на дочери местного хазрата Мухаммед-Шарифа Кильдебекова. Согласно ревизии населения 1795 года в данном селении проживали 99 башкир обоого пола, а также одна тептярская семья. В 1834 году там было уже 210 башкир и 162 тептяра неизвестного происхождения [6]. В сельскохозяйственной подворной переписи 1917 г. все Кильдебековы села Бальшлы указаны башкирами по национальности [13]. Во время ревизии 1811 г. Расулу Мусину было 46 лет и у него

было шестеро сыновей – Хабибулла (24 года), Нигматулла (17), Гайнулла (11), Алимутла (10), Яныберды (4), Казыберды (2 мес.) [10]. Следовательно, он учился в медресе аула Бальшылы до 1795 года.

По окончании медресе Расул вернулся в родной аул, где основал собственное медресе. Несмотря на это, Расул числился в числе рядовых башкир. Согласно ревизии населения 1811 г., должности указного муллы и азанчи занимали Галиакбар Ялчигулов и Даут Шарипов соответственно. Старшими в ауле были 44-летний походный есаул Файзулла Кусяпов и 26-летний пятидесятник Вавахит Мухаметов. В ауле также проживал 63-летний Саламат Авязов – сын основателя данного селения.

Хабибулла Расулев, судя по данным ревизии 1811 г., родился в 1787 г. С. Г. Рахманкулова сообщила, что Хабибулла учился в родной д. Шарипово (Авязово) и «получил звание Хальфа». Хальфа или халифа – это преподаватель медресе и заместитель мударриса, что косвенно подтверждает предположение о наличии в ауле Авяз медресе, основанного Расулом Мусиным. «У Хабибуллы Хальфа и его жены Малихи было двое сыновей – Фатхуллы и Зайнулла. Их младший сын Зайнулла – наш дедушка – Ишан Хазрат Расулев», – писала внучка шейха [17, с.8]. Обратимся к данным ревизии 1859 года:

<i>Ревизская сказка</i>					
<i>1859 года, мая 26 дня, Оренбургской губернии, Троицкого уезда,</i>					
<i>7-го башкирского кантона, 3-й юрты, Авязовой деревни</i>					
<i>Семьи</i>		<i>Мужеский пол</i>	<i>По послед. ревизии состояло</i>	<i>Из того числа выбыло</i>	<i>Ныне налицо</i>
<i>№ по 9-й рев-ии</i>	<i>№ по 10-й рев-ии</i>	<i>Башкиры</i>	<i>Лета</i>	<i>Когда именно</i>	<i>Лета</i>
46.	36.	<i>Хабибулла Расулев</i>	62	–	71
		<i>Хабибуллы сын Зейнулла</i>	17	–	26
		<i>Хабибуллы внуки:</i>			
		<i>Гайса Фаткуллин</i>	5	–	14
		<i>Муса Фаткуллин</i>	3	–	12

В женской половине семьи Расулевых числились: 62-летняя жена Хабибуллы Расулева, которую звали Малифа Янузакова (правильно – Малиха), а также жена Зайнуллы Хабибуллина (Расулева) – Биби-Бадига Галиуллина [12]. Мать Зайнуллы Расулева – Малиха Янузакова – была родственницей «знаменитого в башкирских краях Азначуры-ишана». Также есть мнение, что она была сестрой диваны¹, т. е. дервиша, по имени Вав-Вахит [19]. Последний, по всей вероятности, соответствует односельчанину Расулевых – 26-летнему пятидесятнику, который носил такое же имя. Его, согласно ревизской сказке 1811 г., звали Вавахит Мухаметов. Поскольку имя Вав-Вахит довольно редкое, данное совпадение вряд ли было случайным. Таким образом, последователями суфийской религиозной традиции были родственники Зайнуллы Расулева с обеих сторон – отцовской и материнской.

¹ Дивана – перс. ‘юродивый’, ‘блаженный’.

Шейх ‘Абд ал-Хаким ал-Чардаклы и первое посвящение Зайнуллы Расулева

Как писал Мурад Рамзи¹, Зайнулла Расулев «впервые принял тарикат от шейха ‘Абд ал-Хакима ал-Чардаклы – да смилуется над ним Аллах!» [16, с.491-492]. ‘Абд ал-Хаким Курбангалиев происходил из зауральских башкир и, по всей видимости, относился к роду Айле [22]. Согласно данным ревизии населения 1811 г., предок Курбангалиевых – Хамит (‘Абд ал-Хамид) Бурсыкаев – отправлял должность указного муллы в несуществующем ныне ауле Исма‘ил, располагавшемся на территории современной Курганской области. Вместе с ним в названном селении проживала его семья (сыновья Курмангали и Абу Са‘ид, внук ‘Абд ал-Хакима). По ведомости кантонных начальников о численности башкирского и мишарского населения, составленной в 1841–1842 гг. по материалам VIII ревизии населения 1834 г., о данном селении имеется следующая информация: «[Деревня] Исмагилова. 49 душ муж., 45 душ. жен. пола. Башкиры. V кантон, 13-я юрта Айлинской волости. Имеют землю в общем владении с казаками Миясской станицы. Имеют кочевки» [11; 5].

Из сведений X ревизии населения 1859 г. следует, что до 1852 г. указной мулла ‘Абд ал-Хаким Курмангалиев (Курбангалиев) с сыновьями проживал уже в д. Аскарново Айлинской волости на территории нынешнего Альменевского р-на Курганской области. Причину переселения установить не сложно. Дело в том, что по окончании Оренбургской экспедиции в 1744 г. на конфискованных «бунтовщичьих» башкирских землях была основана одноименная губерния. Следующим шагом правительства было учреждение в 1748 г. Оренбургского казачьего войска, которому сначала была выделена 15-верстная полоса вдоль р. Яик (Урал). В дальнейшем оренбургским казакам были отданы большие площади башкирской земли в Зауралье. Жившим на этих землях башкирам-вотчинникам было предложено либо перейти в казачье сословие, либо отселиться в иные башкирские волости в качестве припущенников. По всей видимости, аскаровцы выбрали последнее, став припущенниками у башкир Кайтайской волости, а исмаиловцы вступили в Оренбургское казачье войско. Именно поэтому о них в «Ведомости кантонных начальников» сказано, что «имеют землю в общем владении с казаками Миясской станицы». Что касается Курбангалиевых, то они, в отличие от своих односельчан, состояли в духовном, а не казачьем звании.

О том, где проходило образование молодого ‘Абд ал-Хакима, сообщает Риза ад-Дин Фахреддинов. Сначала он отправляется в д. Юлук², где проходит обучение у хазрата ‘Абд ал-Латифа бин Адхама Юлуки, который был дедом Абдуллы Адигамова, одного из сподвижников Ахмед-Заки Валиди. ‘Абд ал-Хаким учится у ‘Абд ал-Латифа Юлуки до момента его смерти, т. е., как можно предположить, несколько лет, а затем отправляется к другому мудarrisу в аул Симак³ к хазрату Шах-Ахмаду бин Рафику ас-Симаки. Однако в это время тот уже находился при смерти, поэтому он отправляется в город Стерлитамак к известному шейху Шараф ад-Дину бин Зайн ад-Дину Истерлитамаки [18].

Как сообщает Хамид Алгар⁴, шейх Шараф ад-Дин Истерлитамаки умер в 1846 г. Следовательно, мы получаем опорную дату в биографии ‘Абд ал-Хакима Курбангалиева – 1846 г., ранее которого он должен был закончить свое обучение у шейха Шараф ад-Дина и пройти инициацию в тарикат. Риза ад-Дин Фахреддинов пишет, что ‘Абд ал-Хаким в Стерлитамаке завершил свое обучение, вступил в тарикат и получил от своего муршида разрешение (иджаза)⁵. Хамид Алгар приводит некоторые подробности: «‘Абд аль-Хаким был главным преемником Шарафетдина бен Зейнетдина Истерлитамаки

¹ Мурад Рамзи (1855–1834) – башкир из аула Альмет-Муллы Байларской волости Мензелинского уезда Оренбургской губернии (ныне с. Альметмуллино Сармановского района Татарстана). Историк и богослов, автор перевода с персидского на арабский язык сочинения «Мактубат» шейха Ахмада Сирхинди.

² Юлук – деревня в Баймакском районе РБ, основанная ясачными татарами, переселившимися в 1781 г. из Казанского уезда.

³ По всей видимости, имелось в виду деревня башкир Булярской волости Симякова, которая в 1834 г. относилась к XI башкирскому кантону Мензелинского уезда Оренбургской губернии.

⁴ Хамид Алгар – британско-американский исламовед иранского происхождения, профессор Калифорнийского университета.

⁵ Иджаза – разрешение, выдаваемое муршидом (наставником) своему муриду (последователю), на право набирать и обучать собственных учеников.

(умер в 1846 г.), который был одним из халифов (преемников) Ниязкули-хана Туркамани среди татар и башкир. Силсила (генеалогическая цепь) Ниязкули-хана восходит к Шейху Ахмаду Сирхинди; таким образом, он принадлежит к ветви Муджаддидийа братства Накшбандийа» [1, с.158].

В 1852 г. ‘Абд ал-Хакима переводят из д. Аскароро в аул Медиак, где он в 1860 г. на собственные средства основывает мектеб, т. е. начальную школу, которая в 1883 г., т. е. уже после его смерти, превращается в знаменитое Медиакское медресе [7]. Однако родовым гнездом Курбангалиевых был аул Чардаклы Айлинской волости (ныне д. Айбатово Аргаяшского р-на Челябинской области), почему ‘Абд ал-Хаким имел нисбу ал-Чардаклы. Как пишет Хамид Алгар, Зайнулла Расулев в 1859 г. отправился в аул Чардаклы для вступления в братство Накшбандийа-Муджаддидийа под руководством шейха ‘Абд ал-Хакима. Причем он отнюдь не был самым выдающимся учеником, так как кроме него муршид назначил, по крайней мере, пять преемников (халифов).

В 1870 г., находясь в Стамбуле, шейх Зайнулла Расулев прошел инициацию в братстве Накшбандийа-Халидийа. В своем сочинении «Силсила аль-машаих ан-Накшбандийа ан-Муджаддидийа» он привел цветистый титул своего второго муршида: «Шейх времени (шейх аль-вакт)», «предводитель всех кутбов (кутб аль-актаб)», «воспитатель всех муридов, объединяющий переданное и полученное благодаря своему разуму, живущий в Стамбуле вблизи Высокой Порты хаджи Ахмад Дийа ад-дин Гумушханеви» [21].

«Духовный король своего народа»

За восемь лет, которые шейх Зайнулла Расулев провел в ссылке, в Российской империи произошли большие изменения. Этнология отмечает глубокую причинно-следственную связь между индустриализмом (капитализмом), национализмом и реформацией религии [2, с.60-70]. Все указанные процессы проходили в Европе на протяжении XVI–XVIII вв. и привели к формированию национальных государств в Америке и Европе. Бурное развитие капиталистических отношений, вызванных реформами Александра II, также стимулировали стремительный рост национального самосознания всех народностей, населявших огромную империю, но в первую очередь русских. Показателем этого процесса стал так называемый официальный национализм Романовых – Александра III и Николая II, которые, как писал Б. Андерсон, вдруг «открыли, что они великороссы» и в условиях пробудившегося самосознания русского народа взяли курс на этническую унификацию империи [2, с.107].

Религиозная жизнь русского общества характеризовалась массовым распространением различных сект (хлысты, молокане, духоборы, скопцы, евангелисты и др.), а также выходом на публичную арену поповских и беспоповских согласий старообрядчества. Из числа староверов происходили почти все известные русские капиталисты (Морозовы, Рябушинские, Гучковы, Коноваловы и др.), что дало некоторым исследователям видеть в старообрядчестве своеобразный аналог европейского протестантизма [15]. Джеймс Биллингтон писал: «Параллель между кальвинистами Западной Европы и старообрядцами Восточной просто поразительна. Оба движения были пуританскими, заменяли обрядовую Церковь на новый аскетизм здешнего мира...» [3].

В исламском мире происходили схожие процессы. В Аравии набирал силу арабский национализм, поднявшийся на дрожжах мусульманского аналога протестантизма – ваххабизма. Основатель исламского модернизма, египетский националист Мухаммад ‘Абдо (1849–1905) отвергал таклид, противопоставляя ему иджитihad¹, а по некоторым богословским вопросам он придерживался идеи «отца» салафизма Ибн Таймийи. На этой же волне исламского реформизма среди российских мусульман возникло идейное течение обновленчества – джадидизм (от араб. «джадид» ‘новый’). Шейх Зайнулла Расулев во время своих путешествий в Османскую империю (Стамбул, Хиджаз) мог воочию наблюдать процессы, охватившие исламский мир. Поэтому во второй период своей деятельности он делал упор

¹ Таклид – следование авторитету в исламских науках; иджитihad – вынесение собственных суждений относительно вопросов богословия. Считается, что после пророка Мухаммада и ряда выдающихся исламских ученых средневековья, «врата иджитихада закрыты», т. е. более никто не имеет права выносить решения богословско-правового характера, а должен придерживаться таклида.

уже не только на распространение тариката – за что он уже понес наказание, – но и на современное образование.

Обновленцы (джадиды) вслед за своим идейным учителем Мухаммадом ‘Абдо во главу угла ставили человеческий разум и проповедовали принципиальную познаваемость мира. Суфии признавали ценность рационального знания и его значение в век научно-технического прогресса. Не случайно, Зайнулла Расулев поддерживал реформы в сфере образования в духе джадидской программы. Однако он, как суфий, мог отдавать приоритет разуму лишь применительно к феноменальному миру, одновременно отрицая его познавательные возможности для постижения абсолютного бытия. Также он вряд ли согласился бы с идеей полного отрицания таклида. Поэтому его нельзя считать приверженцем джадидизма. Современные веяния он воспринимал как вынужденную необходимость, диктуемую временем.

Что касается всплеска национального самосознания, охватившего не только русский народ, но и российских мусульман, то он находил с его стороны поддержку и понимание. Шейх, без сомнения, был сторонником национального самоопределения башкир, татар и казахов, хотя он об этом нигде публично не заявлял. Однако, такой вывод следует из многих фактов его биографии. Например, он профинансировал издание исторического сочинения своего мюрида Мурада Рамзи «Талфик ал-ахбар», написанное в духе тюркского патриотизма.

Хамид Алгар писал: «Как церковь, так и правительство, чувствовали себя оскорбленными некоторыми смелыми публикациями, поддержанными Зайн Аллахом Расулевым. В 1908 г. он помог опубликовать в Оренбурге книгу по истории волжских булгар, башкир, казанских татар, казахов и узбеков под названием “Талфик ал-ахбар”. Это историческое произведение было написано шейхом Мурадом Рамзи, башкиром по национальности, который учился в Бухаре, но затем осел в Хиджазе (в Саудовской Аравии), посещая свою родину каждое лето. Отмеченная сильным националистическим тоном, эта книга постоянно сравнивала русских с Гогом и Магогом и призывала тюрков-мусульман к единству. Сразу после своей публикации книга М. Рамзи была расценена цензурой как оскорбление императора Александра III и Русской православной церкви и как “подстрекательство мусульман против русских вообще”. Интересно то, что Зайн Аллах Расулев содействовал публикации книги с ее пантюркистскими и исламскими устремлениями. Несомненно, он разделял мнение автора книги...» [1, с.175]. Труд Мурада Рамзи был запрещен царской цензурой.

По свидетельству А.-З. Валиди, несмотря на арест тиража, книга Мурада Рамзи произвела на тех, кто успел ее прочитать, огромное впечатление: «Ученый нашего края по имени Мурат Рамзи проживал в Хиджазе. С этим человеком были дружны мой отец и дядя. В один из весенних месяцев он приехал к нам в гости. Этот ученый создал на арабском языке двухтомный труд, посвященный истории казанских тюрков и мусульман (...). Прошлое тюрков в ней раскрывалось с великой гордостью...» [4].

Влияние Зайнуллы Расулева на мусульманское население Урало-Поволжья, особенно башкир, было огромно. Мурад Рамзи писал: «Суть в том, что герой [нашей] биографии (т. е. шейх Зайнулла Расулев. – *авт.*) – да раскинется его сень! – подобен имаму Раббани и мавляне Халиду – да будут святы их могилы! – в славе, известности и совершенстве со всех сторон. Обращаются к нему все народы со всех сторон света и континентов, чтобы получить у него руководство без различия на их национальность и социальное происхождение» [18, с.495].

Не ошибемся, если скажем, что шейх Зайнулла Расулев воспитал целое поколение интеллектуальной и политической элиты российских мусульман, которая в 1917 г. включилась в борьбу за национальное самоопределение своих народов. Один из его мюридов муфтий ‘Алимджан Баруди стал одним из деятелей «тюрко-татарского» движения. Другой его ученик Риза ад-Дин Фахреддинов стал выдающимся просветителем и участником башкирского национального движения, а затем возглавил Центральное духовное управление мусульман в 1922–1936 годах. Очевидно его влияние и на лидера башкирского национального движения А.-З. Валиди. Шейх, обладая проницательностью, сразу заметил юнца и устроил ему ряд испытаний. «Отец» Башкирской Республики впоследствии вспоминал: «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». Но, как

известно, А.-З. Валиди стал именно тем, кем стал, а именно, крупным историком-востоковедом, первым руководителем Башкортостана и одним из основоположников и практиков российского федерализма, а значит, одним из архитекторов современной России.

Список литературы

1. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев – последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандийа в Волго-Уральском регионе // Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / Сост., коммент., пер. И.Р. Насырова. Уфа, 2008.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. Баньковой. М., 2001.
3. Биллингтон Д.Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.
4. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Кн. 1. Уфа, 1994.
5. Западные башкиры по переписям 1795–1917 гг. / А.З. Асфандияров, Ю.М. Абсалямов, М. И. Роднов. Уфа, 2001.
6. Курбангулов Р.Г. Из истории сел и деревень Благоварского района. Уфа, 2002.
7. Медресе Южного Урала и Приуралья: история и современность: Хрестоматия / Сост. Т. М. Аминов. Уфа, 2010.
8. Материалы по истории Башкортостана. Т. VI. Оренбургская экспедиция и башкирские восстания 30-х гг. XVIII в. / Авт.-сост. Н.Ф. Демидова. Уфа, 2002.
9. Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. I: Башкирские восстания в XVII и первой половине XVIII вв. М.–Л., 1936.
10. НА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 111. Л. 481об.–484.
11. НА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 431. Л. 1–180.
12. НА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 772. Л. 101об.–102.
13. НА РБ. Ф. Р-473. Оп.1. Д.5353. Л. 1–174.
14. Новиков В.А. Сборник материалов для истории уфимского дворянства. Уфа, 1879.
15. Пыжиков А. Корни сталинского большевизма. М., 2015.
16. Рамзи М. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаи‘ Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Т. II. Оренбург, 1908.
17. Рахманкулова С.Г. Муфтий Габдрахман Расулев – старший сын Ишан Хазрата Расулева. Челябинск, 2000.
18. Риза ад-Дин Фахр ад-Дин. Асар. Т. 2. Ч. 15. Оренбург, 1908.
19. Фархшатов М.Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии. Сборник документов / Сост., автор предисл., введения, коммент., прим., указ. и глоссария М.Н. Фархшатов. Уфа, 2009.
20. Фәхретдинов Ризаитдин. Һайланма әсәрзәр. Өфө, 2002.
21. Хамидов Е.Н. О неизвестной рукописи шейха Зайнуллы Расулева // Казанское исламоведение (Kazan Islamic Review). 2015. № 1. С. 110.
22. Хамидуллин С.И., Асылгужин Р.Р. Материалы к родословной Курбангалеевых // История башкирских родов. Айле, Тырнаклы, Тубаляс. Том 25. Ч. II / Сост. С.И. Хамидуллин, Б.А. Азнабаев, И.Р. Саитбатталов, И.З. Султанмуратов, Р.Р. Шайхеев, Р.Р. Асылгужин, В.Г. Волков, А.А. Каримов, А.М. Зайнуллин. Уфа, 2017. С. 677–685.

СУФИЗМ В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФИИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ БАШКОРТОСТАНА

Аннотация. В статье излагается точка зрения основоположника интегрального традиционализма Рене Генона и других философов-традиционалистов на суфизм, как эзотерическую составляющую ислама и наиболее яркое выражение Примордиальной Традиции, рассматриваются взгляды шейха Зайнуллы Расулева и роль суфийских орденов в распространении ислама на территории Башкортостана.

Ключевые слова: суфизм, Примордиальная Традиция, традиционализм, метафизика, исламский эзотеризм, таухид.

Abstract. The article presents the viewpoint of the founder of the integral traditionalism of René Guénon and other traditional philosophers on Sufism, as an esoteric component of Islam and the most vivid expression of the Primordial Tradition, examines the views of Sheikh Zainullah Rasulev and the role of Sufi orders in spreading Islam in the territory of Bashkortostan.

Keywords: Sufism, Primordial Tradition, traditionalism, metaphysics, Islamic esoterism, tawhid.

Суфизм является объектом изучения философии, истории религии, культурологии и иных научных дисциплин, рассматривающих его как «духовный ислам», исламский мистицизм или эзотерическое течение внутри ислама. Многочисленные исследования, посвященные вопросам онтологии и гносеологии, рассматривают суфизм (тасаввуф) с позиций классической философии, т.е. светского, внерелигиозного взгляда на мир. В связи с этим подобный угол зрения априори не может аутентично обозначить бытийный статус суфизма, впрочем, как и любой иной эзотерической традиции. Однако философия традиционализма, основываясь на метафизическом подходе, сумела выполнить эту задачу. Т.Б. Любимова пишет: «Метафизическая позиция означает такую точку зрения, при которой всякое явление рассматривается как укорененное в духовной реальности, независимо от того, как он выглядит с профанной или рациональной точки зрения. Последняя сводит все только к человеческому уровню, к человеку и его способностям, ведь граница рационального познания для профанной точки зрения и есть граница истинного возможного знания. Все остальное либо отрицается, либо относится к своего рода мифотворчеству» [11, с. 118]. Таким образом, традиционалисты придерживались мнения об ограниченности рациональных методов познания, утверждая иные способы обретения истины.

Рене Генон (1886–1951), являющийся основоположником интегрального традиционализма, оставил большой след в философской мысли. Французский писатель Андре Жид, познакомившись с его трудами, сказал: «Если Генон прав, вся моя жизнь и все мои труды были бессмысленны», а в другой раз добавил: «Если бы я прочитал книги Генона в юности, я бы жил по-другому». Некоторые авторы сравнивали Генона с Марксом, имея в виду революционность учения последнего и след, оставленный марксизмом в истории человечества, но с той лишь разницей, что Маркс был радикальным критиком западного общества с левых позиций, а Генон – с правых (традиционалистских). По мнению Генона, духовная традиция, исходящая от Первопринципа (Абсолюта), давно утраченная Западом, сохранилась лишь на Востоке. В историческом измерении ее ранние проявления выразилось в индуизме, а поздние – в исламе, в «печати Пророка», замыкающей данный цикл как «последняя ортодоксальная традиционная форма» [7]. Эту духовную традицию Генон именует Примордиальной (лат. *Primordialis* ‘изначальный’) Традицией, существующей от века, с которой европейцы утратили всякую связь.

Генон писал: «То, что мы называем традиционной цивилизацией, есть цивилизация, покоящаяся на принципах в истинном смысле слова, т.е. в ней интеллектуальный порядок

доминирует над всеми остальными, все из него следует прямо или опосредованно, а когда речь идет о науках или социальных институтах, то это, в конечном счете, лишь вторичные, случайные и подчиненные положения части интеллектуальных истин» [5]. Если большинство философских школ (кантианство, гегельянство, марксизм и др.) рассматривали исторический процесс как линейное движение по пути прогресса (технического, социального, духовно-интеллектуального), то для Генона движение во времени означало лишь отдаление от Первопринципа, т.е. как духовный регресс: «В этом случае циклическая доктрина является полным отрицанием идеи прогресса в том виде, как ее понимает современная цивилизация. Причина заключается в том, что развитие всякого проявления с необходимостью предполагает постепенно ускоряющееся движение в сторону удаления от порождающего Принципа» [6, с.14]. Если в начале исторического цикла человек был приобщен к «Примордиальной Традиции – некоему иррациональному и всеобъемлющему знанию, которое исходит непосредственно от Творца» [4], то постепенно он полностью утратил ее сокровенный смысл, десакрализировал свой мир и смысл собственного существования.

Поскольку источником Примордиальной Традиции является Бог, то именно этим объясняются схожие черты, которые присутствуют во многих религиях. Генон различает религию, как совокупность ритуалов, догм, этических норм, и эзотерическую сердцевину этих религиозных систем. Данное положение основано на кораническом аяте: «Он (Аллах – С.Х.) – первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ» (57:3). Опираясь на данный аят, Генон вслед за суфиями говорил о существовании двух видов знания – явного («захир») и тайного («батин»). Следовательно, Коран содержит тайное знание и является закрытой книгой, которую нельзя толковать буквально, как это делают сторонники сугубо юридического подхода к Писанию.

В китайской конфуцианской традиции эзотеризмом является даосизм. В индуизме – брахманизм и духовная йога. В иудаизме – это каббала. В исламе – суфизм. Важнейшим условием усвоения Примордиальной Традиции является инициация, т.е. передача знаний от учителя к ученику. В тех религиях, где данный механизм отсутствует или был со временем утрачен, происходит постепенный упадок. Именно с этим Рене Генон связывает увядание христианства. Он вынужден признать, что, «несмотря на инициатическое происхождение, христианство в настоящий момент является исключительно религией, т.е. традицией сугубо эзотерического уровня» [8]. Из всего этого следует вывод, что именно суфизм давал жизненную силу всему суннитскому исламу, не давая ему погибнуть под давлением обмирщения и секуляризма. В связи с этим актуален вопрос, поставленный другим французским философом-традиционалистом и исламоведом Анри Корбенем: «...не получится ли так, что Ислам, отбросив суфизм, утратит свою духовную силу?» [14, с.187].

В понимании Генона все религиозные установления и догматы являются упрощенными, адоптированными для понимания обычных людей выражениями тайных, эзотерических доктрин, недоступных профанному сознанию. То есть религия – это эзотерический посредник между Примордиальной Традицией и мирским сознанием. Таким образом, религия полностью соответствует своему названию: слово *religio* произошло от латинского глагола *religare* ('связывать', 'соединять') и ее роль заключается в соединении невидимого (эзотерического) и видимого (экзотерического) аспектов бытия. Анри Корбен рассматривал суфизм как эзотерическую интерпретацию (та'вил *تأويل*) внешнего ислама [16]. Он также писал: «Суфизм – это мощный протест против всякого «фарисейства» в мусульманстве, беспощадное свидетельство духовного Ислама против тенденции свести его к религии буквалистов и законников» [10, с.187].

Религия как таковая, т.е. лишенная своего эзотерического содержания, превращается в антитрадицию, поскольку неизбежно скатывается к морализму, формализму, ригоризму и, в конечном итоге, к неверию. В XVI веке в Европе начинается Реформация и возникает

протестантизм, который Рене Генон трактовал в противоположность традиции (католицизму) как антитрадицию. Он писал: «Протестантизм открыто отрицает авторитет той организации, которая ответственна за законную интерпретацию религиозной традиции на Западе, а на ее месте стремится утвердить «свободный критицизм», то есть интерпретацию, полученную на основании частного суждения нередко даже самой невежественной и некомпетентной личности и основывающуюся, кроме всего прочего, на заключениях сугубо человеческого рассудка (...). Антитрадиционализм начинается с искажения религии, но всегда заканчивается ее полным уничтожением» [6, с.72, 74].

Сказанное Геноном о христианстве в полной мере справедливо и для ислама. Салафизм, представляющий мусульманский аналог протестантизма, обозначился как идейное течение в XIII века, благодаря деятельности богослова Ибн Таймийи. Однако, несколько веков он пребывал в «спящем» режиме, и только в XVIII веке актуализировался, благодаря проповеди Мухаммеда ибн 'Абд ал-Ваххаба. Как и протестантизм, ваххабизм первоначально принял формы пуританского течения, но затем приобрел форму арабского национализма, направленного на сугубо политические цели – разрушение Османского халифата и создание собственного королевства. Благодаря активному миссионерству и финансовым вливаниям Саудовского королевства, ваххабизм распространился по многим странам мира. Последователи названных направлений известны своей внешней, юридической интерпретацией ислама, что является признаком антитрадиции.

Свое учение о Примордиальной традиции Рене Генон¹ отождествлял с суфийской доктриной шейха Мухьи ад-Дина Ибн 'Араби «вахдат ал-вуджуд» («единство бытия»). В работе «Ат-Таухид» он писал, что Аллах – «Самодостаточный в Своей абсолютной полноте (Allahu Es-Samad), и от которого целиком зависит существование и содержание всего на свете, всех вещей, которые вне Его были бы ничем». Поэтому, по его мнению, термин «монотеизм» не совсем соответствует понятие «таухид», значительно сужая его [16]. Ведь монотеизм предполагает лишь веру в единого Бога, но при этом может допускать самостоятельное существование иных онтологических центров. Например, христианский монотеизм допускает некоторый дуализм, ибо антагонистом Бога выступает Сатана («князь мира сего»). Но таухид не допускает это, считая все сущее истечением божественного света. В Коране сказано: «Аллах – свет небес и земли (...). Свет в свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (24:35). Небесное и земное, пронизанное Божественным светом, это как бы две стороны одной медали. Таким образом, таухид утверждает онтологический монизм.

Ислам на территорию Башкирии стал проникать из стран Средней Азии и Ближнего Востока уже в течение первых веков хиджры. Оттуда же шло распространение влияния суфийских тарикатов Ясавийа и Накшбандийа. Последний стало преобладающим среди башкир в XVII–XVIII веках. Мирча Элиаде писал: «Суфии были лучшими миссионерами ислама. Гибб² считает, что закат шиизма был следствием роста популярности и миссионерского духа суфиев» [15]. Эту же мысль проводил В. В. Бартольд: «Возникновение в исламе индивидуального миссионерства, внутри мусульманского мира и за его пределами, было связано с возникновением мусульманского мистицизма – суфизма (...). Суфии отправлялись проповедовать ислам в степь, к туркам (т.е. тюркам – С.Х.), и всегда пользовались среди турок гораздо большим успехом, чем представители книжного богословия» [3].

¹ Рене Генон, пройдя увлечение индуизмом, различными гностическими учениями, в конце концов, принял ислам, вступил в суфийский тарикат Шазилийа и до конца жил в Каире, где его знали под именем шейха 'Абд ал-Вахида Яхья. В Египте им были написаны последние произведения. Генон умер в 1951 году и его последними словами стали слова «Аллах, Аллах».

² Гамильтон Александр Роскин Гибб (1895-1971) – британский арабист и исламовед.

Появление в религиозной жизни Башкортостана фигуры шейха Зайнуллы Расулева было экстраординарным явлением, оставившим неизгладимый след в духовной и политической жизни башкирского народа. Внезапно вспыхнувшая звезда «Полюса времени» (Кутб аз-заман), как титуловался Зайнулла-ишан в суфийских кругах, не только дала новый импульс религиозной жизни Урало-Поволжья и Казахстана, но также вдохновила башкир на борьбу за национальное самоопределение. Его деятельность протекала на фоне духовного упадка, охватившего мусульман во второй половине XIX века. Явными признаками этой тенденции стало то, что деятельность многих суфийских центров свелась, в основном, к обрядности и ритуалу: «Многие его шейхи кроме религиозной и преподавательской деятельности занимались предпринимательством, политикой, становились крупными землевладельцами (Курбангалиевы, Тукаевы и др.). То есть из суфизма была выхолощена суть – система нравственного самосовершенствования; осталась лишь обрядовая форма, превратившая шейхов в местных диктаторов» [2]. В этой ситуации экстатическая проповедь шейха Зайнуллы Расулева, его призыв открыть сердце для истинного, эзотерического, смысла Корана, а также его личный аскетизм, мгновенно превратили бывшего сельского имама в самую популярную фигуру Урало-Поволжского региона и казахских степей.

Зайнулла Расулев оставил довольно скромное письменное наследие в виде сборника «Макалят Зайнийя» и других работ. И в этом нет ничего удивительного, так как многие шейхи довольно низко оценивали возможности какого-либо дискурса, отдавая предпочтение духовно-мистической практике, поскольку, как говорил Федор Тютчев, «мысль изреченная есть ложь». Поэтому А. Кныш писал: «Творческие потенции мусульманского мистицизма реализуются в первую очередь в процессе подготовки мюридов», а сам суфизм называл «духовным атлетизмом» [9]. Тем не менее, даже в своих немногочисленных работах он сумел выразить свое кредо. В статье «О втором пришествии Иисуса» он позиционирует себя как представитель «ахлю ас-сунна ва-л-джама‘а», т.е. общепринятым ныне определением мусульман-суннитов. В работе «О жизни святого Хызра» он подвергает критике «отцов» салафизма и ваххабизма – Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийю, обвиняя их в антропоморфизме (ташбих), нападках на суфизм, порицании ими традиции посещения могилы пророка.

Об Ибн Таймийе Зайнулла Расулев писал, что тот страдал умственным расстройством (это отзывы современников, а не его собственное суждение). А про ваххабитов сказал буквально следующее: «Основу учения ваххабизма составляет книга Ибн Таймийи. Но ваххабиты слишком далеко зашли и перешли все рамки дозволенного в вопросах веры» [14, с. 54]. «Отец» салафизма – Ибн Таймийа – не отрицал суфизм как таковой, почитал шейха ал-Джунайда и даже был последователем эпонима тариката Кадирийя ‘Абд ал-Кадира Джиляни. Но ваххабиты, действительно, далеко ушли от своего идейного отца. Особенно так называемые такфиристы, считающие, что обладают монополией на истину, чем узурпируют прерогативы божьего суда. Ведь пророк сказал, что его община распадется на 73 общины, 72 из которых попадут в ад, и только одна группа, придерживающаяся того, чего придерживался Мухаммед и его сподвижники, попадет в рай. Решение по этому поводу вынесет сам Аллах, а не кто-либо иной.

Свое кредо шейх Зайнулла Расулев собственноручно изложил в приписке к статье «О способе произношения букв арабского алфавита», сделанной после печатного текста. В этом коротком, но удивительно ёмком тексте отражены базовые позиции суфиев-накшбандийцев в представлении шейха. Он писал: «Знание «тасаввуф» (суфизма) является достоверным, истинным знанием с опорой на знание пророка Мухаммада – да благословит его Аллах и приветствует! – посредством Абу-Бакра ас-Сиддика – да будет доволен им Аллах! – также при посредстве ‘Али ибн Абу Талиба – да облагородит Аллаха его лицо! Ученые [суфий] – надежные, авторитетные и справедливые люди в разъяснении [суфийской мудро-

сти]. Это изложено в суфийских трактатах. [Суфийские шейхи] неукоснительно придерживаются шариата в соответствии с «сунной», отказываются от «бидга», твердо и последовательно осуществляют «зикр» по образцам, которые они полностью взяли от «Великих шейхов» «аль-Хакика» (Божественной Абсолютной Истины), отказываются от «вуджуд» ([окружающей] действительности, бренного мира), наполняют свои сердца величием и «зикром» и при общении и дружбе [с единоверцами] соблюдают условие общаться только с мусульманами из «ахл ас-сунна ва ал-джама‘а». О, взыскующий знаний! Читай книгу имама аль-Газали «Мункиз мин ад-далала» («Спасаящий от заблуждений»). И да поможет нам Аллах!» [14, с. 76].

Как видим, шейх Зайнулла Расулев высказался о том, что тасаввуф – это, в первую очередь, истинное знание, гнозис, которым обладал пророк Мухаммед и «великие шейхи», обладатели «ал-хакикат», т.е. Божественной Абсолютной Истины, источником которой, выражаясь терминологией Рене Генона, является Примордиальная Традиция. Не случайно, профессор Калифорнийского университета Хамид Алгар назвал его «последним Великим Шейхом суфийского братства в Волго-Уральском регионе» [1, с. 149]. Шейх покинул этот мир 2 февраля 1917 года накануне страшных потрясений, в которые была ввергнута страна, российский ислам и башкирский народ. Тем не менее, он был уверен в скором торжестве «знания пророка Мухаммеда», т.е. суфизма. Одному из своих мюридов, будущему муфтию ДУМЕС Шакиру Хиялетдинову (1951-1974 гг.) он сказал: «Терпение нашего народа беспредельно, как наша вера. Но Бог справедлив и желает вознаградить нас за наши страдания. Я не смогу дожить до этого дня, но ты, Шакир, сможешь дожить до того дня, когда ничто не сможет загородить света истины» [1, с. 182].

Возникает вопрос, кто же стал преемником Зайнуллы Расулева после его смерти? Как нам представляется, им стал его сын Абдрахман Расулев, занимавший пост муфтия ДУМЕС в 1936-1950 гг. Об этом, в частности, писал Хамид Алгар: «Абдрахман Расулев явно был халифой (духовным преемником) своего отца в братстве Халидийа-Накшбандийа (...). Его преемник на посту председателя управления, муфтий Шакир Хиялетдинов, чье правление длилось до 1974 года, тоже был студентом шейха Зейнуллы; хотя неизвестно, был ли Ш. Хиялетдинов халифой шейха» [1, с. 182]. Так или иначе, после смерти Ш. Хиялетдинова в 1974 г. почти все формы суфийской обрядности (хатм хваджаган, вирд, рабита и др.) на территории Башкортостана если не были полностью забыты, то практиковались буквально единицами лиц.

Десятилетия воинствующего атеизма нанесли непоправимый урон религиозной жизни народов бывшего СССР. В ходе сталинских репрессий был уничтожен широкий слой национальной интеллигенции и духовной элиты. В постперестроечное время начался процесс возрождения прежней религиозной жизни. Однако, данный процесс носил противоречивый характер, часто связанный не с восстановлением традиции, а с проникновением нетрадиционных (антитрадиционных и контртрадиционных по классификации Р. Генона) форм религиозности. Вакуум, образовавшийся в советский период, заполняли проповедники чуждых учений, например, салафизма и ваххабизма, пропаганда которых щедро финансировалась зарубежными спонсорами.

Возрождение традиционного ислама¹, ориентированного на суфийское мировоззрение и ценности, началось с некоторым опозданием. Традиция, как считали Р. Генон и другие традиционалисты, не может исчезнуть, как исчезают культурные и иные формы. Просто она и соответствующие духовные принципы временами перестают восприниматься большинством людей [11, с.122]. Этому способствуют секуляризация общественного сознания

¹ В российском обществе под традиционным исламом, как правило, понимаются те формы мусульманской религии, которые господствовали в дореволюционный период. Такое понимание звучит в унисон с геноновским определением Традиции, хотя Генон четко отделял ее от «традиции» в обыденном смысле слова.

или насильственные действия власти. Восстановление традиционных форм религиозности началось сразу же после ослабления прессинга господствовавшей в советский период идеологии. Суфийские тарикаты возродились во многих частях России. К таковым следует отнести братство Накшбандийа, 40-м звеном в «золотой цепи» духовной преемственности (силсила) которого был шейх Мухаммад-Назим ‘Адилъ ал-Кыбрыси (1922-2014) [13]. Последователями шейха являются десятки тысяч человек во многих странах мира. В Башкортостане также имеются мюриды названного шейха и его преемника (халифа) Мухаммада ‘Адила ал-Кубруси ар-Раббани.

Список литературы

1. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев – последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандийа в Волго-Уральском регионе // Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / Сост., коммент., пер. И.Р. Насырова. Уфа, 2008.
2. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
3. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В.В. Сочинения в 6 томах. Т. 5. М., 1968. С. 68.
4. Вандерхилл Э. Мистики XX века. Энциклопедия. М., 1996.
5. Генон Р. Восток и Запад. М., 2005.
6. Генон Р. Кризис современного мира. М., 2008.
7. Генон Р. Символы священной науки. Пер. с фр. М., 2002.
8. Генон Р. Христианство и инициация [Электронный ресурс] URL: <http://arctogaia.com/public/guen-4.htm>.
9. Кньш А.Д. Суфизм. Ислам. Историографические очерки. М., 1991.
10. Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А.А. Кузнецова; Науч. ред. Р.М. Шукуров. М., 2010.
11. Любимова Т.Б. Рене Генон об Изначальном Духовном Принципе, Традиции и контртрадиции // Эстетика на переломе культурных традиций / Отв. ред. Н.Б. Маньковская. М., 2002.
12. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2009.
13. Рошин М.Ю. Шейх Мухаммед Назим Киприотский и его последователи (к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 320–321.
14. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения / Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И.Р. Насырова. Уфа, 2000.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. III: от Магомета до Реформации. М., 2002.
16. René Guénon. Et-Tawhid [Электронный ресурс]. URL: <http://dinul-qayyim.over-blog.com/ren%C3%A9-gu%C3%A9non-et-tawhid>.

ШӘЙЕХ ЗӘЙНУЛЛА РӘСҮЛЕВТЫҢ ҒАИЛӘҢЕ ТУРАҢЫНДА КАЙҢЫ БЕР МӘҒЛҮМӘТТӘР

Аннотация. В этой статье приводятся новые сведения о биографии Шейха Зайнуллы Расулева. В ней использован собранный автором материал путём интервью с потомками великого Шейха, проживающими на родине З. Расулева.

Ключевые слова: Кутуб Заман Зайнулла Расулев и его биография, Ислам и суфизм, Башкортостан и потомки Шейха Зайнуллы Расулева.

Abstract. This article provides new information about the biography of Sheikh Zaynulla Rasulev. It uses the material collected by the author through interviews with the descendants of the great Sheikh living in the homeland of Z. Rasulev.

Keywords: Kutub Zaman Zainulla Rasulev and his biography, Islam and Sufism, Bashkortostan and the descendants of Sheikh Zaynulla Rasulev.

Ғәзиз еребеззе әүлиәләр рухы төрлө афәттәрзән, бәлә-казаларзан һаклап, курсалап тора, тигәнде ишеткәнем бар. Күрәһең, күп йылдар элек аяуһыз эзәрлекләүзәргә дусар булған халкыбыздың асыл улдарының изге рухтары әле булһа ерзәге үз тәғәйенләнешенә тоғро кала торғандыр. Шуға ла бәтә мосолман илдәрәндә бөгөн дә оло ихтирам менән телгә алынған башкорт шәйехе Котоп Заман Зайнулла Рәсүлевтың исеме үз илен, ерен, халкын һөйгән һәр башкорт күңеләндә милләтебезҙең рухи етәксеһе буларак күзалланыуы һис тә ғәжәйеп түгел. Заманында әллә күпме һөргөндәр үткән, төрмәләргә бикләнгән алдыңғы карашлы дин әһеленең яҙмышындағы фажиғәле биттәр тураһында күп уйланғаным булды. Шундай шәхестәрҙең шәжәрә тармактарын тергеҙһәң ине. Кемдәр улар бөйөк әүлиәненә ейән-ейәнсәрҙәре, бүлә-бүләсәрҙәре? Ниндәй икән уларҙың яҙмышы? Билдәле ишандың көзрәт-һәләттәре уларҙа ла сағылыш тапқанмы?

Белорет районының Шығай ауылында йәшәүсе Зайнулла ишандың бүләсәре 80 йәшлек Сәүзә ӘНИЕВА (Иксанова) инәй менән осрашыуымдың максаты ошо һорауҙарға яуап табуы ине. «Атайымдың әсәһе Кәримә өләсәйем Зайнулла ишандың кызы була. Ул бик иртә донъя куй. Атайым Шәмсетдин өс йәшлек кенә сағында йәш ярымлыҡ Ғәләүәтдин кустыһы менән етем кала. Кәримә өләсәйем үлгәс, Йософ олатайым бик уһал татар катынына өйләнә. Зайнулла олатайым ейәндәрән йәлләп, уларҙы үзенә тәрбиәһенә ала. Белем биреп, буй еткергәс, Шығай ауылына яңы мәҙрәсә һалдыртып, 1903 йылда атайымды шунда укытырға ебәрә. Бәләкәйҙән калала үскәс, атайым тәүҙә ауыл ерен берҙә генә лә үҙһенмәй ызалай. Олатаһына Троицкиға кайтырға рөхсәт һорап, хат та язып карай. Әммә Зайнулла ишан: «Һин ошо ерҙә йәшәргә тейешһең!» – тип, кырт киҫә. Һуңынан күпме эзәрлекләүзәргә дусар булһа ла, олатаһы куһмағас, атайым Шығайзан бер кайҙа ла китмәгән», – тип бәйән итте ғәилә тарихы тураһында Сәүзә Шәмсетдин кызы.

Атаһы менән әсәһенең өйләнәү тарихы ла бик кызыклы. Ауылдың хәлфәһе, ошо кызымды һиңә бирәм, тип, 13 йәшлек Бибиәсмәне күрһәткәс, сәй әһеп ултырған ерендә йәш хәзрәттең каушауынан сынаяк төшөп киткән. Шунан ул ипләп кенә өйләнергә йыйырмауын белдергән. Һуңыраҡ икенсе бер мәжлестә Йософ олатаһы ошо ук кызы күрһәтеп, «Улым, был кыз буй еткергән инде, үзе ипле генә күренә», – тип, тағы Бибиәсмәне кәләшлеккә димләй. Тик инде тәүҙә үк алмағас, кызың ата-әсәһе каршы төшә. Шулай за тизҙән риза булып, үз фәтихаларын бирәләр.

Шәмсетдин хәзрәт менән Бибиәсмә абыһтай шул тиклем татыу, матур йәшәйҙәр. 12 балалары булып, шуларҙың өсәһе үһеп етә: Нажиә, Сәүзә һәм Мөһнир. Дин әһелдәрән элек бик эзәрлекләгән осорҙа Шәмсетдин хәзрәтте лә кулға алып, алыс Мурманскиға озаталар. Бибиәсмә абыһтайҙы ла йәшәгән өйҙәрәнән кыуып сығаралар, туктауһыз эзәрлекләйҙәр. Ул ун айлыҡ кына Сәүзәне зыяратка йәһереп, үзе һазлыкта касып ултырып калғанын гел

һөйләр булған. Бибиәсмә абыстайзы үгәй әсәһе Өммөкамал үз ышығына алған һәм хәзрәттең ғаиләһенә карата бик йылы мөнәсәбәт күрһәткән. Хәйер, улар үззәре лә түбәлек астында, урамда ғына торған булғандар. Йәшәгән өйзәрен һүтеп алып киткәндәр. Олатаһы менән атаһын һөргөнгә бергә ебәргәндәр. Кайным һүтелгән өйзә күргәс, әй иланы, тип һуңынан һөйләр булған атаһы. Бибиәсмә абыстай ире һөргөндә булған осорза ай яктыһында еләк йыйып, шуны көндөз ризыкка алыштырып көн күргән, сөнки көндөз колхоз әшендә башкаларзы ашатканда, быларзы ас калдырыр булғандар.

Ниһайәт, Шәмсетдин хәзрәт һөргөндән котолоп, төрлө михнәттәр менән Мурманскизан кайтып еткән. Төртмә телле бәғзе әзәмдәр атаһына кара яғып маташканын ишеткән кыз бала бер көн шулай илап кайтып ингәс, атаһы менән әсәһе алдарына ултыртып алып: «Сәүзә, без бер қасан да бер-беребезгә лә, берәүгә лә хыянат итмәнек», – тип, әңгәмә алып барғандарын искә алды Сәүзә инәй. «Атайым мине Кәримә өләсәйемә окшатып: «Әсәйемә төсөң менән дә, холқоң менән дә, йыуашлығың менән дә окшағанһың», – тип иркәләр ине», – тине ул. .

Бибиәсмә абыстай кул әшенә оқта була. Ауыдаштарына теүәтәйзәрзе лә үзе тегеп, кускарлап сигеп бирер булған. Теген машинаһын тартып алғастары, бөтә нәмәнә гел кулдан тегә.

Шәмсетдин хәзрәт Шығай ауылында дини әштәрзе алып барыусы ғына түгел, ғәйәт оло мәғрифәтсе лә була. Бөйөк Ватан һуғышы башланғас, ир-егеттәр хәзрәттән фатиха алып, ул язып биргән бетеүзе тағып, яуға китә. Ул көндөз колхоз игенен киптерә, төндәрен келәт карауыллай. Уны халык бик ихтирам иткән. Фронтка хәлдән килгәнсе ярзам итәйек, тиһә, тыңлар булғандар.

1943 йылда ауылдаштарының шул тиклем төшөнкөлөккә бирелгәнән күреп, Шәмсетдин хәзрәт халықтың рухын күтәрер, өсөн дини байрам үткәрергә була. «Туғаным менән икебеззән ер өстөн қаззырып, өшөгән картуф йыйзырттылар. Әсәйем шуның крахмалын һығып, ике қалак он кушып, көлсәләр бешерзе. Бер зә, балалар тамағынан айырам, тип уйламаған бит әле, халықтың күңелен күрәм, тип уйлаған. Ә кешеләр байрамдан сырайзары үзгәрәп, йөззәренә нур қунып таралды. Күззәрендә өмөт осқондары токанды. «Абыстайзың шул сакта бешергән көлсәләре бик тәмле булғайны», тип, халык бик озак һөйләп йөрөнә. Мин дә уның тәмен исләйем. Күп йылдар үткәс, шундай қоймақты үзем дә бешереп қарағайным, бер зә улай тәмле килеп сықманы», – тип хәтерләре менән бүләште Сәүзә Әниева.

Һуғыш йылдарында шулай алһыз-ялһыз әшләүе, 42-46 градус һыуықтарза тышта қарауылда тороуы Шәмсетдин хәзрәтте түшәккә ятырға мәжбүр итә. 1957 йылдың май айында ул бик қаты ауырыуына қарамастан, ғәйәт хөтбәһен укып, вәғәздәрен һөйләп, һуңғы тапқыр ғәйәт байрамын үткәрә һәм тиззән бакыйлыкка күсә.

Мәғрифәтселек тураһында фекер йөрөткәндә тағы шуны әйтеп китергә қәрәк.

Шығайза ирзәр мәзрәсәһе электән булған. Яқшылап укытырға кешеһе генә табылмаған. 1902 йылда Зәйнулла Рәсүлев һалдырған яңы мәзрәсәгә олуғ ишандың ейәнә Шәмсетдин хәзрәт укытырға килгәс, әштәр йәнләнеп киткән. Бик һәләтле шәкерттәр өстәлгән. Араларында шиғыр язғандары ла булған. Шәмсетдин хәзрәт шәкерттәрен бик яратқан. Шаярһалар за тыймаған. Мәзрәсәлә дини ғилем менән бер рәттән, исәп-хисап, география кеүек фәндәр зә укытылған. Укыу әсбаптары менән атаһы ла, Зәйнулла олатаһы ла тәмин итеп торған. Ауылға былау менән 5-6 шкафлык ғәрәп, фарсы телдәрендәге қитаптар қайтарылған. Шәмсетдин хәзрәтте қулағ алғас, мәзрәсәлә белем алған қырклап егетте ауыл зыяраты эргәһенә қыуып килтереп атқандар. Нисәмә шәкерттең берәүһе генә исән қалған. Уларзан илебегә файза килтерерзәй ниндәй генә зыялылар үсеп сықмас ине, тип, Шәмсетдин хәзрәт ғүмер буйы шуларзы йәлләп, әсенеп йәшәгән.

Белорет районы Шығай ауылында Сәүзә Әниева йәшәгән ыксым ғына йорт элек кыззар мәзрәсәһе булған. Уны тирә-якта танылған балта оҫтаһы булған әсәһе яклап олатаһы һалған. Уға атаһы яғынан – Йософ олатаһы да ақсалата ярзам иткән. Кыззар мәзрәсәһендә әсәһе, Бибиәсмә абыстай, мөгәллимә булған. Тәүзә тормош иптәшенән һабак өйрәнәп, һуңынан 14 йәшлек мөгәллимә үзенә йәштәш кыззарзы укытқан. Улар үззәрә лә ғаиләһе менән ошо мәзрәсәлә йәшәгән. Үрзә әйтәлгәнсә, өйзәрәнән кыуып сығарылғандан һуң бик күп йылдар үткәс кенә Мөһһир кустыһы судлашып, ошо йортто кире кайтарып алған. Бибиәсмә абыстай үлер алдынан Сәүзәгә ошо өйзә калдырып китмәскә васыят әйтәп калдырған. Был өйзәң һигезенә Зәйһнулла ишан өшкөрөп биргән қазаузар қағылған тип әйткән.

«Зәйһнулла ишандың бер һисә катыһы булған. Балалары ла күп кенә булған. Үкенескә каршы, барлык туғандарымды ла беләп бөтмәйем», – тип үкенесен дә белдергәһине Сәүзә инәй. Кайһы берзәрә менән хатлашып торған ул, ә бына Ғабдрахман Рәсүлевтың ғаиләһе менән бәләкәйзән аралашқан. «Атайым уның менән бигерәк тә дуҫ булды. Гел хат алышып торзолар. Тик хаттарзы бер зә почта аша йөрөтмәнеләр. Гел кеше аша ғына бирәп ебәрерзәр ине. Әсәйем дә Ғабдрахман ишандың мөрһите ине. Кулы оҫта булғас, оҫтазына күлдәк тегәп кейзәрәп кыуандырғанын да исләйем. Ғабдрахман Зәйһнулла улы 1936–1950 йылдарза Башкортостан диниә назаратында баш мөфтөй булған. Рәсәйзәң берзән-бер мөфтөйө! Әүлиәлек һәләтә лә көслә ине. Ғабдрахман ишан тураһында ишетәп, бер мәл Сталин уны үзенә сақыртып ала. Олатайзың: «Тәүзә хәүефләндем, әлбиттә. Ул сақыртып алған кешеләр, ғәзәттә, кире кайтмай бит. Лә иләһи илләалла. Вәләйһе тәүәкәлтә ғә-ләллаһа, тип укыһып, барыһын да Хозайға тапшырзым да ил башлығы яһына индем», – тип һөйләгәнә иҫтә калған. Сталин уны фронт хәлдәрә тураһында кәңәшләшәргә сақырған булған. Еңеүгә өмөтә уяһған етәксә уға еңел машина бүләк иткән. Ғабдрахман ишан Сталиндан «Ислам динә» китабын баҫтырып сығарыуға, шулай ук Башкорт кавалерия дивизияһы һалдаттары менән оҫрашыуға рөхсәт һораған. Сталин уның теләктәрән кәнәғәтләндәргән. Ғабдрахман ишан Башкорт кавалерия дивизияһы менән һуғыштың иң ауыр оҫоронда, һалдаттар күпләп кырылған вақытында оҫраша. Рәт араһынан үткәндә ул: “Бында мин башкорттарзы күрмәйем!» – тигәс, уны оло һарайға алып инәләр. Һарай һалдат мәйәттәрә менән тулы була, ишан улар яһында ултырып, доғалар кыла. Шуны йөрәгә әрһеп гел һөйләй торған булған. Ә индә 1945 йылда Сталин рөхсәтә менән баҫтырып сығарған китап Советтар Союзында ислам динә буйыһса баҫылған берзән-бер китап һанала».

Сәүзә инәй бәләкәйзән укыуға откор була. Атаһы менән әсәһенәң Нажиә апаһын укырға өйрәткәндәрән күрә лә, әй, рәһней икән. Мине яратмайзар, ахырыһы, яратһалар, миңә лә өйрәтерзәр ине, тип уйлай. Әсәһе өйрәткән иң берәнсә сүрә «Ихлас» сүрәһе була. Ә хәрәф танырға Ақмулланың китабы аша өйрәнә. Шул тикләм ярата ғәрәп хәрәфтәрә менән язылған ошо китапты. Башынан азағына тикләм ятлап бөтәрә. 9-10 синыфтарзы Сермәндә укый. Унан һуң атаһы Белорет педагогия училищеһына укырға алып бара. Директор менән завуч: «Бына, дин әһелә булһа ла, кызын үзә алып килгән укырға», – тип, хуплап каршы алһалар за, Сәүзәне ызалатқан, кәмһеткән укытыусылар күп була. Китап укырға яратқан кыз һуңынан Өфө китапханасылар техникумына документтарын алып килә. Баш каланың Салауат урамында Ғабдрахман ишан йәшәгән 7-се һанлы йортто эзләп тапқас та, унда инергә кыймай, бер килкә уңайһызыланып баҫып тора. Ғабдрахман олатайзың кыззары өйзә булып сыға. Уратып кына һүз башлай: «Шығайза бер туғанығыз бар икән!». Шул сак Нөлөфәр апаһы: «Аһ, аһ, һин бит Шәмсетдин олатайзың кызы! Атайыңа оқшап тораһың да индә!» – тип косаклап ала. Китапханасылар техникумында бик ихтирамлы мөнәсәбәт тойоп укый. Бәлки, уның шулай булыуына Ғабдрахман ишандың йоғонтоһо ла булғандыр. Шулай итәп, укыуын тамамлағас, хәзмәт юлын Шығайза китапханасы булып башлай.

«Беззең якка репрессияға элэккән кешеләрзе ағас кыркырға ебәргәйнеләр. Шулар араһында Рамазан Эниев исемле бер чечен егете бар ине. Бәлки, милләте буйынса чечен да булмағандыр ул. Чечняла йәшәгәндә күршеләре: «Һиниң ирең чечен түгел. Аслык йылдаһында беззең якта татарҙар үззәренәң балаларын һата ине. Кайның менән кәйнәндең балаһы булманы, Рамазан һатып алынған бала!» – ти ине. Шулар егеткә кейәүгә сыҡтым мин. Ул ни, миңә сыҡмаһаң, урлап алам, тип, артымдан калмай йөрөнө. Үзәбеззең ауыл егеттәре ялынып та, ялбарып та, асылуанып та караны», – тип хәтерләне ошо осорзо әңгәмәсем.

Кейәүгә сығып, бында бер аз йәшәгәс, йәш ғаилә Чечняға күсенә. Алхазурово тигән ерзә тора башлайҙар. Үззәренә алып кайтҡас, тормош иптәшенәң мөнәсәбәте үзгәрә, бер сәбәһеҙ йәберләй башлай. Чечендарзың: «Нисек итеп башкорттар һине бушлай Рамазанға тоттороп ебәрзе ул? Беззә булһаң, был төс-киәфәтең менән бик кыйбат торор инең: етмәһә, ғәрәпсә лә, урысһа беләһең...» – тип аптырағаны иҫендә калған.

Чечняла ул башланғыс синифтарзы укыта. Мәктәп директоры Тамара Хасановна: «Маленькая, шустрая», – тип, уны бик яратыр булған. Ата-әсәләр зә балаларын тап уның класында укытырға тырышқан. Бер заман укытқан класында 36 бала урынына 46 булып киткән! Бергә эшләгән коллегалары: «Сәүзә Шәмсетдиновна, һез чечен балаларын яратаһығыҙмы ни?» – тип аптырап һорай торған булғандар.

Үззәренәң өс балаһы була: Роза, Рушан, Ғабдрахман. Иренәң тыуған яғында 8 йыл йәшәйзәр. «Бер сак Нажиә апайым менән езнәм кунакка килделәр зә: «Былар якта без 8 йыл түгел, 1 йыл да тормас инек!» – тип кайтып киттеләр. Илашып хушлаштык. Миңә ни, етә калды. Үземдәң дә һағыныуҙарым үзәгемә үткәйне. Күп уйлап тормай, ул сактарзә мәғариф министрлығында эшләгән Бикә Таһироваға эш һорап хат яздым. Тиззән унан ыңғай яуап килде. Нажиә апайымдан: «Әсәйең нык ауырый», – тигән телеграмма һуктырттым. Бер ни һизмәгән Рамазан үзе үк мине Грозныйға тиклем илтәп куйзы. Балаларымды ла сит милләткә калдырманым. Алимент та юллап маташманым. Үзем үстәрзем.

Башка кейәүгә сығып торманым. Һоратыусылар булһа ла күңелем тартманы. Әсәйем дә: «Һин ир менән тора белмәйһең, Сәүзә! Башка йөрөмә!» – тип әйтте. Рамазан үзе йыл һайын килеп йөрөнө. Килгәнендә: «Әсәйегеҙзе кейәүгә бирмәгеҙ!» – тип, балаларзы нығытып китә ине.

«Кайтканымә үкенмәйем. Балаларымды ысын башкорт итеп үстәрзем! Һез олуғ заттан, үзәгеҙзе матур тотоғоз, тип өйрәттем. Аллаға шөкөр, балаларым йөзөмә кызыллыҡ килтермәне» – тип иҫтәлектәре менән бүләште Сәүзә Шәмсетдин кызы. – «Атайым, бөйөк Шәйех Зәйнулла Рәсүлевтың ейәне Шәмсетдин хәзрәтең, кәберенә зыярат кылып, рухын ололаусылар әле лә бар. Атайым көслә хәзрәт ине. Дауалаһа, кеше йүнәлмәй калмай ине. Үләндрәр менән дә дауалай белде. Әсәйемдә лә өйрәтте. Мин дә өшкөрһәм, имә килешә. Әммә был эш менән шөгөлләнәргә яратмайым. Бик ызалаған кешегә генә ярҙам итеп ебәрәм. Бәләкәйзән намаззамын. Уразаны калдырмай тотам. Аракы кеүек нәмәнә бер қасан да ауызыма алманым.

Суфыйҙар нәселенән булыуым менән нык ғорурланам. Һиниң кылған ғибәҙәтең менән Аллаһы Тәғәлә риза булһа, итәғәтең, буйһоноуың менән бәйғәмбәрәбез Мөхәммәт ғәләйһис-сәләм риза булһа, ә үзең менән бөтә мәхлүктәр, шулар иҫәптән хайуандар за риза булһа, һин суфый индә ...»

Бөгөн дә Башкортостаныбыззың һәр төбәгендә ил-еребеззе қурсалап торорзай, халықтың рухын күтәрерзәй дин әһелдәре булһа, без ни тиклем көсәйер инек! Беззе қурсалап торған әүлиәләребез, шулар иҫәптән Зәйнулла иһандың рухы ла шат булыр ине.

ПРАЗДНИК КУРБАН-БАЙРАМ У БАШКИР В НАЧАЛЕ ХХІ В.

Аннотация. Статья написана на основе полевого материала последних лет, собранных в разных районах Республики Башкортостан. К башкирам ислам начал проникать в X–XI вв. С принятием ислама башкиры стали почитателями единого бога (Аллаһы тәғәлә – башк.) и его посланника Мухаммеда, и постепенно начали жить по канонам шариата. Однако в начале XX в. исследователи отмечали о наличии у башкир пережитков их древних верований. Мусульманские праздники у башкир поныне носят смешанный или адаптированный характер. Мусульманские праздники региональными особенностями ислама проводятся практически во всех башкирских населенных пунктах РБ.

Ключевые слова: башкиры, доисламские верования, ислам, мусульманские праздники, Курбан-байрам.

Abstract. The article is written on the basis of the field material of recent years collected in different regions of the Republic of Bashkortostan. To the Bashkirs Islam began to penetrate into the X-XI centuries. With the adoption of Islam the Bashkirs became readers of the one God (Allahu tagala – bashk.) and his messenger Muhammad and gradually began to live according to the canons of the Sharia. However at the beginning of the XX century the researchers noted the presence of the Bashkirs remnants of their ancient beliefs. Muslim holidays in the Bashkirs are still of a mixed or adapted character. Muslim holidays regional peculiarities of Islam are held in almost all Bashkir population centers of the Republic of Belarus.

Keywords: Bashkirs, pre-Islamic beliefs, Islam, Muslim holidays, Kurban-Bayram.

Курбан-байрам или Ид аль-аджа (араб. عيد الأضحى - праздник жертвоприношения) – исламский праздник окончания хаджа, отмечаемый через 70 дней после праздника Ураза-байрам, в 10-й день месяца Зуль-хиджа в память жертвоприношения Ибрахима, считающегося в исламе пророком.

Курбан-байрам является не только одним из самых почитаемых праздников у мусульман, но и одним из самых известных (узнаваемых) среди всех мусульманских праздников в мире. В русском языке закрепилось название Курбан-байрам. Первая часть этого слова курбан происходит от арабского قربان («жертва»), вторая часть – тюркское слово байрам («праздник»). Праздник длится три дня, в течение которых согласно традиции полагается заколоть жертвенное животное. Жертвоприношение в праздник Курбан-байрам не является обязательным для каждого верующего, но оно желательно для тех, кто является достаточно обеспеченным, чтобы его совершить [1, с. 13].

Полевой материал по данному празднику собирался в Куяргазинском, Мечетлинском, Белокатайском, Салаватском, Белорецком районах РБ. Методами исследования были: опрос и наблюдение, аудио- и фото- фиксация. В 2017 г. было зафиксировано проведение праздника Курбан-байрам в с. Шигаево Белорецкого района РБ, где население 99,1 % башкиры – мусульмане.

Празднование Курбан-байрама различными народами нашло свое отражение в исследовательской литературе. Есть сведения об этом празднике в обрядовой практике башкир [1, 3, 8, 11].

Башкиры – тюркский народ (около 1,6 млн. чел., из них 1,2 млн. проживает на территории РБ) исповедующий ислам суннитского толкования, который начал проникать к ним в X–XI вв., когда арабские купцы и миссионеры, часто посещая Великую Булгарию, заходили и в страну башкир. В XIII–XIV в. ислам уже значительно распространился среди них. С принятием ислама башкиры стали почитателями единого бога (*Аллаһы тәғәлә* – башк.) и его посланника Мухаммеда, постепенно начали жить по канонам шариата. Мусульманское духовенство, первоначально обучавшееся в Средней Азии, больше – в Волжской Булгарии, стало вытеснять доисламские обычаи и божества, но языческие поверья и обряды не исчезли, а продолжали существовать параллельно с мусульманскими традициями, видоизменяясь и адаптируясь.

На протяжении XVII–XVIII вв. ислам все больше проникает в быт башкирского народа, регулируя семейно-брачные, межличностные и общественные отношения, за это время мусульманские морально-этнические и правовые нормы (шариат) становятся господствующими. Утвердился никах – заключение брака в соответствии с шариатом, а также мусульманские обряды, сопровождающие важнейшие события жизни – рождение, смерть, достижение зрелости. Важной составляющей бытия стали праздники мусульманского календаря – Рамазан-байрам, Курбан-байрам, Маулид [11, с. 27]. Восприятие башкирами мусульманских морально-этических и правовых норм, культурных традиций не вытеснило из их среды доисламских обычаев и верований.

К сожалению, в ранних работах XVIII–XIX вв. недостаточно описывается праздник Курбан-байрам у башкирского народа. Первые письменные упоминания о проведении Курбан-байрам относятся к XVIII в. И.Г. Георги пишет, что в этот день башкиры «попеременно с женами одни у других гостят... тот кто старше всех, бывает старшим, несмотря на то хозяин ли он или гость» [6, с. 105]. Из мусульманских праздников наиболее значимыми были Ураза-байрам и Курбан-байрам. В конце XIX в. М. Баишев описывая жизнь башкир деревни Зианчурино (ныне Кувандыкского района Оренбургской области) отмечал, Курбан-байрам праздновался четыре дня и оживленнее, чем первый, так как был связан с обилием жертвенного мяса. «Каждый порядочный житель обязан закалывать в этот праздник овцу, козу и даже крупный скот. Богатый обязан закалывать столько скотины, сколько у него в семействе взрослых членов». Летом два-три семьи, объединившись, давали совместный обед где-нибудь в лесу. Праздник сопровождался играми и борьбой [3, с. 19]. Если позволяли средства, закалывали крупный рогатый скот. В упоминавшейся выше деревне Зианчурино еще в конце XIX в., если праздник приходился на лето, в этот день проводили игру Кут-алыу. Юноши приглашали в гости молодых людей из соседней деревни, покупали вскладчину барана, чай, сахар, кумыз, «нередко и водку». Когда гости подъезжали к деревне, юноши выезжали навстречу. Один из гостей на быстром коне держал в руке кашемировый платок и предлагал встречавшим отнять его. В ходе игры прибывшая сторона старалась защитить платок, а другая его отнять. Побеждали те, в чьих руках оказывался платок [3, с. 19–20]. Исследователи переводят его как «гнаться за счастьем», «гнаться за удачей». Затем хозяева и гости отправлялись домой, где начиналось пиршество с плясками и пением [4, с. 209]. По вышеуказанному материалу можно сказать, что праздник Курбан-байрам сопровождался далекими от ислама обрядами и содержал в себе элементы доисламских традиционных праздников – состязания, игры и др. Хотя в начале XX в. Руденко С.И. пишет, что ислам изгладил из памяти башкир их прежнее верование, но, тем не менее, материалы, собранные на территории Башкортостана им, свидетельствовали о наличии у башкир пережитков их древних верований и мировоззрения (тотемизм, тенгрианство) [8, с. 265].

После Октябрьской революции 1917 г. начинается новый этап, где для мусульман – башкир и татар – в городах проводились комсомольские Ураза-байрам, Курбан-байрам, Маулид-байрам [5, с. 105]. А в деревнях также продолжались вести мусульманские праздники традиционным способом. Кроме больших мусульманских праздников (Ураза-байрам и Курбан-байрам), башкиры отмечали Маулид-байрам, Гашура-байрам и Раджаб-байрам. Эти праздники больше напоминали семейные торжества: верующие готовили праздничное угощение, поочередно приглашали муллу и друг друга в гости. В доме читали молитвы, угощались и раздавали милостыню – хаер [4, с. 209].

Юнусова А.Б. в работе «Ислам в Башкортостане» рассматривает Курбан-байрам в 50-е годы XX в. в городах республики «Во время празднования курбан-байрама совершали жертвоприношения – резали баранов в соответствии с мусульманскими правилами, из мяса варили праздничный обед, часть мяса раздавали родным и соседям. В Уфе в 1947 г. было забито 50 баранов, шкуры 10 баранов были розданы муллам... По всей Башкирии было забито около 3000 баранов...». «В курбан-байрам в домах верующих мусульман устраивали «курбан аш» с приглашением мулл и верующих» [11, с. 226].

Значение ислама возросло в последнее десятилетие XX в., которое характеризуется рядом кардинальных перемен в России в области политического и национально-государственного устройства, социально-экономической и общественной жизни. С начала XXI в. в Башкортостане

идут две тенденции возрождения мусульманских обычаев и обрядов. С одной стороны происходит возрождение исламских обрядов, которые веками совершались башкирами и приобрели свою специфику, адаптируясь к местным условиям. Они часто не соответствуют каноническому исламу. С другой – религиозные знания активно распространяются выпускниками российских и зарубежных (Турция, Египет, Саудовская Аравия) исламских учебных заведений.

В сельских населенных пунктах республики во многих мечетях служат выходцы из этого же населенного пункта и они продолжают вести курбан по правилам народного ислама. В отношении городского населения существует несколько иная ситуация, связанная с наличием здесь религиозных центров – мечеть, медресе и т.д. Поэтому праздник проводится по исламским канонам.

Башкиры к празднику Курбан-байрам готовятся основательно: детям покупают новую одежду, проводят уборку дома, делают домашнюю лапшу (*тукмас*, *һалма*), пекут мучные изделия (*йьуаса*, блины, пирожки). Мужчины убираются во дворе. Накануне праздника топится баня, моются все члены семьи – *гәсәл койоналар* – с головы до пятки обливаются водой и при этом читают молитву. В день праздника одевают чистую (если есть, то новую) одежду. В обрядах активно участвуют и дети. Во время праздника дети (до 14 лет) ходят по домам и собирают *хәйер* (гостинцы) это процесс называется – *әйсәләу*. В *хәйер* входят продукты питания – блины, *йьуаса*, печенье, сладости (конфеты, мармелад и пр.), а также монеты. После получения гостинцев дети говорят: «*корбаныгыз кабул булһын!*». Хозяин дома отвечает: «*Аминь!*». Обряд *әйсәләу* по своей форме проведения напоминает калядование у православных, когда во время праздника Рождества, Пасхи дети ходят по домам и собирают подарки. Возможно, *әйсәләу* была перенята у русского населения Белорецкого района РБ. Этот вопрос остается открытым, из-за неисследованности темы.

В последние годы во многих районах республики за несколько дней до праздника на центральных улицах деревень организаторы вешают объявление с информацией о его проведении, также о том, кто в этом году приносит жертву, и приглашают всех желающих в мечеть на празднования Курбан-байрам. С каждым годом число участников становится больше. По полевым материалам 2017 г., можно сказать, что в Белорецком районе в с. Шигаево семь человек совершили жертвоприношение, из них три на территории мечети (для прихожан и для всех желающих), четыре человека закололи баранов у себя на дворе.

В качестве жертвы приносят овцу или барана, возраст которых должен достигнуть годовалого возраста. Обычно берут животного любой масти. По особым событиям приносят жертвоприношение барана белого цвета (*аккорбан*) – например, по случаю рождения долгожданного ребенка, благополучного возвращения сына со службы в армии. Животные должны быть не мечеными, бараны не кастрированными. Жертву назначают задолго до праздника, их держат в хозяйстве, не выпускают пастись, хорошо кормят. Например, удмурты во время в жертвоприношения Луду выбирали животных не меченых, а бараны не кастрированными, т.е. у животного не должна быть пролита кровь [9, с. 55].

В мечетях праздник начинается в 9 часов утра с прочтения праздничного намаза. Мужчины и мальчики, женщины и девочки читают его в отдельных комнатах (в некоторых мечетях пространство делится на две части с помощью занавеси (*шаршау*)). После намаза желающие раздают милостыню – *хәйер*. После этого заранее извещенный мулла (который должен быть обрезанный («сәннәтле»)) выходит во двор мечети и проводит заклятие (*сала*) (фото 1). В Хайбуллинском, Куюргазинском районах РБ во время резания овцы присутствующие люди держались за ее шерсть: такому человеку после смерти овца поможет на том свете перебраться в рай по мосту Сират шириной, как острие ножа, проложенному через пропасть между адом и раем [7, с. 433]. Перед жертвоприношением над животным мулла читает молитву, при этом смотрит в сторону киблы. Кровь жертвы в Куюргазинском районе проливают в заранее подготовленную яму, которую за тем закапывают. В Белорецком районе же кровь проливают в специальную посуду, чтобы за тем также вылить в яму и закопать. Туда же выливается вода, в которой были вымыты внутренности животного. В обоих случаях это должно быть укромное место во дворе (или на территории мечети), куда не вступает нога человека. Разделяет тушу животного либо хозяин, либо его помощники, но

обязательно мужчины, которые провели омовение (*таһарәт алыу*). Тушу делят на три части. Одну часть мяса в тот же день варят возле мечети в больших котлах, вторую часть раздают малоимущим и больным, а третью часть дают жертвователю, он в свою очередь может раздать родственникам, соседям или позвать домой на *курбан ашы*. У северо-восточных башкир принято, человек, ради которого принесена жертва, должен обязательно попробовать мясо животного. Внутренности животного дают малоимущим или многодетным семьям. Шкуру животного получает мулла или его помощник. Голову и кости жертвы после приема пищи закапывают. Те, кто проводит жертвоприношение дома, в течение трех дней на дом приглашают муллу, он совершает все обряды праздника.

К 12 часам жители деревни (дети, женщины, мужчины) приходят в мечеть. Все желающие в качестве *хәйер* приносят домашнюю лапшу – *һалма*, картошку, хлеб, чай, сахар, фрукты, печенье, пироги и мн. др. Все ставится на стол. В 13 часов читают дневной намаз, в этом участвуют все, кто пришел на праздник. После намаза организаторы проводят с детьми викторину на знание ислама. Победителям дают подарки (Белорецкий р-н, с. Шигаево).

Башкиры на территории республики в Курбан-байрам из мяса животного готовят национальное блюдо – *бишбармак* (фото 2). В мечетях г. Уфы, г. Белорецка, г. Мелеуз, г. Учалы учитывая многонациональный состав и численность прихожан, на территории мечети готовят плов.

В мечетях на трапезе *курбан ашы*, где подают *бишбармак*, дети располагаются отдельно (в 2017 году их было около 50), мужчины и женщины за отдельными столами. Оставшуюся еду, все желающие уносят домой, тем, кто не мог присутствовать на празднике, потому что *курбан ашы* считается намоленной, и тому, кто попробовал, Аллах дает здоровье и долголетие. Поэтому все стараются ее попробовать; ее запрещается давать собакам или кошкам. В мечети праздник заканчивается примерно в 6 вечера.

Башкиры кроме Курбан-байрам, приносят жертвоприношение по обету *назр*. Обет заколоть жертвенное животное в случае исцеления от болезни, успешного разрешения какого-нибудь важного дела. Отличие его в том, что жертвенное мясо полностью раздается и хозяину его нельзя есть. Другой случай – рождение ребенка: в знак благодарности Аллаху при рождении мальчика закалывают двух овец, при рождении девочки – одну. Такой курбан называется *аҡый ка қорбаны* или *инсе қорбан* (именной курбан). «Оба вида курбана практикуются в настоящее время среди башкир, хотя и не столь распространены», отмечает Ю.А. Абсалямова [1, с. 5], но у башкир с каждым годом они становятся более популярными, особенно среди молодежи.

Курбан, кроме значения праздника, проводимого после хаджа, означает принесение жертвы с определенной целью: с пожеланиями благополучия дому, здоровья, с просьбами об урожае, дожде и пр.

Мусульманские праздники у башкир получили смешанный или адаптированный характер, исследователи называют – народный ислам, которые формировался в течение долгого времени. Эти явления можно проследить и в практике мусульманской молитвы – намаз [2, с. 26].

Таким образом, в начале XXI в. праздник Курбан-байрам активно проводится у башкир в сельской местности с участием взрослых и детей. Современный праздник имеют многовековую историю, где исламские и доисламские традиции тесно переплетены. И многие доисламские элементы воспринимаются башкирами как мусульманскими и продолжают применять их в практике жертвоприношения (держаться за шерсть во время жертвоприношения, сбор крови, закапывание головы жертвы – хотя в самом исламе подобного запрета нет). Кроме этого, у обряда есть новации – существование практики *дйсаләу* у северо-восточных башкир, который как считает автор, мог появиться в середине XX в. под влиянием русского населения.



Фото 1. Разделывание туши барана (курбана).
с. Шигаево Белорецкого района РБ. Фото автора.
2017 г.



Фото 2. Приготовление бишбармака (супа) из мяса
пожертвованного животного. с. Шигаево Белорец-
кого района РБ. Фото автора. 2017 г.

Список литературы

1. Абсалямова Ю.А. Курбан-байрам и практика жертвоприношения животных у башкир // Краеведческие записки Сибайского музея. Вып. 3.: Сборник статей. Сибай, 2016. С. 3–6.
2. Абсалямова Ю.А. Намаз в жизни мусульман в современном Башкортостана // Ислам и государство в России: Сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления мусульман России – Оренбургского магаметанского духовного собрания. Уфа, 22 октября 2013 г. Ответ ред. А.Б. Юнусова. Уфа, 2013. С. 26–28.
3. Баишев М. Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского Отдела РГО. 1895. Вып. VII. С. 19.
4. Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.
5. Галиева Г.Ф. Семейные обряды и обычаи башкир в поликультурном пространстве. Уфа, 2017.
6. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 2.
7. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа, 2012.
8. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.
9. Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008.
10. Хасанова З.Ф. Атрибуты доисламских верований в быту и хозяйственной деятельности башкир Белорецкого района РБ // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Сборник материалов IV Международного симпозиума. Р.Ф. Галипов (отв. редактор). Уфа, 2010. С. 269–272.
11. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

МУСУЛЬМАНСКИЙ СВЯТОЙ, ПРОРИЦАТЕЛЬ АВЛИЯ В БАШКИРСКОЙ МИФОЛОГИИ

Аннотация. В настоящей статье делается попытка описать и проанализировать верования башкир, связанные с мусульманским святым авлия. Персонаж авлия у башкир получил локальное фольклорно-религиозное оформление. Башкирские авлия представляют собой синкретичный образ. Многие авлия являются мифологизированными реальными мусульманскими деятелями. Культ авлии восходит к культу предков башкир.

Ключевые слова: авлия, башкирская мифология, святой, прорицательские функции, могилы авлии, ишан.

Abstract. In this article an attempt is made to describe and analyze the beliefs of the Bashkirs associated with the Muslim saints auliya. The character of auliya from the Bashkirs received a local folklore and religious design. Bashkir auliya are a syncretic image. Many auliyas are mythologized real Muslim figures.

Keywords: auliya, Bashkir mythology, Muslim saint, prophetic functions, graves of Avliy, Ishan.

В башкирской мифологии особое место занимают святые, прорицатели. Они представлены как общетюркскими, башкирскими, так и мусульманскими персонажами, однако получившими локальное фольклорно-религиозное оформление. К ним относятся такие персонажи, как әулиәләр, әмбиәләр, ғәйеп-ирәндәр, изгеләр и др. Ср.: *Коркот ата* 'святой, покровитель, прорицатель, прародитель. Зафиксирован, кроме башкир, у казахов и огузских тюрков; *Ғәйшә – Фатима / Әйшә – Батман* 'святая, покровительница женщин, детей и больных. Кроме башкир, персонаж зафиксирован в мифологии татар и народов Центральной Азии. Персонаж восходит к мусульманским святым женщинам Айше и Фатиме; *Зәйнулла ишан* 'святой, предсказатель, знахарь; башкирский религиозный деятель второй половины XIX и начала XX в., суфий, введенный в круг святых учениками и последователями [Хисамитдинова, 2016: 155-169].

Предварительный просмотр словаря башкирской мифологии позволяет говорить о том, что группа святых, связанных с мусульманскими воззрениями башкир, составляет довольно большую группу. Среди них наиболее распространенную группу составляют персонажи, называемые у башкир *әулиә* 'авлия'. Термин *әулиә* восходит к арабскому **أوليا** (ед. число вали) 'святые, находящиеся под покровительством Аллаха, близкие, друзья Аллаха' [Кныш, 1992: 34].

В башкирском языке слово *әулиә* зафиксировано в значениях 'святой, ясновидящий, провидец, прорицатель, предсказатель; добрый, безгрешный, хороший человек', могила святого [АСБЯ, 2018: 980].

Святой *әулиә*, судя по материалам башкирского фольклора, обычно встречается в облике седобородого старца в белом или зеленом одеянии. На голове авлии, по представлениям башкир, бывает белая чалма, а в руках – длинный зеленый посох. Например, в эпосе «Кузыйкурпес» о святом старце авлия говорится следующее: «... улар янына бер карт килеп туктай. Ул өстөнә йәшел сапан кейгән, башына зур ак сәллә ураған, кулына үзенән озон таяк тоткан...» [БХИ 1973: 69]. 'К ним подошел один старик. Он был в зеленом чапане; на голове у него была большая белая чалма, а в руках он держал длинный, выше себя, посох'.

По рассказам башкир, святые авлия могут предотвращать беды, лечить болезни, предсказывать будущее, творить чудеса, перемещаться в пространстве, переноситься в отдаленные области, читать мысли человека, указать место, где находится пропавшая вещь

или человек и др. Кроме этого, святые авлия, по представлениям башкир, являются посредниками между людьми и пророком Мухаммедом, между людьми и Аллахом. Вот как говорится об этом в версии Т.Беляева эпоса «Куз-Курпяч»: «Карабай! Усердное твоё моление ходатайством Магомета, покровителя нашего закона, достигло Всевышнего. Я прислан от пророка возвестить тебе, что родится тебе сын от жены твоей Алтыши». По сих словах старец исчез из глаз Карабая» [БНТ, 1987: 268]. Вышеизложенное свидетельствует о том, что святые авлия на земле являются представителями высших сил.

Следует отметить, что аналогичные верования, связанные с авлия, нашли отражение в казахском и ногайском эпосах. Так, например, в дастанах «Кобланды-батыр», «Алпамыс-батыр», «Шора-батыр», «Орак и Мамай» святой Баба – Тукляс Шашты – Азиз дарует детей бездетным людям, как и башкирский авлия. [Героический эпос, 1975].

Святые авлия в башкирской мифологии обычно выступают и как помощники батыров. Так, например, в эпосе «Куз-Курпяч» авлия помогает батырам Карабаю и его сыну Куз-Курпячу одолеть злого духа Дью-пяри. Вот как говорится об этом в эпосе:

Но Магомет меня к вам посылает,
Чтобы от люта врага сохранить,
Имя пророче во веки прославить,
Дью-пяри злого навеки погубить.
Трудно вам будет его одолети:
Луки слабеют, и стрелы не ранят,
Копья не колят, а сабли не рубят.
Все же возможно его умертвить:
Есть под пятой его правой ноги
Место смертельное – тут порази!

[БНТ, 1987, 278].

После этих слов батыры, поблагодарив авлию за совет, убили дью-пяри, обнажив его правую ногу и открыв уязвимое место. Интересно отметить, что святые, прорицатели в казахских и ногайских эпосах также выступают покровителями, помощниками батыров. В частности, в казахских дастанах о сорока ногайских батырах святой Баба-Тукляс Шашты – Азиз также выступает в качестве покровителя батыров. [Героический эпос, 1975].

Судя по материалам, почти все башкирские авлия выполняли и знахарские функции. В частности, среди башкирского населения до сих пор живы воспоминания о целительских способностях авлии Мужавира-хазрета из д.Манхыр Баймакского района. По рассказам очевидцев, он избавлял людей от самых разных болезней. Сохранились рассказы об избавлении Мужавиром – авлия людей от эпилепсии, порчи, психических болезней. [Башкортостан-әүлиәләр, 2012: 126-130]. Аналогичные материалы содержатся и о других башкирских авлия. В частности, в материалах, записанных у внучек авлии Мухаметануара из д.Муллакаево Баймакского района, говорится об избавлении им дочери начальника Магнитогорской тюрьмы от эпилепсии. [Башкортостан - әүлиәләр, 2012: 97]. Интересные воспоминания содержатся в записях журналистов Р.Вахитовой, З.Мустафиной, С.Ярмуллина о знахарском лечении известных среди башкир авлии Каракай-ишана из Зианчуринского, Ильясмязина из Бурзянского, Шамигула-хальфы из Кугарчинского районов. [Башкортостан – әүлиәләр, 2012: 115-117, 130-139, 117-120].

Следует отметить, что башкирские авлии практически все мифологизированы. Поэтому среди башкирского населения сохранились легенды, рассказы о проделанных тем или иным авлия чудесах. В качестве примера можно привести рассказы об авлии Мужавире-хазрете, который в считанные секунды мог преодолеть значительные расстояния, мог своим взглядом открывать тюремные засовы, ходить по воде, предвидеть будущее, умел читать мысли и т.д. [Якшыбаева, 2012]. Аналогичные чудеса нашли отражение в рассказах о таких

авлия, как Зайнулла-ишан, Габдулла-ишан, Мухаметануар-олотай, Ягафар-ишан, Мурадым-ишан, Газизьян-авлия, Баим-ишан, Гаухария-авлия и др. [Башкортостан-әүлиәләр, 2012: 334]. Перечисленные и другие башкирские авлия, кроме всего этого, могли заклинать змей, изменить погоду, помогать людям в тяжелых ситуациях. В качестве примера можно привести авлию Сайфетдина – муллу из Белорецкого района РБ, который умел вызывать и останавливать дождь с помощью дождевого камня. [С.Ильгамов]. Другой авлия по имени Сагадат – мулла из того же района был известным заклинателем змей. [З.Ильгамова].

Судя по материалам, в излечении болезней, избавлении от неудач и несчастий помогали не только сами авлия, но и их могилы, места их прикосновения, родники, горы и др. объекты, имеющие отношение к тому или иному авлия. Интересно отметить, что указанные места башкирами также назывались Әүлиә, Әүлиә кәбере, Әүлиә тауы, Әүлиә шишмәһе, Әүлиә койоһо. Именно поэтому различные горы, родники, урочища, места, где похоронены святые – авлия до сих пор являются местом паломничества. Могилы авлия, земля с этой могилы, по рассказам башкир, помогали бездетным иметь ребенка, потерявшим здоровье – вернуть его. Ср.: *Озак балаһы булмай интеккән катынды Әүлиә кәберенә алып барыу йолаһы булған. Катын кәбер тирәләй йөрөп, бала һоран, бер ус тупрак алып кайткан.* [БИТК, 2006: 4]. 'Был обычай человека, у которого долго не было детей, приводить на могилу авлии. Женщина должна была ходить вокруг могилы, молить о ребенке и взять домой горсть земли'. Интересно отметить, что обычай водить больных, бездетных, неудачников (котһоз кеше 'бездольный человек') на могилу авлии имеет давнюю историю. В частности, в рукописных историях башкирских деревень, шежере есть сведения о поездке группы семей или семьи башкир на могилу хаджи Хусейн-бека, расположенную недалеко от реки Дема [ОР и СПК ИИЯЛ]. Интересно отметить, что кэшәне Хусейн бека было зафиксировано и в русских письменных источниках. В частности, в записках И.Г.Георги, В.В.Вельяминова-Зернова есть сведения о сооружениях святых астана или кэшәне близ Демы, Уфы. Так например, о кэшәне Хусейн-бека говорится о том, что мусульмане считали мавзолеем священным и приезжали ему поклониться даже из отдаленных мест Оренбургского края. [Вельяминов-Зернов, 1859: 258-284]. Традиции поклонения, хождения к могилам авлии у башкир никогда не прерывались.

Судя по данным археологов, большинство Авлия, т.е. места поклонения расположены на древних курганах [Савельев, 2012: 128-166, Котов, Савельев 2007: 147]. Этот факт свидетельствует о том, что в верованиях, связанных с авлия сохранились и древние доисламские представления башкир, восходящие к культу предков.

Интересно отметить, что могилы авлии в Башкортостане зафиксированы почти у каждого населенного пункта. По рассказам местных башкир, в них захоронены святые люди, распространители ислама (*әүлиәләр, изгеләр, изге кешеләр, якшылар*), которые пришли со стороны Бухары, и их было 365 человек. Их имен почти никто не знает. Но повсеместно их почитают и ходят к таким могилам молиться, особенно в засуху. Ср.: *Ямғыр яумай королок торһа, ауылдың әбейзәре Әүлиә кәберенә барып көрьән укып, йола сәйе эсеп кайта торғайнылар. Шунан ямғыр яуа ине* (М.Мансурова). 'Если долго не было дождя и стояла засуха, старушки деревни отправлялись на могилу авлии. Там, прочитав суры из Корана, выпив ритуальный чай, возвращались домой. После этого обычно шел дождь'.

Интересно отметить, что традиции хождения на могилу, родники, горы авлии живут у башкир и сегодня. В частности, ежегодно башкиры и другие тюркские народы региона приезжают со своими семьями на родник авлии (Әүлиә шишмәһе) и гору с могилами святых Аушкуль (Әүешкүл) в Учалинском районе с целью избавления от болезней, несчастий. Они в течение 2-3 дней пьют воду, чай из воды святого родника, поднимаются на гору, где лежат могилы авлии, устраивают аят, теляк и т.д. Интересно отметить, что на могилы авлии башкиры водят и зоболевших лошадей.

Известно, что к некоторым могилам авлии ходят башкиры не только близлежащих деревень. К ним приезжают, по рассказам местных жителей, даже со стороны Ташкента и Тобольска. Это свидетельствует о том, что в данной могиле был похоронен один из известных и сильных авлия. Интересно отметить, что почитаемыми являются не только могилы давно захороненных, зачастую неизвестных авлия. Например, в последние два-три десятилетия являются местом паломничества и почитания могилы Зайнуллы-ишана, Мужавира-хазрета, Габдуллы-ишана Саиди и др., называемых народом также святыми авлия. Следует отметить, что перечисленные религиозные деятели жили в XIX-XX вв. и имели отношение к суфизму. В частности, Зайнулла-ишан Расулев был шейхом суфийского ордена Накшбандия. [Алғар Х., 2012: 54-71]. К этому же суфийскому ордену относился и знаменитый башкирский авлия Габдулла-ишан Саиди. Изложенные факты свидетельствуют о том, что суфизм, точнее его тарикат Накшбандия сыграл особую роль в развитии культа святых – авлия среди башкир. Действительно, крупные суфийские авторитеты (шейхи, муршиды, ишаны), прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а их могилы становились объектами культа. Вместе с тем, судя по материалам, у истоков культа святых авлия, по-видимому, лежат и представления башкир, связанные с древним культом предков.

Список литературы

1. Академический словарь башкирского языка / Хисамитдинова Ф.Г. В 10 т. Т. 10.
2. Алғар Х. Зэйнулла Расулев. Ул Нәкшбәндиә суфыйзары тәрикәтенең Изел-Урал төбәгендәге Бәйөк Шәйехе // Башкортостан – әүлиәләр иле. Өфө, 2012.
3. Башкортостан – әүлиәләр иле / Килдин С.А. Ғайсина Ф.Ф. Өфө, 2012.
4. БИТК, 2006 – Башкорттарзың им-том китабы. Өфө, 2006.
5. БНТ, 1987 – Башкирское народное творчество. Эпос / Сагитов М.М. Уфа, 1987.
6. БХИ, 1943 – Башкорт халык ижады. Эпос. 2-се китап / Сагитов М.М. Өфө, 1973.
7. Вельяминов-Зернов В.В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Тр. Восточного отделения Имп. археологического общества. Ч. 4. 1859. С. 258–284.
8. Героический эпос народов СССР. В двух томах. Т. 2. С., 1975.
9. Котов В.Г., Савельев Н.С. Разведочные работы на озерах Якты-Куль (Банное) и Сабакты в Башкирском Зауралье / Археологические открытия 2005 г. М., 2007.
10. Кныш А.Д. Культ святых и идейная борьба в исламе // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 34–39.
11. ОР и СПК ИИЯЛ – Отдел рукописей и старопечатных книг ИИЯЛ УФИЦ РАН.
12. Савельев Н.С. Малые культовые объекты Южного Урала: от археологии к этнографической современности // Документы и материалы по истории башкирского народа. (с древнейших времен до середины XVI в.). Уфа, 2012.
13. Селезнев А.Г., Селезнева И.А., И.В.Белич. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.
14. Сызранов А.В. Культ мусульманских святых мест – «ауля» в Астраханском крае // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий: мат. Всерос. научно-практической конференции. Астрахань, 2001. С. 11–13.
15. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). Уфа, 2016.

Информаторы

1. Ильгамов С.М. 1947 г. р., п. Инзер Белорецкого района Башкортостана.
2. Ильгамова З.С. 1948 г. р., п. Инзер Белорецкого района Башкортостана.
3. Мансурова М.Ф. 1928 г. р., д. Рахметово Абзелиловского района Башкортостана.

**НАСРЕТДИН БИНЕ БОРХАНЕТДИН РАБГУЗИЗЫҢ
“КИССАИ ЛОКМАН ХАКИМ” ӘСӘРЕНЕҢ ХАЛЫК ӘКИӘТЕ МЕНӘН
ИНТЕРТЕКСТ БӘЙЛӘНЕШЕН ТЫУЗЫРГАНЫ**

Аннотация. В средневековой восточной художественной словесности получила особую популярность религиозная литература, посвященная освящению жизни и деятельности различных святых и канонических героев. В этой связи нас интересуют подобные произведения, распространенные в Волго-Уральском регионе, среди башкир в частности. В особенности – произведения, в которых в той или иной степени получили отражение фольклорные традиции. Так данная статья посвящена рассмотрению произведения о святом Лукмане Хакиме, вошедшем в сборник о пророках хорезмского писателя XIV века Насретдина бине Бурханетдина Рабгузи «Киссас аль-анбийа» («Сказания о пророках»), написанного на основе 21-й суры «Пророки» из священного Корана. Таковой сказкой является башкирская народная новеллистическая сказка «О том, как Ерэнсә невесту для сына искал». Здесь, на первый взгляд, письменное литературное произведение осуществило переход в устную форму бытования и продолжило свое существование в сказочном творчестве. Двойкая природа произведения вызывает к себе интерес и побуждает к осмыслению его в культурологическом аспекте, в его части интертекстуальных связей фольклора и литературы.

Ключевые слова: Литературное произведение, литература о пророках, святых, киссас, фольклорные традиции, сказка, новеллистика, художественное отражение, Коран.

Abstract. In the medieval Eastern art literature, religious literature became particularly popular, which was dedicated to highlighting the life and activities of various saints and canonical heroes. In this regard, we are interested in similar works, common in the Volga-Ural region, among the Bashkirs in particular. Particularly interesting are works in which folklore traditions have been reflected to some extent. Thus, the article “About how the work of Nasretidin Bine Burhanetdin Rabguzi "Tales of the Prophets" caused an intertextual connection with the folk tale” is devoted to a work on the holy Lukman Hakim, included in the collection of the prophets of the 14th century Khorezm writer Nasretidin Binet Burhanetdin Rabguzi "Kissas al-anbiya" ("Tales of the Prophets"), written on the basis of the 21st Surah "Prophets" from the sacred The Koran. The fairy tale of this is the Bashkir popular folk tale "About how Erensa was looking for her bride for his son". Here, at first glance, a written literary work carried out the transition to the oral form of existence and continued its existence in fairy-tale creativity. The double nature of the work attracts interest and prompts its comprehension in the culturological aspect, in its part of the intertextual links between folklore and literature.

Keywords: Literary work, literature about prophets, saints, kissas, folklore traditions, fairy tale, short story, artistic reflection, Koran.

Билдәле булуынса, урта быуат көнсығыш әзәбиәтендә пәйғәмбәрзәр, дин әһелдәре, изге әүлиәләр тураһындағы әсәрзәр шактай күп ижад ителгән. Мәсәлән, X-XI бб. ғәрәптәр араһында Мөхәммәт бине Жәрир әт-Табаризың “Тарих әр-рәсүл вә әл-мөлөк” (“Пәйғәмбәрзәр һәм батшалар тарихы”) тигән китабы киң таралған булған. Ислам дине киңерәк даирәләргә, илдәргә таралған һайын, бындай китаптар за башка телдәргә, шул иһәптән төрки теленә, тәржемә ителеп, шулар нигезендә ижад ителгән яңы төр әсәрзәр тыузырылып, таралған [4, с.54].

Революцияға тиклем башкорт һәм татар халыктары араһында XIV б. әзибе Насретдин бине Борханетдин Рабгузиың “Киссас әл-әнбийә” (“Пәйғәмбәр һаҡында киссалар”) йыйынтығы киң таралған булған.

Ғалимдарзың дөрөс билдәләүенсә, “Киссас ал-әнбийә”лә әзәби традициялар үзләштереп калмаған, үзе лә әзәбиәт менән ауыз-тел халык ижадына йоғонто яһаған. “Ундағы сюжеттар һәм мотивтар унан һуң ижад ителгән күп әсәрзәрзә лә урын ала” [4, с.54].

йәғни үзенән һуң барлыкка килгән әсәрҙәр, хатта халыҡ әкиәте менән интертекст бәйләнеш тыуыра. Ул шунан ғибарәт.

Башкорт халыҡ ижадында “Ерәнсә сәсәндең килен эзләгәнә” тигән новеллистик әкиәте иң билдәле әкиәттәрҙең береһелер. Аталышынан ук күренеүенсә, унда һүз халыҡта үзенә зирәклегә, аҡылы һәм йор, тос һүзле булыуы менән киң таныулыҡ тапкан әкиәт һәм көләмәстәр геройы Ерәнсә сәсәндең ауылдан-ауылға йөрөп улына кәләш эзләүе һаҡында бара. Бер ауылда кәләш булырлыҡ йәшкә еткән кыз йәшәгән һәр йорт алдында улын тукмай башлай икән. “Ни эшләп улыңды тукмайың?”, – тигән һорауға атай кеше: “Әйткәнде генә тыңлап эшләй”, тигән, ти. “Тыңлап эшләгән өсөн тукмайзармы ни?.. Тыңлаусан булғас, аҡыллы бит ул...”, – тигән яуап ишетһә, был тирәнән китә һала икән. Шулай малайын тукмап кәләш һайлай торғас, был ауылдан уңманыҡ тип китеү яғына ыңғайлап барған еренән, ситтәге бер өй алдына килеп етә. Унда ла йәш кыз бар икән. Һуңғы тапкыр бәхет һынап қарайыҡ, тип, Ерәнсә йәнә улын тукмай башлай. Баяғы һорауы ишетеп, әлегә яуабын әйткәс, тәҙрә аша ғына башын тығып қарап торған кызыкай: “Тукма, тукма... егет булып еткән, һаман кеше қушқанды эшләй, үз аҡылы менән эш итергә тейеш инде...”, – тигән аҡыллы һүзәрҙе ишеткән атай, шунда ук ул кызды әйттереп қайтқан, ти.

Ошо әкиәт сюжеты һүзмә-һүз тиерлек алда телгә алған Н.Б. Рабғузиҙың “Киссас әл-әнбийә” йыйынтығына ингән “Киссаи Локман Хаким” әсәрәндә қабатлана, тик төп герой Ерәнсә сәсән урынына изге Көрһән-Кәримдә телгә алынған пәйғәмбәр Локман Хаким хәрәкәт итә. Көрһән сүрәһәндә иһә күберәк тәрбиәүи-дидактик һызаттар өстөнлөк итһә, Рабғузила иһә – ул художестволы новеллистик яктан көсәйтелгән. Әсәр шуның менән, әзәби ижадқа һас булғанса, художестволы үзенсәлектәр менән байықтырылған. Тимәк, был әсәрҙә халыҡ әкиәтенә туранан-тура эксплицит аллюзия күзәтелә. Қасандыр ижад ителгән халыҡ әкиәте хәҙер килеп әзәби ижад емененә нигезендә ятқан кеүек күзәтелә. Шул ук вақытта бында бөтәһә лә шулай ябайса ғына булмауы, бында бер хикмәттең урын алыуы мөмкин тигән тойғо тыуа.

Хикмәттең асылы шуларҙан ғибарәт булыуы ихтимал. Бер яктан, Локман Хаким изге пәйғәмбәр булһа, икенсе яктан, Ерәнсә сәсән қазимгә кеше, өстәүенә тарихта билдәле шәхес. М. Буранғолов, Ғ.Б. Хөсәйенов, М.Х. Изелбаев Ерәнсә сәсәнде тап шулай тарихи шәхес булыуын таныһар һәм уның 1730 йылда Абулхаир хан хаким иткән осорҙа йәш егет булыуын билдәләйҙәр [5, с.244; 10, с.53; 6, с.244]. Қазак ғалимы Е.Д.Торсоновтың фекеренсә, Ерәнсә сәсән – Жиренше шешен XV быуатта Йәнибәк хан йәшәгән осорҙа ғүмер һөргән тарихи шәхес [9, с.188]. Башкорт әкиәттәренәң береһәндә, ысынлап та, Ерәнсә сәсән Йәнебәк хан менән бергә телгә алына [2]. Ә башкорттарҙың Юрматы ырыуы шәжәрәһә буйынса, Йәнебәк хан Ақһақ Тимерҙең (1336–1405) замандашы буларак тасуирлана [1, с. 31, 53, 180, 200], ә “Тора хан, Йәнебәк хан менән Ерәнсә сәсән” башкорт халыҡ новеллистик әкиәтендә – Тора хандығы. Ул шулай ук башкорт Қырағай-Қыпсақ ырыуының бабаһы ла. Р.Ғ. Күзеевтең «Тем не менее, он представляет немалый интерес с точки зрения изучения истории Башкирии XIV-XV вв.», тигән фекере менән дә киләшәбез [1, с.199].

Тимәк, Р.Б. Рабғузи әсәрәндә сағылған сюжетта төп герой Локман Хаким урынында Ерәнсә сәсән дә хәрәкәт итеүе мөмкин. Билдәле сюжет әзәбиәткә халыҡ ижадынан килеп ингәнме, әллә, киреһенсә, әзәбиәттә, Р.Б. Рабғузи әсәрәнән халыҡ араһына төп геройы алмашынып таралғанмы, тигән һорау баяғы хикмәттең серен көсәйтә кеүек. Икенсе төрлө әйткәндә: текстарҙың (йәғни сюжетты) қайһыһы қайһыһына һылтанып, асыҡ аллюзия тыуырыған һуң да, шуның менән интертекст бәйләнеште булдырған?

Был һорауға яуап табыр өсөн, бәлки, Локман Хакимдың үзенә мөрәжәғәт итергә кәрәктер?

Локман Хаким боронғо ғәрәп әкиәттәре, легенда һәм латифаларында үлемһез аҡыл әйәһә буларак төсмөрләнә. Һуңғарак, ти ғалим М.Б. Пиотровский, ул Көрһәндәгә изгеләр рәтенә индерелгән [7, с.150].

Тимәк, Р.Б. Рабғузиың “Киссас әл-әнбийә” әсәрәнә ингән “Киссаи Локман Хаким” сюжеты боронғорак булыуы ихтимал. Вақыт үтә килә, Башкортостан ерлегендә ереккән изге дини әһел хакындағы сюжет тора бара, төрлө ижтимағи-сәйәси үзгәрештәр һөзөмтәһендә шулай ук үзгәрештәр кисерә. Изге затты хәзәр (заман башка заң башка, тигәндәй) үзенә акылы, ғәзәллеге, ярлы-ябаға яклы булыуы менән халықта дан қазанған, йәғни халық күнеленә, рухына яқынырақ булған шәхес Ерәнсә сәсэн алыштырған. Шулай итеп, билдәле легендар шәхес тора бара үзе халық рухы емешенә, йәғни архитипка әйләнәп, ауыз-тел поэтик ижадына, дәрәсәрәге, новеллистик әкиәттәрәндә һәм тормош-көнкүреш көләмәстәрәндә герой булып кәүзәлләндерелә. Шуның менән халық мәзәниәте антропологик образы тызуырыла. Тимәк, нисек кенә булмаһын, улына кәләш әзләүсә герой хакындағы сюжет барыбер башлыса халық ижады емеше булып сыға.

Тик шуныһын да оноторға ярамай. Новеллистик әкиәттәр үзәрә үк килеп сығышы менән тарих төпкөләнә барып тоташа. Тормош-көнкүреш әкиәттәрә жанрының бер төрә буларак, новеллистик әкиәттәр, ғалимдар фекеренсә, әле боронғо Мысырза (б.ә.т. V б.) билдәле булған, сюжеттары боронғо һинд әсәрә “Махабхарата”ға инеп киткән (б. э. т. VI–V бб.), уларзың типологик окшашлыктарын башкорт халық әкиәттәрәндә лә күзәтергә мөмкин [3, с. 5–13; 8, с. 7–18].

Әйтәргә кәрәк, Локман Хаким образы үзе лә башкорт халық ижадында сағылған герой. Уның хакында шулай ук “Локман Хаким” тигән новеллистик әкиәттән дә булыуы билдәле. Рабғузиың әлегә әсәрзәрә араһында ошо әкиәттән сюжеты эксплицив интертекст бәйләнешенә ингән һәм әзәби әсәрзә художестволы әшкәртеләп, төп герой функцияһын үзе аткара.

Бында, шулай итеп, әзәбиәттә фольклорға, Көрәнгә һылтаныузың, тура аллюзияның урын алыуы күзәтелә. Быға фольклор традициялары ла, язуысының ижади һәләте лә, Көрән тәфсирзәрә лә булышылық иткәндәр. Был осракта билдәле сюжет тәү осракта фольклор емеше, һуңынан әзәби фекер кимәлендә художестволы әшкәртелгән, йәки, киреһенсә булған, тип өзәп кенә әйтәүе кыйын. Сөнки бында өсөнсә як – Көрән-Кәрим менән урта быуаттарза таралған пәйғәмбәрзәр хакындағы әзәби традицияларзың тороуын да оноторға ярамай. Был осракта изге китапка ла һылтанма тыуа. Борһанетдин Рабғузиың әсәрә башкорт әзәбиәтендә ошо халық әкиәте һәм Көрән менән интертекст бәйләнешенә инеп, шуның менән образдың семантикаһына асыклық инедереләүе менән кызыклы.

Әзәбиәт исемлеге

1. Башкирские шежере / Сост., пер. текстов, введен. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.
2. Башкорт халық ижады; Новеллистик әкиәттәр / Төз., баш һүз, комм. авт. Ә.М.Сөләймәнов. Өфө, 1981. Т. 4.
3. Башкирское народное творчество: Бытовые сказки / Сост. А.Сулейманов, авт. коммент. Л. Бараг и А.Сулейманов. Уфа, 1990. Т. 5.
4. Башкорт әзәбиәте антологияһы: XIII–XVIII бб. / Төз., баш һүз авт. Нәзәрғолов М.Х., Хөсәйенов Ғ.Б. Өфө, 1999.
5. Буранғолов М. Сәсэн аманаты / Төз., баш һүз авт Б. Баимов. Өфө, 1995.
6. Изелбаев М.Х. Боронғонан аманат. Өфө, 2007.
7. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
8. Соловьев Н.А. «Человек чувства» или Макензи против Стерна// Вестник Московского университета. Филология. 2004. № 1. С. 7–18.
9. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата, 1973.
10. Хөсәйенов Ғ.Б. Заман, әзәбиәт, әзип. Өфө, 1978.

ЗӘЙНУЛЛА ИШАН ТУРАҢЫНДА ЯҢЫ ТАБЫЛҒАН ЯЗМА КОМАРТҚЫЛАР¹

Аннотация. В статье рассмотрены вновь выявленные сочинения современников об ишане Зайнулле Расулеве. Это стихотворение, посвященное З.Расулеву, в книге неизвестного до сих пор в башкирском литературоведении Мухаммедханафии сына Аллаяра Насырова “Положение башкир” (“Башқордлар хәле”), а также рукописный фрагмент стихотворения “Мунажат”, в котором повествуется о поездке некоего ишана в 1905 г. к башкирам племени Тамьян. Автор статьи доказывает, что речь идет об ишане Зайнулле и что стихотворение написано поэтом Шафиком Аминевым Тамьяни.

Ключевые слова: шейх Зайнулла Расули ан-Накшбанди, духовные последователи, письменные памятники, новые находки.

Abstract. The article considers newly discovered writings of contemporaries of Ishan Zainulla Rasulev. This is a poem dedicated to Z. Rasulev, in the book of A. Nasyrov, still unknown in the Bashkir literature The Position of Bashkirs and a handwritten fragment of the poem Munajat, which tells about the trip of one Ishan in 1905 to the Bashkir tribe Tamyan. The author argues that we are talking about the Ishan Zainulla and that the poem was written by poet Shafiq Aminiev.

Keywords: sheikh Zainulla Rasuli an-Naqshbandi, spiritual followers, written monuments, new finds.

Замананында Зәйнулла Рәсули ән-Нәкшбәнди ишандың исеме Изел-Урал, Себер һәм Қазақстан яктарында киң билдәле булған. Уға рухи юлбашсы кеүек карағандар, уның менән осрашырға теләгәндәр. Уның Троицкийзағы мәзрәсәһе һәм йорто мосафирзарзан өзәлмәгән [7]. Шундай хөрмәт яулаған инсан тураһында замандаштары төрлө мәғлүмәттәр, хәтирәләр һәм шиғри язмалар язып калдырған. Әммә әлегәсә уның биографияһына һәм эшмәкәрлегенә бәйлә күп кенә асықланмаған аҡ таптар тороп кала бирә. Замандаштарының уға арнап сығарған әсәрҙәре лә тулыһынса билдәле түгел.

З.Рәсули һәм уның тураһында язған кешеләр һәм улар хақындағы хәтерҙе һаклап калыусылар тураһында язуысылар араһында айырыуса Р.Насировты, И.Насировты, Ғ.Хөсәйеновты, М.Фархшатовты, Ә.Сәлиховты, М.Нәзерғоловты, Ф.Нәзершинаны, Г.Хөсәйенованы, Р.Аҡкүбәковты һәм уларзың кайһы бер хезмәттәрен күрһәтергә була.** Уларзың тикшеренеүҙәрендә был шәхестәң эшмәкәрлеге һәм катмарлы язмышы тураһында күп кенә яңы сәхифәләр асылды. Был юлдарзың авторына ла Зәйнулла ишанға бәйлә кайһы бер язма сығанактар тураһында язырға насип булды. [3, 29-35, 255-258]. Әле лә был шәхескә бәйлә бығаса билдәһез язма комартқылар осрай. Мәсәлән, ошо йылдың февраль айында безгә Өфөлә йәшәүсе Биккужина Хафиза бер төргәк гәрәп графикаһындағы иҫке

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02018

** Насиров Р. Узамандарзы эзләйем. – Өфө, Китап, 1997; Насыров Р. Шейх Зайнулла Расулев. – Уфа, Китап, 2008 һәм башкалар; Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины. (перевод с араб. Сост. коммент. и перевод И.Р. Насырова). – Уфа Китап, 2008; Фархшатов М.Н. “Дело шейха Зайнуллы Расулева”. – Уфа, 2009; Хөсәйенов Ғ. Шәйх Зайнулла хәзрәт. // Әсәрҙәр, 3 томда – Өфө, 1998, т. 1; Салихов Ә. Зайнулла ишан хақында. // Онотолған тарих биттәре. – Өфө, Гилем, 2003; Нәзерғолов М. Зайнулла ишанға бәйлә язма сығанактар. // Волга-Урал төбәгендә ислам цивилизацияһы. – Өфө, 2008; Нәзершина Ф. Быныһы Зайнулла ишан шиғры... (Экспедиция язмалары буйынса). // Зайнулла Рәсулев – атаклы башкорт фекер әйәһе, философы, дин эшмәкәре һәм мосолман донъяһының танылған педагог-мәғрифәтсәһе. – Өфө, БДУ-ның РНУ, 2008; Хусаинова Г. Память народа. // Насыров Р. Шейх Зайнулла Расулев. – Уфа, Китап, 2008; Аккубеков Р. Писменные арабографичные источники, связанные с именем Зайнуллы Расулева. // Мусульманский мир Российского Востока. Традиции и новации. – Уфа, 2013.

баҫма китаптар һәм кулъязмалар килтерзе. Шуларзың араһында 17,5 X 21 см. күләмәндәге бер китап иғтибарзы йәлеп итә. Қызғаныска каршы, был китап тулы түгел. Уның титул бите йыртылған. Шуға күрә, қасан һәм қайза баһылғанын белеп булмай. Шулай ук 9 -10 биттәре лә һакланмаған, 14 –се биттән һуңғы биттәр зә юк.

Әйтергә кәрәк, әлегәсә билдәле булмаған был китап бик әстәлекле һәм әһәмиәтле. Ул ер һатыузы тәнқитләүгә арналған. Был тәрән публицизм менән һуғарылған тема бөгөн, 21-се һыуат баһында ла, яңынан капиталистик мөнәсәбәттәр тергезелгән осорза, үткән замандарзағыса актуаль күренешкә әйләнә бара. Титул битенә һакланған өлөшөнән күренеүенсә, әлегә шиғри китап “Башқорттар хәле” тип атала. Уның авторы Мөхәммәтхәнәфиә Аллаяр улы Насиров.

Тәрки телендәге был китаптың һакланған өлөшө 4 бүлектән тора. Тәртибе буйынса улар “Хикмәт әл-арз”, “Үз хәлемдән шикәйәт”, “Икенче мөнәжәт”, “Фи мәдх-и ахунд Мәтинүф хәзрәтләре”, тип атала. Әстәлегенән күренеүенсә, автор Ирәндәк тауы тирәһендәге ерзәрзе яқшы белә. Текста Сымтур Үзәк тамағы, Бабай тауы, Әғләй тауы, Әхмәр ауылы (Был ауыл әлегә Баймак районына карай) [5, 124] телгә алына.

Китаптың “Икенче мөнәжәт” тигән бүлегендә Зәйнулла ишанға арналған юлдар за бар. Тел яғынан да был әсәр үзәнәлекле. Текст тәрки телдәренәң уғыз һәм қыпсақ төркөмдәренә хас элементтар катнашлығынан төзөлгән.

Икенче мөнәжәт

Ғәзиз әткәйемнәң аты сорасаң – мулла Аллаяр,
Ходаның зикерә* ирде яр* улыбды әткыялардан*.
Улурды киблайә каршу, қыларды күп доғалары,
Кичәләрдә улып зари*, улыбды әткыялардан,
Ки етмеш житегә ирде, әжәленәң ширбәтен әчте.
Бу донъядин сәфәр қылды, улыбды әүлиәләрдән
Кари* икән улып әғми*, ходаның рәхмәте яғды,
Ки жомға көн дәфен* улды, ки жәннәт үзрә* улсын шад,
Талак қылмыш ки донъяны, ки әстәмеш ғәжибәнә*.
Өләште рәхмәтә, жаны улыбды әткыялардан,
Ки күрмәз улды күзләре, акармыш иде йөзләре,
Хода зикерә иде сүзләре, улыбды әткыялардан.
Ки кермеш ди тарикәткә*, муафик* иде шәриғәткә,
Өләшмеште хәкикәткә, улыбды әткыялардан.
Ки шәйхи котби* Зәйнулла, атасыдыр Хәбибулла,
Ки мәхшәрдә табибулла, ул ирер әүлиәләрдән.
Ул ирдер хак мөхәккәк*, ул ирдер котоб* жиһани,
Ул ирүр тарикәт хани*, ул ир.
Акармышдыр сақаллары, әйелмеш дәхи билләре,
Труискидәдер үзләре, ул ирдер кеше рәббани*,
Фатихасыдыр илләрә, ки йәшел көббә* динләрә,
Шифадыр мырзалара, беләрсәң истиғанәте*.
Чықарыр идем төрле ләғәт* берләң дуслар китин (?),
Зиһенемә килгән ошбу ғилем аздыр китин.
Динемездер динләр үзрә – таңғы Чулпан йолдызы,
Хак Тәғәлә насип итсен жөмләмезгә хур қызы.
Динемездер динләр үзрә – кара атның дағасы (?),
Ғәделулла динемез ақ әғләдер*, юк окшашы.

(* зикер – искә алыу, телгә алыу

яр – дуҫ, иптәш, ярзамсы

әткыя – Алланан курқыусы

зар – тауыш сыгарып илаусы, үкереп илаусы, көсһөз , зәғиф
кари – карт
әғми – һуқыр, һуқырайған
үзрә – дөфен улды ерләнде
ғәкибә - әйерәүсе
тарикәт – ишанлығк, дини юл
муафик – тура килгән, тап килгән, яраклы
мөхәккәк – асығк, шөбһәһез, дөрөсләнгән, хаклығы асылған
котоб – полюс, юғары
хан – I укыусы; II , юлсылар төшә торған бина, каруан һарай
раббани – Аллаға караған, Алланығкы, Алла тарафынан
көббә - гөмбәз, кәбер өстөгдәге төрбә
истиганә - ярзам итеүзе үтенеү, ярзам һорау
ләгәт – тел, һүзлек, һүз
әглә - иң юғары, бик юғары, дәрәжәле, бик яқшы)

Үзе тураһында автор “Үз хәлемдән шикәйәт” тигән бүлектә бик аз мәғлүмәт бирә:

“Сән, Мөхәммәд, мәғрур улма ҫөммә* нәһар* исмеңә,
Моңа дәклү улдығы юк һич дә тәҫир жисмеңә*...
Сән, Мөхәммәд, күзеңә ач, яхшыларә кыл нәзар*,
Монча йәшләр йәшәдең сән, күп йөредөң би хәбәр”, - ти.

(* ҫөммә - тағы, йәнә
нәһар – көн, көндөз
жисем – есем
нәзар – карау, иғтибар итеү)

Кем һуң ул был китаптың авторы Мөхәммәтхәнәфиә Аллаяр улы Насиров?
Быны асықлар өсөн китаптың тулы нөсхәһен табырға кәрәк. Әлегә баш қаланың барлық китап һаклағыстарында ла уны табып булманы. Был китап һәм уның авторының ижады ла әлегә сақлы башқорт әзәбиәт ғилемендә билдәле түгел. Китаптағы “Фи мәдех ахунд Мәтинүф хәзрәтләре” тигән бүлектә ахун Мәтинов телгә алына. “Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906 -1917” тигән китапта Л. Ямаева уның Ырымбур губернияһы Орск өйәзе Назар ауылында 1856 –сы йылда башқорт ғаиләһендә тыууы, Казан мәзрәсәһен тамамлауы һәм Ырымбурзың почетлы гражданыны булуы тураһында яза. Үлгән йылы ғына билдәһез [6, 296]. “Башкирская энциклопедия” ның 4-се томында уның тураһында тулырак мәғлүмәт бирелә. Унда уның үлгән йылы – 1919 - сы йыл тиелә [1, 138]. Был китаптарзан уның тулы исем-шәрифә Мәтинов Шаһишәриф Мөзәтғәли улы булуы асықлана. Эзләнә торғас, “Башқортостан” гәзитенең 1995 йылғы 28 декабрәндәге 248 һанында Урал Ғазиндың “ Шаһишәриф ахун” тигән мәкәләһенә тап булдык. Был мәкәләлә уның турала күп кенә безгә кәрәк мәғлүмәт осраны. Тик бында ул 1856-сы йылда түгел, ә 1854- се йылда тыуған, Казан мәзрәсәһен түгел, ә хәзәрге Татарстандағы Қышкар мәзрәсәһен тамамлаған, тиелгән [2]. Мәкәләһәнән Мөхәммәтхәнәфиә Насировтың Әхмәр ауылында мулла булғанлығы беленә. Мәтинов уны төплә белеме, зирәклегә һәм халықка ярзам итергә әзер торғаны өсөн яқын күргән. “Бына ошо катмарлы осорза, ти автор, Шаһишәриф ахун Мәтинов Насировтың шиғыр һәм бәйәттәрен Ырымбурға алып барып китап итеп бақтырта. Ул китап халық араһында тиз генә таралып бөтә” [2]. Үрзәге мәғлүмәттәргә таянып, Мөхәммәтхәнәфиә Насировтың “Башқорттар хәлә” тигән китабы Ырымбурза басылып сыққан, тип әйтә алабыз. Тик әлегә нәшер ителгән йылы асықланмай қала.

Ошо ук төргәктәге кульязмалар араһындаа тағы ла бер шиғыр иғтибарзы йәлеп итте. Ул “Мөнәжәт” тип аталған.

Мөнәжәт

Миладиә мең тукуз йөз һәм бишенче йыллары,
Дөшдә ишан хәзрәтенең тамъянға юллары.
Бер абыстай бергә иде һәм ике уғыллары*,
Кәдер*, гиззәт* әйләделәр терек идүб шөгелләре.
Йөз чакрым барды атлар аны каршы алмаға.
Бер хәсэнәт* эләгер, диб суға салған кармағы.
Күб гөләма хазер улды мәжлесендә булмаға.
Кеме бөржән, кеме кыпчак, кеме тамъян ирләре.
Ике көн кылды тәүәккыф* хаж Мөхәммәд хажидә.
Хәзрәти ишан кызы ирмеш ул хажиның менбәре*.
Бер көн кылды зыяфәт* һәм аның ауыллары.
Кеме тамъян хажилары, кеме Казан ирләре.
Жәйләүенә кылды дәғүәт шәйхелислам хәзрәте.
исле* бостан* улды анда ул имака(?) чу[лләре]
Шул кәдәр шад булыб анда күб фәсихәт* әйләде.
Без кеби күб таш бәгернең йомшады [күңелләре].
Жәмғиәткә жир ө[стен]дә, сәхрәдә табмаз урын,
Һич кәмемәз улды ул кымызның күлләре.
Ике сәғәт улуб анда хәзрәти гәли жәнәб.
Нар* андин алуб китде, аны бай сәғ[әдәт]*...

(Шиғырзың артабанғы өлөшө һакланмаған. – С.Х.)

(* кәдер – игтибар, хөрмәт, дәрәжә
гиззәт – кәзәр, хөрмәт
хәсэнәт – күркәм, изге, якшы
гөләма – укымышлылар, диндар кешеләр
тәүәккыф – тукталыу
менбәр – трибуна, кафедра
зыяфәт – кунак итеү, һыйлау, хөрмәтләү
мисле – окшаған, төслә, кеүек
бостан – бакса
фәсихәт – матур итеп һөйләп
нар – дөйәнәң бер төрө
сәғәдәт – бәхет, рәхәтлек, уңыш)

Был шиғыр за, кызғаньска каршы, өзөк килеш кенә һакланған. Өстәүенә язма нык юйылған һәм ауыр укыла. Эстәлегендә ниндәйзер бер ишандың 1905 йылда тамъяндарға барыуы тураһында һүз бара. Уның менән катыны һәм ике улы ла бергә булған. Был ишанды 100 сакрым ара үтеп аттар менән каршы алғандар. Уның менән мәжлестә осрашырға бөрийән, кыпсак, тамъяндарзан вәкилдәр килгән. Ике көнгә ул Мөхәммәт исемле хажиза тукталған. Ниндәй ишан тураһында һүз барырға мөмкин һуң был мөнәжәттә? С.А. Искәндәрованың “Нәкшбәндиә тәрикәте башкорт шәйехтәренең силсиләһе “ тигән мәкәләһендә бер нисә башкорт шәйехтәренең исемдәре килтерелә. [4, 136] Иң беренсе булып Зәйнулла ишан атала. Калғандары Карғалыла, Иске Сокорза, Стәрлетамакта, һәм башка ерзәрзә йәшәй. Улар араһында тик Ғабдулла бине Сәйет әл-Бөрийәни генә Урал аръяғында үзенә вазифаһын башкара. Шунда ук уның рухи вариштарының исемдәре лә атала. Улар төрлө төбәктәрзән – Дағстандан, Төмөндән, Казак даларынан, Казан тарафтарынан. Тик икеһен генә ышаныслы итеп Башкортостандың Урал аръяғынан тип әйтергә була. Икеһенәң дә таһаллусында Бөрийәни тигән элемент бар. Беренә – шәйех Әхмәт бине Хажихәмәт әл-Бөрийәни, икенсенә – Таулыкай ауыланан шәйех Хәлил әл-Бөрийәни. Икенсе бер документта – Ырымбур губернаторы Н.К. Боборыкиндың 1872 йылдың

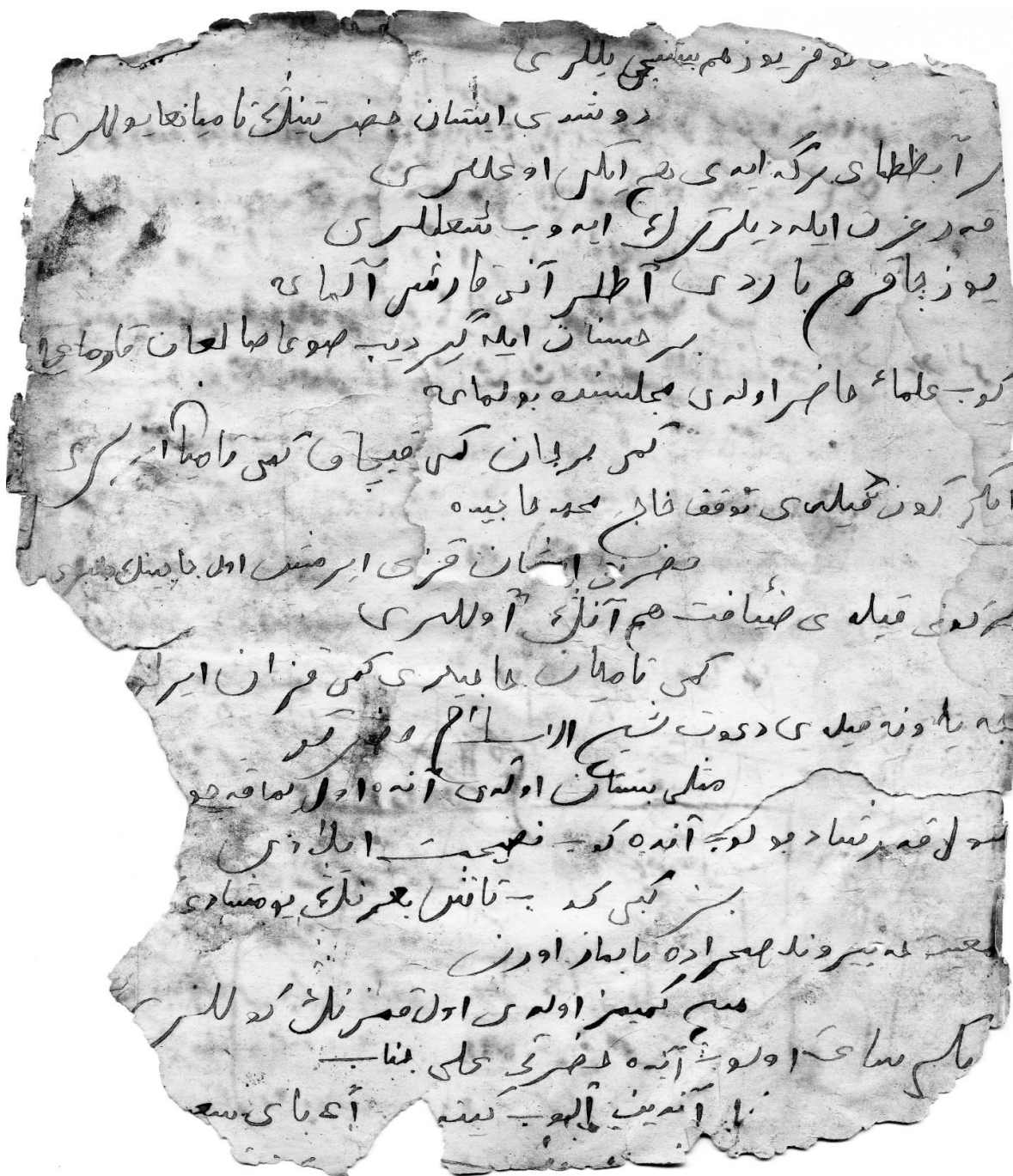
8 февраленән булған Ырымбур генерал-губернаторына урындағы ишандар тураһындағы рәсми яуабында “башкорттар араһында мосолмандар ишан тип һанаған өс шәхес айырылып тора”, [8, 84] ти. Беззең уйыбызса, был шиғыр үрзәге шәхестәр араһынан тик Зәйнулла ишанға арналған булырға тейеш. Уның ғына йөз сакрым ара үтеп Мөхәммәт тигән хажига кунакка килеүе мөмкин. Ни өсөн бындай фекергә киләбез һуң? Шиғырза был осрашыуға бөйөндәр зә килә, тиелгән. Якташы менән улар үз яктарында ла осраша алырзар ине. Тағы ла бер дәлил: үрзә аталған китап та, был шиғыр за Әбйәлил районынан алып киленгән. Улар араһында Шафик Әминев Тамъянизың “Урал”, “Үзем Шафик...” исемле шиғырзаны ла бар. Был “Мөнәжәт” тә шул ук кағызза һәм шул ук почерк менән язылған. Шуның өсөн был шиғырзың да уның авторлығында булыуы мөмкин.

Шиғырзағы Мөхәммәт хажиге Аскар (Әбйәлил) ауылында мулла булып тора. Зәйнулланың икенсе катыны Мәфтүханан тыуған кызы Сәлиха атаһы менән һөргөндән һуң тыуған якка кайтқас башта атаһының Ғәбделхәбир исемле шәкертенә кейәүгә сыға. Ул үлгөндән һуң ошо Мөхәммәт хажиге бине хорунжий Ғәзелмырза Якшымбәтов Сәлихананы ала. [8, 48] Сәлиханан алты бала тыуа. (Һуңынан уның Нәфисә исемле кызы Әхмәтзәки Вәлидигә кейәүгә сыға). Шулай итеп, шиғырза Зәйнулла ишандың кызы Нәфисә менән кейәүе Мөхәммәт хажига кунакка барыуы тураһында һүз барыуы мөмкин. Шиғырза ишанды йөз сакрымдан аттар менән барып каршы алғандар, тиелгән. Октябрь инкилабына саклы бер сакрым әлегә сакрымдан (км) зурырак булған – 1000 м. түгел ә 1066 м.(верста). Шуны иһәпкә алғанда әлекке йөз сакрым ара – ишандың кызы Сәлиха менән кейәүе Мөхәммәт хажиге йәшәгән Аскар менән Троицк калаһының араһына тап килә. Тик был фрагменттан беренсе карашта, уның һиндәй кәләше һәм кайһы ике улдары барғанын белеп булмай.

Кағизә буйынса, бөйөк шәхестәрзең язмыштары ла катмарлы була. Унда ак таптар за етәрлек. Быға үз вақытында Ризәәтдин Фәхрәтдин беренсе иғтибар иткән. Әммә беззең бурыс – З.Рәсүлизең биографияһындағы сәхифәләрзе мөмкин тиклем тулырак асыу. Был ынтылышта безгә, билдәле кимәлдә, логик фекерләү зә ярзам итә ала.

Р.Насиров һәм М.Фархшатов йыйған мәғлүмәттәрзән сығып, 1905 йылда Аскарға Зәйнулла ишан менән уның алтынсы катыны Мәхбүбъямал барыуы мөмкин. Бындай һығымтаға аста килтереләсәк дәлилдәр йүнәлтә: Зәйнулла ишандың беренсе катыны Ғөлбәғизә менән никаһы 1871 йылда таркала, уның икенсе катыны Мәфтүха, Сәлихананың (шиғырза ишандың кунак булыуы тураһында һөйләнгән кызының) әсәһе 1875-се йәки 1876-сы йылдарза вафат була, өсөнсә катыны Хәзисә менән никаһы 1872-се йылдан да һуңламай таркатылған. Дүртенсе һәм бишенсе катындары – Мәүсүфә һәм Фатима 1880-се йылдың көзөндә һөргөндән кайтқандан һуң 1884 йыл Троицк калаһына бармай ауылда йәшәп тороп калалар. Тик уның алтынсы иң йәш катыны Мәхбүбъямал ғына һөргөндән кайтқандан һуң уның менән Троицк калаһында йәшәй һәм йәш балалары менән Аскарға бара ала. Ғабдрахман ул сакта бәлиғ була (уға 24 йәш). Һибәтулла (Ғабдулла) 1903 йылда вафат була. Кырзарзы һанамағанда (шиғырза ике улының ғына килеүе иһкә алына) уларзың тағы өс улы булыуы билдәле. Улар – Ғәйәтулла, Ғәбделкадир һәм Ғәбделсабур. Шуларзың икеһен улар үззәре менән Аскарға Мөхәммәт хажиге һәм кызы Сәлихаға кунакка алып барыулары мөмкин.

Күренеүнсә, Зәйнулла ишан тураһындағы был яңы табылған ике язма комарткы ла яны һораузар тызуыра һәм яңы әзләнеүзәргә сакыра.



Әзәбиәт исемлегә

1. Башкирская энциклопедия Т. 4. Уфа, 2008.
2. Газин Урал. "Шаһишәриф ахун" // Башкортостан. № 248. 28 дек. 1995.
3. Ғәләүәтдинов И., Хәсәйенов С. Зәйнулла Рәсүлевка арналған мәрсия. // Интеллектуальный потенциал XXI века. Ч. II. Уфа, 2011; Хәсәйенов С. Зәйнулла Рәсүлевтың йәзитсе караштарына бәйлә бер сығанак // Зәйнулла Рәсүлев – атаклы башкорт фекер эйәһе, философы, дин эшмәкәре һәм мосолман донъяһының танылған педагог-мәғрифәтсене. Өфө, 2008.
4. Искандарова С.А. Сильсия башкирских шейхов тариката Накшбандия // Мусульманский мир Российского Востока. Традиции и новации. Уфа, 2013.
5. Камалов А., Камалова Ф. Атайсал. Уфа, 1997.
6. Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 / Сост., автор вступительной статьи и примечаний Л.А. Ямаева.
7. Насыров Р. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа, 2008.
8. Фархшатов М.Н. "Дело" шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917). Уфа, 2009.

ОБРАЗ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ XXI ВЕКА)

Аннотация. Статья написана на основе материалов собранных автором в Учалинском (2008, 2018), Хайбуллинском (2010) и Баймакском (2012) районах Республики Башкортостан. Целенаправленный сбор материалов на родине Зайнуллы ишана оказался по объему больше, по содержанию богаче, чем в остальных районах, где информация сводится к знакомству дедов информантов с Зайнуллой ишаном и о наличии у них его посоха.

Ключевые слова: Зайнулла Расулев, ишан, материал, фольклорный, информант, посох, святой источник.

Abstract. The article is based on the materials collected by the author in Uchalinsk (2008, 2018), Khaibullin (2010) and Baimak (2012) districts of the Republic of Bashkortostan. The purposeful collection of materials in the homeland of Zainulla Isan was more in volume, in content richer than in other areas, where information is reduced to acquaintance of grandfathers of informants with Zainulla Isan and the presence of his staff.

Keywords: Zainulla Rasulev, I, material, folklore, the informant, a staff, a sacred source.

Из биографии Зайнуллы ишана известно, что в 1859-1872 гг. он жил и работал в деревне Аккужино Учалинской волости. В 2008 г. нами был осуществлен командировочный выезд в названный населенный пункт с целью сбора материала о нем. Опрос населения показал, что, несмотря на давность событий, отсутствия живых свидетелей, в памяти народа сохранились отдельные сведения.

Первая беседа состоялась с заведующим музеем Юлдашевской общеобразовательной школы им. Зайнуллы-ишана Расулева Нуретдиновой Мунирой Кабировной. По ее рассказу, 19 февраля 1998 года постановлением администрации Учалинского района и г. Учалы школе было присвоено имя легендарной личности. В школьном музее по интересующей нас теме оказались только статьи известного журналиста Рауфа Насырова в двух номерах районной газеты «Як» и доктора филологических наук Р. З. Шакурова в его книге «Известные личности», другой информации не было. Однако, в тот день, когда я посетила школу, Мунира Нуретдинова делала стенд из фотографий, связанных с местами пребывания Зайнуллы-ишана в г. Троицке, а директор школы старательно вводил имевшиеся в школе материалы о Зайнулле-ишане в электронные носители.

От Муниры Нуретдиновой были записаны сведения о том, что из деревни Аккужино у Зайнуллы-ишана учились три человека: Садыков Ахметьян, Магасумов Багаутдин, Имашев Мухамет. Наша информантка также поделилась своими знаниями о незаурядных способностях ишана. Например, якобы, будучи в гостях у губернатора, Зайнулла-ишан повел себя очень странно: две чашки чая, которые ему налили, он вылил через окно, что сильно возмутило первого. Ишан объяснил свой поступок тем, что помог потушить огромный пожар в городе Самаре. Мунира-ханум владела еще информацией о том, что замки камеры тюрьмы, где сидел З.Расулев, сами по себе открывались; что надгробный камень Зайнуллы-ишана в г. Троицке со всех сторон отколот, потому что бесплодные женщины откалывали камешек, разбавляли в воде, пили и якобы беременели. Потом она через окно показала «Аулия тауы» и сказала: “Ана шунда йыя торған булған халыкты Зэйнулла ишан. Тирэ-яктан күпләп килгән халык мәсет эсенә һыймаған. Шунан калған ул таузың исеме” (много народу с округи приходило слушать его, а мечеть была маленькая – все не умещались, поэтому вот на той горе Зайнулла-ишан и собирал народ, поэтому и назвали ее «Аулия тауы». А еще говорят, продолжала она, что “ауылдың зыяратында, улына кунакка килеп, капыл вафат

булган Зайнуллы ишандың атаһы ерлэнгән” (на деревенском кладбище похоронен отец Зайнуллы-ишана, приехавший к сыну в гости и скоропостижно скончавшийся). Пусть этот и последующие информаторы в чем-то ошибались, может и путались, возможно, что-то они слышали, что-то читали, но то, что они это рассказывали, было очень важно. Мунира-ханум с теплом и нежностью вспомнила ученика Зайнуллы-ишана Мухамета Имашева (в народе его называли «Магзум-бабай», что означало «исполняющий обязанности муллы в самое трудное для исламской религии время»). Даже немножко я помню его. Он был маленького роста, немножко сутулый, с маленькой аккуратной беленькой бородой, ходил очень быстро и что самое интересное – на ногах у него калоши всегда были новые, блестящие. – Г. Х.). Мунира-ханум сказала, что в народе говорили, будто Магзум-бабай обладал способностью летать и он никогда ни на какой транспорт не садился. Всем отвечал, мол, сильно тороплюсь, некогда мне садиться на ваш транспорт. Со слов одной женщины, Мунира Нуретдинова рассказала, как однажды они на машине «Запорожец» поехали в соседнюю деревню Калканово и по пути встретили Магзума-бабая. На приглашение сесть в машину и поехать с ними, как всегда, он отказался. Но каково было удивление женщины, когда, доехав в деревню, она увидела, что Магзум-бабай открывает ворота дочери и заходит к ней во двор. Она никак не могла понять, как Магзум-бабай, идя пешком, оказался в деревне одновременно с ними – ведь за все время ни одна машина их не обогнала. Получается, умел он летать, сделала вывод мой информатор.

Шарапова Тагира Ахтямовна (1933 года рождения) тоже поделилась воспоминаниями о Магзуме-бабае. Жили они по соседству, часто общались. «Эй ипле, тыйнак бабай булды ул. Бер вакыт ауылдан өс-дүрт ирзе яллап бесәнен алып кайтырға барһа, бурзар бының бесәнен тейәп яталар икән. Мәғзүм бабай үзе алып килгән кешеләргә: "Эй, күрәнмәйек инде, оялтмайык. Тейәп алып китһендәр", -тип, бесәнен тейәп алып киткәндәрен йәшеренеп карап тороп калған"» (Такой сдержанный, скромный бабай он был. Однажды Магзум-бабай попросил нескольких мужчин поехать с ним за сеном. Когда приехали, оказалось, воры грузили его сено. Он, не доехав до своего стога, остановился и сказал: «Давайте переждем, пусть они уедут, стыдно же им будет, неудобно». Он привел помощников к стогу после того, как уехали воры, так и не осмелившись выйти из укрытия. Такой он вот и был»). Дальше она продолжила: «Муллаһыз ауылда бер нәмә лә эшләмәнек без. Астыртын ғына мулла менән яңы тыуған сабыйзарға исем куштык, өйләнешеүсе йәштәргә никах, дини байрамдарза аяттар укыттык. Мәғзүм бабай мәсетһез муллабыз булды беззең" (Без муллы в деревне мы ничего не делали. Мы тайком приглашали муллу и давали имя новорожденным детям, читали никах молодоженам, проводили аяты. Магзум бабай был нашим муллой без мечети); “мин аят үткәрһәм, Мәғзүм бабай ишекте аса ла, тәүзә һорай торғайны: “Шарапов өйзә юкмы? Ул бит партия”. (когда я проводила аят, он открывал нашу дверь и спрашивал: “Шарапов дома? Он же партия”). Из учеников Зайнуллы-ишана упомянутый Магзум-бабай был очень уважаемым в народе.

Очередной информатор Шарапов Гильмитдин Фасхитдинович (1930 года рождения) утверждал, что одна из жен Зайнуллы-ишана была дочерью Ахтяма-муллы и, что его мама Нагима и Салиха-енгә, жена Шарафутдинова Шамсетдина, дружили. На наш взгляд, информатор ошибается. В статье Рауфа Насырова в перечне «Дочери Зайнуллы-ишана» даны их имена, а в скобках – имена их мужей. Ахтям-мулла фигурирует рядом с именем Рабига. Получается, Ахтям-мулла приходится не тестем, а зятем Зайнулле-ишану. Хусаинова Фанжия Габдуллажановна (в 1939 году родилась в д. Аккужа), внучка Ахтям-муллы, сказала: «Минең кәртнәйем, Әхтәм мулланың катыны, Хәбибә исемле ине. Ул тормошоноң ауыр булыуы, ирен, йолаға ярашлы, ғаиләнән ебәрмәс өсөн, үлгән ағаһының Әхтәм мулланан күпкә оло катынына өйләндерәүзәре тураһында һөйләй торғайны. Еңгәһе Әхтәм муллаға икенсе катын – йәш бикә булып килгән. Ә кәртнәймә быны балаларың күп, өлгөрмәйһең,

иренэ икенсе каын кэрэк тип аңлаткандар. Тик мин уны Зэйнулла ишандың кызы булгандыр тип раслай алмайым. Кэртнэйемдэн был турала һорамағанмын” (Мою бабушку, жену Ахтыма-муллы, звали Хабиба. Она рассказывала, что жизнь у нее была трудная, так как мужа женили, согласно обычаю, на жене покойного брата, чтобы не отпустить ее из семьи, хотя она была намного старше Ахтыма-муллы. Пришла она к нему второй женой, т. е. молодой бикой. А бабушке это объяснили тем, что у нее детей стало много, она не успевает, поэтому ее мужу нужна вторая жена. Но я не могу утверждать, что она была дочерью Зайнуллы-ишана. У бабушки об этом не спрашивала). Если предположить, что дочь Зайнуллы-ишана Рабига была замужем за Ахтымом-муллой, о котором шла речь, следовательно, по обычаю, она вышла замуж за младшего брата покойного мужа.

Г.Ф. Шарпапов также подтвердил сведения первого информанта о том, что с именем Зайнуллы-ишана связано название горы «Аулия тауы», где он собирал народ и читал молитвы. «Муллалар бер-берен күралмаған. Улар ошаклап Зэйнулла ишанды кулга алдырғандар. Имеш, ул дини фэндэргэ түгел, донъяуи фэндэргэ өстөнлөк бирэ. Кострома яғында була ул, унан кайткас был якка килмэй, Силэбе яғында мәктәп асып мосолмандарзы укыта” (Муллы ненавидели друг друга. Они донесли на Зайнуллу-ишана, что якобы он предпочтение отдает не религиозному учению, а мирским урокам, за что его арестовали и отправили в ссылку в Кострому. Когда вернулся оттуда, открыл школу недалеко от Челябинска и учил мусульман).

Во время той командировки удалось побеседовать с дочерью по имени Сафия (1935 года рождения)еще одного ученика Зайнуллы-ишана –Ахматьяна Садыкова. Она рассказала историю о том, как ее отец поехал учиться в г. Троицк к Зайнулле-ишану: « Атайым биш йәшендә етем калған, укырға теләге нык көслө булған. Троицкиза уның туғандары була, Фәхерниса апай унда казакка кейәүгә сыккан булған. Инәһенәң камзулынан көмөш тәңкәләрен киһеп ала ла, Троицкиға юллана. Улар унда Көзөй ауылынан Әхмәтхан исемле егет менән икәүләп китәләр. Зэйнулла ишан укытты. Математика фәнен бик һәйбәт бирзе тип һәйләй торғайны. Атайым шунда укып бөткәс хәрби кеше булып китте” (Мой отец в пять лет остался сиротой. У него было сильное желание учиться. Когда он достиг определенного возраста, отрезал из камзола матери серебряные монеты и поехал в Троицк, где проживали его родственники – сестра была замужем за казахом. Поехал он туда с парнем по имени Ахметхан из соседней деревни Кудей. Он рассказывал, что учил их Зайнулла-ишан, что особенно ему нравилось, как ишан преподавал математику (скорее всего – арифметику. Сафия-ханум сама была учительницей, и в ее время предмет уже назывался математикой. – Г. Х.). Отец доучился в Троицке, потом стал военным человеком... “Төлйөзөм кэртнэйем Троицкиза Зэйнулла ишан мәсетендә кер йыуыусы булып эшлэгән. Уның Зэйнулла ишандан алып кайткан дисбеге бар ине, ике метрлык. Төндәр буйы дисбе тартып, укынып ултыра торғайны кэртнэйем. Ишанға якшы есле һабындар алып килә торғайнылар. Ул һабындар үтәнән-үтә күренә торғайнылар. Кайзан алып килгән булғандарзыр инде, тип һөйләй ине кэртнэй” (Моя бабушка Гульюзум работала прачкой в мечети Зайнуллы-ишана в г. Троицке. У нее были четки длиной в два метра, она говорила, что их дал ей Зайнулла-ишан. Ночи напролет она сидела с этими четками и читала молитвы. Она еще рассказывала, что ишану привозили мыло с душистым запахом и что оно было прозрачным. Она недоумевала, откуда могли привезти такое мыло... Зайнуллу-ишана ненавидели, и один мулла написал на него донос, рассказывал папа... Из нашей деревни у Зайнуллы-ишана учился также Магзум-бабай. Правда, он там учился недолго... Зайнулла-ишан все время ходил в чалме...». Отец Сафии-ханум умер в 1973 году, в возрасте 88 лет. Ее отец “бик шәп булған, хәтере якшы булған. Пенсияға сыккас, Троицк яктарына, казак яғына фәлсәфә итергә барған, сөнки ул як дини булған. Атаһы үлгәс, Миңһылыу тигән кызы уның китаптарын зыяратына күмдәрткән” (был очень грамотным, имел хорошую память. Когда вышел на

пенсию, ездил в Троицк, в казахские степи пофилософствовать, так как там были его единомышленники, верующие и проповедующие ислам. Когда их отец умер, дочь Минсылу велела положить книги отца с ним в могилу).

Последним нашим информантом в ту поездку был Шарапов Камиль, сын Шамсетдина (1932 года рождения) – в те годы деревенский мулла. Он с удовольствием поделился своими сведениями о Зайнулле-ишане. По его утверждению, ишан служил в мечети деревни Аккужа четырнадцать лет, планировал расширить мечеть и организовать обучение. С этой целью якобы он организовал йыйын, в котором участвовали и два шейха из Учалов. Но не успел осуществить свой замысел: на него написали донос и ... отправили в Вологодскую тюрьму... Камил-мулла много рассказывал об ишане. Мое внимание привлекла одна его информация. Как известно общественности, в 2007 году в газете «Иэшлек» появилась информация о том, что на кладбище деревни Аккужа растет сосна, которой 800 лет. Сафия-апай, ссылаясь на рассказ родителей, сказала, будто под сосной похоронен очень образованный человек, поэтому это место топтать нельзя, и что там [ранее] была могила, аккуратно обложенная камнями, которые перетаскали в пруд мельницы. А Камил-мулла утверждал, что там же находится могила жены Зайнуллы-ишана, о чем ему поведал Магзум-бабай. Во время командировки в 1986 году от Юнусовой Уммужамал (1913 года рождения) нами были записаны такие сведения: «Юлдашта ишан хэзрэтенең (әүлиә) кәбере булғанға халык тәртипле, бәрәкәт бар» (в Юлдашево похоронен авлия, поэтому народ здесь дисциплинированный, место благодатное» [1, с. 285]. На мой взгляд, Сафия-апай и Уммужамал-эбей имеют в виду одного и того же человека.

Отметим в заключение, что приводимые сведения записаны в марте 2008 г. со слов жителей деревни Аккужа, представителей старшего поколения, которым было на тот момент более 70 лет. За исключением заведующей музеем. [2].

Все сведения записаны фольклористом так, как рассказали информанты, и мы не утверждаем, что они соответствуют действительности. Они, на наш взгляд, представляют ценность как материал из уст современных людей, как доказательство того, что личности и память о них хранится в народе вечно. Прошло десять лет и сегодня уже нет в живых ни одного информанта, которые поделились своими знаниями о Зайнулле Расулеве.

В этом 2018 году во время посещения святого источника в Учалинском районе от Фаттаховой Флюры Фаткисламовны (1953 года рождения), уроженки деревни Абдулкасимово, случайно узнала такую любопытную информацию: “Беззең ауылда ла иман шишмәһе бар ине. Без бәләкәй вакытта инәйзәр шунда беззе һыуға ебәрә торғайнылар. “Барығыз эле сәйгә иман һыуы алып кайтығыз”, - тип. Алыс инеме тигән һорауыма ул: “Алыс кына. Ауылды сыккас, уңға боролоп, бер аз барырға кәрәк. Ул шишмә кыш көнө лә тунмай”. Эле ауылға кайтканда ул шишмәгә бараһығызмы, бармы ул, тигән һорауыма апай: “Бар, кәнишне. Ташландык хәлдә. һыу алып була” – тип яуап бирзе. (И в нашей деревне есть родник имана. Когда мы были маленькими, мама просила: “Сходите за водой для чая на родник имана”. На мои вопросы о том, далеко ли от деревни родник находился и сохранился ли он в настоящее время, Флюра апай сказала: “Приличное расстояние. В лесу находится этот родник. Вода его зимой не замерзает. Есть родник, но в заброшенном состоянии. Воду можно взять”.

Интересную информацию о святом источнике выдал другой информант Сулейманова Зугура Нуриахметовна (1956 г.р.), уроженка дер. Балышлы Благоварского района. Ее мама говорила, что появление святого источника всегда связано с авлией, что подтверждается на фольклорном материале. В частности “әүлиә үлгән ерзәге сокорзан яз һайын шишмә сығыр булып киткән” (в яме, где погиб авлия, появился источник) [5, с. 23], “Зәйнулла ишан таяғы менән...” “Ошонда һыу булһын...” тип төрттө, ти. Шунан һыу урғып сыкты, ти” (Зайнулла ишан своим посохом дотронулся земли и с этого места забил родник) [6, с. 104]; что

к святому источнику нужно подходить медленно, мелкими шагами, с добрыми мыслями, с молитвой, если знаешь.

В 2010 году во время экспедиции в Хайбуллинский район мне выпала удача встретиться и побеседовать в деревне Исянгильдино с Галиной (Исянгильдиной) Буркутбикой Гиниятовной (1929 года рождения). Когда она рассказывала про своего отца, случайно выдала информацию о Зайнулле-ишане: “Атайым ауылдың беренсе укытыусыһы булған. Ул Зэйнулла ишанда укыған. Мөжәүир хәзрәт менән бергә укығандар. Атайым Зэйнулла ишанда хезмәтсе булған, һауыт-һаба йыуған. Зэйнулла ишан хаждан алып кайткан таяғын атайыма биргән булған. Репрессия ваҡытында таштан һарай һалғандар, егенә йәшереп таякты Атайым нигезендә улым өй һалды. Таш һарайҙы кутарғанда атайым йәшергән хаж таяғын табып алып кайттым. Шуһ таяк миндә һаклана” (Мой отец был первым учителем деревни. Он учился у Зайнуллы ишана. Они учились у него вместе с Мужавир хазратом. Мой отец был помощником Зайнуллы ишана по дому, мыл посуду. Зайнулла ишан отдал посох, который привез из хажы, моему отцу. Во время репрессий они построили из камня сарай, где отец спрятал его. На отцовском фундаменте мой сын построил дом. Когда они разбирали каменный сарай, я нашла посох и принесла домой. Теперь он хранится у меня) [3]. Буркутбика инаһ показала посох. Она все время гладила его, когда рассказывала. Видно было, что она очень дорожит им.

В 2012 г. в дер. Ишбердино Баймакского района мы вновь обнаружили материал о посохе Зайнуллы-ишана: “1930-сы йылдарҙа картатайыма Зэйнулла ишан картатай килеп бер азна кунак булып, таянып йөрөгән таяғын безгә калдырып китә. Ишек башында бер озон таяк ятты. Өйзө емерә башлағас, шуһ таякты тышка һөйөп куйып, асты серегән. Темәстә муллалар ошо таякты тотоп карап Зэйнулла ишандыкы тинеләр. Бейемем, балалары ауырыһа, ошо таяк менән һыпырған. Таяк әле лә беззә һаклана” (В 1930-е годы у дедушки неделю гостил Зайнулла ишан. Уезжая, ишан оставил им свой посох. Над дверью очень долго лежал этот посох. Когда дом сломали, посох стоял на улице и нижняя его часть сгнила. В Темясево муллы, увидев посох, подтвердили, что он принадлежал Зайнулле ишану.. Моя свекровь, когда дети заболели, посохом ишана лечила их. Посох и сейчас хранится у нас) [4]. Информация была записана от Каекбердиной Сарбиямал Динисламовны (1945 г.р.), уроженки деревни Гумерово. Самое интересное – посох имел практическое применение – им лечили заболевших детей.

Таким образом, во время трех экспедиций, состоявшихся в Учалинском (2008), Хайбуллинском (2010) и Баймакском (2012) районах Республики Башкортостан, автором статьи был собран богатый материал о Зайнулле ишане. Если в Учалинском районе народная память, помимо сведений о жизни, деятельности, способностях, учениках ишана, сохранила его имя в названии горы “Аулия тауы”, то в других двух районах информанты больше века хранят посох, когда-то принадлежавший Зайнулле ишану.

Список литературы

1. НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 945.
2. Полевые записи автора-2008.
3. Полевые записи автора-2010.
4. Полевые записи автора-2012.
5. Фольклорный сборник / Сост. Хусаинова Г.Р., Сиражитдинова Н.М. Уфа–Учалы, 2009.
6. Фольклор челябинских башкир / Сост. Хусанова Г.Р., Юлдыбаева Г.В., Гайсина Ф.Ф. Уфа, 2012.

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ СРЕДИ МУСУЛЬМАН НА ПРИМЕРЕ КАСИМОВСКОЙ ПРОТИВОМУСУЛЬМАНСКОЙ МИССИИ¹

Аннотация. В статье рассматривается деятельность Касимовской противомагометанской миссии на обращение мусульман в конце XIX в. на примере ее публикаций, адресованных местным мусульманам.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, миссия, Касимовский край, Доронкин В.В.

Abstract. The article analyses the activities of the Anti-Muslim Mission of the Russian Orthodox Church at the end of the 19th century in the Kasimov County directed at the local Muslim population. Special focus is given on the publicistic activities of the mission.

Keywords: Russian Orthodox Church, Mission, Kasimov County, Vasily Doronkin.

Во второй половине XIX в. Русская православная церковь развернула большую деятельность по обращению мусульман в православие. В Казанской духовной академии открылся миссионерский отдел с противомусульманским отделением. Изданная духовной академией литература по Исламу отличается «утилитарностью», так как она должна была служить конкретной цели убедить мусульман в истинности христианской веры и дать миссионерам нужные знания, чтобы вести соответствующие разговоры с мусульманами [1, т. 2, с. 208-242]. Что касается научности миссионерской литературы, то не все исследователи придерживаются в этом вопросе единого мнения: в то время как одни считают издания Казанской духовной академии началом российского востоковедения [9; 12], другие подчеркивают прикладной характер исследований в противомусульманской борьбе и указывают на их партийность:

«Иначе и быть не могло, ибо ее последовательно выраженная „партийность“ неминуемо вела к повышению в ней удельного веса не только религиозных предубеждений, но и политических страстей, идеологических и этнических устремлений и т. п.» [1, т. 2, с. 215; кавычки в оригинале].

В рамках предлагаемой статьи вопрос научности не является центральным. Нас в большей степени интересует вопрос, как выглядело применение приобретенных в духовной академии знаний на практике. Хорошим примером для этого может служить открытая в 1897 г. Касимовская противомагометанская миссия в Рязанской области, возглавляемая миссионером Василием Доронкиным, прошедшим в 1895-1897 гг. миссионерские курсы при Казанской духовной академии. Согласно сведениям самого Доронкина в своем отчете по поводу десятилетия существования миссии, план создания противомусульманской миссии возник именно по его инициативе, а он был послан на миссионерские курсы специально для подготовки на должность миссионера в Касимове [5, с. 19-21]. Деятельность Касимовской противомагометанской миссии хорошо документирована, однако по этому вопросу нет независимых от Русской православной церкви материалов. Кроме множества журнальных статей, отчетов и маленьких отдельных публикаций из-под пера самого Доронкина [2-8]² есть и статьи других авторов в *Рязанских Епархиальных Ведомостях*. Зависимость ис-

¹ Автор благодарит Ильдара Харисова (Берлин) за языковую корректуру текста.

² См. следующие противомусульманские брошюры Доронкина, документированных в миссионерской библиографии 1910 г. Малов Е. Библиотека миссионера среди магометан. Ч. 2. *Сотрудник Братства свят. Гурия* № 42 (1910). Стр. 670-672, здесь стр. 672; все титулы даны без данных публикаций): Доронкин. В. В. *Был ли Мухаммед чудотворец?* [именно так]; его же, *Повреждено ли Св. Евангелие у христиан. 5-е письмо к татарам-магометанам*; его же, *Христос и Магомет*.

следователя от взглядов «объекта исследования» не должна рассматриваться как недостаток, если фокус анализа выбирается соответственно, а так как целью предлагаемого исследования является восстановление хода аргументации касимовского миссионера в его противомусульманском дискурсе, то следует в первую очередь пользоваться его текстами.

Согласно сведениям самого Доронкина, первые его публикации 1898 и 1899 гг. [2; 3], адресованные мусульманскому населению, возникли прямо из личных бесед, которые миссионер вел с отдельными мусульманами. Указывая в первой публикации конкретное число (2-ое сентября 1897 г.) и конкретное место происшедшего («я отправился в деревню Т., к тамошнему мулле») [2, № 9-10, с. 321], Доронкин претендует на аутентичность описанной им истории, как он указывает в своем отчете 1909 г., где пишет, что хотел «предостеречь своих читателей от подозрения, а себя от обвинения со стороны своих недругов, что будто бы миссионерские беседы не согласны с действительностью» [5, с. 41]. Целью публикации был, как указывает касимовский миссионер, распространение своей беседы «среди русского и татарского населения, чтобы служить делу миссионерскому и „печатно“, и чтобы каждый мог узнать, что говорят магометане в защиту своего ислама и на сколько основательно опровергается их „лжесловесие“» [5, с. 41; кавычки в оригинале]. Однако в ретроспективе миссионер критически оценил опубликование беседы, так как упоминание собеседника, муллы из Рязанской области, по имени возбудило беспокойство последнего из-за того, что общение с неверующими по делам веры считается у мусульман грехом. Несколько верующих «выразили неудовольствие своему мулле, что он вел беседу с миссионером о „вере“ и что беседа эта была Исламу „не в честь“» [5, с. 42; кавычки в оригинале].

Ход разговора миссионера с муллой подробно описывается в публикации Доронкина, как будто бы перечисление всяческих подробностей беседы подтверждает аутентичность написанного, но кроме этого описание деталей имеет и конкретную функцию: дать разговору нужный толчок в правильном в теологическом смысле направлении. Например, ведя своего гостя к гостевому столу, мулла рассказывает, что пророк Мухаммад велит мусульманам давать всем убежище и угощение [2, № 9-10, с. 322]. Начинаясь с незначительных подробностей, завязывается теологическая дискуссия, касающаяся, как будто бы случайно, всех важных различий между исламом и христианством. Мулла утверждает, что Новый Завет искажен, так как он написан не Иисусом, а евангелистами [2, № 9-10, с. 328-329]. Центральной темой, которая дает разговору другой, решающий оборот, является вопрос противоречий в Коране [2, № 9-10, с. 330-344]: когда мулла спрашивает миссионера, почему он не верит Корану, тот указывает на противоречия в святой книге мусульман. Мулла, в свою очередь, не умеет дать удовлетворительного ответа на вопрос Доронкина, как вообще возможны противоречия в Коране, если святая книга мусульман является прямым словом Бога. «Поражение» в дискуссии с миссионером беспокоит муллу настолько, что он приезжает прямо в день после разговора утром рано к Доронкину, чтобы продолжить диспут [2, № 11, с. 364-369]. На этот раз он выбирает в качестве темы беседы чудеса, описанные в Коране, и спрашивает миссионера об их сущности. Цитируя все соответствующие пассажи Корана и называя при этом точные цифры сур и стихов, тот оказывается в состоянии точно разъяснить, почему следует считать рассказы о чудесах в Коране необоснованными. Мулла вновь терпит поражение в диспуте, а вопрос, почему Коран не следует считать словом божьим, получает таким образом свой ответ.

Хотя В. В. Доронкин делает все, чтобы придать разговору правдоподобие, есть причина сомневаться в аутентичности дискуссии миссионера с муллой. Уже умение миссионера спонтанно цитировать все суры Корана наизусть возбуждает сомнение. Но особое внимание привлекает короткий пассаж в первой части разговора, где речь идет о чуде разделения луны в Коране:

«Нет, г. мулла, в 1-й ст. 54 главы Корана в словах: „настал час, и луна разделилась“, я не нахожу прямого указания на такие чудесные события. Стихи Корана не содержат ничего такого, что служило бы основанием к тому чудесному рассказу, который мне сообщили. Надо заметить, что и Казы Бейзави, великий авторитетный толковник Корана, не видит в словах Корана о разделении луны чуда, совершенного будто бы вашим пророком. Бейзави говорит, что этого чуда не было еще и оно совершится *только* пред кончиною мира [...]» [2, № 9-10, с. 343; кавычки и курсив оригинала].

Последнее предложение цитаты сопровождается следующей сноской [там же]:

«Критический разбор мухаммеданских сказаний об этом чуде сделан обратившимся из мухаммеданства в христианство Павлом Н. Ахмеровым в его прекрасной брошюре *Разговор с муллой о пророке Мухаммеде*. Казань 1892 г.» [курсив мой, С. Ц.] Весьма вероятно, что В. В. Доронкин не только ссылается на эту брошюру, но принял и часть аргументации из нее. Кроме того, следует отметить, что в миссионерской литературе есть и другие примеры «аутентичных» бесед миссионеров с муллами¹, что делает возможным говорить даже о собственном жанре миссионерской литературы. Все это заставляет нас сильно сомневаться в аутентичности написанного касимовским миссионером разговора с муллой.

В начале XX в. В. В. Доронкин продолжил свою публицистическую деятельность опубликованием «открытых писем» [6-8], адресованных мусульманам. Хотя письма не претендуют на то, чтобы передать дискуссии дословно, форма диалога сохраняется, как мы видим из начала первого письма [8, с. 1]:

«Многие мусульмане спрашивают: „*Есть христианская на свете религия и есть мусульманская, но как узнать какая из них истинная и спасительная, Богом данная, святая религия; и не лучше ли жить в той вере, кто в какой родился; и зачем нужно было открывать в Касимовском крае Миссию?*“» [кавычки и курсив оригинала, С. Ц.]

Согласно сведениям Доронкина в отчете 1909 г., первое Открытое письмо имело огромное влияние на мусульман Касимовского края. Цитируя статью корреспондента *Рязанских Епархиальных Ведомостей* 1902 г., касимовский миссионер пишет, что «мусульманский мир города Касимова и его окрестностей», который раньше относился равнодушно, даже апатично «ко всем проявлениям умственной и общественной жизни», был «в чрезвычайно приподнятом религиозном настроении», а поводом для такого изменения являлось именно первое Открытое письмо Доронкина. Причиной для такого возбуждения были, если верить корреспонденту православного журнала 1902 г., цитаты из 5-ой суры Корана, в которых называются те нечестными, которые не веруют в Евангелие и не читают его, и утверждается, что Коран должен подтверждать Евангелие. Называя данную цитату из Корана в открытом письме Доронкина «смертоносным оружием», которая «вонзилась в сердце правоверных поклонников Ислама», корреспондент православного журнала утверждает, что «для громадного их [верующих мусульман, С. Ц.] большинства это было целым тяжелым откровением» [4, с. 95-96].

После опубликования первого Открытого письма татарский публицист и будущий политик Габдрашит Ибрагимов (1857-1944) прислал Доронкину из Петербурга письменную реакцию с критическими замечаниями на центральные догмы христианской веры. Ответ татарского публициста, который быстро распространялся и среди татар касимовская края, настолько взволновал мусульман, что касимовский миссионер решил отреагировать на него в форме второго Открытого письма [6; 5, с. 96-99; 13, с. 132-145]. Хотя Доронкин считал свою вторую публикацию удачей, следует предполагать, что она была не столь успешной,

¹ См., например, Миропольский А. С.: *Ответы на недоумения и вопросы, предложенные мохаммедами относительно некоторых предметов христианского вероучения*, [Москва 1896]; Григорьев Н. (изд.). *Беседа с татарами о путешествии Мухаммеда на небо сотрудника Оренбургского Михаило-Архангельского братства Богдана Колостова*, Казань 1901; Григорьев Н. *Беседа с магометанами*, Оренбург 1906. *Об Аврааме по учению Библии и по учению Корана. Разговоры прот. Е. А. Малова с ученым муллой*, Казань 1910.

как миссионер утверждает, так как он сам замечает, что надо было бы распространить второе Открытое письмо и на татарском языке значительно большим тиражом, чтобы и фактически опровергнуть утверждения мусульман, что миссионеры будто бы не реагируют на их критические вопросы [5, с. 99].

В целом, эффективность Касимовской противомусульманской миссии следует оценить осторожно: хотя один православный автор считает ее (на примере находящейся при ней школе) успешной [10], нельзя не обратить внимание на открытие новых мечетей и благотворительных исламских обществ, произошедшее несмотря на деятельность миссии [11]. Последнее означает, что миссия не была препятствием для дальнейшего развития ислама в Касимовском крае.

Список литературы

1. Батунский М.А. Россия и ислам. В 3-х т. Т. 2. Москва, 2003.
2. Доронкин В.В. Беседы священника с мухаммеданами // Рязанские Епархиальные Ведомости. Отдел неофициальный. № 9–10 (1898). С. 321–344; № 11 (1898). С. 364–377.
3. Доронкин В.В. Беседы священника с мухаммеданами. О «Миградже» или путешествии Мухаммеда по небесам // Рязанские Епархиальные Ведомости. Отдел неофициальный. № 11 (1899). С. 337–349; № 12 (1899). С. 378–390; № 13–14 (1899). С. 429–444; № 15 (1899). С. 474–483.
4. Доронкин В.В. И Коран обязывает магометан веровать в Евангелие. Беседа с магометанами. СПб., 1911.
5. Доронкин В.В. Касимовская православная противомогометанская Миссия за первое десятилетие своего существования. Составил для доклада Казанскому противомогометанскому Миссионерскому Съезду заведующий Касимовской Миссией, миссионер-священник Василий Васильевич Доронкин. Касимов, 1909 [есть послесловие 1910 г.]
6. Доронкин В.В. Ответ вопрошающим меня мусульманам. 2-е открытое письмо к татарам-мусульманам. Касимов, 1902.
7. Доронкин В.В. Открытое письмо Касимовским татарам мусульманам. Касимов, 1901.
8. Доронкин В.В. Явное и несомненное доказательство истинности, святости и спасительности православно-христианской веры. 4-е открытое письмо к Касимовским татарам-магометанам. Касимов, 1904.
9. Климин А.В., Хабибуллин М.З. Вклад Н.П. Остроумова в изучение татар Казанской и Рязанской губерний во второй половине XIX в. // Актуальные проблемы отечественной и зарубежной истории, филологии (взгляд молодых ученых и аспирантов): Сборник статей научно-практической конференции «Актуальные проблемы отечественной и зарубежной истории, филологии (взгляд молодых ученых и аспирантов)» (г. Казань, 27 февраля 2013 г.). Казань, 2013. С. 120–131.
10. Морозова М.И. Карамышевская миссионерская школа // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (15; 20–22 января 2005 г.; М.) Т. 2 / Ред. прот. Владимир Воробьев. М., 2005. С. 61–65.
11. Салихов Р. Из истории мусульманских приходов города Касимов // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.) / Под ред. Загидуллина И.К., Байбулатовой Н.С. и Хамитбаевой Н.С. Казань, 2006. С. 170–176.
12. Хабибуллин М.З. Деятельность Н.П. Остроумова по изучению народов Среднего Поволжья в казанский период (1866–1878) // История России и Татарстана: проблемы энциклопедических и науковедческих исследований: сборник статей итоговой научно-практической конференции научных сотрудников Института Татарской энциклопедии АН РТ (г. Казань, 25–26 июня 2014 г.), Институт Татарской энциклопедии АН РТ. Казань, 2014. С. 471–481.
13. Cwiklinski Sebastian. Abdürreşid İbrahim (1857–1944). Eine Biografie. Berlin: Freie Universität Berlin, 2012 [Dissertation].

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ МИГРАНТОВ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В МОСКВЕ

Аннотация. Основная цель доклада – презентация отдельных религиозных традиционных практик мигрантов из Центральной Азии в Российской Федерации и их адаптации к новым социальным условиям. Следующий текст кратко описывает тему презентации и является введением для более тщательного анализа исследовательских материалов.

Ключевые слова: мигранты, ислам, традиционные практики и ритуалы.

Abstract. The main goal of the report is the presentation of selected religious traditional practices of migrants from Central Asia in the Russian Federation and their adaptation to new social conditions. The following text briefly describes the topic of the presentation and is an introduction to a more thorough analysis of research materials.

Keywords: migrants, Islam, traditional practices and rituals.

Процесс миграции из Центральной Азии, который начался после распада СССР, привёл к росту культурного разнообразия в России и вследствие этого к увеличению идеологических, культурных и религиозных различий между местным населением и мигрантами. Центрально-азиатские мусульмане в основном принадлежат ханафитской школе исламской юриспруденции, в среди них есть также представители исмаилитов из Горно-Бадахшана (Таджикистан). Кроме представителей официального ислама, в Россию приезжают народные целители, неформальные муллы или религиозные женские лидеры, представляющие весь ряд практик, связанных с религиозными традициями Центральной Азии, в том числе, с суфизмом.

В ходе презентации основное внимание будет уделено теме духовной жизни мигрантов – ее преобразению в принимающей стране. Hübner и Krause назвали этот процесс «путешествием духовности», распространением религиозных практик в путешествие мигрантов» [2]. Это обозначает преобразование ритуалов, связанных религией, музыкальной традицией, поэзией, исцелением и, кроме того, образование новых мест духовной жизни диаспоры и т. д. Следующий вопрос касается религиозной трансформации в локальном контексте с присутствием местных институтов духовной жизни. Каким образом, “Ислам мигрантов” влияет на мусульман в России, на их подход к разным традициям и их устремление принять их. В рамках презентации мы покажем часть этнографических материалов, собранных нами в Москве в 2017 и 2018 г.

Религиозная жизнь мигрантов характеризуется большим разнообразием. Часть мигрантов группируются вокруг мечети. Религиозная традиция, связанная с жизнью мечети, функционирует в определенных рамках - чтение намаза, участие в мусульманских праздниках, уроки ислама, конкурсы чтения Корана и др. – то, что бесспорно считается «исламским». Помимо того, что мигранты собираются в мечети, они функционируют в различных неформальных кругах, связанных с семьей, а также и с региональной, и этнической группой [3. с. 32–41].

Однако часть ритуалов проводится в стране происхождения, где можно совершить паломничество к святым местам (мазар, зиёрат гах), различные церемонии и т. д. На вопрос, заданный мигрантам в Москве, ходят ли они к мусульманским святым местам в России, они отвечали: «Нет. Это не наша земля». В других случаях церемонии не проводятся из-за нехватки времени или возможностей. Например, церемонии, связанные с рождением ребенка, другие ритуалы женского круга требуют участия многих членов семьи, а также женских духовных лидеров (биби отун, биби халифа, момо-доя), редко функционирующих среди мигрантов.

Тем не менее, авторы этой статьи имели возможность наблюдать в Москве в августе 2017 года ритуал Мишкил-Кушо, который традиционно проводится женщинами в Таджикистане и Узбекистане. Этот ритуал совершается для обеспечения выполнения чьих-то желаний, решения проблем или просто «для того, чтобы очистить путь» - сделать жизнь счастливее. Ритуал основан на сказке о Биби Мушкил-Кушо и традиционно связан с суфийским братством Накшпандия, но восходит своими корнями к доисламским верованиям [4, с. 56; 6 с. 151–161]. Обряд был организован таджичкой из Душанбе в ее доме в Москве, но без участия традиционного религиозного лидера - биби отун¹. Вся церемония проводилась хозяйкой дома при участии ее знакомой – татарки из Узбекистана.

Часть мигрантов пытаются сохранить традиции, характерные для их этнической группы – организуют свадьбы, где выполняются некоторые традиционные практики. Некоторые семьи соблюдают традиции, связанные с предками, такие, как чтение Корана в четверг и воскресенье.

Отдельной темой являются методы, которые могут быть включены в широкую концепцию традиционного целительства. Одна из традиций - это талисманы. В основном в Москве этим занимаются исмаильские духовные лица. Талисманы пишутся на здоровье, успех, любовь, есть талисманы от страха и другие. Халиф или мулла, которые пишут талисманы, обычно приобретают эти знания в семье, существуют специальные книги с таблицами. Большая часть клиентов – исмаелиты, и суннитские таджики или другие мигранты из Центральной Азии, а также русские и кавказцы.

Другие методы лечения связаны с решением духовных и психологических проблем. Этой цели служат гадание, снятие порчи или сглаза. Этим занимаются и цыгане–лули из Центральной Азии, работающие около мечетей, а также на базарах, где имеется большая концентрация мигрантов. Реже эти виды услуг формализованы, так как в случае с целительницей из Кыргызстана, работающей в одном из центров альтернативной медицины в Москве. Кыргызка занимается гаданием посредством 41 камня (этот метод используется среди казахов и кыргызов), а также снимает плохие энергии с людей. Среди ее клиентов – русские, кавказцы, но есть и мигранты. Хотя вышеупомянутые практики не одобряются официальными мусульманскими богословами, они пользуются большой популярностью у части мигрантов из Центральной Азии.

Иногда разные практики дополняют друг друга. Например, одна из наших респондентов, таджичка из Душанбе, занимается хиджамой², в кроме этого она является киначи – снимает сглаз³. Она унаследовала эту профессию от своих предков – бабушки и прабабушки. Хиджама популярна не только среди мигрантов, но и среди российских мусульман, имеющих относительно высокий социальной статус. Тем не менее, некоторые мигранты рассматривают хиджаму как альтернативную форму лечения, которая заменяет визит в поликлиники или больницу. Мигранты часто выбирают хиджаму из-за нехватки финансовых средств, времени, но также информации о механизмах социального страхования в России.

Адаптация практик, которые приносят мигранты в местные условия, является очень динамичным процессом, который постоянно трансформируется. Некоторые практики и

¹ Женские духовные лица в Центральной Азии определяются термином *биби (би) отун (атун, отин), халифа* (перс-тадж.: «учительница»), а также *холфа/холта, отун ой (у), биби мулла, отынча, отын буча* и др., Как в прошлом, так и в настоящее время, они занимаются преподаванием религии среди женщин и детей, проводят различные ритуалы, которые у традиционно оседлых народов Центральной Азии совершаются только в женском кругу [1, с. 514].

² Хиджама - это лечение кровопусканием, - ранее не популярное в Таджикистане и Кыргызстане, теперь относительно распространённое. Разные люди приносят хиджаму в страну происхождения из России, и арабских стран. Хотя метод кровопускания известен в разных частях мира, хиджама связана с исламом (рекомендованная Пророком Мухаммадом как форма исцеления). Процесс сопровождается традиционным очищением тахорат, чтением сутр.

³ Киначи (тадж.) - человек, который снимает сглаз.

традиции хранятся в семейном кругу или осуществляются только в стране происхождения. Другие становятся доступными для всех, такие как техники предсказания будущего или снятие злых энергий. Затем происходит взаимодействие не только между религиозными обычаями мигрантов и местных мусульман, но и духовной традицией вне Ислама. Тогда разные традиции могут стать своего рода мостом между культурами и этническими группами. Этот процесс, несомненно, влияет на трансформацию различных практик, которые, хотя характерны для данной этнической группы, но все же приобретают глобальный характер.

Список литературы

1. Cieślewska A. Transforming the Social Role of Female Religious Professionals in Tajikistan, 2016.
2. Hüwelmeier G., Krause K. (eds.) *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, Routledge: New York, London, 2010.
3. Макаров Д., Старостин А. (2014) Миграционные процессы на евразийском пространстве 1989–2014 (обзор основных тенденций), *Ислам в современном мире*, 4/36, п. 32–41.
4. Крамер А. "Мушкул Кушад" Ислам на территории бывшей Российской Империи (Энциклопедический Словарь 4).
5. Прозоров С.М. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003.
6. Рахимов Р.Р. *Коран и розовое пламя: (размышления о таджикской культуре)*. СПб., 2007.

О ПОНЯТИИ «ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ»

Аннотация. В данной статье дается определение термину «традиционный ислам». Для большинства российских мусульман традиционным является следование ханафитскому мазхабу и матуридитской акыде. Понятие «традиционный ислам» будет неполным без признания традиций суфизма. Рецепты воспитания личности, через просвещение и практики суфизма, которые заложил Зайнулла-ишан в своем медресе актуальны и сегодня.

Ключевые слова: традиционный ислам, мусульманин, ислам, медресе, мазхаб, суфизм.

Abstract. This article defines the term «traditional Islam». For the majority of Russian Muslims, it is traditional to follow the Hanafi mazhab and Maturidi akida. The concept of «traditional Islam» would be incomplete without recognition of Sufism traditions. Recipes of education of the person, through education and practices of Sufism which were put by Zainulla-Ihsan in the madrasah are actual and today.

Keywords: traditional Islam, Muslim, Islam, madrasah, mazhab, Sufism.

В последнее время появился новый термин «традиционный ислам», существует различные толкования этого понятия, и поэтому важно прояснение данного вопроса. Данная тема сможет дать ответ на многие вопросы, касающегося сегодняшнего дня и будущего мусульман России. Необходимо отметить, что такой термин применяется не только в РФ, но и в постсоветском пространстве.

В толковом словаре русского языка, слово традиция объясняется в двух значениях: 1) то, что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений; 2) обычай, установившийся порядок в поведении в быту [3, с. 807].

Большинство людей под понятием «традиционный ислам» понимает именно следование обычаям и обрядам предков, касающихся религии, совершение таких действий как имянаречение (исем кушыгу), проведение обряда бракосочетания по исламу (никах), проводы усопшего (йыназа) и чтение Корана по различным случаям. Хотя участвующий в вышеперечисленных мероприятиях подпадает, скорее всего, под термин «этнический мусульманин». Этнический мусульманин считает себя приверженцем ислама по рождению, он, обычно, не выполняет никаких обязательных предписаний своей религии, даже может и не знать основы ислама или вообще быть атеистом. Этот термин применим большинству российских мусульман, потому что, из них только 5-10% действительно придерживаются основ ислама.

«Что касается количества российских мусульман, то согласно переписи 2002 г. численность традиционно мусульманских народов в России составила около 14,5 млн чел., т. е. примерно 10% населения страны. Очевидно, даже для тех лет эта цифра была заниженной. Фигурируют более реалистичные оценки – в 18-20 млн, т.е. 14-15% населения страны, такую оценку, в частности, дал Владимир Путин» [4].

Наиболее верным толкованием термина «традиционный ислам» является первое значение слова «традиция» то, что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений. Наши предки свыше тысячи лет назад добровольно приняли ислам и столетиями исповедали эту религию, получая знания о ней и передавая предыдущим поколениям. Издавна на территории Поволжья и Урала распространился ханафитский мазхаб¹ в сфере права и матуридитский мазхаб в сфере вероубеждения.

В исламском же мире, в частности, у арабов и у турков, такого понятия нет. Исламский мир использует термин «ахль сунна ва аль джамаа», или по-другому сунниты.

В книге Толкование акиды ат-Тахави пишется: «Ахл» – это те, кто придерживаются каких-либо воззрений. «Ас-сунна» лексически – это путь, а с точки зрения шариа, это путь в религии.

¹ Мазхаб – путь, по которому следует мусульманин, богословско-правовая школа.

Поэтому сунной называют и путь пророка и путь его сподвижников. Под словом община (джамаа) имеются в виду сподвижники и последователи (табиин) [1, с. 23-24].

«Под понятием «традиционный ислам» понимается суннитский ислам, потому что слово «сунна» переводится как «традиция». Сунниты (ахль ас-сунна валь-джамаа) в области вероучения другими словами называются ашаритами и матуридитами, а в области исламского права ханафитами, малкитами, шафиитами и ханбалитами» [6, с. 9].

Таким образом, под термином «традиционный ислам» понимаем «таклид»¹ следование мазхабам. В исламе в вопросах права (фикха)² согласовано следование четырем муджтахидам³-факихам⁴, по-другому их называют учеными мазхабов: Абу Ханифа (699-767), аш-Шафии (767-820), Малик ибн Анас (711-795), Ахмад ибн Ханбаль (778-855). На территории России, за исключением республик Северного Кавказа издавна распространился мазхаб Абу Ханифы, следовательно, для большинства российских мусульман традиционным является ханафитский мазхаб в правовых вопросах.

С точки зрения догматики, ханафиты следуют мазхабу Абу Мансура аль-Матуриди. Из этого следует, что для последователей мазхаба Абу Ханифы, в вопросах вероубеждения традиционным является следование матуридитской акыде⁵.

Важно отметить, что, в общем, ислам рассматривается как постоянный труд человека над самим собой, искоренение своих нравственных недостатков. В мусульманстве, условно, есть три взаимосвязанных понятия, такие как: 1) ислам; 2) вера (иман); 3) ихсан (ахляк или тасаууф), которые в совокупности дают полное представление о религии как о некоей системе воспитания личности. В начале, человек вступает в ислам, затем, получив знания, переходит в ступень имана, а в последующем, чтобы улучшить свою нравственность может подняться на ступень ахляк. Поэтому, традиционный ислам будет неполным без признания традиций суфизма.

В дореволюционный период в конце XIX в начале XX века появилось реформаторское движение в исламе – джадидизм, от арабского слова جَدِيدٌ (новый). Джадидисты – приверженцы реформаторства в исламе – привнесли новую методику обучения. В медресе нового толка студенты получали знания по-предметно, наряду с религиозными науками постигали светские науки, такие как: математика, физика, география и др., сидя за партами и пользуясь наглядными пособиями, что в свою очередь, положительно отразилось на качестве образования. Но джадидисты, в большинстве случаев, по некоторым богословским вопросам следовали взглядам богослова Ибн Таймийи критически высказывались в вопросах таклида, следовании мазхабам. Излишнее внимание к русскому языку и европейской культуре также вызывали неоднозначные отношения местных мусульман к ним.

3. Расулев, будучи свидетелем этих событий избрал для себя срединный путь, правильность которого исторически был оправдан.

Как отмечает И.Р. Насыров, «в этих условиях было естественным обращение мусульман различных сословий не к старой суфийской верхушке, сросшейся с бюрократическими структурами официального духовенства, не к «джадидистам», а к «третьей силе», а именно, к шейху Зейнулле Расулеву и его сподвижникам, которые ставили своей задачей не просто индивидуальное спасение человеческой свободы через обращение к традиционным рецептам суфизма, т.е. посредством напряжения внутренних сил и механического исполнения идущих из глубины средних веков традиционных суфийских обрядов, но и поиск облика «современного мусульманина», нестандартных форм

¹ Таклид – следование мусульман предписаниям муджтахидов или муфтиев какого-либо мазхаба в вопросах, связанных с практическими предписаниями религии.

² Фикх – знание, глубокое понимание. Этим словом обозначается исламское право.

³ Муджтахид – мусульманский богослов, который имеет право выносить самостоятельные суждения и обязан опираться исключительно на коранические аяты и достоверные хадисы пророка Мухаммада, а не на суждения других богословов.

⁴ Факих – знающий человек, знаток исламского права.

⁵ Акыда – наука, изучающая предмет веры.

«перевода» индивидуального опыта на общезначимый язык социальных действий, шадящих чувство религиозного «правоверия» и в то же время адекватных новой реальности [7, с. 4].

Зайнулла Расулев из джадидизма взял только, то что приносит пользу образовательному процессу, а идеи критики следования мазхабам им не были приняты, он в своей статье «Макалат Зайния» критически высказывался о взглядах Ибн Таймийи, которые не соответствовали традиционному исламу.

Являясь указным муллой в городе Троицк шейх реформировал приходское медресе.

«В 1893 г. он ввел звуковой метод обучения, классно-урочную систему, изучение светских дисциплин, а в 1895 г. отправил двух учителей в Бахчисарай на переподготовку у самого основателя джадидизма И. Гаспринского» [2, с. 59-60].

Зайнулла-ишан, будучи муршидом-наставником, являлся примером высокой нравственности, доброты, человечности, благородства и воспитывал эти благие качества в своих шакирдах. Можно привести изречение пророка Мухаммада по этому поводу, где говорится: «2594. Воистину, доброта является украшением любой вещи, а ее отсутствие – пороком» [5, с. 730].

Следовательно, необходимо развивать традиционный ислам. Для этого нужно иметь систему мусульманского образования. В дореволюционный период не было особых проблем касательно получения исламских знаний. Работали мечети и медресе. В каждой, даже небольшой деревне, обычно в мечети работал мектеб – начальная мусульманская школа. Иногда мектеб размещался в отдельном здании. В больших деревнях и городах функционировали медресе – средние исламские учебные заведения. Чтобы получить высшее исламское образование наши предки отправлялись в Египет или в Османскую империю.

На сегодняшний день, примечательно к некоторым регионам РФ можно говорить о системе исламского образования. Особенно нужно отметить Татарстан, республики Северного Кавказа, Москву и Башкортостан. Обозначилась трехступенчатая система в этой сфере, это:

- 1) начальное образование – в примечетских или по-другому в воскресных курсах мечетей;
- 2) среднее образование – в средних медресе;
- 3) высшее образование – в исламских институтах, университетах и Болгарской исламской академии.

Традиционный ислам – это крепкий фундамент, на котором верующий строит свою жизнь. Он в вопросах исламского права и вероубеждения, всецело опираясь на труды признанных авторитетов, может позволить себе заниматься духовным самосовершенствованием. Следование традиционному исламу помогает мусульманину идти по правильному пути и предохраняет его от таких заблуждений как влияние сект и различных течений экстремистского толка.

Список литературы

1. Бабирти М. Толкование акыды ат-Тахави: учебное пособие. Казань, 2015.
2. Денисов Д.Н. Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII – начало XX в.). М., 2011.
3. Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений/Российская академия наук. Институт русского языка им В.В. Виноградова. 4-е изд., дополненное. М., 1999.
4. Количество в качество. Мусульмане России перед вызовами демографии и миграции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ansar.ru/analytics/kolichestvo-v-kachestvo-musulmane-rossii-pered-vyzovami-demografii-i-migracii>. (Дата обращения: 25.05.2018).
5. Сахих Муслим. Казань, 2005.
6. Шагавиев Д.А. Исламские течения и группы. Казань, 2015.
7. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения / Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И.Р. Насырова. Уфа, 2000.

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА ТРАНСФОРМАЦИЮ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА КОЧЕВНИКОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИИ КАМЕННЫХ ИЗВАЯНИЙ)

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме трансформации погребального обряда у кочевников Восточной Европы под влиянием исламской религии. Этот процесс был постепенным, что хорошо прослеживается на археологическом материале.

Ключевые слова: Каменные изваяния, семантика, Ислам, кыпчаки, погребальный обряд, надгробные стелы.

Abstract. This article is devoted to the problem of transformation of the funeral rite in the nomads of Eastern Europe under the influence of Islamic religion. This process was gradual, which is well traced on the archaeological material.

Keywords: stone statues, semantics, Islam, Kipchaks, funeral rite, gravestones.

По мнению большинства исследователей, традиция установки каменных надгробных изваяний, зародившись в эпоху Великих Тюркских каганатов, постепенно эволюционировала, усложнялась в своем развитии. В своем движении с востока на запад, и там трансформируясь, традиция изваяния обретает свой законченный вид в качестве половецких изваяний Восточной Европы, которые имеют весьма отдаленное сходство с так называемыми классическими статуями собственно древнетюркского (тюркютского, если исходить из терминологии Л.Н. Гумилева) времени.

Тем не менее, принимая во внимание мощное культурное воздействие, которое оказали тюркюты (тугю, тюкуэ) и их каганаты на степи Восточной Европы в эпоху раннего средневековья, надо также учитывать и автохтонный элемент в эволюции западного массива монументальной скульптуры. Находки изваяний, отличающихся довольно большим своеобразием на Северном Кавказе и датированных VI–IX вв., позволяют говорить и о местных корнях этой традиции. А.П. Смирнов считал, что «есть некое основание связывать поздние каменные бабы степной части Восточной Европы с памятниками скифо-сарматского типа» [1; с. 43].

Вероятно, можно сделать вывод о том, что в эпоху раннего средневековья в степях Восточной Европы происходит слияние местных, идущих от скифо-сарматского времени традиций и влияний с Востока, связанных с массивной экспансией гунно-тюрков в эпоху Великого Переселения Народов и более поздней, тюркютской в VI–VIII вв. Таким образом, происходит формирование западной ветви эволюции тюркских каменных изваяний, которая существует наряду с восточной и развивается в самостоятельном русле.

В XII в. половецкая культура переживала период своего наивысшего расцвета. В половецких каменных изваяниях, обогащенных различными реалиями – как никогда до этого и после в тюркской монументальной скульптуре, ярко прослеживается тенденция к персонификации. Это уже во многом скульптура портретная, призванная изображать гордых степных вождей, не привыкших кому-либо покоряться и стремившихся запечатлеть свой индивидуальный облик. Половецкие мастера нашли наиболее удачный в условиях Великой степи того времени способ, когда при слабом развитии городской культуры не было возможности найти иные формы самовыражения.

Восточноевропейские каменные изваяния, вопрос о семантике которых вызывал ожесточенные споры и породил пеструю палитру мнений сталкивавшихся с этим явлением исследователей, скорее всего, появились на свет вследствие взаимодействия сложного комплекса различных сторон жизни тюрков-кыпчаков. Часть изваяний изображала знатных, «лепших» князей и их жен и подданных и преследовала цель возвеличивания их памяти для соплеменников, подданных, может и шире – для потомков вообще. Будучи порождением сложных социальных процессов, они являлись теми

самыми наследниками древнетюркских изваяний эпохи каганатов. Другие, как бы переходные, возможно, еще являлись отражением пережитков «гинеократии», весьма характерной для кочевников средневековья, несмотря на развитость у них общественных отношений, – и изображали воинственных половецких «амазонок». И, наконец, наиболее древние по семантике изваяния, являвшиеся отражением религиозно-мифологических представлений кыпчаков, стали прекрасной «лебединой песней» древнему культу богини любви, материнства и плодородия Умай, воплотившись в великолепные скульптурные образы.

По всей видимости, следует говорить о синкретичности семантики не только лишь половецких классических изваяний, но и всего круга тюркской монументальной скульптуры.

А речь о «лебединой песне» зашла не зря. Действительно, еще даже не пахло «монгольским духом» в Восточной Европе, как в традиции половецких изваяний происходят интересные и довольно, с сугубо искусствоведческих позиций, печальные перемены. Неожиданно богатые реалиями, объемные, реалистичные и выразительные изваяния со второй половины XII в. начинают заменяться схематичными и весьма условными стелами, которые всегда были более характерны для восточной части Дешт-и-Кипчака. Причем эта метаморфоза, как замечает во многих своих исследованиях Г.А. Федоров-Давыдов, коснулась именно «стоящих изваяний», а не сидящих, но он уверен в том, что «... сидящие изваяния также переродились бы в схематизированные антропоморфные стелы, но этот процесс был пресечен монгольским завоеванием» [2; с. 97].

Крупный исследователь половецкой культуры считает так: «Безграничные степи, на фоне которых смотрелись эти статуи, заставляли мастеров делать их такими тяжелыми и неподвижными, чтобы они могли противостоять бесконечности открытого пространства. Это консервировало архаический примитивизм, становившийся средством сохранить монументальность» [2; с. 97]. Таким образом, исходя из его логики, произошло попросту вырождение скульптурной традиции – в погоне за монументальностью мастера перестали обращать внимание на тщательность выполнения скульптуры, проработку деталей – примерно, наверное, так, как это случилось в советской архитектуре, когда на смену сталинскому «ампиру» пришли «хрущевские» постройки.

Однако есть основания подвергнуть сомнению выводы этого, безусловно, авторитетного специалиста о «деградации», «вырождении» традиции. И действительно, ведь тогда следует объявить «деградантами» и «вырожденцами» преемников тех мастеров, которые в XI–первой половине XII в. оставили в степях свои шедевры. Неужели эти мастера не смогли в должной мере передать свои навыки, приемы новым поколениям, в то время как раньше этот процесс шел по восходящей линии? Подобные взгляды трудно принять в качестве верной и объясняющей все загадки теории. Думается, что подобные взгляды явились опять-таки реверансом исследователя в сторону излюбленных в его время европоцентристских теорий об отсталом и примитивном кочевом мире эпохи средневековья. Очевидно, что Г.А. Федоров-Давыдов не смог выйти за рамки представлений своего времени или был вынужден соизмерять свое восхищение половецким искусством с принятой в советской исторической науке генеральной линией.

Так как же быть с процессом схематизации? Очевидно, что это явление нельзя объяснить, если придерживаться позиции Г.А. Федорова-Давыдова. Между тем С.А. Плетнева отмечает, что процесс схематизации в первую очередь затронул наиболее индивидуальные черты – лицо. И действительно, с какого-то времени изваяния, причем в основном женские, стали изображаться без самой существенной детали – лица. Плетнева это объясняет тем, что «Половцы под влиянием мусульманства, начавшего проникать в степи в XII в., стали изображать безликие статуи: сначала женские, а затем изредка и мужские, так как смысл мусульманского запрета вряд ли был понятен язычникам – заказчикам и мастерам». И действительно – лица статуй как бы «покрыты чадрой» [3; с. 73].

Итак, вероятно, одна из причин начавшегося процесса схематизации заключается в проникновении исламских веяний в Восточноевропейские степи. Очевидно, это было связано с постепенным просачиванием на запад из-за Волги и Урала новых отрядов восточных кыпчаков, уже испытавших на себе воздействие исламской религии. Это точка зрения находит свое подтверждение на археологическом материале из Урало-Ишимского региона, который был важной транзитной базой на

пути миграций кочевого населения из районов Казахстана, Средней и Центральной Азии. На пути своего следования в Восточную Европу восточно-кыпчакские племена оставляли «стеловидные, в большинстве своем установленные в ранне-мусульманских погребально-комплексных сооружениях». По мнению С.Г. Боталова, появление «...стеловидных изваяний относится, вероятно, к концу XII в., а существование их продолжалось до XIV в. Возникновение новой изобразительной концепции связано с формированием полиэтнического конгломерата племен под эгидой кыпчакского союза. Непонимание, а возможно, неприятие каких-то прежних канонизированных деталей на этой стадии в среде племен кыпчакского союза приводят к выхолащиванию изобразительной символики скульптур» [4; с. 22].

Пришельцы из Азии, которые постепенно просачивались в восточноевропейские степи, по всей видимости, и принесли с собой новое понимание изобразительных канонов. Очевидно, именно под их влиянием возникает новое «схематическое» направление в половецкой скульптуре. Тем не менее племена, осевшие в восточноевропейских степях ранее, сохранили старые реалистические традиции, наиболее ярко отразившиеся в «сидящих» статуях этого времени.

Схематизм, принесенный восточными кочевниками, был, по всей видимости, перенят наиболее «авангардными» скульпторами, которые увидели в этом что-то свежее и необычное и, восприняв восточную «экзотику», распространили первую «абстракционистскую» школу в каменной скульптуре. Ведь и схематичные восточные каноны скульптурных изображений, перейдя на запад, изменились, вобрав в себя много реалистических черт от объемных скульптур половецкой классики. Фактически они стали представлять собой бюсты, что никак не может говорить о регрессе, а скорее наоборот, об обогащении традиции новыми формами. Новая мода в первую очередь привлекла наиболее мобильную часть кыпчакского общества, вероятно, из-за сильного воздействия начавших преобладать в это время в ее среде пришельцев с востока. В то же время в среде знати, традиционно более консервативной, инфильтрация азиатов в которую была, очевидно, более слабой и медленной, бытовало неприятие новых форм, не отвечавших привычным и устоявшимся традициям. Этим объясняется расцвет со второй половины XII в. «сидящих скульптур», изображающих уже более осевших и обжившихся в восточноевропейских степях предводителей «старожильческих» половецких родов. Нередко они изображались с выпуклой, отвислой грудью. Некоторые исследователи в прошлом нередко обманывались, недоумевая по поводу присутствия женской груди на мужских изваяниях. Однако Плетнева легко объясняет это кажущееся несоответствие: большая, отвислая грудь, по ее мнению, так же, как и круглый, «сытый» живот, на мужских изваяниях должна была символизировать достаток и благополучие [3; с. 74].

В таком русле развивалась половецкая скульптура до первой трети XIII в. Постепенное и слабо ощутимое проникновение на запад восточных кочевников после роковой битвы на Калке сменилось огромным наплывом пришлого, поднятого волной монгольского нашествия, населения. Прежние хозяева степей были потеснены группами степняков из Южной Сибири, Казахстана, Средней Азии. Гордые степные феодалы, в честь которых сооружались изваяния, были частью истреблены, частью захвачены в плен и превращены в верных слуг новых господ Дешт-и-Кипчака – ханов из дома Чингиса. Те, кому «повезло» больше, эмигрировали на настоящий Запад, где были вынуждены поступить на службу к европейским королям и в результате утратили свои тюркские черты. Новая эпоха оказалась роковой для древней традиции каменных изваяний. Ислам, так долго шедший на запад, утвердился в Восточной Европе волею ханов Узбека и Берке.

В государстве, где преобладающее значение получили возвысившиеся в ходе завоеваний восточнокыпчакские племена, процесс мусульманизации в среде которых шел еще с XI–XII вв., принятие ислама в качестве государственной религии было закономерным явлением. Происламские позиции золотоордынских ханов усиливались влиянием торгово-купеческой прослойки мусульманских городов Волжской Болгарии и Средней Азии, от процветания которых во многом зависела (особенно на первых порах, до расцвета новых городов в Нижнем Поволжье) экономическая база ордынского государства.

Вот в таких условиях и произошло постепенное угасание традиции каменных изваяний. Этот процесс не был неожиданным и шел на протяжении еще целого столетия. Раньше всего прервалась, как это ни выглядит странным, именно западная, половецкая скульптурная школа, связанная с культом феодальной знати. С исчезновением в степях Восточной Европы половецкой знати перестали возводиться и изваяния в их честь. И гораздо позже, уже в первой половине XIV века, исчезают изваяния в восточнокыпчакской среде. Здесь этот процесс был более плавным, что хорошо прослеживается на археологическом материале. Долгое время кочевники совмещали мусульманскую и тенгрианскую погребальную обрядность, выработав своеобразный смешанный поминальный культ. Для него характерно, что у погребений мусульманского типа (с подбоем – ляхетом, соблюдением киблы) ставились схематизированные изваяния и совершались чисто тенгрианские степные тризны и жертвоприношения. Пережитки подобного симбиоза тенгрианских и исламских традиций бытовали в глубинных районах Казахстана еще до XVIII–XIX вв. [5]

В регионах, где пришлое восточнокыпчакское население расселилось в среде оседлого местного земледельческого населения, принявшего ислам еще в начале IX в. (922 г.), процесс исчезновения изваяний шел гораздо интенсивнее. Так случилось, например, на территории Волжской Булгарии, где находки изваяний носят единичный характер. Однако можно допустить, что и здесь традиция не исчезла бесследно. Можно предположить, что появившиеся в массовом порядке со второй половины XIII в. и нехарактерные для Волжской Булгарии доордынского периода надгробные стелы с мусульманскими эпитафиями являются в какой-то степени реминисценцией древней традиции тюркских народов устанавливать в честь покойного поминальные памятники и сопровождать их письменными эпитафиями [6]. Как известно, это наиболее ярко проявилось в изваяниях древнетюркского времени эпохи каганатов, которые, являясь памятниками скульптуры, нередко несут в себе и признаки эпиграфических памятников. В исламскую эпоху эта традиция, получив переосмысление согласно мусульманским канонам, трансформируется. Надгробные стелы утрачивают всякие следы антропоморфности, и вместо рун теперь их украшает арабская куфическая вязь. Традиция ставить подобного рода надгробные сооружения стала очень популярной в среде формирующейся татарской нации, в этногенезе которой сыграли свою немаловажную роль восточнокыпчакские племена, для потомков которых, вероятно, подобные памятники являлись смутными отголосками их тенгрианского прошлого.

Список литературы

1. Смирнов А.П. Куйбышевская каменная баба // КСИИМК. 1946. Вып. XII.
2. Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.
3. Плетнева С.А. Половецкие каменные бабы // Археология СССР. Свод археологических источников, вып. Е4-2. М.; Л., 1966.
4. Боталов С.Г. Эпоха средневековья Урало-Ишимского междуречья. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1994.
5. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 2002.
6. Закиев М.З., Кузьмин-Юманди Я.Ф. Волжские булгары и их потомки. М., 1993.

ТРАДИЦИОННОЕ ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В УЗБЕКИСТАНЕ: ПОПЫТКИ ЕГО РЕФОРМИРОВАНИЯ И ЛИКВИДАЦИЯ (1917–1929 ГГ.)

Аннотация. В статье автором предпринята попытка показать эволюцию традиционного исламского образования в 1917–1929 гг. в Узбекистане.

Ключевые слова: мактаб, медресе, русско-туземные школы, вакф.

Abstract. In the article the author made an attempt to show the evolution of traditional Islamic education in 1917-1929. in Uzbekistan.

Keywords: maktab, madrasah, Russian-native schools, waqf.

К 1917 году в Туркестане существовали три типа школ для местного мусульманского населения: 1) конфессиональные – старометодные мактабы и медресе (мадраса); 2) новометодные (джадидские) школы, занимавшие промежуточное положение между конфессиональными и светскими учебными заведениями; 3) светские – так называемые русско-туземные школы. Среди этих типов наиболее весомым в количественном отношении и значимым для местного населения был первый тип – традиционные примечесткие учебные заведения, уходящие своими корнями вглубь веков.

Основная часть местного населения неприязненно относилась ко второму типу учебных заведений – новометодным (джадидским) мактабам. Потому фактически потерпели фиаско так же русско-туземные школы в среде местного оседлого населения.

На 1 января 1913 г. в Туркестане, по подсчетам Н.П. Остроумова, насчитывалась широкая сеть конфессиональных учебных заведений: 7 290 мактабов (70 864 учащихся) и 376 мадраса (9 637 студентов) [3, с. 209]. Традиционные школы ислама охватывали существенную часть детей школьного возраста.

В ранний период советские власти продолжили старую имперскую политику «игнорирования» мактабов и мадраса. Основным враждебным элементом в области образования были признаны традиционные школы («старометодные»).

В 1918 г. были приняты законодательные меры, направленные на ликвидацию различных типов школ царского периода (гимназии, реальные училища, русско-туземные школы, учительские семинарии и т.д.), конкурировавших с советской школой. Все частные учебные заведения «со всем инвентарем, учебными пособиями и наличным персоналом передавались в ведение местных отделов народного образования» [4, л. 123]. Эта мера касалась и новометодных (джадидистских) мактабов [5, л. 16 об.]. Национализация означала установление монополии государства на организацию работы учебных заведений общеобразовательного характера. Именно в это время создавались национальные разновидности советской «единой трудовой школы» – русская, узбекская, казахская, татарская, киргизская, туркменская, таджикская и др.

Традиционные конфессиональные мактабы и мадраса реорганизации не подвергались. Таким образом, решение вопроса о будущем конфессионального образования откладывалось на будущее. А будущим Туркестана и всей территории бывшей Российской империи был атеистический коммунистический режим.

Боевые действия, которые на территории Туркестана приняли широкий размах, включая Гражданскую войну в европейском секторе колониального общества, а также повстанческое движение, привели по сути к вопросу о выживаемости в данных экстремальных условиях того или иного типа учебных заведений. И сравнение это было, отнюдь, не в пользу новой советской школы, которую под свою опеку взяло государство. Оно не смогло обеспечить нормального функционирования учебных заведений. Более того, немало советских школ действовали только на бумаге, а масса учительского состава голодала, поэтому

учебный процесс был запущен. Например, на I съезде заведующих отделами народного образования (23 мая 1920 г.) констатировался следующий факт: «Советских школ очень много, но толку в этих школах очень мало. У нас теперь имеется Единая Трудовая школа, но эта школа во многом уступает прежней старой школе. Мы можем констатировать факт, что уровень знаний упал до невероятности» [5, л. 22–23].

Затратная, работавшая на войну экономика «военно-коммунистического» общества оказалась не в состоянии обеспечить надежную основу народного образования. Причины тому были разнообразного характера – материального, организационного, политического. Тем не менее, даже в условиях, когда коренное мусульманское население страшно бедствовало, традиционная конфессиональная школа сохранилась и активно функционировала. Опираясь на самодеятельность населения, она выстояла, сохранила свою традиционную структуру, в более благоприятные с экономической точки зрения 1920-е гг. получила некоторое развитие.

Средств же на содержание советской школы в условиях перехода с марта 1921 г. к Новой экономической политике (НЭП) стало катастрофически не хватать [5, л. 27]. В этих условиях материальное положение учеников и учителей, особенно в кишлаках, было очень тяжелым. Система советской национальной школы находилась в глубоком кризисе. Ускорился процесс перехода учеников в старометодные мактабы, которые, как и мадраса, содержались за счет вакфов и пожертвований.

В целом, конфессиональные учебные заведения, в отличие от других типов школ, сохранились практически в неприкосновенности. В начале 1920-х гг. они оказались в центре внимания различных политических сил. Туркестанские джадидисты, стремившиеся создать современную национальную школу, отстаивали идею светского образования и боролись против чисто конфессиональных учебных заведений еще в досоветский период. Но их, естественно, не устраивала и крайне политизированная советская школа, с ее классовой, идеологической направленностью.

Со своей стороны, советская власть была ориентирована на создание только одного типа школы – советского и стремилась не реформировать, а ликвидировать сеть традиционного конфессионального образования.

Таким образом, старая мечта джадидистов о новометодном мактабе, объединявшем принципы светской школы и конфессионального учебного заведения, оказалась невыполнимой в условиях коммунистического режима.

Важным фактором в ликвидации конфессионального типа учебных заведений был подрыв материальной базы их существования. В ноябре 1920 г. согласно Положения Центрального исполнительного комитета (ЦИК) Советов и Совнаркома Туркестанской АССР, все вакфные земли переходили в ведение народного комиссариата просвещения, который должен был использовать их для своих нужд. Тем самым было объявлено о национализации всех земель, пожертвованных на религиозную благотворительность.

14 февраля 1923 г. в Ташкенте в соответствии с постановлением Туркестанского ЦИКа было учреждено «Махкама-йи шар‘ийа» («Шариатское управление»), в состав которого вошли известные деятели ислама. Заметим, что организация и деятельность этого духовного управления мусульман, возникшего за 20 лет до широко известного Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943 г.) мало исследована в исторической литературе. Сфера деятельности Махкама-йи шар‘ийа в основном распространялась на религиозные общества Ташкента, Андижана, Коканда, Маргелана, Намангана, Ферганы и прилегающим к ним мест. В нем имелся отдел, решавший вопросы, связанные и с религиозными учебными заведениями. Новое религиозное учреждение поставило под своё прямое влияние мактабы и мадраса, организовало курсы для учителей этих школ, посещение которых считалось обязательным. Эти меры, по словам одного из руко-

водителей тогдашнего Узбекистана Акмаля Икрамова (1898–1938), в отношении этой организации в то время были не уступками, а тактикой коммунистической партии [1, с. 280–297].

В годы НЭПа сеть советских школ, созданная в период «военного коммунизма», (1918–1921) стала распадаться. Зато началось возрождение и укрепление конфессиональных учебных заведений. Основой этого явления были возвращенное вакфное имущество и активность местного населения, которое выделяло необходимые средства на содержание мактабов. В 1924 г. количество конфессиональных учебных заведений в Туркестане достигло 2 403 [6, л. 18].

Такие показатели вызвали тревогу властей, которые усилили давление на ислам и его институты. Процесс ликвидации примечетских школ полностью завершился в конце 1920-х гг. Вместо ликвидированных конфессиональных школ возникали нелегальные подпольные школы (худжра, от арабского слова «комната», «келья»), так как традиции и потребности в получении религиозного образования среди населения сохранялись.

Развитие сети конфессиональных школ было связано не только с их традиционностью, укорененностью в обществе, соответствием привычным образовательным стандартам, но и с активным неприятием советской школы. Дело в том, что период с 1921 по 1926 гг. в Туркестане, затем в Узбекистане, характеризуется тем, что советская школа переходила от безрелигиозного воспитания к резко антирелигиозному, атеистическому. Тем самым власть стремилась подчинить сознание подрастающих поколений своим интересам.

Факты свидетельствуют о том, что в 1926/27 учебном году в Ферганской долине (Андижанский уезд) сохранившиеся старометодные (конфессиональные) учебные заведения даже составляли конкуренцию советским школам, намного превышая их число [8, л. 15]. Однако, начиная с 1926 г. в целом ряде районов идет уменьшение числа конфессиональных учебных заведений, что видно на примере Кашкадарьинского округа, который считался самым отсталым. Если в 1917 г. в трех районах этого округа было 80 мактабов, то в 1925 г. – 40, в 1926 г. – 30 и в 1927 году – 20 [2, с. 60].

Руководство конфессиональных учебных заведений ради сохранения системы традиционных учебных заведений предприняло попытку перестроить мактабы и мадраса на «советский лад». Мактабы переводились из зданий мечетей в отдельные помещения, в классах ставились парты, в программы вводились такие дисциплины, как арифметика, география и др. Таким образом, в условиях административного давления организаторы мактабов и мадраса избрали путь ее эволюционной трансформации.

21 сентября 1926 г. состоялось Особое совещание Отдела законодательных предложений Наркомата юстиции УзССР с представителями Наркомпроса по вопросу о реформе традиционных школ в республике. В нем было отмечено, что старометодные учебные заведения выпускают людей, не только не приспособленных к условиям жизни современного общества, но и социально вредных. Специально образованной комиссии поручалась ликвидация старометодных учебных заведений. Она провела необходимую подготовительную работу и внесла свои предложения в организационный отдел ЦИК УзССР [7, л. 15].

Согласно ее рекомендациям, с 1928 г. властями в целом был взят курс на полную ликвидацию исламских школ. В ноябре 1928 г. IV сессией Центрального исполнительного комитета Узбекской Советской Социалистической Республикой был принят декрет «О ликвидации старометодных школ и медресе», по которому к концу 1920-х гг. на территории современного Узбекистана практически все мактабы были закрыты (уцелевшая их часть ушла в подполье). Тем самым восторжествовала монополия советской системы образования.

Традиционные конфессиональные учебные заведения, имеющие за спиной сотни лет существования, показали удивительную устойчивость в историческом соревновании с новометодными мактабами и с советской школой.

Что касается джадидских школ, то можно сделать вполне определенный вывод, что даже в царское время их малый успех в “соревновании” со старометодными учебными заведениями определялся, с одной стороны, негативным к ним отношением колониальной администрации, а с другой, – был связан со стремлением джадидистов реформировать туркестанское общество, а значит и с конфронтацией с традиционным духовенством, понимавшим связь системы образования с состоянием общества.

Усиление административно-репрессивного давления на профессиональное образование как в Узбекистане, так на территории всей страны к концу 1920-х годов было связано с процессом утверждения тоталитарного режима в СССР.

За профессиональным образованием стояла религия, социальная традиция, семья, а за советской – государственная машина с ее мощным силовым аппаратом. И тем не менее, процесс ликвидации традиционных учебных заведений был достаточно сложным, касалось ли дело вакуфных имуществ, на которые существовали эти заведения, преподавательского состава, или школьных программ. Духовенство упорно сопротивлялось. Продолжение большевиками политики старой царской администрации по игнорированию профессиональной школы не дало положительных результатов.

Предпринятые в советское время попытки джадидистов по трансформации профессиональной школы в светские учебные заведения с сохранением нравственных и духовных ценностей были обречены. Большевикам для достижения своих целей нужны были идеологизированные советские школы.

Список литературы

1. Икрамов А. О духовенстве и школе. Доклад на VI пленуме ЦК КП (б) Узбекистана 14 июня 1927-го года // Избранные труды в 3-х томах. Т. I. Ташкент, 1972. С. 280–297.
2. Кобецкий М. Антирелигиозное воспитание в советской школе национальных районов // Коммунистическая революция (Москва). № 6 (1 929).
3. Остроумов Н.П. Исламоведение. Введение в курс исламоведения. Ташкент, 1914.
4. ЦГА РУз. Ф. Р-34. Оп. 1. Д. 41.
5. ЦГА РУз. Ф. Р-34. Оп. 1. Д. 461.
6. ЦГА РУз. Ф. Р-94. Оп. 1. Д. 17. Л. 18.
7. ЦГА РУз. Ф. Р-94. Оп. 1. Д. 418.
8. ЦГА РУз. Ф. Р-94. Оп. 2. Д. 62.

ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ И САЙФУЛЛА-КАДИ БАШЛАРОВ: ПИСЬМЕННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О НАСТАВНИЧЕСТВЕ ДВУХ ШЕЙХОВ¹

Аннотация. Статья посвящена обзору суфийских сетей в мусульманских регионах России в конце XIX – начале XX в. На основе рукописи, найденной в одной из частных коллекций Дагестане, в ней анализируются тесные контакты двух шейхов – Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова. Рукопись интересна тем, что является сборником разрешений на наставничество, имевшихся у шейха Зайнуллы Расулева и впоследствии переданных им своему преемнику Сайфулле-кади Башларову.

Ключевые слова: Дагестан, суфизм, Волго-Уральский регион, иджазы, силсила, рукопись.

Abstract. This article is devoted to the Sufi networks in Russia at the end of 19th - 20^s c. Based on the manuscript that was discovered in private collection in Daghestan, this article analyses the Sufi contacts of two sufi masters – Zainulla Rasulev and Saifulla-qadi Bashlarov. The manuscript is very important by the reason that it is contained the originals of the "licenses to teach" (ijazat-name) that Sufi sheikh Zainulla Rasulev issued for their disciple Saifulla-qadi Bashlarov.

Keywords: Daghestan, Sufism, Volga-Urals, ijazah, silsila, manuscript.

В начале XVIII в. в Волго-Уральском регионе началось проникновение и утверждение идей накшбандийского братства, которое понемногу начало вытеснять йасавийскую традицию, распространенную в этом регионе в более ранний период. Проникновение новой ветви накшбандийа-муджаддийа в европейскую часть Российской империи было связано с деятельностью двух среднеазиатских последователей этой ветви – Ниязули б. Шахнияз ат-Туркмани и Фаизхана ал-Кабули, преемниками которых был ряд татарских и башкирских шейхов [1, с. 141]. Распространение этого братства было обусловлено учебой татар и башкир в Бухаре и Самарканде, где традиционно были сильны позиции муджаддийа. Возвратившись на родину, татарские и башкирские богословы создали сеть накшбандийа. Помимо центральноазиатских суфийских сетей, во второй половине XIX в. развитие накшбандийского тариката в Волго-Уральском регионе было связано с северокавказскими сетями, в частности, с деятельностью дагестанского накшбандийского шейха Махмуда ал-Алмали, который дважды был сослан во внутренние регионы Российской империи: в 1844 г. – в Пермь, а в середине 1860-х гг. – в Астрахань.

У Махмуда ал-Алмали было 12 преемников, одним из которых был татарский шейх Мухаммад Закир ал-Чистави (Камалов, 1815–1893), который был имам-хатибом Чистопольской мечети и одновременно содержал медресе «Камалия», выпускниками которой стали такие ученые, как Р.Фахреддин, Ф.Карими, Г. Гафуров-Чыгтай, Г.Исхаки и др [2, с. 120–126].

Параллельно в Волго-Уральском регионе распространилась и другая ветвь накшбандийского тариката, проникшая сюда непосредственно из Османской империи. Так, через турецкого шейха Дийа ад-Дина ал-Гумушханави халидийская ветвь накшбандийского тариката утвердилась среди башкир и татар, видным представителем которого стал Зайнуллах ал-Мамури ат-Труиски (Зайнулла Расулев, 1833 – 1917) [3].

¹ Статья написана в рамках проекта Президиума РАН «Автоматизированный цифровой архив «Восточные рукописи Дагестана».

Таким образом, в XVIII–XIX вв. в Волго-Уральском регионе мы видим три параллельные ветви накшбандийского тариката, связанные с: 1) Центральной Азией, через ряд центральноазиатских шейхов, в том числе через шейха Ниязкули ат-Туркмани; 2) Кавказом, через шейха Махмуда ал-Алмали; и 3) с Османской империей, через шейха ал-Гумушханави. Эти сети, широко распространенные через эпонима халидийской ветви – Халида ал-Багдади, охватывали значительную территорию Малой Азии и Ближнего Востока, а также Центральную Азию и Кавказ.

В конце XIX в. в распространении накшбандийских сетей наблюдается интересная картина. Распространяясь параллельно в Дагестане и Волго-Уральском регионе, Накшбандийа вновь возвращается в Дагестан, уже объединенная с шазилийским тарикатом в лице дагестанского шейха Сайфуллы-кади Башларова. Сайфулла-кади имел несколько суфийских иджаз: две накшбандийские иджазы от шейхов Мухаммад Закира ал-Чистави (Камалова), Зайнуллы Расулева; кадирийскую иджазу от шейха Мухаммад Мурада ар-Рамзи; шазилийскую иджазу от татарского шейха Мухаммад Салиха ал-Аджави ал-Ханкермани. Последняя иджаза была получена Сайфуллой-кади Башларовым в период его ссылки в Астрахани в 1915 г., куда незадолго до этого приезжал шейх Мухаммад Салих ал-Аджави.

К учению и религиозной практике суфизма Сайфулла-кади приобщился в изгнании, во внутренних регионах Российской империи, среди мусульман татар и башкир, где прошла большая часть его сознательной жизни. С основами суфизма он познакомился дагестанского шейха Хасбулата ал-Кустаки (ум. в 1893 г.) – одного из преемников шейха Махмуда ал-Алмали. Вот как описывает эту встречу Сайфулла-кади: «С известным ученым Хасбулатом ал-Кустаки нас связывала тесная привязанность. Я обучался у него и читал под его руководством книгу «Силк ал-‘айн». Затем я сказал ему, что хочу стать его муридом. Он сказал: «Ко мне явилась душа моего шейха Махмуда ал-Алмали и сказала, что твоим наставником будет шейх Мухаммад-Закир ал-Чистави, и что ты будешь у него весной». Я пришел в замешательство от этого. А он повторно сказал мне: «Я надеялся, что ты мне станешь сыном, однако повеление – от Аллаха, и произойдет так, что ты встретишься с Мухаммад-Закиром». После этого разговора я заболел и оставался в с. Костек в течение четырех месяцев. Затем весной я попрощался с ним и отправился к Мухаммад Закиру ал-Чистави» [4, с. 89].

Вероятно, встреча Сайфуллы-кади Башларова с Мухаммад Закиром ал-Чистави состоялась весной 1892 г., незадолго до смерти последнего. Согласно письмам-воспоминаниям Сайфуллы-кади Башларова, он обучался суфийским практикам у шейха ал-Чистави в течение нескольких месяцев. Через некоторое время, получив известия о болезни матери, с разрешения своего шейха, Сайфулла-кади покинул его, обещав скоро вернуться [4, с. 89]. Однако в 1893 г. Мухаммад Закир скончался, так что они больше не встретились. После смерти шейха Мухаммад Закира, как пишет сам Сайфулла-кади, он получил разрешение на наставничество от духовной субстанции своего шейха в 5 сафара 1325 г. / 21 марта 1907 г. [5, с. 218].

В период своего пребывания в Уфе в качестве преподавателя медресе, Сайфулла-кади решает встать под наставничество крупного шейха Волго-Уральского региона Зайнуллы Расулева. В одном из своих писем Сайфулла-кади подробно описывает обстоятельства встречи со своим новым шейхом: «Однажды душа моего шейха [Мухаммад-Закира ал-Чистави] поручила мне отправиться к шейху Зайнуллаху ал-Ма’мури аш-Шарифи, живущему на востоке Сибири. После этого во сне я увидел святого (вали) Абдуллаха ал-Куби, который так же сказал мне: «Тебе необходимо отправиться к шейху Зайнулле. Он ожидает тебя». Уповая на Всевышнего

Аллаха, я отправился к шейху Зайнуллаху-афанди. Когда я добрался до [восточных] окраин Сибири, я встретил одного человека, который заговорил со мной по-арабски, и это в местечке, где не было ни одного мусульманина! [...] Мы вместе продолжили путь, и этот человек оказался глубоким ученым, совершенным шейхом, одним из преемников Зайнуллаха-афанди, который тоже шел к нему. Так мы прибыли в город Троицк и остановились в гостинице. Мой спутник отправился к шейху и вернулся с хорошим настроением... Утром я встретился с Зайнуллахом, сыном Хабибуллаха, преемником шейха Ахмада Дийа ад-Дина ал-Гумушханави. Он был образцом своего времени и самым ученым человеком своей эпохи. Он превосходил в своем достоинстве, каких бы то ни было границ описаний [его положительных качеств]...» [4, с. 90].

Сайфулла-кади Башларов обучался у шейха Зайнуллы Расулева примерно с конца марта 1907 г. вплоть до 14 августа 1907 г. до получения от своего троицкого наставника иджазу накшбандийского тариката [4, с. 129].

Пребывая в г. Троицке у шейха Зайнуллы Расулева, Сайфулла-кади помимо накшбандийского и шазилийского тарикатов, получил также разрешение на наставничество кадирийского тариката от татарского шейха Мухаммад Мурада ар-Рамзи ал-Минзалави (1855–1934). Вот как он сам описывает это событие: «Однажды до меня дошла радостная весть о том, что к моему шейху Зайнуллаху б. Хабибуллах аш-Шарифи приехал в гости Мухаммад Мурад ар-Рамзи. Вместе с ним приехал также внук мединского мухаддиса Мухаммад Захира Али ал-Витри. Упомянутый выше Мухаммад Мурад был высокой горой в науках. Я был удостоен чести получить от него [иджазу] кадирийского тариката. Накшбандийский же тарикат он получил по нескольким ветвям: через шейхов Хасана Джамал ал-Лайли ал-Макки; Абд ал-Хамида аш-Ширвани (ум. в 1883); Мухаммад Музхира; Салиха аз-Завави, Также он имел разрешения на наставничество (иджаза) и по другим тарикатам» [4, с. 91].

Любопытно, что эта встреча Сайфуллы-кади и передача ему кадирийской иджазы Мухаммад Мурадом ар-Рамзи была в тот же день, то есть, 14 августа 1907 года, когда сам Зайнулла Расулев передал Башларову иджазу тариката Накшбандийа. Более подробнее хотелось бы остановиться на письменных разрешениях, выданных на право распространения тариката.

Находясь в Троицке у шейха Зайнуллы Расулева, Сайфулла-кади переписал сочинение своего шейха, представляющее собой сборник разрешений (иджаза) на обучение разным наукам, а также некоторым суфийским практикам, выданных шейху Зайнулле Расулеву [6]. Структурно данная рукопись состоит из нескольких разделов.

Первая часть – это различные разрешения на наставничество и на обучение мусульманским наукам, переданные по цепочки от арабских шейхов последовательно до Зануллы Расулева и до Сайфуллы-кади Башларова. Помимо почерка самого Сайфуллы-кади Башларова в данном тексте содержатся некоторые комментарии, написанные почерком Зайнуллы Расулева, что говорит о том, что последний внимательно ознакомился с текстом. Кроме того, в некоторых фрагментах, там, где идет непосредственно передача иджазы Сайфулле-кади Башларову, имя З. Расулева вписано в текст рукой самого троицкого шейха и заверено оттиском его личной печати.

Вторая часть рукописи представляет собой сшитую в сборник печатную книгу «Ат-Тухфа ал-маданийя фи мусалсалат ал-Витрийя». Эта книга была издана в 1906 г. в типографии торгового дома «Братьев Каримовых» в Казани на

средства Салах ад-Дина б. мулла Хусн ад-Дин ал-‘Азизи по просьбе шайха Зайнуллаха б. Хабибуллаха ар-Расули ан-Накшбанди.

Третья часть этого сборника представляет собой различные выписки, комментарии и субкомментарии некоторых книг, сделанные Сайфуллой-кади Башларовым. Вероятно, первая и третья части были написаны одновременно, а позже, вместе с печатной книгой, сшиты в один сборник.

Наибольший интерес представляет первая часть рукописи, где приводится подробная цепочка (силсила) передачи разрешения на обучение тем или иным книгам, наукам, суфийским практикам, а также молитвам входящим в обрядовую ритуальную практику накшбандийя и шазилийя. В частности, Сайфуллакади Башларов переписал всю цепочку передатчиков разрешения на обучение хадисам, по книге «Сахих» Мухаммад Исмаила ал-Бухари, выданных Зайнулле Расулеву. Повествование в тексте ведется от имени самого Зайнуллы Расулева, который пишет, что «получил разрешение на обучение хадисам по книге «Сахих» ал-Бухари от ученого-мухаддиса ‘Абд ал-Гани б. Аби Са‘ид ал-Фаруки ан-Накшбанди ад-Даймави ал-Мадани, который, в свою очередь, получил это разрешение от ученого Мухаммад ‘Абида ал-Ансари ас-Синди ал-Мадани» и далее по цепочке вплоть до самого автора Мухаммад Исмаила ал-Бухари [6, с. 3-4].

В данном сочинении также перечисляется в цепочке преемственности (силсила) разрешение на обучение следующим дисциплинам, книгам, молитвам и практикам: обучение по книге Мишкат ал-Масабих автора Вали ад-Дин Мухаммада б. Абд Аллах ал-Хатиб ат-Тибризид; ал-Хизб ал-А‘зам; Далаил ал-Хайрат; Хизб аш-Шазили; Хизб имам ан-Навави; Хизб ад-Давр ал-’а‘ла.

В заключении имеется следующий текст, написанный рукой самого шейха Зайнуллы Расулева: «Я передаю разрешение [на обучение] всему вышеперечисленному Мулле Сайфуллаху б. ал-Башлар ал-Хусайни ал-Дагистани так, как это разрешение было мне дано со стороны шейха Мухаммад Али б. Захир ал-Витри ал-Мадани с теми же условиями, какие были даны со стороны лиц, [упомянутых в цепочке]. И я завещаю [Сайфуллаху-кади] все, что было завещано мне со стороны упомянутого выше шейха Мухаммад Али ал-Витри. Слуга бедных и обездоленных, Мулла Зайнуллах б. Хабибуллах б. Расул б. Муса б. ‘Ашик ан-Накшбанди, 27 джумада-л-ахира 1325 г.¹» [6, с. 8.]. Все эти иджазы, как пишет автор, были переданы ему шейхом Мухаммадом Али ал-Витри в 1314 / 1896-97 г.

Далее в тексте присутствуют также и другие иджазы, выданные шейхом Зайнуллой Расулевым Сайфулле-кади Башларову и завершенные личной печатью и подписью. В их числе – разрешение на обучение разным наукам. Отдельно выделяется перечисление суфийской накшбандийской ветви, с которой был связан сам шейх Зайнулла Расулев. Так, он упоминает в цепочке передатчиков непосредственно своего шейха Дийа ад-Дина ал-Гумушханави, который по силсиле был связан с шейхом Халидом ал-Багдади.

В рукописи имеется отдельный текст накшбандийской иджазы, переданный Зайнуллой Расулевым шейху Сайфулле-кади Башларову. Любопытно, что текст написан почерком Сайфуллы-кади Башларова. Вместе с тем, имя самого Сайфуллы-кади Башларова в тексте иджазы написано почерком самого Зайнуллы Расулева. Сама иджаза также подписана шейхом Зайнуллой Расулевым и скреплена оттиском его личной печати: «Мулла Зайн Аллах б. Хабиб Аллах».

¹ 6 августа 1907 года.

الشيخ ملا علي بن السلطان محمد الغاري الهروي لعزى بالحرم الشريف المكي رحمه الله عليه
 اجمعين عليهم سلامه صباومنا ولكنهم دار الجنان مخلدا
 واوصيه بالغفوى والطاعات خصوصا باقامة الصلوة المفروضة باول وقتها
 بالجماعة وبصلوة التمجيد والضحى والاوابين وبالصيام في كل اسبوع بيوم اخص
 والاثنين وبزوم صحبة الاضهار والابرار والفرار عن لغاة الحداث والاسرار
 وبالعمل بحديث كنى في الدنيا كانك عزيز وعابر سبيل وعدتفك من اصحاب
 القبور وحببت صل من قطعك واعف عن ظلمك واحسن لمن اساء
 اليك وسلك منه الدعاء الى ولوالدي ولاولادي بعد شامخي بجن الختام
 وبالدهول في دار السلام ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على
 سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما دائما ابا والمحمد رب العالمين
 سبحان ربك ربك لغرة عما يصفون وسلام على المرسلين والمحمد رب العالمين
 خدم الدرر حلا زرين له درر الدرر زيبند
 ٢٥٥ ١٣١٣ في جمادى الآخرة ١٣١٣



شرائط خريجه لا عظم اذن دور دور
 ارباب كامل دن اذن آلمق حرامدن قاجمق اكل شريده ساخر جمله وضو نام اوزره
 اولماق قرآه ايتدي محل باق اولماق اثناب لاري باق وطيب اولماق حرب الاعظم اذني اول
 قرآن اوقمق كتابي كمال مرتبه تصحيح وركعات والفاظه دقت ايتك اعتقادى خلوصى اوزره
 اولوب بغيضا بر عظيم ثواب در بلكا قدرتي اولدومى مضاسنى بلكا و بلكه سعى ايتماك
 اولنده استغفار شريف و توقير بچورد و وقفه و مخارج و وصفته رعاهه ايتك
 افتد بزه كمال تعظيم و محبت اوزره اولماق حضور و مشغوع قلب ايله قرآه ايتماك ورد
 اذني سنده كلام ايتماك اذاب حرب لا عظم الطي دور
 اوقونك ديز اوزره طور ماق مخم برده اولماق قلبه به متوجه اولماق اوقور كن
 بوفته ده برغم ايتماك جمعه اترسى بذا ايتماك شامخي طلبه طبع ورجا ايتماك

То есть, в тексте иджасы, написанной самим Башларовым, вероятно, под диктовку своего шейха, Сайфулла-кади не осмелился написать свое имя. Сам Зайнулла Расулев, в подтверждение достоверности данной иджасы, вписал имя Сайфуллы-кади Башларова, подписал и скрепил оттиском личной печати. Этот факт, вероятно, говорит о важном значении, которое придавали шейхи практике письменной передачи иджасы.

Далее в этом же сочинении, в подобной форме, как была написана предыдущая иджаза, приведены тексты и других иджаз, выданных шейхом Зайнуллою Расулевым Сайфулле-кади Башларову. Причем форма написания последующих иджаз также почти полностью совпадают с предыдущей: Зайнулла Расулев собственноручно вписывает в текст имя Сайфуллы-кади Башларова, подписывается под документом и скрепляет своей печатью.

Последующие иджазы – это передача на обучение вышеупомянутым суфийским молитвам и практикам: Хизб ал-А‘зам; Касида ал-Бурда. В конце каждой иджазы Сайфулла-кади написал на татарском языке пояснения об особенностях проявления этики при чтении тех или иных суфийских практик.

Помимо суфийских практик и разрешения на наставничество в суфизме, Зайнулла Расулев упоминает также имена тех, у кого он сам получил религиозные знания. Любопытно, что в тексте шейх Зайнулла упоминает своего учителя из Казани. Дамулла Ахмада б. Халида ал-Мункари ал-Казани, который в свою очередь обучался у ряда бухарских богословов, в частности, у кадия Кулана, Мухаммад Шарифа и Дамуллы Хасан Ахунда из Бухары.

Обращает на себя внимание также тот факт, что некоторым практикам, в частности, «Хизб ал-бахр», Зайнулла Расулев обучался как у турецкого шейха Дийа ад-Дина ал-Гумушханави, так и некоего шейха, судя по нисбе, из Урала – Фатх Аллаха ал-Урали а также у мединского шейха Мухаммада Али ал-Витри. Причем от всех трех шейхов Зайнулла Расулев получил иджазу на обучение этой практике, которую и передал Сайфулле-кади Башларову [6, с. 37-38].

Таким образом, структура рассматриваемого сочинения содержит два типа иджаз. Первый тип – это перечисление цепочки преемственности знаний, передаваемых от одного ученого и шейха к другому с включением в данную цепочку и самого Сайфуллы-кади, что являлось своеобразным «дипломом о прохождении образования». Второй вид иджаз – это непосредственно традиционная письменная форма передачи суфийских иджаз непосредственно от З. Расулева к С. Башларову. Причем в обоих случаях имя Сайфуллы-кади вписано в текст рукой самого Зайнуллы-ишана и заверено оттиском печати последнего.

Таким образом, на примере иджаз, которыми обладал Зайнулла Расулев и передал их к дагестанскому шейху Сайфулле-кади Башларову, мы видим широкие культурные, в том числе суфийские связи и традиции, охватывающие Османскую империю, Ближний Восток, Поволжье, Урал и Дагестан. Причем многие суфийские сети были тесно связаны с центральноазиатской традицией.

Список литературы

1. Михаэль Кемпер. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский курс под русским господством / Пер. с нем. И. Гилязова. Казань, 2008.
9. Хасавнех А.А. Накшбандийский шейх Волго-Уральского региона М.-З. Камалов и его сочинение «Табсират ал-муршидин» // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 2013. Т. 155. Кн. 3. Ч. 2. С. 120–126.
10. Фархшатов М.Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: Сб. док. Уфа, 2009.
11. Мир Халид Сайфуллах б. Хусайн Башлар ан-Ницубкри ал-Газигумуки. Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара’ ахл Аллах. Дамаск, 1998 (на араб. яз.).
12. Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи ан-Накшбанди аш-Шазили ад-Дагистани. Сирадж ас-са‘адат фи сийар садат. Махачкала, 2011.
13. Сабат Малджа’ ал-василин ва кутб ал-‘арифин аш-шайх Зайнуллах б. Хабибуллах аш-Шарифи ан-Накшбанди ал-Халиди. Рукопись из частной коллекции И.А. Каяева (1961 г.р.).

«САК-СУК» БАШКОРТ МИФОЛОГИК БӘЙЕТЕНДӘ ХАЛЫКТЫҢ БОРОНҒО МӘЖҮСИ ҺӘМ ИСЛАМ ТРАДИЦИЯЛАРЫНЫҢ БӘЙЛӘНЭШЕНӘ КАРАТА¹

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению взаимосвязей древних языческих и исламских традиций в башкирском мифологическом баите “Сак-Сук”. Автором выявлены ряд древних языческих традиций (слова проклятия, осуществление этих проклятий и т.д.). Установлено, что в баите “Сак-Сук” эти древние языческие верования и суеверия сохранились и в исламских религиозных представлениях. В данном баите наблюдается напластование двух традиционных религиозных мировоззрений.

Ключевые слова: баит “Сак-Сук”, мифология, ислам, традиции, язычество, башкирский фольклор, информант, современное состояние.

Abstract. The article is devoted to the consideration of the interrelations of ancient pagan and Islamic traditions in the Bashkir mythological baita "Sak-Suk". The author identified a number of ancient pagan traditions (words of curse, the implementation of these curses, etc.). It is established that in the bait "Sak-Suk" these ancient pagan beliefs and superstitions were preserved in Islamic religious beliefs. In this bait there is a stratification of two traditional religious worldviews.

Keywords: Bait "Sak-Suk", mythology, Islam, traditions, paganism, Bashkir folklore, informant, current state.

Башкорт, татар һәм сыуаш халкы хәтерендә бөгөнгө көнгә тиклем тоторукло һакланған, мифологик караштарға нигезләнгән “Сак-Сук” бәйетендә ислам дине йоғонтоһонда тыуған хәл-вақиғалар асыҡ сағыла. Башкортостандың һәр төбәгендә тип әйтерлек, шулай ук, башкорттар күпләп йәшәгән сит өлкәләргә лә ишетергә мөмкин булған был әсәрҙә әсәнен (йәки атаның, инәнен, үгәй әсәнен) карғыш һүзәрә төшөү аркаһында, ике баланың (йәки ике ул, ике кыз йә иһә кыз менән ул), икененә ике якка мифик коштарға әйләнәп осоп сығып китеүзәрә һәм ғүмер буйына бер-береһе менән осраша алмай, зар-интизар булып йәшәүзәрә һаҡында бәйән ителә. Бөгөнгө көндә лә халыҡ араһында популярлашқан был бәйеттең сюжеты шулай ук нәсихәти (ғибрәтле) әкиәт рәүешендә таралыуы ла мәғлүм.

Әсәрҙең күпселек текстарында бәйет традицияһына ярашлы рәүештә башта ук һүрәтләнәсәк сюжеттың кайза, ни рәүешле, кемдәр тарафынан башкарыласағы тураһында мәғлүмәт бирелә. “Сак-Сук”тың кайһы бер варианттарының башында ук мәзрәсә телгә алына:

Мәзрәсәләргә быяла ишек,
Сак менән Суктың бәйетен ишет.
Әнкәй орошто тимер ук өсөн,
Әнкәй карғаны бер зә юк өсөн [6, 161-се б.].

Бәйеттә бер яктан әсәнен карғышы, икенсе яктан иһә, уның “Берегез Сак, икенсегез Сук булып, бер-берегез менән осрашып күрешә алмай, қаңғырып йәшәгез” тип, намазлыҡ өстөндә әйтелгән һүзәрҙең көсө иғтибарҙы йәлеп итә. Был һүзәр, асылда, күкрәк һөтөн имезгән әсәнен балаларға әйткән карғышы кире кайтмай, тигән төрки-монгол халыктарына хас боронғо ырым-ышаныу мотивын хәтерләтә. Ислам дине карашы буйынса, улар “күк қабағы асылған кәзәр төнөндә теләгән теләк қабул була”, тигән караш менән бергә үреләп китә һәм шуның менән әсәр идея һәм йөкмәткеһе яғынан көсәйтеләп ебәрелә. Әсәнен үз балаһын карғауы һаҡындағы мотив төрки телле халыктар донъяһында билдәле булған

¹ Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 16-34-01020 – ОГН «Мифологический баит „Сак-Сук“ (варианты и исследования)».

“Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу” эпосында ла мөһим идея-художестволы әһәмиәткә эйә. Әсәрзән билдәле булыуынса, бишәктә үк әйттерелгән кәләшен эзләп сығып китеү ниәтенән Кузыйкүрпәсте дүндерер өсөн, әсәһе, ахырза, уны шулай тип карғай: “... һинә тапқан сакта булған ауырыуым, талыктырғыс һағышым йөрәгендә һурып бөтөрөр. Һинә бала сактан имезгән һөтөм күкрәгендә кысыр. Минәң күз йәштәрәм өсөн тулкынланып ятқан күз йәш даръяһы юлынды кисер. Ахырза, һин күнеләң табырға тырышқан мәрхүмдәң үз әрүаһы ла, былай за етемһерәгән әсәйәндә кайғы-хәсрәт әсендә калдырғаның өсөн, көн һайын төшөңә керетеп борсор” [2, 92-се б.]. Ысынлап та, әсә карғышы бойомға аша һәм геройға юлында әсәһе тыузырған каршылыктарзы еңеп сығырға тура килә.

Әммә халыкта икенсе төрлө караш та йәшәп килә. Мәсәләң, ололар әйтеүенсә, әсәнең карғышы үз балаһына төшмәй, уның имезгән күкрәк һөтө аралай, тизәр. Ошоға дәлил булып, “Сак һәм Сук” бәйәтенәң варианттарын өйрәнгәндә, беззәң кулға уның тағы бер үзенсәлекле тексы килеп әләкте. Был вариантта игезәк балаларзы әсә кеше түгел, ә уның бер туған апаһы (бында башкорттоң Көнъяк-көнсығыш диалектына ярашлы, инәй тип алынған – Г.Ю.), көнләшеүзән карғай:

... Хозур донъяла күбәләк оса,
Бер туғандарың көнсәлдәп боҫа.
... Уң якта канат, һул якта канат,
Инәм карғаны, итте бит харап...
...Ярзар ситендә томбойок күрзек,
Әсәй тыйһа ла сәскәһен өззәк [6, 162-се б.], –

тип зарлана балалар.

Әсәрзә телгә алынған томбойок сәскәһенә бәйлә күзәтеүзәр зә кызыклы. Ул кызыл китапка индерелеүзән тыш, мәжүси карашка ярашлы, һыу инәһенәң шәхси әйбәре кеүек кабул ителә, “Һыу инәһе сәскәләре”, тип, ололар уға теймәскә, өзмәскә куша [1, 58-се б.]. Уны өзгән кешегә кайғы-бәлә килер, ә индә томбойоктоң сәскә атқан вақытын күргән кешегә йыл буйына уңыштар ғына юлдаш булып, тигәндәр. Был сәскә донъя мифологияһында һәр вақыт гармониялылык, тазалык символы булып иҫәпләнгән. Боронғо Египетта томбойок образында ижад, тыуым һәм тормош сығанағы булған Кояшты күрһәләр, Индияла иһә – ул ижад көсә символы, донъя барлыкка килеү образында кабул ителә [9].

“Сак-Сук” бәйәтендә лә ошо боронғо ышаныузың ярыклары төсмөрләнә. Әсәләре ике балаһына томбойок сәскәһен өзмәскә куша ла, уны тыңлаусы булмай. һөзөмтәлә, уларға кайғы килә, инәләре әйткән карғыш һүззәре балалар башына төшә, сөнки уларзы ул күкрәк һөтөн имезеп үстөрмәгән:

Кондоз йәнлегә һис тыныс ятмай,
Инәй карғышы һис кире кайтмай.
Инәйзәң һөтө безгә булманы,
Кәһәр карғышын кире борманы, –

тиелә бәйәттә [6, 162-се б.].

Бында уһал инәй персонажы халык әкиәтенән билдәле булған яуыз туған образын хәтерләтә. Был образ әкиәттә йә серзе тыңлап тороп ситтәргә хәбәр ебәрә, йә ялған һүз әйтәп герой башына етә, һ.б. Әлегә бәйәттә лә инәй кеше һеңләһенә, балаларың һыуға батты, тип алдаша, һөзөмтәлә игезәктәре артынан һыуға ташланған әсә һыузың кумырык (өйрәлтмәк) урынына әләгеп, батып һәләк була. Етем калған ике баланың ошо көндән ғазаптары башлана:

Тамак хактары һөнәр юлында,
Индә без калдык инәй кулында.
Кеше тупһаһы үзә бер койма,
Кереп тә сыкмас, әләкмәс йүрмә.

Әсәй гүр булғас, без булдык артык,
Ямаулы күлдәк, башланды аслык [6, 161-се б.].

Бәйеттәге: “Инәй карғаны Рамазан айза, Сак-Сук булдык без кәзер кисендә” [6, 161-се б.], тигән һүззәргә килгәндә инде, изге Рамазан айының Кәзер төнө тураһында фольклор экспедициялары ваҡытында оло быуын вәкилдәренән күп иштергә тура килә. Улар һөйләүе буйынса, кәзер төнө асылғанды бик һирәктәр генә күрә икән. Уны күргән кешенә ғүмере бәхетле булып, ти. Кәзер төнө асылғанда, “Ике донъя рәхәте бир, Хозайым”, тип әйтергә кәрәк. Өгәр зә инде әйтеп өлгөрмәһән, күк кабағы ябылғандан һуң да, ете сәғәт буйына теләгән теләктәрең тормошка ашыр, тизәр, ололар (2).

“Сак-Сук” бәйетендә лә әсәнәң (инәйзең) кәзер кисендә әйтелгән теләге тормошка аша, балалар коштарға әйләнәп, береһе уңға, береһе һулға мәңгелеккә осоп китә. Үгәй баланың кошқа әйләнәп осоп китеү мотивы башкорт халкының тылсымлы әкиәттәрендә лә осрай. Мәсәлән, “Үгәй кыз менән үгәй әсә” циклына караған әкиәттәрзә (“Күкен”, “Күк һыйыр”, “Куңыр һыйыр”) үгәй әсә үгәй кызын, башкорт халкының тотемистик караштары менән бәйлә булған, үзенсәлекле коштарға – кәкүккә, аккошка, күгәрсенгә әйләндәрә [8, 137-се б.].

Юл ыңғайында шуны ла әйтмәү мөмкин түгел. Халкыбыздың йола фольклорынан билдәле булыуынса, карғаусы әсәй, инәйзең йәнә бер альтернативаһы ла булыуы ихтимал. Был ролдә атай кеше лә башкарыуы мөмкин. Атай карғышынан да куркырға кәрәк, сөнки уның карғышы балаһына нык төшөр, тигән ышаныу за йәшәй халыкта. Өгәр зә инде ул һүззәр әйтелһә, ислам динә буйынса, атай тарафынан балаға әйтелгән яманлык, ауыр карғыш булып балаға төшмәһән өсөн, “доға кылып, иман юлынан сыкмай, биш ваҡыт намаз артынан Аллаһы Тәғәләһән ярлыкау һорап, “әйткәнәмдән кайттым”, тип, тәүбә кылырға кәрәк”, тизәр [3, 130-сы б.].

Бәйеттәге: “Кояш сыкканда, нур төшә күзгә, киәмәт көһһәз қауышыу юк безгә” [6, 161-се б.], – тигән юлдар варианттарза йыш осрай. Киәмәт көһ, яуап көһ, мәшхәр көһ – диндә һәм ышаныуларза һуңғы көһ, донъяның ахыры. Был көһдә һәр кем үзенең эшләгән кылыктары өсөр яуап тотор һәм хөкөм Аллаһы Тәғәлә тарафынан үткәрелер. Котолоу юлы бары тик уның рәхәте менән генә. Был көһ ғәзеллек көһ, тип иҫәпләнә. Ошо көһдә, тимәк, Сак менән Сук осрашыр, карғыштар кире кайтыр, йәнәһе:

Күңеләң булмаҫ Хозай кулында,
Сабыйзар хақы әжәл туйында [6, 161-се б.], –

тип әйтелә бәйеттә һәм балалардың күз йәше төшөүгә ишаралана.

Башкорт халык ижадында ла, төрки донъяһы мифологияһында ла урын биләгән “юл башлаусы, курғаусы һәм котло урын табып биреүсә изге йән” – бүрә образы “Сак-Сук” бәйетендә лә телгә алына [5, 81-се б.]. Төрки халкының килеп сығышын бүрә менән бәйләүсә легендалар киң билдәле. Шул иҫәптән башкорт этнонимының да килеп сығышын корт-бүрә менән бәйләгә хақында байтак ғилми эштәр язылды [5]. Бүрә кылығын нимәгәлер юрау за кызыклы. Донъя мифологияһында ла, боронғо төрки халыктарының ышаныу-ырымдарында ла бүрә, инә бүрә аҫкы донъя, караңғылыкты ла символлаштырып тороусы тотем буларак сығыш яһай [7]. Казак, тува, алтай халкында, мәсәлән, ата-әсәһе үлгән кеше бүрә олоуына окшатып илаған, шул сәбәпле ул үзенең ата-бабаларына мөрәжәғәт иткән [4, с.37].

Шулай ук, бүрәнең олоуын аслык, бөлөү кеүек кайғы-хәсрәткә, бәләгә юрағандар. Шуның өсөн каралған бәйет вариантында “Хозай ишетте бүрә тауышын”, тигән һүззәрзә күңелһез хикмәттең ятыуына ишара бар. Ул да булһа, Хозай тәкдир язмышты кирегә үзгәртә, инәй тарафынан әйтелгән карғыш, уның үз балаһына, кызына кайта, һөзөмтәлә, оло быуын гонаһын алған кыз бала киләсәктә түлһез кала:

Хозай ишетте бүрә тауышын,
Кирегә һалды тәкдир язмышын.

Зөһрә өлөсәй балдағын йышты,
Инәйзең кызы түлһез журышты.
Оло быуын гонаһы балаға күскәс,
Үкенәлер инәй иҫенә төшкәс [6, 161-се б.].

Бында шулай ук ололар әйткән карғыштың осо ике яклы, кешегә төшмәһә, икенсе осо үзеңә икеләтә төшөүе бар [1], тигән канундың үз эшен башкарыуы кеүек ышаныу за ята, тимәк. Каралған бәйеттең “Зөһрә өлөсәй балдағын йышты” тигән юлдарында ла ниндәйер ырым-ишара, хикмәт ята кеүек. Кызғаныска каршы, без ул турала бер ниндәй зә мәғлүмәт таба алмамык. Бәлки, әлек балдак йышып ниндәйер ырым эшләнгәндер, быны асыклау киләһе ғилми тикшеренүе эшендә қала.

Шулай итеп, халык ижадында әле булһа ла йәшәп килгән “Сак-Сук” бәйетендә ислам мотивтарының боронғо мәжүси, мифик караштар, ышаныу-инаныу, ырымдар менән тығыз үрелеп килеүе үзенсәлекле сағылыш тапқан. Бындай төрлөлөк бәйеттең йөкмәткеһе менән художестволылығын тағы ла байыта, тулыландыра. Тимәк, әсәр тәрбиәүи идея, йөкмәтке яғынан ғына көсәйеп, байыу менән генә сикләнмәй. Ул художестволы-эстетик, тематик яктан да халқыбыздың рухи киммәттәрен, донъяға карашын асыклауға мөһим мәғәнәгә әйә, шуның менән милли мәзәниәтебеззе әле булһа ла байытып тороуы менән үзе бер башка.

Әзәбиәт исемлеге

1. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. 1-се т. / Төз., аңлатма биреүселәр, инеш мәкәлә авт-ры Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө, 1995.
2. Башкирское народное творчество: Эпос. Т. 4. / Сост., авт. вступит сл., ком. М.М. Сагитов, Б.С. Баимов. Уфа, 1999.
3. Ғаязов Ә.С., Ғаязов Ә.С. Казансылар иле. Өфө, 2007.
4. Кенин-Лопсан М.Б. Тайна идола Бору – идола Волка тувинских шаманов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб, 1996. С. 36–39.
5. Нәзершина Ф.А. Ригүәйт һәм легендаларза халык тарихы. Тулыландырылған басма. Өфө, 2011; Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005; Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных у башкир: история и современность. Уфа, 2009.
6. Сак һәм Сук бәйете. М.С. Ғиззәтуллина язып ебәргән // Ватандаш. 2002. № 6.
7. Султанова М.Ә., Михайлова Н.А. Волк в шаманской натурфилософии кочевников Центральной Азии // <http://cultural.kz>. Дата обращения: 06.06.2018.
8. Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология. Уфа, 2014.
9. Лотос. Символика, мифология. [https:// www. Liveinternet. Ru /users/ 1851796 /post105395452/](https://www.Liveinternet.Ru/users/1851796/post105395452/) Дата обращения: 05.06.2018.

Информанттар исемлеге

1. Г.В. Юлдыбаева тарафынан Баймак районы Эткол ауылында Т.А. Ғибәзуллинанан (1950 йылғы, медколледжда укыған, 3 бала әсәһе) язып алынған.
2. Г.В. Юлдыбаева тарафынан Свердловск өлкәһе Түбәнге Һырға районы Аккул ауылында З.Р. Садыкованан (1952 йылғы, 3 бала әсәһе, махсус урта белемле) язып алынған.

ИСЛАМСКИЙ АСПЕКТ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСЕН

Аннотация. В статье рассмотрено проявлению атрибутов исламской культуры в татарских колыбельных песнях. Выявлены особенности музыкального и вербального текстов в связи с воздействием мусульманских артефактов. В научный оборот впервые введены и проанализированы новые полевые материалы, собранные автором работы: образцы колыбельных песен, обращенных к пророку Мохаммеду. Намечен дальнейший путь исследований таких песен.

Ключевые слова: пророк Мухаммед; Аллаху; символика птиц; татарская колыбельная песня; Камско-Устьинский район Татарстана; интонационная специфика колыбельных; фольклорные пожелания детям.

Abstract. The article examines the expression of the attributes of Islamic culture in Tatar lullabies. The peculiarities of the musical and verbal text are revealed in connection with the impact of Muslim artifacts. The author performs scientific analysis of new field materials collected by herself: samples of lullabies addressed to the prophet Mohammed. The further way of research of such songs is described.

Keywords: the Prophet Muhammad; Allahu; symbolism of birds; Tatar lullaby; Kamsko-Ustinsky district of Tatarstan; intonation specificity of lullabies; folklore wishes to children.

В некоторых народных колыбельных песнях татар-мусульман Волго-Уральского региона можно обнаружить различные атрибуты исламской культуры. Семантика их порой не всегда очевидна для большинства информаторов, т.к. изучение богословской литературы, основ религии в советский период существования Российского государства было прекращено. Между тем элементы мусульманства продолжали репродуцировать как в музыкальном, так и в вербальном текстах колыбельных. В первом случае их появление в песнях вызвано: а) интонационным источником колыбельных – мелодиями книг, связанных в определенной мере с миром ислама и читаемых нараспев (таких, как «Бадавам», «Бакырган»); б) их ритмической основой в виде использования формул аруза, обусловленных особенностями стихосложения.

Артефакты религии, отраженные в словесном тексте колыбельных, по содержанию и занимаемому объему различны. Могут встретиться упоминания Аллаха, имен известных людей в истории религии, ее подвижников. Так нередко попадает в указанных произведениях материнского фольклора следующее двустипишие [5, с. 26]:

Аллаһу, аллаһу,	Аллаху, аллаху,
Кәжәләрне талга ку.	Гони коз в ивы.

Для исполнителей (особенно детей) такое начало обычно воспринимается уже не в своем основном значении, а как некая рифмовка для последующих слов. Тем более, что далее следуют типичные для образного мира колыбельных строки о животном. Неудивительно поэтому и преобразование традиционных слов убаюкивания «әлли-бәлли» («баюшки-баю») в близкий к вышеприведенному двустипишию вид [5, с. 26]: «Әллиһу-бәллиһу, кәжәләрне талга ку».

Однако такое вступление не случайно. Здесь можно провести аналогии с произведениями лироэпического жанра татарского фольклора – баитов. мунаджатов, часто начинающихся с фразы (порой в ее укороченном виде) из первой суры Корана («Фатиха»). Есть пример произнесения ее и перед исполнением «бишек жыры» («колыбельная песня» - потат.). Во всех таких образцах данных жанров (включая и колыбельную), цель такого предварительного обращения к Аллаху – ожидание его благословения и милости. В приведенных выше двустипишиях имя всевышнего упомянуто дважды. В этой дублировке, возможно, нашли отражение некоторые особенности суфистской традиции. Считается, что «именно

двойное повторение слова “Аллах” рекомендовалось в качестве зикра начинающим суфиям братства накшбандийа» [1, 188]. Отметим, что в татарском фольклоре, в частности, в колыбельных встречается как полная форма имени всевышнего – Аллаһу, так и краткая – һу. Существует также выражение «һу кошы», означающее божью птицу. В сборнике «Короткие песни» встретилось четверостишие, в котором прямо говорится о том, что голубь «читает» суру корана [6, с.49]:

Өй башында күгәрчен, Укый әлхәм сүрәсен...	Голубь на верхушке дома Читает суру корана...
---	--

Исследователи отмечают, что «очевидно, “птичий культ” играл большую роль в ясавийской духовной практике, по всей видимости, много впитавшей в себя из тюркских шаманистских ритуалов» [1, с.152]. Для взрослых нередко и сам младенец, его лепет ассоциируется с различными пернатыми и их щебетом. Сам младенческий возраст ребенка передают таким понятием как «птица колыбели» («бишек кошы») [4, т.1, с.182]. Это выражение нашло отражение, например, в следующей загадке, ответ на которую – «младенец в колыбели» («бишектәге бала») [3, с.118]:

Югары менәр һу-һу... Түбән төшәр һу-һу... Уртасында былбыл кош, Сайрыйдыр ла һу-һу.	Высоко поднимется ху-ху.. Вниз опустится ху-ху... В середине птица соловей Щебечет ху-ху.
--	--

Имена в татарских колыбельных не всегда принадлежат непосредственным адресатам песни. Такие из них, как Фатима, Ибрагим и некоторые другие связаны с людьми, известными из Корана по истории ислама. Например, Фатима, как персонаж татарского фольклора (в том числе и детского), встречается в разных ипостасях. Прежде всего, конечно, – это дочь пророка Мохаммеда, весьма почитаемая мусульманами. Как известно, тексты колыбельных содержат в себе различные пожелания. В некоторые из них включены обращения к всевышнему [5, с.23]:

Яратучы ходайдан Изге теләк теләдем.	От любящего господа Попросила священные дары.
---	--

Ведущий лейтмотив песен – призыв сна – порой окрашен в те же мусульманские тона. В нем, например, есть пожелание, чтобы высшие силы (ангелы) охраняли малыша [5, с.23]:

Еламасын, йокласын, Фәрештеләр сакласын.	Пусть не плачет, заснет, Ангелы охранят его.
---	---

Планируя будущую счастливую жизнь ребенка, ему очень часто прочили получить хорошее образование в медресе, особенно города Бухары, а по возвращении – стать муллой, т.е. глубоко уважаемым и почитаемым в народе человеком. В колыбельных содержатся некоторые исторические сведения об условиях получения права работать в сане священнослужителя. Для этого необходимо было отправиться в духовное управление, расположенное в Уфе и получить соответствующее разрешение (указ). Отметим, что антирелигиозная пропаганда, развернутая некогда в нашей стране, сыграла свою роль в появлении элементов сатиры в обрисовке поведения и жизни муллы в целом в текстах незначительного количества колыбельных песен.

Во всех рассмотренных выше вербальных текстах колыбельных связь с мусульманской культурой прослеживается в ее отдельных атрибутах. А вот во время проведения одной из фольклорных экспедиций в Камско-Устьинском районе Республики Татарстан удалось записать две песни на арабском языке, которые исполнительницы представили, как колыбельные, уже целиком относящихся к миру ислама. Они обращены к пророку Мохаммеду, которые (по утверждению информаторов) пела Халима – его приемная мать. Одна из колыбельных песен по тексту состоит из двух разделов. Первый из них вобрал в себя отдельные строки из славословия пророку Мохаммеду, характерные для салавата (хвалебной

молитвы) и мархабы (гимна в честь пророка): «Әссәләтә вәссәләмә лә йәнәм» (1-й куплет); «Раббе салли, Раббе халли» (2-й куплет).

Отношение Халимы в этом произведении к младенцу Мохаммеду как к необычному, священному ребенку, любимцу всевышнего неудивительно. В мусульманских источниках сообщается, что и родная мать Амина, и Халима были заранее оповещены о его исключительности и в дальнейшем получали знаки подтверждения этого статуса. Неизменность фразы второго раздела колыбельных позволяет назвать ее рефреном. Для информаторов по содержанию она представляет собой формулу усыпления: «Ком, ком, йа, хабибе, кантәнәм». Ими был дан такой перевод этой фразы: «Посланник бога, закрой глаза». Одна из исполнительниц спела фактически только этот припев колыбельной, услышанный ею от своего отца, который в свое время совершил хадж (паломничество в Мекку).

♩ = 80

а Ком, ком, я, ха - би - бе, кән - тә - нәм.

Ком, ком, я, ха - би - бе, кән - тә - нәм.

Инф.: Айтуганова Уммягульсум (1913 г.р.), РТ Камско-Устьинский р-н, д. Малые Салтыки. Зап.: Юнусова Г.Ф. Лето 1981 г. Расш.: Юнусова Г.Ф.

Обе колыбельные, записанные в Камско-Устьинском районе Татарстана, в интонационном и, отчасти, в композиционном плане связаны с традиционными образцами этого жанра татарского фольклора. В них есть повторяющаяся попевка (ядро), часто приходящаяся на слова усыпления, и находящаяся в начале песни. Ее мотив может быть основан на раскатке двух звуков в пределах интервала терции, как в приведенной выше колыбельной. Но он может представлять собой и музыкальный оборот б.2↑- ч.4↓, по-разному оформлен-

ный ритмически. В таком виде он встречается в еще одной колыбельной, адресованной пророку Мохаммеду (предполагаем, что во втором куплете этой колыбельной исполнительница, по всей видимости, выпустила часть текста):

♩ = 96

Әс - сә - лә - ти

вәс - сә - лә - ти лә йә - нәм.

Кум, кум, я ха - би - бе кән - тә - нәм.

Раб - бе сал - ли,
раб - бе хал - ли,

кум, кум, я ха - би - бе кән - тә - нәм.

Инф.: Ганеева Амина (1912 г.р.), РТ, Камско-Устьинский р-н, д. Малые Салтыки. Зап.: Юнусова Г.Ф. 1981 г.
Расп.: Юнусова Г.Ф.

Самая главная причина столь малого количества записей татарских колыбельных песен, адресованных пророку Мухаммеду, прежде всего связана с изгнанием религии из жизни татарского общества после установления советской власти. В результате о существовании подобных колыбельных не знали и даже сами фольклористы – фиксаторы образцов народного творчества. Необходимо продолжить поиски таких колыбельных, хотя вероятность их обнаружения, не велика, т.к. они, по всей видимости, входили в репертуар информаторов, которые родились до революции 1917 года. Следует предпринять дальнейший ход исследования найденных образцов в виде сопоставления, сравнения с записями арабских и персидских песен убаюкивания, с аналогичными колыбельными других народов, а также с мунаджатами и напевами Мавлида (в Волго-Уральском регионе и не только).

Список литературы

1. Тарикат Ясавийа и Крым. Сулейман Бақыргани: дастаны и хикматы / Вступительный очерк, перевод и комментарии Л.В.Бахревского. М., 2015.
2. Бадиҗый Х. Сайланма хезмәтләр. Казан, 2001.
3. Исәнбәт Н. Татар теленең фразеологик сүзлеге. Ике томда. 1-се т. Казан, 1989.
4. Татар халык ыжаты. Балалар фольклоры. Казан, 1993.
Татар халык ыжаты. Кыска жырлар. Казан, 1976.

БАШКОРТ ОЧЕРКТАРЫНДА ШӘЙЕХ ЗӘЙНУЛЛА РӘСҮЛЕВ ОБРАЗЫ

Аннотация. В этой статье рассматриваются очерки известных писателей Г.Хусаинова, Р.Шакурова и Р.Насирова, посвященные выдающемуся башкирскому мыслителю-философу, педагогу-просветителю Зайнулле Расулеву. Авторы широко используют документальные материалы, архивные источники, воспоминания современников и газетные публикации.

Ключевые слова: башкирская литература, публицистика, жанр, очерк, Зайнулла Расулев.

Abstract. In this article essays of famous writers G.Khusainov, R. Shakurov and R.Nasirov, devoted to the outstanding Bashkir thinker-philosopher, educator Zainulla Rasulev are considered. The authors widely use documentary materials, archival sources, memoirs of contemporaries and newspaper publications.

Keywords: Bashkir literature, journalism, genre, essay, Zainulla Rasulev.

Зәйнулла Рәсүлев – Мифтахетдин Акмулла, Мөхәмәтсәлим Өмөтбаев, Ризаитдин Фәхретдинов һымак арзаклы шәхестәребезҙең береһе, милләтебезҙең мәғрифәтсәһе, дин әһеле, философы һәм атаклы табибы. Ошо шәхес хаҡында тулыһынса әзәбиәт ғилемдә һәм публицистик баһмаларҙа күпмелер яҡтыртылды. Өлеге көндә лә Зәйнулла Рәсүлевтың шәхси тормошо, эшмәкәрлегенә арналған айырым мәкәләләр, очерктар донъя күрә тора.

Күренекле ғалим һәм әзип Ғайса Хөсәйенов «Шәйех Зәйнулла хәзрәт» исемле әзәби-тарихи портрет очеркында Зәйнулла ишандың образын тарихи сығанактарға таянып, төплө тикшеренеүҙәре, нигезле фекерҙәре менән ныклы дәлилләп художестволы еткерергә тырыша. Сөнки бында автор үҙе күзәтеүсә лә, тарихсы ла, ғалим һәм языусы ла ролендә.

Ислам донъяһының мөхтәбәр дин белгесе, философы, мәғрифәтсәһе, табибы – бер һүз менән әйткәндә – олуғ аҡыл әйәләренең атаклыһы булған Зәйнулла Рәсүлевты Ғ.Хөсәйенов бөтә донъяның мәшһүр Ғазали, Фараби, Өбүғалисина, Эразм Роттердамский, Йәләлетдин Афғани, Шиһабетдин Мәржәни кеүек аҡыл әйәләре менән бер рәттән куйып: «Бындай феномен, һирәк осрай торған һәләт» тип юғары баһалай[3, б.506].

Әзиптең Зәйнулла-ишандың тәржемәи хәлен осорҙарға бүлөп тикшереп бик уңышлы килеп сыҡкан. Инеш рәүешендә Зәйнулла ишандың портретына күсеп, ғүмерен осорҙарға бүлөп, тормош мәзрәсәһе тип атауы ла тәбиғи безҙеңсә. Бала сағы, мәзрәсәлә белем алыуы, Аккужа ауылында имам хатип булып китеүе, мәсеттә намазын, йома көндөрөн, дин ғибәҙәттәрөн, йолаларын фарыз қағизәләренсә ипле алып барыуы, иң мөһиме шул осорҙа тасаууыф ғилемнән, Нәкшбәнди тәриҡәтен мауығып өйрәнә. Озакламай үзенә лә мөршид, ишан тигән оло нам өстәлә.

Автор Нәкшбәнди тәриҡәте, уның ижадсыһы тураһында төплө мәғлүмәт бирә, уның кешелек донъяһындағы зур әһәмиәтен билдәләй. (Мөхәммәт Фазыл-әл-Бохари-әл-Нәкшбәнди (1314 йылда тыуған) – Урта Азияла тасаууыф-суфыйсылыҡ тәғлимәтен таратыусы, үз исемендәге тәриҡәтен барлыкка килтергән атаклы дини ғалим. Уның остазы булып мәшһүр Сәйет Әмир Колғәли ханала.

Ғүмеренең һөргөндәге осоро (ун йыл самаһы) иң ауыр һәм кискен һынау була Зәйнулла-ишан өсөн. Әммә түземлеге, тырышлығы, рухи ныклығы, динә, тәғлимәт кеүәһе менән еңеп сыға был хәтәр һынауҙы шәйех. Михнәттәр күргәнә үҙе бер ғибрәтле тормош дәрестәрөнә әүерелә. Һәм әзип тарафынан, утта-һыуҙа һуғарылған тимер кеүек, һөргән һандалында сыныҡкан короска сағыштырыла.

Зәйнулла-ишандың ғүмеренең һуңғы һәм мәртәбәлә осоро Троицкиға яңы төзөлгән бишенсә мәхәллә халкының саҡырыуы буйынса мәхәллә мәсетенә имам булып килеүе. Был

осор Зәйнулла-ишандың тормошонда ғына түгел, ғөмүмән, бөтә төрки халык язмышында бер яңы этап булып тора.

Билдәле ғалим һәм языусы Рәшит Шәкүров арзаклы шәхесебезгә арналған «Зәйнулла Рәсүлев» очеркын энциклопедик планда язған. Хронологик рәүештә Зәйнулла-ишандың биографияһын күзаллай, уның тормошона, язмышына кағылышлы хәл-вақиғалар тарихи документтар нигезендә бәйән итә. Башкорттоң бөйөк шәрәксе-ғалимы һәм дәүләт эшмәкәрлеге Әхмәтзәки Вәлидизең «Хәтирәләр» китабында «Атайымдың Троицкиға сәйәхәте» тигән бүлеген миһалға килтереп, З.Вәлидизең хәтирәләре аша Зәйнулла Рәсүлев менән осрашыулары уның (З.Вәлидизең. – авт). язмышында зур роль уйнауын һызык өстөнә ала. Унда Вәлидизең атаһы Әхмәтшаһ һәр йәй һайын бесән эштәре бөтөү менән, дуһтарына һәм шәйехтәренә озон сәйәхәткә сығыр булған. Был сәфәр, Урал таулары аша үтеп, юрматының илсек тимер ырыуы, карағай-кыпсақ, бөйән, түңгәүер, туңғатар, тамъян, катый башкорттарының ерзәрен үтеп, Троицк калаһындағы руһи етәксе Зәйнулла шәйехте барып күреү менән тамамлана». «Был сәйәхәт ай ярымға һузыла...Һәр сәйәхәт минең фекер хаятыма зур йоғонто яһаны, тип яза З. Вәлиди. Өсөнсә тапкыр, 1906 йылда барғаныбызга Зәйнулла ишан миңә нык илтифат итте. Йәш булығыма карамастан, миңә төрлө һораулар биреп, яуабымды диккәт менән тыңланы һәм йүнәләш биреүсә һүзәр һөйләнә. Һәр хәлдә, төрлөсә һынап караны... Шуның кеүек дәрәтләндереүсә хәл-вақиғалар булмаһа, бәлки, тормошом ғилемдән башка бер юлдарға йүнәләш алыр ине [1, бб.44-45]. Ысынлап та, ишандың изге һүзәре Зәйнулла Рәсүлевтың Зәки Вәлидизең артабанғы язмышына зур йоғонто яһаусы көс булып тора.

Очеркын тамамлап, Р.Шәкүров бөйөк шәхестәргә һокланыуын түбәндәге юлдар аша белдерә: «Башкортостанда башкорт халкының Зәйнулла Рәсүлев, Әхмәтзәки Вәлиди кеүек бөйөк һәм илаһи заттарзың руһы мәңге йәшәй» [4, б. 77].

Танылған языусы Рәүеф Насиров Зәйнулла ишанға арналған очеркын иһтәлектәр, архив документтарына таянып, төплө күзәтеүзәре аша художество кимәлгә еткерә. Язмала Зәйнулла ишан образы «Таулар яуап кайтармай», «Тәрәнгә киткән тамыр», «Тотконлокта», «Үзәбез булып калайык» кеүек бүлексәләрзә тулығынса асыла. Тәүге бүлексәлә Зәйнулла ишандың донъяға килеүе, күрәзәселәп әйткәндәй, уның зирәк, олуғ йән әйәһе булығына баһым яһала. Ир корона еткәнсә ғилем әйәһе, шәйех һәм Нәкшбәнди тигән юғары дәрәжәгә өлгәшеп, исламиәт донъяһында шәһрәт казаныуы бәйән ителә.

Илдең төрлө тарафтарынан йәйәүләп, ат йә иһә дөйәгә атланып Троицкиға – Зәйнулла Рәсүлев кәңәштәрен тыңларға, унан фатиха алырға ағылған һисаһың мөриттәр, барлык мосолман төбәктәре, волостары, ишандың абруйын бермә-бер көсәйтә.

Автор 1917 йылда «Вақыт» типографияһында баһылған «Шәйех Зәйнулла хәзрәттең тәржемәи хәле» йыһынтығын миһалға килтерә. Унда бөйөк башкорт ғалимы һәм тарихсыһы Ризаитдин Фәхрәтдинов төзәтмәһендәге язмала бына ни тиелә: «Зәйнулла хәзрәт әске Русиялағы мәшһүр заттарзың иң олоһо һәм абруйлығы... Ғасырыбыз уның кәзәр мәшһүр һәм абруйлығы зат күрмәгәндәр тиелһә, ялғыш булмаһтыр... Троицкизағы Зәйнулла хәзрәт әске Русияла иң мәшһүр вә иң атаклыларзандыр. Заманында уның һүзе һәр кемгә законшәриғәт ине... Аһыры ғүмеренә кәзәр һәр кем уны олуғ бер шәйех, мөғтәбәр бер ғалим һанап хөрмәт итте...» Шулай ук атаклы рус академигы Владимир Бартольд уның эшмәкәрлеген юғары баһалап: «Ул үз халкының руһи короле булып һанала», – ти [2, б. 68].

Артабан Р.Насиров Зәйнулла хәзрәттең тормошона бәйле төрлө мәлдәрзә тулырак асықлар өсөн, якташтарының һәм ейән-ейәнсәрзәре иһтәлектәренә таянып эш итә. Языусы һуңғы йылдарза хәзрәттең туған-тумасалары менән йыһш хат алыһқан (Иһкәрмә: языусы Рәүеф Насиров – Ф. Ю.). Миһалға килтерелгән мәғлүмәттәр буйынса, Зәйнулла ишандың ейән-ейәнсәрзәренә Башкортостанда ғына түгел, хатта сит өлкәләрзә йәшәүзәре, уларзың иһсем-шәрифтәре, кайза һәм кем булып эшләүзәре хақында мәғлүмәт бирелә.

«Тәрэнгә киткән тамыр» тип исемләнгән бүлексәлә автор З.Рәсүлевтың бай шәжәрәһенә байкау яһай, уны тау-таш араһында мәңгегә нығынып калған мөһабәт ағас менән сағыштыра. Шуны ла әйтеп китеү мотлак: иң тәүҙә Зәйнулла ишандың шәжәрәһен Ахун ауылы имамы Муса хажи Ризаитдин Фәхретдиновка «Асар» журналында баһырыу өсөн әҙерләп бирә. «Мин Муса әфәнде тарафынан тәртипкә килтерелгән язмаларҙы баһырыуҙы муафик күрҙем», ти был хакта Р.Фәхретдинов.

«Тотконлокта» тигән бүлексәлә автор, донъя каршылыҡһыз булмаһа тигәндәй, Зәйнулла ишан тормошона бәйлә хәл-вақиғаларҙы ентеклә һүрәтләй. Был күренеште иһә ул, Рәсүлевтың үз мөхитенән айырылып йәшәгән иң кыҙғанис осоро, тип атай. Ни өсөн тигәндә, хәҙрәт үҙен күрә алмаусы кешеләр аркаһында, хөкүмәт караштарына тап килмәгән котко таратыуға ғәйепләнә һәм Вологда губернаһына һөргөнгә ебәрелә. Һуңынан Никольск калаһында һаксы күҙәтеүселәр кулында тотола. Ете йылдан ашыу ғүмерен Зәйнулла Кострома калаһында узғара. Ниндәй генә ауырлыҡтарға, каршылыҡтарға дусар булмаһын, ул үз халкына, үз эшенә, бар булмышына тоғро кала һәм тыуған иленә һау-сәләмәт әйләнеп кайта.

«Үзәбез булып калайыҡ» бүлексәһендә нәк ошо хакта һүз алып барыла. Тотконлоктоң һуңғы осоро, йәғни 1884 йылдан алып Зәйнулла ишан өсөн тормошоноң өр-яңы «Троицк» осоро башлана, тип атала.

Был осорҙа З.Рәсүлевтың зур тырышлығы менән «Рәсүлиә» мәҙрәсәһе һалыныуы ил тормошонда иң мөһим вақиғаға әүерелә. «Ваҡыт» газетаһында (2184-се һаны) баһырылған Ғаяз Исхаковтың язмаһы миҫал булып тора «Рәсүлиә» мәҙрәсәһе Рәсәйҙә иң зур укыу йортона әүерелә. Ул мосолман диненең кыргыз далаларында таралыуына зур йоғонто яһай» [2, б.84].

Языусы билдәләүенсә, был яңы мәҙрәсәлә милли мәҙәниәттәрҙең күренекле эшмәкәрҙәре тәрбиәләнеп сыға. Улар араһында – Мәжит Ғафури, казак әҙәбиәтенә нигеҙ һалыусыларҙың береһе Солтанмәхмүт Торайғыров, күренекле карағалпаҡ шағиры Ажинияз Косыбай улы һәм башка демократ эҙиттәр.

Очерк «Мәңгелек әхирәткә» тигән бүлексә менән тамамлана. Автор Рәсүлиҙең исемен республика кимәлендә ныҡлап күтәрергә, халкыбыз йылъязмаһында уның лайыҡлы урынын билдәләп куйырға сақыра.

Шулай итеп, каралған очерктарҙан күренеүенсә, Зәйнулла Рәсүлевтың образы төрлө яҡлап яҡтыртыла, тормошо баһырыландырыла. Күренекле ғалим һәм эҙит Ғ.Хөсәйеновтың тарихи портретында хәл-вақиғалар, тарихи факттар документаль дәрәжәләндә асыла, уларға фәкәт тормошсан йәнлек, һүрәтләнеш, художестволы күҙәләнеш сифаттары кушыла. Ө инде очеркта кулланған Зәйнулла ишандың замандаштарының иҫтәлектәре, Ризаитдин Фәхретдиновтың язмаларын, Зәйнулла ишандың шәкерттәренең береһенең көндәлектәренән өзөктәр килтереләүе шулай ук был жанрҙың йөкмәткәһен байыта һәм тулыландыра ғына.

Билдәлә ғалим һәм языусы Р.Шәкүров очеркын энциклопедик планда яһа ла, тарихи документтарҙы, иҫтәлектәрҙе кулланыуы очерк жанрының үзәсләген арттыра. Танылған журналист, языусы һәм публицист Р.Насиров очеркында реал факттарға, архив документтарына, шулай ук иҫтәлектәргә баһым яһай.

Йомғаҡлап әйткәндә, һәр быуын языусылары Зәйнулла ишанды үзәслә күрә, уға үзәслә баһа бирергә тырыша. Үрҙә телгә алып үтелгән язмалар, З.Рәсүлев образын байытыуға, тулыландырыуға булышлыҡ итә, бөгөнгө һәм киләсәк быуындар алдында мәшһүр шәхәсебезҙең камил һынның һынландырырға ярзам итә.

Халкыбыздың ғорурлығына әйләнгән Зәйнулла Рәсүлев образы шәхәс буларак киләсәктә лә очерктарҙа тейешле сағылыш табыр әле.

Әҙәбиәт исемлегә

1. Вәлиди Туған Ә.Ә. Хәтирәләр. Өфө, 1996.
2. Насиров Р.Х. Узамандарҙы эҙләйем. Өфө, 1997.
3. Хөсәйенов Ғ.Б. Ил азаматтары. Өфө, 1998.
4. Шәкүров Р.З. Арзаклы башкорттар. Өфө, 1998.

ОБ ОДНОЙ ЗАБЫТОЙ ТРАДИЦИИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ У БАШКИР¹

Аннотация. В статье рассматриваются антропонимы башкир, образованные от имен-атрибутов Аллаха и зафиксированные в документах и материалах по истории башкирского народа.

Ключевые слова: антропоним, башкирский язык, имена Аллаха, имянаречение.

Abstract. The article considers anthroponyms of Bashkirs, formed from the names-attributes of Allah and fixed in documents and materials on the history of the Bashkir people.

Keywords: anthroponym, Bashkir language, names of Allah, naming.

“У Аллаха – самые прекрасные имена. Посему взывайте к Нему посредством их и оставьте тех, которые отрицают Его имена. Они непременно получают воздаяние за то, что совершали”, – сказано в Коране (Преграды 180). Каждый мусульманин должен знать 99 имен Аллаха, которые являются Его атрибутами, выражают Его качества. Через них мусульмане познают Бога. Имена обладают целительными свойствами. Поэтому они священны, обязательны, они характеризуют только Аллаха, поэтому употребление данных имен как антропонимов в Исламе не разрешается. По мусульманской традиции, человека можно было именовать этими именами, только присоединив корень *абд* или *абдул* в значении ‘раб’ (см, например, об этом: [10]). Как указывают исследователи, «в средневековой арабской антропонимической системе было достаточное количество личных имен людей, включавших в себя имя Бога или божественный эпитет и являвшихся, по сути, изафетными сочетаниями. К примеру, таких имен с первым компонентом *гэбд / абд* (со значением ‘раб’) и вторым компонентом – эпитетом Аллаха насчитывалось 99 + 1: именно столько насчитывается прекрасных имен Аллаха (включая имя Аллах)» [7, с. 81].

В башкирском имянаречении, как и у других тюркских народов, также встречаются подобные антропонимы, образованные от имен-атрибутов Аллаха. В данной статье мы проанализировали антропонимы, зафиксированные в документах и материалах по истории башкирского народа за 1574-1798 гг. [4]. В данной книге представлены акты, законодательные и делопроизводственные материалы по истории башкирского народа конца XVI-XVIII вв. Поскольку эти материалы являются документами, то в них находят отражение башкирские антропонимы того времени. В книге на с. 487-512 дается именной указатель, в котором наряду с исконно башкирскими именами типа *Иибулды*, *Ииэй*, *Юлдаш* обнаруживается около 100 имен с компонентом-именем Аллаха. В структурном плане они подразделяются на следующие группы:

1) с компонентом *абд*, *абдул* (55 имен): *Абдрахман*, *Абдрашит*/ *Абдрешит*/ *Абдулряшит*, *Абдулгазый*, *Абдулгафар*, *Абдулкарим*, *Абдуллатиф*, *Абдулхалик* и др.; сюда же примыкают имена на *гэбд* (11 имен), приводимые в именном указателе: *Гэбдүлкәрим*, *Гэбдүрахман*, *Гэбдүрәшит* и др;

2) с компонентом *Мухаммет* (13 имен): *Мухаметрахим*, *Мухаммедамин*, *Мухаммедгали* и др.;

3) с компонентов *кол*, *гол* ‘раб’ (15): *Рахимгул*, *Рахманкул* и др.; в башкирском варианте также представлено 3 имени *Эрахманкол* / *Эрахманқол*;

4) с компонентом *улла* (4 имени): *Хабибулла*, *Рахметулла* и др.

При этом употребление эпитетов Аллаха без указанных выше вспомогательных компонентов, в форме чистых атрибутов Аллаха, практически не встречается. Имеется лишь упоминание имени *Рахим* [4, с. 181, 311, 312], «присланный от его сиятельства толмач Рахим Саинов».

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 18-412-020031 «Роль русских письменных источников XVI-XX вв. по Башкортостану в социально-культурной модернизации общества (на материале ономастики)».

Вместе с тем в современном башкирском антропонимиконе имена *Рахим, Рахман, Карим, Халик* и др. применяются без соответствующих обязательных компонентов. Здесь, как нам представляется, налицо забвение одной из основополагающих мусульманских традиций имянаречения. На этой почве случаются даже казусы. К примеру, ранее мы проанализировали употребление одного из данных имен в паремийном репертуаре башкирского народа [8].

В паремиях башкирского народа, фонд которого в зафиксированном на письме виде включает свыше 13000 единиц, имеется пословица “*Изгелек ит тә һыуга һал – балык белер, балык белмәһә – халык белер*”, что дословно обозначает “Сделай доброе дело и брось в воду – узнает (/оценит) рыба, рыба не узнает (/оценит) – узнает народ”. При таком звучании данная пословица вызывала затруднения в понимании ее смысла, оставляя читателя в недоумении: почему то, что не оценит рыба, оценит народ? Где должен был осуществиться переход знаний от рыбы к народу?

Поиск ответов на эти вопросы в башкироведении привел к обнаружению следующих моментов. В томе “Башкирские пословицы и поговорки” фольклорного свода данное изречение не нашло места, но имеется другой похожий по смыслу афоризм: *Якшылык кылып, диңгезгә ташлаһаң да, кайтыр* ‘Сделаешь добро, бросишь в море, к тебе вернется’ [3, с. 318]. Исследователи также стремятся найти объяснение изучаемой пословице на собственно башкирской почве, подать ее в наиболее понятном виде, поэтому в материалах ученого-фольклориста М.Х.Мингажетдинова она трактуется как *Изгелек ит тә һыуга ташла – халык белер, халык белмәһә – балык белер* ‘Сделай добро, брось в море – узнает народ, не узнает народ – узнает рыба’, обосновывая ее существование поклонением культу рыбы, присущим башкирам [6, с. 66]. Таким образом, соблазн подобрать соответствующую подоснову, исходя из имеющихся или лежащих на поверхности материалов, имеется всегда.

Пытаясь вникнуть в суть пословицы, мы обратились к пословицам других тюркских народов, где в паремиях турецкого языка было найдено соответствие: *Һылик уар, denize at, balık bilir, balık bilmezse, Hâlik bilir* ‘Сделай добро, брось в море – узнает рыба, не узнает рыба – узнает Халик’ [11], где Халик – Творец, Бог, Создатель, одно из 99 имен Аллаха. Более того, как выяснилось, пословица имеет и свою легенду: «Однажды суфий Аль-Джунайд аль-Багдад пришел к берегу моря, где увидел, как некий язычник, взяв с собой большое количество корма, бросал его в море рыбам. Суфий спросил язычника, чем он занят. Язычник ответил, что он кидает корм, тем самым получит благословение. Тогда суфий отметил, что, чтобы получить благословение, ему сначала надо принять веру: «Ты не мусульманин, о каком благословении ты говоришь?» Тогда язычник ответил: «Хорошо, Аллах, о котором ты говоришь, видит, что я бросаю корм этим рыбам?» На что суфий ответил: «Да, конечно, видит, нет ничего, чего бы Он не видел, не знал». Язычник ответил: «Этого мне достаточно».

После этого прошли годы. Однажды во время хаджа Джунайд совершал таваф и увидел того язычника, который проливал слезы. Суфий спросил у него, что тот здесь делает? Язычник ответил: «Он увидел меня». «Как?» «После того, как ты ушел, во мне засиял какой-то луч. Смотрю: все рыбы произносят шахаду, посмотрел на деревья – они тоже произносят шахаду, я тоже начал произносить шахаду. Твой Аллах меня увидел. Поэтому я здесь. И хочу тебе дать одно назидание: «Сделай добро, брось в море, если рыба не узнает, узнает Халик». Халик узнал и сделал из меня, язычника, мусульманина» (перевод наш – Я.Г.). [12].

Как видим, в турецкой пословице применяется имя *Халик* – Творец, Бог, Создатель, одно из 99 имен Аллаха; соответственно, совершенно отчетливо вырисовывается весь смысл пословицы. Конечно, данное имя было известно башкирам; они также были осведомлены о том, что имена Аллаха должны быть представлены исключительно с компонентом *абд*. Так, имя Халик в составе сложного имени Габделхалик встречается в шежере башкир племен Кыпчак и Бурзян [2, с. 97, 125]. Судя по всему, башкиры в какой-то момент истории предали забвению основное значение данного имени и запрет, налагаемый шариатом, не называть детей таким именем: имя Бога, Аллаха не может быть дано никому, т.к. никто не может быть уподоблен Творцу. Вследствие этого, во-первых, имя попало в традиционный антропонимикон башкир (следует отметить, что имя для башкир было и есть очень важной составляющей духовной культуры [9]) без каких-либо приставок или дополнительных компонентов: в башкирской антропонимике встречается имя *Халик* (варианты *Халик, Халик, Халикши*) и

образованная от него фамилия *Халиков* (например, известен башкирский композитор Халик Заимов (годы жизни – 1914-1977)). В современных антропонимических словарях имя непременно находит свое место. Наряду с именем *Халик* в башкирской ономастике используются также имена *Рахман, Рахим, Ахад, Басир, Барый, Салам, Хай*, значение которых однозначно выражает понятие ‘Творец, Создатель’, т.е. эпитеты Бога, также запрещенные по шарияту использовать в качестве антропонимов [5], что говорит о забвении одного из запретов в мусульманском имяназвании. В свою очередь, этот факт косвенно свидетельствует о том, что башкиры не были строгими последователями исламских традиций. Об этом не раз говорили исследователи: «Ислам в Башкортостане, в силу исторических особенностей его распространения на Южном Урале, специфики формирования и развития религиозно-культурных, политических процессов в башкирском обществе, не стал решающим фактором социально-культурной и политической жизни региона. Он не был и не стал для башкир формой социальной организации, а являлся одним из элементов коллективной идентификации: родовой, племенной, этнической» [1, с. 162].

В силу вышеназванных причин в описываемой башкирской пословице стала возможной замена одного из имен Аллаха *Халик* созвучным словом *халык* ‘народ’, что основано на внешних звукосоответствиях гетерогенных лексических единиц. В результате полностью поменялся и был искажен смысл пословицы, для адекватного раскрытия которого требуются более широкие фоновые знания в области ориенталистики.

Таким образом, традиция имяназвания у мусульман обязывает давать имена с компонентами *абд, габд, улла, кол* в именах, содержащих эпитеты Аллаха. Наблюдения над составом письменных источников 1574-1798 гг. говорят о том, что в них данное требование соблюдалось неукоснительно. Видимо, забвение пришло позже, в связи с постепенным отходом населения от канонов Ислама, в результате чего в башкирском именнике активными стали имена – эпитеты Аллаха.

Список литературы

1. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
2. Башкирские шежере / Сост. Р.Г.Кузеев. Уфа, 1960.
3. Башкорт халык ижады. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр. Өфө, 1980.
4. Документы и материалы по истории башкирского народа (1574–1798) / Сост.: И.М. Гвоздикова (руководитель группы), Б.А. Азнабаев, И.И. Буляков, И.М. Васильев, Н.С. Корепанов, В.С. Тольц. Уфа, 2012.
5. Имя: <https://imya.com/name/34549>
6. Мингажетдинов М.Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969. С. 66.
7. Султанбаева Х.В., Саяфи Р.М. Башкирские личные мужские имена арабского происхождения // Проблемы востоковедения. 2016. № 4. С. 80–83.
8. Ягафарова Г.Н. Слово в лингвокультуре: комментарий к одной пословице // Сетевое востоковедение: образование, наука, культура: Сборник материалов международной науч. конф. Элиста, 2017. С. 174–178.
9. Ягафарова Г.Н. Фольклорные имена: о чем они говорят (на примере башкирских богатырских сказок) // Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. Т. 18. № 2 (151). 2016. С. 155–169.
10. Allah'ın İsimleri ve Anlamları // <https://ismininanlamine.com/allahin-isimleri-ve-anlamlari-esmaul-husna-2439>
11. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü: Электронный ресурс: http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59fb828e5e0fd3.60621343
12. İyilik yap denize at: <http://www.huzurpinari.com/makaleler/evliya-menkibeleri/7735-iyilik-yap-denize-at>

**TO THE PROBLEM OF PRESERVING THE HISTORICAL, CULTURAL
AND SCIENTIFIC HERITAGE OF ISLAM. ARABIC WRITINGS
AND PUBLICATIONS¹**

Аннотация. В статье рассматривается проблема сохранения и изучения историко-культурного наследия мусульман до революционного периода и места в нем письменных источников. Затронуты вопросы терминологии. Главное внимание уделено арабическому (арабографическому) книжному фонду. Обозначены его контуры в Башкортостане и поставлена проблема создания единой базы данных рукописных и типографских книжных материалов.

Ключевые слова: Ислам, наследие, письменные источники, книжные фонды, «Арабика», арабографические коллекции.

Abstract. The article deals with the problem of preservation and study of the historical and cultural heritage of Muslims before the revolutionary period and the place in it of written sources. The issues of terminology are noted too. The main attention is paid to the Arabic (Arab-graphic) fund. Its outlines in Bashkortostan are presented and the problem of creating a single database of handwritten and typographical book materials is posed.

Keywords: Islam, heritage, written sources, book funds, «Arabica», arab-graphic collections.

The historical, cultural and scientific heritage of Islam, both all-world and in particular of Russia, has survived and exists in various forms. One of them is the written form. This, firstly, is divided into manuscriptal and typographic (i.e. - published), and secondly, it is preserved in different graphic forms. Mainly in the so-called (in Russia) - Arab-graphic.

In connection with the use of the terms «graphics» and «Arab-graphic» literature, I would like, before going to the main subject of analysis in this article, to make some comment on the terminological question. The concept of «Arab-graphic», say - narratives, exists in historical scientific literature for a long time. We took and use it, as the traditional. Although, perhaps, we must remember that the term «graphics» has another, wider meaning, as - field of art. And even, more often it is used just in this sense. So this meaning can cause ambiguity in using the term - «Arab-graphic» (text), especially in the uninitiated audience.

Even the familiar, seemingly understandable, expression «Russian graphics» can be perceived not as a system of writing, but as a «national» (ethnic) artistic genre tradition. Therefore, maybe it was more accurate to talk not about the «graph», but about the «alphabetical system». To such systems it is possible to carry, for example, the already established notions of «Latin», «Cyrillic», «Sanskrit», etc. But terminologically, in the image and likeness of them, one can speak of «Арабика», as a derivative of the English word – «Arabic». In Russian it is - «the Arab» (compare with the word «Latin»). In past it was rather widely used in form «Арабица», and means the same «Arabic» (i.e. - in Arabic alphabet system). Here, the Russian letter «ц» [tse], replaced the English «c» [ci], but, of course more precisely, its replacement on the letter «к» [ka].

Close to this meaning of the concept of «Arabic» (as - the graphic) is the European «arabesque», although this term, which before apparently also had mind an Arabic script («ligature»), eventually evolved into a far away from the systems of writing, the notion as visual arts, to denote the Muslim heritage in general, and also the world art, but expressed in the Eastern, - Arabic style:

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (Регион). Грант №18-49-020005 Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований). Рук. к.и.н. Мигранова Э.В.

artistic, mostly ornamental (mosaic, fresco), architectural (decor), calligraphic (for example, in the genre «shamail»), dancing art, and even musical (melodic).

Anyway, here we will talk about the written heritage of Russian Muslims - which is rich and diverse, but significantly affected in the era of «militant atheism» (mostly in the 1930s), when the Arab-graphic ancient books (that is, «in Arabica») were considered only as religious, that is why often been destroyed. At best, these publications were gathering dust in barns, attics, and in closets, in old chests and/ or kept in unsystematic library collections, exposed to dampness or, on the contrary, dryness, fungal infection, etc., and so they fell into decay and came to worthlessness.

However, fortunately, even in this XX atheistic century, in the USSR there were citizens who carefully preserved the books of their fathers and grandfathers, regardless of everything, with awe of the «family-heritage» and, in general, of historical and cultural heritage. These modest people, although they, in the mass, were atheists, but at least correctly understood the importance of books and the whole historical and cultural heritage. Such patriots can be confidently called the «people's intelligentsia», albeit not always highly educated, but well bred humans and possessing high moral concepts and ideals.

As already mentioned, Arabic books collections were also deposited in the «special security» (where they, sometimes, were literally hidden) large libraries that did not advertise the availability of such «rare funds» in their storage facilities, but still saved this memory and the wisdom of centuries embodied in books.

Just in this way, the Central Historical Archives of the Republic of Bashkortostan became the owner of the collection of manuscripts, documents and books in «Arabica», which was the most unique for Bashkortostan in the second half of the XX-th century. This Foundation includes the materials of the «current» archives of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly. And it is unique not only for Bashkortostan, but for the whole of Russia, and even is about in comparable value with many collections of world significance. Documents and texts from the late XVIII - to the 30s of the XX century were postponed and saved in this OMSA Foundation. The OMSA archives miraculously survived after «defeat» of the Spiritual Directorate of Muslims in 1937-38 and, in the early 1960s, were transferred to the Central Administrative Board of the BSSR (now the National Archives of the Republic of Bashkortostan, so a special fund was formed (I-295 OMSA) in the Republic of Bashkortostan, the total volume of this fund (including documents in Russian) is 72,000 cases («units of storage»). At least half of this Fund consists of texts, acts, protocols, letters, receipts, records in «Arabica». The most valuable sources are, so called, - «metric books» («birth certificate» books). The Fund preserves such «metrics» virtually of all villages of Muslims from all Russia since the middle of XIX up to the beginning of the XX centuries.

Another «rare» collection of «Arab-graphic» books and manuscripts, is the library, which was inherited from the prerevolutionary Orenburg Muslim Spiritual Assembly. Later, it was preserved in Spiritual Directorate of Muslims (in 1920-1950s), which now is called the Central Spiritual Directorate of Muslim of Russia (CSDMR). This is just the unique collection. At least, 10 000 handwritten and typographic materials are collected here.

But, on the wave of resurgent Islamic education and science, as well as the strengthening of the Islamic factor in world political processes, and, therefore, the intensification of Islamic studies, the academic community is keenly aware of the need for early introduction of the old unique sources in «Arabica», scattered, as it was shown above, in different territorially and administratively remote and separated from each other repositories of Russia. This is - the desire to restore the connection of generations and the revival of culture and traditions of Muslim peoples (ethnic units). To begin with, we must at least imagine the entire «Arab-graphic» pre-revolutionary Foundation in it's full volume. And for this, we need descriptions on collections in specific repositories, regions, and throughout the country.

New catalogs are already being created. Conferences are held devoted to the methodology of the theory and practice of studying and practical use of these collections. The new in Arabistic

(the linguistic science specialization) and in the study of the historical and cultural heritage of the Muslims of Russia, was the description of the materials «in Arabica», the materials «in Arabica», previously not sufficiently covered with systematic work.

Such wealth is due to three major historical conditions.

First of all, Bashkortostan is probably the second historical centre alongside the Volga region, where the Muslim population of Russia is concentrated (lives compactly). And after the formation of the Spiritual Administration of Muslims in the late XVIII century - this region became the official political center of Islam in Russia.

Secondly, here, as noted above, the large educational institutions that promoted the dissemination of hand-written books (copies) were also actively developing, and from the last quarter of the 19th century, the Arabic script typographic tradition was rapidly developed here.

The third reason should be considered as the diligent and fruitful work of Soviet scientists in the second half of the XX-th century. Especially, of members of the «South Urals branch of the USSR Archaeological (Archaeography) commission» (1972-2018) which transformed the spontaneous tradition of preserving the «Arab-graphic» heritage, into planned form the work on systematization, conservation and studying this legacy.

These three main reasons were accompanied by a lot of other subjective prerequisites and conditions. One of these, is the preservation of the «historical» (old) library of the OMSA and, the above-mentioned, its Central Office archives (i.e - of this Spiritual Directorate).

In the early 1990s, the revival of the system of spiritual education in Russia began. In Ufa, the first post-Soviet «madrasah» (secondary Muslim school) was opened by the Central Directorate (CSDMR). In 2003, on its basis, the Russian Islamic University of the Central Spiritual Directorate of Muslims of Russia (RIU CSDMR) was established. The need to improve the educational process, with no less necessity of preserving the historical traditions of science, of culture and education of Russian Muslims, conditioned the high attention of teachers and organizers of the educational process of the RIU to the book heritage of their ancestors.

To solve this problem, a special Book Fund (A Small Biblio-fund) of pre-revolutionary publications was established. The basis of this collection was specially selected educational literature, the dogmatic materials and sacred texts from the above-mentioned library of the Central Spiritual Directorate. And later, since 2003, the replenishment of this Fund was connected with the search activity of teachers and employees, donations from private collections of students and volunteers of RIU, as well as from other sources. Now this «Fund» consist of about 500 items of storage - of the rare editions.

Namely this, in fact, not very big Collection of Books from the library of the RIU, was the occasion for the preparation of this essay, published as a statement of the problem of creating a single database united to the "General Fund for Arab-graphic Texts (the manuscripts, and typographical publications) of the Russian Federation.

As for the collection of RIU, it is, although not vast, but diverse. It consists of the editions of the second half of the 19th and beginning of the 20th centuries, mainly books made in Arabic script (but in different languages - Arabic, Persian, Turkish, Tatar). The greater part of the collection is books published in typographical way in Russia. There are Turkish and Egyptian editions, as well as books copied manually in Russia and abroad. The collection contains various editions of the Koran. The earliest refers to 1864. This book is printed. The big part of the collection is preserved in good condition. The authors of the books are famous: Qafari-Islam al-Hamidi, Muhammad Fakhruddin al-Razi, Alahutdin al-Baghdadi, Muhammad al-Imankoli, Imam al-Alousi. The fund holds a representative collection of «hadiths» and «tafsirs» (commentaries to the St.Quran). The bulk of the «tafsirs» and collections of «hadiths» was published at the beginning of the 20th century.

There, in the Foundation, are also present the periodical press materials, where collected and republished as separate books, and as the compilations. The last, contain the journals in the

Ottoman language: «Sirat al-Mustakim» and «Sabil al-Rashad», published in Turkey, or the magazine «Shura» in the old-tatar language, edited by Rizaetdin bin-Fakhretdin. There are collections of different monographs, united (probably 'by hand') in single volumes. This is a very interesting experience, and, at the same time, the collection of rich primary sources. In some collections, very different, on the subject, works were collected under the unit one cover, like one book. Sometimes, in such publications, there was not only the different problematic, but also the language in which the book was written.

The «Rare Foundation» of the RIU presents the works of famous scholars of Islam, such as Abdullah Bubi, Ziyaatdin Kamali, Abdulla Shnasi, Musa Bigiyev, Tajuddin bin Yalchygol, Habiburrahman al-Zabiri, Yakub Khalili, Shikhabuddin Mardzhani (al-Kazani) and others.

This fund illustrates to the full extent, in principle, how rich are the materials contained in the books and manuscripts of Muslims of the pre-revolutionary era. Researching them we can form a fairly complete picture of the different and even the main aspects of the social life of past generations and draw from them proper lessons.

This includes information about the life and customs of the population, and reviews of historical facts, and data on socioeconomic relations, and worldview issues, and the ideals and values, and traditional moral principles, and gender-age relations, and much, much more. Speaking in science language, it is information of history, ethnography, cultural studies, sociology, political science, law, economics and other fields of knowledge. Therefore, the Arab-graphic (or, all the same, - in the Arabica) book heritage is quite reasonably attributed to the category of full-fledged representative primary sources (especially, the periodicals and journalism).

The general historiographical and cultural meaning of this heritage is to provide an opportunity to look at the Muslim community, as if from within, and also on the Russian multicultural society through the eyes of Muslims. It is important. And this is new. Because, before the introduction of this mass of information into the wide scientific circulation, we had the opportunity and built our ideas about all this, mainly (may be even - only) by oral retellings of ethno- and socio-phores (informers), recorded by scientists, and by «Russian-speaking» (orthodox, and more often secular) historiography, similar in form and typology by muslim, but obviously differing in many meaningful and semantic characteristics.

A full-fledged work with these, annotated above, materials, collections and funds is just beginning. Until recently, only a very small number of specialists, mostly scholars of Arabic language, had access to them (i.e. - funds). Now, the system of Muslim education that has developed already over a quarter of a century allows a much larger circle of people, including the Russian Muslims themselves, to engage in the processes of cognition.

We noted above only the collections preserved in the funds of official Muslim institutions. The Foundation of OMSA, as mentioned, only in the early 1960s found itself in the repositories of the State - Central Historical Archives (now - the National Archives of Bashkortostan). But there are also the rich collections of «rare books» and written (including manuscripts) materials of the Scientific Archive and the «Rare books Foundation» of the Scientific Library of the Ufa Federal Research Center of the RAS, the Rare Foundation of the National Library of Bashkortostan, the Scientific Archives of the National Museum of the Republic of Bashkortostan e c.t. So the field for further historical and cultural studies based on this corpus of sources, is open and rich. The main thing is to conduct systematic and well planned work in it.

The literature (in the original lang.)

1. Dorn B. Das Asiatische Museum der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.Petersburg. SPb., 1846.
2. Yakupov R.I. Long pre-history of humanitarian science of Bashkortostan // Развитие гуманитарной науки в регионах России: Материалы Международной научной конференции, посвященной 85-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Уфа, 2017. С. 98–102.
3. Yakupov R.I. M.I.Umetbaev and bashkir nation historiography. // Этапы и особенности развития просветительства в Башкортостане и России: филологические, философские, историко-культурные, педагогические и правовые аспекты. Уфа, 2016. С. 25–30.

4. Yakupov R.I. The historical and historiographical importance of the question of content of Spiritual Muslim education in Russia. Instead of introduction Историческое и историографическое значение вопроса о содержании духовного мусульманского образования в современной России. Вместо введения // Методика преподавания всемирной истории и истории ислама в высшем духовном образовательном учреждении. Историологический дискурс. Уфа, 2015. С. 5–23.
5. Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А.Б. Халидова. Ч. 1–2. М., 1986.
6. Булгаков Р.М., Галаяутдинов И.Г. Описание Восточных рукописей института истории языка и литературы. Ч. 1: Тюркские рукописи. Уфа, 2009.
7. Валидов Дж.В. Очерки истории образованности и культуры татар. Казань, 1926 (репринтное издание) – Оксфорд, 1986.
8. Газиз Г. История татар / Сокр. перевод с тат. С.Г. и А.Х. Губайдуллиных. М., 1994.
9. Журналы российских мусульман «Ислам» (1924–1927), «Дианат» (1926–1928). Роспись содержания и указателей / Введение, сост. и указ. Р.М. Булгаков при участии И.С. Киреева, И.С. Игдавлетова, А.Ф. Минияновой. Уфа, 2009.
10. Искандеров Ф.А. Работа советских арабистов // Вестник Академии наук СССР. 1959. №8. С. 108–109.
11. Каримуллин А.Г. Востоковедные фонды Казанского университета // АН СССР. Проблемы востоковедения. № 1. 1959. С. 153–157.
12. Каталог арабографичных книг Национального музея РБ / Сост. Р.М. Булгаков. Уфа, 2001.
13. Краткое описание фонда Уметбаева из архива Уфимского научного центра РАН / Сост. Надергулов М.Г. Уфа, 1998.
14. Кузеев Р.Г. Башкирские шежере. М., 1960.
15. Шарбатов Г. Арабистика в СССР (1917–1959). Филология. М., 1959.
16. Якупов Р.И. Возрождение институтов исламской культуры и образования в России и их значение // Перекресток культур: межкультурный диалог и сотрудничество на Евразийском пространстве. Материалы Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 28 мая 2016 г.). Уфа, 2017. С. 309–313.
17. Якупов Р.И. Из истории мусульманского высшего образования. От медресе «Галия» до Российского исламского университета ЦДУМ России. К 110-летию Юбилею. Хрестоматия. Уфа, 2017.
18. Якупов Р.И. Исламоведение, арабистика, теология и востоковедение: о предмете исследований // Вестник ВЭГУ. № 6 (74). 2014. С. 218–229.
19. Якупов Р.И. К вопросу об изучении фонда Оренбургского магометанского духовного собрания в Центральном историческом Архиве Республики Башкортостан // История в лицах, личность в истории. Вторые Международные Усмановские чтения, посвященные 90-летию со дня рождения видного историка-аграрника Башкортостана, профессора Хамзы Фатыховича Усманова. 17 октября 2013 г. Уфа, 2013. С. 187–195.
20. Национальный Архив РБ. Ф. И-295. Оренбургское Магометанское духовное Собрание. Оп. 1–15. Д. 71262 (1790–1923).

ИШАНИЗМ СРЕДИ БАШКИР (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

Аннотация. В статье ишанизм рассматривается как общинная форма суфизма. Типичными представителями различных проявлений этого феномена среди башкир стали З. Расулев и Г. Курбангалеев. Автор не причисляет З. Расулева к джадидистам, рассматривая его как «третью силу» в противостоянии джадидистов и кадимистов. Делается вывод, что «башкирский ишанизм» в итоге способствовал укреплению этнической идентичности среди башкир.

Ключевые слова: династии ишанов, тарикат Накшбандийа, медресе, ритуальная практика, аулия.

Abstract. In the article ishanism is considered as communal form of sufism. Z. Rasulev and G. Kurbangaleev became typical representatives various manifestations of this phenomenon among the Bashkirs. The author doesn't reckon Z. Rasulev to the jadists considering him like «third force» in confrontation between the jadists and the cadimists. Concludes that «Bashkirian ishanism» eventually contributed to strengthening the ethnic identity among the Bashkirs.

Keywords: dynasty of ishans, tariqat Nakshbandiya, madrasah, ritual practice, aulia.

«Башкирский ислам» как периферия, часть мусульманской цивилизации подчинялся закономерностям развития своей системы. На практике это выразилось в широком распространении в башкирской среде в конце XIX – начале XX в. т. н. ишанизма – деградировавшего суфизма. Ишанизм не являлся локальным явлением, а отражал объективные процессы, присущие мусульманскому миру, столкнувшемуся с индустриализацией и модернизацией. Российская модернизация второй половины XIX – начала XX в.) усилила процессы маргинализации башкирского общества, что выразилось в разрушении традиционной культуры башкир, в распаде их картины мира. Именно для указанного периода характерно окончательное превращение местного суфизма в «ишанизм».

Фундаментальной причиной популярности суфийского мировоззрения в мусульманском мире была горизонтальная выстроенность оси «божественное – человеческое», которая предполагает не иерархическое подчинение человека («раба Божьего») Богу, а автономность действий «раба». Горизонтальному строению оси «божественное – человеческое» противостояли те представители мусульманского духовенства, которые держались за букву доктринальных положений ислама, за вертикальное строение вышеназванной оси [10, с. 7]. В их числе большинство приверженцев братства Накшбандийа-Муджаддидийа. Идеологи этого тариката провозглашали приоритет шариата как основы исламской веры, выступали за отказ от «лишней» мистики, за «очищение» ислама от нововведений [1, с. 227].

Ишаны на Южном Урале в конце XIX – начале XX в. не представляли собой однородный слой. Характерной чертой братства Накшбандийа-Муджаддидийа было отсутствие регулирующего центра своего влияния. Шейхи тариката, как правило, возглавляли собственное медресе, которое являлось локальным центром Муджаддидийа. Отсутствие четких норм и правил внутри тариката помогали ишанам проявлять себя так, как им позволяли их нравственные качества, личные убеждения. Важное значение имела также внешняя среда: влияние общественно-политической, религиозной обстановки в регионе.

Путь деградации местного суфизма в ишанизм можно проследить на примере династии ишанов Курбангалеевых из зауральских башкир. Основателем династии был Габдулхаким бин Курбангали Сардаклы (1809–1872), который в 1860 г. основал на собственные средства мектеб при мечети в д. Медьяк Челябинского уезда Оренбургской губернии. Мектеб впоследствии превратился в медресе, первым мударрисом которого стал сын Габдулхакаима Габидулла (1857/58 – 1920) [2, с. 126]. Однако род Курбангалеевых был известен в башкирском Зауралье не только своей религиозной деятельностью, но и как род крупных

землевладельцев и предпринимателей. В начале XX в. они имели обширные торговые связи на Урале, в Сибири, Москве и Петербурге. Предпринимательство, торговли и земледелие приносили большие доходы [11, с. 79].

Опираясь на нижеследующий документ, можно говорить, что религиозная деятельность для Габидуллы Курбангалеева становится лишь прикрытием его поползновений на роль местного диктатора. Так, в декабре 1911 г. в своем донесении оренбургскому губернатору начальник Оренбургского губернского жандармского управления полковник Г.П. Бабич писал, что Г. Курбангалеев старается стать полным хозяином в делах мусульманского общества; подает жалобы через своих приверженцев на лиц, противодействующих его стремлениям, обвиняя их в противоправительственной пропаганде среди населения; что за назначение муллами ахун Г. Курбангалеев берет взятки лошадьми и деньгами. Кроме того, Габидулла ишан начинает противодействовать открытию в ближайшей округе джадидистских мектебов. Он распространяет слухи о том, что в новометодных школах «ведется работа по подрыву основ мусульманской религии и насаждаются революционные идеи, направленные против царского правительства». Таким образом Г. Курбангалеев добивается закрытия ряда новометодных мектебов и изгнания прогрессивных мугаллимов, окончивших джадидистские медресе «Галия», «Хусаиния» и др. [3, с. 133, 134].

В августе 1912 г. Постановлением Оренбургского губернского правления Г. Курбангалеев был отстранен от должности муэдрина, а позже последовал указ о лишении его звания ахуна. Согласно Постановления, Габидулла ишан лишился должности и звания за «увлечение суфизмом». Далее в документе отмечалось, что за Курбангалеевым было замечено «скрытое противодействие к распространению среди башкир русской грамоты, объясняемое его заботою о сохранении башкирами чистоты своих первобытных нравов, так как обрусевшие башкиры впадают, по его убеждению, в пороки пьянства и картежной игры» [11, с. 75–76]. Приведенную цитату из Постановления губернского правления можно было бы квалифицировать как борьбу суфийского наставника за нравственную чистоту своей паствы. Однако вышеприведенные материалы свидетельствуют, что сам Габидулла ишан был далек от нравственного самосовершенствования и материальные блага ставил выше духовных ценностей.

В отечественной историографии доминирует точка зрения, которая нашла отражение и в капитальном академическом труде «Башкиры», относящая ишана Курбангалеева и ему подобных к представителям идейного течения кадимизма. Второе течение в башкирском ишанизме, по мнению авторов названного труда, представляли джадидисты, к которым они относят и шейха Зейнулла Расулева (1833–1917) [4, с. 506]. Нам представляется, что такая точка зрения слишком упрощает те идейные разногласия, которые появились внутри башкирского ишанизма в последние десятилетия XIX в. З. Расулев был посвящен в братство Накшбандийа–Муджаддидийа в 1859 г. основателем династии Курбангалеевых Габдулхакимом Сардаклы. В 1869 г. Зейнулла ишан по дороге в свой первый хадж остановился в Стамбуле, где вторично прошел обряд посвящения в братство Накшбандийа под руководством шейха Ахмеда Гюнюшханеви (1813–1893), который был приверженцем бокового ответвления Накшбандийа – Халидийа [2, с. 126, 127]. Это ответвление имело некоторые отличия в мистической практике. В Муджаддидийа практиковали тихий зикр в одиночестве, в Халидийа – громкий коллективный зикр, празднование дня рождения Пророка (Маулуд), обычай носить четки и др. Поскольку Халидийа до 1859 г. поддерживала освободительную борьбу народов Северного Кавказа против русского господства, ее представители в Волго-Уральском регионе находились под строгим контролем царской администрации [8, с. 149].

Растущая популярность З. Расулева, его независимость, а также отход от устоявшихся среди башкир форм ритуальной практики вызвали недовольство Габдулхакима Кур-

бангалеева и его окружения. Последние сохраняли верность бухарской модели религиозности и обучения и с подозрением относились к влиянию, исходившему из Турции. Для «обуздания» непокорного З. Расулева на имя муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания оппоненты Зейнуллы ишана написали письмо, в котором обвинили его в осквернении традиций братства Накшбандийа, в ереси и искажении исламского вероучения. К делу подключилась царская администрация, которая рассматривала З. Расулева как потенциального руководителя политических беспорядков из-за большого количества его последователей и его зарубежных связей. Предположив, что З. Расулев может стать башкирским «Шамилем», его в 1873 г. арестовали и отправили в ссылку [2, с.128–130].

В 1881 г. после возвращения из ссылки, троцкий наставник З. Расулева А. Рахманкулов, будучи ахунгом Оренбургской губернии, предложил ему должность имам-хатыба пятой соборной мечети г. Троицка. В 1884 г., переехав с семьей в этот уездный город, Зейнулла ишан открывает при мечети новое медресе «Расулия». По данным Х. Алгара, в начале XX в. под его влиянием находились сотни мулл из различных городов и селений Нижней Волги, Урала и Сибири [2, с. 133].

Среди мюридов З. Расулева был и отец лидера башкирского национального движения 1917–1920 гг., известного тюрколога Ахмет-Заки Валидова (1890–1970) – Ахметша Валидов, имам мечети и мударрис медресе в д. Кузян Стерлитамакского уезда Уфимской губернии. В своих мемуарах А.-З. Валидов описал образ жизни и мировосприятие своего отца. Судя по этим воспоминаниям, в медресе д. Кузян «не ощущалось никакого влияния новой системы воспитания, именуемой джадидизмом». Реакция мударриса кузяновского медресе на реформу мусульманской конфессиональной школы ограничилась введением в программу обучения двух светских предметов: математики и географии. Русский язык в кузяновском медресе не изучался. Ежегодно число шакирдов составляло 150–200 человек, большинство из которых были детьми башкир из далеких горных деревень. Мударрис А. Валидов довольно лояльно относился к тем неисламским (чисто башкирским) традициям и обычаям, которые бытовали среди шакирдов его медресе. В частности, они изготовляли традиционный башкирский напиток – медовуху и устраивали каждый четверг веселые меджлисы с плясками и состязаниями по борьбе. Ахметша Валидов не принадлежал к джадидистам. По воспоминаниям сына, он выписывал газету «Герджиман», редактором которой был И. Гаспринский, но «читал лишь важнейшие сообщения. Ему были малодоступны статьи с новыми реформаторскими идеями» [6, с. 33, 29].

Реформатором и джадидистом не был и наставник Ахметши Валидова З. Расулев. Джадидизм – это движение за секуляризацию как общественной, так и частной жизни мусульман, базировавшееся на идеях исламского реформаторства, которое противостояло суфизму, ставшему частью традиционной культуры башкир. По мнению М. Кемпера, джадидизм символизировал появление среди волго-уральских мусульман более широкого дискурса, который выражался не в исламских, а более всего в европейских формах [8, с. 28].

Как отмечает И.Р. Насыров, подавляющее большинство образованных мусульман Волго-Уральского региона, особенно из сельских общин или близких к традиционалистским религиозным кругам, испытывало недоверие как к официальному клиру, так и к «джадидистам», имеющим связи с представителями русских политических движений. В этих условиях было естественным обращение мусульман различных сословий к «третьей силе», а именно к шейху З. Расулеву и его сподвижникам, которые «ставили своей задачей не просто индивидуальное спасение человеческой свободы через обращение к традиционным рецептам суфизма», но и «поиск облика «современного мусульманина», нестандартных форм «перевода» индивидуального опыта на общезначимый язык социальных действий, щадящих чувство религиозного «правоверия», и в то же время адекватных новой реальности» [9, с.5–6].

Один из исследователей феномена ишанизма Т. Заркон вслед за мусульманским реформатором начала XX в. М. Бигиевым отделяет суфизм, как философскую доктрину или личную религиозную практику от суфизма общинной или духовно-организационной формы (ишанизма). Возглавлявших локальные центры тариката Муджаддидийа наставников Т. Заркон считает «белыми ишанами», которых чаще называли шейхами. Ученый характеризует их как харизматичных лидеров, обладающих в социальном плане определенной властью: либо не локализованной (у него везде могут быть ученики и последователи), либо локализованной вокруг какого-либо медресе или ханака. Шейх воплощает классическую традицию суфийских братств: принадлежность к определенному тарикату, духовное руководство, практикование зикра. В качестве типичного примера такого шейха Т. Заркон приводит З. Расулева [7, с. 119, 123, 124]. Но шейхами были как Г. Курбангалеев, так и другие ишаны, возглавлявшие свое медресе и получившие иджаза от своих наставников – шейхов тариката Накшбандийа. Вместе с тем, те, кто жил рядом с шейхом, принадлежал к его пастве, в зависимости от поведения шейхов, ставил их на разные «ступени пьедестала», ценя в них и превознося те качества, которые были востребованы в данном обществе [5, с. 25]. И только наиболее достойные из шейхов воспринимались местным населением в качестве тех лиц, чья могила достойна поклонения. Именно таких шейхов считали аулия святыми. Популярными объектами паломничества до сих пор остаются могилы известных шейхов того периода: Зейнуллы Расулева в г. Троицк Челябинской области, Габдуллы Саидбатталова (1836–1914) в д. Муллакаево Баймакского района РБ, Гатауллы Абдельмаликова (1835–1914) в д. Валитово Хайбуллинского района РБ [4, с. 514].

Таким образом, к инфраструктуре ишанизма в башкирской среде можно отнести частные родословные, имеющие вес только в данной местности, личные отношения с духовным наставником (ишаном), локальные истории о деятельности местного «святого». «Башкирский ишанизм» препятствовал сплочению башкир в единую мусульманскую умму, стал явлением, способствующим укреплению их этнической идентичности.

Список литературы

1. Абашин С.Н. «Народный суфизм» в современной Средней Азии // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 220–230.
2. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. 1998. № 9. С. 123–138.
3. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
4. Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М., 2015.
5. Гусева Ю.Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. М., 2013.
6. Заки Валиди Тоган. Воспоминания: Книга 1 / Пер. с тур. Г.Г. Шафикова, А.М. Юлдашбаева. Уфа, 1994.
7. Заркон Т. Суфизм в татарском мире в начале XX в. (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) / Пер. с фр. // Ислам в татарском мире: история и современность / Материалы международного симпозиума. Казань, 1997. С. 117–133.
8. Кемпер М. Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Казань, 2008.
9. Насыров И.Р. Предисловие // Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Уфа, 2001. С. 3–22.
10. Смирнов А. Мусульманская этика // Татарский мир. 2005. № 21–22. С. 7–8.
11. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

МӘҢГЕ ХАЛЫК ХӘТЕРЕНДӘ
(ПЕРЕВОД СТИХОТВОРЕНИЯ С. ЛУКАШИНА
«НАВЕЧНО В ПАМЯТИ НАРОДНОЙ» НА БАШКИРСКИЙ ЯЗЫК)

1.

Народы – они, как дети,
Рожденные в лонах времен,
В объятьях эпох и столетий,
В соитьи родов и племен.

Перекусив пуповину,
Недолго история-мать
Лелеет рожденного сына...
Родился – учись выживать!

Кричи! Открывай глазенки,
Цепляйся за землю, ползи!
Хватайся за травку ручонкой!
Живучестью всех порази!

Вставай, поднимайся и делай
Свой первый неловкий шаг!
И снова!.. И правой!.. И левой!..
Иначе не выжить, сынок!

Будь ловок, умен и вынослив!
За землю родную держись!
А вырастешь, станешь взрослым, –
Наладишь другую жизнь!

2.

Народы – они, как дети,
Мужают, растут до поры,
Когда не хватает света!
Когда созревает порыв!

Уже есть язык и вера,
Но все это мало им!
Им надо по полной мере!
Чтоб Знамя и Герб и Гимн!

Растущее, как половодье,
Под дрогнувшим панцирем льда
Великое чувство народа:
Я есть!.. Я пришел сюда!..

Я равен, един и свободен!
Встать вровень со всеми готов!

1.

Сал тарихтың ниндәй битен асма
Һәм байкама кайһы дәүерен –
Донъя йөзөндәге һәр халықтың
Балаларға окшаш тәкдире.

Уларзы ла, нәк балалар кеүек,
Озак иркәләтмәй язмыштар;
Гүйә, әйтә: “Якты донъяларза
Еңеп сыға фәкәт ныкыштар!

Кыскыр, ила! Ас һин күззәрендә.
Ерзән айырылма – нык йәбеш!
Биләмәһен бирмәс кылған төслә
Нык тамырлы бул һин, бул еңмеш!

Тәүәккәлләп аяғыңа баһ та
Атлау өсөн яһа хәрәкәт!
Тәүге азым... Шунан икенсәһе...
Хәрәкәттә тыуа бәрәкәт!

Егәрле бул, акыл менән эш ит,
Айырылма тыуған ерендән!
Тирә-якка изгелектәр сәһнә,
Хөрмәт урырһың һин илендән!..”

2.

Донъя йөзөндәге һәр халықтың
Балаларға окшаш тәкдире –
Улар за бит үсә, кеүәт йыя
Билдәле бер сиккә кәзәре.

Инде уның тыуған ере лә бар,
Бар үзенә теле, иманы.
Ләкин былар ғына етмәй уға:
Кәрәк Байрак, Герб һәм Гимны!

Яз һулышын тойоп, өстөндәге
Боз коршауын ваткан һыу төслә,
Бөйөк тойго өскә калкып сыға:
Мин дә милләт! Мин бар!.. Мин көслә!..

Мин бер бөтөн һәм ирекле милләт!
Кәрәк миңә тигез хокуктар!..

В такие эпохи народы
Являют особых сынов!

3.
И он явился в этот мир –
Отец, духовный вождь, кумир,
Мудрец, учитель, врачеватель
И просветитель всех башкир!

Иные посетив края,
Постиг он тайны бытия
И озарился полумесяц
Над медресе «Расулия»!

Учись и веруй, мой народ!
И твой великий час придет!
Вперед и вверх, к вершинам знаний!
Навстречу солнцу!.. На восход!

4.
И эти дивные слова
Несла народная молва
И потянулись люди к знаниям,
Как к солнцу тянется листва.

И как поток большой реки
Пошли его ученики
В родной народ крепить и множить
Самосознание башкир.

И тут, и там, во всей красе
Вставали школы, медресе,
Куда с охотой ребятишки
Бежали утром по росе.

Посевы дали результат:
Кто офицер, кто дипломат,
Поэт, промышленник, ученый,
Философ, думский депутат...

И счет уже в разы возрос,
Встают башкиры в полный рост.
Интеллигенция народа –
Его сознание и мозг!

И пробил час, и день настал
И твердо молвили уста:
Извольте разместить на карте
Республику Башкортостан!

Шундай сакта айырым шәхестәрен
Бүләк итә илгә халыкбар!

3.
Һәм ул тыузы якты донъяларға –
Үз халкының рухи солтаны.
Тирә-якка китге остаз, табиб,
Әүлиә зат тигән зур даны.

Дин ғилеме аша килде уға
Ишан тигән бөйөк дәрәжә.
Уның көсө менән калкып сықты
“Рәсүлиә” тигән мәзрәсә.

Укы, иманлы бул, ғәзиз халкым!
Һис төңөлмә якты донъянан!
Белем нуры яула, алға ынтыл!
Карашыңды борма кибланан!

4.
Был канатлы һүззәр, оран булып,
Алыс-алыстарға таралды.
Көнгә баш калкыткан кыяк төслө,
Йәш шәкерттәр уға тартылды.

Ә бер аззан уның мөриттәре,
Хәтерләтеп язғы ташкынды,
Мәғрифәттең нурын таратырға
Халык араһына ашкынды.

Һәр төбәктә ғилем усактары –
Мәктәп, мәзрәсәләр асылды;
Белем шишмәһенән һыу эсергә,
Йәш балалар унда ағылды.

Азак улар зур-зур шәхес булды:
Кемдер хәрби, кемдер дипломат;
Араһында шағир, ғалимдар бар,
Фәйләсуф һәм хатта депутат...

Белемлеләр арткан һайын, милләт
Кеүәтлерәк – был саф хәкикәт.
Үз халкының аң кимәлен тота –
Кемдә ғилем, кемдә мәғрифәт.

Бына бер сак көткән көндәр тыузы –
Килде ирек, килде сәғәзәт:
Рәсәй картаһында пәйзә булды
Башкортостан тигән мәмләкәт!

5.
С тех пор прошло немало лет,
Но этот светлый человек
В душе башкирского народа
Оставил самый яркий след.

Его уроки и слова,
Его поступки и дела
Навеки в памяти народной
Башкир – Расулев Зайнулла!

6.
Народы – они, как дети!
Их дело расти – подрастать.
И появился на свете
Красавец Башкортостан!

Страна доброты и свободы,
Где ценят и знания и труд!
Где, кстати, другие народы
В согласии добром живут.

Дела не пропали все,
И этим прекрасным днем
Тебе, Зайнулла Расулев,
Мы вечную славу поем!

5.
Бынан азак бик күп һыузар акты...
Әммә изге уйлы бөйөк зат
Күңелдәрзә якты эз калдырзы.
Изгелеге уның бихисап.

Халык исләй уның һабактарын,
Эштәрен дә исләй, иншалла!
Башкорттоң ул даны, ғорурлығы –
Хәбибулла ибн Зәйнулла!

6.
Донъя йөзөндәге һәр халыктың
Балаларға окшаш язмышы.
Улар үсә тәүзә милләт булып,
Азак дәүләт булып ойоша.

Башкортостан – шундай дәүләт. Унда
Белем менән хезмәт йәнәшә.
Бик күптәргә өлгө булып, бында
Милләт менән милләт дуҫ йәшәй.

Түккән көсөң һис тә юғалманы,
Ишан хәзрәттәре Зәйнулла!
Шуға бөгөн һиңә дан йырлайбыз.
Шулай булған. Булыр, иншалла!

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (М.Н. Фархиатов)	3
<i>İbrahim Maraş. ZEYNULLAN RASÛLÎ (1833–1917) VE TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNİN RUSYA’DAKİ ÖNEMİ</i>	4
<i>Г.Х. Абдрафикова. Ғ. КЕЙЕКОВТЫҢ «ҒӘЙН ӘР-РИЗА» ӘСӘРЕН ӨЙРӘНЕУ МӘСЪӘЛӘҢЕНӘ ҚАРАТА</i>	11
<i>Л.Б. Абдуллина. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ</i>	14
<i>М.В. Ажуев. ЭФФЕКТИВНОСТЬ СОЦИАЛИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ ЧЕРЕЗ ПРАКТИКИ СУФИЗМА</i>	17
<i>Р.И. Азаматов. КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ ДУХОВНОГО НАСТАВНИКА БАШКИРСКОГО СУФИЙСКОГО ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ ИШАНА РАСУЛЕВА (1833–1917) АХМАДА ЗИЯУДДИНА ГЮМЮШХАНЕВИ (1813–1893)</i>	20
<i>А.А. Азизкулов. ХУСАЙН ВОИЗ КОШИФИЙ – КРУПНЫЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЬ УЧЕНИЯ СУФИЗМА</i>	25
<i>И.С. Акулова. ОПЫТ ГОРОДА МАГНИТОГОРСКА В ПЛАНЕ ИСЛАМСКОГО ВОСПИТАНИЯ С ЦЕЛЬЮ ПРОФИЛАКТИКИ ЭКСТРЕМИЗМА СРЕДИ МОЛОДЕЖИ</i>	28
<i>Х.Ч. Алишина, Х.Ш. Алишин. ИСТОРИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН: ИБРАГИМОВ АБДРАШИТ ГУМЕРОВИЧ</i>	31
<i>З.Г. Аминев. ПРИЧИНЫ ПЕРЕХОДА БАШКИР В МОНОТЕИЗМ И ПОЧЕМУ ПРИ ЭТОМ ИМИ БЫЛ ВЫБРАН ИСЛАМ</i>	36
<i>М.Р. Арпентьева. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ</i>	43
<i>М.Л. Ахмадуллин. ПЕЧАТНЫЙ ШАМАИЛЬ</i>	47
<i>Г.Т. Бакиева. ХАЛИЛ ХАЛИЛОВ – ИШАН ИЗ СИБИРИ</i>	55
<i>О.С. Батуева, М.А. Макаркина. ОТНОШЕНИЕ МОЛОДЕЖИ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ К РАЗЛИЧНЫМ РЕЛИГИЯМ</i>	59
<i>Р.М. Булгаков, М.Н. Фархиатов. ДОКУМЕНТ О ВОСХОДЯЩЕМ ПРЕЕМСТВЕ НАСТАВНИКОВ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПЕРЕДАЧЕ ЗНАНИЙ</i>	63
<i>Р.М. Валеев, М.Х. Хайрулаев. ИЗУЧЕНИЕ БИОГРАФИИ САЙФУЛЛЫ-КАДИ БАШЛАРОВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ</i>	71
<i>К.С. Васильцов, Н.В. Казурова. СУФИЗМ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ДАР АЛ-ИСЛАМ: НАРРАТИВЫ И ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ</i>	76
<i>У.С. Вильданов. БАШКИРСКИЙ ШЕЙХ З. РАСУЛЕВ О ТОНКИХ ЦЕНТРАХ ВОСПРИЯТИЯ – ЛАТАИФАХ</i>	81
<i>Г.Б. Вильданова. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ИДЕЯ В СТИХОТВОРЕНИИ МАЖИТА ГАФУРИ «О, АЛЛАХ, ВИДНО, НЕТ ТЕБЯ!»</i>	86
<i>Ф.И. Габидуллина. РЕЛИГИОЗНЫЕ АРХЕТИПЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПРОЗЕ</i>	89
<i>В.Д. Гаджиева. КОРАН, ХАДИСЫ И ПОЭТИЧЕСКИЙ СКАЗ О «МИРАДЖ»Е (Об идейных истоках «Мирадж-наме» в «Сокровищнице тайн» Низами Гянджеви)</i>	93
<i>Ф.Ф. Гайсина. БАШКОРТ ШӘЙЕХТӘРЕ, ИШАНДАРЫ ХАКЫНДА</i>	103

<i>М.М. Галлямов.</i> ИШАН ЗЭЙНУЛЛА РӘСУЛИ БИНЕ ХӘБИБУЛЛА ГАЛИЖӘНӘПЛӘРЕ	106
<i>А.С. Гарипов.</i> ХАБИБУЛЛА - СЫН РАСУЛЯ ОТЕЦ МУЛЛЫ ЗАЙНУЛЛЫ	109
<i>Р.М. Гибадуллин, Р.В. Нуруллина.</i> ПОСТСОВЕТСКИЕ ИМАМЫ: НОВЫЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ (НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСТАНА)	110
<i>Г.-Р.А.-К. Гусейнов.</i> ИМАМЫ И ШАМХАЛЫ В КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЕ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О ЛЕГИТИМНОСТИ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ.....	114
<i>Р.А. Давлетишин.</i> КОНГРУЭНТНОСТЬ MISHKAT AL-MASAVIN С САКРАЛЬНЫМ КОРАНИЧЕСКИМ ТЕКСТОМ И МИСТИЦИЗМОМ.....	117
<i>Н.С. Журтуева.</i> ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ СУФИЗМА В СОВРЕМЕННОМ КОМПАРАТИВНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ.....	121
<i>И.К. Загидуллин.</i> ЗАПИСКА ШАКИРДОВ УФИМСКИХ МЕДРЕСЕ 1905 ГОДА	125
<i>С.А. Искандарова.</i> ДУХОВНАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ БАШКИРСКОГО ПОЭТА ГАЛИ СОКОРОЯ И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕГО СУФИЙСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ...	129
<i>Р.Ф. Исламов.</i> ДУСМАИЛ КАЧКЫНБАЕВ ИСТӘЛЕГЕНДӘ ЗЭЙНУЛЛА РӘСУЛИ ТУРЫНДА КАЙБЕР МӘГЪЛҮМАТ	132
<i>М. Исогай.</i> МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОВЫХ АСПЕКТОВ БРАКА И РАЗВОДА У ТЮРКСКИХ МУСУЛЬМАН УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ	135
<i>Ш.Н. Исянгулов.</i> К ПРОБЛЕМЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКО-ЯЗЫЧЕСКИХ БРАКОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В. (НА ПРИМЕРЕ УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ)	138
<i>Н.М. Калмантаев.</i> З. РАСУЛЕВ И ЕГО БОРЬБА ПРОТИВ РАДИКАЛЬНОГО НАПРАВЛЕНИЯ В СУННИТСКОМ ИСЛАМЕ – САЛАФИЗМА	141
<i>Г.Ф. Каюмова.</i> Г. ИСХАКЫЙНЫҢ “ЗӨЛАЙХА” ДРАМАСЫНДА МИЛЛӘТ АНАСЫ ЗӨЛАЙХАНЫҢ ДИН ЮЛЫНДА ИЗГЕ КӨРӘШЕ.....	143
<i>И.А. Керим.</i> СОЛХАТСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИНДЖИБЕК-ХАТУН (1332/33 г.) (685 лет со дня основания).....	146
<i>М.Ю. Киселев.</i> ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМА: ДОКЛАДЫ С.Д. АСФЕНДИАРОВА И Е.М. ПРИМАКОВА В АРХИВЕ РАН	152
<i>И.Г. Кульсарина.</i> РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТРАДИЦИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ XX ВЕКА	155
<i>Г.С. Кунафин.</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ САЛАВАТА ЮЛАЕВА	158
<i>К.М. Магомедов.</i> ЭКСКЛЮЗИВНАЯ И ИНКЛЮЗИВНАЯ МЕТРИКИ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ДИАЛОГЕ.....	164
<i>Р.И. Маликов.</i> НУРГАЛИ ИШАН ХАСАНОВ – ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ЗАЙНУЛЛЫ ИШАНА РАСУЛЕВА	167
<i>К.Г. Махмудова.</i> МУЗЫКАЛЬНАЯ ОСНОВА СУФИЙСКИХ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАКТИК.....	170
<i>Э.В. Мигранова, Р.А. Мигранов.</i> «МИР – ЭТО БЛАГОУХАЮЩИЙ САД» (К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ И ТРАДИЦИЯХ САДОВОДСТВА И ОГОРОДНИЧЕСТВА У БАШКИР).....	174

<i>З.И. Минибаева, З.И. Хабибова.</i> О МУСУЛЬМАНСКИХ ВРАЧЕВАТЕЛЯХ КУРГАНСКИХ БАШКИР	179
<i>Л.Х. Мухаметзянова.</i> ЭПОС ТАТАР КАК ИСТОЧНИК РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ.....	182
<i>Р.А. Набиев.</i> РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА РАЗГРАНИЧЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ В СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ УСЛОВИЯХ	186
<i>М.Х. Назерголов.</i> МУСА-АХУНД ӘЛ-КЫУАКАНИ КУЛЬЯЗМАҢЫ	189
<i>И.А. Панков, А.К. Бустанов.</i> ПОТОМКИ МУХАММАД-ШАРИФА АЛ-БУЛГАРИ В СОВРЕМЕННОМ ХОРЕЗМЕ.....	193
<i>Ю.В. Псянчин.</i> ИСЛАМ И РЕЛИГИОЗНО-ПОПУЛЯРНЫЙ ПОДСТИЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО СТИЛЯ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА	202
<i>З.Н. Рахматуллина.</i> ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ КАК ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬ И ТЕОЛОГ ИСЛАМСКОГО МИРА	207
<i>С.Р. Рустамова.</i> ПРОЦЕСС ИСЛАМИЗАЦИИ ЛЕЗГИНСКИХ НАРОДОВ НА МАТЕРИАЛАХ АРАБСКИХ И МЕСТНЫХ ИСТОЧНИКОВ	209
<i>З.Р. Сабирова.</i> ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ МУСУЛЬМАН ЮЖНОГО УРАЛА НА ПРИМЕРЕ РОДА ВАЛЕЕВЫХ-БИКБУЛАТОВЫХ (КОНЕЦ XIX-НАЧАЛО XX ВВ.) ...	213
<i>И.Р. Саитбатталов.</i> О ТРЕХ ОДНОИМЕННЫХ ТОЛКОВАНИЯХ КОРАНА И ВОЗМОЖНО ПЕРВОМ МУФАССИРЕ ИЗ БАШКИР	219
<i>З.Г. Сактаганова, Ж.С. Мажитова.</i> ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ: ПЕРИОДИЗАЦИЯ И СОДЕРЖАНИЕ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАХСТАНА)	224
<i>А.Г. Салихов.</i> РОЛЬ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПРОСВЕЩЕНИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН	228
<i>Ә.Ғ. Салихов.</i> “ШӘЙЕХ ЗӘЙНУЛЛА РӘСУЛЕВТЫҢ ТӘРЖЕМӘ-И ХӘЛЕ” (Ырымбур, 1917) йыйынтығынан	232
<i>И.Ф. Сафаргалеев.</i> ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ В РОССИИ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ТАСАВВУФА	237
<i>Т.Е. Седанкина.</i> ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ИСЛАМ, ИЛИ РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ.....	242
<i>Е.С. Силаков.</i> ИЗУЧЕНИЕ ОСНОВ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА КУРСАХ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ УЧИТЕЛЕЙ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ	246
<i>М. Соегов.</i> НАСЛЕДИЕ КРУПНОГО ТУРКМЕНСКОГО ШЕЙХА (XVIII–XIX ВВ.) ОРДЕНА НАКШБАНДИЙА-МУДЖАДИДДИЙА НИЯЗКУЛИ АТ-ТУРКМЕНИ	251
<i>Ф.М. Сулейманов.</i> К ИЗУЧЕНИЮ БИОГРАФИИ СУФИЙСКОГО ЦЕЛИТЕЛЯ МУЖАВИРА СИРАЖЕТДИНОВА.....	255
<i>Л.Р. Сулейманова, Ф.М. Сулейманов.</i> ИМЕНА АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ШЕЖЕРЕ БАШКИР	260
<i>Р.А. Султангареева.</i> РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ О СВЯЩЕННОСТИ ИЗБРАННИКОВ И ФЕНОМЕН КУЛЬТА СЕМИ СВЯТЫХ У БАШКИР	264
<i>Р.Р. Суяргулов.</i> К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ ТАСАВВУФА ДЖАДИДИСТАМИ	272

<i>Р.Х. Таюпов, Г.М. Гиззатуллина. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ РИУ ЦДУМ РОССИИ)</i>	277
<i>А.С. Тимощук. ИСЛАМ В ГЛОБАЛЬНОМ И РОССИЙСКОМ КОНТЕКСТЕ</i>	280
<i>М.С. Уланов. БУДДИЗМ И МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ В ЕВРАЗИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ.....</i>	284
<i>А.Р. Файзуллин. ВОДВОРЕНИЕ МУСУЛЬМАНСКИХ СИМВОЛОВ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАНСКОГО КРЕМЛЯ)...</i>	288
<i>З.Р. Хабибуллина. БОРЬБА С «СУЕВЕРИЯМИ» В СССР: «СВЯТЫЕ МЕСТА» В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОРГАНОВ БАШКИРСКОЙ АССР</i>	291
<i>Г.Н. Хайбулина. ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ ОТ «ДУХОВНОГО ПАДЕНИЯ И СЛАБОСТИ».....</i>	295
<i>Р.Ш. Хакимов. РЕПРЕССИИ ПРОТИВ МУСУЛЬМАН УРАЛА (1917-1941 гг.).....</i>	298
<i>С.И. Хамидуллин. НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ БИОГРАФИИ ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА</i>	302
<i>С.И. Хамидуллин. СУФИЗМ В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФИИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ БАШКОРТОСТАНА</i>	308
<i>З.М. Ханнанова. ШӘЙЕХ ЗӘЙНУЛЛА РӘСҮЛЕВТЫҢ ҒАЙЛӘҢЕ ТУРАҒЫНДА КАЙҢЫ БЕР МӘҒЛҮМӘТТӘР</i>	314
<i>З.Ф. Хасанова. ПРАЗДНИК КУРБАН-БАЙРАМ У БАШКИР В НАЧАЛЕ XXI В.</i>	318
<i>Ф.Г. Хисамитдинова. МУСУЛЬМАНСКИЙ СВЯТОЙ, ПРОРИЦАТЕЛЬ АВЛИЯ В БАШКИРСКОЙ МИФОЛОГИИ</i>	323
<i>Н.Ә. Хәббитдинова. НАСРЕТДИН БИНЕ БОРХАНЕТДИН РАБҒУЗИЗЫҢ “КИССАИ ЛОКМАН ХАКИМ” ӘСӘРЕНЕҢ ХАЛЫК ӘКИӘТЕ МЕНӘН ИНТЕРТЕКСТ БӘЙЛӘНЕШЕН ТЫУЗЫРҒАНЫ.....</i>	327
<i>С.М. Хөсәйенов. ЗӘЙНУЛЛА ИШАН ТУРАҒЫНДА ЯҢЫ ТАБЫЛҒАН ЯЗМА КОМАРТКЫЛАР.....</i>	330
<i>Г.Р. Хусаинова. ОБРАЗ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ XXI ВЕКА)</i>	336
<i>С. Цвиклински. ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ СРЕДИ МУСУЛЬМАН НА ПРИМЕРЕ....</i>	341
<i>КАСИМОВСКОЙ ПРОТИВОМУСУЛЬМАНСКОЙ МИССИИ</i>	341
<i>А. Цеслевская, З. Блает. РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ МИГРАНТОВ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В МОСКВЕ.....</i>	345
<i>А.М. Шарипов. О ПОНЯТИИ «ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ»</i>	348
<i>Р.Г. Шарипов. ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА ТРАНСФОРМАЦИЮ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА КОЧЕВНИКОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИИ КАМЕННЫХ ИЗВАЯНИЙ)</i>	351
<i>Р.Н. Шигабдинов. ТРАДИЦИОННОЕ ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В УЗБЕКИСТАНЕ: ПОПЫТКИ ЕГО РЕФОРМИРОВАНИЯ И ЛИКВИДАЦИЯ (1917–1929 ГГ.).....</i>	355
<i>Ш.Ш. Шихалиев. ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ И САЙФУЛЛА-КАДИ БАШЛАРОВ: ПИСЬМЕННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О НАСТАВНИЧЕСТВЕ ДВУХ ШЕЙХОВ.....</i>	359

<i>Г.В. Юлдыбаева.</i> «САК-СУК» БАШКОРТ МИФОЛОГИК БӘЙТЕНДӘ ХАЛЫКТЫҢ БОРОНҒО МӘЖҮСИ ҺӘМ ИСЛАМ ТРАДИЦИЯЛАРЫНЫҢ БӘЙЛӘНЕШЕНӘ КАРАТА.....	365
<i>Г.Ф. Юнусова.</i> ИСЛАМСКИЙ АСПЕКТ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСЕН.....	369
<i>Ф.Б. Юнысова.</i> БАШКОРТ ОЧЕРКТАРЫНДА ШӘЙЕХ ЗӘЙНУЛЛА РӘСУЛЕВ ОБРАЗЫ	373
<i>Г.Н. Ягафарова.</i> ОБ ОДНОЙ ЗАБЫТОЙ ТРАДИЦИИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ У БАШКИР .	376
<i>Р.И. Якупов.</i> TO THE PROBLEM OF PRESERVING THE HISTORICAL, CULTURAL AND SCIENTIFIC HERITAGE OF ISLAM. ARABIC WRITINGS AND PUBLICATIONS.....	379
<i>Л.А. Ямаева.</i> ИШАНИЗМ СРЕДИ БАШКИР (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.).....	384
<i>М. Ямалетдинов.</i> МӘҢГЕ ХАЛЫК ХӘТЕРЕНДӘ (ПЕРЕВОД СТИХОТВОРЕНИЯ С. ЛУКАШИНА «НАВЕЧНО В ПАМЯТИ НАРОДНОЙ» НА БАШКИРСКИЙ ЯЗЫК)	388

Научное издание

**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)
гг. Уфа, Учалы и Троицк, 4–8 июля 2018 г.

Компьютерная верстка:

И.И. Буляков

Разработка и дизайн обложки:

Р.А. Давлетшин

Подписано в печать 29.06.2018.

Формат 60x84 ¹/₈. Бумага офсетная

Гарнитура «Таймс». Печать на ризографе

Усл.-печ.л. 46.04

Тираж 400 экз.

Отпечатано в ООО «Первая типография»

в полном соответствии с предоставленными оригинал-макетами.

450015 Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. Карла Маркса, д. 65;

Тел.: +7(347)266-10-69; E-mail: ufaprint.net@gmail.com; <https://ufaprint.net>