РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

БАШКИРКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР РОССИЙСКОГО ВОСТОКА:

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Материалы
Международного симпозиума,
посвященного 180-летию со дня рождения
шейха Зайнуллы Расулева
13–15 мая 2013 г.,
Уфа – Учалы

Уфа
2013

УДК 28(063)
ББК 86.38
М 90

Редколлегия:
Азаматова Г. Б. (отв. редактор), Кульшарипов М. М.,
Тагирова Л. Ф., Фархшатов М. Н., Хисамитдинова Ф. Г.

Мусульманский мир Российского Востока: традиции и новации: Материалы Международного научно-практического симпозиума, посвященного 180-летию со дня рождения шейха Зайнуллы Расулева 13–15 мая 2013 г., Уфа – Учалы / Сост. Г. Б. Азаматова, Л. Ф. Тагирова, М. Н. Фархшатов. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. – 402 с.

ISBN 978-5-91608-102-2

Настоящий сборник включает материалы Международного симпозиума «Мусульманский мир Российского Востока: традиции и новации», посвященного 180-летию известного башкирского религиозного деятеля шейха Зайнуллы Расулева. В них отражаются некоторые страницы биографии Зайнуллы ишана, а также различные сюжеты давней и современной истории мусульманских народов Евразии. Предназначен для ученых-специалистов, а также широкого круга читателей.

УДК 28(063)
ББК 86.38

ISBN 978-5-91608-102-2
© ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

13–15 мая 2013 г. в городах Уфа и Учалы Республики Башкортостан прошел Международный симпозиум «Мусульманский мир Российского Востока: традиции и новации», посвященный 180-летию видного башкирского религиозного деятеля Зайнуллы Расулева. В нем приняли участие видные ученые Российской Федерации и ближнего зарубежья (Азербайджан, Казахстан, Узбекистан, Украина).

Шейх Зайнулла Расулев (1833–1917) оставил заметный след в истории и культуре мусульманского мира всего Российского Востока. Современники с полным основанием называли его «духовным королем» народов не только Урало-Поволжья, но и Казахстана, Средней Азии и Северного Кавказа. Потому что идеи социальной справедливости и духовного прогресса шейха Зайнуллы хазрата владели умами десятков тысяч его учеников и последователей, а его подвижническая деятельность на ниве просвещения служила для многих образцом бескорыстного служения родному народу.

Путь идейного становления Зайнуллы ишана был тернистым и сложным, как и сам исторический период, в котором он жил и творил. XIX столетие потребовал от народов нашей необъятной и великой страны напряжения всех духовных сил, чтобы соответствовать все новым и новым вызовам жизни и сделать решительный рывок в индустриальную эпоху. Лучшие представители российских мусульман сумели пробудить беспрецедентную творческую энергию у своих единоверцев и вывести их на столбовую дорогу прогресса.

Прошедший в Башкортостане высокий научный форум как раз был посвящен жизни и деятельности одного из таких генераторов идей – шейха Зайнуллы Расулева. Представленные в настоящей книге статьи участников симпозиума отражают многие славные страницы биографии Зайнуллы ишана, а также затрагивают самые различные сюжеты прошлой и настоящей истории мусульманских народов Евразии.

ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ: СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

Г. Б. Азаматова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Участие преподавателей медресе «Расулийа» г. Троицка в школьной дискуссии накануне 1917 г.

Накануне революции 1917 г. шли активные процессы формирования общеобразовательной школы для мусульманского населения. Общественная дискуссия, развернувшаяся на мусульманских съездах, страницах мусульманской печати, при земских управах, была направлена на разработку единой концепции национальной школы. Обсуждались вопросы о соотношении общеобразовательного и духовно-нравственного (религиозного) составляющих обучения, подготовке национальных учителей и учебников, другие актуальные проблемы просвещения мусульман.

Не осталось в стороне от дискуссии о школьном обучении мусульман и преподаватели медресе «Расулийа» в г. Троицке. Свое мнение на страницах периодической печати относительно перспектив развития мектебов выразил мударрис «Расулийа» и имам 5-й соборной мечети г. Троицка Габдрахман Расулев. Учитывая сложное материальное положение мектебов, он выступал в числе сторонников передачи их земствам при соблюдении национальных и религиозных потребностей населения. По мнению Г. Расулева, отсутствие единой официальной программы мектебов делало их неконкурентоспособными в условиях распространения обязательного всеобщего начального обучения. Как своевременный шаг оценивалось издание в 1915 г. Оренбургской губернской земской управой «Программы 4-годичной мусульманской начальной школы-мектебе».

С целью объединения мектебов, придания им официального статуса мударрисы и мугаллимы медресе «Расулийа» создали «Программу шестилетнего начального мектеба». В ее составлении участвовали Зайнулла ишан Расулев, Габдрахман Расулев и мугаллимы медресе, мугаллимы мектеба Яушевых «Вазифа» – Нияз Максуди, Габдулла Газиз, Газиз Булат. Программа получила всестороннее обсуждение в мусульманских приходах, рассматривалась мударрисами различных медресе и мектебов Оренбургской губернии, была представлена общественности через газеты «Вакыт» и «Кояш». Издание программы осуществил троицкий купец Муллагали Яушев, гласный Орского уездного собрания.

Отличие троицкой (как назвали ее современники) программы, заключалось в том, что она содержала не просто перечень предметов и часов, выделяемых на их преподавание, а развернутую концепцию национальной общеобразовательной школы для башкир и татар.

Отдельно оговаривалось, что Программа должна служить основанием для обучения в мектебах в случае слияния их с земскими школами. Выделялись главные условия перехода мектебов в ведение земства: 1. Недопустимость реализации каких-либо политических целей через мектебы, задача которых заключалась в обучении и воспитании личности. 2. Руководство мектебом должно было принадлежать комиссии из их заведующих и представителей приходов. 3. Равные права и заработная плата всех мугаллимов (учителей) мектебов. 4. Недопустимость введения министерством народного просвещения приоритета русского языка и игнорирования предметов национального и религиозного содержания. Тип мектеба определялся как самостоятельный/независимый, что, по всей видимости, подразумевало независимость от министерства народного просвещения и государственного вмешательства.

Обязанностью «народных мектебов» провозглашалась подготовка личности, способной ответить на вызовы жизни, принести пользу семье и отчизне. Целями обучения провозглашались формирование в детях любви к Родине, осознание себя мусульманами России и, вместе с тем, носителями духа своего народа, национальной идентичности. Обучение рассматривалось в неот-

рывной связи от воспитания, формирования социальных навыков общественной жизни.

Предметами обучения в мектебе были: вероучение (чтение Корана, история пророков, история Ислама), родной язык, арифметика, русский язык, география, природоведение, национальная история, история Отечества, труд, рисование, гимнастика, музыка.

Особое внимание уделялось родному языку, которому отводилось главное место в первые годы обучения. Арабский язык, лежащий в основе вероучения, вводился со второго полугодия 1-го класса. Русский язык в качестве отдельного предмета начинал изучаться с 4 класса. Уроки исламского вероучения рассматривались как «самые священные» и необходимые для «грамотного человека».

Программа провозглашала необходимые педагогические требования к постановке преподавания: методы обучения близкие к жизни, взаимосвязь и взаимодополняемость уроков, избегание перегруженности лишними предметами, развитие умственных способностей с помощью родного языка.

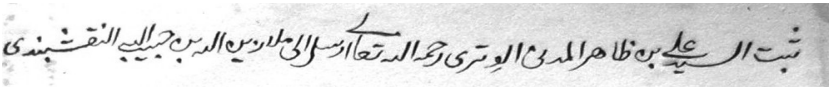
Таким образом, «Программа шестилетнего мектеба», составленная при медресе «Расулийа», отражала заключительный процесс формирования общеобразовательной школы мусульман. Вместе с тем, она свидетельствовала о постановке учебного дела в самом медресе, уровне преподавательского состава и соответствии учебного заведения современным условиям.

Р. Ю. Аккубеков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

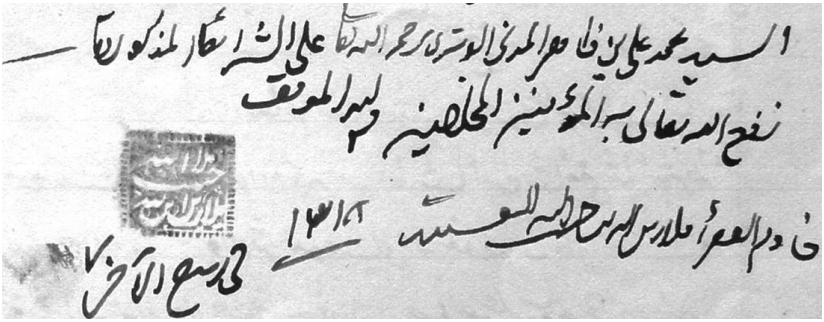
Письменные арабографичные источники, связанные с именем Зайнуллы Расулева

В Научном архиве УНЦ РАН и в Фонде рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН, хранятся некоторые материалы, касающиеся жизнедеятельности известного педагога-просветителя, конца XIX – начала XX столетия башкирского шейха суфийского ордена Накшбандия Зайнуллы Расулева.

Одним из ценных документов Фонда является его рукопись под шифром № 22 акт 15. Дата поступления 1977 г. Объем рукописи 6 листов. Размер: 21х13. Бумага русская, чернила черные. Почерк хорошей степени выработанности, насталик. Язык арабский. Начало перед басмалой:

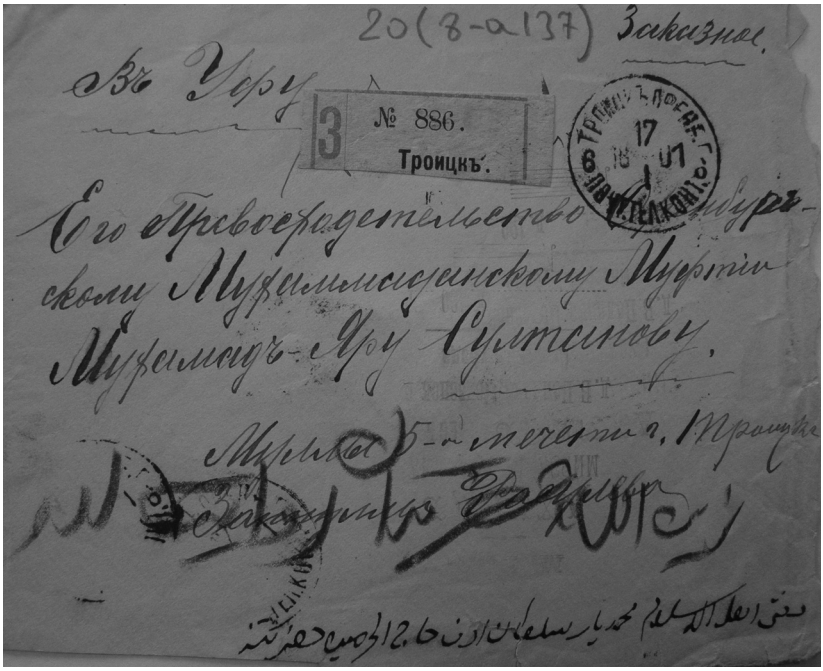


Конец:



Перед нами небольшой трактат по суфизму об основных постулатах учения братства Накшбандия. В нем приводится генеалогическая цепь шейхов передаваемых из поколения в поколение познаний тариката (духовного, мистического пути) суфийского братства Накшбандия. На обороте листа 4 поставлена именная печать, где прочитывается запись – «Мулла Зайнулла бин мулла Хабибулла» (Мулла Зайнулла сын муллы Хабибуллы). Дата в колофоне рукописи 1318 г. по хиджре, что по христианскому летоисчислению соответствует 1900 г. Список полный, хорошей сохранности.

Следующий документ, хранящийся в Фонде рукописей, – это конверт письма З. Расулева адресованный Оренбургскому муфтию хаджи Мухамедъяр Мухаммедшарифовичу Султанову. Обратный адрес подписан: Мулла 5-й мечети г. Троицка Зайнулла Расулев.



Конверт закрыт сургучной именной печатью З. Расулева.

Надпись в печати: «Мулла Зайнулла бин мулла Хабибулла». Данная печать идентична с поставленной печатью в рукописи № 22 А15. Язык русский и тюрки. Дата почтового штампа в г. Троицке – 1901 г. Сохранность хорошая. Текст самого письма

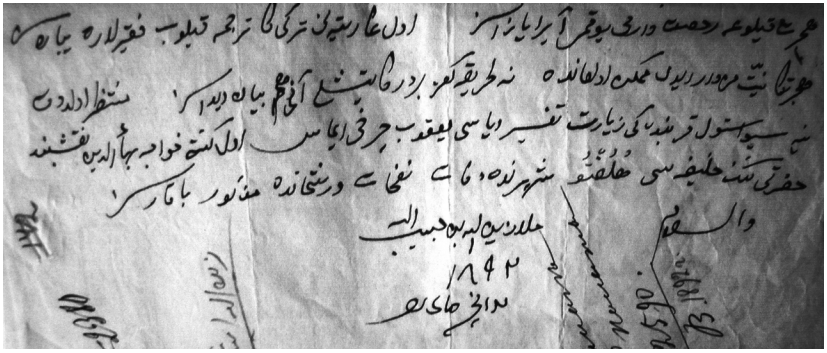
не выявлен (см.: Фонд рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН. Шифр: 20 (8-А 137).

Третий обнаруженный нами документ – это напечатанный на типографии пустой бланк удостоверения, выдаваемого шакирдам.

Медресе-Рассулія
въ Троицкѣ на Амурѣ.
Удостовѣреніе.

Первоначальная надпись жирным большим шрифтом: Медресе – Рассулия в Троицке на Амуре. В конце дата 1910 г. Заведующий медресе. Сохранность хорошая [1].

Следующие документы, относящиеся также к рукописному наследию З. Расулева, хранятся в Научном архиве УНЦ РАН. Это письма З. Расулева адресованные башкирскому ученому-просветителю М.-С. Уметбаеву.



В первом письме автор просит выслать ему 6 экземпляров недавно изданных книг М.-С. Уметбаева «Мукаддимат мухтасар

таржемасе» (Введение в науку), необходимую для обучения шакирдов. Язык тюрки со смешанным арабским. Дата написания письма – 12 мая 1892 г. Сохранность хорошая [2. Л. 51,53; 3. С. 18]. Во втором письме З. Расулев выражает свою большую признательность М.-С. Уметбаеву за присланные по почте бандеролью книги. Письмо написано на смешанном тюрки-арабском языке. Дата письма: 17 июля 1892 г. Сохранность хорошая [2. Л. 52; 3].

Перейдем к старопечатным изданиям З. Расулева, хранящимся в Фонде рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН.

1. Троиски ғилмәсе вә ысул жәдидә / Троискийда имам Зайнулла бин Хабибулла ан Наҡшбәнди, ахунд мулла Әхмәдхажи бин Ғабделзаһир Рахманҡолой, 2-нче мәсеттә имам да мулла Мөхәмәдзариф әл Мәрхүм уғлы мулла Мөхәмәд Бикметов. – Оренбург: «Кәримов, Хөсәенов» матбағасы. 1908 (Троицкое учение или джадидизм / имам г. Троицка Зайнулла бин Хабибулла ан Наҡшбанди, ахун мулла Ахмадхажи бин Габделзагир Рахманкулов, имам 2 мечети мулла Мухаметзариф әл Мархум углы мулла Мухамет Бикметов. – Оренбург: Типография «Кәримов, Хусаинов». 1908.)

В данной книге сохранилась лишь вступительная статья (остальные листы вырваны) о новом фонетическом методе обучения грамоте, принятом в г. Троицке. В защиту нового метода высказана мысль, что основы ислама остаются неизменными, а лишь меняются методы и пути их постижения. Кроме того, в статье выдвинута предложение, что в медресе кроме основных релегиозных дисциплин можно вести арифметику, хандаса (геометрию), хикмат (философию), географию, мантык (логику) и др. Науки (см.: Фонд рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН Шифр: № 38-А 77(С).

2. Мәҡәләт Зәйниә / Әл шәйех Зәйнулла бин Хабибулла әр Рәсули ән Нәҡшбәнди мөшәррәф бәлдәт «Труиска» хафиза Алла Тәғәли фи хәйәт әл Хызыр Ғәлиә әс Сәләм, вә нәзул Ғайса Ғәлиә әс Сәләм ҡырб әс сәғәт вә хала әл шәйех Ибн Таймиә вә ҡул бәғзе әл ғәләмә фиә вә Абу әл Ғәлә әл Мәғәрри, фи çәм кәйфиәт әл тафыз бәхруф әл һәжа. Казан: Шараф матбағасы, 1908. 18 б. (Мақалат Зейния / Статьи шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы Расули ан Накшбанди, мушрифа г. Троицка – да хранит его Аллах! О жиз-

ни святого Хизра – мир ему! – и о шейхе Ибн Таймийа и отношении некоторых ученых к его учению и к взглядам поэта Абу аль-Ала аль-Маарри. О втором пришествии пророка Исы – мир ему! О способе произношения букв арабского алфавита. Казань: Электро-типография Шараф, 1908. 18 с.). В Фонде рукописей хранится только фотокопия книги, представленная Национальной библиотекой РБ им. Ахметзаки Валиди. Данная книга на сегодняшний день опубликована в переводе с арабского под редакцией и с примечаниями И. Р Насырова. В его приложении помещена и полная фотокопия этой книги [4].

3. Әл фауаиду әл мөһиммат лә мөридинә ән Нәкшбәндиә вә аллаһы вәрад әс саниат вә әс салауат әл мәçүрәт / шәйех Зайнулла ибн Хабибулла Расули. СПб.: И. Боратански и К° матбагасы, 1902. 22 б. (Божественные истины, постижение которых необходимо для муридов суфийского братсва Накшбандийа, славословия Аллаху и молитавы – салауат Шейх Зайнулла ибн Хабибулла Расули. СПб.: тип. И. Боратанского и К., 1902. 22 с.). Первое издание было осуществлено в 1899 г. В Фонде рукописей хранится также только фотокопия книги, представленная Национальной библиотекой РБ им. Ахметзаки Валиди. Книга опубликованна в переводе с арабского под редакцией и с примечаниями И. Р. Насырова. В его приложении также помещена фотокопия книги 1899 г. [4].

4. Ғөмүми нәсихәт / Троискийда имам Зайнулла бин Хабибулла ан Наҡшбәнди, троискийда ахунд мулла Әхмәдхажи бин Ғабделзаһир Рахманҡолой, троискийда 2-нче мәсеттә имам да мулла Мөхәмәдзариф әл Мәрхүм уғлы мулла Мөхәмәд Бикметов // Шура. Оренбург,1908. № 7. Б 211–212 (Общие назидания / Имам г. Троицка Зайнулла бин Хабибулла ан Наҡшбанди, ахун мулла Ахмадхажи бин Габделзагир Рахманкулов, имам 2-й мечети г. Троицка мулла Мухаметзариф әл Мархум углы мулла Мухамет Бикметов // Шура. Оренбург, 1908. № 7. С. 211–212). Статья о новом фонетическом методе обучения. В ней также выражена мысль, что кроме основных религиозных дисциплин в медресе необходимо ввести и другие светские науки. Данная статья была напечатана в газете «Вакыт» 23 февраля 1908 г. и вызвала большой толчок к повсеместному внедрению нового фонетического метода обуче-

ния и введению светских дисциплин в релегиозные учебные заведения. В Фонде рукописей хранится только фотокопия этой статьи, представленная Национальной библиотекой РБ им. Ахметзаки Валиди.

Кроме того, в Отделе редких книг УНЦ РАН, Фонде рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН и других известных нам книгохранилищах хранятся следующие старопечатные издания о З. Расулеве:

1. Шәйех Зәйнулла хәзрәтенең тәржемә хәле (1833–1917) / Ризауддин бине Фәхруддин. Оренбург: «Вақыт» матбагасы, 1917. 106 б. (Биография шейха Зайнулла хазрата (1833–1917) / Составитель Ризаэтдин бин Фахруддин. Оренбург: Типография газеты «Вакыт», 1917. 106 с.). Книга представляет собой сборник статей о З. Расулеве, изданных после его кончины в местной тюркоязычной периодической печати, а также воспоминания о нем. Книга начинается вводной статьи Р. Фахретдинова о шейхе З. Расулеве, в которой указывается на необходимость издания трудов шейха и проведения исследований о его жизни и деятельности. Книга хранится в Отделе редких книг УНЦ РАН.

2. Менла Һибәтулла бине әл шәйех Зәйнулла ән Нәқшбәнди хәзрәтләренең мәрҗиәсе / Назыймы Нәқшбәндиә таләбә Ғәбделбарый әл Сәйид Ырынбурғи. СПб.: И. Бораганский и К° матбагасы, 1908. 10 б. (Марсия в честь Хибатуллы бин аш-шейх Зайнулла ан-Накшбанди хазрат / Сочинение шакирда Накшбандии Габделбарый ас-Саид Оренбурги. СПб.: Типо-литография И. Бораганского и К°, 1908. 10 с.). Марсия была написана по случаю смерти сына З. Расулева Хибатуллы умершего в юном возрасте.

3. Әхмәдшаһ ибне Баһадиршаһ ибне Ғоҗман әл-Ями. Остазына Зәйнулла ибне Хәбибулла Нәкешбәнди хәзрәтләренең бәгзе вәкаиғын белдегем ҡәдәр нәзым илә бәйан ҡылмыш идәм (Ахмедшах ибн Бахадуршах ибн Госман ал-Йами. О наставнике нашем Зайнулле ибн Хабибулле Накшбанди хазрете, о некоторых событиях [из его жизни], насколько они мне известны, стихотворное повествование. Оренбург: Каримов, Хөсәйенов варислары нәшере, 1909. 16 с.). Книга хранится в Фонде рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН Шифр: № 1 А181(С).

4. Зайнулла Нәкшбәнди / Әләмов Әхмәтшаһ. Уфа: «Шәрек» матбағасы, 1917. 16 б. (Зайнулла Наҡшбанди / Алямов Ахметшах. Уфа: Электро-Типография «Шәрек», 1917. 16 с.). Данная книга хранится в библиотеке Казанского государственного университета.

5. Талфиҡ әл-ахбар вә талҡиғ әл-асар фи ваҡаиғ Ҡазан вә болғар вә мөлөк әт-татар / М. М. Рәмзи. 2-нсе киҫәк. Оренбург: Кәримов Хөсәенов матбағасы, 1908. 540 б. (Компилятивные сведения по истории Казани, булгар и государства татар. Оренбург: Типография Кәримова Хусаинова, 1908. Ч. 2. 540 с.). В книге М. М. Рамзи шейху Зайнулла ибн Хабибулла ал-Халидия посвящены стр. 491–498 [5].

6. Б[артольд] В. Шейх Зайнулла Расулев // Мусульманский мир. Пг., 1917. Вып. 1. С. 73–74. Шейх Зайнулла ишан был известен далеко за пределами мусульманского мира. Поэтому В. В. Бартольд в своем некрологе приводит слова из газеты «Вакыт» (№ 2171) о том, что скончался «духовный король» местных мусульман. Далее приводятся биографические сведения о башкирском шейхе, члене ордена Накшбандийа и его деятельности в области просвещения. Журнал хранится в Отделе редких книг УНЦ РАН).

В целом, в Фонде рукописей имени Г. Б. Хусаинова Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, Научном архиве Уфимского научного центра Российской академии наук, Национальной библиотеке РБ им. Ахметзаки Валиди и других библиотеках и архивах страны хранится большое количество материалов касающихся жизнедеятельности шейха З. Расулева. Публикация всех трудов и книг о Зайнулле ишане, о чем в свое время мечтал Р. Фахретдинов, может открыть новые данные о личности знаменитого башкирского религиозного деятеля и эпохе, в которой он жил и твори.

Источники и литература

1. Фонд рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН. Шифр: № 15-А 137.
2. НА УНЦ РАН. Личный фонд Уметбаева. Т. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1.
3. Краткое описание фонда М. Уметбаева / Сост. М. Х. Надергулов. Уфа, 1993.
4. *Шейх Зейнулла Расули.* Избранные произведения / Пер. с араб. под ред. и с примеч. И. Р. Насырова. Уфа, 2001.
5. Фонд рукописей им. Г. Б. Хусаинова ИИЯЛ УНЦ РАН Шифр: № 18-А59(С).

А. Х. Ахмедьянова *(БашГУ, г. Уфа),*
Г. Х. Ахмедьянова *(Учалинское представительство БашГУ, г. Учалы)*

Суфизм как путь мудрости и духовного совершенствования: онтологический анализ учения Зайн Аллаха ар-Расули

В любом историческом пространстве религия и понятие «дух» выступают как хранители нравственных ценностей и эффективными средствами воспитания будущего поколения. И понятия «религия» и «дух» являются онтологическими основаниями духовности. Духовность всегда сопряжена с умением делать добро, быть справедливым, выражать человеколюбие. Духовность есть ценностное видение мира, и, прежде всего ценностное видение человека собственного бытия. Именно перечисленных категорий философии и не хватает нашему современному социуму. Решить данную проблему возможно лишь в процессе возрождения истории, традиций и духовных ценностей башкирского народа, пропаганды и популяризации данных онтологических понятий в обществе молодого поколения, и главное, осознания опыта, мудрых решений и поступков наших предков, умения учиться чтить великих сыновей народа – героев, писателей, сэсэнов и мудрецов. Мустай Карим писал, что «менталитет народа, его образ в глазах других народов формируют лидеры – личности… личности, на которых равняется вся нация, причем, чем больше таких личностей, тем сильнее национальный дух» [1. С. 180]. Подобной личностью, духовным просветителем башкирского народа был Зайн Аллах ар-Расули.

Зайнулла ишан Расулев – это целая эпоха, мир со своей болью и страданиями, он стремился вести за собой не только башкирский народ, но и весь тюркский мир, стремясь достучаться до сердца каждого. Учение «Великого шейха» – это целая философия жизни, основанная на онтологических понятиях, таких как единство человека и Бога, духовное становление человека через призму усвоения моральных принципов, справедливости, чести, долга, повторение многовекового опыта человечества, забота

о душе, чистота духа и тела, воспоминания только о хорошем. Гайса Хусаинов в своем эссе «Жизнь как жизнь» отмечает: «Познавая мир, человек познает и самого себя. Но человеку легко потерять себя в этом мире. Душа человека схожа с ручьем, русло которого нуждается в очищении. Память человека – клубок воспоминаний. Своей крепкой памятью велик народ» [10. С. 86–87]. Такова башкирская философия, и, скорее всего под этой философией необходимо понимать не теоретическую, а практическую философию, которая существовала до XX в. Практическая философия была заложена еще в глубокой древности, легла в основу эпоса «Урал батыр» и получила свой пик расцвета при Зайн Аллаха ар-Расули.

Итак, исследуем следующие вопросы, которые смогут раскрыть актуальность темы данной статьи: во-первых, для того, чтобы понять значимость учения Зайн Аллаха ар-Расули в мировой антологии, необходимо рассмотреть такое понятие как «практическая философия», причины появления суфизма и этимологию данного термина; во-вторых, определить суфизм как онтологический путь мудрости и духовного совершенствования; в-третьих, выделить методы, направленные на возрождение народного духа, укрепление памяти о мудрецах и популяризацию практической философии, как философии жизни в современной среде башкирской молодежи.

Если говорить более подробно о практической философии, то необходимо отметить, что практическая философия – это философия, имеющая цель воздействовать на людей силой мысли через посредство слова, убеждения – в процессе живого общения. Подобная практика, насколько мы знаем, была популярна в среде башкир: «Мудрецы ценили неторопливый, душевный разговор за чашкой кумыса, а излюбленной формой общения было свободное философствование. Они никогда ничего другим не доказывали, а только показывали убедительные факты из жизни, не поучали, а внушали определенные ценности и истины. Поэтому мудрецы сумели избежать односторонности, и это обусловило жизненность их учений» [2]. Философ А. В. Соколов утверждает: «Для того чтобы продемонстрировать практическую полезность,

философия должна дать отвечающий потребностям индивидуальной повседневной практики продукт. Таким продуктом может служить «практическая философия». Философия может быть полезной человеку как жизнеучение, как мудрость. В этой своей функции она в состоянии успешно конкурировать с религией, также выступающей по отношению к индивиду как жизнеучение» [8. С. 61]. Значительным недостатком в современном башкирском обществе, и вообще во всем мире является отсутствие именно такой «практической философии». В центре практической философии всегда стоит мудрец или на башкирском языке его называют «карт дана» – носитель народной мудрости, знающий о пути добродетеля. Подобным мудрецом являлся и Зайн Аллах ар-Расули. Именно с появлением Зайнуллы ишан Расулева на свет и с началом его религиозно-просветительской деятельности, связана популярность практической философии в призме суфийского учения.

Суфизм в науке определяется часто как мистицизм. Мистицизм с древнегреческого переводится как «таинственный». Под мистическим опытом понимается прямое личностное общение с Богом, духовный процесс единения с Божеством. Подобный мистицизм характерен для всех мировых и национальных религий, которые были созданы, прежде всего, как религии спасения. Суфизм как мистицизм основан на онтологических изысканиях вечных истин – бессмертия, мудрости, духовного совершенствования, познания самого себя через единение с Богом, поиска духовного и телесного здоровья, гармонии человека с универсумом. Появление суфизма связано с душевной и духовной неудовлетворенностью средневекового общества. Подобная онтологическая проблема возникла тогда, когда Ислам получил массовую популярность, его приняли многие народы мира, что повлекло появление новых ответвлений в религии, в результате наступило время потери связи с Исламом, момент «забывания быть покорным» Аллаху духом и душой. Скорее всего, та часть исламского мира, которая осознала духовно-религиозное обнищание, и создала суфизм.

Возможно, дальнейшие суждения и гипотезы авторов статьи покажутся дискуссионными в онтологической интерпретации суфизма как практической философии, приемлемой лишь для тюркского мира, в том числе и башкир, безусловного сходства и близости данного учения с восточным миропониманием именно китайцев, а в большей части с китайским ушу. Самая главная тайна в суфизме и ушу заключается в особом процессе воспитания сознания и методики развития внутренних духовных основ и способностей к мудрствованию и самосовершенствованию. Для китайца ушу – это образ жизни, когда китаец совершает благие дела, которые идут от сердца – это есть ушу. Мастер Хо Юаньцзя утверждал: «Следуя путем ушу, прежде воспитывай характер и искренность души, очищай сознание и пестуй добродетель» [5. С. 116]. Подобное отношение было и у суфиев к суфизму, об это говорил и в хадисе Посланник Аллаха: «В человеке есть кусок мяса. Если он улучшится, то улучшится целиком и сам человек, а если он станет порочным, то станет полностью порочным и сам человек, этот кусок – сердце» [7. С. 40]. Последователь суфизма Ибн Атаиллах также пишет: «Освободи свое сердце от всего, кроме Аллаха, и Всевышний наполнит его познанием Себя и сокровенными мудростями» [6. С. 17]. О сходстве суфизма и ушу мы находим и в присутствии категорий «путь» и преемственность духовного начала «учитель-ученик»: так в суфизме путь – это тарикат, а в ушу – дао. В книге «Аль-Мункиз мина-ззаль» имам аль-Газали говорит: «Тарикат – это свет (нур), исходящий из окон пророчества» [6. С. 5], все мусульманские ученые утверждают, что «тарикат – это особый шариатский путь, который быстро и за короткое время приближает раба к Всевышнему Аллаху путем очищения сердца от плохого характера, дурных мыслей и отвлеченности от Аллаха и, наполнив его сердце хорошими качествами, обращает его к Всевышнему Аллаху, воспитывает мусульманина так, чтобы он чисто и полноценно соблюдал Шариат» [6. С. 4]. Китайские мудрецы описывают этот путь таким образом: «Дао безбрежно, оно дает рождение всем вещам мира… Дао – путь всякого явления и человека, и бесконечно мудрым становится лишь тот, кто следует Дао, … прозревает

его проявление внутри себя» [5. С. 30]. Чтобы проникнуть или узреть тюркский духовный путь, или путь Дао, необходимы духовные наставники: в суфизме это муршид и мюрид, в ушу – мастер и ученик. Всевышний Аллах в священном Коране говорит: «Всевышний наставил шейхов на этот путь. И они, проявив свои усилия и старания, прошли степени этого пути и постигли знания Аллаха … муршид – это тот человек, который делает различия между путем, ведущим к Аллаху, и путями Сатаны, и направляет мюридов по истинному пути Всевышнего и его Пророка» [7. С. 15], духовный мастер – это совершенный человек, он преодолел все ступени духовного пути, став кутб. Подобным примером познания мудрости и духовного пути является и Зайнулла ишан Расулев, который практиковал Фан фи' ш-шейх, то есть исчезновение самости в мастере. Подобная мистика существует и в ушу: «Тайная передача» – это не то, о чем нельзя говорить прилюдно, а то, о чем вообще невозможно сказать, … учитель не только тот, кто лучше знает лучше всех ушу, он и есть манифестация самого ушу» [5. С. 73].

Итак, проведя онтологическую связь между двумя философскими учениями – суфизма и ушу, мы не пытаемся их определить как «синтез» или «взаимовлияние» культур, они действительно и духом, и мировосприятием тождественны, а это означает лишь один факт – то, что оба являются частью восточного мировоззрения, онтологическими аспектами одного полюса – «восточного». Авторы статьи утверждают, что для башкирской практической философии приемлем синоним «суфизм». Здесь полностью исключаются мнения некоторых коллег о том, что суфизм происходит от древнегреческого слова «софия», и полностью исключается гипотеза о том, что суфизм был основан на синтезе буддизма, даосизма и т. п. Термин «суфи» имеет арабское происхождение, и переводится как «шерсть» [7. С. 14].

В башкирском обществе бытует множество поговорок, связанных с волосами или с различными «покрытиями»: например, родиться в рубашке, бэхет сэси – «счастливый волос», который нельзя ни в коем случае срывать. Видимо, и «суфи» имеет символическое значение в суфизме, нечто абстрактное и трансцендент-

ное: «шерсть или волосы выполняют роль покрывала в целях защитной функции» [12], если перевести данное определение на философский лад, то получится, что познание суфизма. Проходя путь тариката, суфи восстанавливает свое духовное и физическое здоровье, получает вечное здоровье в загробном мире, создавая энергетическую оболочку от проникновения болезней и злых помыслов.

Следовательно, философия «суфи» – это создание «шерстяной» или духовной, энергетической оболочки, где присутствует связь «Я» с внешним миром, идет процесс гармонизации человека с Вселенной через призму единения с Богом. Биологи точно могут понять данный подход к определению «шерсть» в призме познания суфизма, так как прекрасно знают какую функцию и строение имеют волосы и шерсть. Поэтому наиболее приемлемым вариантом является факт того, чтобы тюркский мир вместо понятия «любовь к мудрости» в дискурсе практической философии использовал свою терминологию исконно арабскую «суфизм или суфи».

Суфизм был довольно популярным на территории исторического Башкортостана в рамках литературного просвещения, и связан с произведениями Махмуда Гали «Нахдж ал-Фарадис», Насретдина Рабгузи «Киссас ал-анбийа», Мавля Кулуя, Габдрахима Усманова, Тажетдина Ялчыгулова. В XIX в. суфизм, благодаря «Великому шейху», превратился в философию жизни, а появление самого Зайнуллы ишана стало своеобразным феноменом в бытии. Подобное явление или «мистическая явь» шейха связана с временным историческим пространством.

Если в 20–50-е гг. XIX в. представители суфийского тариката (ордена) Накшбандийя приняли активное участие в восстании Шамиля на Кавказе, большинство из адептов примкнули к учению Зайн Аллаха ар-Расули. Как утверждает И. Р. Насыров: «Суфизм при этом продолжал оставаться очень важной составляющей духовного багажа большинства мусульман Волго-Уральского региона. И в поисках подлинного человеческого бытия. … В этих условиях было естественным обращением мусульман различных сословий не к старой суфийской верхушке, сросшейся

с бюрократическими структурами официального духовенства, не к джадистам, а к «третьей силе», а именно к шейху Зайн Аллаху ар-Расули … последние ставили своей задачей не просто индивидуальное спасение человеческой свободы через обращения к традиционным идеям суфизма … идущих из глубины средних веков …, но и поиск облика «нового мусульманина» …, щадящих чувство религиозного «правоверия» и в то же время адекватных новой реальности» [11. С. 9].

Сегодня актуальным является вопрос: возможно ли, что возрожденный суфизм станет какой-нибудь новой «идеологией» и могучей преградой международному терроризму, ведь пренебрежительное отношение к суфизму привело почти к его вымиранию, и с его упадком мы почти лишались жемчужины великого мышления своих предков: «В настоящее время каждый мусульманин обязательно должен знать, что есть суфизм (тарикат), понятие тавассуля (просьбы к Аллаху посредством кого-либо) и табаррука (снискание благодати)» [7. С. 3]. Вся доктрина Накшбандийа, и вообще путь самосовершенствования, строится на таких онтологических основах как «дышать, помня об Аллахе, ходить по земле, любя отечество, обогащать страну, отречься от гордыни, эгоизма, самоуверенности, высокомерия, духовно очищаться, контролировать себя, точно определяя, что, сделанное тобой, приемлемо и Аллахом, и людьми» [9].

Английский ученый Р. Николсон, всесторонне изучавший тасаввуф, пишет: «Те люди, кто, будучи мусульманином, примирились со всеми верованиями и сектами, и кто между собой ищут всепрощения, живя в добре – все эти люди, хотя и формально не являются суфиями, на деле они суфии» [9]. Поэтому суфизм в ракурсе тасаввуф и тарикат не были восприняты догматикам-фундаменталистам, они объявили тасаввуф, противоречащий исламу, еретическим учениям, объявили ему джихад, разрушив усыпальницы великих шейхов, а паломничество на могилы святых они назвали ересью. Мы считаем, что лишь учение Зайн Аллаха ар-Расули определяет суфизм как онтологическое учение мудрости и духовному совершенствованию, как путь добродетеля в борьбе с невежеством и безнравственностью.

Итак, суфизм действительно стал составной частью мировоззрения и мировосприятия мусульман дореволюционной России, основные онтологические понятия суфизма переплелись с национальными обычаями и обрядами башкирского народа, которые, например, хорошо отражены в национальной борьбе курэш. Так в ходе этнографической экспедиции в Учалинском районе, мы из уст одного из жителей г. Учалы Ахметхана Сабирьяновича узнали, что «великий просветитель и целитель башкирского народа Зайнулла ишан Расулев уделял особое внимание борьбе курэш среди своих шакирдов. Они каждый день по несколько часов боролись на свежем воздухе, в качестве соперников, используя огромные глыбы камней, тем самым они якобы вселяли в себя силу камня и категорию спокойствия, имитируя гармонию с Космосом и бытием, единство своего “Я” с Богом» [3].

Литература

1. *Валеев И. И.* Педагогика Мустая Карима. Уфа, 2003.

2. *Валеев И. И.* Башкирская песня – душа и мудрость народа// Бельские просторы. 2007. № 8. URL: http://www. kanpai-club. ru/NEWS/NEWS-66. TXT (дата обращения: 17. 03. 2013).

3. Записано в 2007 г. в дер. Сайтаково Учалинского района Республики Башкортостан от Ахметхана Сабирьяновича (1940 г. р.).

4. *Кунафин Г.* Светоч башкирской поэзии и просветительской мысли // Ватандаш. 2006. № 7.

5. *Маслов А. А.* Тайный код китайского кунфу. Ростов н/Д, 2006.

6. *Рамазанов Курамухаммад-хаджи.* Тарикат – истинный путь Ислама. Махачкала, 2008.

7. *Сайгидгусейнов А. Ю.* Суфизм: основа и сущность. Элиста, 2008.

8. *Соколов А. В.* Объективные трудности и пределы сближения философии с жизнью // Характер и способы связи философии с жизнью: Тезисы к научной конференции. М., 1988.

10. *Хусаинов Г.* Жизнь как жизнь (эссе) // Ватандаш. 2006. № 1.

11. *Шейх Зайнулла Расулев.* Божественные истины / Пер. с араб., сост., коммент. И. Р. Насырова. Уфа, 2008.

12. Электронный ресурс: URL: http://ru. wikipedia. org/wiki/ (дата обращения: 17. 03. 2013).

А. М. Бускунов
(БашГУ, г. Уфа)

Роль Зайнуллы Расулева в формировании общественно-политических воззрений шейха Мурада Рамзи и издании его трудов

Религиозно-просветительская и общественно-политическая деятельность Зайнуллы Расулева занимает довольно заметное место в отечественной истории. При этом стоить отметить, что он был также одним из религиозный деятелей, получивших признание не только в России, но и среди арабских и тюркских ученых.

Вместе с тем, совершенно очевидно, что башкиро-арабские связи имеют более чем тысячелетнюю историю, которую необходимость изучить через призму взаимоотношений религии и культуры, жизнь и творчество наиболее известных личностей. Наиболее полно влияние исламской культуры на башкир можно показать на примере башкирского религиозного деятеля международного масштаба, первого крупного политического эмигранта из дореволюционной России Мурата Рамзи.

Как известно, в имперской России часто основными причинами миграции являлись притеснения царских властей за политические деяния. Ярким примером этому может послужить судьба выдающегося башкира Мурата Рамзи, прожившего много лет в г. Мекке, внесшего огромный вклад в развитие не только башкирской общественно-политической, но и всей исламской религиозной мысли в арабском мире. В советское время его имя было вычеркнуто из башкирской истории, что привело к забвению его богатого творческого и научного наследия на десятилетия.

Мурат Рамзи родился в башкирской семье в 1854 г. в д. Альметьево Мензелинского уезда Уфимской губернии (ныне Сармановский район Республики Татарстан). Начальное религиозное образование он получил в медресе родной деревни. Мурат с детства отличался способностями к знаниям. В девять лет он уже достаточно хорошо знал арабскую грамматику, а в одиннадцать лет приступил к изучению калама. В 1869 г. 15-летний подро-

сток оказался в Казани. Однако здесь он не задержался надолго и через полтора года переехал в Троицк. В троицком медресе он в течение полутора лет изучал богословские науки, но желание получить более основательное образование подвинуло его отправиться в Бухару.

Но в Бухару Рамзи попал не сразу – некоторое время юноша учительствовал в казахских степях, посещал занятия известных шейхов в Ташкенте. В Бухару он прибыл лишь весной 1894 г. В 1875 г. Мурад Рамзи вернулся в Ташкент, где принял решение о путешествии в Турцию, Египет и Хиджаз. С группой своих земляков он отправился в Индию. Там паломники задержались на три месяца, затем пароходом, в начале 1876 г. прибыли в Джидду. Посетив Мекку и совершив хадж, Рамзи обосновался в Медине на четыре года. Он не терял времени зря: совершенствовал свои познания в арабском языке, изучал, хадисы, тафсир, фикх, выучил наизусть Коран. В Медине Рамзи стал последователем накшбандийской ветви суфизма, шейхом которого был Мухаммад Мурад. В этой области он также добился больших успехов. Когда наставник его – Мухаммад Мурад – умер, согласно завещанию, его ученики избрали Рамзи «халифом» («заместителем») своего учителя.

Именно Зайнулла Расулев оказывал всяческую помощь Мурату Рамзи. Так, благодаря финансовой помощи шейхп стало возможном издание его знаменитой книги «Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулук ат-Татар» (Собрание известий о событиях в Казани, Булгаре и при татарских царях). За активную политическую позицию Рамзи был преследуем и фактически стал первым крупным политическим башкирским эмигрантом, переехавшим в Мекку для преподавания арабам (!) основ религиозных учений. Его книги в России были конфискованы. Но отдельные экземпляры двухтомного «Талфик ал-ахбар…», опубликованного в Оренбурге в типографии издательства «Каримов, Хусаинов и К°» в 1908 г., уцелели и хранятся в различных отечественных и зарубежных библиотеках (например, в библиотеке Венгерской Академии наук в Будапеште). Ризаитдин Фахретдинов в журнале «Шура», анонсирую издание,

писал о сочинении М. Рамзи как о книге, составляющей наследие нации. «Наконец-то наша нация на страницах этого сочинения получила достойное отражение своей истории» [1. С. 86], – с удовлетворением отмечал он.

В 1915 г. М. Рамзи арестовали и отправили в Сибирь. Однако ему удалось избежать ссылки и вернуться к семье, которая тогда проживала в Оренбурге. В годы революции и Гражданской войны Мурат Рамзи находился в России и мечтал поскорее покинуть страну. Это ему удалось сделать лишь в 1919 г. Он уехал в Чугучак (ныне г. Тачэн, Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР), где жил вплоть до своей кончины в апреле 1934 г.

М. Рамзи – суфийский шейх, хаджи и башкирский историк – оказал исключительное влияние на формирование общественно-политического мировоззрения А.-З. Валиди. О его работе «Талфик аль-ахбар» в своих воспоминаниях Валиди писал: «Прошлое тюрков в ней раскрывалось с великой гордостью, а гнет русских описывался с такой же горечью и чувством гнева»[2. С. 50]. Идеи о необходимости борьбы за политическую независимость башкир юный Заки черпал из личных бесед с шейхом Муратом Рамзи, который посещал дом его отца.

В то время именно духовно независимые от царских властей башкирские просветители и суфийские шейхи смогли мобилизовать простых башкир в их борьбе за внутреннюю духовную и политическую самостоятельность в условиях Российской империи. В последующем, в годы революции и Гражданской войны в России, это позволило башкирскому народу выдвинуть из своих рядов целую плеяду прогрессивно и рационально мыслящих людей, которые смогли в короткий срок созвать Всебашкирские съезды, принять государственно-правовые доктрины европейского уровня и в сложнейших условиях гражданской братоубийственной войны добиться признания со стороны большевиков легитимно созданной ими Башкирской республики со своей армией.

Мурад Рамзи написал и опубликовал свыше 15 научных трудов, а также множество статей и стихотворных произведений. Его перу принадлежат труды, посвященные различным богословским вопросам, книги по арабской грамматике, комментарии к Корану,

тюркский перевод Корана. Задача современных исследователей – изучить творчество Мурад Рамзии вернуть своему народу его богатое духовное наследие.

Все вышесказанное диктует нам, что мы можем и обязаны в ближайшие годы принять решительные меры по изучению богатого духовного и политического наследия своих предков, которые приложили максимум усилий по просвещению своего народа, по созданию своей республики, осуществить множество мероприятий по увековечению их памяти.

Литература

1. Гараева Н. Г. Традиции татарской историографии XIX века и «Талфик ал-ахбар...» М. Рамзи // Проблема преемственности в татарской общественной мысли. Казань, 1985.

2. Валиди А. З. Воспоминания. Уфа, 1994. Кн. 1.

А. А. Газизова
(МПГУ, г. Москва)

Внучка ишана – Нурулгаян

Названием своей статьи я намеренно перекликаюсь с романом татарского писателя Атиллы Расиха «Внук ишана» (1996 г.). Потомок по мужской линии, носивший родовую фамилию Расулев, Атилла воссоздал биографию Зайнуллы, увиденную глазами родного внука, на что прямо указал заголовком своего сочинения. Опыт создания художественного синтеза биографии предка и автобиографии в едином романном повествовании уникален, и писательский талант внука полностью выразился в повествовании о духовном величии деда.

Наша линия на генеалогическом древе – женская, и я впервые делюсь воспоминаниями о родной внучке ишана – моей бабушке Нурулгаян Ахтямовне Имашевой. 2013 г. – юбилейный и для нее. Она родилась у дочери ишана Рабиги 18 февраля 1888 г., прошло 125 лет. А в год ее рождения нашему славному предку было 55 лет. (Нумерологи нашли бы в сочетании и расположении этих

цифр большие метафизические смыслы.) Имя Нурулгаян означает «излучающая свет», и я подтверждаю: бабушка соответствовала и каждой части, и каждому звуку своего имени.

Очень важно в самом начале предупредить, что до 1953 г. я ничего не знала о выдающихся предках папы и мамы, никто ни разу в семье не упоминал о Зайнулле ишане, и я не предполагала, что Дагестан для нас – это место изгнания за то, что мы ему принадлежим по крови. И мама моя, будучи по своему происхождению неугодной новой власти (она из казанских родов Ахмировых–Мамлеевых) тоже скиталась с братьями в поисках пристанища. Мои скитальцы-родители встретились в дагестанской столице Махачкале, я родилась в 1938 г., а через два года умерла мама, и меня растила бабушка Нурулгаян.

Время от времени я спрашивала у нее: «Что мы здесь делаем? Откуда мы приехали? Кто мы?» Она рассказывала о башкирской деревне, где отец ее был крестьянином-середняком, пахал землю, такую черную, маслянистую и живительную, что ее прикладывал к ранам, что случалось во время пахоты, на борозде. И это все, о чем она предпочитала говорить.

В «оттепельные» годы постепенно становились известны драгоценные факты родословной Нурулгаян. Есть сведения (например, в газетах 1917 г.), что ее дед Зайнулла впервые женился в 1859 г. (24 или 26 лет), когда стал служить в мечети деревни Аккужино (на реке Яике), а в 1865 (32 или 34 лет) женился вторично на Хадисе из д. Габделькаримово (современная деревня Каримово). У Зайнуллы и Хадисы родилась дочь Рабига. Она вышла замуж за Ахтяма Имашева, он был любимым учеником ишана в троицком медресе «Расулийя», и женитьба его совершилась при участии наставника. Троицкий купец Бакиров купил молодым усадьбу с домом в родной деревне жениха – Мулдакаево, где они поселились и начали религиозную и просветительскую деятельность в духе учения Зайнуллы. Усадьба сохранилась до сих пор, но принадлежит теперь другим людям, не нашим родственникам.

Внучку свою Зайнулла ишан отдал также в жены одаренному своему ученику и помощнику Салаху Газизову, и было ей тогда четырнадцать лет. Она обучалась в медресе до замужества, и за

всю жизнь не утратила того уровня образованности, которого она достигла, вырастая и живя в домашней академии своего деда.

Подтверждаю детскими наблюдениями: моя бабушка Нурулгаян читала на арабском языке (помню в ее руках изящное издание «Тахира и Зухры»); писала по-арабски письма своему младшему сыну Абдулле; иногда, очень редко, показывала мне, как поют и танцуют башкиры (навсегда врезались в память движения, мелодия и слова плясовой «Бас, бас, бас але! // Син басмасаҫ, мин басам!… «); в темноте при горящей свече устраивала теневой театр: персонажей изображала, переплетая пальцы рук, и говорила за них разными голосами. Уже к окончанию средней школы, в 50-х годах прошлого века, я стала обращать внимание, что бабушка моя очень хорошо изъясняется по-русски и по-татарски, иногда показывает мне орфоэпическую и словарную разницу в татарском и башкирском языках, а вне семьи легко и непринужденно разговаривает с дагестанцами на их языках. Известно, что Дагестан – страна более тридцати языков, четырнадцать из них – письменные, пять из них имеют республиканский статус; и бабушка не затруднялась в бытовой речи аварцев, даргинцев, лезгин, лакцев, а на тюркском – кумыкском говорила свободно.

Замечая это, я удивлялась, ведь в столичном городе Махачкале все говорили по-русски, дагестанские языки бабушка не учила и очень тесного общения с местными жителями у нее не было. Уже теперь я думаю, что она в медресе у своего деда отлично усвоила им разработанный джадидистский метод изучения языков, имея, конечно же, незаурядные способности к овладению ими. генетическое отражение ее способностей я нахожу в своей внучке – студентке IV курса университета, которая в совершенстве знает, кроме русского, основные европейские языки (в английском владеет и диалектами) и латынь (любимый язык).

Теперь, будучи бабушкой и вузовским профессором, я также глубоко понимаю и особенно ценю отношение моей бабушки Нурулгаян к моему духовному развитию и к моей учебе. Самое первое – яркое и осознанное воспоминание о ней – это эпизод с акварельными красками. Мне четыре года. Мы вдвоем с ней находимся в засыпанной снегом избушке в казахстанской степи, где

оказались с семьями, эвакуированными из Махачкалы, так как ранней осенью 1942 г. фашисты массированно бомбили город. Папа воюет, моя тетя Халима – эвакуированная студентка медицинского института – отправилась на колхозную работу.

Я капризничаю: хочу рисовать и требую красок – по довоенной памяти, видимо. Бабушка оделась, взяла большой блестящий самовар – единственную ценность, что в спешке вывезла из Махачкалы, и ушла. Через какое-то время вернулась без самовара, но с маленькой картонкой-палитрой, к которой прилеплены были семь бугорков красок глинистого оттенка: «Бери, внучка, рисуй!» И в последующие, уже школьные годы она, как правило, молча, без нудных назиданий, наставлений и нравоучений своими выразительными поступками внушила мне, что важнее и ответственнее учебы у меня нет ничего.

Теперь нужно объяснить, почему жизнь внучки ишана Зайнуллы протекала не в Троицке, а в горной северокавказской стране – Дагестане.

В тридцатые годы начались репрессии против семьи и потомков шейха Зайнуллы Расулева, покинувшего земной мир в 1917 г. Хальфа Салах Газизов продолжал служить в мечети и преподавать астрономию, географию, математику в медресе, в его доме, подаренном Зайнуллой ишаном, подрастали дети, постепенно их стало девять: пятеро своих и младшие родственники. В начале 30-х годов без видимой причины, без видимой болезни 36-летний могучий телом Салах умер, как говорила бабушка, «сгорел за три дня». После этой невосполнимой утраты осиротевшей семье жить в Троицке стало опасно. Поэтому сначала уехали в Дагестан взрослые дети: сыновья Зия и Заки, а также дочь Амина. Потом в течение нескольких лет, поэтапно перебралась туда же Нурулгаян с детьми-подростками Абдуллой и Халимой.

Почему в Дагестан? Когда о тайне нашего происхождения и переселения стало можно говорить, бабушка и папа вспоминали о приходивших из Дагестана арабистах для бесед с ишаном. Знакомство, видимо, сблизило, ученых-дагестанцев с членами расулевской семьи, и в роковой час было решено скрыться на да-

леком Северном Кавказе. В связи с этим неизбежно вспоминаются лермонтовские строки:

Быть может, я в горах Кавказа
Укроюсь от твоих пашей,
От их всевидящего взгляда,
От их всеслышащих ушей.

Только с 1990-х годов стало возможно знакомиться с научными публикациями о суфийской деятельности Зайнуллы Расулева, его духовном и личном влиянии на дагестанских суфиев – хранителей и продолжателей учения суфизма в России. Истоком прямой связи ишана с дагестанскими суфиями стал Сайфулла-кади Башларов (1853–1919), который прибыл в Троицк, определенное время «находился под наставничеством» шейха Зайнуллы ал-Мамури аш-Шарифи, «который в августе 1907 г. возвел его в ранг муршида. При этом он передал Сайфулле-кади халат, приписывавшийся четвертому праведному халифу и шейху тариката Али бин Аби Талибу.» (Выделено нами. – *А. Г.).* Так пишут сегодня об этом важном духовном событии, благодаря которому суфийское учение накшбандийской ветви не исчезло в России окончательно после 1917 г.

Уместно привести высказывание Сайфуллы-кади в письме одному из соратников: «Утром я встретился с Зайнуллой, сыном Хабибуллы, преемником шейха Ахмада Дийа ад-Дина ал-Кумушханави… 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]» [3. С. 152–153]. Примерно такие же слова о своем прапрадеде я услышала от дагестанского шейха Саида-афанди ал-Чиркави, беседуя с ним однажды в селении Чиркей, дождавшись очереди среди других посетителей. При этом досточтимый шейх с мягкой улыбкой признавался, что духовный и интеллектуальный уровень Зайнуллы сегодня не достижим, но это не избавляет от долга сохранять его наследие и передавать новым поколениям мусульман его идеи, сколько хватит сил. Отмечу также,

что мы пришли к шейху Саиду с коллегой Альфиной Тагировной Сибгатуллиной – авторитетным тюркологом, ведущим научным сотрудником Института Востоковедения, одним из авторитетных исследователей духовного наследия Зайнуллы Расулева.

В интервью, опубликованном в духовно-просветительском журнале «Ислам», я так вспоминала об этой встрече: «Это было незабываемо! Будто салям от Зайнуллы ишана! Шейх Саид оказался очень приветливым и радушным. Он нас принял, как близких родственников, усадил на почетное место, сам расположился перед нами, и мы начали говорить, говорить… Время буквально промчалось, шейх не хотел нас отпускать. Но ведь к нему всегда очень много посетителей, его ждали, он был нужен. Мы распрощались. А как уезжали из Чиркея, обернулись на заднее стекло машины, и представьте: все небо обложено тучами, а точно над Чиркеем – солнце!» [1. С. 66].

Необходимо сказать еще об одной важной подробности: Саид-афанди подарил нам по стопке духовных книг, и главной среди них была им написанная «Сокровищница благодатных знаний», которая, безусловно, полезна каждому, кто склонен к постижению теологических знаний, овладению способами духовной практики.

А халат, подаренный моим предком Сайфулле-кади Башларову, как святыня, хранился в его доме, куда 28 августа 2012 г. вошла террористка-смертница. Будто для беседы она подошла к Саиду-афанди в той же большой комнате для посетителей, где побывала и я, и взрывом убиты были шейх и его собеседники. Я очень горюю о нем. Будучи потомком шейха Зайнуллы, я осознавала значительность духовного наставника, беседующего с нами [подробнее см: 1], ощущая при этом его теплую человечность и благодарно воспринимая сдержанный и искренний ток радости от встречи и сожаления о краткости ее. Шейх Саид стал мне родным человеком. И в его злодейском убийстве я увидела отражение гонений на последнего шейха суфиев в России, на его дело и учение, на его потомков.

В этом контексте я вижу разрушенную совсем недавно (в 2006 г.!!!) мечеть, построенную благотворителями-купцами

специально для переехавшего в Троицк ишана. Она чудом устояла в эпоху все сокрушающих бурь и перемен первой половины XX в., зато теперь на ее месте воздвигли увеселительное заведение для обывателей. Чуть позже были снесены все здания медресе «Расулия». Воистину – вирус беспамятства овладел умами и волей городской администрации. Одни силы трудятся над духовным возрождением страны, другие усердствуют в уничтожении сохранившихся остатков материальных следов высокого духа предков. Вера и безверие продолжают свою битву. Нужны столетия (специалисты называют двести лет) кропотливого и жертвенного религиозного труда, чтобы возродить суфийское учение, но реальное и грамотное делание благого дела не устраивает экстремистов разного толка.

Итак, о причинах бегства моей бабушки Нурулгаян с детьми именно в Дагестан прямых рассказов взрослых я не слышала. Но теперь могу предположить, что ученики Сайфуллы-кади тоже бывали в расулевском доме, общались с его семьей и в критический час протянули руку помощи. Однако бегство из Троицка на Кавказ не стало для семьи Нурулгаян в полной мере спасительным, а принесло и катастрофические последствия. Двое взрослых вскоре один за другим умерли как их отец скоропостижно и при странных обстоятельствах, не проясненных до сих пор: учительница Амина –после непродолжительной болезни, а скрипач Зия угорел во время сна от печного дыма. А третий же – шелковод Заки пропал без вести, не вернулся из служебной командировки в горы, исчезнув навсегда. Двое младших – Абдулла и Халима – остались живы: Абдулла – это мой папа.

Судьба родственников в родной Башкирии сложилась не менее трагично: в 20-х годах красноармейцы убили в поездке из-за продуктов питания мою прабабушку Рабигу, в начале 30-х годов на глазах ее старшего сына Ахмета расстреляли младшего Мухамета, а дочь Сагида без вести пропала, уехав от репрессий в Узбекистан. Помню, бабушка особенно тревожилась и тосковала о ней, вспоминая ее постоянно.

Тем не менее, моя тихая, добрая, терпеливая бабушка продолжала жить в несчастьях, болезнях и нищете, помогая детям

и внукам выживать, сопротивляться внешним неблагоприятным обстоятельствам и крепить внутреннюю силу духа, присущую, как я теперь знаю, нашему роду.

В середине 50-х годов прошлого столетия ее младшая дочь Халима окончила ординатуру и обратилась в Министерство здравоохранения СССР с просьбой распределить ее в Башкирию, так как бабушка мечтала вернуться на родину. Просьбу ординатора Халимы Салаховны Орловской учли, ей предложили место врача инфекционного отделения в городе Ишимбае, и она с мамой и сыном уехала из Дагестана навсегда. Ей дали квартиру в теплом и уютном двухэтажном доме, после полуподвального, темного и мрачного жилья в Махачкале (за водой ходили в соседний двор) нормальные бытовые условия казались им весьма комфортными. Тетя моя Халима была хорошим специалистом, долгие годы заведовала инфекционным отделением Ишимбайской городской больницы, а для души преподавала в музыкальной школе, вела класс игры на скрипке, участвовала в концертах самодеятельности.

Оказавшись поближе к родной деревне Мулдакаево, бабушка несколько раз посетила ее с помощью своего брата Ахмета, он приезжал за ней в Ишимбай. Приехав в Уфу на предыдущие юбилейные торжества в честь нашего великого предка, впервые и я побывала в Мулдакаево и поняла, до глубины души ощутила всю меру ее тоски по прекрасной природе, роднику с целебной водой. Теперь, наконец, боль ее разлуки с родиной проникла в меня. Я осознала, почему она не пропускала осенних и весенних перелетов птиц: поздними вечерами и ранними утрами, прислушивалась к звукам птичьих перелетных стай, выходила из полуподвала и стояла в центре большого наклонного двора, подняв голову, пока птицы пролетали над ней. И меня просила выйти, чтобы проводить или встретить пролетающие крылатые стаи.

Продолжая учиться в университете, я каждый год приезжала к бабушке и тете, которые растили меня, в папиной новой семье я не приживалась. В 1953 г. папа с женой Рахимой и двумя сыновьями – Салахом и Камилем – ездил в Троицк, навестил могилу ишана, нашел дом, в котором вырос, заехал в Мулдакаево, потом – в Ишимбай, чтобы утешить свою маму рассказом о вос-

становлении семейной связи с родиной, с ишаном. Но обрести новые жизненные силы ей не удалось, здоровье в предыдущие годы подорвано было непоправимо. После утраты родины, дома, родственников и детей, она страдала от болезней в неблагоприятном для нее морском махачкалинском климате, а в последние ишимбайские годы на нее напала неизлечимая болезнь. При последних встречах со мной бабушка повторяла мне: «Дожить бы до окончания твоей учебы в университете».

Умерла Нурулгаян Имашева 15 декабря 1960 г., покоится на ишимбайском кладбище. Всего лишь через полгода, в июне 1961 г., я получила университетский диплом.

Литература

1. Ибрагимова Г. Ишан Зайнулла, я кровиночка твоя // Ислам: Духовно-просветительский журнал. 2011. № 1(25).

2. Ислам: Духовно-просветительский журнал. 2012. № 3 (29).

3. Шихалиев Ш. Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Махачкала, 2007. Кн. 1.

А. Ф. Гатауллина
(г. Белорецк)

Шакирд Зайнуллы Расулева Гайнулла Гатауллин

Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира. В 1896 г. им было открыто медресе «Расулия» в г. Троицке, котороеотличалось высоким уровнем обучения. Медресе «Расулия» выпустило много высокообразованных шакирдов (учеников). Среди них был и Гайнулла Гатауллин, о котором речь пойдет ниже.

Гайнулла Гатауллович Гатауллин родился 1881 г. в д. Махмутово Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии (ныне Белорецкий район Республики Башкортостан). С юных лет он отличался сообразительностью и смекалкой, все схватывал на лету. С 8–9 лет Гайнулла начал работать вместе с братом в Александровском поле, где они очищали деревья от коры. Среди рабочих

Гайнулла Гатауллин

было много русских, и Гайнулла за короткий срок выучил их язык. К четырнадцати годам он перечитал все книги, которые смог достать. Увидев его стремление к знаниям, бригадир решил отправить Гатауллина в духовную семинарию. К этому времени Гайнулла в совершенстве владел русским. Его родные братья не захотели, чтоб их брат учился в духовной семинарии, и отправили его в Троицк в медресе «Расулия», которое только-только открылось. Это был 1896 год. Преподавал в медресе сам Зайнулла Расулев, слывший необычайными знаниями и умениями. За годы учебы в медресе, Гайнулла многому научился. Он перечитал все книги, которые были у Зайнуллы Расулева.

В медресе, наряду с канонами ислама, изучали математику, историю, географию, арабский и родной языки, литературу. Велись занятия по музыке и рисованию. Кроме этого, Зайнулла ишан обучал его лечить людей при помощи рук, ауры, хадисов и аятов Корана. Благодаря своей смышлености и сообразительности, хорошей памяти и умениям, Гайнулла хорошо осваивал науки, а после окончания «Расулии», отправился в Бухару. Там он более глубоко познал науку врачевания, научился «очаровывать змею» и при помощи рук определять болезни людей и животных. Окончив обучение он совершил хадж. После этого учил детей в казахских степях, при этом занимался лечением людей от болезней.

К тридцати годам Гайнулла вернулся на свою родину и начал там свою деятельность. Поначалу он был ветеринаром, но при этом занимался лечением людей. В тридцать шесть лет он женился на Бибиямал Шариповой (род. в 1900 г. в д. Кутуево Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии, ныне Учалинский район Республики Башкортостан). В начале 1920-х годов Гайнулла стал муэдзином.

Гайнулла муэдзин с женой Бибиямал

В 30-е гг. XX в. Советская власть объявила многих людей кулаками и репрессировала. Гайнулла тоже не остался в стороне. Он был из состоятельной семьи, поэтому его хотели арестовать, но милиционер из п. Тирлян (Белорецкий район) помог ему избежать ареста. В свое время Гайнулла вылечил его жену от недуга. Так он его и отблагодарил: дал ему уйти в горы. Гайнулла несколько лет скрывался со своей женой и детьми. Лишь через несколько лет они вернулись обратно в д. Махмутово.

К этому времени деревенская мечеть была разрушена и на его месте построен клуб. Гайнулла не терял надежды восстановить мечеть, но только в другом месте, так как на месте, в котором люди устраивали веселье и пьянство, нельзя возводить святилище [3]. Он все еще занимался врачеванием. В ближайшей округе все знали про Гайнуллу муэдзина и приходили к нему лечить свои недуги и болезни. Кому Гайнулла мог помочь, тому и помогал, никому не отказывал. Все называли его уникальным человеком.

Вплоть до своей смерти он занимался лечением, но не нашел того человека, кто бы на самом деле продолжил его дело. 1964 г. он ушел из жизни, завещав своим детям похоронить его вместе с книгами, которые он привез из Троицка и Бухары. Гайнулла собирал эти книги всю свою жизнь и захотел покинуть этот мир вместе с ними [2]

Ученики Зайнуллы Расулева, как и он сам, были уникальными и необычайными людьми своего времени. Гайнулла мог лечить и исцелял людей, благодаря этому его многие знали и к нему обращались за помощью. По мнению многих, такие способности даются не каждому, этого достоин лишь избранный. Значит, что сам Бог избрал Гайнуллу, ведь не зря он всю сознательную жизнь жил по канонам ислама.

З. И. Миннибаева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Карамат и мугжиза, совершенные посохом мусульманских святынь на Южном Урале

В ходе полевых этнографических исследований о мусульманском врачевании среди башкирского населения Южного Урала нами были обнаружены посохи, принадлежащие раньше мусульманским святым. Наши респонденты рассказывали о сверхъестественных явлениях *(кәрәмәт)* и чудесных исцелениях, совершенных с их помощью. Наибольшее количество рассказов были посвящены «посоху ишана» Зайнуллы Расулева (1833–1917). Видимо, эти посохи были переданы З. Расулевым башкирским суфиям, и в дальнейшем они стали называться посохами ишана. Согласно «Краткому словарю суфийских терминов» посох (араб.: ‘аса) является одним из символов принадлежности к суфийскому ордену, который вручается новообращенному члену вместе с суфийской шапкой [1].

Во время полевых исследований в Баймакском районе РБ (2007 г.) нами обнаружен «посох ишана» в д. Карамалы у Калимуллиной Махии Гумеровны (1922 г. р.). По ее словам, ее дед Шахимардан был мюридом З. Расулева, всегда ходил с этим посохом и в шапке «колаксын». После смерти Шахимардана посох перешел его дочери Магафуре, которая не расставалась с ним даже ночью, клала его к себе в постель, так как были попытки некоторых людей его отобрать. После ее смерти посох передался ее старшей дочери Махинур, а затем – нашей информантке Махие,

она же собирается передать его своему сыну Калимуллину Шафкату (1962 г. р.) [2].

По рассказам местных башкир, у Зайнуллы ишана Расулева был посох (башк.: таяҡ), в случае, когда его мориды долго не могли выучить наизусть суры из Корана, он помахивал перед ними посохом, произнося молитву, и мориды быстро запоминали суры [2]. Зайнулла ишан не расставался со своим посохом даже в тюрьме. Когда ишан сидел в тюрьме г. Вологды, жена жандарма, наслышенная о чудесных исцелениях, попросила своего мужа позволить показать больного ребенка З. Расулеву. Однако жандарм решил вначале сам проверить способности ишана. Он оставил ишана одного со змеей и львом. Зайнулла ишан гладил их по голове своим посохом, и они не тронули его. Только после этого жандарм показал своего ребенка ишану. Зайнулла ишан так же посохом гладил ребенка по голове, и тот выздоровел. Этот случай стал поводом перевода З. Расулева в тюрьму г. Кострома, в котором проживало небольшое количество мусульман [3].

По рассказам башкир Челябинской области, Зайнулла ишан, возвратившись из хаджа, посетил некоторые окрестные населенные пункты и кладбища. В д. Ново-Соболево жители жаловались ему на нехватку воды из-за отсутствия родников близ деревни. В пяти местах ишан воткнул свой посох в землю, и там забили родники. В д. Старо-Соболево таким же образом ишан воткнул посох в землю в трех местах, и забили родники. Так же родники появились у деревень Сары, Куншак и т. д. В настоящее время эти родники называются родниками ишана [4. С. 210].

Среди башкир Курганской области указной мулла Хусаин Асадуллин (1854–1936) из д. Бикбирде Сафакулевского района обладал суфийским посохом. О его караматах с посохом рассказала нам его внучка Шафикова Хайерниса Фахрисламовна (1925 г. р.). По ее словам, ее дедушка обладал способностью видеть болезнетворных духов *(зәхмәтте күрә торғайны)*. Он прогонял их уже при входе через ворота, ударив посохом о ворота или столбы, ругая их словами: *«Ай, мәлгүндәр, ҡайҙан мында ултырып алғанһығыҙ, хәҙер китең арҡыры аяҡ, мәлгүндәр!»* («Ой,

окаянные, почему здесь сидите, сейчас же уйдите, косолапые, окаянные!») [5].

Известный башкирский святой (араб.: вали, мн. ч. аулиа) Шамигул халфа Бикбаев (1876–1957), родом из д. Саиткулово (Абсалям) Кугарчинского района РБ, также был мюридом ишана З. Расулева. По сообщению Хакимъяна Уметбаева, 1926 г. р., проживающего в д. Максютово Кугарчинского района РБ, Шамигул халфа сам рассказывал ему о том, как сдавал экзамен Зайнулле ишану. Когда Шамигул пришел сдавать экзамен, Зайнулла ишан собирался ехать в какую-то деревню. Он велел Шамигулу прийти в ту деревню сдавать экзамен. Туда Зайнулла ишан поехал на тройке лошадей, а Шамигул шел пешком. Когда он дошел, ишан опять собирался в дорогу и велел ему прийти в следующую деревню. Ишан опять ехал на тройке, а Шамигул шел пешком до указанной деревни. Когда Шамигул дошел, Зайнулла ишан сказал ему: «Заходи, ты уже экзаменован». Зайнулла ишан благословил Шамигула исцелять людей от болезней [6]. О чудесных исцелениях Шамигула и его караматах нами записано множество примеров.

Ахматбакый хажи хазрат Акъюлов, башкирский святой, сын ишана Фахретдина Акъюлова проживал в д. Урген Зианчуринского района РБ, целитель, славился траволечением и своими караматами. При жизни он говорил, что после его смерти его имя будет написано на небе арабскими буквами. Увидев этот карамат, издалека будут приезжать мусульмане на его похороны. Очевидцы подтверждали предсказание святого, которое произошло в 1936 г. По рассказам жены внука этого святого Закии Акъюловой (1928 г. р.), у хажи хазрата был посох зеленого цвета с узорами и ручкой. Этот посох всегда находился у средней двери дома и начинал трястись перед приходом на лечение тяжелобольных. По этому знаку Ахматбакый хажи хазрат заранее готовился к приему больных. Он говорил: «Издалека приезжают больные, вешайте казан, приготовьте пищу», а сам совершал омовение и читал намаз. Закия Агзамовна сообщила, что в настоящее время посох Ахматбакый хажи хазрата находится у его внука Душамбаева Фарита, который проживает в селе Исянгулово Зианчуринского района РБ [7].

Сюжеты, связанные с волшебнымы свойствами посоха, мы встречаем и в башкирском фольклоре, например, в эпосе «Урал батыр» с помощью посоха можно было попасть в разные миры; Урал батыр, оседлав посох как коня подымается на вершину Мировой горы и т. п. [8. С. 429–430]. В сказке «Тимербулат» говорится: «Вдруг старик махнул волшебной палочкой и мгновенно всех змей окружило огненное море» [9. С. 180]. В сказке «Царица птиц Самригуш и мудрец» читаем: «Мудрый старик дал джигиту свою волшебную палку и сказал: «ударишь ею три раза о землю – и вы перенесетесь в царство твоего отца». Тогда сын царя Запада ударил три раза волшебной палкой о землю и вместе с дочерью царя Востока очутился во владениях своего отца» [10. С. 373–374].

В башкирском народном эпосе «Зухра и Алдар» батырам встречается *әулиә*, который символизирует святого старика – Хизра. Он всегда появляется внезапно, помогает батырам победить злых демонов. Изображается он в белой (или зеленой) одежде, с длинной белой бородой и с чалмой на голове, в одной руке у него всегда посох, а в другой – четки (или плеть) [11. С. 144–145, 157, 180]. В житиях святых Хизр изображается покровителем образования. Также считается, что он знал тайное имя Бога, которое у мусульман звучит как Исми Агзам, Великое имя, знание которого дает знающему дар чуда. Одной из задач святого Хизра является учить этому имени святых Господа [12].

Таким образом, мусульманские святые совершали удивительные сверхъестественные явления – *караматы (*كرامة араб., великодушие, щедрость; мн. ч. *карамат)*, даруемые Аллаhом как поощрение за верно избранный путь, а Пророки и Посланники, Мир им, показывали великие чудеса – *мугжиза* (араб. معجيب «мугжибун» – поражающий, приводящий в восторг), выходящие за пределы человеческих возможностей и служащие доказательством истинности пророческой миссии, делали это только по милости Аллаhа. При этом посох символизировал мощную таинственную силу Всевышнего.

Литература

1. Краткий словарь суфийских терминов. Режим доступа: http://w0020ww. imancentre. ru/slovnik. htm.

2. Полевые видеозаписи автогра: Информатор Калимуллина Махия Гумеровна, 1922 г. р., родом из д. Манхыр, башкирка. Записано в 2007 г. в д. Карамалы Баймакского района РБ.

3. *Хусаинова Г. Р.* Зәйнулла ишан аҡҡужалар хәтерендә // Башҡортостан, 2008. 30 апр.

4. *Гайсина Ф. Ф.* Шәйех Зәйнулла Рәсүлев хаҡындағы рийүәйәттәр // Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (5–7 июня 2008 г., г. Уфа). Уфа, 2008.

5. Полевые видеозаписи автора: Информатор Шафикова Хайерниса Фахрисламовна, 1925 г. р., родом из д. Абылтай, башкирка. Записано в 2003 г. в д. Белое Озеро Сафакулевского района Курганской области.

6. Полевые аудиозаписи автора: Информатор Уметбаев Хакимъян Махъянович, 1926 г. р., башкир. Записано в 1999 г. в д. Максютово Кугарчинского района РБ.

7. Полевые аудиозаписи автора: Информатор Акъюлова Закия Агзамовна, 1928 г. р., родом из д. Карагай, башкирка, жена внука святого Ахматбакыя Акъюлова. Записано в 1999 г. в д. Урген Зианчуринского района РБ.

8. *Аминев З. Г., Котов В. Г.* Семантика волшебного посоха из башкирского эпоса «Урал батыр» // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всерос. науч. конф. Уфа, 2005.

9. Башкирское народное творчество. Уфа, 1988. Т. 3: : Богатырские сказки.

10. Башкирское народное творчество. Уфа, 1989, Т. 4: Волшебные сказки. Сказки о животных.

11. Башҡорт халыҡ ижады: Эпос. Өфө, 1973. 2-нсе китап.

12. *Джон А. Субхан.* Суфизм: Его святые и святыни. СПб., 2005.

А. Д. Зубкова

(Издательство «Башкирская энциклопедия», г. Уфа)

Тағы ла Зәйнулла Рәсүлев һәм әүлиәләр тураһында

Былтыр йәй Үзбәкстандан килгән бер ғалим бар мосолман донъяһында билдәле, әммә үҙ илендә, үҙ милләттәштәре араһында һирәк телгә алынған Зәйнулла ишан Рәсүлев тураһында һөйләп торҙо. Башҡорт әңгәмәләштәренең ишан тураһында бик аҙ белеүенә аптырап, ул: «Үҙегеҙҙең бөйөк шәхесегеҙ тураһында белмәү яҡшы түгел. Зәйнулла ишан – башҡорт халҡының рух ҡото, бар мосолман донъяһында ла ошондай уҡ бурысты үтәгән кеше бит ул», – тигәйне. «Бөйөк шәхестәребеҙҙе белмәүебеҙ, күтәрмәүебеҙ, баһаламауыбыҙға тағы бер ишара булды был», – тигән юлдарҙы уҡырға тура килгәйне [1]. XXI быуат башында төрлө баҫмаларҙа, матбуғат биттәрендә, китаптарҙа Зәйнулла

Рәсүлев тураһында байтаҡ мәғлүмәт донъя күрҙе Мәҫәлән, Рәүеф Насировтың «Уҙамандарҙы эҙләйем» исемле китабынан Зәйнулла ишан тураһында Р. Фәхретдинов яҙмаһы буйынса ошолар аңлашыла: «Зәйнулла хәҙрәт эске Русиялағы мәшһүр заттарҙың иң олоһо һәм абруйлыһы... Ғасырыбыҙ уның ҡәҙәр мәшһүр һәм абруйлы зат күрмәгәндер тиелһә, ялғыш булмаҫтыр... Троицкиҙағы Зәйнулла хәҙрәт эске Русияла иң мәшһүр вә иң атаклыларҙандыр. Заманында уның һүҙе һәр кемгә закон-шәриғәт ине. . Ахыры ғүмеренә ҡәҙәр һәр кем уны олуғ бер шәйех, мөғтәбәр бер ғалим һанап хөрмәт итте...» [2. С. 68].

Шәйех Зәйнулла – заманаһының үрнәк булыр зыялыһы. Уны замандаштары рәшит мөршид, йәғни туғры фекерле остаз йә голүм ғалим, йәғни күп яҡлы энциклопедик ғилем эйәһе, тип йөрөткәндәр... Зәйнулла ишан кешеләргә рух тәрбиәһен тән тәрбиәһе, йән менән тән һаулығын бергә тәрбиәләү хәстәрлеген күргән зат. Ул үҙ заманының тыйп ғилемен, халыҡ медицинаһын, Әбуғалисинаның «Китабы шифа» медицина нигеҙҙәрен ныҡлы үҙләштергән табип та. Халыҡты ул үлән шифалары менән, үҙендәге гипноз ҡеүәһе менән дарыулау ысулдарын киң ҡулланған. Уға төрлө хәстә менән килгәндәр ғәҙәттә һауығып ҡайтҡандар. Халыҡ уны ғәҙәти бер ғалим, табип ҡына түгел, әүлиә итеп таныған, уға бөтә күңеле булмышы менән табынған [3. С. 521].

Шәйехтең шәкерттәренең береһе уның көндәлек шөғөлө, ешеләрҙе ҡабул итеүе тураһында шулай яҙа: «Һәр көн сәғәт туғыҙҙан ишеге асылып, күрергә килеүсе төрлө хәжәтле кешеләр хозурына керерҙәр вә мәжлестәрендә булырҙар, мәжлесе(һөйләшеүе) өйләгәсә дауам итер ине. Ҡабул салонында йөҙләп кеше даими булыр, кереп сығыусылар көнөнә бер нисә йөҙҙәргә ирешер ине. Һәр кемде асыҡ йөҙ менән ҡаршылар, хәл-әхүәл һорашыр, хәжәттәрен эда ҡылырға(үтәргә) тырышыр ине. Әлхасил, ғүмере буйына халыҡ файҙаһына хеҙмәт итеп «Хәйерелнас әл-нәфгеһүм әл-нас» Ҡол Шәрифиҙа камил мәҫләге ине» [3. С. 321]. Халыҡ уны ғәҙәти бер ғалим, табип ҡына түгел, әүлиә итеп таныған... Әүлиәләр – дини ҡарашса,изге кеше,изге йән,изге күңелле яҡшы кеше тигәнде аңлата.

Башҡортостанда Зәйнулла ишандан башҡа тағы ла әллә күпме изге кеше, әүлиә йәшәп киткәнлеге билдәле. Әммә беҙ улар

тураһында бик аҙ беләбеҙ. Лира Яҡшыбаеваның китаптарынан [4]. Мөжәүир Сиражетдинов, Ғабдулла Сәйеди кеүек әүлиәләр тураһында мәғлүмәт алып була. «Халҡыбыҙҙың йөҙ алтмыштан ашыу әүлиәһе, изге билдәһе» бар ти фольклорсы Фәнирә Ғайсина [1. С. 5].

Беҙҙең ғәзиз тыуған илебеҙ,тарихи башҡорт ерҙәре әүлиәләр төбәге, изгеләр төйәге... Әүлиәләребеҙҙең күплеге халҡыбыҙҙың элек ни тиклем диндар, ғилемгә ынтылыусан булыуы хаҡында һөйләй.

Үҙе йәшәгән заман өсөн яуаплы бөйөк дин әһелдәре, әүлиәләр... аралар мең саҡрымда ятһа ла, бер-береһе менән рухи бәйләнештә торған, бер-береһенең ни эшләгәнен, ни уйлағанын белеп торған. Был турала халыҡ хәтерендә байтаҡ мәғлүмәт һаҡланған. Ғилем һәм хикмәт эйәһе Ғабдулла Сәйеди ҙә шундайҙарҙан булған. Ул үҙенә күренергә килгән кешенең ни уйлап, ниндәй сәбәп менән килеүен алдан белгән, өшкөрөлөргә килеүсене тәһәрәтләнеп көтөп алған. К илгән бер кешене яҡты йөҙ,йылы һүҙ менән ҡаршылаған. Асыу-ярһыу, көнсөллөк, тәкәбберлек уға ят булған.

«Тереләрҙең ҡәҙерен бел, мәрхүмдәрҙең ҡәберен бел»-, тигән боронғолар. Беҙгә милләтебеҙҙең изге улдарын хөрмәтләп, иҫләп тороу, уларҙың ҡәберҙәрен ҡайҙалығын белеү кәрәк. Борон әүлиәләрҙе, батырҙарҙы тауға ерләү –уларҙың рухы шул ерҙе, ауылды бәлә-ҡазаларҙан һаҡлап ята, тигән хәҡиҡәт тә бар. Тау баштарын һыу баҫмай, уларҙың ҡәберҙәре тапалмаясаҡ, йәндәре тыныс ятасаҡ, тип иҫәпләнгән. Сөнки был шәхестәр үҙ ғүмерҙәрендә нисек халыҡҡа изгелек итеп йәшәһәләр, мәңгелектә лә уларҙың рухы ниндәйҙер кимәлдә ярҙам итеүен дауам итә тип һанала.

Мәҫәлән, Учалы районында Әүлиә шишмәһе бар. Ул Әүеш тауы итәгенән яҙ көнө ағып сыға. Ни бары ике ай ғына дауам итә шишмәнең ер өҫтө тормошо. Әммә ошо ике ай эсендә шишмәгә тере сират хасил була, төрлө өлкә, райондарҙан килгәндәре бар хатта. Аҡһыл төҫтәге йомшаҡ һыу йыл буйына боҙолмай һаҡлана, әллә күпме ауырыуҙан дауалағандары билдәле.

Мөжәүир хәҙрәттең ҡәберенә барып, рухына доға уҡып, ярҙам һораусылар ҙа көндән-көн арта [4].

Әүлиәләр тураһында халыҡ тик ыңғай яҡтан ғына телгә ала. Сөнки, Ғайса Хөсәйенов әйткәнсә, шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла

Нәкшбәндизең халҡына ҡалдырған иң ҙур байлығы – уның рухи мираҫы, мәғрифәтселек, ғилми-философик эшмәкәрлеге. Башҡорт халҡының һуңғы ике быуат аралығындағы ижтимағи, мәҙәни, мәғариф, ғилми-философик фекер тарихын шәйех Зәйнулла Рәсули эшмәкәрлегенән тыш күҙ алдына тулы итеп баҫтырып булмай. Ундай заттар быуаттарҙы-быуаттарға ялғай... Изге эштәрен дауам итергә, туған халҡы мәғарифын, ғилемен үҫтерергә бурыслылар арҙаҡлы шәйех хәҙрәттең хәҙерге тоҡомдаштары. Ҡасандыр Р. Фәхретдинов та, шәйех Зәйнулланың тәржемәи хәле хосуси тәржемәи хәл түгел, ә беҙҙең ғөмүмән тарихыбыҙҙың бер бите булараҡ әһәмиәтле, тигән [3].

Тыуған Башҡортостаныбыҙҙа ошондай шәхестәрҙең булыуы һоҡландырғыс хәл. Уларҙың һәр береһенең төп бурысы – кешегә изгелек итеү булған. Хәҙерге ҡатмарлы заманда был бөйөк заттар беҙгә әхлаҡ, иман, ғилем, кешелеклелек, тәрбиә яғынан бик юғары өлгө булып торалар. Шуның өсөн дә уларҙың тормош юлын, эшмәкәрлеген өйрәнеү мөһим.

Әҙәбиәт

1. *Ғайсина Ф. Ф.* Башҡорттарҙың дини һәм мистик легенда, риүәйәттәре / Автор-төҙөүсе, баш һүҙ һәм аңлатмалар авторы Ф. Ф. Ғайсина. Өфө, 2013.
2. *Насиров Р. Х.* Уҙамандарҙы эҙләйем. Өфө, 1997.
3. *Хәсәйенов Ғ. Б.* Ил азаматтары. Өфө, 1998.
4. *Якшыбаева Л. М.* Мөжәүир хәҙрәт. Өфө, 2012.

М. К. Каримов
(Семипалатинский государственный педагогический университет, г. Семей, Казахстан)

Годы учебы и творческого становления выдающегося казахского поэта Султанмахмута Торайгырова в г. Троицке

Особое место в истории татар, башкир и казахов занимают культурные связи между этими тюркскими народами во второй половины XIX – начала XX в. Важную роль в просвещении казахов сыграли джадидистские медресе городов Уфы, Троицка,

Оренбурга. По некоторым сведениям в уфимском медресе «Галия» в разное время обучались более 300 молодых казахов [1]. Среди них – выдающиеся представители казахского народа Бейимбет Майлин, Магжан Жумабаев, Тайыр Жомартбаев, Ахмет Маметов, Маннан Турганбаев, Хайролла Ибрагимов и многие другие.

В процессе приобщения казахской молодежи к книжным знаниям особое место занимал г. Троицк Оренбургской губернии, расположенный на стыке этнических территорий двух братских народов: казахов и башкир. В начале XX в. нем проживало более четырех тысяч жителей. В городе действовали мыловаренный и кожевенный заводы, паровая мельница, многочисленные торговые центры, функционировали гимназии, городское училище, шесть мечетей, три медресе, типография «Энергия», где печатался наряду с другими изданиями и первый казахский журнал «Айкап» [2. С. 423].

До половины жителей Троицк были мусульманами (татары, башкиры, казахи и др.). Кроме того, кочевавшие в окрестности казахи постоянно посещали город в торговых целях. Не случайно в 1913 г. в журнале «Мир ислама» отмечалось: «Город Троицк Оренбургской губернии имеет 4 000 населения, из них 2 000 мусульман…Так как в окрестностях проживает много киргизов, то этот город можно назвать чисто восточным» [3. С. 22].

В 1912 г. в г. Троицк приехал будущий выдающийся казахский поэт-новатор Султанмахмут Торайгыров. С его именем связан не только расцвет казахской социально-философской поэзии, но и жанровое обогащение национальной художественной литературы. Как создатель первых романов, в стихах и прозе, первых философских, социальных поэм и очерков он был признанным продолжателем демократических традиций в духовной культуре казахского народа.

Султанмахмут Торайгыров родился 28 октября 1893 года в Баян-Аульском районе (ныне Павлодарская область) в семье скотовода. Отец, бедный кочевник, был человеком трудолюбивым, знал грамоту. Мать умерла, когда будущему поэту был всего год. Он полной чашей испил сиротскую долю. Грамоте мальчик на-

учился у отца, затем (в 1902–1907 гг.) учился у муллы. Султанмахмут был пытлив и любознателен. Страстная жажда познания приводит его в далекий Баян-Аул, где он учится в духовной школе – медресе (1908–1910 гг.).

В конце 1912 г. Султанмахмут приезжает в Троицк, где поступает в медресе и самостоятельно изучает основы светских наук. Он с восторгом читает русских, татарских, башкирских классиков и просветителей. В результате перед ним открывается совершенно новый мир. В стихотворении «Что за цель в учении?» (1914 г.) поэт сравнивает знание с «солнечным светом». В июле 1913 г. Султанмахмут вынужден оставить учение. Лишения и голод подорвали здоровье – он заболевает и едет в аул, где обучает детей.

Вскоре страстное желание учиться возвращает Султанмахмута в Троицк, где он становится одним из ведущих сотрудников журнала «Айкап». Его статьи, стихи отличаются глубиной суждений, честностью, демократизмом, остротой и художественностью. Они полны оптимизма, несмотря на то, что написаны тяжелобольным юношей.

Хотя литературная деятельность С. Торайгырова началась в годы реакции, наступившей после поражения Первой русской революции. Тем не менее в ней неустанно пропагандируются идеи свободы и социального прогресса (стихотворение «Религия», «Учение», «Слепой монах», «Сарыбас» и др.). Хорошо понимая, как необходимы простым людям знания, поэт мечтает открыть школу для детей бедняков. Для этого он собирал средства, разъезжая по богатым аулам. К сожалению, зажиточные сородичи отказались помочь юноше в осуществлении его идеи.

В годы работы в «Айкапе» (1913–1914 гг.) С. Торайгыровым были написаны, кроме стихотворений и рассказов, ряд критических статей по реформе традиционных мусульманских учебных заведений. Из них наиболее значительны «О казахских сборниках стихов», «Песни и их исполнители», «Система обучения казахов» и др. В те же годы писатель закончил свой первый роман «Камар-Сулу» («Красавица Камар»), где разоблачаются нравы родовых воротил, отстаивается личная свобода женщин.

Пока точно не известно в каком учебном заведении г. Троицка обучался С. Торайгыров. Некоторые исследователи его жизни и творчества считают, что он учился в медресе «Расулия» [4]. Известный же ученый-филолог Арап Еспенбетов, знаток жизни поэта, считает, что он учился в медресе «Рахманкулия»[3. С. 23]. Тем не менее, можно с полной уверенностью утверждать, что время, проведенное Султанмахмутом Торайгыровым в Троицке, благотворно способствовало становлению его как поэта, гражданина и общественного деятеля.

Литература

1. http://kk. wikipedia. org/wiki
2. Султанмахмут Торайгыров: Энциклопедия. Павлодар, 2010.
3. *Еспенбетов А.* Султанмахмут Торайгыров. Алматы, 1982.
4. http://ru. wikipedia. org/wiki/

Г. М. Нәбиуллина
(БГПУ, г. Уфа)

М. Әбсәләмовтың «Хәлфә» романында З. Рәсүлевтың тормош юлы һәм эшмәкәрлеге

Һуңғы егерме йыл эсендә Рәсәйҙә халыҡтың милли һәм дине үҙаңы уяныуы беренсенән, халыҡтың инаныуҙарҙың әүҙемләшеп китеүендә, икенсенән ғалимдарҙың, журналистарҙың, яҙыусыларҙың дини темаға йыш мөрәжәғәт итеүҙәрендә лә күҙәтелә.

Башҡорт әҙәбиәтендә лә ислам дине ҡиммәттәренең кеше тормошондағы ролен, уның әһәмиәтен сағылдырған байтаҡ әҫәрҙәр ижад ителде. Был йүнәлеш айырыуса прозала Ғ. Хөсәйенов, Ә. Хәкимов, М. Ямалетдинов, Т. Ғарипова, Ғ. Хисамов, М. Әбсәләмов, С. Ильясов, Л. Яҡшыбаева, Ә.-Ғ. Үтәбай кеүек яҙыусылар ижадында асыҡ һыҙатланды.

Шул уҡ ваҡытта Башҡортостандың халыҡ шағиры М. Кәримдең совет осорондағы 70-се йылдарҙа ижад ителгән «Оҙон-оҙаҡ бала саҡ», 80-се йылдар аҙағында баҫылып сыҡҡан «Ауыл

адвокаттары» повестарында ла мосолманлыҡ эҙен инҡар итеп булмай.

Иғтибарҙы айырыуса билдәле уҡымышлы мосолман башҡорттарға арналған портреттар, хикәйәләр, повестар, романдар, әҫәрҙәр йәлеп итә. Шундай шәхестәрҙең иң олуғы – ишан Зәйнулла Рәсүлев. Ислам дине белгесе хаҡындағы тикшеренеүҙәре, эҙләнеүҙәре һөҙөмтәләре менән ғалимдар, яҙыусылар һәм журналистар сығыш яһап, уларҙы ташҡа баҫтырып сығарҙылар. Мәҫәлән, Ғ. Б. Хөсәйенов «Шәйех Зәйнулла хәҙрәт» («Ил азаматтары, Өфө, 1998), И. Р. Насыров «Духовный отец нации» (Ватандаш, 1998, № 9), «Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины» (Уфа, 2008), Ғ. С. Ҡунафин «Иң ҙур байлыҡ – белем, рух» («Йәшлек», 2008. № 65–66), Л. Ямаева «Суфийские братства на территории исторического Башкортостана» (Ватандаш, 2008, № 7), ««Духовный король» башкирского народа – шейх Зейнулла Расулев» (Панорама Евразии, Уфа, 2008. № 2), Р. Х. Насыров «Зәйнулла ишан» («Уҙамандарҙы эҙләйем», Өфө, 1997), «Шейх Зайнулла Расулев» (Уфа, 2008), С. Ярмуллин «Башҡорт ишандарының иң олуғы» («Йәшлек», 2008, № 51–53), Ҡ. Аралбаев «Зәйнулла ишандың ҡайһы бер мөриттәре тураһында «Мәмбәт шәжәрәһе»ндәге мәғлүмәттәр» («Йәшлек», 2008, № 48), Ф. Ғайсина «Башҡорттоң бөйөк шәйехе» («Йәшлек», 2008, № 31) хеҙмәттәре һәм мәҡәләләре З. Рәсүлев биографияһындағы ҡайһы бер әлегәсә билдәле булмаған мәғлүмәттәрҙе асыу йәһәтенән бик әһәмиәтле булды.

Художестволы әҙәбиәткә килгәндә түбәндәгеләрҙе әйтеп үтеү мөһим. Башҡорт прозаһында тәүгеләрҙән булып Зәйнулла Рәсүлев образына билдәле прозаик, шағир, сәсән М. Ямалетдинов үҙенең М. Аҡмуллаға арналған «Еҙ ҡомған» исемле хикәйәһендә мөрәжәғәт итте һәм әллә ни ҙур булмаған эпизод аша шағир менән ишан мөнәсәбәтен сағылдырырҙы. М. Аҡмулланы үлтергән мәлдә бөтөнләй икенсе ерҙә, табында ултырған шәйех Зәйнулла хәҙрәттең йөрәге сәнсеп алыуын, уның хатта: «Ah, Аҡмулла», – тип ыңғырашып ҡуйыуын бәйән итте әҙип.

Мәшһүр сәсән һәм шағир Мифтахетдин Аҡмулланың тормош юлын өйрәнеүсе ғалимдар Ә. И. Харисов, Р. З. Шәкүров, Ә. Х. Вил-

данов, Ғ. Б. Хөсәйенов, З. Я. Шәрипованың хеҙмәттәренән күренеүенсә, шағир «Рәсәйҙәге мәшһүр заттарҙың иң олуғы һәм абруйлыһы, бөйөк дин әһеле һәм ғалим, ислам ғаламенең һәр тарафында изгелек менән иҫкә алыныр һәм ихтирам ителер шәйех» [4. С. 506б.] Зәйнулла Рәсүли менән яҡшы мөнәсәбәттә була. Был хаҡта академик Ғ. Хөсәйенов түбәндәгеләрҙе яҙа: «Аҡмулланы һәр саҡ ҡурсалауында, ярҙамында, фекерҙәш булыуында Зәйнулла хәҙрәттең хеҙмәттәре ҙур» [4. С. 520б.]. Әйтелгәндәрҙе З. Шәрипованың: «Үҙенән ике йәшкә генә оло Аҡмулланы ғүмере буйы ҡурсалауы, уға һәр яҡлап даими ярҙам күрһәтеүе, ҡанҡәрҙәштәре менән таныштырып, хатта бер ҡыҙ туғанын хәләл ефетлеккә өгөтләүе лә Зәйнулла ишандың шағирҙы үтә яҡын күреүе тураһында һөйләй.

Шағирҙың һиҙелерлек эҙ, хәтирәләр ҡалдырған ауылдарҙы барлап, Р. Насыров шуға иғтибар итә: Аҡмулла башлыса үҙенең йәшлек дуҫтарына, һабаҡташтарына, таныштарына, бигерәк тә Зәйнулла ишандың тыуған-тыумасаһына туҡталған» [5. С. 271б.], – тигән фекере лә ҡеүәтләй.

Аҡмулланың үлеме шәйех Зәйнулла хәҙрәтте тетрәтеүен инҡар итеү мөмкин түгел. Араларында алыҫ арауыҡ ятһа ла, хәҙрәттең шағир үлемен тойомлауын был осраҡта М. Ямалетдинов, моғайын, халыҡ араһында таралып бөгөнгө көнгәсә йәшәп килгән риүәйәттәргә таянып яҙғандыр. Был риүәйәттәр хаҡында Ф. Ф. Ғайсина Зәйнулла ишанға бағышланған, үрҙә аталған мәҡәләһендә телгә ала, уға үҙенең информаторы Фәсхетдин Сәмсетдин улы Ғайсин түбәндәгеләрҙе бәйән итә: «Аҡмулла дөрөҫлөк тураһында шиғыр яҙғас, уның дошмандары күп булған, шуға уны Мейәс янында үлтергәндәр. Зәйнулла ишан уның дуҫы, әүлиә булғас, уны өйөндә белеп ултырған: «Их, Аҡмулланы әрәм иттеләр», – тигән» [2].

М. Ямалетдинов кескәй күләмле хикәйәһендә ишан образын тыуҙырыуҙы маҡсат итеп ҡуймай, уны әҫәренә бары тик эпизодик образ ғына булараҡ ҡына индергән, шуға ҡарамаҫтан был осраҡ менән беренсенән, Зәйнулла ишандың Аҡмулла менән яҡын мөнәсәбәттә булыуын күрһәтһә, икенсенән, бөйөк шағирҙың фани донъянан китеүен ябай халыҡтың ғына түгел, ғалимдар,

Зәйнулла Рәсүлев кеүек ислам дине белгестәре өсөн дә ҙур юғалтыу икәнлеген һыҙыҡ өҫтөнә ала.

Ә инде яҙыусы Мөслим Әбсәләмов «Хәлфә» (1994–2004) романының өсөнсө бүлеген «Шәкерт» тип исемләп, бүлексәләрен «Рәсүлиә»лә, «Ысулы йәҙит», «Зәйнулла ишан», «Әһле Соффә», «Хуш, «Рәсүлиә»!» тип атап, әҫәрендә Зәйнулла ишан образына ярайһы уҡ урын бирә.

Яҙыусы уҡыусыһын ишан менән ғәҙәти булмаған шарттарҙа: Ғәбделхай, Хәлим, Камил, Мәжит (М. Әбсәләмов бында М. Ғафуриҙы күҙ уңында тота – *Г. Н.*) исемле мәҙрәсәнең низамнәмәһен боҙған шәкерттәр өҫтөнән шәриғәт хөкөмө барған мәлдә таныштыра. «Урта буйлы, аҡ һаҡаллы ишан мөмбәр артына барып баҫты ла теге дүртәү яғына ҡарап бер аҙ тын торҙо» [7. С. 122б.]. Тарихсы, журналист Р. Насыров иһә З. Рәсүлевтең «оҙон буйлы, һомғол» [3. С. 75б.] икәнлеген һыҙыҡ өҫтөнә ала. Был аңлашыла ла, роман менән Р. Насыровтың хеҙмәте бер үк йылда баҫылып сыға, шунлыҡтан яҙыусыға был китап менән танышыу мөмкинлеге булмай.

М. Әбсәләмов ишандың шәкерттәр эшен тикшергәндә бик кешелекле, иманлы тотоуына иғтибарын йүнәлтә. «Зәйнулла ишан» тигән бүлексәне автор «Зәйнулла ишан асҡан һәм етәкселек иткән «Рәсүлиә» мәҙрәсәһе XX быуат башында Рәсәйҙә иң танылған ислами уҡыу йортона әүерелә. Уның даны илгә тарала, унда Ырымбур һәм Өфө губерналарындағы башҡорттар ғына түгел, Ҡазан татарҙары, Минзәлә мишәрҙәре, ҡаҙаҡ далаһынан ҡырғыҙҙар һәм ҡаҙаҡтар балаларынан «ҙур кеше» һәм «мулла» итеү өмөтө менән алып киләләр» [7. С. 126б.] тигән юлдар менән башлап ебәргән. Буласаҡ шәкерттәр ишандың «ныҡышмал эшмәкәрлеге, энциклопедик белеме, таҡ ҡалырлыҡ ҡөҙрәте» [7. С. 126б.] хаҡында әлегә белмәйҙәр, бары тик «мәҙрәсә хужаһының тәржемәи хәле менән шәкерттәрҙе рәсми рәүештә һигеҙ йыл үткәс, рөшди баҫҡысын тамамлар йылда ғына таныштырасаҡтар» [7. С. 126], «икенсе мәртәбә «Рәсүлиә»не бөтөп сығыр саҡта тулы мәғлүмәт аласаҡтар» [7. С. 126б.] тип асыҡлыҡ индерә яҙыусы.

Романдың «Зәйнулла ишан» исемле бүлегендә яҙыусы «Зәйнулла бән Хәбибулланың тәржемәи хәлен мәҙрәсәнең өлкән

уҡытыусыһы, ишандың кесе улы Әбдрәхмән бер нисә көн бәйән итте» [7. С. 127б.], – тип ишандың ғаиләһе менән таныштыра. Р. Насыров иһә: «1881 йылда Зәйнулла Рәсүлев өсөн мөһим ваҡиға була. Ишан-хәзрәт менән уның дүртенсе ҡатының 10 ноябрҙа улы тыуа. Уға Ғабдрахман тип исем ҡушалар.

Улының тыуыуы ғаилә өсөн ҡыуаныслы ваҡиға була, сөнки ишан-хәзрәттең тик ҡыҙҙары ғына була» [3. С. 73б.], – тип яҙып үтә.

Ғабдрахманды М. Әбсәләмов иң кесе улы тип яҙа, был, моғайын, яҙыусының әлегә тиклем билдәле булған наҡыҫ мәғлүмәттәргә таяныуынан киләлер. Сөнки Р. Насыров Калифорня университеты профессоры Х. Алғарға һылтанып, түбәндәге юлдарҙы килтерә: «из сыновей Зайнуллы самый младший (правильнее, старший – *Авт.*) Ғабрахман Расулев»<…> [3. С. 79б.], һәм күренеүенсә Х. Алғарҙы төҙәтеп, Ғабдрахманды ишандың оло улы икәнлеген иҫбат итә. Шунлыҡтан был осраҡта М. Әбсәләмовтың яңылышыуы тәбиғи.

Артабан романда шәкерттәр Әбдрәхмәнгә һорауҙар бирәләр. Әҫәрҙең төп герйы Иҙрис: «Ишан хәзрәттәренең нисә фәрзәнде бар икән?» [7. яс. 127б.] – тигән һорауын бирә һәм «Хәйрулла, Һибәтулла, Әбделхаҡ, Әбделсабир, Әбделҡадир, Әбдрәхмән» [7. С. 127б.], – тигән яуап ала.

Сабиржан исемле шәкерттең: «Бер әйел дә жуҡмы ни?» [7. С. 127б.], – тигән һорауына ишандың улы: …мәүләм ниңәлер миңә апай ҙа, ҡарындаш та бүләк итмәгән…» [7. С. 127б.], – тип яуаплай.

Р. Насыровтың хеҙмәтенән белеүебеҙсә: «Ишандың дүрт ҡатынынан ун бер балаһы тыуған. Ҡыҙҙарының исеме: Нәфисә, Кәримә, Салиха, Рабиға, Күрәтелғаян, Ғәйшә. Уландарының исемдәре: Ғабдрахман, Һибәтулла, Ғабдулла, Ғәбделҡаҙир, Ғәбделсабур» [3. С. 80б.]. Күреүебеҙсә, М. Әбсәләмов романында Зәйнулла Рәсүлевтың балаларына ҡағылышлы мәғлүмәттәрҙә лә хаталар ебәрелгән. Художестволы әҫәр ысынбарлыҡтың сағылышы уҡ булмаһа ла, билдәле шәхестәргә, уларҙың тормошона ҡағылышлы фактик хаталар әҙерлекһеҙ уҡысыны яңылыштырыу хәүефе бар.

«Хәлфә» романы персонаждары Ғәбсаптар һәм Иҙристең атаһы – Ишмөхәмәт Зәйнулла ишандың «күрәҙәсе» булыуы, кирәмәттәре тураһында бәйән итә. Ишмөхәмәт Ишандың Петербургта батшаны таң ҡалдырыуын һөйләй: «Бер мәл Петербургка барғанын ишетеп ҡалып, батша йәнәптәре ишанды ҡунаҡҡа алған, ти. Ил-ғәм тураһында көңгөр-ҡаңғыр итеп гәпләшеп, сәй эсеп ултыралар былар. Ҡапыл беҙҙең ишан тын ҡалып ултырған да, сынаяғындағы сәйен һирпеп ебәреп, уҡына башлаған» [7. С. 134б.]. Аҙаҡтан асыҡланыуынса бер ҡала янғын сыҡҡан була, ишан-хәҙрәт шуны һүндерә. Сапҡын килеп, пожар булыуы, ҡапыл бәләкәй болоттоң янғынды һүндереп китеүен әйтә.

С. Ярмуллин «Башҡорт ишандарының иң олуғы» исемле мәҡәләһендә ошондай уҡ кирәмәтте, губернатор менән булған хәл, Ырымбурҙағы янғын, тип яҙа. Быларҙан сығып З. Рәсүлев менән бәйле риүәйәттәр халыҡ араһында киң таралып төрлө версиялары йәшәгән, тип билдәләргә мөмкин.

Ишанды күрәҙәсе тип атауҙарына ҡарата Ф. Ғайсина үҙенең ризаһыҙлығын белдерҙе: «Бер ғалимыбыҙ Зәйнулла ишан хаҡындағы мәҡәләһендә «күрәҙәсе» тигән һүҙҙе ҡыҫтырған. Ә, белеүебеҙсә, Ислам дине күрәҙәселек ҡылыуҙы ҡәтғи тыйған, ул гонаһлы эш иҫәпләнә. Әлбитә, Зәйнулла ишан әүлиә булғас, кешеләрҙең уйҙарын да, нимә булырын да алдан белгән, әммә күрәҙәселек ҡылып ултырмаған» [2]. Ысынлап та, Ф. Ғайсина һүҙҙәрендә тәрән хаҡлыҡ бар. Йәшәү рәүешен Ислам менән бәйләгән, хаҡ мосолман булған шәхестәр тураһында һүҙ алып барған яҙыусы һәм ғалимдарға төшөнсәләр менән айырыуса иғтибарлы булырға кәрәк.

М. Әбсәләмов романында байлыҡ һәм әхлаҡ, матди байлыҡ һәм рухи тәрәнлек мәсьәләһен бик асыҡ итеп сағылдырып, Иҙрис образы аша ислам ҡиммәттәренең кешенең рухи донъяһындағы урынын билдәләргә, «Рәсүлиә» мәҙрәсәһендә белем алыусы Зәйнулла ишандың Иҙрис һәм башҡа шәкерттәре тормошо аша башҡорт еренә Ислам дине менән фән ғилеменең инеүен дә айырым асыҡ итеп яҡтыртырға ынтылыш яһай.

Матди яҡтан бик үҡ етеш булмаһа ла, геройы Иҙристең күңелен, рухи донъяһын бай итеп һүрәтләй М. Әбсәләмов.

Яҙыусы ысынбарлыҡты лирик буяуҙар һәм фәлсәфәүи фекерҙәр аша сағылдыра белеүсе ижадсы булараҡ күҙ алдына баҫа, уның әҫәрҙәренең симфоник гармонияһы фекер һәм хис тойғо берлегенән ғибәрәт. Әҙип тарафынан асылған йәшәйештең матурлығы һәм әһәмиәте уҡыусыһында яңы ҡабатланмаҫ тойғолар уята, күңел байлығын арттыра. «Күргән-белгәндәрен һәр саҡ анализлай, баһалай барыусы Иҙрис үҫмер, шәкерт сағынан уҡ Зәйнулла ишан, башҡа хөрмәтле мәҙрәсә уҡытыусыларынан өлгө ала, һәр шәхестең яҡшы сифаттарын таный белергә өйрәнә, хеҙмәт юлында үҙе лә шундай булырға ынтыла. Ул XX быуат башы башҡорт прозаһындағы алдынғы ҡарашлы йәҙитсе мулла образын хәтерләтә» [1. С. 102б.].

Романда ижадсының кешегә, ғилемгә, мосолман тәғлимәттәренә булған мөхәббәте ярылып ята, үҙенең әҫәрҙәре менән уҡыусыһында яңы һыҙланыуҙар уятырға теләп, әҫәрҙәрендә кеше менән кеше мөнәсәбәтен ислам дине күҙлеге аша һүрәтләй.

Романда З. Рәсүлев менән бер рәттән билдәле суфый әҙиптәр – Ғ. Соҡорой, Ә. Ҡарғалы, Т. Ялсығолов, Һ. Сәлихов, Ш. Зәки, Ғ. Усмани, М. Аҡмулла, М. Өмөтбаев, Р. Фәхретдинов исемдәре телгә алынып, уларҙың башҡорт ерендәге ислам вә ғилем үҫешенә индергән эштәренә баһа ла бирелә.

«Рәсүлиә»ләге шәкерттәрҙең шаулы тормошон һүрәтләгәндә яҙыусы Башҡортостандың халыҡ шағиры М. Ғафуриҙың йәштән ирекҡә ынтылыуына баҫым яһай. Мәҙрәсәлә өйрәнелгән «Ғилме мантик», «Ғилме бәдиғ», «Ғилме бәян», «Ғилме фиҡһы», «Ғилме мәған», «Ғилме ҡәлам», «Ғилме һәят», «Ғилме тыйп» фәндәре аша шәкерттәрҙең ысын ғилем донъяһына инеүҙәрен тасуирлай. «Рәсүлиә»нең директоры Зәйнулла шәйехтең һөйләгән вәғәздәре, шәкерттәр менән мөғәләмәһе аша уның Башҡортостанда ғына түгел, мосолман донъяһында тотҡан урыны ла билдәләнелә.

XVIII быуат ахырында уҡытыу-тәрбиә өлкәһендә ваҡытлы донъяла йәшәүгә иғтибарҙы йүнәлткән ынтылыштың һиҙелә башлауы (тәү башлап уны Мөхәммәт Фазыл әл-Бохари Нәҡшбәнди күтәреп сығыуы, уның хөрмәтенә был алымдың «нәҡшбәндиә ысулы» тип тарихҡа инеп ҡалыуы), Нәҡшбәнди күтәреп сыҡҡан яңылыҡ Зәйнулла ишандың уй-хыялдарына тап килеүе, уның башҡорттар араһында беренселәрҙән булып, шәкерттәрен ошо

ысул менән уҡытырға тотоноуы осор өсөн прогрессив ҡаҙаныш икәнлеген конкрет кешеләр яҙмышы аша асыу әҫәрҙең төп идеяһын тәшкил итә.

Үҙгәртеп ҡороу осоро башҡорт яҙыусыларының талантын яңыса асыусы мөһим бер фактор булды. Сөнки был ваҡытта әҙәбиәттә һәм сәнғәттә яуланған үрҙәр халыҡсанлыҡ һәм дөрөҫлөк критерийы аша ҡаралды, кешелек туплаған әхлаҡи һәм рухи ҡиммәттәр хаҡлыҡ бизмәне аша үлсәнелде. XXI быуатта йәшәһәк тә, яңы технологиялар артынан ҡыуып замана кешеләре булырға теләһәк тә, халыҡ рухынан, уның иманынан тыш ижади бейеклектәргә күтәрелеү мөмкин түгел икәнлеген яҙыусы Мөслим Әбсәләмов үҙенең «Хәлфә» исемле романы һәм романдағы геройҙар – Зәйнулла ишан һәм уның алдынғы ҡарашлы шәкерттәре образы аша раҫланы.

Әҙәбиәт

1. Гәрәева Г. Хәҙерге прозала дин әһеле образы // Ағиҙел, 2012. № 11.
2. Ғайсина Ф. Башҡорттоң бөйөк шәйехе // Йәшлек, 2008. № 31.
3. Насыров Р. Х. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа, 2008.
4. Хөсәйенов Ғ. Б. Шәйех Зәйнулла хәҙрәт // Ил азаматтары. Өфө, 1998.
5. Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / Пер с араб., сост., комент. и пер. И. Р. Насырова. Уфа, 2008.
6. Шәрипова З. Я. Башҡорт әҙәби фекере. Өфө, 2008.
7. Әбсәләмов М. Б. Хәлфә. Өфө, 2008.
8. Ямалетдинов М. Бүләк. Өфө, 2008.
9. Ярмуллин С. Башҡорт ишандарының иң олуғы // Йәшлек, 2008. № 51–53.

З. Н. Рахматуллина

(Филиал БашГУ, г. Учалы)

Идеи терпимости и ненасилия в учении Зайн Аллаха ар-Расули

Почему Зайн Аллах ар-Расули выбирает путь просвещения, а не конфронтации? Испытав на себе все тяготы тюремных заключений и преследований властей, он стал более осторожным и смиренным. Или З. Расули поставил перед собой иные макро-

задачи и в целях сохранения духовных сил народа разработал новую тактику борьбы против социальной несправедливости?

Еще в середине XIX в. В. М. Черемшанский писал о башкирах: «... Дикий и необузданный, привыкший действовать самопроизвольно, не терпящий над собою никакой власти, одним словом – народ буйный и своевольный, в настоящее время представляет народ мирный, терпеливый и покорный, не имеющий уже того строптивого духа. Глядя на башкир, трудно себе представить, что это был когда-то многочисленный и сильный народ, которому принадлежала, за небольшим исключением, вся земля между Камой и Волгой, до Самары, Оренбурга и Орска (тогда еще не существовавших) и на восток по Миассу, Исети, Тоболу и Иртышу до Оби. Осталась лишь бледная тень его прежнего мужественного облика, полного гордости и достоинства. Забыты все притязания на бесконечный простор зауральских степей, бесследно исчез воинственный дух, вместе с многочисленными стадами, привольем отдаленных степей» [1. С. 13].

Данное утверждение отражает выстраданный исторический опыт башкир, в котором война, к сожалению, была их перманентным состоянием бытия и чуть ли единственным способом отстаивания и защиты их собственных интересов. Резкая смена естественного для народа уклада жизни, эпоха кантонного управления нарушили органичность внутренней и внешней жизни башкир, принципиально изменили повседневные ценностные ориентации, уничтожили многие положительные черты народа, привили ему апатичность и безынициативность.

Именно совокупное воздействие данных факторов сформировало ментальность современного башкира, выковало его особый характер, который определил его настоящее. Национальную картину мира башкир условно можно разделить надвое: первая сформировалась в традиционном обществе с живучими родоплеменными порядками, где культура обладала гомогенностью, ее язык был общезначим и одинаково интерпретировался всеми членами общества. После же углубления кризисной ситуации в социально-политической и экономической сферах у башкир сложилась другая картина мира, которая оказалась куда более сложной и внутренне противоречивой. Трансформация модаль-

ных характеристик менталитета – процесс не только долгий, но и чрезвычайно болезненно переживаемый народом, так как очень трудно адаптироваться к новой модели мира. В подобной ситуации возникает кризисный менталитет, который отличается мозаичностью и ситуативностью; слишком сильное воздействие культурных инноваций может привести к саморазрушению общности.

В XIX столетии на смену военной экспансии России на Восток, имевшей катастрофические последствия и для мусульман Урало-Поволжского региона (депопуляция, насильственная христианизация, уничтожение старых элит – мурз и тарханов, ломка традиционных экономических укладов) пришла эксплуатация башкирского края российским капиталом. Стремительный процесс модернизации России, бурное вторжение во все сферы жизни новых технических и научных достижений Запада представителями нерусских, в том числе и мусульманских, народов России, воспринимались очень настороженно, так как их общества вступали в прямой контакт с иным миром, наиболее радикально представленным Западом.

Этот прогрессивный в целом процесс сопровождался возникновением среди мусульман настроений пессимизма, отчаяния и состояния фрустрации не менее сильных, чем в условиях открытого кризиса мусульманских обществ Урала и Поволжья, произошедшего ранее, в эпоху «великих башкирских войн» [2. С. 7]. Мы не знаем, чем руководствовался на самом деле Зайнулла Расулев в поиске путей выхода из сложившейся исторической ситуации, но он принял единственно верное решение. По-другому и быть не могло, ведь в сложные моменты на переломе эпох целесообразнее идти на компромисс с властью, нежели встать на конфронтации. Путь суфиев через индивидуальное нравственное самосовершенствование в тех условиях являлся наиболее адекватной реакцией, достойной и доступной.

Суфизм по идейному содержанию неоднороден и включает в себя различные, зачастую прямо противоположные доктрины. По мнению некоторых исследователей, иранский суфизм носит оппозиционный характер, арабский склоняется больше к религии, а мистическое учение на территории Урало-Поволжья за-

нимает в этой троице «золотую середину». «Тарикате игтидалэ» есть путь сунны и избегания религиозных крайностей, в основу которого были положены взгляды Убайдуллы Ходжи Ахрара. До сих пор в нашей отечественной науке прослеживается тенденция определять суфизм как сугубо аскетическое, оторванное от мира течение. Данные мотивы, действительно, преобладали в ранний период развития суфизма (IX–XII вв.), позднее они постепенно уступают место более активной гражданской позиции его приверженцев. Руководящая идея Ходжи Ахрара: «чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью» определила всю дальнейшую деятельность Накшбандийи» [3. С. 188].

Суфизм в XIV–XIX вв. стал органической составляющей мировоззрения башкир. Причина популярности тариката Накшбандий-Халидийа среди них, видимо, связана с теми особенностями, которые соответствовали менталитету, духовным запросам народа. В любом случае, влияние суфийских братств в религиозной и интеллектуальной сфере жизни Башкортостана конца XVIII–XIX в. было доминирующим.

Адептов Халидийа прежде всего отличала воинственность, с которой они выступали в защиту шариата. Шейхи Халидийа стояли у основания мюридизма на Северном Кавказе, национально-освободительной войны горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 20–50-е гг. XIX в., а также возглавляли движение курдов в Турции за национальную независимость во второй половине XIX в. После этого деятельность Халидийа была под запретом в Турции, который действует до сих пор [4. С. 139].

Зайн Аллах ар-Расули первый раз вступил в муджаддийское ответвление суфийского братства Накшбандийа в 1876 г. под наставничеством шейха Абдул-хакима бин Курбангали Сардаклы, во-второй раз совершил обряд инициации в боковую ветвь – Халидия в 1886 г. под руководством шейха Ахмеда Зияутдина Кумушханави (Гумушневи). О турецком наставнике З. Расули современный исследователь жизни и деятельности башкирского шейха Хамид Алгар пишет: «А. А. Гумушневи был примечателен тем, что завербовался вместе со своими учениками-мюридами для участия в русско-турецкой войне 1877 года; он организовал

типографию для печатания книг; организовал открытие общественных библиотек в Трапезунде, Ризе и Оф. Эти примеры его различной и новаторской деятельности вне всякого сомнения оказали влияние на Зайн Аллаха Расули, подвигнув последнего на его некоторые рискованные культурные и образовательные инновации». К таковым можно отнести финансирование З. Расулевым издания двухтомного труда Мурата Рамзи «Сборник сообщений и преданий о казанских, булгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных» (Т. 1, 2. Оренбург, 1907–1908), запрещенного царскими властями и изъятого из продажи [5. С. 45]. В работе освещалась история русской колонизации башкирских земель, давался глубокий социально-экономический анализ политики царских властей в данный период, резко осуждалась провокационная политика противопоставления правительством одних тюркских народов (татар, мишар, казахов) другим (башкирам) [6. С. 45].

Зайн Аллах ар-Расули понимал, что политика, направленная на насилие приведет к разрушительным последствиям и предвидел, что с его помощью нельзя решить по-настоящему ни одной проблемы. В своей работе «Макалат Зайнийа» он приводит в пример хадис, в котороом есть такие слова: «Если накажешь его сильно, то он восстанет против. Если же простишь его, то он будет нуждаться в твоей милости» [7. С. 7].

Лидер башкирского национального движения, внесший большой вклад в становлении российского федерализма, известный ученый – востоковед, Заки Валиди Тоган в своих воспоминаниях отзывается о Зайнулле Расулеве как «предельно искренней личности, образце нравственности и человечности» [8. С. 44]. Шейх, беседуя с ним на различные темы, несомненно, используя свои педагогические способности, возможно, и дар предвидения, сумел составить ясное представление о потенциале юноши. Для Валиди эти встречи стали судьбоносными и переломными в становлении его как личности, в формировании его мировоззрения. Духовный авторитет Зайнуллы Расули помог сориентироваться ему в морально-интеллектуальном плане, дав импульс к самореализации.

Доктрина Зайнуллы ишана – это его вера и философия, его образ и форма жизни, его многоуровневый проект прошла испытание временем на прочность и жизнеспособность. Он отказался от догматизма, монополизации и абсолютизации истины, видел все аспекты деятельности людей в едином синергетическом процессе. Концепция Зайнуллы Расулева как выдающегося просветителя и гуманиста своего времени будет всегда современна и актуальна, так как позволит трансформировать вражду в сотрудничество, блокировать механизмы насилия, базирующихся на стереотипах и ненависти, превращать оппонента в своего союзника. Его учение предполагает нравственное самосовершенствование людей, утверждение между ними согласия и уважения.

Философско-этическая концепция Зайнуллы ишана, его религиозно-наставническая, образовательная деятельность является не просто фактом и актом его личной святости. Его мировоззрение по степени зрелости, гуманистической наполненности вполне может стать целевой установкой, способной организовать разноликий исламский мир, мировое сообщество. Зайнулла ишан бросил вызов обществу и своему времени не только интеллектуальный, но и нравственный. Он – та духовная высота, стоящая перед человечеством, которой можно овладеть только объединенными усилиями, несмотря на расовые, этнические, конфессиональные и др. различия. Зайн Аллах ар – Расули учит нас развивать искусство диалога, учитывая разнообразие религиозных традиций и национальных интересов, приучает к терпимости и поиску компромисса, воспитывает уважение к мнению Другого, иным культурным и духовным ценностям – учит жить вместе. Он как проводник идей духовности, просвещения, гуманизма в человеческое бытие, по праву носящий суфийское звание «Великого шейха» и «Кутб замана» (Полюс времени), внес заметный вклад в духовную культуру мусульманских народов Российского Востока.

Литература

1. *Черемшанский В. М.* Описание оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленным отношениях. Уфа, 1859.

2. *Насыров И. Р.* Предисловие к книге // Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины. Уфа, 2008.

3. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

4. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
5. Хамид Алгар. Шейх Зайн Аллах» // Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины. Уфа, 2008.
6. *Ишбердина Г. Н.* Формирование мировозрения А.-З. Валиди. Уфа, 2006.
7. *Расулев, шейх Зайнулла.* «Макалат Зайнийа» // Божественные истины. Уфа, 2008.
8. *Әхмәтзәки Вәлиди Туған.* Хәтирәләр. Өфө, 1996.

Р. Б. Сабекия
(Филиал БашГУ, г. Стерлитамак)

Пифагорейские мотивы в мировоззрении Зайнуллы Расулева: человек-микрокосм в холистической картине мира

Основу гносеологической концепции суфизма составляет признание разумности мира: его разумность есть эманация Божественной сути в мир, в то время как разум человека – дар Творца, позволяющий ему узреть субстанциональное единство всего мира в качестве творения. Узреть – значит ощутить, прожить в непосредственной данности сопереживания генетическое родство живых тварей посредством эмоционального (не рационального) вчувствования в живую мозаику бытия. Способность перенесения центра своего бытия в динамически-жизненную ткань бытия другого тварного существа и проживания всей полноты его эмоциональной «затронутости» миром может быть отнесена к такой важнейшей составляющей человеческой (божественной) сущности, как Любовь. В свою очередь, любовь бытийствует вне рамок рациональности – она мистична как в своих порождающих причинах, так и в способах явленности миру. Тем самым Бог, будучи онто-генетическим основанием тварности мира и его организующим принципом, гармонизирующим сосуществование всех творений, обнаруживает себя как Любовь – производящее, связующее, одухотворяющее и смыслопорождающее начало бытия. Эта явленность Бога человеку постигается последним не посредством дискурса, логического выведения из предшествующей цепочки

рассуждений, а путем непосредственного интуитивного вживания в суть вещей и процессов мира, которую составляет Бог.

Исходя из пантеистической концепции имманентного присутствия Бога в каждом своем творении, шейх Зайнулла Расулев, будучи суфием, указывал на дарованную человеку способность мистического слияния с Богом, расходясь в этом вопросе с позицией официального ислама, настаивающего на трансцендентности, следовательно, абсолютной непознаваемости Всевышнего. Признавая принципиальную непознаваемость Бога, З. Расулев, тем не менее, видел возможность человека стать ближе к Истине при условии обращения его в глубины своей души. Действительно, только погрузившись в основания своей самости, человек обретает в себе Бога. Ища в себе Бога, человек утверждает самого себя, реализуя то потенциальное совершенство, что было заложено Творцом при рождении. Путь поиска Бога в мире, не пролегающий через мир собственного Я, тупиковый: «отворение» потаенной дверцы в мир трансцендентного невозможно без творения человеком своей сущности в практике повседневного существования. И в этом диалектическом синтезе имманентного и трансцендентного содержания человеческой сущности рождается, а точнее, претворяется смысл жизни каждого человека посредством индивидуального прочтения объективно существующих надличностных универсальных ценностей, составляющих каркас аксиологического поля ислама.

Холистические взгляды З. Расулева на человека как на микрокосм, соотносимый с Богом (здесь весьма заметно прослеживается пифагорейская тема), возвышают человека, ибо ему доверено быть носителем Божественной Истины: благодаря дарованному разуму человек способен постигать Абсолют. Только человек забывает, что истина – это Божественный Свет, коренящийся в нем самом как подобии абсолютного совершенства, и ищет истинув мире внешней материи, а не в глубинах своего Я. Согласно З. Расулеву, обретение знания о своем потенциальном совершенстве, заложенном в человеке как образец богоподобия, возможно на пути самосовершенствования, гармоничного развития его духовной, природной, социальной ипостасей.

Зайнулла Расулев, следуя букве Корана, называет знание важнейшей ценностью, поскольку оно обнаруживает генетическую связь человека с Богом, и как общение матери с ребенком не рационалистично, не формализовано, глубоко личностно, интимно, сокровенно, так и общение человека с Богом всегда индивидуально, единично, будучи персональным прорывом в мир сакральных трансцендентных сущностей. В результате подобного интуитивного прорыва к высшим абсолютным ценностям человеку открывается истинное знание – целостное, нерасчлененное, вечное. Знание же, поставляемое наукой, ориентировано на освоение окружающего мира: оно фрагментарное, безличностное, конечное.

Тем не менее, признавая целостность существования человека в мире как существа духовного, физического, общественного, З. Расулев осуществляет в деятельности основанного им медресе «Расулия» принцип всестороннего, гармоничного развития человека, обреченного реализовываться в различных модусах бытия – Вселенной, обществе, профессиональной группе, семье – и призванного творить вместе с Богом и вслед за Богом вечные духовные смыслы и ценности. Таким образом, система обучения в медресе «Расулия» включала в себя обучение истории, географии, литературе, геометрии, музыке и т. п. Все эти дисциплины, по мысли имама, должны были развивать интеллект как способность к рациональному постижению временных истин природного и социального мира, в то время как богословие, опираясь на выстроенную систему знаний обучающегося о вещественном мире, призвано помочь ученику в восхождении к последнему, высшему уровню познания – к практике религиозного опыта. И именно с высоты конечного уровня освоения трансцендентной Истины – вершины пирамидальной системы обучения – возможно новое, целостное видение жизни, единящее личное «я» с Абсолютом. В принципах построения системы учебных дисциплин З. Расулевым наблюдается отголосок пифагорейского влияния: Пифагор так же настаивал на комплексности обучения, с учетом многослойности мира, в котором ученику предстоит действовать, будучи многогранным, сложным подобием самого мира.

В школе Пифагора особая роль в гармонизации различных модусов бытия человека отводилась музыке. Благодаря первозву-

ку как порождающему началу мироздания осуществляется дальнейшая эманация Бога в мир через гармоничный музыкальный ряд: музыка, резонируя первозвук, выражает чистую, символически явленную истину, воплощенную в определенных числовых значениях. Посредством музыки, согласно Пифагору, сохраняется первородная связь творения с Творцом.

Пифагорейская идея первозвука, открывающего путь к мистическому слиянию с Богом, косвенно нашла свое отражение в практике громкого зикра (произносимого вслух многократного поминания Аллаха), являющегося нововведением З. Расулева: именно на фоне непрерывно повторяющегося первозвука как генетического основания мироздания, чем, собственно, и является имя Аллаха, возможно погружение в трансовое состояние сознания, в котором осуществляется непосредственное постижение Всевышнего. Кроме того, введение З. Расулевым в атрибутику мусульманина четок, символически замыкающих числовой круг пропевания первозвука, отсылает нас к пифогорейской идее числового принципа организации Вселенной.

Итак, Великий шейх Зайнулла Расулев – не только гениальный педагог-просветитель, общественный деятель, теолог-мистик, но и оригинальный философ, сумевший соединить официальную догматику ислама с величайшими достижениями античной философской мысли.

Әлфинә Сибгатуллина
(ИВ РАН, г. Москва)

«Сөй хәзрәти Котб-ы җиһанны» яки Зәйнулла Рәсүлевнең госманлы шәйхе хөрмәтенә бастырган бер китабы хакында

Идел-Урал буйларының атаклы ишаны Зәйнулла Рәсүлев хәзрәтләре (1833–1917) 1870 елда хаҗ сәфәре вакытында Истанбулда Әхмәд Зыяэддин Гөмешханәви (1813–1893) исемле зур шәйх белән таныша һәм бу танышлык аның тормыш юлында гаять бәрәкәтле бер вакыйгага әйләнә. Моңа кадәр нәкышбәндия

тарикатенең мөҗәддидия тармагындагы Корбангали Чардаклы ишанга мөридлек иткән Зәйнулла Истанбулда суфичылыкның шул ук тарикатендәге яңа юнәлешкә – халидиягә иярә. Госманлы шәйхеннән тиешле гыйлемнәрне үзләштереп, иҗазәт (рөхсәт) алгач, туган якларында әлеге үзенчәлекле суфи агымын тарата башлый. Төркиядән алып кайткан бу гыйлемгә каршы чыгучылар табыла, тиздән Зәйнулла ишан өстеннән патша идарәсенә әләкләп, суд оештырыла һәм аны сөргенгә озаталар. Үзенә күрә бер сынау итеп кабул ителгән бу сөргеннән кайтканнан соң Зәйнулла ишан тагын бер тапкыр остазы янына Истанбулга барып кайта. 1893 елда Әхмәд Зыяэддин Гөмешханәви хәзрәтләре вафат була. Шәйхенең шөһрәтен татар-башкортлар арасында җәелдерү максаты белән Зәйнулла ишан 1899 елда Гөмешханәвигә багышланган зур күләмле бер әсәрне Казанда бастыру эшен кайгырта һәм ул «***Китаб – әл-мөнакыйб»***[1] исеме белән 1900 елда Казан университеты басмаханәсендә Мөхәммәдшәриф Әхмәҗан угълы Бакиров харәҗәте белән басылып чыга. Бу мәкаләдә без шул 160 битле китапның кыскача эчтәлегенә тукталырга телибез.

Мөнакыйб (мөнакыйбнамә) – дини-тасаувыф әдәбиятында шактый киң таралган жанр, ислам дине изгеләрнең тәрҗемәи хәлләрен үзенчәлекле бер формада бирүче агиографик әсәр төре. Кайвакытта мондый эчтәлекле әсәрләрне **мәкамәт**[2] дип тә атап йөрткәннәр. Казанда басылган әлеге мөнакыйб китабы бу жанрның күпчелек сыйфатларын үзендә туплаган, ягъни традицион формада язылган. Шуңа күрә мәкаләбездә дини-суфичыл әдәбиятта мөнакыйб язу традицияләренә махсус

---

[1] Китапның тулы исеме: **Китаб -әл-мөнакыйб.** Вә әт-тәвасил әл-хак пир әл-тарикать әл-галийә ән-нәкышбәндийә әл-халидийә әл-зыйайиә котб әл-гарифин гаувас әл-василин әш-шәйх Әхмәд Зыяэддин бине Мостафа әл-Көмешханәви коддесе Аллаһ тәгалә сорруһ әл-газиз. Табыгъ кылдырырга иҗазәт бирелде мелла Зәйнулла бине Хәбибулла ән-Нәкышбәнди. Бу китап Казан университетының табыгханәсендә басма улынмышдыр Ташкәндле Мөхәммәдшәриф Әхмәҗан угълы Бакировның харәҗәте илә 1900 нчы елда.

[2] *Мөнакыйб* (берлек санда *мәнкабат*) – мактаулы сыйфатлар. *Мәкамәт* (*мәкам*) – дәрәҗә, суфичылыкта камиллеккә ирешү дәрәҗәләре.

тукталып тормыйча, текстны анализлаганда гына игътибар итәргә уйлыйбыз. Ләкин шуны искәртергә кирәк, бу очракта без шигъри әсәр белән эш итәбез. Авторның сәләте, тәҗрибәсе һәм эмоциональ рухы бу поэтик әсәрдә ачык сизелеп тора.

Китапның башында язучының исеме куелмаса да, текст эчендә бик еш кулланыла: даими рәвештә *Фәвзи (Фәүзи)* дип үз-үзенә эндәшеп, автор традиция буенча укучысына да гел нәсихәтләр әйтеп тора. Мәсәлән:

Зикрә чалыш, даима кальбе уяндыра күр,
Фәвзи йа, зикер әйләйән даима мәнсур улур (5 б.).
(Зикер әйтергә тырыш, йөрәгеңне даими уяу тота күр,
Әй Фәүзи, зикер әйткән Аллаһтан даими ярдәм алыр).

Авторның XIX гасыр азагы – XX гасыр башында яшәгән төрек зыялыларыннан Мостафа Фәвзи бине Ногман (1871–1924) икәнлеге ачыкланды[1]. Ул – яшьтән үк шәйх Әхмәд Зыяэддин Гөмешханәви хәзрәтләренең тәрбиясендә җитешкән тарикать әһеле. Берничә әдәби әсәр авторы Мостафа Фәвзи әлеге мөнакыйбнамәсен 1895 елда язып бетергән. Зәйнулла ишан кулына әсәр кайдан һәм ничек килеп кергән, билгеле түгел. Ләкин аның мөридләре арасында хаҗга баручылар Истанбулда туктаган вакытларында Әхмәд Зыяэддин Гөмешханәви хәзрәтләренең каберен зыярәт итеп, дәргяһына да баруны бер гадәткә керткән

[1] Mustafa Fevzi Efendi. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Menkıbeleri. Hazırlayan Tahir Hafızoğlu. İstanbul, İnsan yayınları, 2010. Кыска гына гомерендә Мостафа Фәвзи солтан Габделгазиз (1861–1876), Морад V (1876–1876), Габделхәмид II (1877–1909), Мәхмәд Решад V (1909–1918) һәм Вәхдеддин (1918–1920) солтаннарның идарә иткән чорларны һәм Төркия Җөмһүриятенең тәүге елларын күргән. Чыгышы белән Төркиянең Эрзинҗан өлкәсеннән булган Мостафа Фәвзи әфәнденең, сарай әһелләреннән Касапзаде дигән кешенең аны яшь вакыттан ук зиһенле булуын күреп алып Истанбулга алып килүе белән тормышы нык үзгәрә. Истанбулда диңгезчелек мәктәбен бетергән һәм диңгезчелек белән бәйле рәсми урыннарда кятиб булып эшләгән, яхшы хезмәте өчен хәтта солтаннаның бүләкләренә лаек булган.

булалар. Мөгаен, шулардан берәрсе бу мөнакыйб китабын Троицкига алып кайтып остазына биргәндер, дип уйларга кирәк.

Китапның теле госманлы төрекчәсе (хәтта бер урында фарсыча нәгыть тә бирелгән) булса да, XX гасыр башы татар укучысына шактый аңлаешлы булырга охшый. Әсәр ислам әдәбиятына хас булган традицион кереш белән башлана: Аллаһ тәгаләне мактау һәм күпсанлы исемнәрен зикер итү, аның рәсүле Мөхәммәдне мактау һәм дүрт сәхабәсен искә алу; Аллаһ тәгаләдән, пәйгамбәрдән һәм тарикать изгеләреннән-пирләреннән ярдәм сорау, укучыга мөрәҗәгать итеп хаталары булса, гафу үтенү, мактыйсы затның бөеклегенә игътибар итәргә чакыру h. б. Үрнәк өчен:

Мөкатдәм зикер идәм исме Җәлалы
Ки улдыр мөәминнең хәйрел мекалы,
Әгәр һәркем идәрсә зикре Хаккы
Делендә гәр булырса фикре Хаккы.
Улыр, әлбәттә, Аллаһың вәлисе
Зоһур әйләр аның фәйзе җәлисе (2 б.).

(Иң әүвәл Аллаһның исемен телгә алам, чөнки Аллаһ исеме – мөселманның иң хәерле сүзе ул. Әгәр Хак тәгаләне теле белән зикер иткән кеше, гел Аллаһны гына исендә тотып, башка һичбер нәрсәне күңеленә кертмәсә, әүлияләрдән, изгеләрдән саналыр һәм аңа Аллаһ тәгалә күп хәерле эшләр насыйп итәр).

Мөнакыйбнамә эченә дини әдәбиятның кечкенә күләмле шигъри жанрлары да кергән: Аллаһ тәгаләнең барлыгын һәм берлеген раслаучы *тәүхид (2 б.),* Мөхәммәд пәйгамбәрне зурлаучы *нәгыть (12 б.),* аның тышкы һәм эчке сыйфатларын аерым-аерым тасвирлаучы *шәмаил* һәм *хилйә (46 б.),* ислам бөекләрен зурлаучы фәлсәфи рухлы *касыйдә (57–63 б.),* язучының күңелендәге бар зар-моңын Аллаһка җиткерүче *мөнажәт (70 б.),* вафат булган шәхесне мактап телгә алучы *мәрсия (60–69 б),* суфи оешманың мәгънәви шәҗәрәсен тәшкил итүче *силсиләнамә (149 б.)* h. б. Бу жанрларның һәрберсе шагыйрьдән гаять зур җитдилек һәм осталык таләп итә. Шәрык дини-суфичыл әдәбияты

традицияләрен яхшы үзләштергән Мостафа Фәвзи әфәнде гарәп, фарсы, төрки телләрнең бай хәзинәсеннән файдаланып, һәр макталган затның сыйфатларын мөкәммәл бер тел белән бәян итә. Пәйгамбәр һәм сәхабәләрне, нәкышбәндия пирләрен-мөршидләрен олылаган язучы, әдәби традиция кушканча, үз-үзен түбәнсетеп, Аллаһның бер бичара гөнаһлы колы (*гөнаһкяр, нәфес әһле, гариб* h. б.) итеп күрсәтә. *«Хәзрәти пир»* Әхмәд Зыяэддин хәзрәтләренең рухына мөрәҗәгать итеп, аннан гөнаһлы юлдан чыгарга һәм хәерле эшләр белән генә шөгыльләнергә ярдәм итүен сорый. Шәйхнең күңеле шул кадәр юмарт, сизгер, нур белән тулы ки, әгәр Аллаһны эзләү юлына басканнар аның дәргәһына барсалар, һәртөрле сорауларына җавап табарлар, чөнки аның күңелендә Аллаһ тәгалә үзе урын тапкан, ди. Мөнакыйбнамәнең төрле бүлекләренең ахырында даими кабатланып килүче икеюллык әсәрнең бер бизәген тәшкил итә:

Сәвәрсән хәзрәти Котб-җиһаны,
Укы Ихлас илә Сәбгуль-мәсани.

(Әгәр сөйсәң җиһанның полюсы булган бу хәзрәтне, укы «Ихлас» һәм «Фатиха» сүрәләрен).

Төп сурәтләү объекты булган шәйх Гөмешханәви хәзрәтләренең әдәби образы тарихи чынлык – биографиясе белән бергә үрелеп бирелә. Мостафа улы Әхмәд (бабасының исеме Габдерахман, Зыяэддин исә – махлас) һиҗри 1228 дә, башка бер риваять буенча 1235 елда Төркиянең Гөмешханә дигән җирендә дөньяга килгән. Кечкенә генә булса да, изге рухка ия бу шәһәрнең Әмирләр мәхәлләсендә әмирләр нәселеннән туган Әхмәд биш яшендә Коръән кәрим укый башлаган, сигез яшендә аны ятлап бетергән һәм тагын бик күп дини китапларны өйрәнгән. Ун яшендә атасы аны сәүдә эшенә ала башлаган, ләкин Әхмәднең моңа бөтенләй күңеле ятмаган. Олы абыйсының армиядән кайтуы хәбәрен ишетү белән, эш өчен Истанбулга килгән Әхмәд әлеге гыйлем мәркәзеннән кире өенә әйләнеп кайтмый, Баязид дәресханәсенә урнашып кала. Шунда нәкышбәндия тарикатенә яңа бер көч өстәгән Мәүлана Халид Багдадиның атаклы

хәлифәләреннән берсе шәйх Әрвади (Әхмәд бине Сөләйман әл-Әрвади) хәзрәтләренең мөриде булу бәхетенә ирешә. Әлбәттә, бу вакыйга мөнакыйбнамә авторы тарафыннан шактый арттырылып-күпертелеп күрсәтелә: имеш, Багдади хәзрәтләре Әхмәд Зыяэддин исемле зур бер галим барлыкка киләсен алдан ук белә һәм аны рухи яктан тәрбияләү эшен шәйх Әрвадигә йөкли, Әрвадинең Истанбулга килүе хакында яшь Әхмәдкә «күкләрдән хәбәр килә» һәм ул таң ату белән аны эзләп табып, хезмәтенә керә. Язучы бу ике кешенең табышуын, бер-берсен тулыландыру, баету-үстерү күренешен дөнья әдәбиятында гаять мәшһүр булган Җәлалетдин Руми белән Шәмсетдин Тәбризи арасындагы илаһи дуслык белән чагыштыра:

Җәлалетдин Румидер мисалең,
Бән ул Шәмс-ем ки мәфтүн-ы җәмалең.
(Син Җәлалетдин Румигә охшадың, мин исә синең гүзәллегеңә гашыйк Шәмс булдым).

Остаз-мөрид дуслыгы шулай ук суфи әдәбиятына хас булган икепланлы символлар (гашыйк-мәгъшук, падишаһ-кол h. б.) ярдәмендә дә тасвир ителә.

Утыз яшьләрендә Әхмәд Зыяэддин хәзрәтләре тарикать шәйхлегенә башлый, озак еллар җиһанга гыйлем нурын тарата, хәдис, гакаид, суфичылык, фикh h. б. дин белемнәре буенча күп санлы файдалы китаплар яза, шәкертләр тәрбияли, Коръән уку курслары оештыра. Язучы тарафыннан *«пәйгамбәр варисы», «җиһанның котыбы», «күңелләрнең кояшы»* дип тә олыланган шәйхнең нәгъте һәм шамаиле дә бирелә, без моннан нәгыть, шамаилнең Мөхәммәд пәйгамбәр өчен генә язылмавына бер дәлил күрәбез:

Бер шамаил сөйләйем хәйран ула әһле зәмин
Сахибедер ма биһил гөрүһе Халидин.

Шамаилдә шәйхнең нурлы йөзе ак иде, яңаклары гөл (роза) кебек, битендәге тир тамчылары гүя кыйммәтле берәр энҗе иде,

диелә. Матур йөзендә һәрберсе бер бәрәкәт бирүче кыйммәтле җәүһәр кебек миңнәре бар иде. Борыны, кашларының арасы, кап-кара күзләре, озын керфекләре, мөбарәк сакалы һәм мыегы, ап-ак чалмасы, кышын яшел, җәен ак киеме h. б. тасвирлана. Шамаилдә китерелгән сыйфатлар, нигездә, дини-суфичыл әдәбиятта киң кулланыла торган клише сүзләр. Алар арасыннан нәкъ менә тасвир ителгән шәхескә генә хас булган үзенчәлекләрне табу шактый кыен.

Халидия тарикатенә тавышлы зикер хас дигән кешеләр өчен автор мондый җавап бирә:

Зикремез зикре-һафидер, мәст идәр гашыйклары.
(Зикеребез тавышсыз зикер, Аллаһка гашыйкларны исертер).

Шәйхенең характерын тасвирлап, Мостафа Фәвзи әфәнде аеруча бу нокталарга игътибар итә: Аллаһ ризалыгы өчен сәдәка бирер, фәкыйрьләргә ризык өләшер, үзе көнгә бер тапкыр ашар иде. Үзенә генә хас бер хуш ис килер иде. Бик аз йоклар, вакытын гел догада-гыйбадәттә уздырыр иде. Күзләре йоклаганда да күңел күзе күрер иде, мөридләренең күңелләрендәге фикерне әйтмичә дә белер иде. Аның нурлы йөзенә караганнарның күңеле сөнеч белән тулыр, вәгазьләре гаять эчтәлекле булып, аны тыңларга падишаһ Габделмәҗит һәм Габделгазиз ханнар да килер иде. Аеруча солтан Габделхәмид аны хөрмәт итәр иде, ди:

Хосусан хәзрәти Габделхәмид хан
Ул солтан бине солтан бине солтан
Рийайәт хөрмәт әйләрде кәрәмкар
Ул хаканус-салатин у җиһандар...

Җомга көннәрендә Фатыйма солтан мәчетендә мөридләре белән бергә намаздан соң күрешер иде, һәр сишәмбе көн кичен мөридләр белән *хәтме хаҗиган* (нәкышбәндия тарикатендәге зикер мәҗлесе) оештырыр, соңыннан 70 мең тапкыр кәлимә-и тәүхид әйтеп тәсбих тартырлар иде, ди. Әхмәд Зыэддин хәзрәтләрен замананың имам Әгъзамы дип атау, нәкышбәндия

тарикатенә нигез салган Баһаеддин Нәкышбәндинең үзенә охшату да шагыйрьнең аңа булган чиксез хөрмәтен күрсәтеп тора.

Һиҗри 1311 елда шәйхенең вафат булу вакыйгасын сурәтләп, автор гөл бакчасының хуҗасы китте, чәчәкләр сулды, бүген күңел сараеның солтанынан аерылдык, бар дөньяны матәм басты, кебек гыйбарәләр куллана. Шәйхен югалту хәсрәтен белдергәндә Мостафа Фәвзи гади халык теле белән язылган шигырь формасын да куллана:

Фәүзи диде бу сүзләре,
Кан белән тулды күзләре.
Шәйхен мөбарәк йөзләре
Бәнзәр җәннәт гөлләренә.
(Бәнзәр – охшар).

Җеназа көнне бөтен мөридләре җыелган Фатыйма солтан мәчетенә баруын әйтә: һәммә халык елый, Коръән укый, җеназа намазы укылса да, табут һаман мәчеттән чыгарылмый тора, ди, чөнки солтан хәзрәтләреннән хәбәр көтәләр. Менә Әшрәф әфәнде солтан яныннан килеп җитә: шәйхне падишаһлар янына күмәргә дигән солтан боерыгы бар икән. Баязид мәчетендә икенде намазыннан соң җеназа намазы укыла. Солтан Габделхәмид, үзенең бик күп җаваплы кешесен җибәреп, олуг затка лаеклы рәвештә күмүне оештыруны тәэмин итә: шәйх Әхмәд Зыэддин хәзрәтләре Кануни солтан Сөләйман төрбәсе янына дәфен ителә. Кабер ташына бик матур шигырь һәм дога языла (63 б.).

Мостафа Фәвзи әфәнде шәйх Әхмәд Зыэддин хәзрәтләренең 116 хәлифәсенең исемнәрен дә шигырь юллары эчендә санап чыга, без монда аларның барысын да китермичә, Рәсәй мөселманнары арасыннан чыккан булырга мөмкин кешеләрнең исемнәрен генә китерәбез: *Ногайлы Габдесалих, Ногайлы Хуҗа Исмәгыйль, Кырыми Хуҗа Хәсән, Дагыстанлы Габдулла, Кырыми Мүҗтеба, Казанлы Насыйреддин Әрҗүмәнди, Чәркәс Мөхәммәд, Кырыми Хуҗа Исмәгыйль, Чәркәс Дөзҗәле, Казанлы Хуҗа Рәшид, Йосыф Мөхәммәд Бохаралы, Казанлы Гази Мөхәммәд* h. б. Чыннан да Рәсәй мөселманнары арасында Әхмәд

Зыяэддин Гөмешханәвидән иҗазәт алып, халидилекне Идел, Урал, Кырым, Кавказ тарафларына алып кайтып таратучылар аз булмаган. Бу хәлифәләр исемлегендә Зәйнулла ишанның исеме уртада бирелгән, ягъни Гөмешханәвинең «рәсәйле хәлифәләре» арасында ул беренчесе дә, соңгысы да булмаган диярга нигез тулы бар.

* * *

Тасаувыф гыйлемендә югары дәрәҗәгә ирешүнең бер дәлиле булып, суфиның могҗизави хәлләре – кирамәтләре тора. Фәвзи әфәнде дә үз әсәрендә шәйх Әхмәд Зыяэддиннең кирамәтләренә аерым бүлек (*92 б.)* багышлый. Болар арасында шәйхнең алты ай буена күз йоммыйча, йокламыйча, дини китап язуы; Истанбулның Бәйкоз дигән җирендә шәкертләре белән чатыр корып, хәтм-е хаҗиган оештырганда, тирә-яктагы агачларның да саф-саф тезелеп чатыр янында зикер әйтеп әйләнә башлавы кебек вакыйгалар бар. Бервакыт Бәйкоздагы чатырга бер христиан кешесе килеп йөри башлый, шәйх янында гел елап-сыктап сызланып утыра торган була, чөнки аның эченнән ташып чыккан кәферлекне шәйх Әхмәд Зыяэддин генә баса ала, соңыннан бу кеше иманга килә һәм мөселман булып китә. Яңа гына тарикатькә кергән яшь бер мөрид исә, шәйхенең кушуы буенча көрсигә чыгып, мәхәллә кешеләренә вәгазь укый, бу чыгыш шул кадәр яхшы була ки, бар кеше аның акылына таң кала, моңа үзе дә аптыраган шәкерт тирән белемнәргә нигезләнгән мондый вәгазьне аның авызыннан бар тик шәйхе генә сөйли алуын аңлый. Мисырда чакта шундый бер вакыйга була: Әхмәд Зыяэддин хәзрәтләре мәҗлестә сөйләшеп утырган вакытта, ишек ачылып бер могътәбәр зат килеп керә, тиешле итеп сәлам бирә һәм шәйх янына килә. Шәйх аны иске танышы кебек кочаклап каршы ала, үз янына утырта. Мәҗлестәгеләр шуңа игътибар итәләр: янәшә утырган бу ике кеше бер-берсенә шул кадәр охшаганнар, кайсысының чын шәйх икәнен аерып та булмый башлый. Бу хәлгә бик аптыраган мөридләренә Әхмәд Зыяэддин хәзрәтләре соңыннан үзе аңлатма бирә: аның кыяфәтенә кергән әлеге шәхес җирне-күкне гизеп йөрүче мәңгелек зат Хозыр Ильяс була.

Моннан кала тагын берничә могҗизалы вакыйга сөйләнә, боларның күпчелеге Әхмәд Зыяэддин хәзрәтләренең алдан күрүчәнлеген, кешенең ни уйлаганлыгын ерактан торып та аңлаганлыгын, авыруларны төштә дәвалавын, хәрәм ризыкны ашамыйча ук сизә белүен h. б. хәбәр итә. Мондый гыйбрәтле хикәяләр мөнакыйбнамәгә маҗаралылык өстәве һәм әсәрне мавыктыргыч итүе белән кыйммәтле. Сюжет ягыннан кайбер хикәяләрнең Шәрык әдәбиятындагы «күчмә сюжетларны» хәтерләтүен дә әйтеп китәргә кирәк, мәсәлән: балалары булмаган бер мөрид шәйхе янына килеп ярдәм сорый. Шәйх Әхмәд Зыяэддин хәзрәтләре мөридкә аңа бер алма бирә, яртысын үзең аша, яртысын хатының ашасын, балаларыгыз булыр, ди. Бу мотив төрки әдәбиятларда киң таралган «Таһир-Зөһрә» дастанын хәтерләтсә, икенчесе исә Хуҗа Әхмәд Ясәвидән килә торган галимнәр кулыннан алынган җимеш белән гыйлемлекнең «күчүе» сере белән бәйле: ике баласы булган бер мөрид балаларының игелекле булуын үтенеп шәйхенә килә, шәйх аңа җимешләр бирә, аларны ашаган балалар соңыннан Коръән хафиз булып китә.

Мөнакыйбнамә нәкышбәндияи-халидия тарикатенең шигъри силсиләсен бирүе белән дә әһәмиятле, без монда бары ул «алтын силсилә»дәге бөек шәхесләрнең исемнәрен бирү белән генә чикләнәбез:

1. Хәзрәти Мөхәммәд
2. Хәзрәти Әбүбәкер
3. Сәлман Фариси
4. Касыйм бине Мөхәммәд
5. Җәгъфәр Садыйк
6. Әбү Язид Бистами
7. Әбү Хәсән Харакани
8. Әбү Гали Фәрмиди
9. Йосыф Хәмәдани
10. Габделхалик Гыйҗдувани
11. Хуҗа Гариф Ривгәри
12. Мәхмүт Инҗир Фагнәви
13. Гали Рамитани (Газизан)
14. Мөхәммәд Баба Сәммаси

15. Сәйед Әмир Кулял
16. Баһаеддин Нәкышбәнди
17. Мөхәммәд Галәеддин Гаттар
18. Мәүлана Ягъкуб Чәрхи
19. Гобәйдулла Ташкенди
20. Мөхәммәд Парса
21. Дәрвиш Мөхәммәд
22. Хаҗәги Имкәнәги
23. Мөхәммәд Бакыйбиллаһ
24. Имам Раббани
25. Мөхәммәд Мәгъсүм
26. М. Сәйфеддин Фаруки
27. Мөхәммәд Бәдәвани
28. Шәмседдин Хәбибулла
29. Габдулла Дәһләви
30. Мәүлана Халид Багдади
31. Әхмәд бине Сөләйман әл-Әрвади
32. Әхмәд Зыяэддин Гөмешханәви
33. Кастамонулы Хәсән Хилми.

Йомгак ясап шуны әйтергә кирәк, Зәйнулла Рәсүлев госманлыча язылган әлеге мөнакыйбнамәне Идел-Урал буйларына кайтартып һәм Казанда яңадан бастыртып, иң аз дигәндә ике максатка хезмәт иткән: беренчесе, чын һәм ялган суфилар турында җәмгыятьтә бәхәсләр куерган чакта камил шәхес, камил мөршид нинди була дигән сорауга иң соңгы дәвердә яшәгән күренекле шәйх Әхмәд Зыяэддин Гөмешханәви хәзрәтләрененең шәхесен үрнәк итеп китергән. Зәйнулла ишан бу олуг затны үзе якыннан танып-белгәнгә һәм аңа бар рухы белән бәйләнгәнгә күрә, аның бөеклеген мактаучы әдәби әсәрне үз мөридләренә укырга тәкъдим итеп, аларның иман-инанычын тагын да ныгытырга омтылган. Икенче максат исә, мөгаен, дини-суфи эчтәлекле әсәрләрнең дәрәҗәсен һәм әһәмиятен арттырырга тырышу белән бәйледер. Безнең якларда артык киң таралыш тапмаган мөнакыйбнамә жанрына госманлы төрекчәсеннән чын дәрәҗәсендә классик үрнәк саналырдай әсәрне сайлап алып, Зәйнулла ишан укучыларның зәвыгын күтәрү һәм суфичылык традицияләренә нигезләнгән

әдәбиятка игътибарны арттыру өчен үзеннән бер өлеш керткән дип санарга мөмкин. Ничек кенә булмасын, Мостафа Фәвзи бине Ногман әфәнденең «Китаб әл-мөнакыйб» әсәре Казанда басылып чыгып, шимальдә яшәгән төрки мөселманнарның да иман һәм әхлак ныклыгын саклауга хезмәт иткән, рух һәм күңел дөньяларын яктырткан дип уйларга төпле нигез бар.

М. Н. Фархшатов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Краткий обзор архивных источников и литературы о жизни и деятельности шейха Зайнуллы Расулева[1]

Имя и деятельность знаменитого во всем Российском Востоке шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917) долгое время находились в забвении. Лишь с середины 1980-х годов, в русле повышения интереса к суфизму в стране в целом, наметился поворот лицом к биографии Зайнуллы ишана. Появились первые литературные сочинения, статьи и книги о нем [38; 26; 14; 22; 10; 30; 15; и др.]. В них, по меньшей мере, содержался интересный фактический материал. Усилиями отдельных исследователей-энтузиастов был осуществлен перевод с арабского некоторых сочинений знаменитого башкирского религиозного деятеля [см., например: 28]. В 2008 г. в Уфе прошла международная научно-практическая конференция, посвященная 175-летию со дня рождения шейха Зайнуллы [см.: 16].

Однако при всем интересе общественности и отдельных ученых к творчеству и деятельности З. Расулева до сих пор сделано немного на пути документального освещения главных этапов его драматической судьбы. В настоящей статье, во-первых, внимание исследователей обращается на некоторые первоисточники по наиболее трагическому этапу жизни выдающегося башкирско-

[1] Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда по проекту № 12-11-02005.

го религиозного деятеля второй половины XIX – начала XX в., а именно – истории выселки Зайнуллы ишана за пределы Оренбургского края за, по словам царских чиновников, пропаганду «ереси». Во-вторых, в ней дается краткий обзор существующей литературы о биографии З. Расулева.

Сохранившийся документальный материал о жизни и деятельности Зайнуллы ишана достаточно обширный. Он сосредоточен в различных отечественных архивохранилищах. Это, прежде всего, особые (бывшие секретные) дела в фондах Российского государственного исторического архива (РГИА, г. Санкт-Петербург) [см: 1], Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ, г. Москва) [см.: 2], Центрального исторического архива Республики Башкортостан (ЦИА РБ, г. Уфа) [см.: 3], Государственных архивов Оренбургской [см.: 6] и Костромской [см.: 5] областей (ГАОО и ГАКО)[1], Научного архива Уфимского научного центра Российской академии наук (НА УНЦ РАН, г. Уфа) [см.: 4].

Сохранившиеся архивные документы содержат разнообразный фактический материал. Они достаточно полно раскрывают, например, истоки и суть репрессивных действий государственных органов по отношению к суфизму как к одному из проявлений неофициального, «народного» ислама. Кроме того, в них имеются ценные сведения о крайне неоднородной суфийской практике на Южном Урале и ее эволюции, взаимоотношениях между различными течениями суфизма, конкуренции шейхов-новаторов с традиционными ишанами и «указными» муллами. Вместе с тем к некоторым данным из делопроизводственной документации надо относиться критически, так как они вышли из-под пера государственных служащих Российской империи, которые в своей основной массе в «деле» Зайнуллы Расулева проявляли особое рвение для разоблачения «секты лжепророка» [подробнее см.: 35].

---

[1] К сожалению, по некоторым, прежде всего материальным, причинам вне поля нашего зрения остались документы Государственного архива Вологодской области, среди которых, наверняка, есть и «дело», касающееся сосланного в г. Никольск указного муллы Зайнуллы Хабибуллина (=Расулева).

Прежде поиском архивных документов, касающихся деятельности Зайнуллы Расулева, занимались и другие исследователи. Первым из них был неутомимый составитель биобиблиографического энциклопедического словаря мусульманского Российского Востока Ризаэтдин бин Фахретдин (1859–1936). Но его поиски в архиве Оренбургского магометанского духовного собрания закончились, по большому счету, безрезультатно. Ученый с горечью вынужден был констатировать, что в архиве муфтията ему удалось найти лишь обложку «дела» Зайнуллы Расулева [29][1]. А куда делось его содержимое осталось ему в тайне.

Поэтому, наверное, Р. Фахретдинов составленный им сборник некрологов и воспоминаний о Зайнулле Расулеве предварял биографией шейха, написанной племянником последнего муллой Мусой, сведениям которого ученый отдавал предпочтение перед другими данными [см.: 20].

Судьбой Зайнуллы ишана интересовался также башкирский ученый-энциклопедист Мухаммад-Салим Уметбаев (1841–1907). Об этом свидетельствует наличие в его личном архиве копий с некоторых материалов из дел Духовного собрания о выселке Зайнуллы Расулева из Оренбургского края в начале 1870-х годов [см.: 4; 21. С. 24 (документы № 56–57)]. Бесспорно, при написании обстоятельной статьи по случаю кончины шейха Расулева на некоторые первоисточники опирался академик В. В. Бартольд (1868–1930) [13].

В атеистической советской исламоведческой литературе Зайнулла Расулев упоминался обычно лишь в негативном плане без ссылки на какие-либо документы [см., например: 19. Б. 29–30, 43, 103–104; 17. С. 54, 56–58]. Даже в классической книге Л. Климовича «Ислам в царской России», опирающейся во многом на ма-

---

[1] Укажем, что вопреки утверждениям этого весьма осведомленного дореволюционного ученого в архиве Оренбургского магометанского духовного собрания, ныне составляющего отдельный фонд в Центральном историческом архиве Республики Башкортостан (Ф. И-295), имелось все-таки одно особое «дело» о деятельности Зайнуллы Расулева в 1870-е годы, которое сохранилось до наших дней. Кроме того, судьба Зайнуллы ишана нашла отражение и в некоторых других материалах муфтията [см.: 3].

териалы Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД, давалась лишь краткая общая характеристика деятельности Зайнуллы Расулева на основе фактического материала, приведенного в вышеназванной статье В. В. Бартольда [18. С. 169–170].

С середины 1980-х годов, когда произошел исследовательский всплеск к истории российского ислама и, особенно, к его суфийскому компоненту [см., например: 12; 37; 31; 7; 11; 25; 32; 42; и др.], свою лепту в документальное изучение биографии Зайнуллы Расулева внесли М. Н. Фархшатов, А. Б. Юнусова, Г. Б. Фаизов, И. Р. Насыров, Д. Д. Азаматов, Р. Х. Насыров и др. [см., например: 34. С. 83–85; 35; 39. С. 15; 40. С. 74, 80–81; 33. С. 50–51; 23; 8; 9. С. 173–174; 27; 24; 36; и др.].

Несомненна заслуга в изучении жизни и деятельности Зайнуллы Расулева, а также выявлении его места в духовной истории мусульман Урало-Поволжья американского востоковеда Хамита Алгара (1940 г. р.), несмотря на то, что при написании известной статьи многие первоисточники остались ему недоступными [41].

В заключение хотелось бы напомнить слова первого исследователя биографии З. Расулева Ризаэтдина бин Фахретдина, написанные в далеком 1917 г.: «Эти (архивные. – *М. Ф.)* документы являются единственным мерилом для понимания моральных устоев наших древних ученых, высоких достоинств их мыслей и взглядов. Биография шейха Зайнуллы хазрата является не только частным жизнеописанием, а представляет собой яркую страницу нашей общей истории. […] При написании биографии Зайнуллы хазрата поле очень обширно, сюжетов множество, а материал для размышлений и заключений также обширен, как и человеческий взор» [29]. Всем, кто интересуется жизнью и деятельностью шейха Зайнуллы, эти мысли напоминают о необходимости дальнейших поисков первоисточников, конкретно-исторического подхода при изучении такого сложного общественно-культурного явления, как суфизм и его последователи.

Источники и литература

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821 (Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД). Оп. 6. Д. 841: Дело о выселке во внутренние губернии муллы Зайнуллы Хабибуллина [Расулева] (на 7 л.).

2. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 109 (III отделение Е. И. В. канцелярии). II экспедиция. 1873 г. Д. 40: По прошению арестованного в г. Златоусте имама д. Аккужино Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии Зайнуллы Хабибуллина [Расулева] (на 7 л.).

3. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. И-9 (Уфимское губернское правление). Оп. 1. Д. 298: …О выселке в Вологодскую губернию муллы [Зайнуллы] Хабибуллина [Расулева] и башкирца [Гатауллы] Абдулмаликова (на 26 л.); Ф. И-11 (Канцелярия Уфимского гражданского губернатора). Оп. 1. Д. 1533: Переписка с Оренбургским генерал-губернатором о мулле [Зайнулле] Хабибуллине [Расулеве] из Верхнеуральского уезда, проповедовавшего шаманскую религию среди населения Златоустовского уезда (на 11 л.); Ф. И-295 (Оренбургское магометанское духовное собрание). Оп. 2. Д. 124. Л. 412: [Особая статья к журналу присутствия Оренбургского магометанского духовного собрания от 30 мая 1872 г. по рассмотрению «дела» имама д. Аккужа Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии Зайнуллы Хабибуллина]; Д. 132: Журналы заседания присутствия Оренбургского магометанского духовного собрания за 1875 г.; Оп. 3. Д. 8027: Дело… об образовании секты из магометан во главе с имамом Хабибуллиным З[айнуллой]. из д. Аккужиной Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии (на 48 л.).

4. Научный архив Уфимского научного центра Российской академии наук (НА УНЦ РАН). Ф. 22 (Личный фонд Мухаммад-Салима Уметбаева). Оп. 1. Д. 1.

5. Государственный архив Костромской области (ГАКО). Ф. Ф-134 (Костромское губернское правление). Оп. 2. Д. 86: О переводе из Вологодской губернии указного [имама] З[айнуллы] Хабибуллина и башкира Г[атауллы] Абдулмаликова в Костромскую губернию под надзор полиции (на 50 л.); Оп. 14. Д. 825: Ведомости о лицах, состоящих под надзором полиции в городах и уездах Костромской губернии. Октябрь 1880 г. Л. 33 об. – 35.

6. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 10 (Канцелярия Оренбургского гражданского губернатора). Оп. 7. Д. 598: Дело о переселении муллы Зайнуллы Хабибуллина [Расулева] из Костромской губернии в Оренбургскую под надзор полиции (на 173 л.).

7. *Абашин С.* Суфизм в Средней Азии: Точка зрения этнографа... // Вестник Евразии. М., 2001. № 4. С. 117–141.

8. *Азаматов Д. Д.* Шейх-просветитель // Булгар. Уфа, 1993. № 4 (Декабрь). С. 1.

9. *Азаматов Д. Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII – XIX вв. Уфа, 1999.

10. *Айсин Р.* Зәйнулла ишан – данлы шәхес // Заман – Башкортостан. 1995. 18–24 февр.

11. *Аликберов А. К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака´ик» (XI–XIII вв.). М., 2003.

12. *Бабаджанов Б.* Политическая деятельность шайхов Накшбандийа в Мавараннахре (Первая половина XIX в.): Автореф... . дис. канд. ист. наук. Ташкент, 1996.

13. *Б[артольд] В.* Шейх Зайнулла Рсулев // Мусульманский мир. Пг., 1917. Вып. 1. С. 73–74.

14. Башкорт әҙәбиәте тарихы: 6 томда. Өфө, 1990. Т. 2.

15. *Гәйнетдинов М.* Ташкын кочагында бер маяк [Ишан Зәйнулла Рәсүли] // Гасырлар авазы = Эхо веков. Казань, 1997. № 1–2. Б. 136–141.

16. Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 175-летию со дня рождения крупного просветителя, философа и религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). Уфа, 5–7 июня 2008 г. Уфа, 2008.

17. *Ишмухаметов З. А.* Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань, 1979.

18. *Климович Л.* Ислам в царской России: Очерки. М., 1936.

19. *Мозаффари З.* Ишанлар-дәрвишләр. Казан, 1931.

20. Муса бин Фәтхулла бин Хәбибулла бин Рәсүл [Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәрҗемә-и хәле] // [Ризаэтдин бин Фәхретдин (сост.)] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәрҗемә-и хәле. Оренбург, 1917. Б. 5–16.

21. *Надергулов М. Х.* (автор-сост.) Краткое описание фонда М. Уметбаева из архива Уфимского научного центра РАН. Уфа, 1993.

22. *Насиров Р.* Ишан илен курсалай // Башкортостан. Өфө, 1994. 10–12, 16 март.

23. *Насыров И.* Духовный отец нации // Ватандаш = Соотечественник. Уфа, 1998. № 9. С. 118–122.

24. *Насыров Р. Х.* Шейх Зайнулла Расулев. Уфа, 2008.

25. Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

26. *Расих А.* Ишан оныгы: Роман-истәлек («Елларны чигерсәм» исемле әсәрнең беренче китабы) // Казан утлары. 1990. № 1. Б. 8–68; № 2. Б. 15–93 (Отдельное издание: Расих А. Ишан оныгы. Елларны чигерсәм. Автобиографик трилогия. Роман-истәлек. Беренче китап. Казан, 1996).

27. *Расулев, шейх Зайнулла.* Божественные истины / Сост. и пер. с араб. И. Р. Насыров. Уфа, 2008.

28. Расули (Расулев) ан-Накшбанди, шейх Зейнулла. Избранные произведения / Авт.-сост. и пер. с араб. И. Р. Насыров. Уфа, 2001.

29. *Ризаэтдин бин Фәхретдин.* Сүз башы // [Ризаэтдин бин Фәхретдин (сост.)] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәрҗемә-и хәле. Б. I–II.

30. *Салихов Ә.* Тагы Зәйнулла ишан хакында // Башкортостан. Өфө, 1995. 14 дек.

31. Суфизм в Центральной Азии (Зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера / Сост. и отв. ред. А. А. Хисматуллин. СПб., 2001.

32. Суфизм как социокультурное явление в Российской умме: Материалы Всерос. научно-практ. конф. (Казань, 21 ноября 2006 г.) / Отв. ред. и сост. И. К. Загидуллин. Н. Новгород, 2007.

33. *Фаизов Г. Б.* Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа, 1995.

34. *Фархшатов М. Н.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период (60–90-е годы XIX в.). М., 1994.

35. *Фархшатов М. Н.* «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии. Сб. док. Уфа, 2009.

36. *Хабутдинов А.* Суфизм у татар как социальный институт // Суфизм как социокультурное явление в Российской умме. С. 81–82.

37. *Хисматуллин А.* Суфийская ритуальная практика (На примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.

38. *Хәсәйонов Г.* Заманының үз укымышлылары: XIX быуаттың икенсе яртыһында Башкортостанда ижтимаги һәм эстетик фикер үсеше тарихынан // Совет Башкортостаны. Өфө, 1989. 14 нояб.

39. *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкирии (1917–1994). Уфа, 1994.

40. *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

41. *Algar, Hamid:* The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Gross, Jo-Ann (ed.) Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Durham & London, 1992. P. 112–133 [Пер. на рус. яз.: *Алгар Х.* Шейх Зайнулла Расулев – последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандия в Волго-Уральском регионе / Пер. с англ. И. Р. Насырова // Ватандаш = Соотечественник. Уфа, 1998. № 9. С. 123–138 (То же в: *Расулев, шейх Зайнулла.* Божественные истины. С. 149–189); Сокр. пер. на рус. яз.: *Альгар Х.* Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона / Пер. с англ. А. Арслановой // Татарстан. Казань, 1995. № 7–8. С. 102–108]

42. *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998 (Пер. на рус. яз.: Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. И. Гилязова. Казань, 2008).

А. Ж. Хайруллина

(Учалинское представительство БашГУ, г. Учалы)

Мөхәммәт Имашев – Зәйнулла ишан шәкерте

Мөхәммәт Имашев XX быуат башҡорт әҙәбиәте һәм мәҙәниәте өсөн ҙур булмаһа ла, мәртәбәле һәм әһәмиәтле мираҫ ҡалдырҙы. Йор һүҙле, сәсән телле, еңел аҙымлы, бөтә булмышы менән һәр саҡ нур сәсеп тороусы был кешенең эшмәкәрлеге совет осорона тура килде һәм үтә лә фажиғәле булды, тип әйтергә була. Әлбиттә, фажиғәле тип әйтеү – ул ниндәйҙер юғалтыуҙар, йәиһә, ауыр тормош, тигәндән түгел. Атаҡлы мәғрифәтсе дин әһеле Зәйнулла Рәсүлевтың һуңғы шәкерттәренең береһе, муллалар династияһының һуңғы вәкиле, динһеҙлек көслө заманда ислам ҡанундарына тоғро ҡалыусы һәм эргәһендә ҡатыны Хәҙисә абыстайҙан башҡа рухи иптәше булмаған яңғыҙаҡ мулла... Уны ябай халыҡта «мәсетһеҙ мулла» тип йөрөттөләр. Ул заманда йәмғиәттә бөтөрөлгән муллалар синыфының «һуңғы уҙаман»дарының береһенә шулай хөрмәт йөҙөнән әйтелгән һүҙ ине ул.

Мөхәммәт мәғзүмде белмәгән, уның һүҙенә ҡолаҡ һалмаған кеше булманы. Яҡын-тирәләге бөтә ауылдарҙан уға ынтылдылар. Кемгә балаһына исем ҡушыу, кемде күҙ тейеүҙән өшкөрөп ебәреү, кемгә алыҫ юлға доға уҡыу, ҡорбан салыу, үлгән туғандарының әруахтарына аят уҡыу. Күңелһеҙ, эскелеккә бирелеп барған ауыл тормошонда ул үҙенә күрә «идеологик үҙәк, терәк» булып һәр өйгә йәм өҫтәп торҙо.

Мөхәммәт Имашев «Рәсүлиә» мәҙрәсәһендә алған белемен үҙаллы дауам итте һәм ислам дине нигеҙҙәре менән бер рәттән ғәрәп, иҫке төрки, математика, рус теле, география, немец телдәрен яҡшы өйрәнде. Нимә эшләһә лә, ул Зәйнулла ишандың уҡыуҙарын тоғро дауам иттереүсе булды. Үҙ заманы өсөн алдынғы ҡарашлы Мөхәммәт мулла Зәйнулла ишанды «остазым» тип йөрөттө. Йәмғиәттә барған үҫештәргә, үҙгәрештәргә һәм тормоштоң алға китешенә ысын күңелдән ҡыуанһа ла, Мөхәммәттең алдан күрә белеү һиҙгерлеге кешеләрҙең күңелендә ниндәйҙер хәүеф үҫә килеүен, рухи яҡтан ҡоро ағас хәленә ҡала барыуын белгертә килде. Мәсәлмандар үҙ йөҙҙәрен юғалта башланылар: ҡатын-ҡыҙҙар тәртипһеҙ итеп әрләшергә өйрәнеп алдылар, улар ирҙәр менән бер рәткә баҫып тәмәке тарталар, иҫерткес эсемлектәр эсәләр, балаларҙың телмәре өлкәндәрҙеке кеүек тупаҫ, ирҙәр араһында тауыҡ һуя ла белмәгәндәре, ирлек йөҙөн юғалтыусылары күбәйеп бара, ғөмүмән, рухи һәм донъяуи «эске» һәм «тышҡы» таҙалыҡ бөтөп бара, йәмғиәт ҡайҙалыр упҡынға осоп бара... Ҡасандыр Зәйнулла ишан тирә-яҡтағы бөтә халыҡтарҙы йыйып аҙан ҡысҡырған һәм намаҙ уҡыған Әүлиә тауына Мөхәммәт мәғзүм яңғыҙы күтәрелә... Һәм уның әрнегән күңеле күҙ йәштәре булып тышҡа сыға башлай. Ҡайҙалыр байып барған ҡояш яғына ҡарап ул үҙ алдына һөйләнә: «Эй, остазым, ишетәһеңме мине? Нимә эшләй алам мин, остазым?»

Мөхәммәт Имашевтың «Учалы сәсәне» тигән тағы бер «титулы» булды. Уның телмәре бай, һүҙе үткер, кәңәше алтын, тәнҡите урынлы булды. Көнсығыш ритмында көйләп бер ҡобайыр йә оҙон һүҙ башлаһа, шиғыр юлдары туҡтамай, үҙҙәренән-үҙҙәре ағылыр ине... Үҙе тере саҡта яҙҙырып ҡалдырған шиғырҙары һәм ҡобайырҙары, шулай уҡ үҙе яҙған көйҙәре һәм йырҙарының (ноталары менән) бер нисәүһе Өфөләге Зәки Вәлиди исемендәге

Дәүләт китапханаһында һәм РФА Өфө ғилми үҙәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтының архивында һаҡлана.

Учалы районы Аҡҡужа ауылында йәшәүсе Мөхәммәт мулланың килене Хәйруллина Рәйлә Хәйритдин ҡыҙының иҫләүҙәренән: «Ҡайным бик тә ипле кеше булды инде ул. Ауылда берәйһе аят уҡырға алып ҡайтһа, силсәүиттән килеп инеүсе партия кешеләренә уны һүҙ менән йәберләү бер ни тормай ине. Шуға күрә лә ул өй хужаларына ла, килгән ҡунаҡтарға ла уңайһыҙ булмаһын өсөн бөтә көсөн һалыр ине. Ҡобайыр уҡыу, көләмәс һөйләүгә төшөп китер ине. . Аҡмулланың муллалар тураһындағы көләмәсен ауылда бөтәһе лә ятлап бөткәйне инде... Шунан тағы «Эй, бәрәнге (картуф. – А. Х.), килдең беҙгә, һин йыраҡ Әмриканан» тигән оҙон һүҙен яратып, ҡат-ҡат һорап тыңларҙар ине.» Яҡшы кешеләр менән аралашып, күңелендәге рухи нурҙы һүндермәйсә, Мөхәммәт Имашев ғүмеренең аҙағына тиклем ислам динен ялҡынлы таратыусыларының береһе булды, Зәйнулла ишан мәҙрәсәһендә алған белемен халыҡты рухи сыныҡтырыу һәм үҫтереүгә йүнәлтте. Быуат менән йәштәш, замандар ниндәй булыуына ҡарамаҫтан, бер ваҡытта ла зарланманы, балаларын да шуға өйрәтте. «Миңә ауыр, тип бер ваҡытта ла әйтмәгеҙ, ағзаларығыҙ төгәл, зиһенегеҙ камил, хоҙайҙың биргән шул ҙур бүләген оло рәхмәт менән ҡабул итегеҙ. Һәр саҡ яҡшы яңылыҡҡа ынтылығыҙ, телдәрҙе өйрәнегеҙ, урыҫ менән урыҫса, төрөк менән төрөксә аралаша белегеҙ,»- тиер ине.

Мөхәммәт Имашев 1986 йылда вафат булды. Уны һуңғы юлға оҙатырға бөтә тирә-яҡ ауылдарҙан килделәр. Зыяратта ҡысҡырып һөйләшеүсе, тәмәке тартыусы һәм битараф кеше булманы. Был күренеш өндәшмәҫ ауылдаштарының мәсеһеҙ муллаһына әйтелгән һуңғы рәхмәте ине. Мәғзүмдең үлеме кешеләрҙе уятҡандай булды – муллаһыҙ ҡалған ауыл дингә йөҙөн борҙо һәм йылдар буйына эшләп килгән хатаһын төҙәтергә ашыҡты.

Әҙәбиәт

1. Учалы сәсәне // Яйыҡ сәсәне (Учалы районы гәзите). 1975. № 25.
2. Мәғлүмәт биреүсе Р. Х. Хәйруллина.
3. Мөхәммәт сәсән // Ағиҙел. 1978. № 5.

Г. Р. Хусаинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Образ Зайнуллы Расулева в современном башкирском фольклоре (по материалам академических экспедиций последних лет)[1]

В истории народа каждая эпоха имеет своих славных сыновей. XVIII в. дал башкирскому народу Салавата Юлаева, XIX в. – Зайнуллу Расулева, XX в. – Заки Валиди. Так сложилось, что эти великие люди имели нелегкую судьбу при жизни, а после смерти власти запрещали говорить о них. Но их заслуги перед народом сделали их имена бессмертными.

В советское время, когда существовал запрет на религию, о таких личностях как Зайнулла Расулев писать запрещалось, но памяти народа запрет ставить невозможно, поэтому о нем народ помнит и сегодня, о чем свидетельствуют фольклорные материалы.

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 и собран материал о нем, который опубликован как на башкирском [1], так и на русском [2. С. 167–174] языках. Опрос населения показал, что, несмотря на давность событий, отсутствия живых свидетелей, в памяти народа сохраняются отдельные сведения.

Во время экспедиции в Хайбуллинский район в 2010 г. мне выпала удача встретиться и беседовать в деревне Исянгильдино с Галиной (Исянгильдиной) Буркутбикой Гиниятовной, 1929 г. рождения. Когда она рассказывала про своего отца, случайно выдала информацию о Зайнулле ишане: «Атайым ауылдың беренсе уҡытыусыһы булған. Ул Зәйнулла ишанда уҡыған. Мөжәүир хәҙрәт менән бергә уҡығандар. Атайым Зәйнулла ишанда хеҙмәтсе булған, һауыт-һаба йыуған. Зәйнулла ишан хаждан алып ҡайтҡан таяғын атайыма биргән булған. Репрессия ваҡытында таштан

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда по проекту № 13-14-02-603.

һарай һалғандар, егенә йәшереп таяқты. Атайым нигеҙендә улым өй һалды. Таш һарайҙы ҡутарғанда атайым йәшергән хаж таяғын табып алып ҡайттым. Шул таяҡ миндә һаҡлана» (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 хажа, моему отцу. Во время репрессий они построили из камня сарай, где отец спрятал этот посох. На отцовском фундаменте мой сын построил дом. Когда они разбирали каменный сарай, я нашла посох и принесла домой. Теперь он хранится у меня) [3. 2010 г.]. Буртукбика инэй показала мне посох. Она все время гладила ее, когда рассказывала. Видно было, что она очень дорожит им.

В 2012 г. во время очередной фольклорной экспедиции в Баймакский район я снова наткнулась на информацию о Зайнулле ишане, о его посохе. В деревне Йылым Каекбердин Дамулла Мусович, 1940 г. рождения, стал очередным информантом по интересующей нас теме. Вот его рассказ: «Әсәйем яғынан Мөхәмәтситдыҡ олатайым тураһында Мөжәүир хәҙрәт әсәйемә: «Минән дә дәрәжәһе ҙур ине атайыңдың», – тигән. Репрессия башланғас олатай муллалыҡтан баш тартҡан. 30-сы йылдарҙа Зәйнулла ишан ҡартатайыма килеп бер аҙна ҡунаҡ булып, таяныр йөрөгән таяғын беҙгә ҡалдырып китә. Ишек башында оҙон бер таяҡ ятты. Өйҙә емерә башлағас, шул таяҡты тышҡа һөйәп ҡуйып, аҫты серегән. Зәйнулла ишандың таяғы оҙон ине, сереп, ҡыҫҡарып ҡалған. Ҡатыным килен булып төшкәс тә гел әйтә килдем, ишек башында Зәйнулла ишандың ҡартатайыма биреп ҡалдырған таяғы ята, тип» (Мужавир хәзрәт про моего дедушку со стороны матери, его звали Мухаматситдик, сказал маме: «Авторитет твоего отца был выше чем мой». Когда начались репрессии, он отказался от обязанностей муллы. В 30-е гг. Зайнулла ишан приехал к дедушке, погостил неделю, а уезжая, оставил ему свой посох. Над дверью всегда лежал длинный посох. Когда сломали дом, посох держали на улице и нижняя часть его прогнила. Посох Зайнуллы ишана был длинный, но после того, как нижняя часть прогнила,стал короче.

Женившись, я все время ей говорил: «Над дверью лежит посох Зайнуллы ишана, который он оставил моему дедушке») [3. 2012 г.]. Тут жена моего информанта Каекбердина Сарбиямал Динисламовна, 1945 г. рождения добавила такую информацию: «Бейемем балалары ауырыһа, ошо таяк менән һыпырған» (Свекровь, когда ее дети болели, этим посохом вылечивала их) [3. 2012 г.].

Получается, Зайнулла ишан бывал в гостях у своих учеников, которых уважал. Второй момент – посох, который он дарил. Значит посох он оставлял уважаемым людям с целью, чтобы он оберегал их. Здесь же добавим еще одну информацию нашего информанта Каекбердина Д. М.: «Ҡартатай әйтте: беҙҙә ике әүлиә зыяраты бар, шуға ауылдан берәү ҙә репрессияға эләкмәне»(Дедушка сказал: «У нас есть могилы двух святых, поэтому из нашей деревни никто не попал в репрессию») [3. 2012 г.]. Зайнулла ишан – святой, его посох обладал свойством исцеления, могилы святых помогли народу избежать репрессии. Значит, не только посох, но и могилы святых выполняют функцию оберега, исцеления.

О волшебных свойствах посоха, принадлежащего святым подробно писала этнограф, активный полевик З. И. Минибаева. Там же она делится с записанными ею из уст информантов сведениями о хранении посоха Зайнуллы ишана у них, как в нашем случае [4. С. 148–153].

В 2008 г. в Уфе общественность отметила 175-летие З. Расулева. На конференции, посвященной этому юбилею, прозвучали доклады, характеризующие великого сына башкирского народа с разных сторон [5]. Земляки же З. Расулева еще в 1998 г. номер районной газеты «Яйык» посвятили его 165-летию. Среди материалов были опубликованы отрывки из книг краеведа А. Зарипова «Эй, Яйык йорт, Яйык йорт», романа Галима Хисамова «Тамып та ғына ҡала ҡандары», заметка сельского корреспондента Ж. Ярова о сведениях, записанных им в 1980 г. из уст старейшины деревни Ф. Мухутдинова, который констатировал, что построенная в дер. Аккужино мечеть была инициативой З. Расулева, хотя он в связи с переездом на работу в г. Троицк, не успел осуществить мечту [6]. Здесь же опубликована «Зәйнулла ишанға мәҙхиә», автором которой является Әхмәҙиә Сәсән-заты. Текст произведения даем полностью:

Халҡыбыҙҙың күңелендә ҡылған эшең,
Изгелегең онотолмай шуның өсөн.
Халҡым, тинең, хаҡлыҡ, тинең, түктең көсөң,
Быуаттарҙы үтеп, балҡый һинең исем.
Белеп торам, ожмахтың иң түрендәһең.
Хаҡ тәғәлә һиңә бөтмәҫ зиһен биргән,
Булмышыңды әүлиәгә ул тиң ҡылған.
Һинең әйткән һүҙең беҙгә һабаҡ булыр,
Яңылышҡан, үҙен аңлап, тәүбә ҡылыр.
Ҡөрьән-Кәрим беҙгә бушҡа бирелмәгән,
Илтифат ит, йөҙөң яҡты нурға тулыр.
Ҡайҙа барма, уң булырҙай ине юлың,
Бинахаҡҡа кисерҙең һин йәбер-золом.
Был бит бары яуыздарҙың ҡылған эше,
Тик үтмәне ундайҙарҙың һиңә теше.
Әйҙә, ишан, беҙҙең ҡорҙоң түренә үт,
Хөрмәтебеҙ маһирҙарға – йә рәхим ит.
Һин барында бар йәмәғәт телен тыйыр,
Оло хөрмәт яһап, һиңә ирек ҡуйыр.
Халҡың һиңә мәрмәр таштан һәйкәл һалыр,
Ҡай-ҡайҙарҙан килеп, һәр кем байҡау һалыр.
Даның тағы китер алыҫ ҡитғаларға,
Һәр ишандың күңеленә ялҡын ҡабыр.
Зәйнулла ишан, «Рәсүлиә», «Рәсүлиә»...
Бар мосолман халҡы һиңә башын эйә.
Бөгөн беҙҙең арабыҙға ҡайттың тағы,
Ҡыуаныстан баштарыбыҙ күккә тейә.

Поэт прав: З. Расулев вернулся к нам. Память о нем жива ...

Литература

1. Зайнулла ишан и его ученики в памяти современных аккужинцев // Завйнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 175-летию со дня рождения крупного педагога-просветителя, философа и религиозного деятеля З. Расулева (1833–1917). Уфа, 2008.
2. Память народа // Насыров Р. Х. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа, 2008.
3. Полевые записи автора.

4. *Минибаева З. И.* О посохе мусульманских святых у башкир // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья: Сб. материалов Межрегион. науч.-практ. конф. Уфа, 2008.
5. Зайнулла . Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира… Уфа, 2008.
6. Яйыҡ (газета Учалинского района). 1998. 19 марта (на башк. яз.).

М. Ямалетдинов
(г. Учалы)

Башҡорт әҙәбиәтендә Зәйнулла Рәсүлев образы

Башҡорт халҡының ғына түгел, ә барлыҡ төрки-мосолман донъяһының рухи тормошонда тәрән эҙ ҡалдырыуына ҡарамаҫтан, Зәйнулла Рәсүлев образы башҡорт әҙәбиәтендә бик әҙ һынландырылған. Бының төп сәбәбе, әлбиттә, совет власы дәүерендә хөкөм һөргән коммунистик идеологияның әҙәбиәткә, гөмүмән, мәҙәниәткә яһаған шауҡымына бәйле ине. Һуғышсан дәһрилек ҡоторонған, дин әһелдәре һәм дини йолалар дәүләт кимәлендә эҙәрләнгән ул заманда дингә ҡаршы көрәш яҙыусыларыбыҙ ижадындағы төп темаларҙың береһенә әүерелде.

Ошо күҙлектән ҡарағанда, Шәйехзада Бабичтың Октябрь түңкәрелешенән алда яҙылып, 1917 йылдың февралендә «Ҡармаҡ» журналында донъя күргән «Ишан үлгәс» исемле фельетонын башҡорт әҙәбиәтенең демократияға тиклемге осоронда Зәйнулла Рәсүлев образын сағылдырған берҙән-бер әҫәр, тип атарға була.

Жанр тәбиғәтенә ярашлы, был фельетонда ишандың үлеме сатирик планда яҡтыртыла. Шағир Зәйнулла ишандың шәкерттәре менән мөриттәре, уның улы Ғабдрахман, шулай уҡ, мәшһүр остазды тәрбиәләшеп, һуңғы юлға оҙатырға йыйылған халыҡ төркөмө аша Троицкиҙағы матәм көндәренең тулы, йәнле картинаһын күҙ алдына баҫтыра. Шәйехзада Бабич ҡулланған үҙенсәлекле әҙәби алымдың сарказм һәм ироониянан торған тышҡы ҡабын алып ташлаһаң, ысынлап та, үҙеңде Зәйнулла ишан вафат булған ҡайғылы көндәрҙә йөрөгәндәй хис итәһең: төрлө тарафтарҙан ағылған ылауҙар Троицк урамдарына һыймай, бөтә ерҙә ҙур

юғалтыуҙан шаңкып ҡалған халыҡ төркөмө, илау-һыҡтау, доға ауаздары. Хатта тәбиғәт тә кешеләр менән бергә ҡайғыра, өҙгөләнә кеүек, сөнки Зәйнулла ишан үлгән көндәрҙә ҡот осҡос буран ҡоторона.

Әйткәндәй, әҫәрҙең уртаһында автор тәбиғәт мөғжизәләренең береһенә ҡағылышлы ошондай мәғлүмәт килтерә: «…Ишанды күмеп бөтөргәс, буран баҫылды, һис нәмә булмаған кеүек, донъя тынды, ҡояш ялт итте… Һәр мөрид йөрәгенән: «Һи, тәбрик, халис әүлиә икән, изге кеше үлһә, йә буран, йә ямғыр булыр», – тиҙәр ине. Бик дөрөҫ һүҙ, аминабә!. . Хәҙрәт үлгәнгә беҙ түгел, бөтә донъя иланы бит!» кеүегерәк һүҙҙәр йөрөй башланы. Мәшһүр шағирҙың был яҙғандарын сатира тип түгел, ә ысынбарлыҡ тип аңларға кәрәктер. Шулай уҡ, Бабич теркәп ҡалдырған түбәндәге юлдар ҙа һис шаян жанр емештәренә оҡшамай: «…Хәҙрәттең йәнен Ғазраил ғәлиәссәләм, йәш егет булып килеп, рәхмәт менән ҡабул иткән, имеш; ишан үлгәс, ҡаты буран сығып, нисәмә йорттарҙы ҡыйратҡан, йөҙ йортта ут сыҡҡан, имеш; ҡәберенә һалған саҡта, ер аҫтынан: «Мәрхәбә! Мәрхәбә!» тигән тауыштар ишетелгән, имеш; ҡәбере өҫтөндә аҡ нур һуҙылып күккә менгән, имеш; шәйех Бисатам, Хужа Баһауетдин, Хәсән Басарый кеүек әүлиәләр, аҡ салмалар менән ишандың мәсетенә килеп, хәтем бағышлағандар, имеш…» Әлбиттә, автор уларҙы Зәйнулла ишандың яҡындары менән мөриттәре тараткан имеш-мимеш, уйҙырма һымағыраҡ килтерә. Шулай ҙа, халыҡ араһында мәшһүр ишандың үҙенә һәм эшмәкәрлегенә арналған күп һанлы мөғжизәүи риүәйәттәрҙең таралыуын һәм беҙҙең көндәргә килеп етеүен уйлаһаң, бындай тылсымлы кәрәмәттәр хаҡындағы легендаларҙың буш урында тыумауын, Зәйнулла Рәсүлевтың ғәҙәти кеше булмауын танырға тура килә.

Зәйнулла ишан тураһындағы ана шундай риүәйәттәрҙең бер-нисәүһен ошо юлдар авторына үткән быуаттың 90-сы йылдарында Ҡурған өлкәһе башҡорттарынан яҙып алырға тура килгәйне. Уларҙы мин Мифтахетдин Аҡмулланың һуңғы көнөнә арналған «Еҙ ҡомған» хикәйәһендә эпизод рәүешендә ҡулландым. Был риүәйәттәрҙә һүҙ Үәү диуананың сәңгелдәктә ятҡан кескәй Зәйнуллаға ишанлыҡ дәрәжәһе юрауы, ҙурайғас,

уның Көмөшханау хәҙрәттән һабаҡ алыуы, кәрәмәтлек серҙәренә өйрәнеүе, аҙағыраҡ Троицкиҙағы бер дини мәжлестә ултырғанда: «Ah, Аҡмуллабыҙ һәләк булды!» – тип шағирҙың үлемен һиҙенеп, күрәҙәлек ҡылыуы тураһында бара. Шуныһын һыҙыҡ өҫтөнә алып китергә кәрәк: «Еҙ ҡомған» хикәйәһендә ҡулланылған әлеге риүәйәттәр тормошсан нигеҙгә ҡоролғанға оҡшай, сөнки Зәйнулла ишандың Аҡмулланы дәфен итеп, уның баш осона үҙ ҡулы менән яҙылған ҡәбер ташы ҡуйғанлығы – тарихи факт.

Үҙгәртеп ҡороуҙарҙың иң зур ҡаҙанышы булған демократия арҡаһында беҙҙең тормошобоҙға билдәлелек үтеп инде. Уның һөҙөмтәһендә, үткән тарихыбыҙға яңыса ҡараш барлыҡҡа килде, әҙәбиәтебеҙҙә милли-патриотик тематика өҫтөнлөк алды. Бығаса тыйылған, хаҡһыҙ рәүештә онотолоуға дусар ителгән шәхестәребеҙҙең образы әҙәбиәттә үҙ урындарын ала бара. Был исемлектә Зәйнулла Рәсүлев та бар. Шундай әҫәрҙәрҙең берене – Әхмәр Үтәбайҙың «Зәйнулла» поэмаһы. Ул быйылғы йылдың март аҙағында «Киске Өфө» гәзитендә донъя күрҙе.

Әхмәр Үтәбайҙың «Зәйнулла» поэмаһы үҙенсәлекле шиғри алымдар аша бөйөк шәхестең тормош юлын һәм уның еңел булмаған рухи эшмәкәрлеген байҡай. Әҫәрҙә Зәйнулла ишандың дини тәриҡәт арҡылы рухи сафлыҡҡа өлгәшеүе, шул тәғлимәтте мөриттәренә һеңдереүе, йәш быуында әхлаҡ һәм рухи ныҡлыҡ тәрбиәләүе һыҙыҡ өҫтөнә алына. Поэманың төп идеяһы – уҡыусыға Зәйнулла Рәсүлевтың халҡыбыҙ тормошондағы ролен күрһәтеү, тарихтың һынылышлы һәм фажиғәле осоронда милләтебеҙҙең рухи терәге булыуын ышандырырлыҡ деталдәр аша һынландырыу. Был поэма бик күптәрҙә ҡыҙыҡһыныу уятыр һәм ижади интеллигенция вәкилдәрен Зәйнулла Рәсүлев тураһында өр-яңы әҫәрҙәр яҙыуға рухландырыр, моғайын.

Заманында абруйлы дин әһеле, мәғрифәтсе һәм үҙенсәлекле табип булараҡ Урал-Иҙел, Ҡаҙағстан, Урта Азия регионында даны таралған бөйөк шәхестең тыуыуына 175 йыл тулған көндәрҙә ошо юлдарҙың авторы тарафынан «Зәйнулла ишан нәсихәттәре» исемле шиғыр яҙылғайны. Ул «Ағиҙел» журналының 2009 йылдағы 5-се номерында баҫылып сыҡты. Үҙемдең был сығышымды әлеге әҫәр менән тамамлап ҡуйыу урынлы булыр һымаҡ:

Хикмәт менән һүҙ ҡуҙғата ишанығыҙ,
Ишандың әйткәненә ышанығыҙ.
Сәғәҙәткә ирешергә теләһәгеҙ,
Күк йөҙөндәй таҙа булһын выжданығыҙ.

Йылҡының да алаһы бар, ҡолаһы бар,
Халыҡтарҙың дине башҡа, Аллаһы бер.
Ошо хаҡта ҡат-ҡат әйтә Ҡөрьән-Кәрим,
Ул тәфсирҙе ишетәлер ҡолағы бар.

Хоҙай берәү – Уға күңел баҫыу кәрәк,
Хаҡ Аллаға йөрәктәрҙе асыу кәрәк.
Раббының мәрхәмәтен алам тиһәң,
Был донъяла ҡомһоҙлоҡтан ҡасыу кәрәк.

Мәғишәттең хәшәрәте – ғәйбәт, яла,
Ғәйбәтсене һис һөймәмен, тигән Алла.
Яла яғып, әҙәм башын юйыусыны
Ҡатыларҙан-ҡаты яза көтә алда.

Ерҙә тик бер таяныс бар, исеме – иман,
Шунһыҙ һеҙҙең тормошоғоҙ булмаҫ аман.
Әгәр ҙә ки саф иманды артҡа ташлап,
Ялғанға табынһағыҙ – ҡоно яман!

Хикмәт менән һүҙ ҡуҙғата ишанығыҙ,
Ишандың әйткәненә ышанығыҙ.
Сәғәҙәткә ирешергә теләһәгеҙ,
Тәүбә итеп, боҙоҡлоҡтан бушанығыҙ.

Әҙәбиәт

1. *Шәйехзада Бабич.* Беҙ үҙебеҙ – башҡорттар. Өфө, 1994.
2. *Мәүлит Ямалетдинов.* Бүләк: Повестар, хикәйәләр. Өфө, 1999.
3. Ағиҙел, 2009. № 5. 42–43 б.
4. Киске Өфө, 2013. № 12.

И. К. Янбаев
(БашГУ, г. Уфа)

Особенности структуры сборника «Биография шейха Зайнуллы хазрата»

Самая полная, подробная и «правдивая» биография Зайнуллы Расулева была написана его родственником – Мусой хаджи еще 29 октября 1897 г. по просьбе Ризаэтдина Фахретдинова. 10 февраля 1917 г. во вступительном слове сборника «Биография господина Шейха Зайнуллы» ученый пишет: «Эту биографию, несомненно, включу в «Асар»… Однако неизвестно, будет ли издана [в будущем] «Асар». Если даже будет опубликована – история [дата] смерти господина Шейха Зайнуллы позже, его черёд не близко. Поэтому брошюру, написанную Мусой-эфенди, посчитали целесообразным опубликовать отдельной книгой сейчас… Если Аллаху будет угодно, позже включим все имеющееся в «Асар» [1. С. 1]. Риза Фахретдинов считает, что «биография господина Шейха Зайнуллы станет частью нашей общей истории…» [Там же. С. 2] и будет иметь большое значение для потомков; «биография этого человека должна быть написана в хорошем качестве и завещана потомкам. История нашей жизнедеятельности, религии и народа ничто иное как биографии великих людей» [Там же. С. 106].

Поэтому он уделяет большое внимание к изданию сборника биографических очерков, воспоминаний современников и некрологов о выдающемся просветителе и теологе. Часть из них была опубликована после его кончины в таких газетах как «Вакт» (Время), «Тормош» (Жизнь), «Кояш» (Солнце), «Йолдыз» (Звезда), «аль-Дин ва аль-адаб» (Религия и воспитание), «Мәғлүмәт» (Информация) и т. д.; иные материалы имелись у Р. Фахретдинова.

Р. Фахретдинов, следуя традиции, принятой на арабо-мусульманском Востоке, использует по назначению функциональные возможности некролога (вафиатнаме) при составлении подобных сборников, особенно энциклопедий историко-биографического характера («Асар», «Знаменитые женщины»). В качестве образ-

цов книг, составленных по принципу некролога, можно назвать «Китаб аль-вафайат» Бирзали, «Вафиат акябир Исламия» Хасиба, «Вафиат аль-аъян» Ибне Халликана, «Вафиат аль-аслаф» Ш. Марджани и другие сборники. Особенностью таких трудов, в том числе и «Асар», является то, что в них даются жизнеописания только ушедших из жизни выдающихся людей. Многие биографии открываются с указания даты смерти. И данные о женах и детях часто строятся по такому принципу.

В публикациях ученого можно встретить много интересных высказываний, подтверждающих и объясняющих этот факт. Скажем, в одной из критических статей, относительно фигуры Габдуллы Тукая он пишет: «Если бы возвышение ныне здравствующих людей считалось хорошим делом, мы бы писали их имена. Вместе с тем, Габдулла эфенди самый знатный и лучший поэт из числа его современников» [7. С. 704]. Эти строки отражают принцип отбора биографий и справочного материала для многотомных био-библиографических изданий типа «Асар». Обращаясь к читателям, редактор говорит о том, что для включения в журнал «Шуро» имена «…следует выбирать из числа покойников» [8]; в другом обращении повторяет, что «[имена] живых мы сами исключили, … биографии живых в «Шуро» не печатаются» [9]. (В статье приводится список людей, о которых планируется публикация серии биографических очерков).

Причину того автор, опираясь на слова одного турецкого ученого, объясняет так: «Величие великих людей становится понятным только после их смерти» [5. С. 435]. Тем самым резюмируется весь жизненный путь, определяется место личности в истории культуры. Т. о., принцип некролога выступает важным структурообразующим фактором не только отдельно взятого произведения, а целого сборника. Соблюдение автором-составителем такого требования жанра наблюдается, например, и в серии книг «Асар».

В случае нарушения традиционного порядка, Р. Фахретдиновым даются необходимые пояснения. К примеру: фиксируя дополнительные сведения по биографии Ахтяма Ибне Ахмера (№ 108), он заявляет: «После выяснения года смерти, считаем не-

обходимым повторно писать и здесь» [4. С. 326]. Необходимость обязательного соблюдения данного принципа обнаруживается и в нижеследующем обращении ученого: «Третий том охватывает [историю] с 1291/1874 года по сегодняшний день. Если найдутся люди, сообщающие биографии знаменитых ученых и других знатных людей, ушедших из жизни на днях, с благодарностью примем их» [5. С. 563].

В рубрике «Знаменитые люди и великие события», которую вел в журнале «Шуро» Р. Фахретдинов, дата рождения, причины и обстоятельства смерти человека сообщаются в разных местах текста, так как каждый очерк имеет автономный характер в отличие от многотомных сводов.

Традиции, определяющие характер подобных стуктурно-композиционных приемов, возможно, складывались на Востоке еще в доисламский период. Например, говоря об антологиях (тазкире) Науширван Яушев пишет: «…Просьба помощи у покойных, оказание уважительного отношения к ним не есть исламский обычай, а скорее китайский и калмыкский» [12. С. 626]. Этот своеобразный стиль, правило этикета, присущие древнему мировоззрению, как нам представляется, окончательно оформились в арабо-мусульманской культуре в раннем средневековье. Поэтому составление мусульманскими учеными, в том числе и Р. Фахретдиновым, био-библиографических книг и сборников некрологов в какой-то мере является формой реализации завещаний пророка Мухаммеда, который говорил: «Вспоминайте только о хороших делах умерших».

Также следует отметить, что у мусульман не было практики празднования дня рождения. Этот обычай появляется у нас только в начале XX в. Об этом говорят и письма, поступившие в редакцию журнала «Шуро». К примеру, в одном из писем женщина по имени Ракия Магазова обращается в редакцию и ставит вопрос: «У русских и других народов есть обычай ежегодно праздновать дни рождений глав семейств и их детей… Этот обычай уже находит распространение и среди мусульман. Данное деяние, празднование дня рождения, правильно ли с точки зрения шариата?» [2. С. 185].

Иначе говоря, по исламскому мировоззрению, уход человека в иной мир – событие гораздо значимое, чем факт его рождения. Данный мотив очень часто находит место в фольклоре и художественной литературе разных народов. Наглядной иллюстрацией может послужить следующий отрывок «Рассказа о первом путешествии» «Сказки о Синдбаде-мореходе», где из уст главного героя рассказываются его невероятные приключения: «…И придя в себя, я испугался, и растерялся, и стал думать об одном рассказе, который я раньше слышал от отца,– и был это рассказ о господине нашем Сулеймане, сыне Дауда (мир с ними обоими!), который говорил: «Есть три вещи лучше трех других: *день смерти лучше дня рождения* [выделено нами. – *И. Я.]*, живой пес лучше мертвого льва, и могила лучше бедности» [3. С. 134].

Таким образом, появление сборника под названием «Биография господина Шейха Зайнуллы» в составлении Ризаитдина Фахретдинова именно в 1917 г., после кончины выдающегося башкирского религиозного мыслителя Зайнуллы Расулева, было явлением закономерным и ожидаемым.

Литература

1. Биография шейха Зайнуллы хазрата /Сост. Р. Фахретдинов. Оренбург, 1917 (араб. шрифт, старотюрк. яз.).

2. Магазова Р. [Письмо в редакцию] //Шуро, 1914. № 6.

3. Тысяча и одна ночь. Харьков, 2009.

4. Фахретдин Р. Асар. Оренбург, 1903. Т. 1, ч. 6. С. 263–338. (араб. шрифт, старотюрк. яз.).

5. Фахретдин Р. Асар. Оренбург, 1908. Т. 2, ч. 14. С. 423–502. (араб. шрифт, старотюрк. яз.).

6. Фахретдин Р. Асар. Оренбург, 1908. Т. 2, ч. 15. С. 503–574. (араб. шрифт, старотюрк. яз.).

7. Фахретдин Р. Звезды Востока и Запада // Шуро, 1914, № 22. (араб. шрифт, старотюрк. яз.).

8. Фахретдин Р. [От редакции] / /Шуро, 1913. № 11 (обложка) (араб. шрифт, старотюрк. яз.).

9. Фахретдин Р. О знаменитых людях // Шуро, 1913. № 18 (обложка), (араб. шрифт., старотюрк. яз.).

10. Янбаев И. К. Восточные эпические традиции и книги «Асар» Р. Фахретдинова: Автореф. … канд. филол. наук. Уфа, 2001.

11. Янбаев И. К. Восточные эпические традиции и книги «Асар» Р. Фахретдинова. Уфа, 2005.

12. Яушев Н. Не дайте себя обмануть // Шуро, 1915. № 20.

ИСЛАМ И СУФИЗМ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР МИРА

Н. А. Алиева
(Национальная Академия Наук,
Национальный Музей Истории Азербайджана,
г. Баку, Азербайджан)

Азербайджанские суфии в биографических источниках

Суфизм, являющийся исключительно сложным и многогранным явлением, возник как новое течение мысли на фоне обострения общественно-политической ситуации на мусульманском Востоке. Сформировавшийся на почве ислама как система мистического мировоззрения, суфизм охватывал широкие слои мусульманского общества, даже различные научно-религиозные школы, между которыми имелись разногласия в отношении этого религиозного учения. Суфизм зародился в Ираке и в Сирии в VIII в., а в IX столетии распространился на страны Магриба и Испанию, в IX–X вв. охватив Иран, Азербайджан и Центральную Азию, а XIII–XV вв. достигнув Индии, Малакки и Суматры, он оказал большое влияние на нравственно-духовную жизнь этих стран.

В Институте Рукописей Национальной Академии Наук Азербайджана хранится множество рукописных источников, относящихся к исламу. Несмотря на все перипетии советского режима, когда сжигались религиозные произведения суфийских шейхов, тот факт, что эти произведения все-таки дошли до наших дней, свидетельствует о значительном месте, занимаемом этим религиозным течением в азербайджанском обществе. Наибольшее количество рукописей посвящено различным направлениям суфизма, особенно «хальветийя» и «накшибандийя», Орден «хальветийя» существовал в XIV–XV вв., а «накшибандийя» –

в XVIII–XIX столетиях [14. С. 31–51]. Наличие здесь произведений ученых, живших и творивших в IX – XII вв., еще раз подтверждает, что в этом краю авторы данных рукописей получили высокую оценку. Произведения отличающегося особенным стилем суфийского ученого Абдулкерима ибн Хавази ибн Абдулмелика ибн Талиха ибн Мухаммеда аль-Курейши (ум. 465/1072–73) «Адабу-с-Суфийя» (В-2785), «Адабу-с-Саликин» (В-3296) и «Рисалатун фи-т-Тасаввуф» (А-827) были сохранены в Азербайджане и переданы в Институт Рукописей, вновь свидетельствуют о том, что люди, с которыми общался суфийский шейх и его последователи, жили в Азербайджане. В фондах Института хранятся рукописи произведений и другого видного суфия Абуль-Лейса ас-Самарканди (ум. 373/983), а также труд «Ривзатуль-Муридин» не менее известного суфия XI в. Мухаммеда ибн аль-Гусейна ас-Сулеми (ум. 412/1022), хранящаяся под инв. № В-2785.

В средние века в Азербайджане существовали множество поселений суфиев, что подтверждается источниками этого периода. Так, например, до наших дней сохранились Пир-Мардакян на месте нынешнего села Гейляр Шамахинского района, Пир-Гусейн на реке Пирсаатчай (XII–XIII вв.), Гыз Галасы в Шамахинском районе (XII в.), ритуальные сооружения Пир-Бяндован в виде небольших курганов в нижней части террасы Бяндованского мыса [10. С. 32].

В арабской литературе имеются также сведения о подобных суфийских пристанищах, которых не сохранились в Азербайджане. В частности, о такой постройке в Нахчыване говорится в анонимном произведении XIII в. «Аджаиб ад-Дунья» [13. С. 208] и в географическом сочинении начала XV в. Абд ар-Рашид ал-Бакуви» [2. С. 9]. О месте, где собирались суфии Мараги, сообщают Закарииййя аль-Газвини» [9. С. 262] и Йакут аль-Хамави» [7].

Различие местных традиций на территории Азербайджана способствовало возникновению отличительных идеологических особенностей религиозного процесса. По документам Масуда ибн Намдара, находившегося на службе у ширваншаха Фарибурза ибн Саллара (прибл. 505/1111) можно проследить противоречия интересов религиозных и национальных групп области. К таким группам относились правоверные мусульмане, еретики

(видимо, исмаилиты), христиане и евреи» [12. С. 157]. Суфизм (тасаввуф), ашаризм, а также шиизм, сформировавшиеся спустя два века после появления ислама, стали усиливаться в период правления Буидидов (сер. X–XI вв.). Понятие «суфизм» происходит от слова «суф» (на араб. – «грубая шерстяная одежда»). Первые представители суфийского тариката (толка) – мусульманские аскеты и отшельники носили грубую шерстяную одежду, потому и получили такое название. По мнению Е. Бертельса, суфийское учение разрослось по разным направлениям на персидской почве» [3. С. 50]. Первый суфийский мученик Мансур Халладж (ум. 922), провозгласивший «Я есть Бог», был за это изречение обвинен в ереси и казнен. Имеются предположения, что Мансур Халладж имеет отношение к Азербайджану. Так в «Сийасатнаме» Низамульмулька указывается, что в Азербайджане и Табаристане распространился карматизм. Б. Н. Заходер, учитывая это и основываясь на «Фихрист» Ибн ан-Надима, пишет, что первый наместник Рея, Азербайджана и Табаристана, основатель движения карматизма по прозвищу Халладж аль-Кутн и есть Абдулла ибн Маймун, который назывался Кардах и является тем самым еретиком Мансуром Халладжем, казненным в Багдаде в 921 году» [5. С. 155].

Обосновавшийся в Египте, завоевавший там большой почет и уважение, удостоившийся названия в свою честь мечети видный исфаганский шейх ас-Силафи (478/1085–576/1180) совершил путешествие в Ширван, где с местным проповедником Абульгасаном Али ибн Ахмедом Али аль-Муфаддидом и в своем произведении «Муджам ас-Сафар» отметил, что ширванский проповедник собрал сведения о аль-Гусейне ибн Мансуре аль-Халладже. Ас-Силафи еще во время пребывания в Багдаде прослышал об Абульгасане. Далее автор пишет: «Впоследствии, когда я встретился с ним в Ширване («Известия») я узнал об этом. В некоторых наших сочинениях есть упоминания о нем» [6. С. 317]. Тот факт, что ширванский ученый, приехавший из Азербайджана в Багдад, сообщает о Халладже и ас-Силафи уточняет эти сведения у местного проповедника, будучи в Ширване, дает основание утверждать, что багдадские ученые и авторитетный шейх ас-Силафи исключительно интересовались всем, что

касалось аль-Гусейна ибн Мансура аль-Халладжа. Хотя и нельзя польностью согласиться с мнением Б. Заходера о том, что «Халладж аль-Гутн – это и есть сам Халладж Мансур», но можно высказать суждение о связи аль-Гусейна ибн Мансура аль-Халладжа с Азербайджаном.

Образ Халладжа нашел широкое распространение и в последующих произведениях, написанных в Ширване. Особое место он занял в творчестве поэта XIV в. Насими. Халладж для Насими символ мужества и верности своим убеждениям»[11. С. 69].

Тасаввуф, зародившийся в VIII в. как аскетическо-мистическое течение суфизма, уже в XI–XII столетиях преобразился в философское учение. В первые века распространения ислама его последователей называли «захидами» (аскетами) и богомольцами. По образу жизни, безразличному отношению к окружающей обстановке и материальным благам позиции аскетов и суфиев совпадали. Идейные же их стремления расходились. Аскеты уединялись, замыкаясь в своем мире, суфии же, наоборот, не концентрировались на своем существе, а тянулись к слиянию с Аллахом. Лишь в X в. их стали называть суфиями. По мнению многих средневековых авторов, понятие суфизма происходит от арабского «ас-суф» (грубая шерсть). Надевая в жарком климате неподходящую одежду из грубой шерсти, суфии стремились к подавлению своего естества, что по содержанию соответствует данному термину. Практика тасаввуфа считала необходимым для суфия хоть раз побывать в странствии. С другой стороны, путешествие воспринималось как важное условие формирования аскетизма. В местах, где обычно отсутствовали учебные заведения, ученые странники, получая кров и пищу, становились желанными гостями, поскольку имели возможность распространять свои знания. Сельские жители, собираясь вокруг них, мечтали хотя бы слегка притронуться к ним, чтобы чуточку приобщиться к их благости и получить благословение. Они забрасывали аскетов вопросами, просили помолиться за родных и близких, советовались с ними и приглашали в гости. Известный ученый ас-Самани неоднократно посещал суфия Абуннаджиба ас-Сухраверди, беседовал с ним и получал от него благословение»« [16. С. 365–366].

Европейские востоковеды, употребляя классический термин суфизм, имеют ввиду огромный этап развития, прошедший от возникновения течения до проявления произведений Абу Гамида аль-Газали, достигших высоты «имамата». Этот период охватывает и первых суфиев [17; 18. С. 27–83]. Во времена аль-Газали в мусульманском обществе перемешались религиозно-правовые, догматические, политико-религиозные и др. взгляды. Мусульманский теолог мог одновременно быть шафиитом в вопросах права, ашаритом в догматах, а также суфием-мистиком. Мы привлекли к исследованию источники классического суфийского периода.

Большинство суфиев, сведения о которых имеются в биографической литературе, являются уроженцами азербайджанского города Ардебиля. Родиной азербайджанских суфиев были также Баку, Барда, Бейлаган, Нашава, Сухраверд и Маранд. Одним из центров суфизма в средние века была долина р. Ванандчай в Ордубадском районе. Изучение таких поселений как Гаджи Фахраддин Сафарли Ханага, Сир Ханага, Пир Магсуд, Халиф Сулейман и Баба Ягуб приводит к выводу, что суфийские жилища в долине Ванандчая строились на перекрестках ремесленных центров вдоль маршрутов торговых караванов Великого шелкового пути. Развивая эту мысль, можно утверждать, что одним из основных условий укоренения суфийских взглядов было наличие благоприятной среды в семье и вокруг нее. Суфиями были сын и внук Абу Саида аль-Мейхани, имам Абульгасым аль-Курейши и его сын Абу Саид, ученый суфий, признанный знаток множества хадисов Абу Абдулла Мухаммед ибн Абдулла ибн Бакувейх аш-Ширази аль-Бакуви и его брат Пир Хусейн ибн Абдулла ибн Ибадулла Ширвани, заложивший известное поселение на р. Пирсаатчай в Ширване [4. С. 288; 1. С. 32–37; 15. С. 292–298]. Важной заслугой аль-Бакуви является собрание суфийских рассказов. Он встречался с Абу Абдуллой ибн Хафифом аш-Ширази и др. Среди множества равви и суфиев, излагавших хадисы, со ссылкой на него, называются имена Абу Саада ибн Абу Садига Хири, имама Абульгасым аль-Курейши и его сын Абу Саида, муэдзина Абу Салеха Ахмеда ибн Абдулмелика и, наконец, Абу Бекра Абдулгаффара ибн Мухаммеда ибн Гусейна аш-Ширави [16. Т. I. С. 279].

Начиная с X в., появляются первые стихотворные строки и строфы, написанные суфиями на персидском языке, но самый совершенный диван, расцвеченный яркими суфийскими красками, принадлежит аль-Бакуви по прозвищу Баба Кухи. Желание собирательства хадисов привело его в Нишапур. В XI в. Здесь возникла суфийская школа, охватывающая различные течения, во главе с шейхом Абу Саадом аль-Мейхани. Бакуви прибыл в Нишапур с неприязнью к этому учению, но, находясь среди суфиев, он изменил свое отношение, став пламенным сторонником суфизма. Завоевав авторитет и уважение у суфиев, Баба Кухи даже некоторое время был главой (шейхом) суфийской общины [3. С. 53].

Один из суфиев Абульмаали Абдулмелик ибн Ахмед ибн Абдулмелик ибн Абд Кан аль-Бейлагани, встретившийся с группой шейхов в Нишапуре, скончался в Бейлагане после 496/1102 г. Ас-Самани пишет, что наши шейхи рассказывали хадисы с ссылкой на этого шейха. Он помимо Нишапура слушал хадисы в Багдаде, Джурджане и Герате [16. Т. I. С. 458].

В Бейлагане также была благоприятная среда для суфиев. По сведениям Масуда ибн Намдара, когда в городе начались волнения, направленные против Абдул-Джаббара, население послало к нему делегацию суфиев. Эмир ответил им отказом и суфии, вернувшись обратно, призвали жителей Бейлагана оказать ему вооруженное сопротивление [19. лл. 165а–166б].

Равви всегда были обеспокоены истинностью последовательной цепи изустной передачи. Поэтому, ратуя за точную передачу хадисов, равви интересовались тем, кто продолжит эту последовательную цепь. Абид Абу Бекр Абдулазиз бин Гасан аль-Бардаи (ум. 323/934), которого ас-Самани считал чужеземцем, прибыл, чтобы пересказывать хадисы, услышанные от Исхака ибн Хузеймы. Абу Бекр доверил ему свои хадисы, убедившись в его аскетизме и набожности [16. Т. I. С. 331].

Ученого, в мышлении которого возникал синтез фикха (мусульманского права) и суфизма, трудно классифицировать как правоведа или суфия. Превращение известных правоведов в суфиев было обычным делом в то время. Абуннаджиб Абулгахир ибн Абдулла ибн Мухаммед ибн Амевейх ас-Сухраверди (р. 490/1096) является ярким представителем. Сухраверди, обу-

чавшийся фикху в Низамийе у Асада ибн Абу Насра аль-Йемени, впоследствии на долгое время удалился от мира, предпочтя людскому обществу полное одиночество. Вскоре у него появились последователи, и он построил на берегу р. Тигр каравансарай, поселив там группу добропорядочных и праведных людей [16. Т. III. С. 365–366].

В связи с Сухраверди, ас-Самани сообщает о другом суфии – Абу Сааде Ахмеде ибн Мухаммеде аль-Багдади, которого называет «наш шейх». Духовный наставник багдадских суфиев, глава шейхов Абу Саад построил в центре Халифата ханегях, названный «риббат Абу Саада». При поддержке Низамульмулька это поселение вместе с медресе Низамиййе превратилось в центр пропаганды суфизма-ашаризма. Многие суфии и ашариты того времени создавали хадисы под его влиянием. Не случайно, что ас-Самани во время посещения Абуннаджиба ас-Сухраверди рассказывал последнему хадисы, заученные им путем декламации (авторского чтения) у упомянутого суфия.

Правовед, известный как добродетельный, порядочный и достойный человек Абуррух Фарфдж ибн Абу Бекр ибн Фарадж аль-Урмави встретил ас-Самани в квартале Нуган города Тус. Ас-Самани указывает, что Абуррух Фарфдж ибн Абу Бекр ибн Фарадж аль-Урмави изучал фикх у Мухаммеда ибн Абульаббаса. Этот факт говорит о том, его учителем был видный ученый. Один из атрибутов суфизма – это ханегях. Поэтому ас-Самани помог ему поселиться в ханегяхе. Он пишет: «Потом он прибыл в Мерв. Меня там не было, поскольку я путешествовал по Ираку. Сначала он остановился у нас. Затем я при содействии Абдуллы ибн Хальвани пристроил его в приют». Правовед-суфий был также поэтом. Ас-Самани сообщает, что записывал его стихи [16. Т. I. С. 119].

В заключении можно сказать, что суфизм как философское мировоззрение на протяжении веков имел в Азербайджане широкое распространение и занимал значительное место в общественной мысли страны.

Литература

1. *Ашурбейли С. Б.* Ханака на реке Пирсагат и ширваншахи // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985.

2. *Ал-Бакуви Абу ар-Рашид.* Китаб талхис ал-асар ва аджаиб ал-малик ал-каххар / Пер. и комм. З. М. Буниятова. М., 1971.
3. *Бертельс Е. Э.* Очерк истории персидской литературы. Л., 1928.
4. *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. Т. III. М., 1965; *Бейлис В. М.* Масуд ибн Намдар. Сборник рассказов, писем и стихов. Факсимиле текста, предисловие и указатели В. М. Бейлиса. М., 1970.
6. *Заходер Б. Н.* История восточного средневековья (Халифат и Ближний Восток). М., 1944.
7. *Ибн ас-Сабуни.* Китаб такмилат икмали-л- икмал., Бейрут, 1990.
8. *Йакут аль-Хамави.* Муджам аль-Булдан. Бейрут, 1977.
9. Hacı Fəxrəddin Səfərli. Vənəndçayvadisində sufiliklə bağlı mərkəzlər // Naxçıvan Dövlət Universitetinin əsərləri. Naxçıvan, 2010. № 1(29).
10. *Казвини З.* Асару-л-билад ва ахбару-л- `ибад. Бейрут,1960.
11. *Квачидзе В. А.* Археологические находки на Каспийском побережье // Памятники материальной культуры Азербайджана. № 9.
12. *Кули-заде З.* Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1970.
13. *Куфи Ахмад ибн Асам.* Книга завоеваний / Пер. З. Буниятова. Баку, 1981.
14. *Миклухо-Маклай Н. Д.* Географическое сочинение XIII в. // Ученые записки ИВАН СССР. М.; Л., 1954. Т. 9.
15. *Неймат М. С.* Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Баку, 2006. Т. 2.
16. *Нейматова М. С.* Надписи как источник для изучения истории ханаки Пир Хусейна. // Восточное историческое источниковедениие и специальные исторические дисциплны. М., 1989. Вып. 1.
17. *Ас-Самани.* Китабу-л-Ансаб. Бейрут, 1977–1998.
18. *Trimingham J. Spencer.* The Sufi orders in Islam Oxford,1971.
19. *Шиммель Аннемари.* Мир исламского мистицизма. М., 1999.

Л. Я. Аминова
(БГАУ, г. Уфа)

Мусульманские учебные заведения в дореволюционной Башкирии

Стремление получить образование у мусульманских народов всегда было достаточно сильным. Башкиры и татары считали своим нравственным долгом дать соответствующее образование детям. Это выглядело вполне естественным, учитывая то, что в Коране содержатся многократные призывы к учению, которое должно было сопровождать всю жизнь человека. Следуя этому, каждая мусульманская мечеть в прежние века была скорее школой, чем мечетью. Преподавание и обучение являлось главной

и основной работой мечетей, и их двери всегда были открыты для всех: молодых и старых, женщин и девушек. Мечети были всеобщими школами, и святость их в глазах правоверных вытекала именно из того, что они были школами [2. С. 2].

В конце XIX в. этнограф Д. Н. Никольский писал: «Башкиры и татары значительно опередили нас в школьном деле, – у них одна школа находится на 1 000 жителей; в школах обучается 79 % детей школьного возраста мужского пола и 51 % женского пола; а у русских в том же Осинском уезде одно начальное училище приходится на 4 398 человек жителей и в училищах обучается только 36, 4 % детей мужского пола и 9, 2 % детей школьного возраста женского пола». Объяснить развитие грамотности между мусульманами можно тем, что мусульманское духовенство, в обязанности которого вменялось обучение детей, ревностно относилось к своему делу и «нет мечети, где бы мулла не обучал не только детей, но и взрослых… А где мечети нет, то школа помещается в доме муллы или дети учатся у своих родителей, если те грамотны, или у старика грамотея, к которому бегают и мальчики, и девочки» [8. С. 127]. Чиновник Уфимского губернского правления М. В. Лоссиевский писал: «Мектебы и медресе рассеяны повсюду, где есть башкирское или татарское население; редкая деревня не имеет своей мечети, а где мечеть, значит – там есть мулла, там и мектебе, и медресе» [12. С. 55].

О многовековых традициях национального образования высказывался и известный востоковед А. З. Валиди Тоган. В «Воспоминаниях» он пишет о своих родителях как о глубоко образованных и высоконравственных людях, владевших в совершенстве несколькими языками и обладавших широким кругозором. С горечью он отмечает, что его родителей, как и других приверженцев ислама, большевики ославили на весь мир, представив как безграмотных и малокультурных людей: «…они мол, не умели ни читать, ни писать, это мы научили их этому». В первые годы советской власти наряду с разрушением и сожжением мечетей по всей стране были ликвидированы практически все мусульманские учебные заведения (мектебы и медресе), без следа исчезли ценнейшие библиотеки этих учебных заведений, порой хранив-

шие редчайшие старопечатные и старинные рукописные книги. В итоге национальная система мусульманского образования, просуществовавшая в Башкирии не одно столетие, была полностью уничтожена.

У мусульман, живших в России в XIX – начале XX вв., существовали 2 вида школы – мектеб и медресе. Мектеб – это начальная или «низшая школа, дающая грамотность и низшее религиозное образование [5. С. 1]. В Башкирии первые мектебы появились на рубеже I и II тыс. н. э. после принятия местными тюркскими народами ислама. Мектебы были спутниками мечети с первых моментов появления ислама. Устраивались они обычно при мечети или вблизи нее. Учителем чаще всего был мулла. Прихожане строго контролировали отношение мулл к школьному делу и в случае халатности, уклонения от учительской деятельности, сообщали в Духовное собрание и даже выносили приговоры об избрании другого духовного руководителя [1. С. 4–5]. В мектебах не было деления на классы, не существовало единства программ и учебников, не было и определенного времени для приема учеников, т. к. с каждым учеником учитель занимался отдельно [2. С. 4].

Обучение начиналось с заучивания трех молитв. После того, как молитвы были заучены, ученик приносил продолговатую дощечку с ручкой – «тахту». Учитель на «тахте» писал тушью 32 буквы арабского алфавита, затем дети начинали заучивать их по 4 буквы сразу. Через 2–3 недели учащиеся переходили к «абджаду». «Абджад» – мнемоническое средство для заучивания алфавита. Это 8 искусственных, не имеющих никакого значения слов, в которые включены все буквы арабского алфавита в разных начертаниях.

Следующий этап – ученик становился «китапханом» читающим книгу: ученик называет буквы, затем составляет слоги, и только потом заучивает произношение всего слова. В конце концов, учащиеся могли научиться чтению только одной книги, только определенных слов. Если же приходилось читать другие слова, то им приходилось обращаться за помощью к учителю. Учебный курс в мектебе заканчивалось чтением стихотворных сборников.

Сознательного усвоения материала от школьника не требовалось. Он заучивал на память то, что задавал ему учитель. Домашних заданий не практиковалось. Учебно-воспитательная деятельность старометодных мектебов имела религиозную направленность. В женских мектебах вплоть до начала XX в. изучались только религиозные книги на арабском языке. Их содержание заучивалось наизусть. И если читать девочки умели, то писать не умели вовсе. Обучение письму считалось излишним. По курсу эти мектебы были на уровне русских церковно-приходских школ и школ грамоты, некоторые соответствовали одноклассным училищам. Но то, что мектебы обеспечивали элементарную грамотность, требует признания за ними определенной культурно-просветительской роли. В 1899 г. в Уфимской губернии насчитывалось 1 555 мечетей и 6 220 магометанских мектебов и медресе [10. С. 8].

В исследуемый период также функционировали женские религиозные мектебы домашнего типа: башкирские и татарские девочки посещали дом муллы и обучались женами мулл (абыстай). Школьной мебели не было. Ученицы были разного возраста, с каждой из которых занимались отдельно. Учебный год начинался поздно осенью и заканчивался ранней весной. За обучение девочек родители платили садака (приношение). Дочери бедных родителей помогали учительнице по дому: носили воду, мыли полы, кормили скот, ухаживали за детьми [5. С. 10]. Ученицы занимались, главным образом, чтением и зубрежкой молитв. Обучение проводилось по буквослагательному методу на арабском языке. Большое внимание уделялось изучению книги «Мухаммадия», посвященной жизни и деятельности Мухаммеда.

В 1914 г. в Уфимской губернии было зарегистрировано 1 045 пунктов домашнего обучения, в том числе мужских – 98, женских – 605, смешанных – 342. Это еще одно свидетельство огромного желания большого количества женщин получить образование [9. С. 8].

Постепенно положение женских мектебов, особенно в городах, улучшилось. Для них выделялись специальные помещения и элементарное школьное оборудование. В учебных заведениях

была введена классно-урочная система, обучение стало проводиться в соответствии с учебным планом.

Новометодные женские школы в Башкирии начинают открываться в начале XX в. Так, в 1906 г. в Стерлитамаке была открыта частная женская мусульманская новометодная школа. Под школу был выделен специальный дом и назначена мугаллима (учительница). В школе обучалось около 100 девочек. Подобные школы были открыты в Уфе и в других городах. В годы реакции много новометодных школ было закрыто. Особенно яростными были нападки духовенства на женские мектебы. Муллы и абыстаи, стараясь сохранить свою роль в женском образовании, всячески тормозили развитие новометодных женских мектебов. Старометодные мектебы существовали до 1917 г.

К началу XX в. в Уфимской губернии мужские мектебы составляли 68,3 %, женские – 22%, смешанные – 9,7%. Появление смешанных школ можно было обозначить как первый шаг в деле снятия завесы с женщины-мусульманки.

Количество конфессиональных школ постепенно увеличивалось. Так, с 1894–1911 гг. число магометанских училищ в Оренбургском учебном округе значительно выросло: в Уфимской губернии их количество увеличилось на 90 %, в Оренбургской – на 68%, в Пермской – на 31% [11. С. 15].

По статистике в Уфимской губернии уже на 1 января 1914 г. насчитывалось 1 385 мусульманских школ; из них старометодных мектебов – 549, медресе – 355; новометодных – 334 мектеба и 147 медресе (преобладали старометодные учебные заведения). Обучалось в них 77 028 мальчиков и 19 027 девочек. Причем, количество мусульманских детей, посещающих школы, в некоторых уездах, значительно выше русских – 12 против 5. Преподавательский состав состоял из 1 574 человек, в т. ч. 1 452 мужчин и 122 женщины [2. С. 3]. И. Ардашев, приведший эти статистические данные, говорит о том, что они «грешат в сторону уменьшения». Тем не менее, если сравнивать их с 1911 г., то мы получаем значительный скачок: количество обучающихся мальчиков за три года увеличилось на 31 487, а девочек – на 11 278 человек.

К 1916 г. только в Уфе существовало 10 женских мектебов, в том числе 7 мектебов начальных и 3 мектеба среднего типа. Всего в этих мектебах обучалось 850 учениц. Учительниц в этих мектебах насчитывалось 29 человек, учителей – 6 [6. С. 200].

Правительство не оказывало материальной поддержки мектебам, вследствие чего они терпели крайнюю нужду: не было достаточного количества помещений, подготовленных учителей, учебных пособий. Зачастую учащимся приходилось содержать их на свои средства, внося высокую плату за обучение.

Несмотря на все эти отрицательные моменты, определенные положительные сдвиги были: религиозная схоластика отходили на второй план, в мектебах внедрялись светские предметы, обучение велось на родном языке. Они теряли свое феодально-элитарное, религиозное направление, демократизировались, приобретали светский характер. Сведения о сравнительно широкой распространенности грамотности среди башкирского и татарского населения подтверждаются данными первой отечественной всеобщей переписи населения 1897 г.

В конце XIX в. в Уфимской губернии 15,5 % башкирок и 16,7 % татарок умели читать и писать. Этот процент был несколько выше у мужчин (башкиры – 21,5 %, татары – 21,3 %). Грамотностью татарки и башкирки овладевали, как правило, в мусульманских школах, и как следствие – лишь 0,2 % башкирок и 0,8 % татарок умели читать и писать по-русски. Процент русских женщин, умеющих читать и писать, составлял всего лишь 8,1 %, что было практически в 2 раза меньше татаро-башкирской части населения. Самый низкий процент умеющих читать и писать составляли марийки – 0,3 % и удмуртки – 0,2 %. Таким образом, татарки и башкирки были в несколько раз грамотнее женщин других этнических групп. После Октябрьской революции наблюдался спад уровня грамотности коренных жителей края. Это объяснялось, главным образом, закрытием мусульманских традиционных школ.

К средним мусульманским учебным заведениям относились медресе. Медресе учреждались мусульманским духовенством и, как правило, находились при мечетях. Мусульманские учебные

заведения содержались за счет добровольных пожертвований и платы учащихся за обучение. Кроме этого, часть медресе финансировалась состоятельными лицами или на средства вакуфа – дохода, получаемого от недвижимого имущества, переданного по завещанию в пользу мечети.

Обычно медресе имело 3 класса: приготовительный, равняющийся курсу мектеба (ибтидаи), первый класс – рушди, и второй класс – игдадия. Курс ибтидаи – четырехгодичный; рушди и игдадия имели трехгодичные курсы, но в некоторых медресе в этих классах учились и по четыре года [5. С. 1]. Традиционная программа медресе включала изучение этимологии (сарф) и синтаксиса (наху) арабского языка, логики (мантыйк), философии (хикмет), догматики (акаидим калам) и мусульманского права (фикх). Основу программы медресе составляло богословие. Общеобразовательных предметов было немного, носили они вспомогательный характер и должны были служить для лучшего понимания исламского вероучения. Преподавателями в медресе были представители мусульманского духовенства, а с XIX в. и светские лица, которым поручалось преподавание светских дисциплин. Во второй половине XIX в. в крае начали возникать новометодные медресе, среди которых были «Галия», «Гусмания», «Мухаммадия», «Хусаиния», «Расулия» и др.

Лучшие медресе обеспечивали своим воспитанникам высокий уровень общеобразовательной и профессиональной подготовки. Благодаря мусульманским учебным заведениям была сформирована национальная интеллигенция края.

После революции 1917 г. многие медресе были закрыты, остальные преобразованы в единые трудовые или национальные советские школы.

Литература

1. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. 295. Оп. 3. Д. 11506.

2. *Ардашев И.* Современное состояние мусульманских конфессиональных школ в России и стремления мусульман к их преобразованию. Уфа, 1915.

3. Башкортостан: Краткая энциклопедия. Уфа, 1996.

4. История Уфы: Краткий очерк / Под ред. Р. Г. Ганеева. Уфа, 1976.

5. *Любимов А.* Мактабы и медресе г. Уфы и 1-го района Уфимского уезда. Уфа, 1914.

6. *Мамлеева Т. М.* Женское образование (башкирок и татарок) в дореволюционной Башкирии: Дис. … канд. пед. наук. М., 1953.

7. Мектебы Уфимской губернии (статистический очерк татарских и башкирских школ (мектебов) Уфимской губернии по данным исследования Уфимской губернской земской управы). 1912–1913 года / Сост. М. И. Обухов. Уфа, 1915.

8. *Никольский Д. Н.* Башкиры: Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб., 1899.

9. *Обухов М. И. (Шорин М.)* Летопись народной школы. Уфа, 1915.

10. *Рыбаков С.* Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб., 1900.

11. *Рыжков Н.* Начальные школы Оренбургского учебного округа по переписи 18 января 1911 г. Уфа, 1915.

12. *Фархшатов М. Н.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период 60–90-е годы XIX в. М., 1994.

Л. А. Афанасьева
(Филиал БашГУ, г. Стерлитамак)

Влияние мусульманской культуры на похоронно-поминальную обрядность чувашей

Терминология похоронно-поминальной обрядности чувашского языка в течение нескольких лет обогащалась как за счет внутренних ресурсов, так и за счет иноязычных заимствований. На первый взгляд слова, кажущиеся исконно чувашскими, при углубленном сравнительно-историческом, сопоставительном и этимологическом изучении часто оказываются заимствованиями из различных исторически контактировавших языков. Это говорит о том, что чувашский язык взаимодействовал со многими языками, что обусловлено близостью территории, экономической и культурной связью наших предков другими народностями.

Исследование терминологии похоронно-поминальной обрядности чувашей в сравнительно-сопоставительном аспекте позволяет выделить стадиально-диахронические пласты культур:

1. Исконный пласт, имеющий тысячелетнюю историю и основанный на традиционных природных (языческих) представлениях. Например, для чувашей-язычников было специфично верова-

ние в загробную жизнь, копировавшую земную, то есть умершие занимались теми же делами, имели те же наклонности и привычки, что и при жизни, могли веселиться и пировать, могли жениться и выходить замуж и пр.

2. Инокультурные напластования, среди которых на настоящем этапе изученности проблемы выделяются:

а) влияния мусульманской культуры. Например, приуральские чуваши перед выносом умершего создают «сковородный запах» = *атма шёрши кёлара.,* который соответствует башкирскому обычаю *таба еҫе сыҡарыу* досл. «произвести запах сковороды». Аналогичное воззрение бытует среди таджиков, узбеков, каракалпаков, татар и турок. Кроме того, значительная часть терминологии похоронно-поминальной обрядности чувашей заимствована из арабского и персидского языков: *тупёк* «гроб», *шерпет* «медовая сыта», *эсрел* «дух смерти», *уртёш* «можжевельник», *чун* «душа», *чартак*»намогильное сооружение» и др. Номинация, связанная с трансцендентным миром, указывает на то, что представление о нижнем мире и переселение души грешных людей в царство темноты и мрака навеяно мусульманской религией, на что указывают слова арабского происхождения. Например, *ахрат =ырми*(от *ахрат* «из ряда вон выходящее»- *=ырма* «овраг» + *-и* афф. принадлежности 3-го лица, букв. «из ряда вон выходящий овраг») «очень глубокий овраг» «пропасть, глубокий овраг» [4. С. 48; 3. С. 44; 1. С. 203]. В этимологическом словаре чувашского языка В. Г. Егорова изучаемое слово поясняется так: *ахрат* «необыкновенный, из ряда вон выходящий», *ахрат =ырми* «необыкновенно глубокий овраг»; кирг. *акрат* «все необычайное, из ряда вон выходящее» [1. С. 37]; < араб. *ахират* «загробная жизнь». Таким образом, арабизмы и персизмы в чувашском языке показывают длительную связь чувашей с мусульманской культурой.

б) влияние русской православно-христианской культуры – на культуру чувашей, крещеных татар (татар-кряшен), мордвы, марийцев и удмуртов и, в минимальной степени – башкир и татар-мусульман. Как показывает полевой материал, собранный на тер-

ритории Башкортостана, умирающий перед смертью причащался, что не характерно чувашскому или мусульманскому обычаю.

Итак, терминология похоронно-поминальной обрядности в сравнительно-историческом аспекте поразительно близкау чувашей, татар, башкир, иногда доходящие до полной идентичности, что объясняется рядом причин: 1) типологическим сходством; 2) общими генетическими истоками (чувашско-татарско-башкирские параллели); 3) многовековыми взаимными контактами, активно развивавшимися в Урало-Поволжья в течение практически всего доступного обозрению исторического периода, в которые были содействованы все народы региона; 4) общими заимствованиями из внешних источников (арабские, персидские и др.).

Литература

1. *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка: В 17 т. Казань; Чебоксары, 1928–1950.

2. *Егоров В. Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.

3. Чувашско-русский словарь: ок. 25 000 слов / Под ред. М. Я. Сироткина. М., 1961.

4. Чувашско-русский словарь: ок. 40 000 слов / И. А. Андреев, А. Е. Горшков, А. И. Иванов [и др.]; под ред. М. И. Скворцова. М., 1985.

А. А. Гатин
(КФУ, г. Казань)

Ветвь Накшбандия-Халидия в совесткий период: опыт исторической реконструкции

В данном исследовании мы предприняли попытку исследовать продолжение суфийской традиции, идущей от Зайнуллы Расулева, в советское время на примере одной цепочки ишанов. Данные, имеющиеся в нашем распоряжении, неопровержимо свидетельствуют о том, что после смерти З. Расулева в 1917 г. его ветвь Накшбандия–Халидия не прервалась, а непрерывно продолжала существовать в течение всего советского периода в условиях жесткой антирелигиозной борьбы. Исследованная нами цепочка ишанов, восходящая к З. Расулеву, включает в себя 3

ишанов: Баязида Хайруллина, Гарифуллу Гайнуллина и Камиля Бикмухаметова.

Ишан **Баязид Хайруллин** получил иджазу от Зайнуллы Расулева. К сожалению, об обстоятельствах жизни Баязида Хайруллина известно немного: согласно свидетельствам людей, знавших его лично, Баязид ишан долгое время был кучером (извозчиком) у Зайнуллы Расулева. В советский период в связи с началом преследования религии он с семьей перебирается в Дагестан и до конца жизни живет в Махачкале. Известно, что в 1930-е годы он работал грузчиком в морском порту. Его признали местные дагестанские шейхи, но о суфийской деятельности Баязида ишана в Дагестане нам пока не удалось собрать достаточное количество данных [6]. Имя Баязида Хайруллина фигурирует в архивных документах лишь однажды: в послевоенный период в Дагестане наблюдается активизация деятельности мусульманского духовенства, вызванная ослаблением антирелигиозной борьбы в СССР, помимо этого еще в 1944 г. создается Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). [3. С. 217] 5 марта 1947 г. Баязетдин Хайруллин был зарегистрирован «в качестве помощника кадия религиозного объединения мусульман города Махачкалы, с правом совершения религиозных обрядов и треб по культу». [3. С. 223] Однако он проработал на данном посту не долго, так как уже 28 сентября 1950 г. его удостоверение было аннулировано [3].

По словам Зубаржат ханым Мухаметзяновой, Баязид ишан обладал большой духовной силой и совершал караматы, обладал способностью предсказания и целительства, был уважаем среди местных жителей [4]. Похоронен в пригороде Махачкалы, на кладбище возле бывшего аула (ныне поселка) Тарки. До сих пор его могила является местом совершения зияратов.

Следующим в цепочке ишанов идет **Гарифулла Гайнуллович Гайнуллин**, уроженец деревни Аксу Буинского района Республики Татарстан, участник Первой мировой войны, Гражданской войны и Великой Отечественной войны, совершил хадж в советское время. Известно, что Гарифуллу Гайнуллина и Баязида Хайруллина связывали родственные связи, велась перепи-

ска. Их духовное сближение произошло в 1935 г., когда семья Гайнуллиных перебирается жить в Махачкалу, где Гарифулла Гайнуллин устраивается на работу в Дагестанский рыбтрест [4]. В 1937 г. Гарифулла Гайнуллин возвращается в родную деревню Аксу. Конкретные обстоятельства получения иджазы, к сожалению, нам не известны, но не вызывает сомнений тот факт, что Гарифулла Гайнуллин следовал именно халидийской ветви тарикаты Накшбандия. Проживая с 1951 г. в Казани, Гарифулла ишан имел небольшое число мюридов в Казани и за ее пределами, проводил на квартире у дочери Зубаржат Мухаметзяновой сохбеты с исполнением коллективного громкого зикра. Сохбеты проводились регулярно, примерно раз в неделю, число участников коллективного зикра колебалось от 7 до 10 человек, а среди мюридов преобладали люди старшего возраста [4]. При этом Зубаржат апа и другие респонденты подтвердили, что практика зикра ее отца восходит через ишана Баязида Хайруллина к Зайнулле Расулеву (линии Накшбандия-Халидия). Несколько респондентов независимо друг от друга также отмечают, что Гарифулла ишан обладал особыми качествами исцелять людей, выводить порчу, а также мог давать советы-наставления, которые имели силу сбываться или соответствовали складывавшимся в будущем обстоятельствам. Особенно отмечают его способность определять больные места, помогать людям при заболеваниях, не требующих оперативного вмешательства, а в более сложных случаях, требующих операции, он давал совет обратиться к врачам [4. С. 7]. Данные качества нельзя путать с распространенными ныне экстрасенсами, колдунами и предсказателями, народными целителями. Суфийская практика караматов имеет совершенно иную, божественную природу и никогда не являлась способом получения материальных выгод для настоящих суфиев.

Среди других татарских мюридов Баязида ишана можно назвать **Габдельханнана Сафиуллина**, который также бежал в Махачкалу, спасаясь от репрессий. Г. Сафиуллин стал мюридом Баязида ишана в 1930–1932 гг., а после переезда в Казань он собирал у себя последователей в своем доме в пос. Борисково вплоть до смерти (умер в 1973 г.) [2].

Далее Гарифулла ишан передает иджазу своему мюриду из Буинска, **Камилю Шакиржановичу Бикмухаметову**. Об обстоятельствах их знакомства известно следующее: Гарифулла ишан был дружен с односельчанином, уроженцем Аксу, Габдельмаликом Мулюковым, жившим в Буинске, куда также приезжал и Гарифулла ишан Таким образом происходит знакомство ишана с мюридом Камилем Бикмухаметовым. Не последнюю роль в этом сыграл и тот факт, что Камиль хазрат до этого получил зикр от некоего Ахсана хазрата из Башкирии (ничего более конкретного об этом ищане не известно). Уже в достаточно зрелом возрасте Камиль Бикмухаметов становится мюридом Гарифуллы ишана, от которого получает зикр и иджазу на наставничество [7]. Однако в Буинске практика Накшбандии-Халидии, прежде всего совершение коллективного громкого зикра, не получает распространения, что связано с историческими условиями: на закате советской эпохи и в первые годы новой России число практикующих верующих в нашем регионе находилось на крайне низком уровне, ушло поколение людей, получивших религиозное образование в старых медресе, а им на смену пришли люди, связанные с домашними традициями скрытого бытования ислама – такие мусульмане были плохо знакомы с суфийской практикой и даже могли и не слышать ничего о тасавуфе, а активных проповедников суфийского пути к этому моменту в Среднем Поволжье почти не осталось. Сестра Камиля Бикмухаметова Хава апа Залялова свидетельствует, что Камиль хазрат, скончавшийся в 2000 г., пытался привлечь к практике зикра некоторых верующих в Буинске, но никаких результатов это не дало, так как желающих уделять ежедневно достаточно много внимания и времени регулярному выполнению зикра не нашлось, и некоторых это (длина зикра) даже отпугивало [8]. Правда, интерес к тасавуфу проявил молодой Махмуд Шарафутдинов, но через Камиля хазрата далее никому иджаза передана не была. Кроме того, нет фактов, указывающих на проведение коллективных громких зикров в Буинске под руководством Камиля Бикмухаметова – таким образом, в конце XX столетия данная цепочка ишанов прерывается. Однако у ветви Накшбандия-Халидия по линии З. Расулева в России

были и другие ответвления, которые ожидают еще исследователей и энтузиастов.

Интересно и то, что представители другой старинной татарской ветви Накшбандии из села Курманаево-Кизляу Нурлатского района Республики Татарстан, несмотря на настороженное отношение к направлению Халидия, с большим уважением относились к Гарифулле ишану и включили его имя в свою сильсилю (в «шаджару», как называл ее один из последних хранителей покойный главный казый РТ Габдулхак хазрат Саматов) [2].

Делая историческую ретроспективу ветви Накшбандия-Халидия, нельзя обойти стороной обрядовую практику данного направления. Она до сих пор не получила должного и подробного исследования в отечественной литературе. Не стоит много говорить о том, что основу практики тасавуфа составляет совершение обязательных для всех правоверных мусульман столпов ислама – регулярное поклонение Всевышнему ('ибадат), но тасавуф устанавливает дополнительные условия достижения довольствия Всевышнего через соединение обрядовой практики и внутреннее, духовное созерцание, которое реализуется главным образом через особый суфийский зикр (каждый тарикат устанавливает свои правила и порядок зикра). Поэтому основной компонент чисто суфийской практики ветви Накшбандия-Халидия составляло регулярное совершение зикра, но в отличие от большинства других ответвлений Накшбандийского тариката, Халидия предусматривает совершение двух видов зикра – тихого (хафи) и громкого (джахри).

Тихий зикр является индивидуальной практикой суфия, совершаемой им ежедневно. Родственники ишанов указывают, что данный зикр ежедневно требовал достаточно много времени (до 6 часов) и включал в себя определенную последовательность многократно повторяемых священных формул и аятов (сур) Корана: истигфар шариф, салават шариф, сура «Фатиха», «Аятел-курси», сура «Ихлас» [7]. Нами зафиксировано наличие несколько вирдов («сабак»), которые еще требуют исследования. В состав ежедневной практики также входило чтение книги «Даляил ал-хайрат» («Признаки благодеяний») Мухаммада ал-

Джазули (ум. 870/1465 г.), которая особо почиталась у исследуемых ишанов и использовалась другими последователями Накшбандийского тариката. По словам З. Мухаметзяновой, прочтение данной книги в определенном порядке или отдельных молитв в определенных ситуациях могло оказать существенную помощь в избавлении от врагов, проблем и др. Кроме того, уделялось важное значение дополнительным намазам (ночные молитвы и др.), среди которых также упоминается намаз «авабин» (дополнительная молитва из двух ракагатов, читаемая после сунны вечерней молитвы ахшам [4].

Коллективный громкий зикр совершался с определенной периодичностью ишаном совместно с мюридами в форме сохбетов и предполагал произнесение зикра вслух: нередко эмоциональное состояние мюридов, совершающих зикр, сопровождалось интенсивными телодвижениями, что однако не противоречит зикру.

Подводя предварительный итог исследованию, необходимо отметить, что и в условиях преследования религиозной деятельности в советский период ишаны играли важную роль в продолжении духовной традиции тасавуфа, в том числе ветви Накшбандия-Халидия, представленной в Волго-Уральском регионе последователями шейха Зайнуллы Расулева. Изучение деятельности ишанов советского периода, на наш взгляд, является весьма перспективным направлением, раскрывающим неизвестные стороны суфийской практики.

Литература

1. *Маликов Р. И.* История мусульманских храмов города Буинска. Казань, 2009 (на тат. яз.).

2. *Миннуллин И. Р., Минвалеев А. М.* Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы // Гасырлар авазы = Эхо веков. 2007. № 1.

3. *Сулаев И. Х.* Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: История взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009.

4. Интервью с Зубаржат Гарифулловной Мухаметзяновой (Гайнуллиной), г. Казань, февраль 2012 г.

5. Интервью с Камилем хазратом Бикчентаевым, г. Казань, февраль 2012 г.

6. Интервью с Мухаммадом-хаджи Гаджиевым, февраль 2012 г.

7. Интервью с Хава Шакиржановной Заляловой (Бикмухаметовой), г. Буинск, март 2012 г.

8. Интервью с Талией Камилевной Бикмухаметовой, г. Буинск, март 2012 г.

Р. А. Давлетшин
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Хизб ал-бахр (литания моря) и Зайн Аллах ар-Расули в развитии суфийско-философской мысли Российского Востока

Познание и творческое освоение памятников письменной культуры Ближнего Востока и Средней Азии имело в историческом Башкортостане свое логическое развитие. С распространением ислама на Южном Урале началось активное усвоение арабо-мусульманских знаний и культурно-философских традиций. Прежде всего, важное место в мусульманской литературе Южного Урала принадлежит корпусу суфийской литературы и исламским богословским наукам.

Суфийская литература (и в прозе, и особенно в рифмованной форме) пользовалась в Башкортостане широкой популярностью. Ведь в силу вассалитета башкирских племен Российской короне, подавления единственно легитимной социально-политической организационной системы адатов-йыйынов (общеплеменных собраний) и тотальной колонизации, в результате приводившей к многовековым инсуррекциям, особенно из-за отсутствия самостоятельной государственной этноэлиты, в условиях колониальной политики развитие ислама на Южном Урале шло в основном по линии суфизма. Универсальность и автономная социальная институционализация давали мусульманским мистикам большой простор в религиозно-просветительской деятельности на всем пространстве распространения ислама в историческом Башкортостане.

Две составляющие суфизма – ритуальная практика и теоретический дискурс, – синтезирующие интеллектуально-созерцательные аспекты, развивались параллельно и итеративно, постоянно взаимообогащая друг друга. Ритуальную практику как Путь (тарика, или тарик) в суфийских сочинениях связывают с этапами ее прохождения, и она, в основном, освещала действие в практической плоскости со всеми установками и инструментариями. А ин-

теллектуально-созерцательная составляющая заполняла нишу суфийской философской мысли в теоретической плоскости.

На протяжении веков у башкир складывались богатые мусульманские этико-мистические традиции, со временем синтезируя огромный пласт культурно-религиозных достижений разных народов. Ярким примером этого можно считать суфийскую молитву-ду‘а «Хизб ал-Бахр» [4. С. 22; 7. 804–805], обнаруженную сотрудниками отдела литературоведения ИИЯЛ УНЦ во время археографической экспедиции в Мечетлинский район Башкортостана в 2010 г.

Само название (حزب البحر) «Хизб ал-Бахр» можно рассматривать в двух аспектах. Первый – буквальный, с лингвистической интерпретацией как «одна шестидесятая часть морей». Слово «хизб» (араб. партия, часть), производное от глагола хазаба, соотносится с одной шестидесятой частью Корана [5. С. 169–170]. Возможны и другие его значения (например, «почва, очень жесткая и грубая; густая и плотная» или «сильное общество»), характеризующие твердость, прочность и упорство [3. С. 170]. Второе слово – «ал-бахр» (араб. большая соленая вода или река, море) – по отношению к людям используется в более сравнительно-символическом контексте – как «мужчина известный и приличный, совершающий благодеяния для людей и обладающий эрудицией, с широкими знаниями в разных науках» [3. С. 40], а также как термин в стихосложении или литературный размер; единственное число от множественного бухур, бихар; причастие глагола прошедшего времени бахира [5. С. 57].

Что же касается второго аспекта, он, скорее, относится к аллегорической категории с мистическо-философской герменевтикой «Хизб ал-Бахр» и связан с молитвами и причитаниями. По терминологии мусульманского мистицизма, он больше относится к тайной молитве, оказывающей действенную помощь в необычной, критической ситуации, – например, молитве во время опасностей путешествия [8. С. 303]. Очень далеким аналогом этой мусульманской молитвы, вероятно, являются традиционные на Ближнем Востоке мольбы-обращения, отдаленно напоминающие

молитвы Kyrie eleison (транслитерация греч. Κύριε ἐλέησον – «Господи, помилуй») [12. dic. academic. ru].

Со временем, как и у ближневосточных и западных христиан, они также стали распространенным элементом молитв-литаний в богослужебной практике мусульманских мистиков. Литания фундируется в мистицизме как молитва, состоящая из повторяющихся, в основном, недлинных молений-обращений. Слово происходит от латинского litania, образованного, в свою очередь, от греческого λιτή, означающего «молитва», или «причитания» [11. С. 362].

Что касается мусульманских литаний, они могут адресоваться пророкам (анбиа) или святым (авлийа), но надо учесть, что в вопросах обрядовой практики основная часть ответвлений суфийских братств всегда характеризовалась скрупулезным следованием букве шариата и приверженностью суннитскому ригоризму. Свидетельством этого является общий идейный концепт «Хизб ал-Бахр», балансирующий между явью и таинственностью и не делающий упор исключительно на чудеса.

Найденный текст молитвы неполный и, возможно, представляет сокращенный вариант. Аутентичный текст мольбы на арабском языке с подстрочным комментарием на тюрки Урало-Поволжья в транслитерационном варианте:

حزب البحر

«Хизб ал-Бахр»

«Литания Моря»

لسيدى ابى الحسن الشاذلى قدس الله سره العالى

[Эта молитва] Саида Аби ал-Хасан аш-Шазили, да освятит его Аллах и вознесет в небеса!

بسم الله الرحمن الرحيم * *

Именем Аллаха Милостивого, Милосердного!

* اللّهمّ يا عليّ يا عظيم * يا حليم يا عليم * انت ربّى و علمُك حسبى *

1. Әй Аллаh, әй Олуғ үә Хөрмәтле! Әй Жомард, әй Белүче! Син бәнем тәрбийәчесең үә белемең миңә йардамчы!

* فنعم الرّبُّ ربّى * و نعم الحسْبُ حسْبى * تنْصُرُ مَن تشاء

2. Нә хуш тәрбийәчедер мәнем тәрбийәчем. Нә хуш эш башкарыучы мәнем эш башкарыучым – Аллаh Бер Син теләгәнгә йардам бирерсүн!

و انت العزيزُ الرحيم * نسالكَ العِصْمَةَّ فى الحركاتِ و السكناتِ و الكلماتِ

3. Дәхи Син өстән үә жомардсуң! Сорыймыз Сәндән жерч [чырыш] тормошымызда фетнәдән саклауыңны.

و الإِراداتِ و الخطرات * مِنَ الشّكوكِ و الظّنونٍ و الأوهامِ الساترَةِ للقلوبِ

4. Дәхи теләү [теләкләремез] үә эшләремездә саклауны. Шикләрдән, яман гоманлардан, дәхи каблаучы [караңғы] уйлардан.

* عنْ مُطالَعَةِ الغُيوب * فقدِ ابْتُلِيَ المؤمنونَ و زُلْزِلُوا زِلْزَالاً شديداً

5. Йәғни ғәйебләрне белеүдән тыйыучылардан! Мөъминләр сыналмыш булдылар, hәмдә каты тетрәү илә h тетрәнделәр.

* و اِذ يقولُ المنفقونَ و الّذينَ فى قلوبِهِمْ مرضٌ ما وعدَنَا اللهُ و رسولُهُ إلاّ غرورا

6. Үә нифак үә күңелләрендә яманлык булған кемсәләр: «Аллаh Тәгәлә hәм Рәсүле безләргә үәгдә итмәде [иткәне], дәхи анлар ялғандыр!» [16. С. 1].

Эти последние строки молитвы связаны с кораническими аятами суры Ал-Ахзаб («Сонмы»). Особенностью этих аятов, несомненно, является их прямая связь с Предопределением Аллаха и с Его ведома заранее составленным планом Пророка, во время Хандак (ров; траншея) начертившего линию рва вокруг города для защиты от Ал-Ахзаб (речь о коалиционных группах или партиях язычников). И мусульмане в кратчайший срок выкопали глубокий защитный ров вокруг Медины, остановивший внезапное наступление врагов. Поэтому в мусульманской историографии это событие иногда называется битвой Хандак в год Ал-Ахзаб, или год борьбы с объединенными партиями арабского полуострова.

Согласно ривайатам мусульманских источников, таинственность заявляет о себе тогда, когда по велению Всевышнего в глубине рва появляется огромный белый камень округлой формы. Посланник Мухаммад ударяет по нему трижды, каждый раз взывая к Богу, и после каждого удара происходит яркая вспышка наподобие молнии и совершаются чудеса с явлением Джабраиля и видений крепостей и городов, что служит намеком на спасение и победу мусульман. А также указывает на миссию распростране-

ния ислама и открытия стран сподвижниками, которые совершат последователи Пророка в недалеком будущем [13. С. 270–271].

Ибн Касир, комментируя эти суры, пишет в своем известном тафсире: «Всевышний извещает [Пророка] об общей обстановке в городе Медина, когда прибыли объединенные силы язычников из Мекки [желающих покончить с общиной-городом] и окруженные мусульмане оказались в трудном и напряженном положении. Тогда Посланник Аллаха пояснил мусульманам [увидевшим огромную армию мекканцев и их союзников, полностью окруживших и готовых уничтожить защитников Медины, и среди них появились колеблющиеся в Истине], что это, несомненно, стало испытанием перед Всевышним для всех жителей Йасриба, как во время сильного землетрясения, когда вокруг все живое и неживое подвергается разрушениям и хаосу. Перед фактом безвыходности и катастрофичности положения открылось лицемерие сомневающихся в Пророке Мухаммаде и Священном Послании, ибо у них сердца были больные…» [1. С. 455–456].

Фактически эта молитва имеет более удлиненные вариации с расширенной тематикой. Акцентирующим в ней является слово «ал-Бахр» (Море), и молитва концентрированно основывается на данном широко распространенном и глубоко аллегорическом суфийском термине. И во многих вариантах этих обращений к Всевышнему мольба останавливается мысленно на этом ключевом таинственном слове. Многозначность смысла слова «Море» исходит от суфийской иносказательной и метафоричной методики, которая используется в ее герменевтической философии и мистической поэзии.

* فثَبِّتنا و انْصُرنا و سخِّرلنا هذا البحر

7. Так сделай же нас [о, Аллах!] непоколебимыми и победоносными и подчини нам это Море.

Что знаменательно, категория апофеоза (обожествления) всего обращения и таваккуль (упования) только на Единого Бога – это генеральная линия философии молитвы «Хизб ал-Бахр», что многократно подтверждает основополагающую доктрину ислама ат-Таухид (монотеизм). Прославление и упование на Единого Сущего через эту доктрину как явления в мистической молитве не-

удержимы и поднимаются до своего высшего предела, достигая апогея сути мольбы.

Мусульманская молитва «Хизб ал-Бахр» по концепции и функции представляет собой уникальную мольбу, обращенную к Всевышнему, состоящую из аятов Священного Корана и молитвенных воззваний суфийского шейха аш-Шазилий [10. С. 241]. Полное имя этого широко известного мусульманского мистика – достопочтенный Кутб, имам Абу-л-Хасан Али аш-Шазили (593–656 / 1197–1258). От его эпонима берет начало тарикат Шазилийя. [10. С. 237]

Абу ал-Хасан аш-Шазилий родился в магрибской провинции Гумара, между Сеутой и Танжером, около 583/1187 г. в семье Саидов, ведущей родословную от самого Пророка Мухаммада [10. С. 237]. Абу ал-Хасан получил в юности блестящее образование и прожил активную жизнь проповедника-муршида (духовного наставника). Шейх Абу ал-Хасан Али аш-Шазилий как авторитетный муршид имел большое влияние на окружающий исламский мир и оставил после себя синергетическую духовную традицию и своих учеников-муридов, что, несомненно, ярко отразилось в истории Ислама. В его мистическом учении основной упор делался на практические стороны суфийского подвижничества. Аш-Шазилий почитал молитвы (ад‘ийа) и молитвенные рецитации (ахзаб), тексты которых он завещал своим муридам. Сегодня Шазилиййа – самый распространенный тарикат в Египте. Кроме того, его многочисленные последователи живут в Палестине, Тунисе, Марокко и в других странах. Шазилийский тарикат также распространен в странах Африки от Судана до Мали, на Востоке мусульманского мира, вплоть до Индии и Индонезии.

Во все времена ученые тасаввуфа (подвижнического образа жизни) высоко ценили и со всей серьезностью относились к молитве «Хизб ал-Бахр» Имама Шазилийй, обучая своих учеников методам рецитации, поощрял ее регулярное чтение. Степень высокой сокровенности «Литании Моря» обусловлена тем, что у суфиев далеко не каждый имеет право на наставление этой молитве, поскольку она требует особой степени одухотворенности сердца, к которой познающий еще должен прийти под руковод-

ством авторитетного наставника. «Хизб ал-Бахр» концептуально построена на перманентном поминании Аллаха и восхвалении Его Величайших Имен (Исм ал-А‘зам) – эпонимов и атрибутов. От начала до конца, согласно исламской доктрине таухида, идет возвеличивание Всевышнего. Это своеобразная молитва – песнь Единому Создателю, напоминающая суфийский гимн Аллаху. Ее чтение ведет мусульманина к чрезвычайным и поистине величественным прозрениям духовности. Поэтому, по суфийской и, в частности, Шазилийской традиции, прежде муридам следует получить иджазу от своих учителей, дабы извлечь из нее божественную благодать.

В России Шазилийский тарикат известен в основном только в Дагестане благодаря шейху Сайф Аллах-кади Башларова ал-Казикумухи из селения Ницовкра (1853–1919) [9. С. 123]. Одним из учителей Сайф Аллах-кади был Мухаммад-Закир ал-Чистави ал-Камали (1804–1893). После его смерти Сайфулла-кади отправился в Уфу и встретился со знаменитым муршидом мусульман Урала шейхом Зайн Аллах аш-Шарифи ар-Расули [14. С. 484; 15. С. 6–7].

В Уфе у знаменитого шейха он прошел духовную практику совершенствования, тот передал ему разрешение на наставничество (иджаза), после чего Сайфулла-Кади вернулся в Дагестан как активный учитель Шазилийского тариката. Получение иджазатнаме известным дагестанским шейхом от авторитетного башкирского суфийского Учителя свидетельствует об обычности межрегиональных связей и единстве мусульманской Уммы того времени. Поэтому распространение на Южном Урале шазилийского сочинения «Хизб ал-Бахр», имевшего исторические корни в Башкортостане, представляется вполне логичным.

Таким образом, это суфийское течение определенный интерес представляет и для мусульман Башкортостана. На основании выше высказанной идеи в Шазилийских и Накшбандийских братствах проявляются следующие общезначимые аспекты. Во-первых, тарикат аш-Шазилиййа можно отнести к тому типу братств, которые уделяли больше внимания духовным упражнениям и развивались «практические аспекты подвижнического

образа жизни» [10. С. 240], основываясь на ритуально-духовной платформе. И в историческом Башкортостане, в силу колониально-исторических обстоятельств, обрядово-практический суфизм явился более реальным фактором, чем теоретическо-философское направление и метафизические размышления мистического учения.

Во-вторых, шазилийское братство не имело «строго структурированной и сплоченной организации» [10. С. 245] и существовало в виде многочисленных региональных общин. Также на Южном Урале локальные общины Накшбандиййа, позже и Накшбандиййа-Муджаддидиййа практически не оформились в единую системно организованную структуру, что было абсолютно невозможно при колониальной политике Российской империи. В-третьих, успех проповедей Абу ал-Хасан аш-Шазилий и его сподвижников (например, Мухаммада Джазули) дал рождение новому виду суфизма, главной отличительной чертой которого явилась «приверженность последователей отдельному суфийскому шейху-харизматику» [10. С. 245]. Можно провести аналогию и с широкой популярностью Зайн Аллах ар-Расули среди мусульман Урало-Поволжья, которая позволила ему стать «духовным королем» [6. С. 73] – полным харизматическим лидером нации, – тем самым заполняя соответствующую нишу в социально-духовной жизни башкир.

Итак, суфизм на социально-исторической арене Южного Урала возник не только в силу субъективных факторов и не просто как спонтанный фрондер, но явился порождением и результатом эволюции сложных объективных общественно-политических условий развития региона. Практически и теоретически связанный с общеисламским интеллектуально-созерцательным направлением мысли, он изначально был направлен против укрепившегося тоталитарно-колониального абсолютизма, будь то монголо-татарское и золотоордынское или российско-имперское господства. В реалиях лишенных самостоятельной централизованной системы власти мусульманских обществ Урало-Поволжья, суфийское братство давало башкирскому населению столь необходимое тому чувство сплоченности под эгидой всеобщей мусульманской

духовно-философской традиции. По утверждениям суфийских ученых, «Хизб ал-Бахр» является одной из известных молитв и наставлением духовной крепости мусульман в воспитании высоких идеалов ислама и входит в сокровищницу исламской молитвенной литературы.

Литература

1. Абу ал-Фида Исма‘ил ибн Касир ал-Карши ад-Димашки. Тафсир ал-Кур’ан. Ал-Кахира: Дар ал-Хадис, 1408/1988. Т. 3 (на араб. яз.).

2. Ал-Кур’ан ал-Карим. Дамаск: Главное управление правового заключения и религиозной учебы, 1399/1979 (на араб. яз.).

3. Ал-му‘джам ал-васит. Редактура-составление: Ибрагим Унаис, Абд ал-Халим Мунтасар и др. Ал-Кахира: Дар ал-Ма‘ариф, 1393/1973. 2-е изд. Т. 1 (на араб. яз.).

4. Арабские рукописи института востоковедения: Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. М., 1986. Ч. 1.

5. Баранов Х. К. Арабо-русский словарь. М., 1985.

6. Бартольд . В. Шейх Зейнулла Расулев, 1833–1917 // Мусульманский мир. Пг., 1917.

7. Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины / Сост., коммент. и перевод И. Р. Насырова. Уфа, 2008.

8. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Leiden, 1937. Bd. 1.

8. Гордон Ньюби. Краткая энциклопедия ислама. М., 2007.

9. Ислам на территории бывшей Российской империи / Под редакцией С. М. Прозорова. М., 2006. Т. 1.

10. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М.;СПб., 2004.

11. Словарь иностранных слов. СПб., 2008.

12. Словари и энциклопедии на Академике. dic. academic. ru. Католическая энциклопедия EdwART. 2011.

13. Тасхил ал-усул иля ма‘рифати асбаб ан-нузул. Из собраний ат-Табари, ан-Нисапури, ал-Джаузи, ал-Куртуби, ибн Касир и ас-Сийути / Составление Халид ‘Абд ар-Рахман ал-‘Икка. Бейрут: Дар ал-Ма‘рифа, 1998 (на араб. яз.).

14. Мин талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи‘ Казан ва ал-Булгар ва мулук ат-татар. Рамзи М. М. Оренбург, 1908. Т. 2 (на араб. яз.).

15. Хасавнех А. А. Биография татарского накшбандийского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави (Камалова) в дагестанских арабоязычных сочинениях. // Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность. Сборник программ и тезисов международного научно-методологического семинара. Киев, 2012.

16. Хизб ал-Бахр // Фонд рукописи и старопечатных книг ИИЯЛ УНЦ РАН. № 29 а182 сп. Б. г. (на араб. яз.).

З. М. Давлетшина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

О некоторых особенностях религиозно-магических представлений башкир (на примере свадебной обрядности)

Свадебные обряды, направленные на обеспечение продления рода, на благополучие и богатство жениха и невесты, защиту от неблагоприятного воздействия со стороны злых сил, корнями уходят в толщу веков и имеют тесную связь с древнейшими религиозно-магическими представлениями. В кочевой мир древних башкир мусульманское мировоззрение входило постепенно. В традиционной культуре башкир, отличающейся своим синкретизмом и устойчивостью норм общинного уклада, доисламские реалии сосуществовали с исламскими нормами.

Сватовство или получение согласия родителей невесты – это один из красивейших и древнейших обрядов. В башкирских преданиях и литературных произведениях среди зажиточных слоев общества до XIX в. зафиксированы случаи заключения брачных сговоров между родителями новорожденных (помолвки младенцев или так называемые помолвки в колыбели) или даже еще не родившихся детей. К примеру, во время обручения малолетних детей (*колаҡ тешләтеү)* мальчика подводили к девочке и заставляли укусить ей мочку уха в знак отметины, указывающей, что девочка просватана. Обычай имеет обережную функцию. Считается, что в нареченную девочку не вселится нечистая сила [13. С. 187].

Как согласие на брак со стороны девушки, сватам вручали полотенце, вышитое или сотканное руками девушки. Такой обряд сохранился у курганских башкир и в наши дни и носит название *баштаҫтамал алырға барыу* (досл.: идти за главным полотенцем) [6. С. 98]. Позже сваты приезжают второй раз: договариваться о проведении венчания (*никаха*), о размере приданого, калыма. Этот обряд сопровождается пожеланиями счастья, семейного благополучия, взаимоуважения и терпимости друг к другу. Никах проводится без распития спиртных и горячительных напитков,

гостей угощают кумысом, щербетом, медом, маслом. Во время этого обряда невеста дарит родственникам жениха предметы, изготовленные собственноручно, а жених родственникам невесты – покупные, фабричные товары, поэтому подарки жениха называются *никах дауары, тауар*, т. е. товар. Жених привозит с собой одежду для венчания (*никах кейеме)*: покрывало из сдвоенных платков (*кушъяулык*), платье (*күлдәк*), материал для камзола (*камзуллык*), одинарные платки (*һыңар яулык*), родителям невесты – отрезы на платье и рубаху [7. С. 16 об.]. В некоторых местах в состав свадебного подарка от жениха входят галоши, которые раньше невеста надевала с сапогами или с белыми вязаными носками.

Обряд венчания считается священным, наделенным магической силой. На выставленные на столе угощения накрывают специальное покрывало в виде полотенца, которое нужно хранить всю жизнь, так как считается, что это изделие – священное, магическое. Жених и невеста во время первого совместного посещения бани для того, чтобы укрепить свой союз, крепче любить друг друга, умываются щербетом, приготовленным для никаха, и вытираются этим полотенцем. В качестве оберега, дающего силу, оно используется молодой женщиной и в дальнейшем, например, во время родов.

При переезде невесты в дом жениха с благопожеланиями доброго нрава, спокойной жизни невесту встречает ее свекровь. В связи с запретом ступать на голую землю и стремлением избежать порчи под ноги невесты кладут подушку из белого гусиного пуха или стелят белый войлок. Этот обряд отмечается не только у башкир, но и у других народов Поволжья [8. С. 155]. У гайнинских башкир с приездом жениха подушку клали и под его ноги:чтобы он женился только один раз. Подушка и войлок служат оберегом, символом достатка, благополучия, перехода невесты в новый статус замужней женщины.

Обряд знакомства невестки с водным источником является даром духу воды, задабриванием его и пожеланием счастливой и гармоничной жизни на новом месте. Согласно древнему обычаю, прежде чем наполнить ведра водой невестка бросает в воду монетку (серебряную). Наполнив ведра водой, невестка аккурат-

но несет их домой, стараясь не расплескивать воду. Считается, что от аккуратности и сноровки невесты во время выполнения этого обряда зависит благополучие молодой семьи. После возвращения с источника приглашают женщин деревни на угощение чаем *(килен сәйе)*. Развешивают на всеобщее обозрение приданое невесты, ее личную одежду. Затем всем присутствующим раздают подарки невесты – нагрудные повязки, вышитые фартуки, передники, платки, носовые платочки, скатерти, полотенца, кисеты, тюбетейки, куски ткани, нитки [3. С. 77–78]. Обряд сопровождается благословлением молодой женщины на счастливую семейную жизнь.

В доме у родителей мужа молодая невестка должна была соблюдать некоторые древние обычаи: не ходить по дому без головного убора и босиком, избегать свекра. Разрешениемневестке на возможность общаться со свекром, свекровью и другими родственниками мужа служил особый подарок в виде рубахи, платья, тюбетейки, полотенца, носков или др. Так как у башкир не принято приходить в гости с пустыми руками,то при посещении родственников жениха невеста в качестве подарков приносила хозяину дома вышитый молитвенный коврик *(намаҙлык),* а хозяйке – полотенце или скатерть.

Обмен свадебными подарками, в т. ч. дары невесты и жениха, способствовали установлению добрых взаимоотношений между брачующимися сторонами, созданию атмосферы доброжелательности и материального благополучия молодой семьи. Украшение дома, комнаты для новобрачных производилось с целью создания семейного благополучия, привлечения в дом добрых духов и ограждения дома и домочадцев от злых сил. В то же время это функции задабривания духов-предков, покровителей рода мужа, жертва этим духам, охранные функции в отношении новобрачной, они способствовали созданию психологически доброжелательного микроклимата в доме мужа.

Костюм, как часть материальной культуры, тесно связан с духовным миром людей, их мировоззрением, эстетическими и религиозно-магическими представлениями. В связи с расселением башкир на довольно большом пространстве с различными природными условиями, башкирская одежда имела яркие террито-

риальные особенности. На подбор вещей и внешнее оформление свадебного костюма, использование декоративных средств оказывали влияние, как материальная обеспеченность семей, так и экономическая ситуация в стране. Согласно мусульманским традициям, посторонние люди не должны были видеть лицо и фигуру женщины. Для этих целей вполне подходила традиционная цельнокроеная одежда – длинная и просторная. Это относилось как к платью, так и к верхней одежде. Усложненный костюм башкирок, выполненный в восточном стиле со множеством ниспадающих, богато украшенных одежд, тщательно маскировал формы женского тела. Наполненная мелодичным звоном серебра завеса из украшений, скрывая облик женщины, защищала от недобрых взглядов и создавала вокруг нее благожелательную жизнерадостную ауру.

По мусульманскому закону, во время никаха невеста и жених сидели за специальной ширмой (*шаршау*) или не присутствовали вовсе. Какая одежда была на молодоженах во время венчания в старину ответить трудно. Подробных детальных сведений об этом нет. Известно, что на заключительном этапе свадебной церемонии невесту переодевали в костюм молодой замужней женщины *(килен):* рубаху из белой домотканины с вышивкой у ворота, по краям рукавов, выполненной шелковыми и бумажными красными нитками; покрывалообразный вышитый головной убор (*кушъяулык)* и налобную повязку (*һарауыс*) [12. С. 12, 200, 201, 213]. Костюм дополнялся верхней одеждой в виде тканевого еляна *(елән)* и белого чекменя (*сәкмән*), позже – камзола, нагрудной повязки, штанов, нагрудных украшений и узорной обуви *(сарык).* Одна из снох, провожая невесту в дом мужа, с благопожеланиями подпоясывала ее вышитым кушаком (*билбау*). В народной культуре башкир кушак выполняет обережную функцию. По прибытии невесты посаженная мать или золовка развязывали пояс невесты и перетягивали им талию младшей сестренки жениха, которая с этого времени становилась подругой и помощницей невесты.

Колоритные костюмы молодоженов сохранились до наших дней в Курганской области, они готовятся молодой женщиной в канун свадьбы. По традиции, костюм молодой женщины состоит из платья красного цвета, камзола с монетами и нагрудным

украшением *(яға),* головной повязки и покрывала *(кушъяулык).* Вместо камзола поверх платья надевают белый вышитый фартук. В костюм мужчины входят белая рубаха, вышитая по воротнику и нагрудной планке, красный кушак с вышитыми концами, зеленая тюбетейка с узорами.

Халаты носили не только как наплечную одежду, но и накидывали на голову. По обычаю, полой халата, широкими рукавами платья и концами головных покрывал молодая невестка должна была закрывать лицо от незнакомого мужчины и старших родственников мужа. Самыми распространенными головными уборами были платки (*яулык)*, различные покрывала (*кушъяулык, бөркәнсек*), шали (*шәл*). Кушъяулык надевали так, чтобы он закрывал все лицо. Концы покрывала спускались поверх верхней одежды почти до земли. На кушъяулык нашивался кусок белой ткани, свисающий на лицо. Считалось, что запах гвоздики отпугивает злых духов, поэтому сушеные плоды гвоздики прикрепляли к женским головным уборам. В качестве головного убора под кушъяулык вместо кашмау надевали колпак *(калпак).* Женские колпачки – удивительное напоминание о Всевышнем, михрабных арках в мечетях. Женские колпачки и нагрудные повязки, мужские тюбетейки вместе с намазлыком создали своеобразный ансамбль мусульманских изделий.

Красочным, декоративным дополнением праздничного и свадебного башкирского костюма были украшения. Пристрастие башкирских женщин к украшениям не случайно. Истоки такой приверженности сохранились в восточных обычаях. Серебро, бирюза, сердолик, кораллы, перламутр, янтарь, обладая магическими свойствами, служили для мусульман в качестве талисманов и оберегов. Блеск и звон серебра изгоняли злых духов. Серебряные или медные кольца, без камня и без позолоты, выполняли очистительную функцию. Их обязательно носила каждая мусульманка, т. к. пища, приготовленная женщиной, не имевшей хотя бы одного такого кольца на руке, считалась «нечистой»; перстни с камнями и браслеты были призваны охранять их владелицу от сглаза [4. С. 29–30].

Кораллы обеспечивали женщине плодовитость и богатство, а сердолик и бирюза обладали целительными и магическими

свойствами. На древнем Востоке они были самыми любимыми камнями и почитались как камни счастья и любви. Оберегом от дурного глаза служили белые раковины-каури или раковины-ужовки. Роскошные нагрудники, выложенные серебром, самоцветами и кораллами, надетые на платье под верхний халат, приоткрывали только часть украшения, свидетельствуя, таким образом, не столько о декоративности нагрудников, сколько об их охранном значении для молодой женщины. В свадебной обрядности сохранились представления о силе добрых и злых духов, по поверью башкир, особенно активизирующихся в период таких важных, этапных событий в жизни человека, как свадьба.

Как отмечают специалисты, национальные традиции восприятия цвета сложились еще в мифологическую эпоху, когда цвету придавалось различное информационное и символическое значение [5. С. 81]. В праздничной и обрядовой одежде башкир доминировалибелый и красный цвета. Красный цвет символизировал тепло, огонь, кровь. Активный красный цвет защищал хозяина от злых сил и дурного глаза… Белый цвет – символ святости, духовной чистоты, дневного света, материнского молока, кумыса и белого войлока. В традиционном народном костюме жениха и невесты, молодых мужчин и девушек преобладающим является бинарная пара – сочетание красного и белого. Белое – красное, как мужское и женское, как два жизнеутверждающих начала, отражают гармонию жизни и природы [Там же].

В качестве оберега использовалась и вышивка. По мнению исследователей, «…отложение в вышивке очень ранних пластов человеческого религиозного мышления…объясняется ритуальным характером тех предметов, которые покрывались вышитым узором. Женская одежда и орнаментация постельных принадлежностей…связаны большей частью со свадебным ритуалом, насквозь пронизанным магическими заклятиями, формулами и символическими «письменами» узоров» [10. С. 471].

Надежной защитой от всего вредящего, от сглаза верующие считали изображение надписей из Корана «на домашних вещах, на столовой посуде, из которой едят и пьют, на вещах, употребляемых… женщинами в наряд свой, на серьгах, на перстнях, брас-

летах, металлических зеркалах… бляхах, на лоскутах бумаги…» [11. С. 15].

Вера в магические заклинания являлась составной частью веры в могущество Всевышнего Творца и обладала, как правило, обережной функцией. Не случайно изображения сакральных слов «печати» встречаются также на вышивке женской одежды, носимой на груди (*күкрәкчә)*. Символическое изображение «священной печати» с восемью кругами напоминает древнюю схему Солнечной системы. Образ окружностей был чрезвычайно популярен в народной магии. Арабская буква, сама по себе обладающая сакральным значением, заключенная в универсальную форму круга, обретает значение символа-оберега [11. С. 99].

Таким образом, ислам, безусловно, оказал влияние на бытовой и обрядовый ритуал башкир. Вместе с тем, с принятием ислама сохранились и местные обряды и обычаи; «древние верования и обряды, духи и божества не исчезли, они были лишь оттеснены и стали жить параллельно с мусульманскими обрядами и праздниками, пророками, ангелами и злыми демонами» [2. С. 165].

Свадьба – это создание новой и благополучной семьи. Как и в старину, для продления жизни брачующихся проводят специальный обряд никах, на котором читают соответствующие молитвы, и прибегают к различным магическим действиям с использованием целого круга изделий и предметов. Особое место отводитсякостюму, полотенечным и покрывалообразным изделиям, занавесям, которыми укрывали и отделяли жениха и невесту, покрывали угощения, подаваемые молодым на стол, взаимным подаркам.

Литература

1. *Биишева. З. А.* Униженные. Роман. Уфа, 1980.

2. *Бикбулатов Н. В.* Мировоззрение, религиозные верования // История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. Уфа, 1996.

3. *Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф.* Семейный быт башкир. XIX–XX в. М., 1991.

4. *Васильева Г. П.* Магическая роль украшений и некоторых видов одежды в представлениях туркмен // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006.

5. *Казбулатова Г.* Язык костюма // Ватандаш. 2003. № 4.

6. НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Д. 11.

7. НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Д. 44.

8. *Петров И. Г.* Знаково-символические функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья // Этнографическое обозрение. 2008. № 1.

9. Полевой материал автора. 2008 г. – Оренбургская область. 2010 г. – Бардымский район Пермского края.

10. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994.

11. *Шамсутов Р. И.* Слово и образ в татарском шамаиле от прошлого до настоящего. Казань, 2003.

12. *Шитова С. Н.* Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.

13. *Хисамитдинова Ф. Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.

Иҙелбаев М. Х.
(БашГУ, г. Уфа)

Суфыйсылыҡ әҙәбиәте һәм Мәүлә Ҡолой

XVI–XVIII быуаттар Урал-Волга буйы ҡулъяҙма шиғриәтендә исемдәре билдәле булған шағирҙар араһынан иң күренекле вәкилдәрҙең береһе – Мәүлә Ҡолой. Ул – XVII быуат вәкиле. Донъяға килгән, үлгән ваҡыттары билдәле түгел. 1926 йылда Татарстандың Зәй-Ҡаратай, 1974 йылда Башҡортостандың Баҡалы районы Камай, 1990 йылда Татарстандың Әгерже районы Яңы Аҡҡужа ауылындарында табылған йөҙгә яҡын хикмәте һәм ике поэмаһы билдәле. Ғалим К. С. Дәүләтшин яҙыуынса, ысын исеме – Байрамғәли Ҡолоев, ә Муллағол һәм Мәүлә Ҡолой ҡушаматтары булыуы ихтимал [1, С. 11–12]. Шағирҙың ижады XX быуат башынан алып татар һәм башҡорт ғалимдары тарафынан ярайһы уҡ ентекле өйрәнелә. Табылған әҫәрҙәре лә ҡабат-ҡабат баҫыла. Шуларҙың иң һуңғыһы – Башҡорт дәүләт университетының әҙәбиәт белгесе К. С. Дәүләтшин әҙерләгән «XVII быуат шағиры Мәүлә Ҡолой» исемле уҡыу әсбабы. Был китапта әҙиптең тормош юлы һәм ижады хаҡындағы мәғлүмәттәр менән бергә 2 700 самаһы бәйет күләмендә шиғри текст өлгөләре килтерелә.

Билдәле булыуынса, боронғо төрки һүҙ сәнғәтендәге суфыйсылыҡ ағымының йоғонтоһо Урал–Волга буйына иртә урта быуаттарҙа уҡ тәьҫир итә башлай; оҙаҡламай, был ағым

регионды̆ң үҙ әҙәбиәтенә лә килеп инә. Мәүлә Ҡолой – асылда, шиғриәтендә суфыйсылыҡ идеяларына төп урын биргән башҡорт-татар әҙәбиәтенең тәүге вәкиле. Урал–Волга буйы суфый әҙиптәре, боронғо төрки әҙәбиәтендәге «Ҡисса-и Мансур әл-Хәлләж», «Ҡисса-и Ибраһим Әҙһәм» әҫәрҙәренән, Әхмәт Йәсәүиҙән, Сөләймән Баҡырғаниҙан, Өмми Камалдан айырмалы рәүештә, донъяуи мәсьәләләргә лә урын ҡалдыра. Ошо сифат Мәүли Ҡолой шиғриәтенә лә хас.

Дөйөм төрки суфыйсылығына ваҡыт яғынан яҡыныраҡ булғанғамы, М. Ҡолой ижадында был йүнәлеш үҙәк урынды биләй. Өҫтәүенә, ул үҙенең шиғырҙарында суфыйсылыҡ идеологияһын таратыусы булараҡ ҡына сығыш яһамай, ә был тәғлимәтте үҫтереүгә лә көс һалған ғалим-философ вазифаһын да үтәй. Айырыуса, суфыйҙар философияһында төп мәсьәләләрҙең береһе булған нәфсе һәм күңел (аҡыл) төшөнсәләренең нисбәте, ҡапма-ҡаршылығы тураһындағы уйланыуҙарға күп урын бирә. Шуларға бәйләп, Боронғо Һиндостан һүҙ сәнғәтенән алып, мәшһүр Аҡмуллағаса һуҙылған, хатта бөгөнгө башҡорт шиғриәтендә лә сағылыш тапҡан – донъя нигеҙенең дүрт элементтан тороу (ут, һыу, һауа, тупраҡ; тән, йән, күңел, йөрәк) – төшөнсәһе М. Ҡолой иждында артабан үҫтерелә, суфыйсылыҡҡа һәм донъяуи күренештәргә бәйләп киңәйтелә, тәрәнәйтелә. Уныңса, күңел – илаһи яҡ; нәфсе – донъяуи яҡ. Кеше илаһылыҡҡа – рухи сафлыҡҡа, күңел паклығына ынтылырға тейеш. Ошо төшөнсәләр аша автор һиҙелмәҫтән донъуи мәсьәләләргә төшөп китә. Шағир үҙе «нәфсене еңергә теләй, башҡаларҙы ла нәфсене ҡол итергә саҡыра»:

Нәфсеңне кол итүб барча коллыгына,
Ихлас илә жанны күндүр Хакъ юлына.
Башың йиргә рогыл Хакың коллыгына,
Башҡа гакыл бирде үзүн белмәк очүн [1, С. 18–19].

Күңелгә һәм нәфсегә бәйле фәлсәфә – күп төрлө һәм күп яҡлы; донъяуи өлкәгә генә ҡағылғандары ла М. Ҡолой шиғриәтендә тағы ла бер нисә тематик йүнәлешкә тарҡала; кеше аҡылы,

йәшәү мәғәнәһе, донъя , донъя матурлығы, кеше ғүмере, бала саҡ, ата-әсә һәм бала мөнәсәбәте, туған-тумасалыҡ, кеше ғүмере, йәшәү һәм үлем h. б. Бына, мәҫәлән, ата-әсә һәм бала мөнәсәбәте ҡағылышлы юлдар:

Ҡыз уғлани рәүшан торор яҡты нурдин,
Ата-ана ләззәтлекдер шәкәр-балдин;
Уғлан-ҡызға ата-ана ҡәъғәбә модам,
Ата-анаға даим тәүаф итсәмче шән [1, С. 23].

Шуныһы иғтибарға лайыҡ: был донъяуи күренештәр, төшөнсәләр йыш ҡына суфыйсылыҡ ҡараштары менән тығыҙ бәйләнештә, берлектә бирелә, ҡайһы саҡта аҙаҡҡыһы өсөн символ, поэтик образ ролен үтәй. Мәҫәлән: яҙ менән ҡыш – йәшәү һәм ҡартлыҡ, үлем; донъяуи мөхәббәт – аллаға мөхәббәт h. б. Уның ижадындағы шиғри юлдарҙы ла ошо юҫыҡта ҡарап була. Автор наҙан кешене ер ҡортона, ҡуңыҙға сағыштыра; ә ғилемле кеше – кешелекле, ярҙамсыл, уның ғилем таратыу менән шөғөлләнеүе суфыйҙың үҙ тәғлимәтен таратыуға ауаздаш.

Совет осоронда суфыйсылыҡ тәғлимәте һәм ошо идеологияны таратыусы әҙәбиәт ныҡлап өйрәнелмәне; өйрәнелгән хәлдә лә объективлыҡҡа дәғүә итә алманы. Ә бит донъяуи проблемаларҙы тәү ҡармаҡҡа һанға һуҡмаған боронғо Көнсығыш суфыйсылығы, уның төрлө мәғәнәүи сафлыҡ, кешелеклелек, рухи юғарылыҡ мәсьәләләрен беренсе рәткә ҡуйҙы, шуның менән, үҙе лә һиҙмәҫтән, кеше һәм фани донъя ҡиммәттәрен бөтөнләй үк урап үтә алманы. Мәүлә Ҡолой ошо боронғоно үҙ дәүере һәм артабанғы Урал – Волга буйы әҙәбиәте менән тоташтырыусы әҙип, XVII быуат шиғриәтенең сағыу вәкиле булды.

Әҙәбиәт

1. *Дәүләтшин К. С.* XVII гасыр шагыйыры Мәүлә Колый: уку кулланмасы. Уфа, 2010.

2. *Хусаинов Г. Б.* Новонайденные рукописные хикматы Мавля Кулуя // Письменные памятники Башкирии. Уфа, 1982.

С. А. Искандарова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Сильсиля башкирских шейхов тариката Накшбандия

В Фонде рукописей им. Г. Б. Хусаинова Института истории, языка и литературы УНЦ РАН хранится уникальная рукопись – сильсиля шейхов тариката Накшбандия (рис. 1). Сильсиля – цепь преемственности шейхов, в которой прослеживается духовная генеалогия, восходящая к пророку Мухаммаду. Эта рукопись была приобретена во время археографической экспедиции сотрудниками института в 1976 г. в д. Нукаево Кугарчинского района у Иткуловой Бибикамал Якуповны. Объем рукописи 24 листа. Формат 44,5х18. Документ написан на старотюркском языке с использованием арабского алфавита, черными чернилами мелким четким почерком насх. Рукопись была переписана по просьбе шейха Ахмада бин шейха Сахиуллы Зиргани шейхом Гарифуллой бин Мухаметжамилом из деревни Юлдыбай, расположенной у начала реки Ик Оренбургского уезда, в 1332 г. по хиджре (1913 г.). Возможно, сильсиля позже была передана известному башкирскому шейху Шамигул хазрату, так как в документе имеются записи, сделанные его сыном Нуруллой бин Шамигул Габделсулейманом.

К данной сильсиле прилагается также иджазатнаме (рис. 2). Иджазатнаме представляет собой письменное разрешение, которое дается мюридам, завершившим постижение пути, и удостоверяет право шейха заниматься духовным воспитанием мюридов. Текст иджазатнаме написан на старотюркском языке с использованием большого количества арабских слов. Объем документа 5 листов. Формат 44 х 18. Иджазатнаме была выдана шейху Гарифулле шейхом Ахмадом бин Сахиулла.

Сильсиля по размеру достаточно объемная. В ней содержится более 1100 имен. Имена шейхов записаны своеобразно: каждое имя вписано в двойные окружности, соединенные между собой двойными, иногда тройными прямыми линиями чернилами черного и фиолетового цвета. Каждое имя пронумеровано с обозначением звена, к которому оно относится. Данное сильсиля окан-

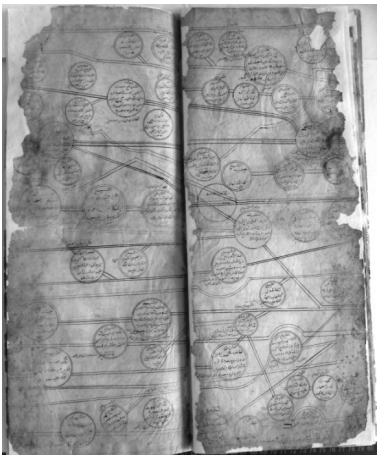


Рис. 1. Сильсиля. Л. 20 об., л. 21.

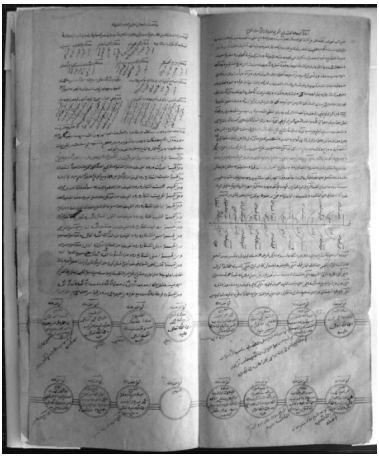


Рис. 2. Иджазатнама. Л. 2 об., л. 3.

чивается 37 звеном. К именам шейхов также приписаны титулы, данные им в зависимости от степени постижения тариката, такие как «кутб мин ал вактаб», «мавляна», «кутб ал-гарифин», «гаус ал васлин» и другие. В отдельных случаях к именам шейхов записаны примечания, в которых приводятся краткие сведения из биографии шейха: о месте рождения, проживания и обучения мюридов, дата смерти (иногда возраст, в котором умер), данные о количестве мюридов, о родственных отношениях между шейхами и др. Например, одним из наиболее ранних сведений, связанных с территорией Башкортостана, является запись, сделанная к имени шейха Динмухамета, о том, что он умер в пути и похоронен в д. Максют Оренбургского уезда в 109 г. (возможно, в 1009 году по хиджре (1600 г.).

В данной сильсиле приведены множество имен башкирских шейхов. Это шейх Зайнулла бин Хабибулла ат-Троицки, шейх Габдулла бин Саид ал-Буржани (из д. Муллакаево), шейх Хибатулла бин Саитбаттал Каргалы, шейх Габдесалих (из д. Ст. Чукур), шейх Шарафеддин бин Зайнеддин Стерлитамаки, шейх Хабиб бин Мухаммад Харас аль Старлебаш и др.

Приведем цепь преемственности, к которому относился переписчик сильсили – шейх Гарифулла бин Мухаметжамил: шейх

Гарифулла бин Мухаметжамил (Оренбургский уезд, д. Юлдыбай, начала реки Ик) (36) ← шейх Ахмадулла бин шейх Сахиулла бин шейх Тулунгужа бин Муса ал-Зиргани (умер в 1337 г. х.) (35) ← шейх Сахиулла бин шейх Тулунгужа бин Муса (34) ← шейх Гиляжитдин (д. Илкеней) (ум. в 1311/ г. х.) (33) ← шейх Тулунгужа бин Буракан бин Купан бин Атнагул ал-Зиргани (32) ← мавляна аш-шейх Ахмар бин Хажиахмед (Уфимский уезд д. Уразмбаки) (31) ← хужа аш-шейх Джагфар бин Габди бин Исхак аль Уфави (умер в д. Тимешка в 1248 г. х.) (30) ← хужа Фаизхан ал Кабили (29) ← хазрат Хусаин Гатажи ( ) ← хужа Сунгатулла ал Кабили (28) ← Сибагатулла Каюм ал-Заман ( ) ← шейх Мухаматмагсум Вали (26) ← шейх Хабибулла бин Рафиг бин Сулейман бин Шигабетдин бин Махмуд (умер в 971 г. х.) (25) ← шейх Мухаммад Баки (24) ← мавляна хаджки ас-Самарканди (23) ← шейх мавляна Дарвиш Мухаммад (22) ← мавляна Мухамамад Загид (21) ← мавляна шейх Габдулла аль Ахрар ас-Самарканди (19) ← … ←Джагфар ас-Садик (5) ← хазрат Касим бин Мухаммад (4) ← хазрат Салман ал Фариси (3) ← Абу Бакр ас-Сиддык (2) ← пророк Мухаммад (1). Следует отметить, что цепь преемственности, принадлежащая шейху Сахиулле (34) из данной сильсили была записана и в стихотворной форме в книге «Марсия хазрат Сахиулла ал-Жиргани мин нахийата Эстарлетамаки» («Элегия хазрату Сахиулле Зиргани Стерлитамаки» (Оренбург, 1901).

Немаловажным фактом является то, что в данной рукописи содержится сильсиля Зайнуллы Расулева. Известно, что Зайнулла Расулев получил посвящение в тарикат дважды. Это можно проследить и в рассматриваемом документе, где сильсиля Зайнуллы Расулева соединяется с шейхом Ахмадом Зыяитдин Кумушем (в примечании сказано, что он имел 160 преемников) и хазратом Габдулхакимом Чардаклы. К имени Зайнуллы ибн Хабибуллы ат-Троицки приписано, что он является выходцем из Уфимского уезда, сослан в Сибирь. В числе преемников Зайнуллы Расулева указаны: шейх Салимгарей бин Гайса бин Турмухамат; шейх Ахмад бин Хажиахмад ал-Буржани; шейх Шамсетдин бин шейх Нажип (Чистополь); шейх Мухаммад ал-Дагестани; шейх Саях Буржани; шейх Исхак ал-Тумани; шейх Габдулла ал-Каракауи; шейх

Фаиз бин Тимербай (казах); шейх Рашит ал-Казани; шейх Мухаматзариф улъя Атави; Хабибнажар бин Габделкафи Орски; шейх Габдулла ал-Буртави; шейх Габдулла ал Якузи; шейх Гатаулла ал-Танлари Казани; шейх Халил ал-Буржани (из д. Тавлыкай); шейх Халил ал-Тумани; шейх Нажип бин ХАусаин (Чистополь); шейх Ахмад бин шейх Сахиулла бин шейх Тулунгужа; шейх Габдулфаиз бин Субхангул бин Габдулатиф (Чистопольский уезд); шейх дамелла Галимжан бин Мухаметжан ал-Казани; шейх Мухаметша Валиди (из д. Юмран); Габделмуда бин Фаттахеддин; шейх Гали бин Салих аш-шейх Гарифулла ал-Армати; шейх Габдрахман бин шейх Зайнулла и др. Как видим, среди них имеется немало башкирских шейхов.

Обнаруженная сильсиля до сих пор не введена в научный оборот. В ней хранятся сведения о башкирских шейхах, их предшественниках и последователях. Перевод и изучение данной рукописи позволит дальнейшему научному исследованию истории суфизма на территории исторического Башкортостана.

П. Э. Исмаилзаде
(Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку)
(Pirağa Əyyub oğlu İsmayılzadə,
AMEA-nınArxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu**)**

Azerilerin geleneksel xidir nebi çevresinde oluşan mutfak kültürü

Engin tarihi boyunca geniş bir coğrafyaya yayılmış Azeri toplumlarının baharla ilgili gelenek görenek ve inamları zengin çeşitlilik gösterir. Bu çeşitlilik sadece ilk bahar kutlamları ileilgili derğildir. Yaz,son bahar ve kış mevsimlerinin başlanğıç ve sonucunda bayram ehval-ruhiyyesi taşıyan tören ve uyğulamaların yapıldığı bilinmektedir.

Azerilerde bahar bayramları içerisinde en yayğın olanı, geleneksel törenlerin eğllence ve beslenme unsurlarıyla birleşerek zenginleşdığı

Hıdırellez ve ya Xıdır Nebi (kiçik çille kışın oğlan çağı) kutlamalarıdır. Hızır ve İlyas peyğemberlerin her yıl buluştuklarına, tabiatın yeniden canlandığına inanılan ve halk takviminde yazın başlanğıcı sayılan ve fevral ayının evvelinden başlayarak iyirmi gün devam eden ve bu günlerde yapılan şenlik, bayram törenleridir. Xıdr Nebi merasiminde buğda qavrulub kirkirədə (xırda əl daşı) üyüdülerek qovut çekilir. Qaynadılmış yumurtalar daha çox Güneşin ve yazın simvolu sayılan sarı,qırmızı,yaşıl renglere boyanılır. İstilik veren xörekler bişirmek üçün tedarük görülür. Çekilmiş qovutdan bir qabmerasimin sonuncu gecesi, adeten yük dolablarının altına, divar taxçalarının el deymemiş künclerine qoyulur. Etiqada göre, hemin gece Xıdır Hebi gelib qovutun üstüne el basır ve bununla evde bolluq,bereket yaranır.

Hıdrellez, Hızır, İyas peyğemberlerin her yıl buluştuklarına, tabiatın yeniden canlandığına inanılan ve halk takviminde yazın başlanğıcı sayılan gün ve bu günde yapılan şenlik, bayram törenleridir. Efsaneye göre Hızır ve İlyas ölümsüzlük suyundan içmiş iki kardeş ya da dosttur. Bu bayram türklerde her yılın 5 mayısı 6 mayısa bağlayan gecesi olduğu halda, azerilerde fevral ayının evvelinde başlıyor. Hızır ak sakkallı, kırmızı pabuçludu ve üzerinde çiçeklerden yapılmış bir elbise bulunur. Baharın müjdecisi sayılan Hızır bitkilere can verir, darda olanların yardımına koşar, ayaklarının bastığı yere baharın bereketi yayılar. İlyas ise uzun boylu ve nur üzlüdür. Elinde uzun bir değnek taşır, keçi derisinden yapılmış uzun bir gömlek giyer. O da suların ve bir inanışa göre hayvanların koruyucusudur. Gezdiyi yerde hayvanların bereketi artar, sayları çoxalar. Ayrı inanışa göre ise Hıdır erkek, Ellez de kız, iki sevgili imişler. Birbirlerine uzun süre hasret kalmışlar ;Hıdrellez gecesi buluşmuşlar ve bu kavuşmanın sevinci içinde can vermişler (1: s. 68). Azerilerde kiçik çillenin Xıdır Hebi adlanan birinci ongünlüyü qış feslinin en sert, çovğunlu, dondurucu vaxtı sayılır, hetta bele xüsusiyyetine göre «yalquzaq zamanı»da deyilir. Halk takviminde bezen qış fesli Xıdır Nebi ayı adlanır. Ebes yere deyil ki, bir atalar sözünde de «Xıdır girdi qış girdi, Xıdır çıxdı qış çıxdı»-deyilir. Feslin «Xıdır Nebi» adlanması ve bu şerefe icra olunan ayinler Xıdırın yaşıllıq, bahar hamisi sayılan Xızırla ve ekser xalqlarda o cümleden sizlerde olduğu kimi su, yağış, çay, deniz hamisi bilinen İlyaslada elaqesinden xeber verir. Bunu «Xıdır nebi, Xıdır

İlyas-bitdi çiçek, oldu yaz», «Deryada ne işim var ki, Xıdır İlyası da kömeye çağıram» kimi örneklerde sübut ede biler. Bele ki, Xıdır nebi bilavasite kiçik çillenin ilk ongünlüyünde keçirilen merasimdirse, Xızır, dediyimiz kimi, yaşıllıqla, baharla bağlıdır. V. V. Radlovda «ruzi-xızrı»-»Xızır günü» kimi, yazın ilk günü olduğunu bildirir (2: s. 78). M. H. Təhmasib, Şəmsəddin Samide bugünü «agacların yarpaqlandıqları ve otlaqların yaşıllaşdığı gün» kimi yazırlar (3: s. 12). İlyasda türklerde su ile bağlı tesvir olunaraq Nuhun qardaşı oğlu, Xızırın emisi olmaqla Xəzər denizinin padşahıda sayırlar. Xıdır nebi merasimine her aile hazırlaşaraq onu tenteneli şekilde qeyd edir. Yılın bu belirli günlerinde zengin – yoksul bütün insanlar imkanlarını zorlayarak en iyi bir şekilde beslenme ihtiyacını karşılamaktadırlar. Çünki bayram axşamı, yəni kiçik çillenin onuncu gününün axşamı hetta bir ev bele azuqenin yoxluğu sebebinden süfre açılmasa, onda ele zenn edilermiş ki, guya Xıdır nebi bunu özünün sayılmaması kimi başa düşecek, küsüb gedecek ve bununla da baharın gelmesi yubanacaq. Çox qedim zamanlarda, hele şamın olmadığı vaxtlarda Azerbaycanın Mil-Muğan,Şirvan, Karabağ, Quba-Xacmaz ve s. tarixi-etnoqrafik bölgelerinde merasim günü bağ-bağatdan alma çubuqları kırıb, uclarına pambıq sarıyaraq yağ sürtüb, süfreye qoyulmuş qovutun üste sancılaraq yandırılarmış. Hemin çubuqlar heresi bir niyyet üçün imiş : yurdun abadlığı, ailenin salamatlığı, bağ-bostanda barın çoxluğu, mal-qaranın artması, toy-düyün ve s. Ona göre alma çubuğu esas götürülürdü ki, nağıl ve dastanlarımızda alma- insan ömrünü uzadan, soy artıran, övlad bexş eden sayılır. Xalk tebabeti de bunu sübüt etdiyinden almanın qidalanma sisteminde de xüsusi rolu olmşdur (4: s. 26). Süfrede üstünde şamlar yanan qovutdan aile üzvüleri lap sonda yeyirler. İnanırlar ki, şamlar yanan vaxtda ata-baba ruhları kimi, Xıdır Nebide göze görünmeden gelib bu qovutdan dadır. Hemçinin axşam karanlık düşende cocuqların neğme oxumaqla ele hemin qovutdan pay istemesi ile yanaşı, kos-kosa oyununu göstermekle boyadılmış yumurta ve diger çərəzlər alardılar. Cocukların mehz şer kovuşandan sonra gelmesi, o inamla bağlıdır ki, Xıdır nebide onların arasında olur. Odur ki, her bir ev tereddüd etmeden cocuqların simasında guya ele Xıdır Nebinin özüne pay verir. Bezende Xıdır nebi merasimi üçün qarpız saxlanılır ki, bununlada insanlar bir növ

gelen kışdan koxmadıqlarını nümayiş etdirirler. Bayram hazırlıkları iki kısımda gelişir. Birincisi ailenin kendi hazırlıkları, digeri ise akraba ve komşularla gerçekleştirilenleridir. İkincisi Azerbaycan etnologiya elminde karşılıklı yardım formasına daxil olmaqla, sosial institut adlanır. Sizlerde olduğu kimi bizlerde de bayram kutlamaları için hazırlıklara bir hafta, on gün önceden başlanır. Yemekler ortak hazırlandığından kimlerin hangi malzemeleri, kap kacağı getireceği kararlaştırılır. Anadoluda olduğu kimi azerilerde de genellikle varlıklı insanlar yoksul komşu, dost ve akrabalarına Hıdrellez daveti verirler. Böyle bir adeti Balıkesirde «Hıdrellez Hayırı» olarak görmekteyiz. Burada bir hafte önceden keşkeklik buğdaylar hazırlanır. Yine bir ay öncesinden hayır için yardımlar toplanmaya başlanır. Bu yardımlar buğday, nohut, koyun, keçi, sığır, para ola bilir. Demek olar ki, bütün türk dünyasında olduğu kimi, bayram kutlamalarında yeşil bitki ve sebzelerin yenilmesi tabiatın yeniden canlanışıyla paralellik göstermektedir (5: s. 70).

Bayramda yemeklerle ilgili inanç ve uyğulamalar demek olar ki, iki kardeş millet arasında paralelikler kesb edir. Bayram günü gece maya katılmadan bırakılan sütün yoğurt olacağı inancı yaygındır. Sütün, sabahın erken saatlerinde otlar üzerinden tülbentlerle toplanan çiğlerle mayalanması da yaygındır. Mayasız sütün yoğurt haline gelmesi «Hızırın gelmesi», «Elini değdirmesi»ne bağlanır. Ayrıca toplanan çiğler Hızırın gelişinin kanıtı olark kabul edilir. Yoğurt tutmuş ise ogün uğurlu sayılır. Bütün yiyecek maddelerine bereket geleceği inancıyla bu yoğurttan bir parmak alınarak sürülür. Balıkesirde çimenler üzerinden toplanan çığ, bir-iki kaşık olmak üzere süte konulur. Bu yoğurt tutarsa «var yılı», tutmazsa «yok yılı»dır. Komşulardan birisi bu istekte bulunduğunda yoğurt tuttuğu için «var» diyecektir. Yoğurdu tutmamışsa istenilen nesneyi «yok» şeklinde yanıtlayacaktır. Azerilerde sütle ilgili farklı uyğulamalardan biri de süt dolu bir tasın içine küçük taşlar atılarak kapı ya da pencere kenarına bırakılır. Ertesi gün kontrol edilir. Süt kesilmişse o yıl evde bereketin hüküm süreceğine inanılır. Bursada yoğurt ve süt qapları evin dişarına asılır. Balıkesirde ise gece sağılan sütler bakraç içinde yüksek bir yere bıraklır. Sabaha kadar sütün üzerinde tutan kaymak, sabaha karşı o köyün gencleri tarafından toplanır. Aynı ilimizde sütle yapılan başka

bir uygulamada çocuklara bol süt içirilmesidir. Bayramın sabahı içilen bu sütün ve yedirilen yumurtanın çocukları «süt gibi beyaz, yumurta gibi toprak» yapacağına inanılır. Konyada ise «yedi derede şifa» inancıyla özellikle çocuklara bol süt içirilir. Edirnede süt ileilgili olarak devam eden bir uygulama da ineği olan ailelerin bayram günü sağılan sütü bolluk olacağı inanciyla komşularına dağıtmalarıdır. Bu süt komşulara verilerken içine yaşıl yarpak atılır(6;27). Mil-Muğan, Şirvan bölgelerinde ise bezen yerli ehali yazın gelişini bildiren yovşan yarpakı atırlar.

Bayramda un, hamur ve diger hamurlu yiyeceklerle ilgili inanç ve uyğulamalarda maraqlıdır. Ağrıda gündüz kavrulup hazırlanan buğday öğütülerek bir tepsi içine konur, tepsi kimsenin giremeyeceği bir odaya bırakılır. Xıdır Nebinin uğrayacağı ve elini una basacağına inanılır. Bu buğdaydan tandır üzerinde bolca «korga» yapılır. Bereket inanciyla bütün yiyeceklere serpilen bu undan yapılan «koyut» ertesi gün pekmez ve şekerli su ile haşlanarak helva olarak dağıtılır (7;72). Aynı uygulama vaxtile İravan azerlerinde de görülmekte idi. Eyni zamanda Makedoniyada yaşayan türk halkına mexsus Aşik Üsein Şarkisinde de sütlü pirinçden behs edilmekle, adı çekilen merasim yemeklerinin bezileri qeyd olunur. Altı yüzyıllık dönem içerisinde türk halkı Balkanlarda yaşamakta olan qeyri-müslim halkına kültür alanında yaptığı etkisi bugün de hiss edilmekdedir (8;53–57). Diger terefden de Azerbaycanın başqa bölgelerinde de arpa, buğday. mısırdan, «kavurğa» hazırlanır. Kavurğa daha sonra el degirmeninde çekilerek «kavut» elde edilir. Xıdırın geleceği akşam bu kavut sütle islatılıb, yağlanır. Öncelikle «Xıdırın payı» olaraq bir tabağa ayrılır ve yükün üzerine konur, kalan kısmı da ev halkınca yenir…Akşamki kavutlar tahta kaşıklarla yenir. Yemekden sonra bütün kaşıklar yıkanmadan ateşe atılır. Hangi kaşık yanmazsa, o kaşığa Xıdır dokunmuştur. Bayram günün akşamı Xıdırın una elini basacağı ve bereket getireceği inancıyla kömbe üçün un elenir. Kömbe sacda bişirilen bazlama, yeni fəsəlidir. Elenen unun üzerine una değmeyecek şekilde bez örtülür. Sabah kalkıldığı zaman unun üzerinde eti yenen hayvanların (meselen ;keci, koyun, sığır ve s.) ayak izleri ile insan eli izleri görülür. Unun üzerinde ayak izi çıkan hayvanı beslemek sevaptır. Bu un yoğrulur, üzerine şeker atılaraq bişirilir. Halk bir araya gelerek kömbeleri

karıştırıb yeyir. Merkezi Asiya türklerinde bazen kiçik bir teknede hamur yoğrulur. Mayalanmadan hamur « köptüyüne» inanılır ve bundan şirin çörek bişirilir. Azerilerde ise mayalanmamış xamurdan şekerbura bişirilir ona göre ki, şekerburanın naxışları üzerinde qalsın. Türk dünyasında bele bir inam var ki, mayasız hamur daşarsa Xıdır nebinin oradan keçmiş olduğuna, bolluk ve getirelecegine inanılır. Anadolu ellerinde o gün ateşe sac koymanın iyi olduğuna inanılır. Aileler oyıl bereketin bol olması üçün börek-qutab, gözleme-yağlı feseli, yiyecekler bişirilir. Bu yiyecekler, bolluk olacağı inancıyla fakirlere, uzun süreli mutluluk ve bereket sağlayacağı inancıyla yaşlılara verilir. Bayram döneminde «tuzlu çörek»den dilek tutmaq adeti vardır. Gençler arasında devam eden bu uyğulama, gencin sevdiği, ile evlenib evlen-evlenmeyeceyine ya da evlenecegi kızın kim olduğunu merak etmesine dayanmaktatır. Tuzlu olarak hazırlanan çöreğin yarısı akşam yeyilir ve su içilmeden yatılır. O gece röyada görülen ve su veren kişi ile evlenileceğine inanılır. Akşamdan kalan çöreyin yarısı da baca gibi yüksek bir yere qoyulur ve qarğa çöreyi kimin evinin üzerinde yeyerse hemin gencin o evin kızı ıle aile quracağına inanilir. Erzicanda ise «dilek peksimeti»- suxarı yapılır. Evlenecek genç kız bu peksimeti bacaya bırakır. Çöl göyercini bu suxarını hangi yöne götürürse kızın o taraftan aile qurucağına inanılır. Aynı peksimet, xaste olan bir kişi üçün de yapıla biler. Karğanın bu peksimeti mezarlığa götürmesi halinde hastanın öleceyi şeklinde yozumlanır. Sebzilerle ilgili olaraq devam eden uyğulamalardan biri yeşil soğanla dilek tutulmasıdır. Uçları eşit olarak kesilen yaşil soğanlardan (kırmızı ve yeşil iplikler bağlanaraq ya da bağlanmadan) dilek tutulur. Sabahleyin uzamış olan soğan için tutulan dileğin gerçekleşeceğine inanılır. Bayramda «s» harfiyla başlayan o cümleden «yeddi» (sarma,sültaç,soğan,sarmısak ,süt,salep,simit) yiyeceyin olması bolluk, bereket remzi sayılmasına inanılır. Hemin gün hamının bişirilen yemeklerin şefa verileceyine inanılır ve her kesin yemeklerden yemesine çalışılır. Özellikle keşkek ve pilav gibi yemekler komşulara, akrabalara ve fakirlere dağıtılır. Firni bişirilerken onun içine bir mısır (qarğıdalı) tanesi atılır ve kimin ağzına gelirse o «baş rencber» olurdu. Hemin gün bişirilen cöreye boncuk qoyulur ve boncuk kimin ağzına gelerse o kişinin kızının olacağına inanılır(9;74). Çininde en böyük gelenksel halk bayramı

olan «ilk bahar bayramının arefe yemekleride» büyük türk dünyasının yemekleri ile paralellik teşkil edir. İlk bahar bayramı Çinin geleneksel takvimine göre, yılın ilk günü olmaqla genellikle Ocak ayı sonu ve Şubat ayı ortasında kutlanmaqla demek olar ki,azerilerle eynilik teşkil etmekle «Yıl geçirmek» adı ile dörd min il yaşı vardır. Bu yıl geçirmek haqqında bir efsanede deyilir ki, eskiden, bir çeşit ağzı kan rengi, leğen kadar büyük olan vahşı bir hayvan varmış. Her yılın son ayının son gününde bu heyvan dışarı çıkar, insanları yeyirmiş ve buna «Nian»(Yıl) deyerlermiş. O günün akşamıda «Nian» bir köye gitmiş, orada kamçı ile yere vurarak ses çıkarma yarışı yapan iki çoban çocuğuna rast gelmişdir.»Nian» kamçı sesini duyunca korkup kaçmış ve daha sonra başka bir köye girmiş, orada bir evin kapısında asılı iki tane kırmızı elbise görmüş, yine korkub kaçmışdır. İsanlar «Nian»ın ses ve kırmızı renkten korktuğunu anlamışlar ve kendlerini korumak için «Nian»e karşı bir çok korunma önemleri almışlar. Zamanla bu da yıl geçirmek adeti halını almışdır. İlk bahar bayramının arefe gecesi uyğurlarda aileler toplanıb arefe gecesi yemeyi ve yılın ilk günü sabahında mantı (düşbərə) ya da yeni yıl keki (şeker çöreyi) yeyerler. Arefe gecesinde insanlar yılı bekler ve ocağın etrafında oturub gece yarısı, sabaha qader bir-birilerine xoş arzular demekle konuşurlar. Yeni yılda bir ay boyuca insanlar yeni il üçün eşyalar almaya başlarlar. Her evin kapısının önünde temizlenmiş, tuzlanmış tavuk, balık, etler asılır ve bunlar güneş altında kuruyaraq kuru yemek olmaqla, yeni yılı kutlama günlerinde yeyilir. Bayram arefesinden üç gün önce her ev yeni yıl keki «Yuan Zi»(içli hamur topu) yapar ve her kes baba ve annesinin oturduğu evde toplanıb, birlikte yemek yemekle bu adet çince «tuan yuan» adlanır. Bu arefede bişirilen aşure (hədik) ve kırmızı fasulyeli (lobya) tohumundan çorba «bayram yemeyi» adlanır. Başlıca yemekler genellikle dört soğuk, altı sıcak, sekiz büyük ve ikitatlı, toplam yirmi çeşit yemekten oluşur ve bunlar sıra ile sofraya getirilir. Her ailenin hazırladığı yemekler ayın on beş fener (məşəl) bayramına kadar yenilir. Tam on beş gün içinde yeterlidir. Uyğurlarda ve Çinde balık ve bolluk aynı kelimeyle söylenir. Bayram günü her evde önce temizlenmiş büyük sarı balıkı, karabiber, soğan, zencefil, pirinç rakısı ve tuz karışımında iki saat saxlayırlar. Kesilmiş balık çırpılmış yumurtaya bulanır. İki tarafı una batırılır, sonra qızğın yağ içinde

altın sarısı rengine dönüşünceye kadar kızartılır. Tavadan çıkartılır ve yene bu yağlı tavanın içinde soğan, zencefil, sarımsak karıştırılır, içine pirinç rakısı, kaynamış su, tuz ve uyğur tuzu eklenir. Piştikten sonra balık eklenir ve kısık ateşte yirmi dakika bekletilir. Hazırlanan sos balık içine sızınca yemek pişmiş olur (10;22). Göründüyü kimi türk-islam mutfak kültürü çok çeşitli ve menüsü zengin olmaqla, Şerq-Qerb xalqlarının bahar bayramının adet-enenelerine de öz tesirini göstermişdir.

Belelikle, Xıdır nebi türk-islam geleneğinde türk xalqlarının topluca katıldığı, kutladığı bir bahar bayramıdır. Bu bayram türk milletlerinde coğrafi mühite, tekvime, nesillerden gelen inanc, adet-enenelere göre, herfi ad ferqile müxtelif vaxtlarda kecirilsede demek olar ki, forma ve mezmunca eyni mahiyyet daşıyır. Bayram çevresinde dinamik olarak yaşayan bir beslenme ve mutfak kültürünün var olduğu görülmekdedir.

BİBLOQRAFİYA

1. *Ahmet Yaşar Ocak*, Türk-İslam inançlarında Hızır yahut Hızır İlyas kültü, 2. baskı. Ankara, 1990.

2. *Radlov B. B.* Opıt slovarya tyurkskix nareciy. SPb.,1989. Cild 2.

3. *Tehmasib M. H.* Yeni ruhlu el bayramı // «Bakı» qezeti, 1969. 20 mart.

4. *İsmayılzade P. Ə.* Qidalanma sisteminde xalk tebabetinin rolu // III, Uluslararası Doğu Anadolu bolgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Erzurum yemekleri Sempozyumu,19–21 ekim 2011. Erzurum, 2011.

5. Azerbaycan etnoqrafiyası. Bakı 2007. Cild 3.

6. Abdülhalik Çay. Hıdrellez kültür bahar bayramı. Ankara, 1990.

7. Zümrüt Nahya. Özel gün yemekleri // Türk mutfağı sempozyumu bildirileri. Ankara, 1990.

8. Piliçkova Sevim. Makedoniyada yaşayan türk xalkının halk hikayelerinde söyleyeci-dinleyeci yönünden türk yemeklerinin fonksiyonu ve önemi // III milletlerarası yemek konqresi, Türkiye 7–12 eylül, 1990.

9. Zhov Veı-Jun. Çinin geleneksel «yeni yıl arefesi yemeği» // III milletlerarası yemek konqresi,Türkiye 7–12 eylül 1990.

10. Kamil Toygar. Türkiyede Hıdreellez çevresinde oluşan mutfak kültürü // III milletlerarası yemek konqresi,Türkiye 7–12 eylül, 1990.

Д. М. Исхаков
(Институт истории
им. Ш. Марджани АН РТ., г. Казань)

Исламизация Улуса Джучи в XIV веке: о фигурах исламизаторов

Принятие ханом Узбеком и людьми его «иля и улуса» ислама в XIV в. являлось поворотным моментом в окончательной исламизации Улуса Джучи. В отечественной историографии главная роль в этом процессе отводится Саййиду-Ата, согласно одной точки зрения именовавшемся Ахмадом [4. С. 116]; но по другой версии Ахмад и Саййид-Ата были разными личностями [1. С. 140–142].

Наиболее детально вопрос о тех личностях, которые обратили хана Узбека и большое число его подданных в ислам, был разработан американским историком Девином Де Визом [5. С. 68]. Согласно его мнению, ведущим деятелем в названном процессе выступал сеййид Абд ал- Хамид, известный из сочинения арабского путешественника Ибн Баттуты. Именно он и был прозван, как полагает этот исследователь, «Саййидом-Ата», хотя на самом деле его звали Ахмадом [5. С. 359]. Но в связи с тем, что в некоторых источниках в качестве основной фигуры, участвовавшей в исламизации Улуса Джучи в XIV в., выступает легендарный Баба Туклес. Девину Де Визу пришлось обсудить и проблему возможного тождества Саййида-Ата и его alterego- Баба Туклеса. В итоге он пришел к заключению, что для такого отождествлена оснований нет [5. С. 375]. Но в то же самое время им было констатировано, что из-за источниковых сложностей определенные предпосылки для смешения этих фигур всеже сохраняются [5. С. 483–487]. Ситуация усугубляется тем, что разные версии сообщений об «установителях» ислама в Улусе Джучи при хане Узбеке оказались связанными с двумя ведущими кланами из этого государства: Саййид-Ата – с кунгратами, а Баба-Туклес – с мангытами. Последняя фигура известна и из легенд и преданий башкир, скорее всего, как ногайское наследие.

Как видим, поставленная проблема до сих пор не нашла однозначного решения. Имея в виду это обстоятельство, мы сочли возможным обсудить ее еще раз с тем, чтобы попытаться предложить новые подходы к ее анализу.

Прежде всего обращает на себя внимание сборник XVIII в. под авторством Нуруллы ал- Хорезми (он был каракалпаком), в котором есть рассказ об обращении хана Узбека и его подданных в ислам (источник был переведен на английский язык Девином Де Визом [5. С. 371–374], затем частично опубликован на русском языке нами [2. С. 186–189]). Там сказано, что указанное «обращение» было проведено через «дават» (призыв) «азиза» по имени Садр-ад-Дин, известного «в странах Хорезма и Мавераннахра по лакабу «Садр-Ата», а среди ногайцев его зовут Баба Туклес». Далее в тексте сообщается: «... в некоторых генеалогиях (насаб-нама) его зовут хаджи Акхи, потому, что он, очевидно, был молочным братом «акх-ира'заи) святого Саййида-Ата». Затем в тексте приводятся еще ряд деталей, свидетельствующих о том, что Саййид-Ата и Баба Туклес являлись разными личностями. Но в итоге в этом источнике главным действующим лицом, «научившем Узбек-хана обету веры (калыма-и шахадат), столпам веры и условиям, а также принципам ислама, омовению и молитве», объявляется Садр-Ата, то есть Баба Туклес. Ясно, что последний в данном случае выполняет ту же функцию, что и Саййид-Ата.

Но на самом деле и в других источниках названные две фигуры выступают самостоятельно. Так, в «Умдет ал-ахбар» Абд ал-Гаффара Кырыми, крымского историка XVIII в., в числе четырех (это число повторяется во многих источниках) «святых», пришедших к хану Узбеку с «призывом его к исламу», отдельно называются Баба Туклес «шейх Наджиб ад-Дин» и «шейх Ахмад, потомок Мухаммад-и Ханафиа-и Алавия». По всей видимости, под последним имеется в виду Саййид-Ата (Ахмад).

Обращает на себя внимание и изучавшаяся Девином Де Визом работа Мухаммада Касима Ризвана «Манакиб ал-ахйар» или «Макамат-и Саййид-Ата-и» (завершена в 1626 г.), чей автор происходил из рода Саййида-Ата. Дело в том, что он прямо указывает, что Саййида-Ата звали Сеййидом Ахмадом, и что он являл-

ся современником ходжи Али Азизана Рамитани (ум. в 736 г. х. / 1336 г.), с которым был связан. Затем в источнике повторяется сообщение о «сопровождавших» Саййида-Ата Узун Хасан-Ата, Садр-Ата и Бадр-Ата, знакомых нам из других источников. Согласно этому труду, они поступили в ученики Занги-Ата из Ташкента, после обучения у него были отправлены учителем в разные места – в частности, Саййид-Ата пошел в Дешт-и Кипчак, в «отдаленнейшие пределы Мангытов и Татар», где через совершение чудес он привел «большинство узбекских ханов» к исламу, когда «многие группы из ulusat-iuzbakvatatar приняли ислам благодаря его усилиям...» [5. С. 41–43].

Таким образом, в целом личности Саййида-Ата (Ахмада) и Садр-Ата (Баба Туклеса) в источниках различаются, но их роль как «исламизаторов» имеет некоторую тенденцию к смешению. Возможных объяснений этому два.

Во-первых, скорее всего, существовала межклановая борьба за признание права первенства в обращении в ислам хана Узбека и золотоордынской элиты. Во-всяком случае, достаточно отчетливо прослеживается связь фигуры Саййида-Ата с кланом кунграт и кунгратской династией Суфиев в Хорезме [5. С. 70]. С другой стороны, достаточно очевидна связь клана мангыт с Садром-Ата (Баба Туклесом) [3. С. 257–258]. В ситуации политической конкуренции каждая из сторон могла выдвигать «своего» духовного лидера на первенствующее место в деле исламизации всего «иля» Узбека.

Во-вторых, за некоторой неясностью ответа на вопрос о лидирующей фигуре в деле обращения в ислам хана Узбека и его народа может скрываться еще одна проблема – не исключено, что четырехчастная структура «исламизаторов» Улуса Джучи повторяет аналогичную социально-политическую структуру этого государства, в которой один из четырех карача-беев был старшим (беклер-беги/князь князей). Таким же образом из среды святых один мог быть выделен как особая священная фигура, в том числе и благодаря своему происхождению из рода Пророка (накиб ашшариф). Не исключено, что эту фигуру в начале могли готовить в ранних суфийских объединениях, лишь затем в силу ряда об-

стоятельств, пока для нас не вполне ясных, он становился общим лидером мусульман (хазрат Кутб ал-Худа /Hazrat-iQutbeHuda) [2. С. 69].

В реальности в деле исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке скорее всего действовали не одиночные фигуры мусульманских деятелей, а их конкретные корпорации в виде отдельных суфийских тарикатов, одним из лидеров которых и являлся Сайийд-Ата, опиравшийся в своей деятельности на суфийских шейхов, в число которых наверняка входил и Садр-Ата (Баба Туклес). Правда, этот вопрос в дальнейшем требует еще дополнительного изучения.

Литература

1. *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов / Работы по истории, филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002.

2. *Исхаков Д. М.* Институт сеййидов в Улусе Джучи и позднезолотоордынских тюрко-татарских государствах. Казань, 2011.

3. *Мукминов А. К.* Родословное древо Мухтара Ауэзова / Под ред. С. Н. Абашина. Алматы, 2011.

4. *Семенов А. А.* Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Сталинабад, 1954. Вып. 1.

5. *De Weese, Devin.* Islamization and Native religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pensylvania, 1994.

Е. С. Косых

(Филиал БашГУ, г. Стерлитамак)

Институт мусульманского брака в дореволюционной России

На развитие российского государства и права большое влияние оказали не только экономика, но и национальные и религиозные отношения. Исконная полиэтничность, многоконфессиональность России не могли не отразиться на политическом строе и тем более на правовой системе.

Российское государство не раз меняло принципы отношений с мусульманами. Вплоть до Петра I, пытавшегося создать в России государство европейского типа, политика по отношению

к мусульманам сочетала слияние их элиты с верхушкой российского общества, с одной стороны, и медленную насильственную русификацию и христианизацию основной части населения – с другой. Петра и его последователи стремились сделать империю более однородной, что привело к тому, что среди мусульман стала вестись активная, часто насильственная миссионерская работа. Только с конца XVIII века, после Указа Екатерины II о создании Оренбургского магометанского духовного собрания (1788) произошел поворот российской имперской политики от подавления мусульман к легитимизации. В дальнейшем государственная политика России отличалась большой терпимостью к мусульманам, диктуемой заинтересованностью в них как подданных.

Екатерининский Указ имел одно важное следствие – это была попытка сформировать в России официальное исламское духовенство по образу православной церкви, с четкой иерархией, чтобы было понятно, кто кому подчиняется. Собрание во главе с муфтием имело право осуществлять шариатское судопроизводство по гражданским делам, экзаменовать мулл на право быть официальными служителями культа.

В систему права России включались правовые устои присоединившихся народов, и они действовали параллельно с государственным правом. Таким образом обеспечивался учет региональных и национальных особенностей населения страны, в том числе мусульманских народов Поволжья. Население рассматривало сохранение шариата как сущности веры и вековых традиций. Такая политика породила правовой полиюридизм, который играл позитивную роль в поддержании правопорядка.

Завершение инкорпорации мусульманского права совпало по времени с оформлением в первой половине XIX в. самой системы российского права, сохранявшейся в своей основе до последних дней Российской империи. Она включила в себя и впитала определенные нормы и институты зарубежного права, прежде всего мусульманского. Ислам и мусульманское право, поскольку они были признаваемы и уважаемы в России, стали неотъемлемой частью ее культуры.

В процессе организации российского государственного управления православное государство должно было выработать собственные нормы, регулирующие правовое положение мусульман, отражающие восприятие христианской властью шариата и определяющие его место среди других источников права.

В 1843 г. во Временном отделении Собственной канцелярии императора был подготовлен «Свод мусульманских узаконений», позволяющий изнутри взглянуть на формирование отечественной политики по отношению к исламу и его праву [5].

Составители «Свода мусульманских узаконений» собрали и систематизировали положения, регламентирующие культовое поведение и религиозную догматику, которые в отредактированном российскими авторами виде мало чем отличались от традиционных и общепризнанных в исламском фикхе. Вместе с тем в процессе редактирования положений «Свода мусульманских узаконений» были внесены существенные изменения в материальные и процессуальные нормы шариата.

В области брачно-семейных отношений российские мусульмане могли жить в соответствии с установлениями магометанского закона. Следует отказаться от поверхностного представления о шариате, которое обычно сводится в бытовом понимании к отрубанию руки за кражу, полигамии, забиванию камнями прелюбодеев или телесному наказанию за употребление алкоголя. Шариат сложен, многолик и регулирует все социальные отношения, а в браке и семье детально регулирует фактически все возможные отношения в интимно-бытовой сфере [4].

Вопросами регистрации браков мусульман, рождения и смерти, наследования и раздела семейного имущества занималось Оренбургское магометанское духовное собрание, образованное в 1788 г. в Уфе. У башкир традиционным возрастом для невесты было достижение 13–14 и даже 11–12 лет, для жениха 15–16 лет, что объясняется сохранением пережитков патриархальных отношений. Башкиры, как и все соседние мусульманские народы, при оформлении брака придерживались обычаев и установлений Корана и шариата, где возраст вступающих в брак не оговаривался. По закону 1830 г. запрещалось заключать браки до достижения

женихом 18, а невестой 16 лет. Возраст этот был обязателен и для башкир. Муллы, свершавшие ранние браки в нарушение закона, подвергались наказаниям [2. С. 11].

Правильным считался союз, заключенный в здравом уме при произнесении брачной формулы «предложения и согласия» при двух свидетелях мужского пола или одного мужчины и двух женщин, которые считались правоспособными для этой цели. Непременным условием правильности брачного союза был точно определенный махр (вознаграждение) со стороны мужа за право пользования своей женой (минимальный его размер был установлен в два рубля). Препятствием к вступлению в брак служили: кровное родство, молочное родство, свойство, наличие у мужа четырех жен, неправоверие, рабское состояние.

Жена была обязана повиноваться мужу и исполнять требования шариата: жить вместе с мужем; выполнять супружеские обязанности; не должна была ходить в публичные места и показываться людям без разрешения мужа. В противном случае муж мог наказать жену, лишить ее содержания. Муж, в свою очередь, должен был предоставить жене имущество, жилище и одежду в соответствии со своим социальным положением. Единственной юридической гарантией прав для женщины в таком браке была жалоба судье-кади на тяжелые условия жизни, а затем развод.

Коран разрешал иметь одновременно до четырех жен, но этим правом по экономическим причинам могли пользоваться очень немногие. Встречались башкиры, которые из-за бедности вообще не могли обзавестись семьей. Сохранялись древние обычаи – левират и сорорат, обручение малолетних детей, брак отработкой и умыканием. Государство в эти отношения не вмешивалось.

Лица разных вероисповеданий и конфессий в Российской империи попадали под действие различных законов в зависимости от предписаний своей религии. Развод между мусульманами регулировался нормами шариата, которые предусматривали развод по взаимному согласию или в одностороннем порядке. Развод у мусульман был очень легким для мужа и сложным для жены. Кораном были предусмотрены такие формы развода как *талак*,

зихар, *айман* и *хулла*. Из всех видов развода у башкир практиковались главным образом талак и хулла.

Талак был окончательным видом развода и являлся свершившимся после трехкратного произнесения мужем слова «талак». Муж не обязан был сообщать о причинах развода. Если *талак* был произнесен девять раз, то брак считался невосстановимым. Тем не менее, супруги могли воссоединиться при условии, что жена вступит в новый брак и сразу же разведется.

Хулла означает полюбовное соглашение. В этом случае жена предлагала свой махр (калым) или часть приданого за право получить развод. Хулла – это окончательный развод, так как он понимается как обмен имущества на личность [1. С. 51].

Основанием для развода в глазах мужчины служило неповиновение жены или невыполнение ею супружеских обязанностей, а также бедность мужа, недоплата калыма, материальная заинтересованность мужа в имуществе жены. Со стороны женщины основанием для развода могло послужить жестокое обращение, невыплата калыма, не обеспечение мужем продуктами питания и одеждой, импотенция мужа. Шариат давал возможность женщине развестись также в случае долгого отсутствия мужа и умалишенности. Жена могла подать на развод только через суд – форма развода *фисх*. Развод мог быть и по причине бесплодия одного из супругов.

Российские законы признавали легитимность такой процедуры развода. В частности, жены отбывающих обязательную военную службу имели право выходить замуж за других, если только имели разводные письма [3].

Развод у башкир оформлялся разводным письмом и записью, которую делал мулла в метрической книге, заведенной для мусульман в 1829 г. До этого времени все совершалось устно.

После развода мужчина мог сразу же жениться. Разведенная жена оставалась в доме мужа 4 месяца и 10 дней на срок *идда*, чтобы установить, не беременна ли она. Если да, то женщина оставалась до родов в доме мужа, а затем покидала его, оставив детей мужу.

В 1837 г. Государственный Совет рассмотрел вопрос о наказаниях для мусульман, изобличенных в прелюбодеяниях, и постановил, чтобы шариатские суды ограничивались наложением духовного покаяния, а если этого было недостаточно, то отдавали бы такие вопросы на рассмотрение гражданским судам.

В XVIII–XIX вв. в российском законодательстве постепенно происходит гуманизация внутрисемейных отношений, повышение прав женщин и детей и возможность их защиты. У башкир внутрисемейные отношения по-прежнему регулировались нормами шариата и обычного права.

Литература

1. *Асфандияров А. З.* Башкирская семья в прошлом. XVIII – первая половина XIX вв. Уфа, 1997.

2. *Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф.* Семейный быт башкир XIX – XX вв. М, 1991.

3. Свод законов Российской империи (Все 16 томов сост. и изд. А. М. Нюрнберг). М., 1910. Кн. 3. Т. X. Ч. I. С. 9–11.

4. *Туманова Л. А.* Правовое регулирование семейно-брачных отношений в Российской Империи во второй половине XIX века: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук. URL: http://law. edu. ru/book/book. asp?bookID=83698

5. Феномен мусульманского права в процессах динамики систем права России (XIX – начало XXI века). URL: http://xn--80anesbo1ho.xn--p1ai/fenomen-musulmanskogo-prava-v-processah-dinamiki-sistem-prava-rossii-hihnachalo-hhi-veka

Б. А Кощанов, С. Усенов

(Каракалпакский государственный университет,
г. Нукус,Узбекистан)

Из истории суфизма в Каракалпакстане (генеалогия Имам ишана)

Имя Имам ишана, одного из знатоков теорий ислама и суфизма, видного религиозного деятеля Хивинского ханства XVIII–XIX вв. стало доступным для широкой общественности лишь в начале XXI в. [1]. Имам ишан, по народным преданиям, выпускник одного из бухарских медресе и школ ишанства на пере-

сечении XVIII-XIX вв. [2. С. 15]. Наряду со своими сокурсниками – Курбаназар ишаном из Хивы, Суфи ишаном из Хазараспа и Ногайлы ишаном (Мухаммед Шариф, на хорезмском диалекте Машарип) из Куня-Ургенча был одним из организаторов центра ишанства, открытого при Хивинском ханстве в 1805 г. [3. С. 196]. Он же – основатель просуществовавшей с 1802 по 1999 гг. каракалпакской школы ишанства. Имам ишан активно сотрудничал у Мухаммед Рахим хана (в народных преданиях Мадирейим хан, 1806–1825 гг.) в период адаптации жанадарьинских каракалпаков с полукочевого на оседлый образ жизни, смене профессии скотовода на оседлый образ жизни в новых условиях.

Жизнь и деяния Имам ишана, как исторической личности, остаются малоизученными, в результате чего, научная среда попытается охарактеризовать его в качестве просветителя, религиозное сообщество признает его в качестве имама [1. С. 4].

Религиозное имя Имам ишана, в научной литературе цитируется, как Молла Имам Мухаммед Ишан аль-Хорезми или вкратце – Имам ишан. Его имя от рождения – Имаматдин Каипназар улы (1754–1831 гг., каракалпак из рода канглы кипчакского арыса). О деятельности Имам ишана в Хивинском ханстве имеются краткие сведения в произведении «Фирдавс ал-икбол» хивинского историка Муниса и хивинских хрониках [5].

В историографии Каракалпакстана бытует два варианта генеалогии Имам ишана: 1) Удеуберди бий – его сын Постыбай бахадыр – его сын Самен бахадыр – его сын Жанхайдар аталык – его сын Мынхайдар аталык – его сын Бегмурат бий – его сын Кайыпназар бий – его сын Имам ишан [6]; 2) Удеуберди бий – его сын Жанайдар аталык – его сын – Мынхайдар аталык – его сын Худайберди бий – его сын – Курбангелди бий – его сын Суйиндик бахадыр – его сын Шамен бахадыр – его сын Каипназар бий – его сын Имам ишан [7. С. 54.].

Как видно из вышеизложенного, от Удеуберди бия до Имам ишана включительно, предки одни те же, хотя на первом варианте говорится о семи, во втором – овосьми поколениях. Помнить имена своих семи («жети ата»), а не восьми предков, по правилам шариата, одна из обязанностей каждого мусульманина. И, следо-

вательно, такой образованный и преданный к религиозной норме человек, как Имам ишан, вряд ли на бытовом уровне нарушил существующую в исламском мире правилу. Ошибка, видимо, допущена либо информаторами, либо составителями данной генеалогии.

В процессе поисковой работы мы спрашивали более 200 семей родственников Имама ишана и попытаемся создать наиболее правдоподобную генеалогию. Если учесть, что в каждом веке в среднем проходят три поколения, то можно составить следующую генеалогию Имам ишана.

XVI век. 1. Удеуберди бий (Удэу, Удэгэй) – седьмой предок Имам ишана – из каракалпакского рода канглы, жил недалеко от Харабали (ныне на территории Астраханской области РФ), вблизи озера «Сасык кол». Был на службе дворца аштарханидов и погиб в сражениях с русскими войсками в 1556 г. Похоронен вблизи села Харабали.

2. Постыбай бахадыр – сын Удеуберди бия. Конец XVI века. Родился подданным Астраханского ханства и всю сознательную жизнь провел подданным Бухарского ханства. Постыбай бахадыр, руководя своим родом вместо отца, с другими аштарханидами перебрался на территорию Бухарского эмирата через плато Устюрт и владения Хивинского ханства. Местом обитания его племени была территория около священного мазара «Мискин Ата» (между Султан-Санжарским, Косбулакским и Туямуюнским водохранилищами Дарган Атинского района Лебапского вилоята Туркменистана). Участник сражения за ханский престол в Бухаре в составе аштарханидов. Жил на территории нынешнего Дарган Атинского района Лебапского вилоята Туркменистана. Примерно в 30–35 летнем возрасте (1590–1600 гг.) имел должность «бахадыр».

XVII век. 3. Самен бахадыр – сын Постыбай бахадыра. Родился в начале XVII века подданным Бухарского ханства. Постыбай и его сын Самен были на передовых позициях в борьбе аштарханидов с шайбанидами за ханский престол в Бухаре. И наконец, в 1747 г. шайбаниды были свергнуты аштарханидами и ханство получило новое название – Эмират, правитель – Эмира.

Самен бахадыр умер подданным одноименного эмирата. Должности «бахадыр» добился, видимо, за отличия в боевых действиях при Имамкули хане (1811–1642 гг.).

4. Жанхайдар аталык – сын Самен бахадыра. Середина XVII века. Подданный Бухарского эмирата. Должности аталык племени канглы добился примерно на 40–45-летнем возрасте (1670–1675 гг.). Должность аталыка присваивается эмиром за руководящую роль определенной племени с численностью не менее 5 тысячи кибиток в мирное время по наследственному принципу. Сознательная часть жизни Жанхайдара, видимо, прошла в сотрудничестве с бухарским амиром – Абдулазиз ханом (1645–1681).

5. Мынхайдар аталык – сын Жанхайдар аталыка. Конец XVII – начало XVIII века. Подданный Бухарского эмирата. Аталык племени канлы в 1690–1710 гг. Жанхайдар и его сын Мынхайдар поэтапно были представлены на должности «аталык», они были на достаточно зрелых возрастах и время то же были мирное (Конец XVII-начало XVIII веков). Мынхайдар сотрудничал, видимо, с амирами Субханкулы хан (1681–1702) и Убайдулла хан (1702–1711).

XVIII век. 6. Бегмурат бий – сын Мынхайдар аталыка. Начало XVIII века. Подданный Бухарского эмирата. На хивинских хрониках начала XVIII века местности вблизи Хазараспа, что соседствует с Шарджоуским бекством Бухарского эмирата, называется бекством канлы Хивинского хана. Видимо, в этот период произошло массовое переселение рода канлы с территории эмирата в подданство Хивинского ханства, что и видно из названии должностей очередных предков Имам ишана (сын Мынхайдар аталыка – Бегмурат бий, его сын Каипназар бий). Бий (предводитель) рода ыргаклы племени канлы при бухарском правителе – Абдулфаиз хане(1711–1747 гг). Бий, как заверяют информаторы, тоже наследственная должность, но присваеваемые руководителю родов, а не племени, то есть с наименьшей численностью населения. И, следовательно, Бегмурат и его сын были уже биями не племени канлы в целом, а его рода «ыргаклы» – части канлинского племени.

7. Каипназар бий – сын Бегмурат бия. (1724–1802 гг.). Уроженец Шарджоуского бекства Бухарского эмирата. Наследственный бий рода ыргаклы племени канлы. В 1788–1790 гг. со своими подчиненными принял подданство Хивинского ханства. Массовое переселение каракалпаков, в основном кунградов, с Миянколя Бухарского эмирата на низовье Амударьи – в подданство Хивинского хана, происходит во время правления Мухаммед Амин инака (в народных преданиях Мадамин инак, 1770–1790 гг.). В составе этого кочевья, по данным местных информаторов, были род ыргаклы из рода канлы каракалпаков во главе с Каипназар бием и тогда его единственному сыну, Имам ишану было 15 лет. Каипназар бий, по месту прибытия на новой местности долго не прожил и был похоронен на кладбище «Мискин Ата», расположенный на территории аула «Катты ой» (Кубатагский район Ташаузской области Туркменистана). Единственный наследник Каипназар бия – сын Имаматдин (Имам ишан).

Таким образом, Имам ишан родился не в 1754 г/, а скорее всего в 1773 (или 1775) г. Логически трудно себе представить выпускника исламского медресе в 48 летнем возрасте (если он родился бы в 1754 г.). Причем к этому возрасту имел лишь одного ребенка (старший сын Атагулла 1801 г. рождения). Имам ишан имел еще 7 сыновей, включая одного приемного и одну дочь.

Хотелось бы остановиться и другим информациям по истории распространения суфизма среди каракалпаков. Один из правнуков Имам ишана – Исмаил ишан (1893–1983 гг.) по рассказам местных информаторов, в начале XX в. обучался, точнее, совершенствовал свои знания по джадидизму, в медресе села Харабалы, затем в медресе «Галия» в г. Уфе. С ним вместе обучались Ришат Адигамов (1890–1968) из Кумертауского района Башкортстана, Жангали ишан из Актюбинска, узбекский поэт Мирмухсин (Шермухаммедов), казахские поэты Бейимбет Майлин, Магжан Жумабаев.

Исмаил ишана сокурсники, служащие медресе, практически все жители села Харабалы признали как здравствующего представителя династии аштарханидов – правителей Астраханского ханства до завоевания его российским царем Иван Грозным

в 1556 году. Портрет Исмаил ишана по словам очевидцев, вплоть до 1970 года украшал экспозицию Астраханского историко-краеведческого музея.

Восстановление генеалогии основателя суфизма в Каракалпакстане Имам ишана имеет важное научное значение, ибо на примере выявления его дедов и прадедов мы имеем понятие об истории распространения ислама среди каракалпаков.

Литература

1. *Наимов К., Хожаниязов Г.* Имам ишан – каракалпак халкынын уллы уламасы хэм агартыушы тулгасы. Нокис, 2005.

2. *Усенов Е.* Ишан кала. Нокис, 1992; Он же. Хан максым. Нокис, 1997.

3. *Иванов П. П.* Материалы к изучению истории каракалпаков // Каракалпакия: Труды первой конференции по изучению производительных сил Каракалпакской АССР. Ленинград, 1935. Т. 2.

4. *Айтанов Т.* Имам ийшан // Еркин Каракалпакстан, 1993. 6 марта; *Наимов К.* Имам ийшан каракалпак халкынын уллы уламасы // Там же, 2002. 15 окт.; *Утамбетов Б.* Каракалпак халкынын уллы Арипи // Там же, 2004. 24 авг.; *Утамбетов Б.* Имам ийшан хэм Бахауатдин Нахшбанд // Там же, 2004. 29 июня; *Идрисов А.* Имамаддин Кайыпназар улы шыгыс жазба дереклеринде // Там же, 2004. 27 июля; и др. Мечетям в г. Нукусе и поселке Акмангыт присвоено имя Имам ишана.

5. *Мунис.* Фирдавс ал-икбол // Материалы по истории казахских ханств XVI–XIX вв. Алма-Ата, 1969; *Брегель Ю. Э.* Документы архива Хивинских ханов по истории и этнографии каракалпаков. Москва, 1967.

6. Полевые записи Б. Кощанова и С. Усенова. 12 марта 2002 г. Информатор: Нуратдин Ибрагимов, прапраправнук Имам ишана 52 года. Образование высшее. Аул «Кызыл уй» Кегейлинского района Республики Каракалпакстан.

7. *Наимов К., Хожаниязов Г.* Имам ишан – каракалпак халкынын уллы уламасы хэм агартыушы тулгасы. Нокис, 2005.

8. Полевые записи Б. Кощанова и С. Усенова. Записаны 10 мая 2010 г. Информатор Камил Ришатович Адигамов (1924–2011). Педагог-историк с 40-летним стажем. Поселок Халкабад Кегейлийского района Республики Каракалпакстан.

Г. С. Кунафин
(БашГУ, г. Уфа)

Идейно-художественные особенности творчества суфийского поэта Ш. Заки[1]

От других башкирских поэтов первой половины XIX века Шамсетдин Губайдуллин-Заки отличается своим тонким лиризмом, своеобразной поэтичностью и, в какой-то степени, обладанием мастерством сэсэнов. Его поэтическое наследие невелико. По свидетельству соратника по перу Г. Сокороя: «Не видя, он не мог писать. Помощников не находил. Просить он не решался...». Поэтому многие его произведения, которые так и не были изложены на бумаге и изданы в печати, распространялись в народе устно и, передаваясь из уст в уста, терялись бесследно.

Большую часть сохранившихся стихов Ш. Заки составляет философская лирика, основная часть которой содержат произведения, выраженные суфийским и полусветским духом, посвящения Фирдоуси, Гаттару, Навои, Физули и другим видным восточным поэтам, комментарии и толкования к их произведениям и другим источникам. В результате, в поэзии башкирского поэта сливались воедино жизненные взгляды представителей восточной классической литературы Фирдоуси, Навои и других, религиозно-мистические идеи назимистов Ясави, Аллаяра. По Заки, бог создал мир и все условия для жизни на земле:

Благодарю всевышнего за то,
Что положил всему начало.
Он создал мир из ничего,
Из земли же – человека.

Исходя из его стихотворений («Рабы божьи – символы чистоты», «Все, что не делается, все по воле божьей» и др.) можно с уверенностью сказать, что поэт во всем видит божью руку, все

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ в рамках проекта «Особенности развития башкирской литературы XIX – начала XX веков» № 13-14-02001.

вокруг создано им, даже причину в «возвышении и упаде человеческом» видит в нем.

В стихах поэта с подобной жизненной позицией прослеживаются и такие призывы, как жить избавляя душу от всего земного и с надеждой на божью милость. В ряде стихотворений приветствуется идея о бренности жизни («Где бы ни был я, там мое пристанище», «Братья, не верьте этой жизни», «Душа полна смирения» и др.). Поэт говорит, что все человеческие желания и душа его «в теле, как гость на один вечер» – переходящее, а настоящая жизнь только на том свете. По мнению Ш. Заки, настоящий человек – это тот, кто терпеливо выносит все жизненные невзгоды, довольствуется тем, что имеет и не жалуется на свою судьбу. Только в таком случае на том свете ему уготовано место в раю.

Надо сказать, что размышления Ш. Заки о мире и человеке, о его жизни не подчинены какой-то определенной, уже устоявшейся системе взглядов. Мысли, на первый взгляд казавшиеся несовместимыми, прямо противоположными, в его поэзии удивительным образом переплетаются. Поэт, который совсем недавно проповедовал о том, что мир создан богом, призывал всей душой верить в него, обещал вечную, райскую жизнь на том свете, начинает вдруг говорить о противоположных мирских делах: о повседневной рутине, ежедневных проблемах, предается философским размышлениям о роли человека в их решении, неожиданно для самого себя выражает натуралистические идеи обожествления самой природы, самого человека, укоренившиеся в пантеизме и близкие к материалистической поэзии. Он приходит к мысли о том, что человек – самое совершенное дитя природы, именно он – наивысшее существо в этом мире, стоящее наравне с богом: Твое существование – доказательство бытия вселенной...

Твое драгоценное существо – зенит ее совершенства.

В то же время поэт еще далек от понимания того, что человек не только раб божий и дитя природы, а прежде всего общественное лицо. Причину всего он видит в нем самом, ищет в его духовном мире. Ему казалось, стоит духовно очиститься, морально совершенствоваться, как не останется места злу, несправедливости, унижениям, и тогда восторжествуют красота и справедливость.

Поэтому он горячо критикует тех, кто не может умерить свой аппетит, кто любой ценой хочет достигнуть богатства и славы.

Произведения «Падшей душе», «Говори ты слова сдержанно» свидетельствуют о том, что Ш. Заки не совсем отдаляется от жизни и не может противоречить религиозно-этическим учениям. В них автор призывает людей не совершать по отношению друг к другу зла, а наоборот, быть уважительным, отзывчивым и открытым. Он резко высмеивает тех, чье «зеркало души... заржавело от разврата», «утопает в невежестве», тех, кто не считаясь ни с чем, ходит с надменным и гордым видом.

Надо заметить, что Ш. Заки в своем творчестве часто обращается к форме мактуб – стихотворного послания. Он считает, что таким способом можно пробудить совесть, душу у морально опустившихся людей. Например, в своем стихотворении «Нужда в зрячих очах» он призывает мужчин познавать мир, разглядеть его красоту, для чего, возможно, необходимы не только зрячие очи, но и «третий глаз» – глаза души, чуткое сердце:

Глаза нужны, нужны глаза, эй мужчина!
Зрячему всегда станет удивительным этот мир.
Но зрячим глазам не постичь смысла всего,
Нужен глаз души – чуткое сердце твое...

Поэт проводит идею необходимости совершенствоваться духовно, учиться, быть в постоянном поиске для того, чтобы стать настоящим человеком. Он выступает против застоя мысли, ума, здравую мысль противопоставляет ограниченности интеллектуального мышления, что было весьма характерно для деятелей ислама. Доказательством этому является его ответ на арабском языке на письмо некоего муллы Ахметзяна бин Нуримана. «Эй, ты, призывающий меня удержаться от изучения и пропаганды философии, слушай!. . Я завещаю тебе: и в безнравственности, и в благородном деле придерживайся среднего пути, и в безверии, и в вере, а также, когда будешь выступать «за» или «против» кого-либо, всегда прибегай к вещему разуму. Не отвергай всего того, чего сам не знаешь: в том, что ты считаешь плохим, может быть заложено богом очень много хорошего. Хотя блуждающие в стороне от правды думают, что истина далека, на самом деле

она не дальше, чем артерия шеи по отношению к голове... Я считаю, что ищущий истину кафир (неверующий) лучше испорченного мусульманина».

Эти строки позволяют разглядеть в Ш. Заки рационально мыслящего философа и умного человека. Он, как и Габденнасыр Курсави, Габдрахим Усман (Утыз Имяни), в поисках истины призывает придерживаться трезвого ума, рациональных действий. Особенно в таких стихотворениях, как «Искусному ювелиру дорого золото», «Будет – не будет», «Путешествию надо учиться у бегущей воды» высказывает глубокие мысли, дает советы людям в повседневной жизни, что совершенно отличается от мистики и аскетизма. Поэт призывает всех не забывать о своем временном пребывании на этой земле, пользоваться любой возможностью и, беря пример с «проливных дождей», со «светлого и теплого солнца», с «шаловливой ночной бабочки», спешить путешествовать, познавать мир, творить и созидать, стремиться скорее претворять в жизнь намеченные цели и желания, и «стать полезным, заботливым и почитательным спутником» для людей.

Стихотворение Ш. Заки «Будет – не будет» своей философичностью и глубиной размышлений, афористичностью занимает отдельное место в башкирской поэзии первой половины XIX века. В нем поэт напоминает о быстротечности времени. Человеческая жизнь – это миг, и надо прожить ее так, чтобы каждое мгновение наполнялось смелым и активным постижением нового: базар и конь твой сегодня существуют, а завтра их может и не быть; пока под тобою конь – путешествуй по земле, и самое главное – пока ты жив, твори добро, будь милосердным. А поэт должен спешить создавать произведения, высказаться, пока он в состоянии делать это. С помощью глагольной формы «Будет – не будет» поэт старается воздействовать на читателя, донести до него свою мысль. Нельзя не отметить в этом поэтического достижения, успешную находку поэта:

Пока коня седлаешь ты, путешествуй, дойди до края земли,
А то этого коня может и не быть под тобой.
Пока в руках ты держишь кречета, скорей охоться от души,
Когда ты кликнешь его, он может и не услышать тебя.

Эти поэтические строки ярко показывают, что талант Ш. Заки не всегда подчинялся суфийским идеям и вступал с ними в противоречие, что он верил в силу человеческого разума, что многие его поэтические высказывания таят в себе философскую мысль, отображающую действительность, реальную жизнь, что их автор, в отличие от многих поэтов-назидателей мистического толка, умеет воспроизводить действительность через ее частные проявления и в конкретной чувственно-наглядной форме, сохраняя достоверность предметов, которые выступают в качестве художественных образов. Это может подтвердить хотя бы следующий отрывок из его стихотворения «Путешествию надо учиться у бегущей воды»:

Неустанному путешествию надо учиться у бегущей воды,
Истинной красоте надо вежливо учиться у неба.
Горению в огне любовном или в собрании лучей,
Если умен ты, надо учиться у пламени свечки.
Чтобы с любимой соединиться, умению жертвовать,
Если мужчина ты, надо учиться у мотылька.
Воздействию слов страстных людей на слушателей
Надо учиться у трута, зажженного кремнем.
Если знания хочешь получить, и ничтожный будет учителем:
Просветительству надо учиться у младших и старших.

В поэзии Ш. Заки, кроме стихотворений философского, морально-этического содержания, много места занимает еще и любовная лирика. В своих произведениях поэт не ограничивается мыслями о месте человека в жизни, о смысле жизни, он также уделяет внимание его внутренним, душевным переживаниям, его прекрасным чувствам. Например, если в газели «Не суждено ей стать моею» он описывает душевные переживания влюбленного, то с надеждой, то обреченно ждущего своей участи от судьбы, то в другой газели под названием «Положение влюбленного» отображает страдания лирического героя, потерявшего всякую надежду, его обиды на черствость и равнодушие возлюбленной:

Кто не горел в огне любовном –
Не поймет состояния влюбленного...
Не сочту на свете за человека того,
Кто не имеет сострадания к другим.

Следует особо сказать о сложном содержании любовной лирики Ш. Заки. Скажем, в его произведениях «О боже, просьба к тебе», «Изнемог я, больше нет терпенья», «Как отвернешься от врат божьих?!» на первый взгляд кажется, что речь идет о том, как лирический герой горячо признается в любви своей возлюбленной. Но, если их прочесть внимательнее, то убеждаешься, что все эти признания в любви адресованы не земному человеку, а обожествленному существу. Под такие общие слова и словосочетания интимного плана, как «украшающая душу», «возлюбленная», «красавица», «душа моя» подразумевается бог. Вообще, в своих произведениях Ш. Заки широко использует такие аллегории, присущие суфизму, как «душа и душевный друг», «вино», «опьянеть от вина» и др. Поэтому для того, чтобы отличить любовные стихи поэта от традиционной интимной лирики, воспевающей чувства земного человека, необходимо особо обратить внимание на поэтические средства, описывающие состояние влюбленного героя. Если в обычных любовных стихотворениях, как правило, разделенная любовь двух влюбленных изображается открыто, их внешний облик образно сравнивается с чем-либо, что тут же предстает перед глазами их портрет, то в любовных иносказательных произведениях Ш. Заки подобные параллели вовсе отсутствуют, лирическому герою не приданы конкретные человеческие черты и качества. Он лишен индивидуальной определенности. Более того, здесь в обобщенных суждениях поэта или в отдельных его поэтических строках дается некий смысловой намек на бога. Ш. Заки мастерски владеет образным иносказанием, при помощи которого эмоционально и трепетно передает свои чувства. Яркий пример тому – стихотворение «Изнемог я, больше нет терпенья». Ниже приведем отрывки из него:

О, жалость! Изнемог я, больше нет терпенья,
Утратил свой покой, в растерянности я...
Все потому, что полюбил большой любовью,
Узнал: мне не ступить и шагу без тебя...
Лишь только о тебе мечты мои и мысли,
Нет в этих мыслях места для других...

Взгляд на жизнь, как на причину всех бед, уподобление ее «темнице», невозможность принять ее со всеми противоречиями, приводит лирического героя, беззаветно любящего только бога, к замыканию в самом себе, к таким мистическим мыслям, как «надо разрушить это бренное жилище и построить вечное пристанище». Теперь он, отрекшись от реальности, начинает жить одним желанием воссоединиться с абстрактным богом, посвящает ему свои стихи о любви к нему. В них он находит душевное утешение, видит в них единственную возможность в преодолении жизненных трудностей. Как пишет З. Шарипова в своей книге «Пером и словом» (Уфа, 1993), суфийствование для него означает «воздержание от дурных желаний и пагубных страстей, как залог сохранения чистой души, не запятнанной ни обманом, ни насилием. Поэтому он... бичевал... лицемеров, использующих маску суфия для своих корыстных целей».

В свое время Р. Фахретдинов, имея в виду стихотворения Ш. Заки противоречивого содержания, заявил о своем несогласии с «некоторыми направлениями его деятельности». В то же время он приходил к мысли, что «Шамсетдин Суфий, конечно, – не Багдадский Физули, все же без сомнения, является Физули всего Урало-Поволжья». Вслед за ним великий Г. Тукай, восхищаясь поэтическим талантом поэта, его тонким лиризмом, нарек его «Марьям ана»[11] среди других мастеров слов того времени.

Действительно, стихи Ш. Заки, как и произведения других башкирских, татарских поэтов-суфиев, хотя и основываются на традиционных поэтических шаблонах и жанровых формах, заимствованных из восточной поэзии, все же отличаются своим совершенным строением, музыкальностью, гладким стилем. Поэт, хорошо владеющий старотюркским, арабским и персидским языками, широко использует их фонетические, лексические и грамматические возможности. В то же время он часто обращается к лексическому арсеналу башкирского разговорного языка, опирается также на традиции фольклора и изустной литературы. Его

---

[1] Среди мусульман считается, что «Маръям ана» является сотым, самым крупным кораллом в четке. Отсчет начинали обычно с этого большого коралла.

произведениям характерны ритмическое совершенство, мелодичность и образное остроумие, свойственное поэтике народного творчества. В них часто можно встретить поэтически построенные афоризмы, пословицы и поговорки. Например:

Мужчину возвысит честь,
А птицу – крылья;
Богач никогда не насытится добром,
А голодный – едой;
Умные слова, как пища для души,
А болтливость всегда таит в себе опасность.

Поэт также обращается к образам, берущим свое начало из устного народного творчества, из природы родного края и повседневной жизни народа. Например, в стихотворении «Будет – не будет» таким является образ кречета-шункара, столь характерный для фольклора. Надо заметить, что этот оригинальный образ кроме творчества Ш. Заки и его шакирда Акмуллы, больше не встречается ни у одного башкирского поэта вплоть до XX века. Или вот другой пример. В произведении под названием «Бедный студент» поэт обращается к образам кукушки или вечно ищущих друг друга Сака и Сока, часто встречающихся в народных песнях и баитах, и через них отражает страдания и душевные переживания талиба, вынужденного из-за стремления к знаниям, разлучаться с родными местами и близкими. Голоса этих птиц, напоминающие ему родительский дом, заставляют страдать и волноваться его сердце. Талиб сравнивает себя с птицей со сломанными крыльями, которая не может улететь на любимые озера. Но все же он, хорошо понимая то, что эти страдания от расставаний – временное явление, не предается глубоким переживаниям, наоборот, утверждая, что «от горя и переживаний не умирает человек, лишь бы не коснулась смерти рука», показывает свое терпение.

Это произведение, сочиненное поэтом в полуэлегичном, полуоптимистичном тоне, в форме рубаи с вполне понятным языком, простым стилем, крылатыми выражениями и фразеологическими оборотами из разговорного языка, традиционными поэтическими деталями близко к баитам, объединившим в себе традиции изустной и письменной литератур.

Ш. Заки в основном сочинял свои стихи в форме рубаи, чаще маснави и газели. Но в большинстве случаев он не следовал лишь формальной структуре этих поэтических форм. Если в рубаи поэт дает рифмованные образцы (ааба; аааа; аааб; аббб), то в газели, и маснави, даже сохраняя принцип смысловой самостоятельности их бейтов и по содержанию, и по форме, свободно манипулирует традиционными нормами этих жанров. Им были сочинены произведения морально-этического, философского содержания, большее количество которых содержат 7–8 бейтов. Среди них встречаются и такие, которые состоят из 4, 9, 10, 14, 18, даже 23 бейтов (обычно в газели бейты не должны быть меньше 3-х и больше 12-ти. – *Г. К.*). Ко всему прочему, к ним не приписаны имя или псевдоним автора. Поэт также мастерски использует элементы традиционной структуры газелей – редифы. Если одной группе его стихотворений характерно смешивание редифных рифм с простыми рифмами, то в других это и вовсе отсутствует. В них сохраняется только система рифмовки газелей (аа, ба, ва...).

Поэт старается творчески использовать жанровые каноны, поэтические нормы восточной поэзии, а не следовать им механически. Скажем, если рубаи традиционно состоят из строк по 12 слогов, то у Ш. Заки – по 15. Хоть и редко, но все же поэт обращается и к размерам кубаиров и лирических песен (7–7, 8–7). Все же самым любимым его стихотворным размером является 11–11. Можно сказать, почти все его газели и маснави написаны этим размером. Эта традиция позже была успешно продолжена в творчестве Акмуллы.

В поэзии Ш. Заки, наряду с множеством образцов рефренных, внутренних, заглавных рифм, можно встретить и такие произведения, где строки полностью рифмованы между собой. Например:

Майданад кадер галим – маг галим,
Ча данад кадер галим мард залим.
Майданад кадер гул ра тутый хуш гуй,
Ча данад кадер гул ра заг сия руй.
(На майдане в почете ученый смелый,
Как оценит ученого мужа мужчина-невежа.
На майдане в цене попугай – красота сильна,
Как оценит его красоту уродливая ворона).

Таким образом, поэзия Ш. Заки, признанного поэта своего времени и окружения, – это сложное и противоречивое явление. В ней сильны суфийские мотивы, мотивы любви к божественному. В то же время в некоторых своих произведениях он поднимает идеи безбожного существования, реальности мира, видения человека в нем как высшего существа, отражения его внутреннего мира, а также идеи, направленные на миропонимание и на доказательство его. В отдельных произведениях он старается сблизить совершенно противоположные мысли и взгляды, пытается создать общую для них систему взглядов. Творчество Ш. Заки сыграло огромную роль в развитии медитативной и манифестационно-публицистической лирики, различных жанровых форм и поэтической образности. И то, что поэт-просветитель Акмулла, оставивший неизгладимый след в истории башкирской литературы, обращается в своем творчестве к его поэтическим традициям и развивает их в дальнейшем –является ярким тому примером.

З. Ғ. Мырҙағолова
(БашГУ, г. Уфа)

Суфыйсылыҡ әҫәрҙәрендә психологизм элементтары[1]

XIII–XIV быуаттарҙа төрки башҡорт һүҙ сәнғәтендә ислам-ды нигеҙләүсе Мөхәммәт, уның сәхибәләре, хәлифтәр тураһында дини йөкмәткенле әҫәрҙәр киң таралыу ала. Дини-дидактик яҙма әҫәрҙәрҙең сюжет-композиция ҡоролошонда билдәле бер традицияны тотоу күҙәтелә. Ғәҙәттә, бындай китаптарҙа ҡөрьәндән хәдис килтерелә, хәдискә аңлатма һәм билдәле дин әһелдәренең фекерҙәре бирелә, йөкмәтке ғибрәтле, фәһемле сюжеттар менән байытыла.

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке ГНТП РБ «Республика Башкортостан: новые парадигмы общественно-политического, социально-экономического и духовно-культурного развития» в рамках проекта «Духовно-культурная жизнь народов Башкортостана: этапы и особенности развития» на 2013 г.

Текст төҙөүҙә схоластик метод неоплатонизм осоронан килә. Һуңынан Аристотель был методтың оҫтаһы буларaҡ таныла. Схоластик алым үҙ эсенә хикәйәләүгә ҡоролған тексты һәм уға комментарий биреүҙе ала. Ошо рәүешле текст төҙөү формаһы дини китаптарға үтеп инә. Урта быуаттарҙа көнсығыш әҙәбиәтендә ислам дине рухындағы схоластик хеҙмәттәр күпләп яҙыла. Улар араһында Әбү Ғәли Синаның «Ҡанун» хеҙмәте, Ибн Рушт яҙмалары бик популяр була. Әбү Ғәли Сина китабында кешенең психофизиологик үҙенсәлектәре буйынса яңы фекерҙәр әйтелә, тәрбиә мәсьәләләре үҙәккә ҡуйыла. Ғәрәп, фарсы ғалимдары кешегә әҙәп-әхләҡ ҡағиҙәләрен һеңдереү кәрәклеге идеяһын күтәреп сыға. Ошо рухта урта быуаттарҙа ғәрәп һәм фарсы телле көнсығыш, төрки әҙәбиәттәрендә әҙәп-әхләҡкә өндәгән бихисап дини-дидактик әҫәрҙәр ижад ителә. Был әҫәрҙәрҙең тексы билдәле бер дини-тәрбиәүи ҡанундарҙы кеше аңына һеңдереү маҡсатында төҙөлөү сәбәпле һәр төрлө психологик деталдәргә бай була, автор эмоциональ әүҙемлеге менән айырылып тора. Мәхмүт бине Ғәлиҙең «Нәһж әл-Фәрадис» китабы быға асыҡ миҫал.

«Нәһж әл-Фәрадис» китабы ҙур күләмле, дини-дидактик характерҙағы сәсмә әҫәр. Автор китаптың инеш өлөшөндә уның төҙөлөшөн үҙе аңлатып киткән: «Пәйғәмбәрҙәр ғаләйһи әс-сәләм хәҙистәрен эсенә алған ышаныслы китаптарҙан, шул хәҙистәргә оҡшатып ҡырҡ хәҙис жәмиғ ҡылдыҡ». Мәхмүт Болғари үҙен был китапты «Жәмиғ ҡылыусы», йәғни китабты йыйыусы тип атаһа ла, уның әҫәре туранан-тура ниндәйҙер бер китапты тәржемә итеү түгел. Автор ислам донъяһында билдәле булған ғалимдарҙың егерме берҙән артыҡ әҫәрҙәренә таянып, оригиналь хеҙмәт яҙған. Китапта өгөт-нәсихәтҡә ҡоролған телмәр текстары бик көсөргәнешле, тығыҙ ойошторолған. Автор үҙ хикәйәләрендә эмоциональ булып ҡала, билдәле бер фекерҙе ҡат-ҡат дәлилләй, фекерҙе нигеҙләрҙәй сюжеттарға йыш мөрәжәғәт итә. Мәҫәлән, сабыр итә белмәүҙең, насар юлға баҫыуҙың, боҙоҡ ҡылыҡтарҙың эҙемтәләре автор тарафынан бик ныҡышмалы фашлана. Ул был хикәйәләүҙәренә үҙенең барлыҡ ғилемен, зиһенен, ныҡлы инаныуҙарын, уҫаллығын һала. Автор теге йәки был кире һыҙаттарҙы тәнҡитләгәндә, үҙенең фекерен уҡыусы күңеленә

еткерер өсөн, тормоштан йәки тормошсан булмаған, мистик характерҙағы миҫалдарҙы килтерә бара. Был – ислам динендә кеше инандырыуҙағы бик эффектлы алым. Ғәйәт күп миҫалдар, иллюстрациялар менән фекерҙәрҙе нығытыу тыңлаусыны ышандырыу өсөн кәрәк.

Китап авторы һәр бер кире күренеште, сифатты күрһәтеп кенә ҡалмай, уны бөтөрөү өсөн эшләргә кәрәклеген, башҡаларҙы ла тәрбиәләү фарызлығын ҡат-ҡат иҫкәртә бара. Был кире сифаттарҙы, ғәмәлдәрҙең тамырҙарын тәрәндән юллай. Боронғо мифтарға мөрәжәғәт итә, тәүге пәйғәмбәрҙәр тарихына күҙ һала, унан килеп үҙе йәшәгән осор кешеләр тормошонан миҫалдар килтерә.

Хеҙмәттә аҡылды томалаусы кире күренештәрҙән азат булыуға саҡырыу, зиһенде үҫтереү кәрәклеге актуаль ҡуйыла. Әҙип, мәҫәлән, күп йоҡлауҙы бик насар ғәҙәт тип ҡарай. Күп ашау, күп йоҡлау кеше зиһенен томалаусы, әүҙемлеген юҡҡа сығарыусы алама ғәҙәттәр булараҡ уҡыусы күңеленә һеңдерелә. Әҫәрҙән миҫал килтерәйек: «Байазид-и Бистамикҡа сөәл ҡылдылар: “Йә шәйех, ни берлә таптың бу мәғрифәтне?” – тип әйтделәр әрсә, шәйех әйде: “Карын берлә, ялангач тән берлә”, – тине». Йәнә бер ҡыҙыҡлы миҫал: «Ибраһим Нәхгый Рәхмәтуллаһи Галайһи әйткән: «Төшөмдә пәйғәмбәр ғаләйһи әс-сәләмде күрҙем дә һораным: «Йә, Рәсулуллаһи, ғилемдән ни ишетһәм онотамдыр, ни эшләргә миңә ғилемде онотмаҫҡа?». Ул миңә әйтте: «Йә, Ибраһим, тәғмә бер фарыз намазка бер абдәс ҡылғыл, тәғмә йунмышта ағзыңа мәсвак сөртгел, тәгамны аз аша, аз йокла».

Төш элементы дини китаптарҙа киң ҡулланыла. Фани донъялағы кешеләрҙе борсоған байтаҡ актуаль һорауҙарға кемдер төшөндә яуап ала. Был «кем» йыш ҡына оло дин әһеле була. Уға төшөндә йә фәрештә килә, йә пәйғәмбәрҙәр, хатта Хаҡ тәғәлә менән һөйләшеүе инә. Борсоған һорауҙарына «теге донъянан», «күктән» яуап ала, төшөн ерҙәге кешеләргә аңлатып бирә. Төштәргә иғтибар итеү динни-мистик әҫәрҙәргә хас традицон деталь. Уны беҙ «Ҡиссаи Йософ», «Хөсрәү вә Ширин», «Мөхәббәтнамә» һәм башҡа төрки әҫәрҙәрендә лә күҙәтәбеҙ. Күрәһең, төш элементы боронғо һәм урта быуат кешеләренең

ысынбарлыҡты аңлауында, ҡабул итеүендә, фекерләүендә бик әһәмиәтле психологик фактор булған.

Дини-дидактик әҫәрҙәрҙә уҡыусы аңын теҙгендә тотоп тороуға әһәмиәт бирелә, текста уның информацияны ҡабул итеү үҙенсәлектәре иҫәпкә алына. Уҡыусының ҡурҡыу, һоҡланыу, ғәжәпләнеү, дәртләнеү кеүек психик хәл торошона баҫым яһала. Әйтәйек, кешене ҡыҙыҡтырыу өсөн ожмах ғәжәйеп күркәм һарайҙар образында тасуирлана, ул алтын-көмөштән, ынйынан тора, иҫ китмәле гөл-сәскәләр, татлы емештәр, матур ҡоштар – ожмах атрибуттары. Әҙәп-әхләҡ, тәрбиә мәсьәләләрендә кешене ҡурҡытыу алымына йыш мөрәжәғәт ителә. Мәҫәлән, тамуҡты һүрәтләү иҫ китмәле ҡурҡыныс картиналар аша бирелә, йәки башҡа ен-пәрей, иблис кеүек шөҡәтһеҙ образдар хикәйәләүҙә актив уйнатыла.

Ғөмүмән, дини-мистик әҫәрҙәр тексы үҙ дөрөҫлөгөнә инанған, ошо йүнәлештә бик күп информация туплаған һәм фекерҙәрен кеше аңына еткерерлек кенә түгел, ныҡлап һеңдерерлек итеп әйтә белгән идеолог әҙиптәр тарафынан төҙөлөүе менән үҙенсәлекле.

Г. Дж. Муршудлу
(Бакинский Государственный университет,
г. Баку, Азербайджан)

Джамаледдина Афгани – шейх мусульманских реформаторов и прсветителей

2013 г. знаменателен еще одной юбилейной датой – 175 летием со дня рождения одного из незаурядных мыслителей региона исламской культуры Джамаледдина Афгани (1838–1897). Он вошел в историю мировой общественно-философской мысли как один из лидеров возрождения ислама и мусульманского просветительства и создатель религиозно-политической модели освобождения и развития народов Востока. Джамаледдин являлся духовным наставником, Шейхом, устадом яркой плеяды мусульманских просветителей, реформаторов и модернизаторов, таких,

как Мухаммед Абдух, Рашид Риза, Мухаммед Икбал, Хасан аль-Банна и десятки др.

В жизнедеятельности, религиозно-реформистских и просветительских учениях Зайнуллы Расулева и Джамаледдина Афгани есть много общих точек прикосновения: оба мыслители жили в эпоху, когда в исламском мире расширились и начались теоретически оформляться реформаторское и просветительское движения; оба боролись за возобновления иджтихада и модернизацию ислама и реформы в мусульманском обществе, за развитие светского образования, науки; наконец, их отношение к суфизму: З. Расулев был шейхом суфийского братства «Накшбандийа-халидийа» Урала и Поволжья, и, как известно, Дж. Афгани также был склонен к суфизму и вел суфийский образ жизни. Думается, что можно и нужно провести научные паралелли между религиозным и просветительско-философским наследием этих двух исламских мыслителей и выявить общие черты и различия в их взглядах, а также исследовать, имело ли место влияние идей лидера мусульманского реформаторства и просветительства Дж. Афгани на мировоззрения З. Расулева.

Как известно, религиозно-реформистское учение и общественно-политическая деятельность Афгани были хорошо известны и среди мусульман России, особенно среди прогрессивно мыслящего духовенства, и оказали огромное влияние на формирования их взглядов. Джамаледдин побывал в России и прожил здесь несколько лет (с 1887 по 1889 гг.); за это время он ознакомился с положением и жизнью российских мусульман, встречался с мусульманскими религиозными деятелями.

Во время своих встреч с прогрессивными общественными и политическими деятелями Петербурга Джамаледдин выступал в защиту права мусульман на развитие национальной культуры, на образование на родном языке, на создание периодической печати. В беседах с лидерами мусульман России он особое внимание уделял таким вопросам, как национальное и социальное развитие мусульманских народов, неизбежность реформы в системе народного образования и т. д. На встрече с императором Александром III Афгани, высказав свои политические воззрения, также

обратился к императору с просьбой улучшить положение российских мусульман, открыть для них школы, издавать на их родном языке журналы и книги. Он смог убедить Александра III разрешить российским мусульманам издать священную книгу Коран.

Как свидетельствуют источники, встречи и беседы Дж. Афгани с Петербургским ахундом и лектором тюркских наречий и мусульманского права на восточных курсах Министерства иностранных дел А. Баязитовым, исламским теологом и правоведом Р. Фахретдиновым, издателем газеты «Аль-Мират» («Зеркало») в Петербурге А. Ибрагимовым и др. оказали огромное влияние на формирование их взглядов. Р. Фахретдинов называл себя муридом (учеником) Дж. Афгани. Он говорил, что встречи с Шейхом в Петербурге «открыли мне глаза на многие истины». После их встречи он почувствовал недостаточность своих знаний: «тогда я... приступил к самостоятельным занятиям наукой... Изучил составленные в различных толкованиях, особенно по хадисоведению, книги, занялся периодикой и вновь изданными произведениями» [цит. по: 5]. Р. Фахретдинов воспринял у Дж. Афгани также идею иджтихада – права на свободное толкование мусульманского священного наследия. Позже, в 1917 году Р. Фахретдинов в своем журнале «Шура», в рубрике «Известные люди и великие события», опубликовал статью под названием «Шейх Джамаледдин Афгани», где приводились детальные сведения о великом мыслителе и реформаторе, его идеях, высказывания современников о нем.

Азербайджанец по национальности[1], ДжамаледдинМухаммед родился в ноябре 1838 г. в Иране, в деревне Асадабад, недалеко от

[1] В научной литературе о месте рождения, национальной принадлежности и религиозных взглядах Джамаледдина существуют противоречивые мнения. В разных источниках и исследованиях он представляется как афганец, араб, индиец, перс и тюрок. Мы, изучив огромное количество материалов из разных источников, исследования разных периодов, письма и статьи самого мыслителя, на основе достаточных фактов согласились с некоторыми авторами (Н. Кедди, Х. Караман, М. Зехтаби, Ш. Курбанов, Т. Гасанзаде и др.) о том, что Афгани азербайджанец, выходец из Ирана.

города Хамадан, в семье известного и широко эрудированного теолога Сейида Сафдара. Когда Джамаледдину было восемь лет, его родители переехали в Кабул, и он недолго жил в Афганистане[1].

Начальное образование Джамаледдин получил дома у отца, потом продолжал его в Казвине и Тегеране – в центрах образования того времении получил всесторонние знания по мусульманской теологии и праву, суфизму, арабскому языку, истории, философии, логике, географии и т. д. В совершенствовании знаний и формировании мировоззрения Афгани большую роль сыграли четыре года учебы, которые он провел в религиозном центре шиитов в Наджафе.

После обучения в Наджафе с целью совершенствования и пополнения своих знаний Джамаледдин уехал в Калькутту (Индия), где прожил полтора года и обучался естествознанию и английскому языку у европейских преподавателей.

Исторические условия эпохи, в которой он жил, (когда исламский мир отставал в религиозно-нравственной, экономико-политической и культурной сферах, а среди мусульман глубоко укоренились невежество, суеверие и еретичество, когда господствовали угнетение и деспотизм местных правителей и расширился колониальный поход западных держав на Восток) вынудили его вести активную политическую деятельность. И он всю свою жизнь посвятил выявлению более глубоких и актуальных причин отсталости и застоя в исламском обществе, путей их преодоления и борьбе освобождения мусульман от колониального ига.

Благодаря глубокому знанию культур Востока и Запада Афгани главный путь спасения мусульман видел в религиозном движении, которое, по его мнению, было основной причиной развития и прогресса европейцев. Он писал, что только религиозное движение в силах вывести мусульман из невежества и суеверия [3. С. 90]. А понятие «религиозное движение» в учении мыслителя имело обширный смысл: это внутренне взаимосвязанные идеи просветительства, религиозного возрождения и реформаторства,

---

[1] В Афганистан он вернется еще раз и будет участвовать в политических событиях 60-х годов XIX в., станет первым визирем при правительстве эмира Мухаммеда Азам хана.

с одной стороны, и идеи исламского единения и антиколониальной борьбы – с другой. Джамаледдин хорошо понимал, что реализация этих идей, которые имеют глубокое содержание, требует силы воли, устойчивости и старания, и всю свою энергию направил на осуществление этой грандиозной задачи, вдохновляя своих учеников и последователей на борьбу за эти идеи.

Шейх Джамаледдин жил и занимался активной общественно-политической деятельностью в Каире, Хайдарабаде, Тегеране, Истанбуле, Лондоне, Париже, Петербурге и в других крупных городах Востока и Запада. И повсюду его деятельность была направлена на реализацию вышеуказанных идей.

Религиозно-реформаторская концепция Шейха Джамаледдина была тесно связана с его отношением к науке и рационалистическому знанию. Веря в познавательную силу человеческого разума, мыслитель считал просвещение исламского общества, овладение членами обществадостижений науки и техники – одним из путей избавления мусульман от застоя, фанатизма и невежества. Он говорил, что главное средство прогрессивного развития в Западных странах – это наука; европейские народы могущественны и превосходят других благодаря развитию науки и технологии. Запад возвысился через знания и труд, Восток же повергнут ниц невежеством и ленью [см.: 4. С. 359]. Развитие народов Востока, в том числе мусульман, должно основываться на двух опорах: разуме и гражданской активности. Обе они отвечают сути ислама, подчеркивающего превосходство разума. Так как ислам, по мнению Шейха, внушает своим последователям необходимость принятия основных принципов религии только основываясь на доводах мышления; он подчеркивает, что счастье является следствием разума и проницательности [см.: 1. С. 98].

Исходя из этого, мыслитель считал важным освоение мусульманами рациональных наук, развитых в Европе, а также новых технологий. Вместе с тем философ призывал заимствовать современные науки и достижения техники не на основе нравственных ценностей и духа Запада, а посредством чистой мудрости ислама, подчеркивая ответственность мусульманских ученых в этом деле.

В одном из своих выступлений Афгани говорил, что наука является важным средством экономического, политического и военного развития. Философ-просветитель связывал с наукой все достижения и могущество, приобретенные народами в истории. Успехи халдеев, египтян, финикийцев и греков в прошлом были связаны с развитием у них наук: «Александр приехал из Греции в Индию, чтобы удержать ее под своим влиянием. Он сделал это за счет науки... А теперь возьмите Европу, держащую весь мир под своим влиянием, англичан, захвативших Афганистан, Францию, оккупировавшую Тунис. Все это произошло не за счет смелости англичан или французов, а за счет их науки. А отсталость и мракобесие везде способствуют лишь униженности» [2. С. 27]. По мнению Шейха, все блага, обеспечивающие человеческую жизнь, состояние и богатство, являются следствием развития науки; все это – результат использования научных методов в промышленности, ведения научными методами земледелия и торговли.

Джамаледдин, подчеркивая большие успехи мусульман в науке и философии в прошлом, сожалел о том, что в течение последнихстолетий в исламском обществе рациональным наукам не уделяется достаточного внимания. Причину тому он видел в самих мусульманских ученых, в неправильной организации образования и обучения. Мыслитель говорил, что из-за невежества ученых и несовершенства обучения и воспитания мусульмане не могут воспользоваться грамматикой, литературой, мусульманским правом, не могут правильно писать и читать на арабском языке, не могут правильно писать и произносить повседневные слова.

Высоко оценивая роль ученых в обучении и воспитании, Афгани считал, что истинный ученый должен быть источником света, везде его излучать. Но исламские ученые – его современники, как сожалел философ, не могут освещать ни свой круг, ни дать свет другим, потому, что их «головы забиты невежеством», они не осведомлены о научных достижениях, изобретениях и открытиях своего времени. Они беспомощны даже в религиозных науках, в познании Корана и сунны. Поэтому Шейх Джамаледдин правильно определил, что падение исламского общества, подверженность его невежеству и суеверию проявили себя, прежде

всего, у ученых, религиозных лидеров, затем перешли к мусульманам; чтобы просветить мусульман, улучшить усвоение ими науки, культуры, он считал необходимым повысить эффективность обучения, воспитания и образования, реформировать мировоззрение религиозных лидеров и совершенствование их знаний.

Афгани, полагая, что ислам не отрицает научные знания и является религией, открытой для науки, категорически был против разделения исламскими теологами науки на две части, называя их мусульманскими и европейскими. Он говорил, что эти ученые, разделяя науки, отвлекают тем самым народ от изучения рациональных наук: «наши ученые запрещают науки, доказывающие правду и истину, думают, что этим оберегают ислам. На самом деле, такие люди – враги ислама» [2. С. 32–33]. Благодаря таким ученым, говорил он, ислам превратился в догматическое учение, лишенное науки, логики и рационального рассудка. Шейх называл, по выражению худжжатуль-ислама аль Газали, невежественным и несведущим другом ислама того, который противопоставил исламу науки, изучающие законы природы, математические и философские науки, и подчеркивал, что ущерб, причиненный религии таковым больше, чем ущерб, приносимый зындыками (прелюбодействующими) и безбожниками. Так как, «ислам более всего близок и роднее науке и культуре, между развитием науки и просвещения и законами ислама нет никакого противоречия», [2. С. 33] – писал он.

Рационализм Джемаледдина проявляет себя и в его концепции реформы религии. Так, он рекомендовал толковать в новом стиле, на более высоком уровне мудрости и разума основные догматические принципы ислама, сущность аятов Корана, считая, что лишь подобные действия могут проложить путь к разуму и сознанию мусульман, освободив их от невежества, мракобесия и застоя. Сущность реформы в исламе Афгани понимал именно в этом смысле, т. е., наряду с тем, чтобы воспринимать ислам в его первозданной форме, толковать и пропагандировать эти идеи с опорой на разум. Он говорил: «реформа религии представляет собой не добавление к ней чего-нибудь не возвещанного Пророком и не уничтожение или изменение каким бы то ни было

образом мусульманских основ, а устранение того, что позднее люди прибавили к религии, возврат религии к тому первичному содержанию, в котором она народилась в первый век мусульманства» [3. С. 24]. Это же станет возможным, лишь если «открыть двери иджтихада», начать новый иджтихад.

Таким образом, концепция религиозной реформы, выдвинутая мыслителем, была направлена не столько на изменение исламской религии, сколько на изменение сознания мусульман, с целью довести до них истинный смысл ценностей Корана.

Идеи Афгани о необходимости духовного объединения мусульманских народов во имя освобождения от деспотизма, колониализма и культурно-политической экспанции Запада, для достижения социальной справедливости и прогресса пользуются большой популярностью во всем исламском мире и по сей день.

Литература

1. *Афгани Дж.* Опровержение Дахриййун (Критика натурализма). Стамбул, 1997 (на турец. яз.).

2. *Афгани Дж.* Об обучении и воспитании // Избранные труды. Баку, 1998 (на азерб. яз.).

3. *Гурбанов Ш.* Дж. Афгани и тюркский мир. Баку, 1996 (на азерб. яз.).

4. *Махзуми М. П.* Воспоминания Джамаледдина Афгани. Стамбул, 2006 (на турец. яз.).

5. *Хабутдинов А.* Татарское общественное движение в российском сообществе (конец XVIII – начало XX в.): Дис. … д-ра ист. наук. Казань, 2002. URL: www. tatar. info/file. php?name=habutdinov-diser

Н. Нуртазина

(Казахский национальный университет им. аль-Фараби, г. Алматы, Республика Казахстан)

Роль религиозных учителей в формировании тюрко-мусульманской традиции в Центральной Азии (IX–XIII вв.)

Казахи, узбеки, татары, башкиры, азербайджанцы и другие тюркоязычные народы имеют единые корни своих языков, традиций и обычаев, литературного наследия. За последние десяти-

летия демократизация и позитивные процессы этно-культурного возрождения на постсоветском пространстве создали благоприятные условия для развития тюркологических и исламоведческих исследований, интенсивного творческого общения между научными учреждениями и учеными тюркского мира. Изучение традиционного ислама, роли суфизма в духовной истории тюрков является ценным и перспективным направлением науки.

Такие личности, как шейх Зейнулла Расулев (1833–1917 гг.) являют собой образец суфийского подвижничества и выражение богатой традиции тюркского ислама. Для того, чтобы глубже понять мировоззрение религиозных деятелей новой эпохи необходимо знать генезис средневековых форм религиозности. Духовными предшественниками поздних суфиев были суфии-классики из Центральной Азии; прежде всего такие личности, как шейх Ахмед Йасави, шейх Бахауддин и др.

Несмотря на то, что башкирский шейх Зейнулла Расулев формировался на стыке времен (отсюда возникала необходимость творческого, неординарного подхода к определенным историческим формам и институтам религии; в этом его путь схож с исканиями казахского поэта, просветителя и теолога Абая – Ибрагима Кунанбаева), все же в своих фундаментальных принципах и воззрениях шейх Зейнулла оставался приверженцем традиционного тюркского ислама, сердцевиной которого выступало суфийское учение. Поэтому актуально обращение к эпохе средневековья. Кроме того, необходимо учитывать, что великим учителям в эпоху становления и распространения ислама также приходилось быть просветителями, новаторами, творчески руководить процессом духовного обновления и возрождения тюркских сообществ.

В широкомасштабном распространении ислама и формировании тюрко-мусульманской традиции в Центральной Азии в домонгольское время ведущую роль сыграли представители исламской элиты – религиозные авторитеты в лице прежде всего *мутассавифун* (суфиев), а также *мутакаллимун* (теологи, знатоки теологии, в частности матуридитского калама), *фукаха* (правоведы-юристы, знатоки ханафитского права), *файласуф* (исламские философы) и т. д. Не будет преувеличением сказать, что много-

численные тюркские племена вступили в мировое сообщество мусульман, став членами «*уммат*» (общины единоверцев), главным образом благодаря суфийским проповедникам веры, чей авторитет в раннем средневековье был необычайно высок [1. С. 3].

Как пишетсовременный исследователь религий Центральной Азии Дж. Троуэр, суфии-дервиши уже с начала IX века стали сопровождать мусульманских газиев (воинов веры) в их военных предприятиях по обороне границ от степных номадов для цели ведения «дауата» («призыва к вере») [2. С. 124]. Оригинально (хотя и несколько утрированно) выразил значимость тассавуфа (суфизма) для духовной истории евразийских кочевников другой западный исламовед Дж. Тримингэм, заявив, что «не мечеть, а гробница святого (суфия) стала символом ислама для тюрков и монголов» [3. С. 64].

Главная особенность суфийской методологии в исламе заключалась в акценте на практические усилия человека в процессе нравственного самосовершенствования («очищение сердца»), которое вместе с тем требует духовной помощи и наставлений учителя, мастера. «Мутассаввиф – тот, кто стремится стать суфием (в данном случае в значении «чистый», «совершенный» – *Н. Н.*) с помощью самообуздания (муджахадат), что побуждает его исправлять свое поведение по образу суфиев», – писал исламский ученый, автор персоязычного трактата XI в. ал-Худжвири [4. С. 35]. Достигшие высших ступеней самосовершенствования считались обладателями «*барака*» (благодати, мистической энергии) и назывались «*вали*» (букв. «близкий к Богу», святой), а также «*ариф*» («познавший»), «*хаким*» (мудрец). Классический суфизм был школой воспитания духовной аристократии, харизматических личностей, «религиозных виртуозов» (если употребить выражение Макса Вебера), т. е. настоящих религиозных лидеров.

Как известно, в истории мусульманского Востока помимо интеллектуального суфизма в тесном взаимодействии с ним развивался прагматический или практический суфизм (представителями которого как раз выступали тюркские шейхи, начиная с Йассави). Тарикаты (объединения суфиев) представляли собой общины мистиков для пропаганды и обучения индивидуальному

методу духовного пути. «Начиная с XI в. завийа, ханака становятся центрами, откуда новое благочестие распространялось повсеместно, и они сыграли важную роль в исламизации пограничных стран и неарабских областей Средней Азии и Северной Африки [3. С. 35]. IX–XII вв. считаются временем расцвета и организационного оформления тасавуфа, создания тарикатов – братств.

Если говорить о региональных особенностях суфийской традиции, то определенно можно утверждать о традициях центральноазиатского суфизма (с преобладанием иранского компонента), в котором заметно больше индивидуализма, эстетизма, а также оппозиционности к «ортодоксальному» исламу. В нем также боле выраженными были различия между отдельными течениями и школами, а также (в ранний период) прослеживалась связь с шиитско-исмаилитскими идеями. Так, например, многие иранские суфии были склонны видеть в халифе Али источник тайного знания; особым уважением пользовалась дочь пророка и супруга Али – Хазрет Фатима (позже у тюркских народов, казахов мы видим культ Биби Батимы).

Значительными фигурами в истории центральноазиатского ислама домонгольской эпохи были такие духовные личности, как Абу-л-Хасан Али ал-Харакани (ум. 1034), Абу Али ал Фармази (ум. 1084), ученик последнего – Йусуф Хамадани (1049–1140). В укреплении региональных традиций мусульманской религии, духовном воспитании иранцев и тюрков велика была роль личности шейха Абу Саида б. Аби-л Хайра Майхани (967–1049) и его учения. Его имя часто упоминается в связи с исламизацией огузов – сельджуков, с духовным подъемом, сопровождавшим расцвет этого государства. Также неоценимы заслуги шейха Йусуфа Хамадани – выходца из Ирана, знатока исламских законов(фикха), теологии и тасаввуфа. Большое влияние иранизированного суфизма испытал тюркский ислам в лице йасавизма, так как от традиции Хамадани происходят две ветви – собственно персидская (Абд ал-Халик ал-Гиджувани) и тюркская (Ахмед Йасави).

«*Аулийя»* (каз. «*әулие*»; этимология слова восходит к арабскому «*вали*») – это были представители средневекового суфизма, достигшие высоких уровней духовного совершенства в соот-

ветствии с четырехступенчатой системой «шариат – тарикат – магрифат – хакикат». Они оказывали колоссальное влияние на духовную жизнь мусульманских общин средневековья, воспитывали множество *муридов* (учеников) и *мухлисов* (сочувствующих, готовящихся вступить в муриды). Именно такие фигуры играли центральную роль в изменении массового сознания а, в конечном счете, и хода историко-цивилизационного развития местных народов.

Особенно огромным было влияние суфийских братств и шейхов в Центральной Азии, где в рамках формирующейся региональной формы ислама – тюрко-ханафитской ветви получила легализацию суфийская практика. Шейхов окружали тысячи поклонников как из простого народа, так и аристократии, включая ханов и эмиров. Даже рядовых суфиев-учеников – дервишей считали «божьими людьми», особенно среди кочевников.

Ученый-путешественник А. Вамбери свидетельствовал о популярности представителей суфизма среди казахов и туркмен: «Я ни разу не встречал ни одного кочевника, который бы оставался равнодушным при встрече с босоногим дервишем» [5. С. 11]. Глубоко укоренившейся среди тюрков была традиция почитания учителей-суфиев, которых в зависимости от этно-языковой среды или духовного ранга называли «суфий» (у казахов – «софы», «сопы»), «дервиш», «дуана», а также «шейх», «пир», «ишан», «муршид», «машаих». При жизни и особенно после смерти о них слагались легенды, в которых восхвалялись их благочестие и чудотворчество.

В исламизации тюркских кочевников в саманидское время (IX–X вв.) и продолжавшейся углубляться на протяжении X–XIII вв. главную роль сыграли среднеазиатские и хорасанские суфийские школы. Значение суфийской пропаганды и размах деятельности духовных лидеров той эпохи в научной литературе порой недооценивается. На самом деле речь идет не об эпизодических случаях и энтузиазме одиночек (хотя суфизм как раз состоит из ярких индивидуальностей и самоотверженных подвижников). В течение всей средневековой эпохи земли тюрков были объектом планомерного и интенсивного духовного влияния со стороны

суфийских братств (параллельно с деятельностью представителей «ортодоксального» ислама, т. е ученых-ханафитов, факихов и мухаддисов).

Для духовной жизни тюркского населения Казахстана, генезиса регионального ислама огромное значение имели суфийские центры Мавераннахра и Хорасана (северо-восточный Иран с г. Нишапур). В целом, примечательно, что ислам проникал к тюркам через иранский мир с его богатой интеллектуальной традицией. Уже на рубеже X-XI вв. в Хорасане насчитывалось более 200 ханака (суфийских центров). ал-Худжвири называет Хорасан крупнейшим центром суфизма и пишет, что видел здесь своими глазами «300 доблестных мужей из хорасанской рати людей божьих» и притом «такого духовного уровня, что одного из них хватило бы на всех» [4. С. 172]; это дало ему основание полагать, что «солнце (мистической) любви находится в звезде Хорасана» [6. С. 42].

В караханидско-сельджукское время в Центральной Азии жили и занимались духовной деятельностью такие знаменитые шейхи, как Ходжа Йахийа б. Аммара ал-Шайбани (ум. в 1019 г., ученик известного суфия Ибн Хафифа Ширази), Абул-Хасан Али ал-Харакани (ум. в 1033–1034 г.), Абу Сайид Мейхани (ум. в 1047 г.), Абу Али-Фармази (ум. в 1084 г.), Абдаллах Ансари и др. Одним из учеников ал-Фармази считается Ходжа Йусуф Хамадани (ум. в 1049 г., по др. версии – 1140 г.). [7. С. 15]

Об Абу Сайиде Абулхайре (Мейхани), который при жизни приобрел славу выдающегося духовного наставника, известно, что это был человек весьма образованный и в плане светских наук – например, с ним близко общался и вел беседы Ибн Сина. Абу Саид Мейхани благословил и «освятил» власть над всем мусульманским миром сельджукских султанов Тогрул-бека и Чагры-бека, «отдав» им Хорасан, Ирак и другие земли.

В «Асрар ат-таухид фи макамат шайх Аби-Саид Мухаммад ибн Мунаввар Майхани» об этом сказано: «Потом Чагры и Тогрул, два брата прибыли в Мейхане, чтобы посетить нашего шейха и поклониться ему. Шейх с группой суфиев сидели в обители (мешхед); они (братья) подошли к месту, где сидел шейх, произ-

несли приветствие, поцеловов руку шейха и стали перед шейхом. Шейх, как было у него в обычае, некоторое время (сидел), опустив голову, затем поднял голову и сказал Чагры: «Тебе мы даем державу Хорасана», и Тогрулу: «Тебе мы даем державу Ирака» [8. С. 344]. Ал-Худжвири пишет о шейхе Мейхани, что он был «султаном своего века», и «все его современники находились под его влиянием» [4. С. 162]. Безусловно, духовное влияние шейха на исламизацию огузских и кыпчакских племен было огромным.

На становление традиции центральноазиатского ислама решающее влияние оказала личность Йусуфа Хамадани. Он и его последователи занимались распространением ислама в степях к северу от Мавераннахра, Восточного Туркестана и других землях. По происхождению Юсуф Хамадани был курдом из Персии, из г. Хамадана, впоследствии уехавшим в Багдад. Он являлся крупным авторитетом в мусульманском мире не только по части мистических наук, но и рационального богословия: он изучал фикх в Багдаде у законоведа-шафиита Абу Исхака аш-Ширази; последний за выдающиеся успехи назвал Хамадани одним из лучших своих учеников. Шейх Юсуф Хамадани жил в Бухаре, к концу жизни он выбрал постоянным местом своего жительства Самарканд, умер в Мерве.

Пользуясь огромным авторитетом в мусульманском мире, Йусуф Хамадани убедил одного из младших современников, не менее знаменитого багдадского суфия Абд ал-Кадира Гиляни выступить с публичной проповедью в 1127 г., что заложило основы нового суфийского ордена кадирийа, получившего распространение от Центральной Азии до Марокко. Позднее дервиши кадирийа активно участвовали в исламизации тюркских степей к северу от Сырдарьи до Мангыстау.

Великому духовному учителю народов Центральной Азии Йусуфу Хамадани принадлежит заслуга создания школы среднеазиатского дервишизма, самостоятельным ответвлением которой стало тюркское направление во главе с Ахмедом Йасави. Влияние идей Хамадани испытали все прославленные шейхи, религиозные лидеры исламизированных тюркских племен – Ахмед Йаса-

ви, Хаким-Ата (Сулеймен Бакыргани), Сейид-Ата, Наджмеддин Кубра, Шейх Антаур, Бахауддин Накшбанд.

В отношении духовного авторитета и размаха просветительской работы самого Йусуфа Хамадани агиографические источники характеризуют следующим образом: 700 человек из его муридов достигли степени вали (аулийа), а 8 000 идолопоклонников были обращены им в ислам [6. С. 35]. Под идолопоклонниками подразумеваются тюрки, придерживавшиеся тенгрианства, манихейства, буддизма. Возможно завышенные цифры тем не менее говорят об активном и плодотворном участии среднеазиатского шейха и его школы в деле исламизации кочевых племен, в воспитании новой духовной элиты.

Интенсивная пропаганда ислама в государствах Саманидов, Караханидов и Сельджукидов дала свои плоды. Не говоря об обращении кочевников в ислам, успела зародиться и оформиться самостоятельная тюркская традиция ислама и тасаввуфа, связанная с именем Ходжи Ахмеда Йасави. Используя родной язык тюрков, элементы древних традиций, шаманской практики тенгрианцев (хотя есть мнение, оспаривающее связь йасавийского зикра «пила» с тюркским шаманизмом) религиозные авторитеты этой школы способствовали дальнейшему укреплению ислама среди кочевых и полукочевых тюркских племен Казахстана. Поэтому «триумфальное шествие» ислама по землям огузов, карлуков, кыпчаков относится к концу X – XII в. – времени жизни Ходжи Ахмеда Йасави (ум. 1166) и его последователей и имеет прямую связь с проповеднической деятельностью этой неординарной личности.

Безусловно, когда затрагиваем проблему ислама и истоки духовного лидерства, никогда не может обойти вниманием фигуру Ходжа Ахмед Йасави – главного святого регионального ислама, великого аскета, суфийского шейха, поэта и наставника сотен тысяч местных мусульман. Как формировалась личность великого духовного лидера? Каковы были слагаемые успеха и факторы восхождения его на олимп местного ислама? На эти вопросы еще нет исчерпывающего ответа в историографии. В данном случае к контексте проблемы формирования тюрко-мусульманской тра-

диции мы можем затронуть лишь отдельные аспекты йассавиведения.

Суфизм несколько иначе подходил к вопросу духовного лидерства и воспитания аристократической элиты, нежели ученые-рационалисты. Чтобы стать религиозным авторитетом и истинным вождем масс в суфийской традиции считалось недостаточным чтение книг, зубрежка Корана, т. е. интеллектуально-вербальные способы познания. Наиважнейшим фактором был определен живой контакт и ученичество у великих мастеров суфизма. Нужно было посетить и прослушать в жизни как можно больше мудрецов. В исламо-суфийской традиции важное значение придавалось мистической энергии, внерациональным каналам передачи духовной информации. Это делалось через интимные беседы («сухбат»), благословения (у казахов – «бата»), прикосновение, чаще всего рукопожатие (в казахской традиции – «пірге қол беру»), пристальный целеустремленный взгляд («назар»), а также передача личных вещей учителя с благопожеланиями («тәбәрік»).

Ахмет Йассави еще в юности брал уроки мудрости, а именно внерационального познания и просветления, у Арыстан-баба. Позже, помимо местных учителей (прежде всего Хамадани), неоднократно совершая хадж, он, безусловно, встречался и беседовал со многими знаменитостями мира. Ведь его современниками были такие выдающиеся личности, как Абу Хамид Газали, Абдул Кадыр Гиляни, ас-Сухраварди, Наджмеддин Кубра. Из того, что Йусуф Хамадани хорошо знал Абдулкадыра Гиляни, можно заключить, что Йасави тоже был знаком с великим багдадским суфием.

В «Диуан-и Хикмет» можно найти данному факту косвенное подтверждение: «гаус-ул-гиас» (глава суфийской иерархии святых), который не то в физическом облике, не то в мистических, психологических переживаниях являлся к Ахмеду Йасави, был именно Абдул Кадыр Гиляни. Великий багдадский святой действительно имел прозвище «гаус-ул-агзам» (то же, что «гаус-ул-гиас» или «кутб») [9. С. 39]. Таким образом, Йасави знал и чтил самого популярного и великого святого своей эпохи, «сахиб аз-замана» Абдул Кадыра Гиляни и, судя по содержанию Хикметов, получил от него благословение.

Известный тюркский ученый, выходец из присырдарьинского региона Хусамаддин ас-Сыгнаки передал следующие слова Ходжи Ахмеда Йасави: «Я был на службе у ста семидесяти пиров, и моим последним пиром является Хазрет шайх ал-ислам, султан ал-арифин шайх Шихаб ад-дин Сухраварди» [10. С. 52]. Цифра 170, возможно, является метафорой (подобно оценке, данной самому Йасави в агиографических сочинениях – «*Туркестаннин токсан токуз бин пиринин пири»* – «Учитель девяносто девяти тысяч учителей Туркестана» и др.) [11. С. 63]. В «Насаб нама» – родословной ходжей также немало подобных метафор. Так, говорится, что Йасави имел 12 000 учеников.

По мнению Тримингэма, «агиография – это превзято написанная и поэтому заведомо искаженная биография, предназначенная способствовать почитанию святого»; но «она важна для изучения орденов, так как черты характера, их проявления и деяния святого воспринимались верующими как вполне реальные, но они затемняют историческую личность. Вместе с тем историка интересует не столько подлинная основа предания, сколько влияние, которое они оказывают на последний ход событий, так как они свидетельствуют о наличии культа и помогают показать его практическое проявление в форме определенной организации» [3. С. 57].

Итак, приведенные метафорические цифры и красочные эпитеты говорят о безусловно огромном размахе пропаганды представителей тасаввуфа. Вместе с тем, имеются и вполне реальные сведения о том, что в одном городе средневекового мусульманского Востока могло насчитываться несколько сотен суфийских учителей, тысячи муридов, сотни мечетей и т. д. Во всяком случае, факт ученичества Йасави у знаменитого Шихаб ад дина ас-Сухраварди, персидского философа-мистика, создателя учения о «восточном озарении» является примечательным. В генезисе йасавизма необходимо видеть разнообразные религиозные течения, как мубайидийа, исмаилийа, шафийа [12. С. 34 б.].

Тесная связь Ахмеда Йасави с багдадскими, персидскими суфиями (например, в Хикметах восхваляются Хусейн Мансур ал-Халладж, Шибли), жизнь в Самарканде и Бухаре, путешествия по

мусульманскому миру – все это доказывает, что деление ислама и, в частности, суфизма на персидский, арабский или тюркский является все же условным. Скорее проявляется духовная интегрированность турано-иранского мира Центральной Азии. Особенно это было характерно для домонгольского времени, тогда как в позднее средневековье, особенно с XVI в. в регионе, к сожалению, возникает открытая оппозиция между суннитским Туркестаном и шиитским Ираном. Итак, ранний тюркский мистицизм (можно называть его тюрко-хорезмийской школой, как и сам Йасави тяготел к традиции тюркоязычного Хорезма) всегда был органической частью глобальной системы исламского мистицизма.

По всей вероятности, более корректным является определение Ахмеда Йасави как основоположника тюркской традиции мусульманского мистицизма и регионального ислама. По мнению западных тюркологов, Хикметы относятся к жанру так называемой «поэзии монастырей», мистико-аскетической поэзии как самостоятельному ответвлению мусульманской средневековой поэзии. То есть нужно пояснить, что не стоит преувеличивать роль поэзии в наследии и духовном мире Йасави (это пережиток советской методологии). Вслед за пророком Мухаммедом (т. е. подражая ему), Ахмед Йасави в народной традиции считается не столько поэтом, а сколько великим праведником, познавшим Бога («ариф»), проповедником, исламизатором, духовным лидером. Думается, утверждая это, мы не умаляем, а наоборот, значительно возвеличиваем личность учителя, восстанавливаем правду о подлинной роли и духовной миссии Ходжи Ахмеда Йасави в истории тюркских народов.

Важным следствием духовной пропаганды суфийских шейхов в эпоху Караханидов и в позднее средневековье стало превращение произведения «Диуан-и Хикмет» Ахмеда Йасави для тюрков в своего рода второй Коран (так же, как «*Маснави ма`нави*» Руми образно называли «Кораном на фарси»). В этом феномене нужно видеть своеобразие регионального тюркского ислама. Вероятно, в контексте сознания человека традиционной культуры стихи-хикметы Йасави действительно воспринимались как экстатическая книга, созданная в состоянии суфийского транса, озарения.

Хотя некоторые авторы на Западе выражают сомнения в реальных заслугах Ахмеда Йасави в исламизации тюрков (н-р, Девин Девис), все же духовная миссия Йасави признана большинством классиков востоковедения и современными исследователями. Серьезное доказательство тому – это прежде всего историческая память самого народа, выраженная в многочисленных легендах, сакральных рассказах и родословных, пренебрежительное отношение к которой должно сегодня решительно преодолеваться. Как писал Массон, «все окрестные турецкие племена, среди которых ислам до того едва только пустил корни, признали его духовным главою и дали ему прозвище «ата» (отец) [13. С. 3]. Уже в домонгольское время г. Йасы – Туркестан превращается в один из главных духовно-культурных центров, откуда шло распространение мусульманства и новой цивилизации в прилегающие степи.

Могущественные тюркские правители стремились увидеть учителя, получить его благословение и выслушать мудрые советы. Башкирский классик Заки Валиди Тоган в своих воспоминаниях писал о тюркских стихах религиозного содержания, которые он слышал в детстве. В них содержится информация о том, как сам великий сельджукский султан Санджар и караханидский Арслан-хан совершали пешее паломничество (зиарат) к Ахмеду Йасави при его жизни. Ханы скромно стучались в его дверь, смирившись перед великим аскетом [14. С. 24]. В целом, в Волго-Уральском регионе среди тюркских народов имя Йасави было также популярно и немало фактов о деятельности данного братства на территории Башкирии [15. С. 122]. Позже активизировались шейхи-накшбандийа, имеющие преемственность с йассавийа. И, безусловно, одной из неординарных личностей, чья деятельность развивалась в русле непрерывной суфийской традиции была личность башкирского шейха Зейнуллы Расулева, которого можно назвать «эзотерической личностью» [15. С. 141].

В течение XII–XIII вв. Ахмед Йасави и его преемники занимались религиозной пропагандой в Туркестане, Хорезме и примыкавших к ним степях. «После установления в Хорезме ислама он стал одним из форпостов распространения новой религии среди кочевников, опорой мусульманских миссионеров» [16. С. 32].

Хорезм превратился в XII-XIII вв. в важный духовный центр, откуда разъезжались по кочевьям распространять мусульманскую религию суфии братства йасавийа, кубравийа, накшбандийа, кадырийа. «Дервиши – приверженцы учения ал-Йасави были самым важным фактором исламизации кочевников, обитавших е северу от Сейхуна (Сырдарьи – *Н. Н.*) [3. С. 480].

Среди соратников и учеников Ходжи Ахмеда Йасави называются Сулейман Бакыргани (Хаким Ата), Мухаммад Данышманд Зарнуки, Мансур Ата, Абдул-карим Ходжа, Узун Хасан Ата, Исмаил Ата, Исхак Ходжа, Садр Ата, Аламин Баба, Шайхали шейх, Маудуд Шейх, Камал Шейх, Хадим шейх. Баба Мачин, Эмир Али Хаким, Хасан Булгани, Имам Мергази, Шейх Осман Магриби также унаследовали его учение. [11. С. 63]. К школе йасавийа относились Шопан Ата, Сейид Ата, Гезли Ата, Хаджи Бекташ и др. Популярной личностью религиозной истории Центральной Азии был Хаким Ата (Сулейман Бакыргани), живший во второй половине XII–нач. XIII вв. в северном Хорезме. Согласно традиции, он обучался суфизму непосредственно у Ахмеда Йасави.

Многие представители йасавийской ветви суфизма стали почитаться святыми. Учеником, по некоторым сведениям, вторым преемником Ходжи Ахмеда Йасави являлся младший современник Бакыргани Сейид Ата, также отличившийся в плане религиозной деятельности среди тюркских племен. О деятельности суфийских миссионеров в Мангыстау свидетельствуют тюркская агиология и памятники погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана: комплексы Шопан Ата, Султан Эпе (сын Хаким Ата) и др.

Одним из авторитетных духовных лидеров племен Мангыстау, Устюрта и Туркменистана стал ученик Ахмеда Йасави – Шопан Ата (Чопан ата). Численность его муридов в Западном Казахстана достигало до десяти тысяч. Чудотворцами-целителями и мудрецами считались внуки Шопан Ата: Караман Ата, Шахмардан Ата (Шакпак Ата), могилы которых на Мангистау являются объектом поклонения. Шакпак Ата считается сыном Шопан Ата. Скальная мечеть в комплексе Шакпак Ата датирована IX–X в., по другой версии – XI–XIII вв. [17. С. 37–42].

Стоит также отметить, что в домонгольском Хорезме жил знаменитый суфийский шейх Наджмеддин Кубра – глава дервишей братства кубравийа, духовно контролировавших не только близлежащие земли, но и Мангистау и Устюрт. Авторитет его среди кыпчаков был таков, что даже причину нашествия монголов молва приписала его «чудесам»: согласно народной версии, хорезмшах Мухаммед имел неосторожность обидеть шейха, за что его постигла небесная кара в лице Чингиз-хана. Кыпчакские города Дженд и Сыгнак в описаниях путешественников предстают как центры мусульманской культуры. В них было много суфийских авторитетов, ученых-ханафитов, мусульманских духовных центров – медресе, ханака и др. Шейхи принадлежали братству кубравийа. Много суфиев и ученых-факихов встречалось в Барчкенте, Йангикенте и других присырдарьинских городах Казахстана.

Таким образом, распространение ислама, просвещение народа нельзя представлять как некий обезличенный социологический процесс. Напротив, в этом явлении была велика заслуга ярких индивидуальностей средневековой эпохи, великих подвижников ислама, от субъективной воли, нравственных и лидерских качеств и таланта которых во многом зависел ход культурно-цивилизационного развития целых регионов и сообществ. Поэтому во все времена в религиозной сфере ее руководители должны глубоко осознавать ответственность за свои слова и деяния как перед Всевышним, так и перед настоящими и будущими поколениями соотечественников.

Литература

1. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

2. *Thrower, James.* The Religious History of Central Asia from the earliest times to the present day. Lewiston, 2004.

3. *Тримингэм А. Дж.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. А. Ставиской. М., 1989.

4. *Али ибн Усман аль Худжвири*. Раскрытие скрытого за завесой: Старейший персидский трактат по суфизму. М., 2004.

5. *Вамбери А*. Очерки Средней Азии. М., 1868.

6. Из истории суфизма: Источники и социальная практика. Ташкент, 1991.

7. *Олимов К.* Хорасанский суфизм (Опыт историко-философского анализа): Автореф. дис. … д-ра. филос. наук. Ташкент, 1994.

8. Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.;Л., 1939. Т. 1.

9. *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
10. *Абуов А. П.* Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. Алматы, 1997.
11. *M. Fuad Koprulu*. Turk edebiatinda ilk mutasavviflar. Ankara, 2009.
12. *Жандарбек З. З.* «Насаб–нама» нұсқалары және түркі тарихы. . Алматы, 2002 (на каз. яз.).
13. *Массон М. Е.* Мавзолей Ахмеда Яссави. Ташкент, 1930.
14. *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания. Уфа, 1994. Кн. 1. / Пер. с турец. Г. Г. Шафикова, А. М. Юлдашбаева.
15. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
16. *Демидов С. М.* Суфизм в Туркмении (Эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.
17. *Ажигали С. Е.* Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы, 2002.

В. И. Петров
(Кубанский социально-экономический институт,
г. Краснодар)

Исламское и православное духовенство Южного Урала и Среднего Поволжья во второй половине XIX в.

Духовенство Южного Урала и Среднего Поволжья в большинстве своем выполняло важные государственные задачи по духовному объединению граждан, недопущению национальных конфликтов, сглаживанию социального неравенства Российского общества второй половины XIX в. К концу века духовенство начинало интегрироваться с другими сословиями. Определенная часть духовенства не имела соответствующего источника существования. Поэтому правительство было вынуждено искать возможности для социального обустройства части лиц духовного сословия. В 1860 г. детей духовенства начинают принимать в светские учебные заведения и на гражданскую, военную службу. С 1871 г. дети духовенства приравниваются к детям личных дворян и относятся к потомственному почетному гражданству и личному гражданству, в зависимости от должности духовного лица-родителя. Это открывало путь к промышленному и торговому предпринимательству [1. С. 180.]. Таким образом, духовен-

ство Среднего Поволжья и Южного Урала к концу XIX в. начинает выходить из узкосословных рамок с сохранением главной функции духовной организации общественной жизни.

Доля лиц духовного звания в составе населения Южного Урала в 1867 г. составляла 0,95%, а в 1897 г. – 0,3%, так как количественно духовенство сократилось с 21682 человек до 10289 человек. В целом по России этот показатель также снизился с 1,1% в 1858 г. до 0,9% в 1870 г. [2; 3. С. 86]. В Уфимской, Оренбургской губерниях был достаточно высок процент мусульманских духовников, как и населения магометанского вероисповедания. Так, в Уфимской губернии к концу XIX в. насчитывался 1681 представитель мусульманского духовенства, что составило 38,0% от всего количества духовенства губернии [4. С. 92–94], большая часть мусульманского духовенства Уфимской губернии (98,7 %) проживала в уездах, то есть была сельской. Христианские священники Уфимской губернии также, в большей части, проживали и служили в уездах, но процент сельских среди христианских служителей был заметно ниже, чему магометанских – 65,3%. В Казанской губернии 81% мусульманских духовников были по национальности татарами (Приложение 1), в то время как в Уфимской губернии башкиры составляли 84,4 % (1419 человек) духовников мусульманской веры [5. С. 101.].

В городах изучаемых регионов численность лиц духовного звания во второй половине XIX в. не сократилась, а в Среднем Поволжье даже увеличилась. Так, с 1861 по 1897 годы доля представителей духовного сословия в составе городских жителей увеличилась с 1,3% до 1,4% [1. С. 156].

К причинам сокращения численности духовенства в Среднем Поволжье и на Южном Урале относятся экономические условия жизни представителей этого сословия. Благосостояние среднего и низшего духовенства напрямую зависело от уровня жизни прихожан, основной частью которых являлись крестьяне. Выкупные платежи пореформенного периода, сокращение размера наделов, неурожаи 1870, 1871, 1874, 1890–1891 гг. и разразившийся голод (1892–1893 гг.) резко уменьшили жалование приходского духовенства, определявшееся договорным путем с прихожанами,

сократили возможность платы прихожан за требоисправления. Уменьшалась хлебная руга и сбор хлебом по дворам прихожан (как мусульманских, так и православных) или приношения за обряд. Собственный доход церкви с земли в неурожайные годы практически отсутствовал. Сами духовные лица редко владели землей. В Оренбургской губернии в 1877 г. лишь одно духовное лицо (Троицкий мужской монастырь) являлось землевладельцем, в его собственности находилось 370 десятин земли [6. Л. 72]. Даже если у церквей, мечетей и монастырей имелся собственный или арендованный участок земли, то он не был большим по размеру. Кроме того, что церковные земли не были большими, часть их, с ведома настоятелей приходов, передавались под постройки, торговые склады «…внаймы частным лицам…».

Духовенство не могло улучшить своего экономического положения за счет занятий торговлей, так как уже до 1857 г. духовенству, тем более монашествующим, запрещалось заниматься торговыми промыслами, влекущими за собой «причисление их для повинности к торговому разряду» [7].

Доля русских священников в составе духовенства всех христианских вероисповеданий Среднего Поволжья и Южного Урала в конце XIX в. составила по 98,0%. Наивысший процент русских священников по двум регионам был в Оренбургской губернии – 99,0%, наименьший – в Уфимской – 96,6%. Наиболее существенно из состава других национальностей выделялись христианские священнослужители – татары в Уфимской губернии – 1,74% (77 человек), – немцы в Самарской губернии – 0,92% (98 человек), – чуваши в Уфимской губернии – 1,1% (49 человек) (Приложение 2). Из местных народов в Среднем Поволжье и Южном Урале среди лиц духовного сословия христианской веры реже всего встречались представители таких национальностей как черемисы, тептяри, вотяки.

Распределение христианского духовенства по уездам Уфимской губернии в конце XIX в. не было равномерным и зависело от численности населения уездов. В Уфимской губернии наибольшее число представителей христианского духовенства проживало в Уфимском уезде – 1673 человек, 897 лиц данного сословия

проживало в Мензелинском уезде и менее всего их проживало в Белебеевском уезде (399 человек) [8. С. 182, 183]. На территории Южного Урала (Уфимская и Оренбургская губернии) к 1891 г. действовало 288 церквей и соборов и 173 часовни и молитвенных домов [9], а мечетей только в Уфимской губернии на 1899 г. было более полутора тысяч, то есть этот показатель в данном регионе был выше, чем в Среднем Поволжье.

Второй по численности профессиональной группой духовенства в изучаемых регионах являлись мусульманские духовники. Так, в Среднем Поволжье доля магометанского духовенства составила 6,2% от общего количества лиц данного сословия (таблица 37). На Южном Урале доля мусульманских духовников в 5 раз превышала показатель Среднего Поволжья и составила 30,7% от всего духовенства этого региона.

Среди губерний Среднего Поволжья в конце XIX века Казанская губерния выделялась наибольшей численностью священников нехристианской веры – 378 человек (без членов семей) или 8,2 % от всего губернского духовенства. Меньше всего магометан-духовников было в Симбирской губернии – 137 человек (без членов семей) или 4%.

Большая часть магометанского духовенства Среднего Поволжья была сельской. Так, в Казанской и Симбирской губерниях к сельским служителям магометанской веры относились 95,6% [10. С. 178, 179; 11. С. 108, 109], в Самарской губернии – 76,1% [Там же; 12. С. 118–119;13]. Наибольшее число духовников мусульман Казанской губернии проживало в Казанском уезде, Симбирской губернии – в Буинском уезде (34% от общего количества в губернии), Самарской губернии – в Самарском уезде (10,3%).

Исламское духовенство Южного Урала конца XIX в. проживало большей частью, в Уфимской губернии – 81,8% от общей численности данного духовенства в регионе. Мусульманские священнослужители Южного Урала на 92,6% были сельскими (98,8% в Уфимской губернии, 86,3% – в Оренбургской губернии) [14. С. 118,119; 15. С. 92, 93]. Наибольшее число магометанского духовенства проживало в Бирском уезде Уфимской губернии – 2201 человек (с членами семей), что составило 28,8% от их общей

численности по губернии, в Мензелинском уезде – 1912 человек (25,0%), в Белебеевском уезде – 1530 человек (20,0%).

Таким образом, в изучаемых регионах с 1867 по 1897 гг. произошло существенное сокращение численности духовенства – по Среднему Поволжью на 38,4% по Южному Уралу на 52,5%. Если в Самарской и Оренбургской губерниях, где доля русского населения была наиболее высокой, сокращение числа лиц духовного звания было незначительным (5,4% и 4,4% соответственно), то в других губерниях сокращение было очень серьезным (в Казанской – 72,4%, в Уфимской – 71,5%). Главной причиной этого послужило ухудшение экономического благосостояния лиц духовного звания и их семей в связи с экономическим кризисом в пореформенный период.

Магометанское духовенство – муллы жили с весьма хорошим достатком. «Кроме земли, отводимой мулле обществом, каждый крестьянин, по религиозным законам, обязан отдать ему определенную часть со сбора хлеба и других произведений» [Там же]. Представители духовенства, владевшие недвижимостью по праву принадлежности к дворянству, могли сдать в аренду свою собственность [16]. Исламское духовенство, как и белое православное духовенство, могло «приобретать и отчуждать всеми законными способами земли и дома в селениях и городах». Дома духовенства, также дома их вдов и сирот освобождались от воинского постоя, поземельного сбора [Там же].

В целях материального обеспечения священнослужителей мусульманского вероисповедания и для увеличения штатов канцелярий губернских магометанских собраний по указу Александра II увеличивались сборы за регистрацию каждого брака с 8,5 копеек до 15 копеек серебром с 1 января 1881 г. [17. Л. 24]. Из собранных средств за браки верующих магометан губернаторам разрешалось направить определенные суммы на дополнительное обеспечение канцелярий магометанских собраний.

Так, в письме Министерства внутренних дел Оренбургскому губернатору разрешалось ежегодно из средств, собранных за браки магометан отпускать 1363 рубля 35 копеек и «распределять эту сумму следующим образом – секретарю собрания, получаю-

щему ныне 280 рублей, назначить добавочные 320 рублей трем столоначальникам и переводчику, получающим по 168 рублей добавочных по 132 рубля каждому, журналисту, получающему 141 рубль добавочных 139 рублей, для найма писцов и на канцелярские расходы в 1121 рубля 65 копеек увеличить на 378 рублей 35 копеек» [18. Л. 1 С об., 2].

Духовенство выполняло не только обязанности, связанные с отправлением культа, но и чисто административные задачи по регистрации рождений, браков, смертей.

К функциям священников относилось также преподавание закона божьего в начальной и средней школе и богословия в высшей школе. В каждой из епархий, существовал особый училищный совет, возглавляемый архиереем, который контролировал церковно-школьное образование. Территории епархий Среднего Поволжья и Уфимской губернии в основном совпадали с административными границами губерний, исключением была Оренбургская епархия, территория которой была значительно шире одноименной губернии [19]. Заседания епархиального училищного совета проходили в губерниях города. Архиерей назначал в каждом учебном округе специального наблюдателя за работой церковно-приходских школ. Церковные школы были двух типов: школы однолетнего курса обучения грамоте и церковно-приходские школы с 2–4 летним сроком обучения [20. С. 42–43]. Основными предметами выступали закон божий, церковно-славянское чтение, русское письмо, четыре действия арифметики, церковное пение [21. С. 88]. Аналогичные учебные заведения функционировали при лютеранских и римско-католических храмах, еврейских синагогах. При мусульманских мечетях существовали мектебе и медресе. Особенно большое количество мусульманских начальных школ было развернуто в Уфимской и Казанской губерниях. Так, во второй половине XIX в. в Уфимской губернии были известны новый мектеб (открылся в 1862 г.) при соборной мечети в г. Верхнеуральском, где 2 духовных наставника обучали 30 местных и 100 посторонних шакирдов (с 1865 г. Верхнеуральский уезд перешел к Оренбургской губернии). Немало мектебов действовало в волостях Оренбургской губернии: в Сарталыкской

волости – 12 начальных магометанских школ, в Ичикинской – 5, Кубелек-Телевской – 1 (д. Московo), в Троицком уезде – 1 школа Тунгатаровской волости [22. С. 137.]. Самым крупным комплексом мусульманских учебных заведений в Среднем Поволжье располагала Казанская губерния. К началу XIX века только в городе Казани действовали 12 медресе высшего, 24 медресе неполного высшего и среднего типа и 13 начальных мектебов [21].

Духовенство всех вероисповеданий к концу XIX века оказалось одним из самых грамотных сословий. Так, в губерниях Среднего Поволжья грамотность среди лиц духовного звания составила 73,1%, а на Южном Урале – 71,7%.

Лишь дворянство превосходило по грамотности духовенство в Среднем Поволжье, но в Самарской губернии дворяне уступали по грамотности лицам духовного сословия. В этой губернии, например, в 1897 г. грамотных среди священнослужителей было 74,7%, а среди дворян – 72,8% [23. С. 36–37]. В губерниях Южного Урала процент грамотности духовенства также превышал уровень грамотности дворян – 71,4% и 65,1% соответственно, но это соотношение по региону сложилось из-за относительно низкой грамотности дворянства в Уфимской губернии (56,9%), а в Оренбургской губернии грамотных дворян было 73,3% от их общего числа, что превосходило средние показатели по лицам духовного звания [24. С. 52–53; 25. С. 42–44].

Литература

1. *Гончаренко Л. Н.* Города Среднего и Нижнего Поволжья во второй половине XIX века (Социально-экономические исследование). Чебоксары, 1995.

2. *Петров В. И.* Население Среднего Поволжья и Южного Приуралья во второй половине XIX века. Оренбург, 2005.

3. Вся Россия. СПб., 1898, Т. 1.

4. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 45: Уфимская губерния.

5. То же. СПб., 1904, Т. 14: – Казанская губерния.

6. ГАОО. Ф. 174. Оп. 1. Д. 345.

7. СЗРИ. Изд. 1857. Законы о состояниях. СПб., 1857. Т. 9, ст. 284.

8. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 45: Уфимская губерния.

9. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. ДД. 889, 943, 1009, 1038, 1143, 1194, 1246, 1295; Ф. 804. Оп. 1. Д. 26.

10. Первая всеобщая перепись населения 1897 г. СПб., 1904. Т. 14: Казанская губерния (Подсчеты автора).
11. Первая всеобщая перепись населения 1897 г. СПб., 1904. Т. 39: Симбирская губерния (Подсчеты автора).
12. ТО же. СПб., 1904. Т. 36: Самарская губерния.
13. ГАСО. Ф. 171. Оп. 8. Д. 344. Л. 3.
14. Первой всеобщей переписи населения 1897 г. СПб., 1904. Т. 28: Оренбургская губерния. С. 118,119. (Подсчеты автора).
15. Первая всеобщая перепись населения 1897 г. Уфимская губерния. СПб., 1904. Т. 45. (Подсчеты автора).
16. СЗРИ, изд. 1857. Законы о состояниях. СПб., 1857. Т. 9. С. 290.
17. ГАОО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 10/а.
18. ГАОО, ф. 11, оп. 2, д. 1043.
19. Никольский С. С. 50-летний юбилей Оренбургской епархии (1859–1909 гг.). Оренбургские епархиальные ведомости. 1909. № 21.
20. Производительные силы России. СПб., 1896. Отд. 19.
21. Молодость древнего города. Казань, 1978.
22. *Сулейманова Л. Ш.* История становления и развития национальных общеобразовательных школ и педагогических учебных заведений в Башкортостане. Уфа, 2000.
23. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904, Т. 36: Самарская губерния (Подсчеты автора).
24. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 28: Оренбургская губерния.
25. То же Спб., 1904. Т. 45: Уфимская губерния (Подсчеты автора).

Г. М. Раздыкова
(Центр анализа и развития
межконфессиональных отношений,
г. Павлодар, Казахстан)

Этнографические аспекты религиозной практики казахов

Казахи во второй половине XIX – начале XX века официально исповедовали ислам. Судьба ислама в Казахстане связана с крупнейшими религиозными центрами Средней Азии и Поволжья. Мусульманство выражало духовные потребности казахского общества. По мысли С. Чечериной, ислам привлекал внешними атрибутами: «своим омовением, чинностью при богослужении, набожными легендами, наружным благочестием в манерах и речах [1. С. 239]. Являясь «северным форпостом исламской циви-

лизации»[2. С. 128], мусульманство у казахов имело свои особенности. Эта специфика в определенной степени обусловила распространение представления о казахах, отдаленных от норм ислама.

Царские чиновники, исследователи,наблюдавшие и описывавшие быт казахов, обычно подчеркивали, что ислам усвоен казахами поверхностно, отмечали их индифферентизм.

Министр народного просвещения, осмотрев учебные заведения Оренбургского края, писал генерал-губернатору в декабре 1877 г.: «Киргизы хотя и называют себя магометанами, но в своей частной жизни, как в религиозном, так и в гражданском и нравственном отношении, они не руководствуются ни Кораном, ни Шариатом, и никакими другими постановлениями магометанской религии» [3].

С. Б. Броневский считал: «Киргиз-Кайсаки, хотя исповедуют закон Магомета, но суть невежи в оном; Ахунов, Мулов и Ходжей содержат в волостях, но нет у них ни мечетей, ни обрядов веры постоянно отправляемых»[4]. Военный чиновник Ф. Усов писал: «Хотя весь киргизский народ считает сам себя, и признается официально, исповедующим мусульманство, но масса Киргиз отличается глубоким индифферентизмом; все их понятия о божестве и религии ограничиваются разными поверьями, а в важных случаях жизни (при рождении, смерти и т. п.) кое-какими обрядами, больше языческими, чем магометанскими» [5].

Этнограф Н. Зеланд пришел к выводу, что «киргизы считают себя магометанами-суннитами, но вообще они равнодушны к догматическим вопросам и мало с ним знакомы. Главные обряды впрочем, исполняют, творят молитву по мусульманским правилам и держат большие посты, тоже впрочем, не всегда аккуратно, муллы есть в степи, но их мало и они малограмотны» [6. С. 31–32].

О слабом влиянии ислама на казахов говорят многочисленные свидетели: по рассказам К. Губарева, у казахов «муллы и ахуны не имеют в их глазах той святости и непогрешимости, какие приписывается этим лицам татарами» [7]. В «Заметках о религии киргизов» говорилось: «Киргизы отличаются в религиозном от-

ношении полным индифферентизмом. Догматическая сторона магометанского вероисповедания у киргиз развита весьма слабо: самое смутное и неопределенное понятие о верховном существе, сотворившем мир (Аллахе) и его пророке Магомеде. Это неопределенное понятие об Аллахе и его пророке, усвоенное при первоначальном принятии магометанской религии, так застыло у киргиз на первой своей ступени, вследствие может того, что между ними грамотность распространена в самой слабой степени: в юртах богатых киргиз редкость встретить Алкорна» [8]. «Истинного же религиозного убеждения в них незаметно» записано в статье «Киргизы» [9]. Об этой особенности говорил А. Левшин. По его словам, среди казахов «некоторые же совсем никаких обрядов религии не исполняют» [10]. М. Красовский писал лишь «ханжествующие киргизы, имея достаток, охотно выполняют магометанские обряды ради скуки». Далее, он признавал, что «магометанизм, столь близко подходящий под взгляд невежественного азиатца, столь доступный его ленивому уму…мало помалу все таки распространяется в степи, в ущерб возможности проникнуть туда свету учения христианского» [11].

Более глубокое изучение различных дореволюционных источников позволяет подвергнуть сомнению мнение о том, что ислам у казахов в этот период имел поверхностный характер. Например, востоковед В. В. Радлов утверждал, что киргизы уже столетия как перешли совершенно в ислам [12. С. 323]. Этнограф Р. Карутц, присоединяясь к нему, доказывал, что казахи «вправе себя признавать строгими магометанами. Они бреют голову, уничтожают волосы на теле, подстригают усы, которые не должны покрывать губ, и оставляют нетронутой остальную бороду, вырывая волосы только на подбородке; они устраивают двери в сторону Мекки, совершают предписанные им молитвы и исполняют некоторые правила строже, чем я это видел где бы то ни было» [13. С. 96].

«Если киргизы, как в прошлом, так ещё и в настоящем столетии не так наружно религиозны, как, например татары, то это ещё далеко не значит, что они не были магометанами»,- писал видный историк Е. Бекмаханов [14].

Кочевой быт не создавал особых препятствий для исполнения предписаний шариата, распространения просвещения. Юрта могла служить в качестве храма, передвижной школы. К XIX в., по словам Ш. Валиханова, уже в каждом ауле был мулла, все взрослое население соблюдало тридцатидневную уразу и пятикратный намаз.

Как показало исследование, к концу XIX – началу XX века казахи не только были знакомы с основами мусульманского учения и следовали его предписаниям, но и обучали своих детей в мусульманских школах, посещали мечети, следовательно, были мусульманами без всяких оговорок с довольно интенсивной религиозной жизнью, которая поддерживалась деятельностью мусульманского духовенства [15]. Исследователи-религиоведы показали, что в Центральной Азии ислам сосредоточен в быту, точнее, разлит по нему, и назвали его «бытовым исламом». Бытовой ислам или «народный ислам» – это ислам, сильно «разбавленный» доисламскими верованиями. Это и обычаи, и правила поведения в быту, диктуемые исламом, точнее, шариатом, который расписывает «сценарий» жизни человека от его рождения до его погребения и даже задает программу его «загробной жизни». В обыденном сознании – мусульманин, прежде всего тот, кто живет именно по этому сценарию. Исходя из этого, можно считать, что религиозность населения Центральной Азии выражается, главным образом, в соблюдении правил бытового ислама. При этом индикатором религиозности может служить (разумеется, в различной степени) соблюдение любого отдельно взятого правила. Ограниченный повседневностью форм и обрядности мусульман, бытовой ислам характеризовался смешением в народном сознании доисламских и исламских традиций. В период исламизации произошло сращивание традиционных верований и обрядов с мусульманскими. Остатки архаических верований держались в быту казахов особенно прочно, и это, естественно не могло не повлиять на появление бытового ислама. Особенности бытового уклада (кочевая жизнь в юртах) вызывали своеобразный ислам у казахов. Кочевой быт создавал невероятные сложности для религий, чьи ритуалы отличались сложностью и требовали наличия

различной культовой атрибутики. Ислам, возникший на аналогичной кочевой социально-экономической базе, был наиболее приспособлен к местным условиям, поэтому он достаточно органично вошел в жизнь населения. Сращивание «нормативного» ислама с местным духовным субстратом, привело к образованию такого феномена, и который некоторые исследования называют «степным исламом» или вариантом казахского «народного» ислама.

Соединяясь с доисламскими верованиями, в Казахстане в XIX веке прочно установился ислам. В «Трудах Оренбургской ученой архивной комиссии» говорилось: «ислам широкой волной идет в киргизскую степь. При всем том мусульманские обряды и обычаи во многих случаях перемешаны ещё с остатками язычества» [16. С. 34]. О сохранении языческих пристрастий у казахов на фоне распространения ислама сообщается во многих дореволюционных исследованиях.

В статье «Киргизы» утверждалось: «Киргизы, хотя и считаются магометанского исповедания, однако у них религия Магомета смешана с разными языческими обрядами» [9]. С. Чичерина писала: «Масса народа только считалась магометанской, жила же языческой верой. Это старинная языческая вера, несомненно, лежала в основе миросозерцания и быта киргизов» [2. С. 238]. Известный этнограф А. Левшин считал: «Все они вообще имеют понятие о высочайшем существе, сотворившем мир, но они поклоняются ему по законам Корана, другие смешивают учение исламизма с остатками древнего идолопоклонства, третьи думают, что кроме божества благого, пекущегося о счастии людей и называемого ими кудай, есть злой дух, или шайтан, источник зла» [10]. В «Тобольских епархиальных ведомостях» имеется следующая информация: «В давние времена киргизы были обращены в магометанство, но с тех пор в их верования внесено столько языческих суеверий, что не знаешь, как их считать – язычниками или магометанами. Они признают бога, но верят также, что в мире есть два духа: добрый и злой (шайтан), что души покойников сходят со звездами, что каждый день находится под покро-

вительством особой звезды, счастливой или несчастливой, отчего и сами дни бывают благополучные или неблагополучные» [17].

Казахский народ долго сохранял религиозные обряды своих предков. «В XIX – начале XX вв. историко-идеологическая картина региона являла собой сложное переплетение шаманистских религиозных воззрений со все более усиливающейся официальной исламской идеологией. Приспосабливая свою религию к этнической культуре, официальное и неофициальное мусульманское духовенство восприняло многие местные культы, в результате чего религиозное сознание народа приобрело синкретический, полиструктурный характер, – писал этнограф А. Т. Толеубаев [18].

Таким образом, обширное изучение источников доказывает неправомерность суждения об индифферентности казахов к исламу. Кочевой быт не был препятствием для распространения ислама среди казахов. Как известно, ислам возник в среде кочевых племен бедуинов-арабов. На смену язычеству с многочисленными богами, пришел ислам с единобожьем и простыми обрядовыми ритуалами. Адаптация ислама проявлялась даже в том, что в степных условиях, где был дефицит воды, допускалось омовение песком. Ислам максимально прижился в сознании казахов. Во второй половине XIX – начале XX века в Степном крае происходила довольно интенсивная религиозная жизнь с соблюдением правил бытового ислама. Религиозность казахов характеризовалась ярким синкретизмом Ислам, вобрал в себя архаичные культы: анимизм, магия, тотемизм, фетишизм, шаманизм. То же самое можно сказать о многих народных традициях и обрядах. Во многих случаях можно говорить, о том, что древнейшие традиции получали новую жизнь, в результате того, что освящались исламом как достойные существования.

Литература

1. *Чечерина С.* Как начиналось дело просвещения восточных инородцев // Известия по народному образованию. СПб., 1907. Июль.

2. *Селезнов А. Г., Томилов Н. А.* Некоторые проблемы изучения ислама в Сибири // Ислам, общество и культура. Материалы Международной научной конференции «исламская цивилизация в преддверии XXI века (К 600-летию ислама в Сибири). Омск, 1994.

3. ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 2040а, Л. 48.

4. *Броневский С. Б.* Записки генерал-майора Броневского о киргиз-кайсаках Средней Орды // Отечественные записки. СПб., 1830. Ч. 41, 42, 43

5. Статистическое описание Сибирского казачьего войска / Сост. Ф. Усов. СПб, 1879.

6. *Зеланд Н.* Киргизы. Этнологический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела императорского РГО. 1885. Кн 7. Вып. 2.

7. *Губарев К.* Киргизская степь // Современник. 1864. № 6.

8. Заметка о религии киргиз. б. м. и б. г.

9. Киргизы // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. 1886. Кн. 7. Вып. 2.

10. *Левшин А. И.* Қазақ ордасы мен даласын суреттеу. Павлодар, 2005.

11. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Область Сибирских киргизов. М.; СПб., 1868. Ч. 3 / Сост. Красовский

12. *Радлов В. В.* Из Сибири: Страницы с дневника. М., 1989.

13. *Каруц Р.* Среди киргизов и туркменов на Мангушлаке. СПб., 1810.

14. *Бекмаханов Е. Б.* Казахстан в 20–40 годы XIX века. Алма-Ата, 1992.

15. *Мустафина Р. М.* Ислам в Казахстане (XIX в.) // Ислам: история и современность. Материалы Межд. конф. / Ред. М. Х. Абусеитова Алматы, 2001.

16. Известия Оренбургского отделения Императорского Русского географического общества. Оренбург, 1900. Вып. 15.

17. О казахах и киргизах // Тобольские епархиальные ведомости. Омск, 1892. Ч. 1.

18. *Толеубаев А.* Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов в конце XIX – начале XX веков. Москва, 1972.

С. У. Таймасов

(Филиал БашГУ, г. Стерлитамак)

Суфизм в истории башкир

В преданиях башкир, ногайцев, казахов, каракалпаков и узбеков одним из распространителей ислама среди их предков считается аулия Баба-Тукляс. В некоторых духовных родословных, приводимых в агиографических источниках, Баба-Тукляс показан предшественником Ахмада Йасави, однако именно последнему традиция приписывает роль прародителя всех тюркских суфиев.

В годы правления хана Узбека (1312–1342) в Башкортостане проповедовал Хусаин-бек, чей мавзолей находится на кладбище Акзират близ поселка Чишмы. Это древнейшее в нашем крае сооружение было местом паломничества мусульман Приуралья, По-

волжья, Казахстана и Центральной Азии. Краевед XIX в. Р. Г. Игнатьев записал башкирскую легенду, повествующую о том, что правитель Туркестана «святой муж Хозя-Ахмед-Ясовей-хан послал в Башкирию к ногаям ученика своего Хусейн-бека. Здесь это миссионер не только сделал ногаев добрыми мусульманами, но и обратил многих язычников. После этого Хусейн-бек ходил отсюда в Мекку и возвратясь поселился опять на озере Акзират и стал главным имамом во всей Башкирии. После смерти он признан святым, на могиле его, будто, появился свет и многие мусульмане стали стекаться на поклонение гробу Хусаин-бека. Когда мимо здешнего места шел Тамерлан на погром России, то воздвиг этот мавзолей и сам прожил с ордою полгода…» [1. С. 334].

Причастность разрушителя Золотой Орды к строительству кэшэнэ не покажется невероятной, если учесть, что Тимурленг был тесно связан с суфизмом: он родился в суфийском селении Ходжа Ильгар, в детстве учился у дервишей Кеша (совр. г. Шахрисябз в Узбекистане). Ему приписывали способности выдающихся шейхов: умение читать мысли людей, видеть вещие сны и т. п. Тимур окружал себя дервишами, всячески покровительствовал им; в захваченных городах щадил, в первую очередь, потомков Мухаммада и суфиев, и, даже освобождал их от контрибуции. Он воздвиг в Туркестане великолепный мемориальный комплекс на могиле Ахмада Йасави, внесенный в наши дни в список всемирного наследия ЮНЕСКО. К сожалению, совсем другая судьба сложилась у мавзолея Хусаин-бека. Сегодня этот древнейший памятник религии, истории и архитектуры Башкортостана находится в запущенном состоянии и никем не охраняется. Эпитафия на надгробном камне гласит, что ходжа Хусаин-бек сын Омар-бека из Туркестана скончался в 740 г. хиджры, т. е. в 1339 г. Таким образом, Ахмеда Йасави от его ученика разделяют полтора века. На это обстоятельство обычно указывают некоторые историки, ставящие под сомнение достоверность башкирской легенды. Однако следует иметь в виду, что по представлениям суфиев, наставник и ученик не обязательно должны быть современниками, ибо считалась возможной и мистическая инспирация.

Среди тюркского населения Золотой Орды наряду с Йасавийа, пользовалась популярностью тарика Кадирийа, но с XV в. наи-

больший успех выпадает на тарика Накшбандийа, соединившая в себе школы Ахмада Йасави и 'Абд-ал-Халика ал-Гиждувани. При ходже 'Убайдуллахе Ахраре (1404–1490) это братство распространилось на огромную территорию – от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры, и от Приуралья, Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза. Это единственное братство, которое не только допускало (как, например, Сухравардийа), но и считало обязательным вступать в контакт с властями, чтобы «завоевать их души», влиять на их политику в отношении народных масс («защищать шари'ат во дворцах султанов»). Отсюда та степень политической активности, которая всегда отличала Накшбандийа.

В XIX – начале XX в. эта тарика преобладала в нашем регионе, хотя еще оставались приверженцы Йасавийа. А.-З. Валиди пишет в своих «Воспоминаниях»: «Моя мать находилась под сильным влиянием дервиша, который часто к нам приходил. Его звали дивана Муллагул (в пору моего детства ему было около пятидесяти лет). Он происходил из кипчакского рода и принадлежал к малоизвестной у нас секте суфиев Ахмеда Ясави из Туркестана. В мистический экстаз он вступал в процессе чтения стихов религиозного содержания, подпрыгивая и мотая головой в разные стороны. Отец принадлежал к секте Накшбанда, где принято эти заклинания произносить про себя, бесшумно « [2. С. 21.].

Несомненно, что в прошлом суфизм и в Башкортостане имел широкое распространение. Хорошо известные ишан Зайнулла Расулев (1833–1917), Таджаддин б. Йалчигул ал-Булгари (1767–1838), Кутуш-Кипсаки Манди (1763–1849), Мухаммад 'Али ал-Чукури (1826–1889), Шамсетдин Заки (1825–1865) составляют лишь малую толику приверженцев «Пути» из числа выдающихся представителей нашего народа. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на хорошо известные страницы башкирской истории под определенным ракурсом.

Русский писатель Ф. Д. Нефедов, собиравший в середине XIX в. предания о Салавате Юлаеве, писал: «В юном возрасте Салават – ученый и поэт, он знает Коран и шариат, перед юношей почтительно склоняют голову старики, о нем все говорят и начитанности его удивляются не только муллы, но даже сами ахуны. – В нем ум и познание от Бога, – решали муллы и ахуны. Салават

будет великим человеком! – предсказывают поседелые башкиры, в его годы и такая мудрость! – шел по всем аулам говор. Уж не посланник ли он Божий?! – Салават говорил: «Отец, я опять слышал голос Аллаха! И я подниму всю Башкирию, и за свободу родины со мной пойдет весь народ!» [3. С. 128–129].

Для нас, очевидно, что такие слова могли принадлежать только суфию. Другой русский краевед Р. Г. Игнатьев в 1875 г. опубликовал семь стихотворений Салавата в подстрочном переводе на русский язык: «О, Урал мой благодатный», «Тихой ночью в перелеске», «Я пустил стрелу высоко», «Было время, время храбрых», «Высоко летит ворон», «Зулейха, земная ты гурия», «Родные рощи и леса». Хотя дословный перевод не может передать художественную форму стихов, сложную метафору восточной лирики, простому непредвзятому читателю при их прочтении нетрудно понять, что Салават был глубоко религиозным человеком. Подготовленный читатель может увидеть больше: через творчество Салавата красной нитью проходит идея беспредельной любви к Богу, преданности к Творцу всего сущего. Вот несколько отрывков:

О! Урал мой благодатный
Про тебя пою
Песню мою –
И твое величье славлю.
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

Хор пернатых Бога славит
С утра до зари
Соловей же, чудо-птица –
Днем поет и в ночь;
Значит больше всех Аллаха
Славит соловей [4. С. 250–254]

Акмулла (1831–1895) – один из наиболее популярных башкирских поэтов, которого литературоведы обычно ставят в противовес «поэтам-мистикам», подчеркивая светский характер творчества «поэта-просветителя». Между тем, известно, что Мифтахетдин в юношестве учился в Стерлибашевском медресе у Шамсетдина Заки и других суфиев, затем в Троицком медресе у Зайнуллы Расулева. Ученик Акмуллы казах Дусмаил-ходжа Каскинбаев был суфием. Образ жизни самого сэсэна близко напоминает жизнь дервишей. В «Письме к отцу» он прямо называет себя «мосафир-мулла» (синоним слова «дервиш»).

Суфийские молитвы ярко выражены в таких его стихах, как «Счастье», «То, что назначено Богом», «Неизвестно», «Что восхвалять?», «Кровоточащую читаю книгу бытия», «Обращение к друзьям», «Акмулла, познай себя», «Я-дивана», «Не забывай» и многие другие. Вот несколько характерных отрывков из разных стихов:

Знай: в мире ты этом – лишь гость;
И если обрел ты богатство,
Будь скромен с другими и прост,
Согласно всемирному братству

Думаешь, в тесной могиле
Нужно богатство тебе;
Думаешь, тот, кто без чести
Будет опорой в борьбе?
Кровоточащую читаю книгу бытия
И черных бед я открываю море
И море от меня уносит вдаль
Мою любовь, надежду и печаль [5].

Велика роль тарикатов и в политической истории башкир. Сибирский хан Кучум (до 1525–1598) распространял ислам среди народов Западной Сибири с помощью сейида (сейиды – потомки пророка Мухаммада) Ярыма и шейхов. После вторжения в 1582 г. атамана Ермака он начал борьбу, в которой приняли участие башкирские племена Табын и Сынрян. После гибели хана его дело продолжили потомки: сыновья Али (ум. 1608) и Ишим (ум. 1624), внуки Аблай, Тевкель (захвачены в плен в 1635) и Давлетгирей. Правнук Кучук, объявленный башкирским ханом, был одним из руководителей восстаний 1682–1684, 1707–1711 годов. Помощь участникам этих восстаний оказывал казахский хан-суфий Тауке (ум. 1715). Примечательно, что и Кучук и Тауке похоронены в Туркестане в мемориальном комплексе Ахмада Йасави. Народ считал главного предводителя восстания 1682–1684 гг. Сеида Сафира «святым» и «чудотворцем».

Сын Кучука царевич Мурат, судя по всему, был видным шейхом. Он, как и его престарелый отец, во время Алдар-Кусюмовского восстания был объявлен башкирским ханом. Повстанец татарин Булак Акбулатов рассказал на допросе: «…башкирцы Уфимского уезду батыры Алдарко, Кусумко, Уразайко и всех дорог башкирцы, также и мещеряки Иманко до Келманко Кулаевы с товарищи и черемиса Уфимского уезду начали мыслить к воровству тому четвертый год, чтоб им всем под рукою и под волею великого государя не быть. И для того посылали к салтану турецкому и к хану крымскому посланцев все башкирцы и мещеряки, чтоб им дал кому ими владеть. И те их посыльщики привезли с Кубани Салтан-Хозю, что называетца ханом, и все ему куран целовали, чтоб им быть всем ему послушны; а откуды он Солтан и какой, того он не ведает, только де батыри и все башкирцы за святого его почитают и воздают ему честь. Батыри и лучшие башкирцы целуют его в полу, а иным целовать не дают» [6. С. 225].

В октябре 1707 г. Мурат стоял с трехтысячным войском под Уфой и говорил: «Я ваш прямой царь и не берет меня ни огонь, ни вода».

В начале декабря объединенные войска повстанцев разгромили у горы Юрактау, близ современного Стерлитамака, присланный из Казани большой полк воеводы Петра Хохлова, затем

полки дворян Сидора Аристова и Ивана Рыддера. После этого крупного успеха восстание быстро распространилось по всему Уфимскому уезду, а в феврале 1708 г. войска Алдара Исекеева и Кусюма Тюлекеева прорвали Закамскую линию крепостей и подошли к Казани.

К этому времени Мурат перебрался на Северный Кавказ и создал здесь новый очаг сопротивления. Об этом 20 марта 1708 г. доносил царю астраханский воевода П. М. Апраксин: «В прошлом 1707 г. уфинский башкирец, который назвал себя салтаном, быв в Царьграде и в Крыме о башкирской измене и прибежав с Кубани явился в горских народах, которые близ Терка, называютца чеченцы, мичкисы, аксайцы; и те народы прельстя, называя себя прямым башкирским салтаном и проклятова их закона бусурманского святым, учинился над ними владельцом…» [6. С. 232].

Алдар-Кусюмовское восстание закончилось успешно: башкиры не только отказались от нового фискального бремени, но и вовсе перестали платить налоги и подчиняться русской администрации. В 1722 г. император Петр I, желая вернуть башкир под свою протекцию, официально подтвердил условия добровольного вхождения Башкортостана в состав Русского государства.

Предводитель восстания 1739–1740 гг. Карасакал также был суфием, о чем свидетельствует показание башкирского сотника Сибирской дороги Катайской волости Зияняка Кашкина от 19 января 1742 г, сообщавшего властям, что Карасакала «называют по своему закону к Богу угодником для того, что де есть в нем такая проповедь, что хотя в России или где-нибудь делается, то он все якобы знает…» [7. С. 127–131].

В течение целого столетия память об этом загадочном человеке была жива среди казахов, каракалпаков, ногайцев, калмыков, алтайцев и киргизов. Башкиры сложили о своем последнем хане песни и легенды.

Во второй трети XVIII в. царизм активизировал политику христианизации нерусского населения. В 1731–1732 гг. начала действовать Новокрещенская комиссия, затем указом императрицы Анны Иоанновны от 11 сентября 1740 г. была учреждена Контора новокрещенских дел для обращения в православие мусульман и язычников Казанской, Астраханской и Воронежской губерний.

Во главе этого учреждения был поставлен архиепископ Казанский и Свияжский Лука Конашевич, прозванный нерусскими народами Аксак Каратуном. К середине 1750-х годов Луке удалось окрестить в Казанском крае 269 213 душ. 19 ноября 1742 г. Сенат издал указ о сломе всех вновь построенных мечетей в Казанской, Астраханской, Сибирской и Воронежской губерниях. В течение неполных двух лет в одной только Казанской губернии было закрыто и разрушено 418 мечетей из 536.

В Уфимском уезде мечети были оставлены «впредь до указа». На этот раз башкиры решили поднять всеобщее восстание мусульман России под идейным руководством авторитетного мишарского муллы Батырши. Современник событий П. И. Рычков писал, что Батырша: «…еще в 1754 г., как то по допросам открылось, по всей Башкирии и в другие места ездил с истолкованием своего закона, рассевая в народ разные возмутительные мысли и якобы еще в том же 1754 г. со многими волостьми согласился, чтоб сделать бунт и усилясь склонить на то, с одной стороны, в Казанской губернии живущих магометан, а с другой киргизцев и прочих тамошних народов, а потом рассеял в разные места возмутительное письмо, сочиняя его весьма ухищренно на основании нечестивой своей веры…» [7. С. 183–185].

В своем знаменитом послании к императрице Елизавете Петровне Батырша постоянно называет себя «мискин». Известно, что это слово, наравне с «факир», «дердменд» является синонимом суфия.

Восстание началось 8 августа 1755 г. в южных волостях. В виду явного перевеса правительственных сил повстанцы, вместе с семьями, общим количеством около 10 тысяч человек, бежали к казахам.

Любопытная деталь: бурзяне во главе с сотником Умитом бежали к родственным джагалбайлинцам, кипчаки во главе со старшиной Бушмас-Кипчакской волости Сатлыком Явкеевым и сотником Аптраком Явгостиным – к казахам-кипчакам и т. д. Солидарности представителей двух народов способствовала и конфессиональная общность. Известно, что главный союзник башкир правитель Среднего жуза хан Аблай тяготел к Йасавийа.

К концу жизни он избрал своей резиденцией город Туркестан, где и был похоронен в 1781 г. рядом с основателем тарика.

Однако, правитель Младшего жуза Нурали-хан, поддавшись нажиму оренбургского губернатора Ивана Неплюева, напал на беженцев и приютивших его казахов. Его действия резко осудил казахский ходжа Кушум: «Зачем Нурали-хан грабит иштеков? Эти иштеки являются нашими. И какое дело русским до них? Мусульманин есть наш…» [8. С. 101; 7. С. 192].

Ходжи пользовались огромным авторитетом в казахском обществе. Ханы в большинстве своем имели личных духовных наставников и нередко использовали их влияние на простых кочевников. Ходжи, обладавшие международными связями, выполняли дипломатические поручения ханов. Последние охотно женили своих младших братьев и сыновей на дочерях «святых» [9. С. 33, 35.].

Важнейшим итогом этого восстания стал отказ правительства в дальнейшем от прямого посягательства на свободу вероисповедания своих подданных.

Литература

1. *Игнатьев Р. Г.* Памятники доисторических древностей Уфимской губернии. Гробница Ногайского имама Хусейн-бека // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа, 1883.

2. *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания. Уфа, 1994. Кн. 1.

3. *Нефедов Ф. Д.* Движение среди башкир перед пугачевским бунтом; Салават, башкирский батыр // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1964. Т. 2.

4. *Харисов А. И.* Литературное наследие башкирского народа (XVIII–XIX вв.). Уфа, 2007.

5. *Мифтахетдин Акмулла*. Стихотворения. Уфа, 2006.

6. Материалы по истории Башкирской АССР. М.; Л., 1936. Ч. 1.

7. *Таймасов С. У.* Башкирско-казахские отношения в XVIII веке. М., 2009.

8. *Чулошников А. П.* Восстание 1755 г. в Башкирии. М.; Л., 1940.

9. *Ерофеева И. В.* Родословные казахских ханов и кожа XVIII–XIX вв. (История, историография, источники). Алматы, 2003.

Э. М. Хайруддинова
(Таврический национальный университет
им. В. И. Вернадского,
г. Симферополь, Украина)

Роль Центрального духовного управления мусульман России в развитии религиозной жизни крымских татар в 1920-е годы

В условиях преобразования духовной жизни, возрождения духовно-нравственных традиций, сложного и противоречивого процесса возрождения традиционных религиозных институтов, актуальным становится исторический опыт сосуществования религиозных организаций и государства. Крайне важным представляется изучение содержания политики, прервавшей историческую преемственность многовекового развития духовной жизни мусульман постсоветского пространства. В этом отношении исследователями сделано достаточно много.

Однако, к сожалению, о жизни мусульман Крымской АССР в современном обществе знают мало. В связи с этим в качестве предмета данной публикации нами было определено изучение роли Центрального духовного управления мусульман в развитии религиозной жизни крымских мусульман. Задачи исследования: освещение основных этапов истории создания и развития Народного управления религиозными делами мусульман Крыма (НУРДМК) ставшего преемников Таврического магометанского духовного правления (ТМДП); рассмотрение взаимоотношений крымского религиозного управления с Центральным духовным управлением мусульман (ЦДУМ) в первые годы советской власти; введение в научный оборот публикаций членов ЦДУМ опубликованных в печатном органе НУРДМК журнале «Асрий мусульманлыкъ» (Современное мусульманство).

Религиозную организацию ислама исследователи часто называют «неинституциализированной», т. е. такой, где отсутствует единая организация, выделение духовенства в отдельную прослойку [7. С. 339]. Однако в период Российской империи была

предпринята попытка создания единой государственной системы управления духовными учреждениями. Мусульманская часть населения была охвачена несколькими духовными управлениями: Оренбургским магометанским духовным собранием (ОМДС), Таврическим магометанским духовным правлением (ТМДП) и Духовными управлениями суннитов и шиитов Закавказья в Тифлисе [4. С. 12].

В годы советской власти данная система была почти полностью заимствована большевиками, с небольшими изменениями, обусловленными временем и большевистской идеологией. На территории советского государства в 1920-е годы существовало лишь два исламских центра, которые были представлены мусульманскими духовными институтами: ЦДУМ, которое стало преемником ОМДС и НУРДМК, которое пришло на смену ТМДП.

НУРДМК создается после первого всекрымского съезда мусульман в январе 1923 г., который был проведен для избрания органов религиозного управления и принятия «Положения о народном управлении религиозными делами мусульман Крымской ССР» [2. Л. 38–39].

В соответствии с «Положением о народном управлении религиозными делами мусульман Крымской ССР» целью организации являлось: «оздоровление и обновление религиозной жизни мусульман в смысле приближения к первоначальным основам ислама и урегулирования религиозных дел мусульман Крымской ССР».

Халк идареи шериеси должно было состоять из пяти лиц избираемых съездом уполномоченных мусульманских приходских общин сроком на один год. Органами НУРДМК на местах должны были стать районные отделы (шахбе; шубелер векиляты) и попечительства местной приходской общины (маале мутевеллилер эйети). Образовывалось 9 районных отделов.

НУРДМК становилось представительским органом мусульман Крыма, в ведении, которого находились, во-первых, вопросы духовно-религиозного характера (наблюдение за единообразным и правильным применением муллами и кадыями норм Шариата в вопросах заключения и расторжения браков и раздела иму-

щества; надзор за изданием мусульманских религиозных книг; разработка проектов и проведение в жизнь назревших реформ по религиозным делам мусульман и т. д.) и во-вторых, вопросы организации и управления (учет верующих, регистрация и учет религиозных общин, мечетей и их имущества; утверждение выборных должностных лиц, религиозного культа: имамов, хатыпов, муэдзинов, мудеррисов, кадиев, шейхов и др. и устранение их от должности в случае несоответствия своему назначению) [2. Л. 38–39].

Денежные средства НУРДМК, районных отделов и приходских общинных попечительств должны были формироваться в этот период только за счет добровольных пожертвований. Один из членов управления должен был заведовать денежными средствами и вести приходно-расходные книги и составлять отчет о приходе-расходе и остатке денег к концу года Хиджры.

Устав НУРДМК был утвержден 5 февраля 1923 г. после поправок НКВД. Из устава исключалось право открытия религиозных школ, как противоречащих политике советской власти в вопросе об отделении церкви от государства. Необходимо было добавить в устав несколько пунктов, в которых отмечалось, что все собрания членов управления и проводимые на них голосования должны быть открытыми. Кроме этого необходимо было указать порядок ликвидации управления, в качестве поводов для ликвидации должны быть указаны: по постановлению Правительственных властей или же по постановлению 2/3 членов Съезда уполномоченных [5. С. 278].

Легализация «Халк идареи шериеси» Крыма была осуществлена только после издания инструкции НКВД и Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР от 27 апреля 1923 г. [5. С. 280].

10 мая 1923 года муфтий крымских мусульман Ибраим Тарпи получает приглашение на Съезд Уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов в городе Уфе, от заместителя председателя Духовного управления мусульман РСФСР Кашафутдина Тарджиманова.

В начале июня в Симферополе на совещании представителей крымских мусульман состоялись выборы представителей на Всероссийский съезд, хотя планировалось отправить двух делегатов, был избран один делегат в лице Председателя Управления Ибраима Тарпи. Ему предоставили право от имени крымских мусульман, присоединится к постановлениям Съезда [1].

Съезд проходил с 10 по 16 июня. Муфтий мусульман Крыма И. Тарпи был членом Президиума на съезде. В ходе работы съезда были приняты резолюции по вопросам об отношении к советской власти, об отношении к советской школе, о преподавании вероучения и светских наук в духовных школах и «обращение к братьям-мусульманам, живущим в разных частях земного шара» [9. С. 134].

На съезде от имени мусульман СССР в лице Всероссийского съезда мусульманского духовенства было составлено постановление о халифате и телеграмма Великому национальному собранию Турции. Участники съезда приветствовали отделение халифата от султана и избрание новым халифом Абдул Меджида II [4. С. 55].

14 июня 1923 г. во время пребывания И. Тарпи в г. Уфе НКВД Крыма уведомляет НУРДМК об аннулировании устава, на основании Постановления СНК Крыма от 29 мая 1923 г. протокол № 51 [2. Д. 823. Л. 13]. После возвращения в Крым Ибраим Тарпи направляется в Москву для решения этого вопроса.

В книге «Ислам и государство» Р. Набиев приводит содержание письма И. Тарпи на имя Ленина от 12 июля 1923 г. От имени мусульман Крыма муфтий просил: построенные на средства местных мусульман здания со всем инвентарем возвратить; крымские вакуфы поставить в такое же правовое положение, в каком они находятся в Туркестане; все религиозные книги и библиотеке должны быть переданы в распоряжение Крымского Духовного управления мусульман; сбор добровольных пожертвований на религиозные нужды, проводимый в пределах закона, не должен встречать препятствий; в местной печати дать возможность публиковать информации Духовного управления мусульман; веры в бога и посещений мечетей учителями не должны быть причи-

ной их увольнения и поражения гражданских прав» [8. С. 80]. Заявление с такими же просьбами было подано в КрымЦИК [1. Д. 5. Л. 6–7].

В целом в удовлетворении большинства просьб было отказано, до «общего решения религиозных вопросов СССР». Но было разрешено сохранить в действии Положение, утвержденное НКВД Крыма. Ибраим Тарпи 19 июля 1923 г. предоставил в Аминотдел копию отношения ЦОП ВЦИКа от 13 июля 1923 г., в котором до выработки общего положения Президиум ВЦИКа в лице М. Калинина предлагает сохранить в действие Положение, утвержденное НКВД Крыма 5 февраля 1923 года. Также в этом письме обращалось внимание КрымЦИКа, на то, что не допускается обязательное обложение верующих на религиозные нужды, добровольным обязательным обложениям никаких препятствий не ставить [2. Д. 823. Л. 49–50].

С решением вопроса о сохранении Положения в 1923 г. в действии, Ибраим Тарпи 16 августа обращается в КрымЦИК с заявлением для ознакомления мусульманских общин с постановлениями Всероссийского съезда в Уфе [2. Д. 823. Л. 55]. 30 августа 1923 НУРДМК получило от главного управления милиции Крымской СССр разрешение для проведения 28 собраний по всему Крыму [2. Д. 823. Л. 58].

На втором съезде мусульман Крыма прошедшего в помещении мечети прихода «Аджи-Курти маале» 1–4 сентября 1924 г. был заслушан доклад о деятельности управления за прошедший год, доклад И. Тарпи о поездке в Уфу. После этого был постатейно зачитан и принят новый устав НУРДМК [3]. Новое положение, было составлено по аналогии с Уставом Центрального Духовного управления мусульман РСФСР, который был принят в июне 1923 на Всероссийском съезде мусульманского духовенства. Нам удалось обнаружить копию этого Устава в Государственном архиве при Совете Министров Автономной Республики Крым в фонде Народного управления религиозными делами мусульман Крыма [2. Д. 3. Л. 1–3].

Проанализирован «Устав ЦДУМ» и «Положение НУРДМК» мы обнаружили, что они состоят из равного количества пунктов

(23 пункта) и разделов (6 разделов). Есть различия в названиях разделов, однако последовательность их расположения идентична. Структура религиозной организации, также схожа. Сравнив функции духовных учреждений мусульман, можно сделать вывод, что в РСФСР, что в Крымской АССР, они выполняли одинаковые функции.

Нужно отметить, что источники средств, на которые содержались духовные управления, отличаются. ЦДУМ должно было содержаться за счет вакуфных и других добровольных пожертвований. В то время как денежные средства НУРДМК, с учетом конфискаций советской властью всего вакуфного имущества, формировалось в этот период только за счет добровольных пожертвований, что, естественно существенным образом снизило возможности управления. Так как религиозный фактор не имел в Крыму большого влияния, то вопрос о том, чтобы возвратить вакуфы религиозным организациям даже не рассматривался [2. Д. 403. Л. 10].

В «Положение НУРДМК 1923 г.» было перечислено только четыре религиозных органа, в новом Уставе 1924 г., добавляется Совет Улемов, который должен был состоять из 24 лиц. О необходимости самостоятельного совета говорил на третьем съезде Сеит Мурад Велиулла «ввиду удаленности Уфы и большого количества проблемных вопросов» [Д. 823. Л. 170]. Несмотря на то, что решение о создании Совета Улемов было принято еще на втором Всекрымском съезде мусульман, к началу работы третьего съезда его так и не удалось создать.

На II съезде произошли изменения и в руководстве. Вместо И. Тарпи НУРДМК возглавил Мусляхидин Халиль. Обновлению подлежал и список членов Президиума народного управления. Секретариат НУРДМК возглавил Хабиб эфенди. Для того, чтобы улучшить подчинение районных управлений центральному штат центрального управления был расширен от 5 человек до 9. Принято решение начать издавать журнал, призванный стать руководством для духовенства. Журнал получил название «Асрий мусульманлыкъ». Всего с 1924 по 1927 год было издано 16 номеров, в которых было опубликовано около 160 материалов [3].

Новый Устав НУРДМК был утвержден 3 октября 1924 г. ЦАУ Крыма в соответствии с постановлением ВЦИКа от 03. 08. 1922 г. Однако в течение следующего года вплоть до следующего съезда продолжались переговоры между местными властями и членами управления по изменению некоторых пунктах.

На третьем съезде (1–6 декабря 1925 г.) в помещении мечети «Аджи-курти Симферополе прибывших на съезд представителей ознакомили с измененными пунктами. В соответствие, с которыми управление должно было состоять из 11 лиц (вместо 9): муфтия, его заместителя, казначея и 8 районных уполномоченных), а Совет улемов не из 24 лиц, а только из 5. Были переформулированы пункты, касающиеся выдачи фетв, справок, преподавания религии и религиозных пожертвований [Д. 823. Л. 167–181].

В своем докладе муфтий мусульман Крыма Мусляхидин Халиль рассказывая, о своей поездке в Уфу (для участия в работе Совета Улемов), указывал на необходимость взаимодействия с ЦДУМ, аргументируя тем, что «Центральное религиозное учреждение мусульман России находящееся в Уфе, которое было создано намного раньше нашего, работало в большем масштабе и имело весьма сильных работников». В то время как религиозное управление в Крыму организовывалось людьми, у которых не было опыта в деле организации духовной жизни верующих, он также отметил, что они «в незначительных вопросах натыкались на большие трудности» [Д. 823. Л. 168].

В своем докладе муфтий много внимания уделил проделанной работе, доложил об организации приходских попечительств, о перерегистрации религиозных служителей в Крымском масштабе, рассказал об обращениях к правительству с заявлениями относительно взимания налогов с религиозных служителей, с мечетей, относительно закрытия мечетей, относительно лишения религиозных служителей земли и мн. др.

Во время съезда были рассмотрены вопросы организации религиозных курсов, Совета улемов, проблемы религиозного обучения, доклад о журнале Асрий мусульманлыкъ и др. [Д. 823. Л. 167–181].

Для решения текущих вопросов президиум НУРДМК запланировал на 3–4 ноября 1928 г. проведение очередного, IV Всекрымского съезда мусульман. Предполагалось подвести итоги деятельности за последние 3 года, необходимо было провести выборы нового состава духовного управления, обсудить вопросы финансового состояния. Однако ему не суждено было состояться. В конце 1928 г. НУРДМК, фактически прекратило свое существование, в связи с тяжелейшим материальным положением.

Выше уже говорилось, что НУРДМК издавал журнал, который назывался «Асрий мусульманлыкъ». Данный журнал печатался на арабской графике. Поэтому до сегодняшнего дня оставался неизученным, хотя и упоминался в ряде обзоров крымскотатарской прессы изучаемого периода.

При изучении содержания журнала, мы обнаружили публикации известнейших российских богословов того времени: «Сегодняшние религиозные цели» (Бугуньки диний меселелеримиз» (№ 3, февраль 1925 г.), «Относительно семейного воспитания» (Айле тербиесине даир) (№ 8–13, 15, 16) Ризаэтдина Фахретдина, «О начале месяца Рамадан» (Ай башы меселеси) (№ 1, ноябрь 1924 г.) Кашшафа Тарджемани, «Политические идеи ваххабитов последнего времени» (Сонъ заман вахабилеринъ сиясий гъелери) (№ 7, октябрь 1925 г.), Мескират меселелери (№ 9–13 1926 г.) Мусы Бигиева кроме его публикаций, в седьмом номере журнала была опубликована заметка о его пребывании в Крыму в 1925 г.

Изучение деятельности Народного управления религиозными делами мусульман Крыма в 1920-е годы и его взаимоотношений с Центральным духовным управлением мусульман РСФСР, позволило сделать следующие выводы, что, несмотря на независимость от ЦДУМ, мусульмане Крыма рассматривали его как высшую мусульманскую организацию в государстве.

В истории развития органов мусульманского религиозного управления в Крымской АССР можно выделить три этапа: 1922–1923 гг. – период становления и юридического оформления. Участие на Всероссийском съезде мусульман муфтия Крыма в качестве представителя от крымских мусульман, ознаменовало окончание процесса становления религиозного управления в Крыму;

1923–1925 гг. – совершенствование организационной структуры управления. Можно отметить, что с 1923 г. деятельность Народного управления была тесно сопряжена с деятельностью Центрального духовного управления мусульман, организационная структура ЦДУМ стала прообразом религиозной структуры мусульман Крымской АССР в данный период; 1925–1928 гг. – завершение работы и ликвидация Народного управления религиозными делами мусульман Крыма.

Члены ЦДУМ всячески поддерживали издание журнала «Асрий мусульманлыкъ» принимая непосредственное участие в подготовке и издании публикаций по актуальным проблемам религиозной жизни мусульман.

Литература

1. Государственный архив в Автономной Республике Крым (ГААРК). Ф. Р-1518. Оп. 1. Д. 8.

2. ГААРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 390.

3. Къырым мусульманлары экинджи диний ичтимайи // Асрий мусульманлыкъ. 1924. № 1.

4. Ислам и советское государство (1917–1936): Сб. док. / сост. Д. Ю. Арапов. М., 2010. Вып. 2.

5. *Ганкевич В. Ю., Хайретдинова З. З.* Органы духовного управления мусульман Советского Крыма (1920-е гг.) // Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов / Е. В. Бойцова, В. Ю. Ганкевич, Э. С. Муратова и др. Симферополь, 2009.

6. *Белоглазов Р. Н.* Духовное образование крымских мусульман в условиях становления Советской власти в Крыму // Ганкевич В. Ю. Крымскотатарские медресе: курс лекций. Симферополь, 2001.

7. *Кислюк К. В., Кучер О. Н.* Религиоведение: Учебное пособие для высших учебных заведений. 2-е изд., испр. и доп. Ростов на Дону, 2003.

8. *Набиев Р. А.* Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань, 2002.

9. *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Ж. Х. Хакимниязов
(Каракалпакский государственный университет,
г. Нукус, Республика Каракалпакстан,
Республика Узбекистан)

Суфийские «ханако» Хорезма

С распространением и развитием в Хорасане и Хорезме в XI–XII вв. тесно связано воздвижение ханако на местах. Ханако – особые дома для местных и пришлых дервишей – подвигались обычно в главных центрах суфийских общин, причем не только в городах, но и в самых глухих селениях, где пребывали популярные духовные вероучители – «пир» дервишских орденов. Непременной составной частью, обязательным компонентом суфийской ханако была гробница основателя суфийского братства, шейха или других, часто безымянных «святых» («аулийа»), вокруг которых развивались народные верования, связанные с «культом святых». Иногда ханако и весь культовый комплекс развивался у могилы «святого» или, наоборот, могила (мавзолей) пристраивалась к уже сложившейся ханако. Ханако Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре, Ходжа Ахмада Йасави в Туркестане, Надж ад-Дина Кубры в Куня-Ургенче и др. – наиболее распространенный вариант воздвижения ханако [1].

Главным помещением ханако являлась «джамоат хона» – обширный зал для дервишских собраний, собеседований и радений; вокруг него располагались жилые и хозяйственные худжры.

«Белая ханако» на городище Миздахкан расположен недалеко от города Ходжейли Республики Каракалпакстан. На восточной возвышенности городища Миздахкан, имел размеры 60х60 м и состоял из культово-мемориальных памятников XII–XIII вв., в частности, ханако, летней и зимней мечетей и ряда помещений хозяйственного и подсобного характера. Ядром комплекса является ханако. В плане – это прямоугольник, размерами 17х19 м. Центральный зал здания представляет собой в плане квадрат, размерами 5,7х5,7 м. Широкие и глубокие ниши, расположенные с четырех сторон, придают ему форму креста, два из которых глухие, а два сквозные. По бокам центрального зала расположено

четыре помещения (7 А, В, Е, И). Оно выглядит весьма парадным со своеобразным интерьером (тамбур, камин, суфа, ташнау, очаг и др.). Помещение 7 Е, расположено в северо-западном углу зала, оно квадратное в плане, размерами 5,7х5,7 м, имеет михрабную нишу и площадку, облицованную жженым кирпичом в уходе.

Датировка ханако устанавливается хорезмшахским периодом. В это время, в 14 м. к западу от неё возводится летная мечеть.

В первой половине XIV в. с юго-западной стороны ханако пристраивается «белое здание» (№ 3), в плане квадратной формы (10,5х10,5 м) и с квадратным залом (8,2х8,2 м). В этот период возводятся «тахоратхана» (пом. № 4), трапезная-кухня (пом. № 9), банная комната (пом. № 8), помещения для обслуживающего персонала (пом. № 5 и 6), а также подсобные помещения (№ 11–17) [2].

Материалы из раскопок представлены, в основном, керамикой, поливной и неполивной, характерной для хорезмшахского и золотоордынского времени. Кроме керамики, здесь найдены бусы, изделия из железа, бронзы и стекла. Обнаружено пять монет, анонимное 714 г. х. (1314–1315 гг.); Узбек хана 728 г. х. (1327–1328 гг.); Джанибек хана 746 г. х. (1345–1346 гг.); Хзыр без даты, стертая монета [3].

В вакуф-наме Кутлуг Тимура, составленном в 1349 г., имеется сообщение: «Учрежден настоящий вакф как благодарение великого эмира Кутлуг Тимура, наместника городов Хорезма и правителя их, сына эмира Наджм Ад-дина сына Абнай Тури Туйды». Из почета уважения известному Сейду из потомков пророка шейху Сулейману Хаддади-и-Мусеви построил для него белую ханаку у подножья бугра Миздахкана, известного святилища Хорезма. В его честь была построена так же ханака в районе города Хивы и выделена вакуфная земля от Миздахкана до Багдадика [4].

В результате археологических работ в комплексе выявлено не только сама «Белая ханака», но и часть его подземного здания (7 К), которое на наш взгляд, является усыпальницей самого шейха. Возможно, шейх Сулейман Хаддади-и-Мусеви жил до Наджимаддина Кубрабия и являлся главой местного суфийского «ордена», который нам до сих пор не был известен.

Таким образом, изучение комплекса «Белая ханака» в Миздахкане углубляет наши представления не только о суфийских сооружениях в средневековом Хорезме, но и в Средней Азии в целом [5].

В 1965 г. рядом с крепостью Кават кала выявлена ханака XII – начала XIII в., (Берунийский район Республики Каракалпакстан) с внутренним двором (48х31м). Частично раскопано в 350 м., но пока не достаточно исследована.

Ханака построена из пахсы, на восточной стороне двора раскопано 8 изолированных друг от друга худжр с входными айванами одного размера и планировочного типа. С юга к ханаке примыкал мазар типа «*хазира*» (открытый двор с погребениями) с плоскими намогильниками (вскрыто 19) [6].

Ханака Наджмаддин Кубра располагался на территории средневековой столицы Хорезма Гурганжа (Куня-Ургенч) и состоит из трех частей: собственно усыпальницы проповедника и двух квадратных помещений по сторонам от входа. Проход в глубоком портале ведет в квадратное небольшое помещение, перекрытое куполом. Из него двери ведут по трем направлениям: прямо – в большой квадратный мавзолей Наджмаддин Кубра, покрытый куполом: налево – в меньшее квадратное, тоже купольное помещение с захоронениями неизвестных лиц; и направо, где расположено такое же по размеру с куполом помещение. Все четыре помещения с куполами разных размеров составляют живописную объемную композицию, ориентированную высоким порталом в сторону двора между этим строением и мавзолеем Султана Али.

С учетом свидетельства ибн Батуты, годы постройки мавзолея – ханака определяются достаточно точно третьим десятилетием XIV в. [7].

Популярность Неджм-ед-дина и в самом Хорезме, а за его пределами была огромна, и не только потому, что это один из виднейших суфийских шейхов, основатель дервишского ордена «Кубравия»; в народной памяти сохранились до наших дней предания о героической гибели Неджм-ед-дина, когда Ургенч был разрушен полчищами Чингисхана.

Полное имя шейха – Ахмад бен Умар Абу-л-Джаннаб Недяш-ед-дин ал-Кубра ал-Хиваки ал-Хорезми. Он родился в Хиве в 1145 г.; был убит в 1226 г., следовательно, в возрасте 81 года. Он был автором многих сочинений по суфизму. Ко времени вторжения Чингисхана в Среднюю Азию Неджм-ед-дин был уже сложившимся шейхом, имел свою школу.

Ибн Баттута, побывавший в 1333 г. в Ургенче при дворе золотоордынского наместника Кутлуг-Тимура, пишет: «За Хорезмом (Ургенчем) находится *завия* (ханака), выстроенная над могилой шейха Наджм-ед-дина ал-Кубра, который был одним из великих проповедников. В завии для приезжающих и уезжающих (всегда) находится ниша: шейхом ее состоит *мударрис* (преподаватель) Сейф-ад-дин, сын Асабы, одного из великих людей Хорезма (Ургенча)». На портале мавзолея прочитана надпись, из которой следует, что здание это построено при правителе Кутлуг-Тимуре, который в ней громко именуется «покровителем царей, звездой земного мира и веры» [8].

Есть основание полагать, что инициатива в возведении мавзолея принадлежала непосредственно Тюрябек, жене наместника и дочери Узбек-хана, именуемой в вакуфных документах «великой принцессой».

Ханако Ибн Хаджиба расположено северо-западнее минарета Кутлуг Тимура, на краю развалин городища Куня-Ургенч. Наличие худжр в этом сооружении и действительно обучение здесь детей вплоть до 20-х годов XX в. послужило причиной для названия его в народе медресе. Однако, основное ядро в этих разновременных постройках составляет двухкамерный мавзолей продольно-осевой схемы, с основным входом в пештаке с востока.

Вход вводит в квадратную в плане зиаратхану (6х6 м). Дверь в южной стене зиаратханы вводит в гурхану размерами 6,2х4,4 м. с большим надгробием-кашана посередине. Площадь помещения «расширена» за счет глубины арочных ниш в восточной и западной стенах.

Надгробие, размерами 4,68х2,95 м, утратившее преобладающую часть своей майоликовой облицовки, грубо отштукатурено. Вязь арабских надписей составляла основу богатой декорации надгробия – кашиновыми плитками, относящегося к XIV в.

Ибн Хаджиб был ученым, грамматиком и юристом, написал учебник «Ал-кафийа». Ибн Хаджиб родился в середине 1175 г. и умер в феврале 1249 г. [9].

Исламизация степного Приаралья, форпостом которой в X–XIII вв. был Хорезм, лишь ненадолго прерванная нашествием полчищ Чингисхана, с новой силой развернулась с начала XIV в., когда Хорезм в качестве золотоордынского наместничества переживал полосу расцвета.

В Хорезме идет создание религиозных учреждений, строятся мечети, минареты, мазары над могилами мусульманских авторитетов, насаждаются суфийские общины и для них учреждаются вакфы.

Наместник Хорезма Кутлуг-Тимур оказывал сильное влияние в исламизации самой Золотой орды. Недаром в надписи, сохранившейся на знаменитом куня-ургенчском минарете и прочитанной Л. Ю. Якубовским с помощью В. В. Бартольда и И. Ю. и В. Л. Крачковских, Кутлуг-Тимур, строитель этого минарета, именуется «царь могущественный, патрон ислама и мусульман» [10].

Женат был Кутлуг на дочери Узбек-хана – Тюрябек-ханум. О ней, как о супруге наместника Хорезма, ссылаясь на Ибн Баттуту, посетившего в 1333 г. двор наместника, упоминает В. В. Бартольд. Я. Г. Гулямов опубликовал вакуфный документ Кутлуг-Тимура, в котором Тюрябек как дочь золотоордынского хана именуется и «великой принцессой» [11].

В самом Хорезме супруги как бы соревнуются в строительстве богоугодных заведений, о чем есть неопровержимые свидетельства, в частности того же Ибн Баттуты. До наших дней около Куня-Ургенча возвышается грандиозный минарет, построенный Кутлуг-Тимуром, как о том сказано в надписи на сохранившейся плите. Медресе его же постройки не сохранилось. Тюрябек, в свою очередь, выстроила в Ургенче соборную мечеть. Немало сделали супруги и для суфийских общин. В частности, Кутлуг-Тимур построил две ханака и учредил в пользу каждой из них вакфы, включающие в свой состав обширные земельные угодья и каналы. Ханака в Ургенче построила Тюрябек-ханым. Возможно, ее же радением ханака была воздвигнута при могиле основателя дервишского ордена Неджм-ед-дина Кубра.

Литература:

1. *Немцева Н. Б.* Ханако Сайф ад-дина Бохарзи в Бухаре. Бухара, 2003. С. 43.
2. *Хожаниязов Г., Юсупов Н., Сайпанов Б.* Археологические работы в Миздахкане в 1989 г. // Вестник ККФАН РУз. Нукус, 1990. № 4. С. 111–114; *Хожаниязов Г., Хакимниязов Ж.* Средневековый комплекс «Белое ханако» в Миздахкане // Там же. 1991. № 4. С. 63–66.
3. *Хакимниязов Ж.* Общественно-культовые и мемориальные сооружения Хорезма XII–XV вв.: Автореф. … канд. дис. Нукус, 1999. С. 16.
4. *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма с древнейщих времен до наших дней. Ташкент, 1957. С. 169.
5. *Хожаниязов Г., Хакимниязов Ж.* Средневековый комплекс «Белое ханако» в Миздахкане. С. 63–66.
6. *Вактурская Н. Н., Вишневская О. А.* Памятники Хорезма эпохи великих Хорезмшахов (XII – начало XIII в.) // МХЭ. Москва, 1959. Вып. 1. С. 167.
7. *Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча // ИГАИМК. Л.,1930. Вып. 2. Т. 4. С. 60–61.
8. *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Соч. М., 1963. Т. 1. С. 504.
9. *Халимов Н. Б.* Памятники Ургенча. Ашхабад, 1991. С. 77.
10. *Снесарев Г. П.* Хорезмские дегенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. Москва,1983. С. 150–151.
11. *Гулямов Я. Г.* Указ. соч. С. 169–170.

Н. А. Хуббитдинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Суфийские традиции в средневековой поэме Хорезми «Мухаббат-наме»

Как известно, в поэтике устно-поэтического башкирского народного творчества красота девушки уподобляется небесным светилам («одна часть лица лучится подобно луне, другая – солнцу», «её личико излучает солнечный свет» и т. д.), драгоценным камням и сокровищам («когда смеётся, из уст высыпаются жемчуга», «зубы блестят, ках жемчуга», «золотые волосы» и мн. другие), различным птицам («тело ее подобно белому лебедю», «волосы чернее вороньего крыла», «брови выгнуты, как крылья ласточки» и т. д.) [4. С. 26–31].

Тюркско-башкирская поэма «Мухаббат-наме» (1353) средневекового поэта Хорезми также изобилует традициями фольклор-

ной поэтики, связанной с формулой красоты. В этом произведении отсутствует какая-то сюжетная линия. Оно состоит из писем, в которых описываются какие-либо события в последовательности, любовные переживания лирического героя о луноликой девушке.

…Бог, давший душу нашей плоти бренной,
Тебя царица сделала несравненной,
Меня он сделал изумленным небом,
Тебя же – солнцем красоты нетленной [3. С. 60].

С одной стороны, здесь с помощью традиционной поэтики изображается девичья красота. С другой стороны, уподобляя ее небесным светилам, она оказывается краше и совершеннее как само Солнце. Это вызывает аллюзию на суфийское мировосприятие.

Солнце, прежде всего, является источником света, а свет в Исламе имеет религиозно-мистическое значение и восходят к мусульманской теософии – учению о свете, в котором, в частности, указывается, что «первым Аллах создал Свет Мухаммеда (ан-Нур ал-Мухаммади), что подтверждается хадисами и высказываниями самого пророка, что он является носителем Божественного света». Кроме этого «отождествление Бога со светом, солнцем, огнем получила свое развитие во многих религиозных системах древности и средневековья» [2. С. 87], в суфиских учениях в частности.

Стремление героя к овладению этим светом, красотой, то есть достижению ответной любови своей возлюбленной, можно рассматривать как стремление к высшей Истине согласно учениям суфиев. Только через постижение своей истинной сущности человек может достичь непосредственного восприятия Бога и обретения единства с Ним. Это очень лаконично выражает один из хадисов Сунны, гласящий: «Кто позна́ет себя – тот позна́ет Бога». На заключительных этапах такого постижения индивидуальное человеческое сознание сливается с Божественным Сознанием. Эта конечная цель описывается в суфийской традиции как высшее состояние сознания Баки-би-Аллах (Вечность в Боге).

В основе суфизма лежит любовь (махабба, хубб). Суфии даже иногда говорят о своём учении как о «гимне Божественной Любви» и называют его тасса-вури – «любовь-видение». Любовь рассматривается в суфизме как та сила, которая ведёт к постоянному усилению ощущения включённости в Бога. Этот процесс приводит к пониманию того, что в мире нет ничего, кроме Бога, который является одновременно и Любящим, и Любимым[1].

В рассматриваемой поэме «Мухаббат-наме» Хорезми также можно уловить нотки «гимна Божественной любви». В ней между строк прочитывается намек на учение суфийского толка, заключающееся в поиске Истины, в прохождении ступеней, ведущих к постижению высшего знания. Эти ступени в произведении можно было бы усмотреть в следующих этапах: в начале (в 1–4-х частях-наме), лирический герой еще не смело выражает свои чувства, тайком восхищается красотой девушки, лишь в мечтах осмеливается ее любить и ждать взаимности. С точки зрения суфийского учения этот период можно интерпретировать как то, что ученик находится на пути освоения законов Шаригата, выполняет все постулаты Ислама, работает над своим духовным очищением и самосовершенством, однако он огорчается, что еще далек от Истины; 2) далее в поэме (в 5–8 письмах) лирический герой осмеливается обратиться к своей возлюбленной, он испытывает удовлетворение от того, что смог добиться внимания с ее стороны. В этих переживания и ликованиях можно разглядеть момент прохождения учеником второй ступени на пути постижения Истины, усвоение некоторых успехов, от чего он испытывает удовлетворение. Ему кажется, что он вот-вот постигнет своей цели; 3) в 10-ом письме лирического героя одолевает глубокое разочарование из-за коварной измены его возлюбленной. В понимании суфийского учения это можно трактовать, как достижение учеником третьей ступени: кажется, что он находится у порога наивысшего совершенства на пути к Истине. Он обрел счастье. Однако радость счастья оказывается иллюзией. Потому что с каждым достижением хочется вновь и вновь постигать все

[1] По: Основы суфизма // http://osoznanie. org/1953-osnovy-sufiyskogo-ucheniya. html

больше и больше знаний. Цель, достигнутая с помощью усвоенных знаний, порождает собой новую цель, за которой следует следующая и т. д. А она требует новых знаний и познаний. Все это и приводит ученика-суфия или героя поэмы «Мухаббат-наме» к некоторым разочарованиям и уныниям. Однако он продолжает работать над собой, стремиться к дальнейшему усовершенствованию.

Частое обращение в произведении к саке – виночерпию с просьбой наполнить бокалы можно интерпретировать, как желание суфия отведать вино как символ постижения им высокой Истины.

В поэме «Мухаббат-наме», которую также называют письмой писем, также можно проследить традиционный образ «Справедливого правителя», с помощью которого автор озвучивает нравоучения и наставления. Как отмечает А. Бомбачи, «письма писем» «…не отличаются существенно от обычных газелей; лицо, к которому обращены они – это мужчина (см.: упоминание меча, стрел, сокола), и может быть, то же самое лицо, которому посвящено сочинение» (то есть бек Мухаметкужа) [1. С. 261]. Тем не менее между письмами «наме», лирическими отступлениями газелями и двустишиями месневи, обращенными к виночерпию, все же можно ощутить логическая связь, что позволяет выстроить целостное произведение. Это особенно проявляется тогда, когда любовные нотки перекликаются с одическим мотивом мадхия в честь великого правителя Мухамметкужи:

…Как месяц к ночи, вышел в блеске славы
Бек Мухаммед Ходжа – орел державы…
или
…Источник счастья и удачи кладезь,
Бек Мухаммед Ходжа – вселенной радость.
Ты наделил страну душой и блеском,
Величьем схож с владыкой Джанибеком[1]!..
[3. С. 56, 61]

Восхваляя всемогущего правителя, автор позволяет себе произнести в его адрес слова назидания, преподать нравоучения су-

[1] Джанибек – верховный хан Золотой Орды с 1342 по 1357 год.

фийского содержания, призывая его быть более милосердным и добрым по отношению к своему народу, довольствоваться малым, дорожить тем, что имеешь и т. д.

…Вкушая радость, сбрось печалей бремя.
Пусть разум затуманится на время!
Ведь этот мир изменчив и конечен,
Для смертных этот мир, увы, не вечен.
Но не скупись на милость для народа,
Будь счастлив, как велит твоя природа!. . [3. С. 65]

На образ «Справедливого правителя» в «Мухаббат-наме» автор смотрит сквозь призму гуманистических, общечеловеческих качеств, которыми необходимо владеть каждому правителю, ведь жизнь быстротечна, ее надо успеть прожить с достоинством. Вместе с похвалой поэт осмелился читать назидания, мол, вельможа должен обладать достоинством справедливого и милосердного правителя. На фольклорный образ, таким образом, возложена важная идейно-художественная функция, способствующая претворению в жизнь этого замысла автора.

Таким образом, в средневековой поэме тюркско-башкирской литературы «Мухаббат-наме» Хорезми отчетливо прослеживается творческое использование фольклорной поэтики в определенных художественно-эстетических целях, подчиненных учениям суфийской философии. В одах красоты и совершенства, в письмах, наме аллюзорно репрезентируются ступени постижения человеком абсолютной Истины.

Литература

1. *Бомбачи А.* Тюркские литературы. Введение в историю и стиль // Зарубежная тюркология / А. Н. Кононов (отв. ред.). М., 1986.

2. *Ганиева Р. К.* Эстетика Божественного Света в тюркских литературах средневековья // Ученые записки преподавателей факультета татарской филологии и истории КГУ: сб. ст. / И. А. Гиляжев (отв. ред.). Казань, 2002.

3. Поэзия Золотой Орды / Пер. с тюркск. Р. Бухараева. М., 2005.

4. *Хусаинова Г. Р.* Поэтика башкирских народных волшебных сказок. М., 2000.

Г. А. Шадинова
(МКТУ им. Х. А. Яссави,
г. Туркестан, Республика Казахстан)

Суфийские взгляды Юсуфа Баласагуни в его произведении «Кутадгу билиг»

В истории духовной жизни народов мусульманского Востока одно из распространенных явлений был суфизм. За десять с лишним веков становления и развития это мистическое течение в исламе, в зависимости от исторических периодов и социально-культурных особенностей региона, приобретало различные формы и направления. Суфизм начал формироваться примерно в середине VII – начала IX века. Этому учению присущи глубокий анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему созданию религиозных истин.

Путем постижения истины в суфизме является – тарикат. Определение тариката можно объяснить как систему приемов, методов подготовки суфия. Поэтому, суфизм разделяется на различные тарикаты, также распадается на братства или духовные ордена.

Суфизм в основных в своих тарикатах не признает за разумом способность познания мира. Кроме этого, разум осложняет познания истинной реальности, поскольку оно дает только иллюзорную картину мира, необходимо уничтожить формы обыденного мышления. Диалектический материализм считает, что суфизм – это учение агностическое, а если говорить об интуиции и озарении в суфизме – это идеалистический понимаемая, потому что, благодаря интуиции познается только божество, разлитое во Вселенной, но не Вселенная, не сам объективный мир.

Основы мировоззрения суфизма – это стремления к постижению божества посредством экстаза, озарения. Эту мысль отчетливо и полно выразил знаменитый поэт и теоретик суфизма Ибн Араби: «Существует три формы познания. Первая форма познания разумом, которое сводится лишь к собиранию сведений

и фактов с целью добиться постижения истины. Вторая форма познания эмоциями и чувствами, при котором человеку кажется, что он проник в нечто высшее, но воспользоваться своими знаниями он не может.

Третья форма – истинное познание реальности, при котором человек постигает истину, лежащую за пределами разума и чувств. Схоластики-богословы и ученые сосредоточили свое внимание на первой форме познания. Те, которые живут чувствами и опытом, прибегают ко второй форме. Иные сочетают две первые формы или попеременно. Но истинное знание постигают лишь те, которые способны приблизиться к реальности, лежащей за пределами двух первых форм познания. Таковы суфии» [1. С. 151–152].

В этом размышлении очень точно схвачен один из самых характерных признаков суфизма – его представления о пути к постижению бога именно во время озарения, экстаза – чувственному и рациональному познанию. Однако суфийские мыслители полностью не отвергали ценности рационального знания, но и в то же время отмечали ограниченность его возможностей.

Предмет познания для суфиев ограничен религиозными рамками. Главное для них – поиск ответа на вопросы, что есть истина единства бытия. Суфии постигают истину посредством любви, эмоции, которые будоражат воображение. Поскольку воображение рождается в любящем сердце, сердце также является вместилищем божественным и своеобразным органом мистического познания. Сердце в суфийской символике играет важную роль, потому что оно – зеркало, в котором отражается свет божий, а чтобы увидеть там лик господа бога, нужно это зеркало отполировать. Человек, который познает, направляет все свои усилия и старания на моральное совершенствование.

Сердца суфиев чисты, как хрусталь, в то время сердца у «грешников» покрыты «ржавчиной» и глухи к истине. «Сердце может ржаветь как железо», – говорит Ф. Розентаул [2. С. 189]. Этими словами он объясняет, что сердца можно очистить мистическими приемами и чтением Корана, вследствие чего, такая ржавчина не будет налетом, которая должна покрыть поверхность сердца. Ког-

да сердце полностью заинтересовано познанием материального мира, то оно отвлекается от познания бога, это является ржавчиной на поверхности сердца. И поэтому ржавчина мешает сердцу познать истины, поскольку божественное присутствие постоянно дает знать о себе. Таким образом, пути «размягчения» сердец, их готовность к восприятию божественных знаний, и, конечно, отвращения от мирных страстей и желания, составляют суфийскую гносеологию.

Одним из важнейших идеологических течений, оказывающих значительное влияние на общественно – философскую мысль в XI–XII вв. был суфизм. Сложность и неоднородность этого течения состояло в том, что в нем нашли отражение как прогрессивные, так и реакционные ориентации. Неоплатонизм, индийские теософские системы, разные сектантские течения ислама являются идейными источниками суфизма – пантеизм, является той чертой, которая сближает суфизм и восточный перипатетизм.

Одним из представителей восточных мыслителей XI века Ю. Баласагуни в своих философских воззрениях выступает как воинствующий мусульманин. Основой его миропонимания является учения монотеизма. По его понятиям, бог не коранический, существующий вне зависимости от реальности, а проявляющийся везде, всюду, всегда и во всем. Все сущее олицетворяет и отражает бога.

В «Кутадгу билиг» достаточно четко представлено суфийское миропонимание. Точка зрения, выдвинутая Р. Деверо, состояла в идейной направленности «Кутадгу билиг» дать бой аскетизму и мистицизму, как элементам, которые ослабляют дух и жизненные силы народа.

Ю. Баласагуни в своем мировоззрении прослеживает две тенденции: с одной стороны выступает как идеолог правящего класса, трактующий о разумном управлении, а с другой – проявляет сочувственное отношение к простому люду. Аскет Одгурмыш выразил сочувствие в протесте, критиковавшем существующий социальный устой караханидского государства. Он интересен тем, что его образ является отражением народной струи в раннем суфизме, который выражал свободомыслие эксплуатируемых сло-

ев общества. Одгурмыш – последний типичный представитель раннего суфизма в Средней Азии, мистик и пессимист, который провозгласив идею ухода из общества, достижение счастья видит в единстве с богом. Отшельник Одгурмыш представляет интерес тем, что в себе объединяет черты мусульманских воззрений и является представителем раннего суфизма, который сохранил много манихейских реминисценций.

«Именно Одгурмыш, человек далекий от событий эмпирических реальности, воплощает в себе гуманистические начала, выражающиеся в критике социальных и нравственных пороков современного ему общества. Введение персонажа, занявшего откровенно оппозиционную позицию по отношению к господствующей идеологии, и объективная трактовка Юсуфом этого образа, естественно, свидетельствует о широте взглядов автора, сумевшего подняться выше классовых предубеждений и ограниченности»,- пишет А. А. Валитова [3. С. 49].

События в «Кутадгу билиг» разворачиваются вот таким образом: справедливый царь Кюнтогды прославляется своей известностью. Айтолды узнав о его правосудии, преодолевает очень долгий путь и поступает к нему на службу. Но через некоторое время его постигает смерть, и на его должность царь назначает сына визира Огдюльмиша. С разрешением царя, Огдюльмиш приглашает на работу во дворец своего умного родственника Одгурмиша, отказавшегося от суеты мира.

В полемике Кюнтогды и Огдюлмиша с Одгурмышем в связи с приглашением его к жизни при дворе, нашло сложное и противоречивое отражение суфизма. Кюнтогды, увещевая Отшельника, в первом же письме проявляет свой взгляд на отшельничество, освобождающее от забот о людях и общества. Уединению и самосозерцанию елик и Огдюльмиш противопоставляют идеал человечности, как заботу в пользу народа: Скажи, в чем же суть человека добра, когда он не делает людям добра [4. С. 35]. В аскетизме имеется эгоистическая самоуверенность:

Достойный, в глуши позабыл ты об этом,
Лишь пост и молитву блюдешь ты обетом.

Себя лишь ты тешишь постом и мольбой,
Бездушен, кто занят одним лишь собою [5. С. 254]!

Одновременно звучат в нем покровительственно – начальственные нотки: «Что с тобою, кто тебя обидел, скажи только – «силой законные меры приму». В ответ на это первое послания елик получает достойный отпор в резкой форме. Система ценностей дворцовой жизни не представляется Одгурмышу единственной, и, тем более высокой [4. С. 36].

Внемли четырем моим просьбам, елик,
С покорной мольбою к тебе я приник:
Бессмертье мне дай, вечных лет благодать
Дай вечно быть юным, старенье не знать
Здоровье мне дай, прочь все хвори гоня,
И сделай богатым, не бедным меня!
Исполнишь – к твоим припаду я стопам
И всю свою жизнь тебе в жертву отдам!
И если мольбу ты исполнишь мою,
Я – раб твой, елик, – тебе руку даю
А если не властен ты мне порадеть
То чем же сильнее меня ты? – ответь [5. С. 288]!

Этими словами Одгурмыш объясняет, что признает долю правоты елика, но при этом остается при своих мнениях. Он считает, что елик со своей властью не в силах даровать ему бессмертие, вечную молодость и здоровье, так как он не может быть сильнее его.

И этот ответ Одгурмыша сильно задевает царя:
Внемли мне, премудрый и доблестный муж,
Пойми мою речь, зрелый ум обнаружь.
И, если верны мои речи, тогда
Гордыню смири и – скорее сюда!
Досадливый речи из долгих словес,
Разумны слова свои тратит в обрез.

Довольно словес, не тяни свою речь,
Рассудку, сознанью, уму не перечь[5. С. 289]!

Вот с такой речью царь отправляет второе послание. По его утверждению, его слова должны быть законом для всех, и поэтому никто не может ослушаться его. Одгурмыш улавливает тон: «гневно письмо» [4. С. 63].

Терпеливо он дает разъяснение тому, почему его не прельщает служба при дворе. Елик с достоинством принимает отказ, мол поглядим и подождем. Усмирив свою гордость и пыл, в своем третьем послании, елик предлагает встречу на равных: неважно кто к кому придет, так как умысел уже иной, чем прежде, и состоит в том, что хочет елик «взглянуть» на него, для того чтобы поговорить, посоветоваться, поделиться сомнениями.

Оставил елик прежний умысел свой,
Лишь свидеться хочет теперь он с тобой.
Поедешь ли ты к нему, он ли сюда,
Тебя повидать у него есть нужда [5. С. 301].

Это было разъяснение воли елика Огдюльмишем Одгурмышу. После этого по своей воле приходит Одгурмыш к елику и делится с ним мыслями, обсуждает человеческие дела. Речи Одгурмыша явно пронизаны сокровенными устремлениями автора [4. С. 64]:

Послушай, что сказано знающим беком,
Всевластным, дела понимающем беком:
«О жаждущий беком быть – людям главой!
Ты скромность себе же во благо усвой.
О жаждущий беком быть повелителем властным!
В делах будь с наукой в союзе согласном.
В союзе с наукой верши все дела:
Где знания, там хороши все дела!
Не вечно мирское, и жизнь быстротечна,
Упрочивай блага, живущие вечно [5. С. 376].

Здесь Одгурмыш советует правителю быть справедливым, просвещенным, мудрым, обладать разумом, знанием и рассудком,

чтобы государственное дело велось должным образом, потому что такая система управления способствует всеобщему счастью и благополучию народа.

В диалогах отшельника Одгурмыша и елика Кюнтогды раскрываются начала и таинства философии, закономерности способа мышления. Эти беседы о смысле жизни и человеческого существования, мистическом миропонимании показывают различные стороны мировоззрения Баласагуна, среди которых специфическим был поиск истины на основе идеи блага как доброты человека. Здесь происходит объединение идей истины, блага и красоты, ибо истина и добро находят свой синтез в красоте [6. С. 17].

Знакомством с разными взглядами на жизнь явился диалог Одгурмыша с аллегорическими образами. В произведении сказывается, что он имеет познания в жизненной реальности, а казалось бы, он далек от земных благ. По мнению автора, отшельник имеет глубокие познания в социальной жизни караханидского общества. Е. Э. Бертельс отмечает, что «суфийская поэзия, хотя и проникнута духом мистики, но ее связь с народом, неизбежной демократичностью тенденцией к критическому отношению к феодальной аристократии делают ее неизмеримо более живой и жизнеспособной, чем придворная поэзия» [7. С. 53].

Таким образом, активизация суфизма в общественной и политической жизни XI-XIIвв. показывает, что была попытка создать новую идеологическую систему социального регулирования путем реформации мусульманской религии и консолидации суфийских и теологических концепций.

Литература

1. *Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я.* Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971.

2. *Роузентал Ф.* Торжество знания: Концепция знания в среднековом исламе. М., 1978.

3. *Валитова А. А.* Отражение в «Кутадгу билиг» легенды об Александре Македонском и нищим шахзаде // КСИНА. М., 1964. Т. 65.

4. *Касымжанов А. Х., Мажиденова Д. М.* Очарование знания. Фрунзе, 1990.

5. *Иванов С. Н.* О «Благодатном знании» // Баласагунский Ю. Благодатное знание. М., 1983.

6. *Орынбеков М. С.* Философские воззрения Абая. Алматы, 1995.

7. *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

М. Л. Швецов
(Донецкий Центр института востоковедения
им. А. Крымского НАН Украины, г. Донецк, Украина)

Мусульманский мир Подонцовья и Приазовья эпохи Средневековья: древности XIII–XIV веков

Весной 2011 г., на I Международной научно-практической конференции, посвященной обсуждению проблем появления, развития, адаптации и распространению «Іслама и ісламознавство в Україні», нами был прочитан доклад, «О времени и путях распространения ислама на юго-востоке Украины», в котором были очерчены, как ранние этапы появлении учения, так и указаны памятники эпохи средневековья, отражающие его расцвет в эпоху Золотой Орды.

Распространение учения начинается, по мнению специалистов, в X веке. В качестве одного из главных аргументов в пользу этой даты приводятся первые упоминания в древнерусских летописях о мусльманских проповедниках, относящиеся к X веку. Описывая религиозный диспут об истинной значимости Великих учений /»выбор веры»/ в присутствии князя Владимира в 981–982 гг. и его выбор для Киевского государства, летопись одним из участников называет проповедника ислама /молу из Болгар/, как считает Л. Гумилев. Летопись ярко описывает этот знаменитый сюжет из истории Киевской Руси.

В диспуте принимали участие представители трех Великих учений: христианства, ислама и иудаизма. Еще более категоричен О. Прицак, считающий, что, «будучи новгородским князем (до 980 г.), Владимир Великий не только был заинтересован в поддержке хороших торговых связей с мусульманским купечеством Волжской Болгарии, которая, в свою очередь, была провинцией Хорезма». Ссылаясь на аль-Марвази (прибл. 1120 г.), О. Прицак считает, что «Владимир сам принял ислам» [4. С. 30–31]. В то же время проповедь среди кочевого населения степи могла существовать и ранее. Проповедники шли в степь вместе с торговыми караванами по Великому Шелковому Пути в Киев. П. Голубов-

ский в 1884 г. писал, ссылаясь на данные ал-Бекре (ок. 400 г. х.), об удачной проповеди мусульманского проповедника среди печенегов [5], а по данным Л. Гумилева, это было в 1026–1027 годах. «Через 50 років ал-Гарнаті, перебуваючи в Київі, вчить основ Корану печенігів, які служили у війску київського князя» [6; 10. С. 503–505]. Л. Гумилев относит эти события к 1034 году.

Степные просторы Восточной Европы, неотъемлемой частью которых является современная юго-восточная Украина, представляли собой связующее звено между Западной Европой и Востоком, являясь своеобразной ареной исторических событий. Входя в Великий пояс Степи, сей регион был подвержен постоянным движениям как кочевого, так и оседлого многоэтничного населения. Появление в Степи носителей Великих Истин – пророков, странствующих проповедников, дервишей, монахов, миссионеров находило благодатную почву, куда сеялись семена Знаний, Веры, Истины. Если вопрос распространения в регионе христианства и язычества не вызывает сомнений и дискуссии касаются только сроков и путей их проникновения, то об источниках и памятниках, связанных с появлением ислама на востоке Украины, о путях проникновения, распространения его мы знаем мало. Древности ислама в Поволжье, в Подонье и Крыму хорошо освещены археологическими, эпиграфическими и письменными источниками.

Необходимо отметить, что в общих вопросах исследований истории ислама в России и Украине учеными-востоковедами конца XIX – начала XX веков – Д. Яворницким, М. Грушевским, А. Крымским уделялось определенное внимание и рассматриваемой территории Украины. Нельзя не назвать и современных востоковедов: Я. Дашкевича, Я. Полотнюка, А. Колесникова, В. Рыбалко, В. Лубского, Н. Кирюшко, посвятивших свою жизнь исследованию мира ислама в Украине [1. С. 27–34]. Проведение во Львове более 20 (1990–2010) научных международных конференций по истории религии в Украине дало значимые результаты в решении рассматриваемой темы. В 1995 году на заседании секции «Східні релігії» данной конференции нами был поставлен вопрос о времени появления и исламских древностях юга-востока

Украины [10. С. 503–505]. В дальнейшем мы вновь возвращались к данной теме [11; 12].

Как отмечено нами, распространение ислама в Поволжье, Подонье и в Крыму начиная с X–XI веков хорошо освещено письменными источниками и подтверждается археологически. К сожалению, древние авторы мало уделяли внимания нашему региону, а может, известия до нас не дошли (не сохранились). И если письменные источники не дают на сегоднешний день детального представления о времени и путях распространения ислама на юго-востоке Украины, то археологические и эпиграфические источники дают возможность говорить о проживании мусульман в рассматриваемом регионе еще с XIII–XIV веков. Это не только отдельные находки арабских дирхемов, известных в материалах края с X века, но и захоронения мусульман под отдельными курганами: на горе у г. Изюм [7], в г. Донецке (Сталино, центральная поликлиника, раскопки Н. Макаренко), Гусельщиково [4] и в больших могильниках у городов, например Мариуполь.

Одной из уникальных находок можно назвать надгробную стелу в кургане у с. Гусельщиково, в Приазовье, с арабской надписью «Смерть покойного незабвенного напона Али Бек Тимур Булака, сына Али-Той Тимура (последовала) в год 781 Хиджры» [4. С. 38, 750]. Аналогичная стела с надписью «Велел сделать это Али Ад Дин сын Джамал ад Дина сына Али Тарази в день 11 шаваля из месяцев 734 года Хиджры» была обнаружена на горе Кременец под Изюмом [8. С. 10].

Однако наиболее известным памятником в регионе в начале XX века стал открытый священником Спесивцевым комплекс строений у с. Райгородок Изюмского уезда. «Участок, окруженный валами, прямой чертой от г. Славянска на ЮЗЗ. Местность, расположенная между валами и с. Райгородок, называется «Городок». Следов укрепления здесь нет. Во время обработки земли выкапываются древние кирпичи, какие-то кирпичные фундаменты небольших зданий, изразцы и множество серебряных и медных монет татарских ханов XIII–XIV века. На южном конце поля существует холм. Крестьяне, раскопав траншею, нашли массу целого и разбитого кирпича, плиточный пол какого-то здания, не-

сколько десятков прекрасных изразцов голубого цвета и каменное крыльцо или паперть, ведущее в здание с южной стороны. Возможно это остатки дворца или мечети» [10. С. 260, 263].

Как отметил В. А. Городцов на заседании Московского археологического общества, «в сообщении священника В. Спесивцева показано, что в близи Райгородка существует мусульманский центр» [8. С. 260–263], где «найдены 22 табаристанские монеты: 3 – серебряные, 18 – медных. А на 16 сажень, остатки от мечети или церкви. Кирпичи для стен и пола – квадратные и покрыты даже бирюзой» [11. С. 43]. Упоминается также «татарский городок 1356–1384 гг.» «Еще две кучи мусора на расстоянии вблизи Сорочина хутора, целый курган». В других источниках упомянуты «несколько монет Азовской орды и жилище кирпичной постройки».

Нельзя не упомянуть о еще одной находке у Райгородка. Это меч с арабской надписью, содержащей пожелание владельцу меча «эмиру Гарсъ-эд-дину, славы, счастья и господства» [11. С. 85, рис. 156, а-г], украшенный ажурным серебряным орнаментом, розетками и навершием с изображением лани и сокола. Хранится в Эрмитаже. По мнению М. Горелика, данный уникальный экземпляр именного оружия эмира Харис-ад-Дина изготовлен в Испании на заказ для его будущего хозяина [13. рис. 25, 4].

Обследование в 30-е годы Н. Сибилевым городищ у сел Маяки, Сидорово, Тепленское и Татьяновка показало существование целого комплекса древностей этой эпохи. Дальнейшие раскопки В. Михеева на Царином городище у с. Маяки в 1966–1971 годы не только подтвердили идеи Н. Сибилева, но и открыли слои и захоронения золотоордынской эпохи. В 1988–1991 годах нами были исследованы на памятнике у с. Маяки могильники с многочисленными захоронениями по мусульманскому обряду, о чем и был прочитан доклад на конференции во Львове в 1995 и 1998 года [10; 11. С. 503–505]. Продолжение полевых исследований на памятниках Подонцовья у с. Сидорово, Маяки показало проживание здесь мусульманского населения эпохи Средневековья в золотоордынскую эпоху [9. С. 230–250].

Подводя итог нашему докладу, необходимо отметить: представленные материалы показывают, что нельзя согласиться с мнением о невозможности определить ранние даты проникновения ислама на земли Украины и «об отсутствии имен, фактов, географических привязок на землях Руси-Украины» [12]. Да, элемент диффузии (постепенного распространения) в этом случае существует. Появление и распространение ислама на землях юго-востока современной Украины обусловлено нахождением этих земель на трассах Великого Шелкового Пути, объединяющего Восток и Запад в эпоху Средневековья [12. С. 55]. Нельзя не учитывать этнический фактор носителей этого учения, представленых тюркским и тюркоязычным населением, заселявшим эти земли с эпохи раннего Средневековья.

Литература

1. *Кирюшко М. И.* Питання вивчення ісламу в сучасній українській суспільствознавчій літературі // Історія релігій в Україні. Праці XII Міжнародної наукової конференції. Львів, 22–24 травня 2002.

2. *Миллер А. А.* ИАК, 1902. № 21–23; Тр. XIIАС, (Труды XII Археологического съезда). Харьков, 1902.

3. ОАК за 1898 г. СПб, 1901

4. *Прицак О. Й.* Походження Русі. К., 1997.

5. *Полотнюк А. Е.* Мусульманська культура на території сучасної України // Історія релігій в Україні. Київ; Львів, 1993.

6. *Полотнюк Я. Е.* Кримське ханство в контексті ідеологічного змісту мусульманської культури // Історія релігій в Україні. Київ; Львів, 1994.

7. *Сибилев Н. В.* Архив ВУАК, К. ф. 5, № 166, карточка № 51; Он же: Древности Изюмщины. 1926 г. 1930 (1924). Вып. 1.

8. *Спесивцев.* Находки в Райгородке // ТРХIIАС. 1905. Т. 1; 1902 г. Т. 1.

9. *Ходжаев Т. К., Швецов М. Л.* Население Подонцовья эпохи Золотой Орды // Степи Восточной Европы. Донецк, 2012. Т. 11.

10. *Швецов М. Л.* Нові матеріали до історії ісламу на Україні // Історія релігій на Україні: Тези повідомлень Міжнародного V круглого столу (Львів, 3–5 травня 1995). Ч. 5. Київ; Львів, 1995.

11. *Швецов М. Л.* Середньовічний мусульманський центр на Сіверському Дінці // Історія релігій в Україні. Праці Міжнародного VIII круглого столу, 11–13 травня 1998 р. Львів, 1998.

12. *Швецов М. Л.* Степи Воосточной Европы во взаимосвязи Востока и Запада // Трассы Великого Шелкового Пути. Донецк, 1992.

13. *Gorelsk M.* Oriental armour of the Near and Middle East from the 11th to15th centuries as shown in works of art // Islamis armsand armour, ad. By R. Elgood, London, 1979.

Л. А. Ямаева
(ИГИ АН РБ., г. Уфа)

Суфийская составляющая народного ислама у башкир

Ислам к башкирам стал проникать из среднеазиатского региона, с народами которого они поддерживали традиционные торгово-экономические и культурные связи. Этот регион, в свою очередь, был ареалом распространения самобытной мусульманской культуры, которую можно охарактеризовать как синтез суннитского ислама ханафитского толка и суфийской формы его бытования. Мирное проникновение ислама на территорию Южного Урала стало возможным благодаря индивидуальной миссионерской деятельности суфиев. «Суфии, – писал известный российский востоковед В. В. Бартольд, – отправлялись проповедовать ислам в степь, к туркам[1], и всегда пользовались среди турок гораздо большим успехом, чем представители книжного богословия» [1. С. 68]. Среди башкир активную миссионерскую деятельность проводили члены братств Ясавийа и Накшбандийа.

В ходе своего утверждения среди башкир ислам как более развитая религиозная система преодолевал сопротивление приверженцев более древних религий и верований (маздаизма, шаманизма) и местных родовых культов. Культ предков был заменен культом мусульманских святых, а шаманские камлания «облагородились» исламской риторикой. Башкиры стремились придать своим верованиям «мусульманский» внешний вид и уподобить их проявления нормативным для исламского вероучения обрядам и ритуалам. Такая устойчивость элементов древних верований и культов объяснялась тем обстоятельством, что башкиры как народ сформировались в доисламский период, когда в их духовной культуре преобладало мифологическое мышление.

Среди реликтов доисламских верований башкир, прошедших «омусульманивание», можно назвать культ гор. В качестве примера сошлемся на башкирскую легенду «Камень Пайгамбара (пророка)», согласно которой у реки Бирмэс недалеко от дерев-

[1] Здесь в значении «тюрки», «тюркоязычные народы».

ни Кадырша Зилаирского района РБ имеется камень со следами ног «пророка» (на иранский лад – пайгамбар). Камень этот среди местных жителей считается священным [2. С. 49]. Фольклористы, записавшие легенду, считают, что речь в ней идет о пророке Мухаммаде. Более вероятно, что в легенде речь идет о следах ног известного среди башкир святого – Бабы Тукляса, или мистического покровителя суфиев Хазыр Ильяса. На эту мысль нас натолкнул сюжет из жизнеописания представителя хорасанского суфизма XIIIв., эпонима и основателя суфийского братства Бекташи – Хаджи Бекташа Вели. Согласно тексту жизнеописания, «Хаджи Бекташ взобрался на скалу и начал топтать ее. Следы его ног остались на вершине скалы, которая вдруг сделалась мягкой, как тесто» [цит. по: 3. С. 258]. Предания о подобных «чудесах», связанных с камнями, по мнению отечественного исследователя Ю. А. Аверьянова, характерны для жителей Анатолии – «страны камней» и для других «тюркских племен», чье формирование связано с горной местностью [3. С. 258]. К таким народам, несомненно, можно отнести и башкир, родиной которых являются южные отроги Уральских гор.

Наиболее ярко религиозный синкретизм у башкир проявился в почитании гробниц-мазаров, возведенных над могилами мусульманских святых (эулиэ). Паломничество к эулиэ кэбэрэ редко проводилось для совершения таинства муракаба (духовное общение с Богом или святым), а имело вполне утилитарные цели: лечение от болезней, снятие порчи, решение семейных и финансовых проблем и др. «В большинстве случаев, как отмечал известный востоковед И. Гольдциэр, – людьми руководит вера, что в результате паломничества к могиле святого, совершения молитвы и принесения даров ему можно получить помощь в беде» [4. С. 46]. К святым обращались не только по «бытовым» вопросам, но и молили о помощи в борьбе с врагом. Так в известной башкирской легенде «Последний из Сартаева рода», где описывается период вооруженного противостояния Тамерлана с ханом Тохтамышем (конец XIV в.), главный герой Джалык рассказывает о своем обращении к святому Хусаин-беку с просьбой о заступничестве во время битвы с превосходящим по численности во-

йском противника [2. С. 176]. Объясняя суть феномена культа святых в исламе и его происхождение, И. Гольдциер отмечал, что этот культ «в недрах монотеистической религии отвечает политеистической потребности в том, чтобы заполнить огромное расстояние между людьми и божеством» [4. С. 25].

Суфийские адепты использовали в своей пропаганде ислама те элементы мусульманской духовной культуры, которые были «генетически» близки к народной религии башкир. Среди таких элементов народных верований, в частности, можно назвать веру в чудодейственную силу амулетов. Этот элемент стал базой для проникновения «в быт» башкир фрагментов коранического текста: появлению айатов и их фрагментов на ювелирных изделиях, оружии, на тканях и др.

Привлекательными для башкир были и социально-этические принципы, пропагандируемые суфиями. «Высшая форма служения (Богу), – считали, например, представители братства Ясавийа, – это облегчить горе скорбящих, удовлетворить нужды беспомощных и накормить голодных» [Цит. по: 5. С. 44]. Такая социальная программа, подкрепленная благотворительной практикой, привлекала в лоно ислама большое количество неофитов из башкир.

Суфийская форма бытования ислама хорошо ложилась на ментальность башкир. В частности, с их свободолюбивым, независимым характером хорошо сочеталась традиция суфийских братств, базировавшаяся на идее духовной автономии от господствующей идеологии и от официальной власти. Контрастность суфизма (идеология «смирения», «упования» на Бога и одновременно идеология повстанческих движений) [6. С. 206] также не вызывала отторжения у башкир. С одной стороны для них был характерен философско-созерцательный тип мышления, а с другой – воинственность. Башкирские войны-восстания XVII – XVIII вв. спасли народ от насильственной христианизации и сохранили его особый социально-экономический статус внутри российского государства.

Бесконфликтному проникновению суфизма в башкирское общество способствовала и его ираноязычность. Основным языком

суфиев (в частности суфийской поэзии) был фарси. В этногенезе башкир наряду с тюркоязычными племенами большую роль сыграли ираноязычные сако-скифо-сарматские племена, которые были составной частью огромной мир-системы, охватывающей практически всю Евразию. Опираясь на лингвофилософскую концепцию В. фон Гумбольдта о существовании особого языкового мировидения [7] можно утверждать, что в мировосприятии и верованиях башкир иранский компонент был базовым [Подробнее см.: 8, 9, 10].

В пользу общности древнеиранского и башкирского духовного мира свидетельствует внутренняя связь и тождественная семантика их мифологий. Мифологию и фольклор башкир отличают этически маркированный дуализм добра и зла, что является одним из главных маркеров манихейского сознания, характерного для ираноязычного мира. Как отмечают уфимские исследовательницы З. Я. Рахматуллина и А. Я. Фаткуллина, «народная этика выдвинула идеал героя-батыра, которого отличают трудолюбие, уважительное отношение к предкам, справедливость и подвижничество. Различного рода мифические персонажи, злые духи и враждебные людям существа (аждаха, юха, див, мяскяй и др.), жестокие и несправедливые ханы и баи, угнетающие простых людей, олицетворяют собой безобразное и низменное, выступают против носителей эстетического идеала и нередко приводят к их трагической гибели». И даже проникновение ислама в башкирское общество, по мнению названных авторов, «не смогло переориентировать основополагающие принципы реалистической народной эстетики» [11. С. 184]. Косвенным подтверждением последнего тезиса служат легенды, предания башкир, где среди отрицательных персонажей, угнетателей народа часто представлены муллы [2. С. 34–35, 45, 51, 60–61, 84–85, 369–371, 401–402, 442].

В отличие от мусульманского духовенства святые (эулиэ) выступали в башкирском фольклоре как положительные персонажи. В частности, Баба Тукляс (Туклэс эулиэ) считался родоначальником башкирских батыров, впрочем как и у других тюркских народов: у ногайцев – Тукляс-баба; у казахов – Баба Тукты Шашты

Азиз (Баба Туклас) [2. С. 187; 12, С. 120–121, 150, 161–162, 184; 5. С. 46]. По мнению ряда исследователей, в образе Баба Тукляса синкретически слились две традиции – арабо-мусульманская и тюркская, фольклорно-рыцарская. Согласно первой Баба Тукляс был известным суфийским наставником, ведущим свою родословную от одного из первых халифов Абу-Бекра. По второй он великий воин (батыр), наделенный устрашающим обликом («волосатый») и сверхъестественной силой. Обе эти мифологические стороны образа Баба Тукляса использовал в своих интересах ногайский эмир Едигей, считавший святого своим прямым предком [5. С. 46–47].

Вместе с тем, манихейское сознание в традиционной культуре башкир нужно рассматривать не в узком смысле как религиозно-философскую доктрину, восходящую к имени Мани – иранского религиозного реформатора и пророка, а как определенный тип сознания, как матрицу, задающую алгоритм осмысления и модель поведения человека. Картина мира манихея остро дуализирована и делится строго на мы и они. Причем мы – всегда свет, а они – всегда тьма. Мы, или свет, – это наш привычный устойчивый традиционный универсум. Они – все те, кто для манихейского сознания представляются врагами этого мира [13. С. 104–105]. Манихейская парадигма в большей или меньшей степени представлена во всех традиционных культурах мира, и башкирская традиционная культура и сознание не являются исключением.

Манихейские настроения в обществе резко актуализируются в эпохи кризисов. Крупнейшим кризисом, усилившим энергию манихейской парадигмы в башкирском обществе, стало тотальное разрушение традиционной культуры в «жерновах» российской модернизации (вторая половина XIX– начало XX вв.). Именно для этого периода характерно окончательное превращение местного суфизма в так называемый – ишанизм, который стал преобладающей моделью бытования ислама у башкир.

Ишанизм был представлен в регионе традицией братства Накшбандийа-Муджаддидийа, отличительной особенностью которой было особое пристрастие к обрядности и ритуалу, преклонение перед догматами. Спецификой традиции Муджаддидийа

в регионе было и совмещение одним лицом двух ипостасей: суфийского шейха и имама мечети. Последних называли «указными муллами», так как для получения своей должности они должны были сдать экзамен на соответствие специальной комиссии Оренбургского магометанского духовного собрания и получить разрешение местной администрации в виде постановления губернского правления. Многие шейхи тариката Муджаддидийа кроме религиозной и преподавательской деятельности занимались предпринимательством, политикой, становились крупными землевладельцами. Таким образом, из суфизма выхолащивалась суть – система нравственного самосовершенствования, что привело к его деградации.

Вопрос о возвращении суфийской традиции ее истинной сути был поставлен на рубеже XIX– XX вв. шейхом Зайнуллой Расулевым (1833–1917). В 1859 г. З. Расулев был посвящен в братство Накшбандийа-Муджаддидийа известным шейхом Абдул-хакимом бин Курбангали Сардаклы. После десяти лет инициации З. Расулев в 1869 г. отправился в первый свой хадж. По дороге он остановился в Стамбуле, где произошла его встреча с шейхом Ахмедом Зияутдином Гумушневи, который был приверженцем бокового ответвления братства Накшбандийа – Халидийа. Под руководством Гумушневи З. Расулев второй раз прошел обряд посвящения в братство Накшбандийа и провел сорок дней в уединении со своим учителем, укрепляя духовные связи с ним и полнее осваивая методы мистического пути Халидийа [14. С. 127]. В своей книге «Божественные истины», изданной в Казани в 1899 г., З. Расулев указывает на свое двойной посвящение в братство и приводит обе силсилы [15. С. 352–353].

После возвращения из хаджа в 1870 г. популярность З. Расулева резко возросла. У него появились десятки последователей, которые приняли и новые для местных мусульман формы мистической практики: громкий коллективный зикр, обычай носить четки, празднование Маулюда (дня рождения Пророка) и др. Что же было причиной широкой популярности шейха З. Расулева и применяемой им новой мистической практики? Прежде всего, незаурядность самого Зайнуллы-ишана, которого, несомненно,

можно назвать эзотерической личностью. Это понятие, по мнению современного исследователя В. М. Розина, объединяет широкий спектр характеристик: это особый образ жизни, страстная устремленность к эзотерическому миру как конечной жизненной цели, известный аскетизм, установка на кардинальное изменение себя самого, особая культура жизни, включающая в себя разработку эзотерического учения (или освоение его), психотехническую работу над собой (отказ от желаний, отклоняющих эзотерика от его пути, культивирование эзотерического учения, достижение особых состояний сознания, погружающих эзотерика в эзотерическую реальность). Сюда же относится следование эзотерическому ритуалу и одновременно создание его [16. С. 106].

Что же касается тариката Халидийа, то рост популярности его среди башкир связан, видимо, с теми его особенностями, которые соответствовали менталитету народа. Прежде всего, эта та воинственность и энергичность, которые были присущи адептам этого братства. Характеризуя личность турецкого наставника З. Расулева Гумушневи, современный исследователь жизни и деятельности башкирского шейха Х. Алгар отмечает: «Гумушневи был примечателен тем, что завербовался вместе со своими учениками-мюридами для участия в русско-турецкой войне 1877 года; он организовал типографию для печатания книг; организовал открытие общественных библиотек… Эти примеры его различной и новаторской деятельности вне всякого сомнения оказали влияние на Зайнуллу Расулева, подвигнув последнего на его некоторые рискованные культурные и образовательные новации» [14. С. 128].

К числу таких рискованных предприятий можно отнести финансирование З. Расулевым издания двухтомного исторического труда башкирского историка Мурата Рамзи «Сборник сообщений и преданий о казанских, булгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных». После издания книга была запрещена царскими властями и изъята из продажи. В работе М. Рамзи освещалась история русской колонизации башкирских земель, давался глубокий социально-экономический анализ политики царизма в ходе колонизации, резко осуждалось противопоставление

правительством одних тюркских народов (татар, мишар, казахов) другим (башкирам) [17. С. 45].

В социологии истории различают три составные части, ступени общественного сознания: мифологическую, традиционную (религиозную), урбанистическую (рационалистическую). В суфизме как феномене общественного сознания представлены элементы всех трех его ступеней [см. подробнее: 18. С. 115–119]. Одновременно суфизм в научной литературе делится на «народный» и «высокий». В «народном» суфизме, который в Урало-Поволжье принял форму ишанизма, преобладали элементы мифологического и традиционного сознания. А философию суфизма, или «высокий» суфизм, сближали с мусульманским реформаторством наличие и в том, и в другом элементов рационалистического сознания. Последнему, согласно теоретической модели отечественных культурологов И. Г. Яковенко и А. А. Пелипенко, соответствует такой исторический тип человека, как личность. Личность, в отличие от индивида и паллиата, ориентирована «на творчество в самом широком смысле. Значимые черты личности – автономность, самодостаточность и постоянная ориентированность на выбор» [19. С. 137]. Зайнулла Расулев, как представитель «высокого» суфизма, как личность был ошибочно причислен некоторыми отечественными исследователями к джадидистам – «авангарду» рационалистического сознания в российском мусульманстве.

Но именно суфийское мировосприятие, на наш взгляд, позволило Зайнулле-ишану понять и принять многие кардинальные изменения в российском обществе и мусульманском мире конца XIX – первого десятилетия XX вв., в том числе найти общий язык с джадидистами. Проникновение в суть суфийского учения позволило ему встать на качественно иной уровень восприятия действительности, подняться над косностью мысли, присущей многим шейхам и ишанам Волго-Уральского региона.

Литература

1. *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Соч.: В 6 т. М., 1968. Т. 5.

2. Башкирское народное творчество. Уфа, 1987. Т. 2: Предания и легенды / Пер. с башк.

3. *Аверьянов Ю. А.* Культ природы в суфийском памятнике XV в. («Вилайет-наме Бекташа Вели») // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004.

4. *Гольдциэр И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.

5. *Ауэзов Е. К.* К истории исламизации населения Жетысу XV-XIXвв. // Отан тарихы (Отечественная история). Алматы, 2006. № 4.

6. *Прозоров С. М.* Суфизм как форма истолкования и бытования ислама // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Материалы III Международного симпозиума. Уфа, 2008.

7. *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.

8. *Ямаева Л. А.* Элементы древнеиранских религиозных верований в башкирском исламе // Проблемы востоковедения. Уфа, 2010. № 2.

9. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Древнеиранский компонент в традиционной культуре башкир // Панорама Евразии. Уфа, 2011. № 1.

10. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Элементы древних иранских верований в традиционном сознании башкир // Иран-наме. Алматы, 2010. № 4.

11. *Рахматуллина З. Я., Фаткуллина А. Я.* Башкирская народная эстетика: сущность и особенности // Урал–Алтай: Материалы III Всероссийской тюркологической конференции. Уфа, 2008.

12. Башкирское народное творчество. Уфа, 1999. Т. 10: Исторический эпос / Пер. с башк.

13. *Яковенко И. Г.* Манихейско-гностический комплекс русской культуры // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. М., 2007.

14. *Алгар Х.* Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. 1998. № 9.

15. Башкордский шейх Зейнулла ибн Хабибулла ан-Накшбанди аш-Шарифи (Расулев). Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства Накшбандийа, славословия [Аллаху] и молитвы-»салауат» (Канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийа-халидийа) // Шейх Муххаммад Амин аль-Курди аль-Эрбели. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа) / Пер. с араб. Уфа, 2001.

16. *Розин В. М.* Становление и эволюция теоретических представлений о субъекте (от субъект-субстанции к гносеологическому субъекту Канта и современному субъекту) // Пространства жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции. М., 2004.

17. *Ишбердина Г. Н.* Формирование мировоззрения А.-З. Валиди. Уфа, 2006.

18. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.

19. *Яковенко И. Г.* Ментальность в структурировании субъекта и субъектности // Человек как субъект культуры. М., 2002.

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ

Ю. А. Абсалямова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Ураза мусульман г. Уфы: некоторые особенности возрожденного ислама[1]

В Республике Башкортостан в последнее десятилетие наблюдается активный рост числа последователей ислама и возрождение мусульманских традиций, забытых в советское время. Формируется новое поколение мусульман, пришедшее в ислам сознательно, в результате собственных духовных исканий, а не исповедующее его в качестве унаследованной от предков религии. Среди их числа большую часть составляют молодые люди, студенты. Вновь пришедшие в ислам, как правило, являются более строгими последователями религии, отличаются стремлением к неукоснительному соблюдению всех ее предписаний. Исповедуют классический, «чистый» ислам в отличие от пожилого населения, сохраняющего старые традиции, не всегда совпадающие с догматическими воззрениями. Активный рост числа соблюдающих мусульман обуславливает появление отличий в исламских традициях, устоявшихся веками в среде местных мусульман. В том числе наблюдаются некоторые особенности в проведении ежегодного мусульманского поста ураза (*ураза*) в течение месяца Рамадан (*Рамазан*), являющегося одним из столпов мусульман-

[1] Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект «Традиционная культура в современном башкирском обществе: формы адаптации и трансформации».

ской веры[1]. Они связаны в первую очередь с организацией мероприятий в мечетях.

Популярным явлением в среде мусульманской уммы г. Уфы становится посещение ифтаров – разговений после поста, – и коллективных молитв таравих (*тәрәүех*), организуемых в мечетях. Порядок проведения их следующий: ифтар начинают сразу после захода солнца, разговляясь, как правило, финиками (или др. фруктами, ягодами) и водой, затем совершают вечернюю молитву (*акшам)* и завершают трапезу основным блюдом. После этого коллективно совершается ночная молитва (*йәстү)*, за которой следует таравих. Сам термин «ифтар» характерен для терминологии новообращенных, соблюдающих мусульман. В традиционном исламе, которого придерживается большая часть сельских жителей и пожилых людей городского населения, используется термин «*ауыҙ асыу*» (букв. башк.: «открывание рта»).

Таравих – молитва, состоящая из 20 ракаатов[2] (*рәкәғәт*), которая совершается после обязательной ночной молитвы (*йәстү*). Таравих не входит в число фардов (*фарыз*; обязательных действий мусульман), а является сунной, то есть желательной молитвой. Предпочтительным считается ее коллективное чтение, поэтому с каждым годом все больше верующих приходят на таравих в мечеть. Он совершается во всех крупных мечетях г. Уфы: Гуфран, Ихлас, Ляля-Тюльпан, Хамза, Первой Уфимской соборной мечеть ЦДУМ России. Как правило, верующие посещают одни и те же мечети в течение всего месяца. Образуется своя более или менее устойчивая община. Обычно мечети посещаются исходя из близости к месту проживания, но бывают исключения, когда мечеть выбираются исходя из симпатии к определенному имаму и сложившейся при ней общине.

---

[1] Здесь и далее будет использоваться мусульманская терминология, принятая в Урало-Поволжском регионе, несколько отличающаяся от классической, основанной на арабском языке.

[2] Ракаат – цикл произносимых на арабском языке молитвенных формул, поз и движений, составляющий основу мсульманской молитвы – намаза (*намаҙ*).

Имеются также некоторые различия в возрастном составе в контингенте мечетей. Так, если в мечети Гуфран среди прихожан заметно преобладает молодежь, то в Первой Уфимской соборной мечети много людей среднего, пожилого возраста. Последнюю, кроме того, посещает много мусульман-иммигрантов из Средней Азии – узбеков, таджиков. Подавляющее большинство посещающих таравих-намазы – соблюдающие основные предписания, то есть совершающие пятикратный намаз, если это мусульманки – то покрывающие голову платком. Однако приходят на таравих и не соблюдающие – те, кто в обычное время не совершает намаз и женщины, не покрывающиеся платком вне мечети. В последнее годы пост приходится на летние месяцы, соответственно молитва таравих проводится довольно поздно, после полуночи. Несмотря на это, уфимские мечети бывают полны прихожан. Существует список благ, получаемых за прочтение таравиха в каждый из дней Рамадана, который по порядку обычно зачитывает имам после окончания молитвы [http://www. islam. ru/content/veroeshenie/namaz-taravih-i-ego-dostoinstva]. Практикуется также проведение в мечети всей ночи в молитвах согласно сунне, с небольшими перерывами.

Характерным явлением современного поста в Рамадан являются коллективные обряды разговения *ифтар* после дневного поста, проводимые при мечетях. Большинство участников ифтара – соблюдающие мусульмане. Однако среди них встречаются такие, которые не читают пятикратный намаз, но держат полноценный пост, реже – кто держат пост частично, а не в течение всего месяца, как предписывается Кораном. Обычной становится практика устраивания вечерней трапезы за счет частных пожертвований. Это считается богоугодным делом: в мусульманской литературе прописывается вознаграждение, получаемое тем, кто накормит постящегося в Рамадан [http://hadith. islamnews. ru/?cat=19691]. Имена, сделавших пожертвования, как правило, не афишируются, но за их здравие и благополучие совершается коллективная молитва. Сам стол накрывается служителями мечети и прихожанами. Обычное меню: плов, овощи, фрукты. Прихожане также могут сами приносить дополнительно что-нибудь из продуктов.

Ифтары в отличие от таравих-намазов проводятся не во всех мечетях, и не всегда регулярно, а в зависимости от наличия меценатов, которые делают пожертвования. Но нужно отметить, что в последние годы количество их увеличивается.

В традиционном исламе башкир и татар является обычной практика проведения обрядов разговения в домах. В деревнях часто созывают гостей на разговение («*ауыҙ асыу*») в течение всего Рамадана. Этот обычай активно соблюдается и городскими мусульманами. Но есть отличия в проведении обряда молодыми, соблюдающими мусульманами. Во-первых, здесь применяется термин ифтар. Ифтары для женской и мужской половины верующих проводятся раздельно. Как и в сельской местности, созывают гостей на ифтар поочередно все (или большая часть) его участники. Однако практикуется и такое явления, когда приглашают и совершенно незнакомых людей, держащих пост, по рекомендации своих знакомых. Если в деревнях в настоящее время обычна ситуация, когда на разговение приглашаются пожилые люди (обычно женщины), которые не держат пост, то в среде молодых мусульман Уфы все присутствующие на ифтаре, как правило, соблюдают пост. Характерное явление в среде молодых мусульман – внесение элемента творчества в сопровождающий обряд элементы. Например, оформление праздничных стенгазет на мусульманскую тематику, сделанные своими руками пакеты для гостинцев, даже небольшие театрализованные сцены на мусульманскую тематику. Проводится конкурс на лучшую стенгазету. Особенностью является также раздача гостям небольших подарков, как, например, мыла, носовых платков.

Как в мечетях, так и на частных ифтарах практикуется прием пищи на полу. Причем, если в мечетях из-за удобства для пожилых прихожан иногда ставятся дополнительно или полностью обычные столы, то в домах ифтары на полу – уже прочно устоявшаяся традиция. Во-первых, такая организация праздничного стола позволяет усадить большее количество гостей, с другой стороны – это дань восточным традициям, ассоциирующимся с мусульманскими. Считается, что прием пищи в таком положении способствуют лучшему ее усвоению.

Одним из условий поста является также пожертвование фитр-садака (*фытр сазакаһы*), которое способствует принятию поста Всевышним. Отдается оно в пользу нуждающихся мусульман, не имеющих возможности разговиться в праздник окончания поста, и вменяется в обязанность с наступлением вечерней молитвы последнего дня месяца Рамадан. Размер его в хадисах был установлен как «1 саа[1] фиников или ячменя». Исходя из финансовой ситуации, официальные религиозные органы каждой страны и региона устанавливают свой эквивалент пожертвования. В 2012 г. Духовное управление мусульман Республики Башкортостан и Центральное духовное управление мусульман России утвердили размеры фитр-садака. Однако, несмотря на то, что оба муфтията находятся в одном регионе, размеры его различаются. Объясняют это тем, что при расчетах использовались разные фетвы. По данным ЦДУМ России размер пожертвования составляет 25 рублей для тех, кто имеет достаток ниже среднего и 350 рублей для состоятельных людей; по расчетам ДУМ РБ – 30 рублей для бедных, 100 – людей со средним достатком, 200 – состоятельных мусульман [http://islamrf. net/?p=15432]. Многие верующие предпочитают делать пожертвование фитр в мечетях, хотя это не является обязательным условием.

В мечетях для фитр-садака устанавливаются отдельные ящики для пожертвований. Встречается практика ведения отчетной документации по сделанным в Рамадан пожертвованиям: заполняются специальные квитанции, где указывается имя, сделавшего пожертвование и его сумма. Непосредственно перед праздником, устраиваемым после окончания поста – Ураза-байрам – эти деньги раздаются служителями нуждающимся.

В целом проведению поста новообратившимися молодыми мусульманами, которые являются наиболее активной частью мусульманской уммы Уфы, характерно следование всем предписаниям канонического ислама. Нововведения и отличия от традиционного, народного ислама связаны также с приспособлением к условиям современного урбанизированного общества.

---

[1] Мера сыпучих тел, равняется примерно 2 кг

Н. В. Ахмадиева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Религия и власть накануне Великой Отечественной войны (на материалах Башкирской АССР 1940–1941 гг.)

Накануне Великой Отечественной войны религия и власть в советском государстве находились в состоянии жесткого, неутихающего антагонизма. В первые десятилетия советской власти партийно-государственные органы страны ставили важной задачей полное искоренение религии, служителей культа, храмов, как «оплота буржуазной идеологии». Следует признать, что к началу 1940-х гг. в этом вопросе они достигли неплохих результатов.

На заседании Президиума Башкирского республиканского Совета Союза воинствующих безбожников в январе 1941 г. с уверенностью говорилось о том, что одним из показателей успехов социализма в стране является рост безбожия среди трудящихся масс, что за годы существования советской власти значительная часть населения порвала с религией, а «бывшие очаги религиозного мракобесия по требованию самих трудящихся переданы под культурные учреждения» [1. Л. 237]. Союз воинствующих безбожников, как добровольная общественная организация, созданная в 1925 г. с целью вести идейную борьбу с религией во всех ее проявлениях, в республике развернул активную деятельность.

Религиозная жизнь мусульманской, христианской и других конфессий в республике стала объектом масштабных репрессий. До революционных потрясений на территории Уфимской губернии насчитывалось 493 церкви, 2 446 мечетей и 2 500 религиозных школ, численность служителей культа доходила до 10 тыс. человек. К началу 1940 г. осталось 198 мечетей, 51 церковь, а религиозные школы прекратили свою деятельность [Там же. Л. 238].

Отрыв от религии и трансформацию религиозного сознания людей адепты новой атеистической веры, последователи марксистско-ленинского учения считали исключительно положительным явлением. «Трудящиеся не только отошли от официальной церкви, но они порвали и порывают с дикарскими пережитками

в быту, с нелепыми представлениями о чудесах, о сверхъестественном мире, о силе молитв, молебнов, о вмешательстве бога в жизнь людей и т. д.» – констатировалось в отчетном докладе Совета Союза воинствующих безбожников [Там же. Л. 238].

Государственная антирелигиозная политика советского государства была весьма действенной. Манипуляции общественным и массовым сознанием населения приводили к феноменальным результатам. Дискредитация духовенства, предмета веры, религиозных организаций хорошо вписывались в общую политику «борьбы с эксплуататорами». Утрачивали веру не только прогрессивно настроенные слои молодежи, но и взрослые, пожилые люди. Многие переходили на сторону Воинствующих безбожников, вели антирелигиозную пропаганду и агитацию среди населения. Так, колхозник Зиннуров, 53-х лет, из колхоза «II коммуна» Чекмагушевского района являлся активным членом СВБ, проводил антирелигиозную работу среди пожилых колхозников. Старик Валимухамет (фамилия не указана) из того же района рассказывал колхозникам о развратной жизни мулл в прошлом, призывая «Старики! Нет никакого бога и «того света», муллы нас запугивали адскими муками. Это было им выгодно!» [Там же. Л. 238–239].

На борьбу с религией были подключены достижения современной науки, образования, культуры, т. е. задействовались неоспоримые ресурсы. Так, колхозный ветсанитар, член ВКП(б) из Кандринского района Сабитов Валит в своей практике старался противопоставить «научные методы лечения животных и уход за ними к всякого рода религиозным суевериям и предрассудкам» [Там же. Л. 239]. В довоенный период Союз воинствующих безбожников Башкирии вел свою работу, строго подчиняя ее задачам классовой борьбы, социалистического строительства, культурной революции в городе и деревне, являлся ближайшим помощником коммунистической партии в деле преодоления религиозных пережитков, считавшихся орудием противников коммунизма.

Агитационно-пропагандистская деятельность проводилась до самого начала войны. Лишь в первом квартале 1941 г. было прочитано по линии Республиканского Совета Союза воинствующих безбожников в городах – 24, в деревнях – 44 лекции. По линии

райсоветов было прочитано 627 лекций в 14 районах. В Белебеевском районе было прочитано 152 лекции. Причем они планировались помесячно, каждому лектору вручалась тема выступления и путевка на чтение лекции в колхозах и на предприятиях. В Куюргазинском районе темы лекций, место и сроки их проведения заранее объявлялись на страницах местной газеты. Организовывались платные лекции с художественными постановками. В Мелеузовском и Салаватском районах заключались договора с колхозами, МТС и предприятиями на чтение антирелигиозных лекций. К началу 1941 г. уже вышел в свет изданный Башгосиздатом «Антирелигиозный учебник», проводились атеистические радиопередачи, публиковались статьи в газетах [Там же. Л. 269].

Неудивительно, что в таких условиях «новообращенные» трудящиеся – колхозники, рабочие совхозов и предприятий становились активными членами СВБ. Только в Федоровском районе религиозная пропаганда среди населения привела к созданию 85 ячеек СВБ с 3440 членами, из которых колхозниками были 2 425 человек. Активистов, имеющих билет члена СВБ, насчитывалось 870 человек. Активная антирелигиозная работа велась Балтачевском, Чекмагушевском, Мелеузовском и других районах. В Федоровском районе в результате «промывки мозгов» в 15 колхозных дворах села Михайловка верующие порвали с религией, выбросили иконы [Там же. Л. 270].

Но даже в условиях массированного атеистического воздействия, значительная часть населения оставалась верующей, хотя религиозная жизнь была вынуждена скрыться, «уйти в подполье». Официально действующих религиозных организаций оставалось немного. Но, как были вынуждены признать руководители республиканского Совета СВБ, «современное духовенство не нуждается в мечетях и церквях, так как их влиятельные действия в массы ограничиваются контролем общественности». Действительно, служителям культа и верующим приходилось переходить на нелегальный режим существования. Так, в Илишевском районе по регистрации местных органов власти в 1936 г. из духовенства имелось 36 попов и мулл. Из них выбыли из района и отказались от сана 8 человек. Официально зарегистрированы были только 2 священника, остальные действовали скрытно. Нелегальные, не

зарегистрированные религиозные общины, в т. ч. сектантские, а также молитвенные дома действовали повсеместно, их «отлавливали» в Уфе, в селе Михайловка Дуванского района, селе Новопетровском Кугарчинского района и т. д. [Там же. Л. 271].

Мусульманское население, сосредоточенное в основном в сельской местности, оставалось более консервативным в плане сохранения религиозных верований, обрядов. Некоторые исламские священнослужители – муллы, муэдзины, суфии были вынуждены работать в колхозах и даже демонстрировать неплохие показатели на производстве, для того, чтобы заручиться доверием местных властей. В то же время они «исподтишка, через других лиц руководили религиозными церемониями». Так, в Чекмагушевском районе бывшие суфии – Шарифьянов, Ахметшин Фатых читали отходную усопшим, присутствовали на похоронах, лечили молитвами детей. Бывший мулла Ахкамов Анас из Кусекеевского сельсовета зимой в сарае одного из колхозников организовал чтение молитв, с присутствием 50 верующих. Колхозники-мусульмане порой сами отправляли религиозные обряды – делали обрезание, принимали роды, занимались «знахарством», переписывали священные писания больным и т. д. [Там же. Л. 244].

В период весенне-летних полевых работ в деревне религиозные праздники наносили ущерб сельскому хозяйству. Поэтому в 1941 г. Республиканский Совет СВБ дал развернутое инструктивное методическое письмо Организациям СВБ и политпросветучреждениям о том, как нужно организовывать антирелигиозную пропаганду в летние месяцы [Там же. Л. 268–269].

Так весной 1941 г., в колхозах «Кзыл-Урал», «Тельман», «Сталинче» Чишминского района мусульманское духовенство организовало посещение мечети верующими колхозниками и колхозным активом не только в дни религиозных праздников, а также по пятницам и ежедневно. Производились сборы в пользу духовенства, мечети обеспечивались топливом, в то время как колхозные клубы простаивали из-за отсутствия дров. В колхозе «Кзыл-Урал» мечеть была обеспечена дровами на целую зиму. Председатель колхоза Галимов Н. и колхозный актив посещали мечеть, участвовали в сборе средств на ее нужды. В день Курбан Байрама было собрано более 1 000 руб. пожертвований, сам председатель

внес 5 руб. В день праздника на молебне присутствовало более 200 человек. Должность муллы исполнял колхозник Исмагилов Нурмухамед, у которого имелся календарь религиозных праздников мусульман, полученный в ЦДУМ за подписью муфтия Расулева. Перед каждым праздником мулла обходил колхозников, читал коран, извещал о начале какого-либо религиозного праздника. Таким образом, в колхозе «Кзыл-Урал», несмотря на наличие «очагов культуры» – клуба, избы-читальни, на деятельность комсомольской организации и ячейки СВБ, религиозное влияние среди населения оставалось очень сильным [Там же. Л. 272].

С началом войны обозначился новый вектор государственный политики в отношении религии. Антирелигиозная деятельность уже не являлась одним из приоритетных направлений агитационно-пропагандистской работы среди населения. В условиях спровоцированного войной сильнейшего морально-психологического кризиса, охватившего практически все слои населения и грозившего привести к весьма негативным последствиям, государство было готово использовать во благо победы все имевшиеся ресурсы. Религия – любая, как сильнейший духовный мобилизатор народа, стала необходимой.

Источники

1. Центральный архив общественных объединений Республики Башкортостан (ЦАОО РБ). Ф. 122. Оп. 21. Д. 303.

Р. И. Биканачева
(Институт гуманитарных исследований АН РБ, г. Уфа)

«Иман иле – Мәккә бишегенә асып индем донья ишеген…»

Рәсәйҙең Хажға барыуҙы үҫтереүгә ярҙам күрһәтеүсе хәйрия фонды аша беҙҙең төркөм (72 кеше), 2011 йылда тур операторҙарҙан алданып, хаж сәфәренә бара алмаған мосолмандар, 2012 йылдың 19 октябрендә Ислам диненең бишенсе әрҡанын үтәү өсөн сәфәргә сыҡтыҡ. Аллаһы Тәғәлә Ҡорьәндә шулай тигән:»…Кешеләрҙең Аллаһ алдында булған бурыстары-

на хаж ҡылыу керә, әгәр улар быны үтәй алырлыҡ булһалар». [«Ғимран»сүрәһе, 97]. Мосолмандарға хаж ҡылырға туғыҙынсы Һижри йылдың аҙағында фарыз булған, шул нигеҙҙән Аллаһы Тәғәлә аят иңдергән:

«Аллаһ ризалығына өмөт менән хаж һәм үмрәне иң камил рәүештә үтәгеҙ» [Баҡара сүрәһе, 196 аят].

Хаж – ул билдәле бер ғибәҙәттәрҙе ҡылыу ниәте менән Сауд Ғәрәбстанындағы Мәккә ҡалаһына барыу, «Тауаф» (Ҡәғбә тирәләй әйләнеү), «Сәғый» (Әс-Сафа һәм Әль-Мәрүә тауҙары араһында йүгереү), Арафат майҙанында булыу.

Пәйғәмбәребеҙ, Аллаһының сәләме һәм салауаты булһын Уға, хаждың Ислам диненең бишенсе әрҡаны икәнен аңлатып ошо һүҙҙәрҙе әйткән: «Ислам дине биш әрҡанға нигеҙләнгән: Аллаһтан башҡа ғибәҙәт ҡылырлыҡ бер ниндәй илаһи зат юҡлығына, Мөхәммәт Уның илсеһе икәненә шәһәдәт ҡылыу, намаҙ уҡыу, зәкәт биреү, хаж ҡылыу һәм Рамазан айында ураҙа тотоу»[Әль-Бухари].

Беҙ, Рәсәйҙә динһеҙлек хөкөм һөргән осорҙа донъяға килеп, ғүмеренең ярайһы уҡ өлөшөн сәүит дәүерендә үткәргән быуын.

Бигерәк тә «бәләкәй халыҡтар»ҙың зыялылары күпләп юҡ ителгән 1937 йылда, ауылдарҙа мәсеттәр емертелеп, муллалар аты-лып, динде тар-мар итергә тырышыуҙарына ҡарамаҫтан, беҙҙең бәләкәй генә боронғо Усман (Ҡаҙморон) ауылында уҙған быуаттың етмешенсе йылдарының урталарына тиклем, мәсет булмаһа ла, уҡымышлы мулла – Аҫылгәрәй бабай Әхмәтов булды. Уның Ураҙа, Ҡорбан байрамдары алдынан, ауылдағы һәр бер йортҡа инеп, Ҡорьән аяттарын уҡып йөрөүен, ауылдаштар әле булһа хөрмәт менән хәтерләй. Шулай бәләкәй саҡтан күңелдә уйылып ҡалған изге ҡорьән доғалары, матур дини йолалар, ғүмеребеҙ буйына күңел түрендә һаҡланып, изге аманат булып, беҙҙе оҙата килә.

Һәр кешенең тормош нигеҙендә ғаиләһенән, үҙен уратып алған мөхитенән алынған тәрбиә ята. Биш бала тәрбиәләп үҫтергән, һуғыш ветераны атайым Исламғәли һәм әсәйем Миңнисаның: «Балаҡайым, кейемең урыҫ булһа ла, күңелең дөрөҫ булһын,» – тигән һүҙҙәре беҙҙең ҡолаҡта бөгөн дә яңғырап тора. Беҙ был һүҙҙәрҙең мәғәнәһенә йәшәй-йәшәй төшөнәбеҙ. Ә үҙебеҙҙең

нәҫелдә 1937 йылда атылған мулла бабайыбыҙ тураһында беҙ бәләкәй сатта бик һөйләп барманылар. Мин мулла бабайым Биканасов Муллағәли Ғәйнулла (1864–1937) улының яҙмышы менән туҡһанынсы йылдарҙа ҡыҙыҡһына башланым. Төрлө архивтарҙа ҡаҙыныуҙар, бабайыбыҙ яҙмышы тураһында ғына түгел, шул осорҙа Аурғазы районынан ҡулға алып юҡ ителгән башҡа дин әһелдәре, муллалар яҙмышы тураһында ла ҡайһы бер мәғлүмәттәр асыҡларға насип булды миңә. Бына уларҙың исемдәре: Нәзметдинов Фәхретдин Миңнеғәзетдин улы, 1874 йылғы, Солтанморат ауылы муллаһы, Әбдрәшитов Бәхтиәр Ғәбделнасир улы, 1866 йылғы, Түбәнге Ҡарамалы ауылы муллаһы, Уразбахтин Мөхәммәтғариф Мөхәммәтсафа улы, 1863 йылғы, Батыр ауылы муллаһы, Насыров Ҡорбанғәли Сафа улы, 1884 йылғы, Мораҙым ауылынан, Шафиков Исхаҡ Хафиз улы, 1900 йылғы, Сәлих ауылынан, Кәримов Хөсәйен Мөфтәхетдин улы, 1870 йылғы, Толбазы ауылынан, Биканасов Муллағәли Ғәйнулла улы, 1864 йылғы, Ҡаҙморон (Усман) ауылынан. Беҙҙең мулла бабайыбыҙҙы1937 йылдың 23 ноябрендә ҡулға алып, 1937 йылдың 14 декаберендә Өфө төрмәһендә аталар.

Уҙған быуаттың туҡһанынсы йылдарында, нинәйәт Рәсәйҙә дин рөхсәт ителгәс, шәриғәт ҡанундарын төшөндөрөп, намаҙ уҡырға, тәжүид ҡағиҙәләрен аңлатып, Ҡорьән уҡырға мөмкинселектәр асылды. Башҡорт дәүләт университетында беҙгә дүрт йыл, ғәрәп графикаһына нигеҙләнгән иҫке төрки теленән башҡа, ғәрәп телен дә уҡытҡайнылар, Аллаһының рәхмәте менән, миңә Ҡорьән уҡырға өйрәнеү еңел булды.

Шулай итеп, 2012 йылдың 19 октяберендә Өфөнән биш сәғәт осоп Иорданияның Акаба ҡалаһына килеп төшкәс, бөтә уңайлыҡтары булған «Мерседец-бенц» автобустарына ултырып, күп таможнялар үтеп, Мәккәгә йүнәлдек. Өфөнөң «Ғуфран» мәсетендә беҙҙең төркөмдө хажға барырға әҙерләгән хәҙрәтебеҙ иҫкәрткәйне: «Мәккәгә барыу еңел түгел. Аллаһының рәхмәтенә ирешеү ҡыйынлыҡтар аша килә. Ниәттәрегеҙҙе дөрөҫләгеҙ. Саф ниәттәр менән генә йөрөргә кәрәк. Ибн Мәсъгуд әйткән: «Мәккәнән башҡа ҡалаларҙа Аллаһы Тәғәлә яман ниәт өсөн кешене тиҙ язаламай. Ул ниәтен ғәмәлгә ашырмайынса. Ләкин Мәккәлә кеше яман уйҙар өсөн дә яза ала, ниәтен ғәмәлгә ашырмаһа ла.» Быға

дәлил, Ҡорьәндең «Хаж» сүрәһендәге 25 аяты: «Ысынлап та, иман килтермәй, Алла юлынан тайпылған, Беҙҙе унда йәшәүселәргә лә һәм күсеп йөрөүселәргә лә халыҡтар өсөн уртаҡ итеп һалынған «Харам мәсет»тән ситләшкән, золом менән мөртәтлек ҡылырға уйлаған кешеләргә ғазаплы язаны Беҙ күрһәтербеҙ» [22. С. 25].

«Түҙемле булырға тырышығыҙ. Сәфәр ул – һынау. Сәфәр сыҡмай тороп, кешене белеп булмай,» – тип өйрәтте хәҙрәт, һәм үҙенең һүҙҙәрен һәр саҡ хәҙистәр менән дәлилләй торғайны. «Бер ваҡыт Үмәр Ибн Әль-Хаттаб, Аллаһ унан разый булһын, хәҙрәт янына бер мосолман килеп, икенсе берәүҙе маҡтай башлағас, – «Һин уның менән сәфәрҙә булдыңмы»,- тип һорай. «Юҡ», – ти теге мосолман. «Кеше менән сәфәрҙә булмайынса, һин уны маҡтама,»- тигән уға хәҙрәти Үмәр.

Хаж ҡылыусы үҙенең ниәтен һәр ваҡыт дөрөҫләй, ул уны ниндәйҙер донъя мәнфәғәте өсөн йәки маҡтау һүҙҙәре өсөн йәки хажи исемен йөрөтөү өсөн түгел, бәлки Раббыһына яҡынайыр өсөн, Уның ризалығы өсөн генә ҡыла.

Юлға сығыр алдынан васыятыңды, бурыстарыңды яҙып ҡалдырыу ҙа бик яҡшы эш һанала, ваҡытлыса алған кеше әйберҙәрен кире ҡайтарыу, йәки тағын ҡалдырып тороуға рөхсәт алыу, сөнки йәшәү һәм үлем Бөйөк Раббыбыҙ ҡулында бит. Шулай уҡ, үткән гонаһтарыңа үкенеп тәүбә итеү, һәм уларҙы бүтән ҡабатламауҙа ныҡлы ниәтләү, берәйһенең хаҡһыҙға мал-мөлкәтен үҙләштергән булһаң, уны хужаһына ҡайтарыу. Ғөмүмән, кешеләрҙе бәхилләтеү, үҙеңде шулай киләсәк ҙур әжер-сауаплы юлға әҙерләйһең.

Хаж йәки үмрә ҡылғанда иң беренсе мөһим эш ихрамдан башлана. Ихрам – ул хаж ғәмәлдәренә кергәндәге ниәт, үмрә ҡылырға теләгән кеше йылдың теләһә ниндәй айында ниәтләй ала, әммә хаж ҡылыусы фәҡәт ҡайһы бер көндәрҙә генә ниәтләй ала, ул көндәр: Шәүәл айы, Зөлҡәғиҙә айы, һәм Зөлхиҙә айының беренсе ун көнө. Хажға йәки үмрәгә ниәтләнеп кереү өсөн махсус урындары бар. Ул – миҡат тип атала. Пәйғәмбәребеҙ, салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм, ихрам хәленә керә торған биш урынды билдәләп ҡуйҙы, хажи шул «миҡат» урындарынан ғына ихрам хәленә керә ала. Бына ул биш «миҡат»: Зөлхүләйфә, Әл-джүхфә, Карн Әл-мәнәзил, Йәләмләм, Зәтү ғыйрҡ. Пәйғәмбәребеҙ,

салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм, әйткән: «Был миҡаттар ошо ерҙәрҙә йәшәгән кешеләр һәм шулай уҡ, миҡат тирәһенән хаж йәки үмрә үтәйем тип үтеп барыусылар өсөн урын» [Бухари һәм Мөслим хәҙис йыйынтыҡтарында]. Хажиҙарға миҡатты ихрам хәленә кермәйенсә үтеп китеү тыйыла.

Беҙ, Мәккәнән 410 км алыҫлыҡта, Мәҙинә ҡалаһынан йыраҡ түгел, Зөлхүләйфә тигән ерҙә туҡтап, йыуынып, ихрам кейемдәрен кейгәс, ошо минуттарҙа ҙур ихласлыҡ менән үлемде лә иҫкә алып, ике рәҡәғәт нәфел намаҙҙарын уҡығас:

فَيَسِّرْ هُلوَتَقَبَّلْهُمِنِّى: اللَّهُمإِنِّىأُرِيدُالْحَجَّ

«Аллаһүммә инни үридүл-хәжжә фәйәссирһү ли үә тәҡаббәлһү минни»,- тип Хажға ниәт ҡылдыҡ.

Мәғәнәһе: Йә Рабби, мин Хаж ҡылырға ниәт иттем; инде Һин уны миңә еңел ҡыл һәм уны минән ҡабул ит». Ниәт ҡылғандан һуң ошо тәлбиәне уҡыныҡ:

لَبَّيْكَاللَّهُمَّلَبَّيْكَلَبَّيْكَلاشَرِيكَلَكَلَبَّيْكَإِنَّالْحَمْدَوالنِّعْمَةَلَكَوالمِلْكُلاَشَرِيكَلَكَ

«Ләббәйкәл-лааһүммә ләббәйк, ләббәйкә лаә шәриикә ләкә ләббәйк, иннәл-хәмдә үән-ниғмәтә ләкә үәл-мүлкә, лаә шәриикә ләк!»

Мәғәнәһе: «Бына мин Һинең ҡаршыңда, Йә Аллаһ! Бына мин Һинең ҡаршыңда! Бына мин Һинең ҡаршыңда, юҡ Һиңә тиңдәшлек, бына мин Һинең ҡаршыңда! Бөтөн маҡтау Һиңә бөтөн ниғмәт һәм хужалыҡ Һиндә, юҡ Һиңә бер ниндәй тиңдәшлек!» Был тәлбиәне артабан ысын күңелдән, йөрәгең, йәнең-тәнең менән йыш ҡына, һәр саҡ өсәр тапҡыр, әйтергә кәрәк. Ирҙәр ҡысҡырып, тауыш менән, ә ҡатын-ҡыҙҙар тауышын күтәрмәй генә әйтә.

Ниәт ҡылып, ошо тәлбиәне уҡығандан һуң, беҙ, хажиҙәр «ихрам»лы тип атала башланыҡ. Ихрам хәлендә булған ир кешегә кеше ҡиәфәтендә тегелгән кейемдәр (күлмәк, салбар һ. б.) һәм ябыҡ, арты ябыҡ аяҡ кейемдәрен кейеү тыйыла. Ҡатын-ҡыҙҙар өсөн махсус ихрам кейеме юҡ.

Ә ихрам хәлендә хажиға ниҙәр рөхсәт ителә? Сәғәт, наушник кейеү, сандали кейеү, күҙлек кейеү, ҡайыш быуыу, зонтик ҡулланыу, ҡояштан машина йәки башҡа берәй әйбер аҫтына инеү, яра өҫтөндәге бинтты һүтеү, яңынан урау, ихрам кейемен һалып йыуыу, башты, тәнде йыуыу рөхсәт ителә.

Артабан төндә, ихрам хәлендә, юлыбыҙҙы Мәккәгә ҡарай дауам иттек. Нигәйәт, алдыбыҙҙа доньяның иң гүзәл ҡалаһы – Мәккә! Ул тауҙар-таштар араһында урынлашҡан, шуға күрә ҡалаға килеп ингәнсе күренмәй. Мәккәгә барып инеүҙең дә әҙәбе һәм доғаһы бар. Бына ул: «Эй Раббым! Был Һинең изге һәм бәрәкәтле ҡалаң! Минең итемде, ҡанымды, тәнемде тамуҡ утына харам ҡыл һәм дә ҡыямәт көнөндә үҙеңдең әүлиәләрең сафтарында ҡыл.» Тағы ла күп мәртәбә «ләббәйкә» уҡыла. Мәккәлә беҙҙең һөйөклө пәйғәмбәребеҙ Мөхәммәт, салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм тыуған (571 йәки 570 йылдың 30 августы), йәшәгән. Бында уға вәхи килгән һәм Ҡорьән иңә башлаған. Аллаһы Тәғәлә Ҡорьәндә был ҡаланы ахыры заманға тиклем имен-аман һаҡлаясағын хәбәр итә.

Барлыҡ уңайлыҡтары булған ҡунаҡханаға урынлашҡас, йыуынып, тәһәрәтләнеп, ике рәкәғәт нәфел намаҙы уҡып, Ҡәғбәтуллаға, Әль- Харам Мәсетенә юлландыҡ. Хаж көндәрендә Мәккәлә йәйәү йөрөйҙәр. Сөнки халыҡ бик күп, юҡҡа ғына буласаҡ мәхшәр көнөн күрһәтә бында Аллаһы Тәғәлә тимәйҙәрҙер.

Уң аяғың менән, доғалар уҡый-уҡый донъялағы иң ҙур мәсет – Әль-Харамға инәбеҙ. Нурға күмелеп ултырған Ҡәғбәтулланы тәүге күреү менән, уға күҙең төшкәс тә, доға уҡыйһың.

Аллаһы Тәғәлә Ҡорьәндә 15 урында Мәккәнең был Мәсетен Изге Мәсет тип иҫкә ала.

إِنَّأَوَّلَبَيۡتٖوُضِعَلِلنَّاسِلَلَّذِيبِبَكَّةَمُبَارَكٗاوَهُدٗىلِّلۡعَٰلَمِينَ

«Иннә әүүәлә бәйтиү-уудыиғә линнәәси ләлләҙии бибәккәтә мүбәәрәкәү-үә һүдәл-лилғәәләмиин».

Мәғәнәһе: «Ысынлап та, кеше өсөн Мәккәлә һалынған беренсе йорт –мөбәрәк, ул ғаләмгә юл күрһәтә»[Баҡара сүрәһе, 96 аят].

Ошо факттар мосолмандарға Аллаһының был изге йортон хөрмәтләргә тейешлеген иҫбатлаусы дәлил.

Хаҡ Тәғәләбеҙгә сикһеҙ рәхмәтебеҙҙе – шөкрәнәләребеҙҙе белдереп, Ҡәғбатулланың Хаджар-әль-асуад (ҡара таш) мөйөшөнән тауаф ҡыла башланыҡ. Ҡәғбә тирәләй тауаф ҡылыу намаҙ ҡылыу кеүек. Ләкин тауаф ҡылғанда һөйләшергә рөхсәт ителә. Әммә әйтелгән һүҙҙәрҙең яҡшылыҡ, изгелек хаҡында ғына булыуы шарт. Йәмән мөйөшөнә еткәс, ошо доғаны уҡыйбыҙ:

رَبَّنَاۤأٰتِنَافِيالدُّنۡيَاحَسَنَةٗوَفِيالۡأٰخِرَةِحَسَنَةٗوَقِنَاعَذَابَالنَّارِ

«Раббәнә ‘әәтинә фиддүнйәә хәсәнәтәү-үә фил-әәхыирати хәсәнәтәү-үәкинәә ғәҙәәбәннаар».

Мәғәнәһе: «Йә Раббыбыҙ! Был донья тормошонда һәм әхирәт тормошонда беҙгә изгелек (рәхәтлек) бир, һәм беҙҙе ут ғазабынан һаҡла» [Баҡара сүрәһе, 201 аят].

Ҡәғбәтулланы ете мәртәбә әйләнгәс, Ибраһим маҡамы (урыны) артында ике рәҡәғәт намаҙ уҡыйһың. Беренсе рәҡәғәттә»Фәтиха» сүрәһенән һуң «Ихлас»ты, икенсе рәҡәғәттә»Фәтиха»нан һуң «Кәәфируун» сүрәһен уҡыйһың. Шунан һуң бәрәкәтле зәм-зәм һыуҙарын эскәндә ошо доғаны уҡыйһың:

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ رِزْقًا وَّاسِعًا وَعِلْمًا نَافِعًا وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ

«Аллаһүммә инни әс-әлүкә ризҡан үәсиған үә ғильмән нәфиғән үә шифа’ән мин күлли да’ин».

Мәғәнәһе: Йә Рабби, мин Һинән киң ризыҡты һәм файҙалы ғилемлелекте һәм һәрбер ауырыуҙан шифаны һорайым.

Аллаһы Тәғәлә был ерҙә Исмәғилгә Зәм-зәмде асҡанға тиклем бында һыу ҙа, бер ниндәй торлаҡ-фәләән дә булмаған. Исмәғил әсәһе Хәжәр менән һыуһыҙ интеккән саҡта, Джабраил фәрештә ҡанаттары менән ерҙе соҡоп, (ҡайһы бер сығанаҡтарҙа үксәһе менән тибеп), һыу табып, Аллаһының хозуры менән, уларҙы сарсауҙан ҡотҡара. Хәжәр шатланып, ҡуш услап һыу ала башлай (ғәрәпсә «тазамма» –» ҡуш услап»). Изге зәм-зәм фонтаны ахыры заманға тиклем мосолмандарҙы үҙенең шифаһы менән һуғарасаҡ. «Ер йөҙөндәге иң шифалы һыу – ул Зәм-зәм һыуы,»- тигән Пәйғәмбәребеҙ Мөхәммәт, салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм. Һәр бер хажиға туған иленә ҡайтыр алдынан унар литр зәм-зәм һыуы ил батшаһы исеменән бүләк итеп бирелә.

«Ислам доньяһына сәйәхәт» китабының авторы, билдәле дин ғалимы Шейх Ғәбдрәшит Ибраһим (1850–1944): «Зәм-зәм һыуын 12 йыл бутылкала үҙем менән йөрөттөм, унын төҫө лә сифаты ла үҙгәрмәне,»- тип яҙып ҡалдырған. Ул уны, Аллаһы Тәғәләнең ризалығы менән, бәүел ҡыуығын һәм күҙҙәрен дауалау өсөн ҡулланған һәм дауаһын тапҡан.

Шунан һун, Сафа һәм Мәрүә тауҙары араһында 7 тапҡыр сәғый ҡылаһың. Был йола нигеҙҙә Исмәғилдең әсәһе Хәжәрҙең Сафа һәм Мәрүә тауҙары араһында һыу эҙләп ете тапҡыр урап сығыуы менән бәйле.

Зөлхизә айының һигеҙенсе көнө барлыҡ хажиҙәр Изге Мәккә менән Мөздәлифә араһында урынлашҡан Минаға күсә, унда бөтөн уңайлыҡтары булған палаткаларға урынлаштыралар. Ошо урында быҙдай уңайлыҡтарҙы булдырған, беҙҙе шул ерҙәрҙә урынлаштырыуҙы хәстәрләп, ойошторо йөрөгән үҙебеҙҙең етәксе – хәҙрәттәребеҙ Рәсәйҙең Хажға барыуҙы үҫтереүгә ярҙам күрһәтеүсе хәйрия фондынан Ильдар Наиль улы Нечаевҡа, Шамиль хәҙрәткә (Якимчук Александр), Руслан Таһир улы Хәлиловҡа, Таһир Дамир улы Исмәғиловҡа, Ильфат Тахир улы Сафинға, Рәфҡәт Рәсүл улы Вильдановҡа, Өфө хәҙрәттәре Рөстәм Ғатауллин, Илһам Шәрипов, Тулҡын Кәримбердиев, Вәсиль Тимерғәлиев, Шәмсетдин Сиражевтарға һәм хаж ҡылырға рөхсәт биргән илебеҙ Рәсәй, Башҡортостан етәкселәренә рәхмәттәребеҙҙе еткерәһем килә. Улар һалған тырыш хеҙмәт арҡаһында беҙ, Башҡортостан мосолмандары, 20653 Рәсәй мосолмандары составында, 2012 йылда хаж ҡылдыҡ.

Иртәнге намаҙҙарҙы уҡығас, автобустарҙа Изге Мәккә ҡалаһынан 25 км алыҫлыҡтағы Арафат тауына йүнәләбеҙ. Арафатта баҫып тороу хаждың бер рөкене булып тора. Унан башҡа хаж дөрөҫ булмай. Пәйғәмбәребеҙ, салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм, әйткән: «Хаж – ул Арафатта баҫып тороу» [Әбү Дауд, Тирмизи]. Арафат тауында баҫып тороу – ҡояш сыҡҡан көндәрҙең иң хәйерле көнө. Зөлхиҙә айының 9-сы көнө ҡояш сыҡҡандан алып – ҡояш батҡансы, хажиҙар бөтөнөһө лә Арафатта бер урында йыйылыша. Доғалар Ҡәғбәтулла яғына ҡарап ҡылына.

Хаж ғәмәлдәрен үтәгәс, ҡорбандар салына. Хажиҙар Мәккәгә ҡайта. Унда Ҡәғбәтуллаға килеп тауаф ҡылыу башлана. Хаж шуның менән тамамлана.

Ислам тарихында һәм бөтөн кешелек цивилизацияһында Изге Мәккә ҡалаһы айырыуса мөһим урын алып тора. Миллиардтан артыҡ мосолмандың ҡарашы көн һайын Мәккә тарафтарына төбәлгән. Йыл һайын миллионлаған мосолман һаяа, диңгеҙ һәм ҡоро ерҙән үҙҙәренең Аллаһы ҡаршындағы бурыстарын үтәү өсөн Изге Мәккә ҡалаһына ашыға. Етәксе-хәҙрәттәребеҙ беҙгә гүзәл ҡала Мәккә менән танышыу экскурсияһы ойошторҙо. Пәйғәмбәребеҙ Мөхәммәт, салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм, тыуған Мәккә ҡалаһының иҫтәлекле урындарында булыуҙы Ул йәшәгән

замандарҙан ҡалған мәсет менән танышыуҙан башланыҡ. Мәсет урынлашҡан районда ҙур төҙөлөш эштәре барыу сәбәпле, унын эсенә инеү тыйылғайны. Был ҡомартҡы хазинаны беҙ, күҙҙәребеҙ талғансы, тыштан ғына күҙәттек.

Мәккәлә яны мәсеттәр 200–300 метр һайын күҙҙәрҙен яуын алып ултыра. Уларҙын архитектураһы төрлөсә, бер мәсет тә икенсеһен ҡабатламай.

Беҙҙең төркөм хаждa теүәл бер ай булды. Хажға барыусыларға Мәҙинә-Мөнәүәрә ҡалаһында булыу сөннәт ғәмәлдәрҙән һанала. Уны хажға тиклем, йәки унан һуң да үтәргә мөмкин. Беҙ Мәҙинә-Мөнәүәрә ҡалаһына хаждан һуң, илебеҙгә ҡайтып барғанда туҡталдыҡ. Оҙаҡ булырға тура килмәһә лә, пәйғәмбәребеҙ Мәсетендә мәсет намаҙын, иртәнге һәм өйлә намаҙҙарын уҡырға, «Ҡоба,» Ҡыблатайни» мәсеттәрендә лә намаҙҙар уҡырға, мосолмандар Мәккә мөшриктәре менән һуғышҡан Ухуд тауҙарын күргә насип булды.

Пәйғәмбәребеҙ, салаллаһу ғәләйһи үәссәлләм, әйткән: «Мосолмандар өс Мәсеткә: Мәккәләге Әль Харамға, Минең Мәсетемә (Мәҙинәлә) һәм Әль-Аҡсаға (Иерусалимда) барырға ашҡынырға тейеш».

Сауд Ғәрәбстаны хөкүмәтенең статистика хеҙмәте мәглүмәттәре буйынса, 2012 йылда барлығы изге урындарға 3,5 млн мосолман хаж ҡылған, был 2011 йыл менән сағыштырғанда 8% күберәк һәм хаж, әлхәмдулилләһ, хәүеф-хәтәрһеҙ үткән.

Мәккәлә хажиҙар Аллаһының ҡунаҡтары һанала, улар тураһында хәстәрлек күреү Сауд Ғәрәбстаны Батшалығының вазифаһы һәм изге бурысы булып иҫәпләнә. Улар уны ҙур яуаплылыҡ һәм намыҫ менән башҡарғанын беҙ үҙ күҙҙәребеҙ менән күрҙек. Уларға Аллаһының рәхмәте һәм бәрәкәте яуһын тип, изге теләктәр теләнек һәм имен-аман Башҡортостаныбыҙға әйләнеп ҡайттыҡ.

Әҙәбиәт

1. Ҡорьән Кәрим. Өфө, 2009.
2. http://www. crimean. org/sozluk/images/txt. gif. 28. Книга хаджа. (586–659).
3. История Пророков. Москва. 2007.

Н. Р. Валиахметова
(УГУЭС, г. Уфа)

Особенности и перспективы развития халяль-туризма

По данным современных социологических исследований, ислам является самой быстрорастущей религией в мире, таким образом, мусульмане занимают всё более весомый процент в глобальном социуме. Как известно, главный закон бизнеса, озвученный некогда Адамом Смитом, звучит не иначе как «спрос рождает предложение» [1]. По оценке консалтинговой группы AT Kearney, стоимость всемирного рынка халяль составляет $2,1 триллиона и он активно развивается [2].

Слово «халяль» («халал») (от арабского al-halal – разрешенное) – всё то, что дозволено употреблять либо использовать согласно нормам мусульманского права. В последнее время всё больше людей, вступая в торгово-экономические, финансовые отношения или пользуясь разными услугами, интересуются соответствием объекта потребления стандартам халяль. Понятие «халяль» традиционно применялось к продуктам питания, и прежде всего к мясу. Сейчас же халяльную сертификацию все чаще проходят и другие товары и услуги – например, косметика, одежда, фармацевтические препараты, а также банковские, страховые и медицинские услуги. Что касается халяль-туризма, то для него не существует конкретного определения. Обычно под ним понимают туристический продукт, подразумевающий услуги по размещению в соответствии с нормами Ислама. К примеру, в халяльных отелях не подаются алкогольные напитки, вся еда имеет сертификаты халяль, имеются комнаты для молитвы, с направлением киблы (направление молитвы для мусульман), раздельные боссейны для мужчин и женщин, а также места для развлечений и спа, а в некоторых даже отдельные пляжи с морской водой.

В настоящее время халяльный туристический сектор из года в год, несмотря на рецессию и мировой экономический кризис, активно набирает обороты. Туристы, выбирающие халяль-отдых в основном выходцы из богатых ближневосточных стран, которые привыкли путешествовать семьями и не экономить на своем от-

дыхе. Новое исследование, проведенное специализирующейся на халяльном туризме сингапурской компанией Crescentrating и наблюдающей за рынком мусульманских услуг американской фирмой Dinar Standard, прогнозирует значительное увеличение числа едущих в отпуск мусульман к 2025 г., которые будут составлять около трети всех путешественников. Исследование, проводившееся в 47 странах, показало, что расходы туристов-мусульман растут быстрее, чем в среднем по миру, и к 2020 г. должны достичь 192 млрд. долларов в год, по сравнению со 126 млрд в 2010 г. В связи с этим, ежегодно увеличивается спрос на средства размещения, которые отвечают потребностям мусульман и традициям ислама. Эксперты в области туристического бизнеса считают, направление мусульманского туризма весьма выгодным, так как сегодня значительная часть доходов гостиниц мира обеспечивается именно за счет путешественников – мусульман. Поэтому на фоне развития халяльного тренда во многих странах, в том числе европейских открываются отели, в которых учитываются требования туристов – мусульман, той категории, которая приносит немаловажную прибыль в экономику стран. По мере повышения благосостояния мусульманского населения, особенно в Западной Европе и США, увеличиваются возможности для раскрутки халяльного туризма. Результаты исследования сайта Crescentrating показали, что для халяль-туризма больше всего подходят Малайзия, Египет и Турция. Основным критерием была налаженная инфраструктура для отдыха мусульман. Десятка лучших стран для халяль-туризма по мнению сайта Crescentrating выглядит (по мере убывания) так: Малайзия, Египет, Турция Индонезия ОАЭ , Марокко, Тунис, Иордания, Бруней, Катар [3].

При том главными направлениями для мусульманских туристов по исследованиям «Global Muslim Lifestyle Travel Market: Landscape&Consumer Needs Study» («Глобальный рынок мусульманского лайфстайл-туризма: текущая ситуация и запросы потребителей»), проведенном американской маркетинговой компанией «Dinar Standard», стали не только ближнее восточные страны [4] наиболее посещаемые страны туристами – мусульманами (из расчета числа поездок в 2012 г.): Малайзия, Турция, ОАЭ, Сингапур, Россия, Китай, Франция, Таиланд, Италия. Малайзия, 60%

населения которой составляют мусульмане, приняла на себя роль мирового лидера в продвижении товаров и услуг «халяль». Согласно подсчетам, расходы мусульманского туррынка Малазии в прошлом году составили 6,1 млрд (390 млрд малайских ринггит) или 12,3 % от мировых расходов выездного туризма [4]. Таким образом, он обогнал Германию, являющуюся самым крупным туристическим рынком в плане расходов, и почти в два раза превзошел прошлогодние расходы туристов в Китае. По словам Джамиля Бахарома из Департамента премьер-министра Малайзии всего 366 отелей и курортов по всей стране имеют на сегодняшний день малазийский халяль сертификат. Из 366 отелей и курортов, 273 или 75 % имеют рейтинг от трех до пяти звезд [5]. Согласно данным, в министерстве туризма в Малайзии зарегистрировано 1 574 отелей и курортов, из которых 412 отелей должны получить халяль сертификат к концу года. Компания «Almulla Hospitality» (ОАЭ) к 2015 планирует создать международную сеть, куда войдут 150 шариатских отелей, 90 % которых будут расположены на Ближнем Востоке и в Северной Африке [6]. «Almulla Hospitality» присоединилась к ряду других подобных компаний, основанных в ОАЭ, которые создали сети шариатских отелей, таких как Shaza Hotels, принадлежащих сети Kempinski, и Tamani Hotels&Suites сети компании KM Group. Так же сеть отелей «Jawhara» собирается сделать 25 % своих отелей в Дубаи халяльными. Рынок шариатских отелей растет параллельно с ростом числа арабских туристов. По данным Всемирной Организации Туризма, путешественники из стран Персидского Залива ежегодно тратят на отдых более 12 млрд. долларов [7]. Туристы из ОАЭ в среднем тратят 1, 7 тыс. долларов за одну поездку, что на 500 долларов превышает показатели европейских туристов. Наряду с зарекомендовавшими себя странами мусульманского туризма на рынок приходят немусульманские страны, такие как Таиланд, Австралия, Нидерланды, Бельгия, Хорватия и другие, заинтересованные в притоке отдыхающих из исламских стран.

Что касается России, то она на 5 месте среди 10 стран, которые являются главными направлениями отдыха туристов-мусульман. Как нам кажется, эти данные говорят о положительном потенциале России как о направлении халяль-туризма. И при ус-

ловии создания должной инфраструктуры, развития сети отелей и продвижения данного сектора туризма на мировом рынке, это принесет значительные материальные, финансовые и нематериальные (например, имиджевые) дивиденды как отдельным игрокам, так и государству в целом.

Интернет ресурсы

1. http://www. info-islam. ru/publ/obzory/khaljal/gostinichnyj_ khaljal_vsjo_tolko_ nachinaetsja/7-1-0-17066
2. http://www. bta-rb. ru/articles/ufa261
3 http://maestro-news. ru/news/малайзия-лучшая-страна-для-халал-туризма
4. http://www. tourprom. ru/news/18352/
5. http://www. info-islam. ru/publ/novosti/mir/v_malajzii_366_otelej_imejut_ khaljal_sertifikat/3-1-0-7739
6. http://www. takafol. ru/news. php?g=2&art=282
7. http://semya. kz/news/2007-10-26-244

Е. В. Великая
(Армавирская государственная педагогическая академия, г. Армавир)

О конфессиональной политике России на Северо-Восточном Кавказе в 10–40-х гг. XIX в. (по материалам Актов Кавказской археографической комиссии)

В 10–40-х гг. XIX в. наступил новый период в развитии горских обществ Северо-Восточного Кавказа: юридически они считались находящимися в составе Российской империи (по Гюлистанскому миру с Ираном 1813 г.). Однако наполеоновские войны и в целом европейские дела на некоторое время отвлекли внимание России от Чечни и Дагестана. И только в 1816 г. Главноуправляющим на Кавказ назначается А. П. Ермолов, которому и было поручено навести имперский порядок в регионе. Также отметим, чтопосле вхождения Грузии в состав России (1801 г.) и обязательств последней защищать её, в том числе от набегов, действия российской стороны в отношении горцев Северо-Восточного Кавказа становятся более жёсткими.

Однако в российской политике на протяжении указанного периода существовала и другая – мирная сторона. Целью данной статьи является рассмотрение отношения российских властей на Северном Кавказе к традиционному исламу в 10–40-х гг. XIX в. Основными источниками являются документы эпохи, собранные и опубликованные под редакцией А. П. Берже – Акты Кавказской археографической комиссии (АКАК).

В одном из первых обращений к чеченцам А. П. Ермолов заявлял следующее:»Живите смирно, не делайте воровства, грабежей и смертоубийств, занимайтесь хлебопашеством и скотоводством; вы будете покойны, богаты и счастливы». Запрещались»всякое воровство, грабёж и смертоубийство» [1. С. 500], а также захват российских пленников. В противном случае нарушители подвергались строгому наказанию по российским законам [1. С. 11]. Также горцы должны были «стараться не пропускать через свое жительство хищнические партии на грабительство в наши границы» [1. С. 16],а»намеревающихся ворваться в границы Грузии» доставлять российскому начальству [1. С. 18]. Жителям кумыкских владений вменялось»в обязанность иметь конные караулы на собственном их содержании для охранения земли их» [5. С. 566].

Обществам, которые принимались в подданство и обязывались не совершать набеги, не захватывать и не удерживать пленников гарантировалось не только ненападение со стороны войск, «но всякое вспомоществование»[1. С. 6]. Им объявлялось: «Вы будете, как и прежде, вольными. Закон ваш будет уважаем. Никогда войска российские не тронут вашего имения, напротив, будут вас защищать» [1. С. 6]. Горцам разрешалось «приносить жалобы в случае каких-либо обид от русских войск» [81. С. 500].

Гарантировалось и самоуправление: «Старшины и кадий избираются народом по обычаям, доселе существовавшим. Старшины разбирают ссоры и тяжебные дела, не подлежащие духовному разбирательству; недовольный решениям старшин, предлагает жалобу свою на рассуждение общества. Недовольный определением общества жалуется на решение оного Российскому в Дагестан начальнику, который пересматривает решения старшин и общества и делает окончательный приговор» [1. С. 11]. Та-

ким образом российские власти становились после дней инстанцией лишь в том случае, если решение проблемы не находилось в самом горском обществе.

Во владениях аксаевских и костюковских разбирательство было поручено старшим князьям. Российские законы не распространялись на эти земли, решать дела можно было «по мусульманским законам и обычаям, прежде существовавшим» [1. С. 566]. Российские власти понимали, что северокавказское духовенство оказывало большое влияние на религиозный быт и настроения мусульман региона, поэтому оно не притеснялось. Более того, применение шариатских норм в решении многих семейных и иных вопросов сохранялось в регионе и после победы Советской власти.

Во всем, что касалось веры, российские власти проявляли максимальную толерантность. Так, А. П. Ермолов требовал, чтобы «во всяком случае, офицеры и нижние чины обращались с жителями ласково и снисходительно; в особенности наказывайте строго малейшую наглость против женщин, ибо нескромное с ними поведение наиболее озлобляет мусульман» [1. С. 566]. «Наблюдайте, чтобы никто из подчиненных не позволял себе грубого обхождения с ними (чеченцами. – *Е. В.*), чтобы никто не порочил веру мусульман». «Дам я предписание о построении мечети, где богослужение могут отправлять поочередно в торговые дни муллы из деревень, расположенных по левому берегу Сунжи, более уже имеющих к нам привычки» [1. С. 510]. В чеченском селе Герменчук лучшая из трех мечетей «была построена на деньги, пожалованные Ермоловым» [2. С. 114].

В связи с распространением в горах Дагестана и Чечни радикального религиозного течения – мюридизма, требовавшего войны с неверными, обстановка на Северном Кавказе резко обострилась. В ответ на это российские власти неоднократно распространяли прокламации, в которых говорилось: «Мы благоприятствуем всем верам и исповеданиям, даже поощряем народы к исполнению их обрядов, ибо все мы веруем в того же и единого Бога. Взгляните на мусульманские народы, живущие среди самой России; не следуют ли они своему вероисповеданию, встречают ли препятствие в ис-

полнение обрядов и не славят ли торжественно в мечетях имя Бога и Его пророка?» [3. С. 535]. «Дагестанцы! Образумьтесь: стыдно и грешно верить изменнику…» [3, 537]. И ряд дагестанских обществ «выставили на границах своих караулы, дабы не впускать ни Кази-Муллу, ни сообщников его». Более того, в 1834 г. из представителей дагестанских владений был сформирован конно-мусульманский полк, находящийся в Варшаве [3. С. 543, 612]. Против мюридов действовали и отряды горской милиции.

Для сохранения на Северо-Восточном Кавказе позиций традиционного ислама, российские власти прибегали к помощи мусульманского духовенства из числа других народов страны, в частности из казанских татар. Действовали они весьма энергично. Так, «по прибытии своём в крепость Грозную эффендий Тадж-эддин собрал жителей 29 чеченских деревень и увещаниями своими убедил их подтвердить присягою изъявленную ими готовность исполнить во всём волю нашего правительства; склонить к тому же и жителей деревень Аксай и Андреевской, отправился он в Чиркей, куда на проповеди его стекалось от 3 до 4 т. (тысяч. – *Е. В.*) Салатовцев, которые равномерно соглашались нам во всем повиноваться, но только просили защитить их от Шамиля, беспрестанно угрожающего им разорением за то, что они нам покорны» [4. С. 326]. Местные власти, понимая важность антимюридской пропаганды, просили прислать казахского кадия Осман-эфендия [5. С. 60].

И местное мусульманское духовенство, не разделявшее догм мюридизма, вело пророссийскую политику. «Мулла Алдинский явился ко мне (генерал П. Х. Грабе. – *Е. В.*) от имени ичкерийских аулов по левую сторону р. Аксая с просьбою принять их в подданство русского государя». От них не требовалось»ничего, кроме того, чтобы жили в мире и повиновались правительству» [4. С. 422].

Тем обществам, которые участвовали в военных действиях на стороне Шамиля, в прокламации генерала А. И. Нейдгардта разъяснялось, что российские «войска присланы сюда не с тем намерением, чтобы уничтожить мухаммеданскую веру и истребить ваши жилища, как этим стращают вас совершенно ложно, а с тем, чтобы истребить Шамиля и его приверженцев, дерзких

обманщиков, которые возмущают всех горцев с намерением приобрести себе богатство и власть над ними, подвергая их всем бедствиям войны». Те люди, которые обратятся к «верноподданству, будут помогать сохранению своей веры, мечетей, обычаев, имений, управления своими обществами и прочих прав своих» [4. С. 753]. Подобные утверждения содержались и в более позднем воззвании графа М. С. Воронцова:»Ваша вера, ваши законы и обычаи, ваши жены и дети, ваше имущество, ваши земли останутся неприкосновенными» [6. С. 361].

Таким образом, уважительное отношение к исламу выдерживалось в России и в самые сложные периоды «Кавказской войны». Мусульмане, также как и христиане, официально признавались верноподданными единого Отечества, что нашло отражение в Своде законов Российской империи [7. С. 11]. Отношения официальных духовных и светских лиц в рассматриваемый период были мирными и строились на взаимном уважении. За многие века проживания мусульман в составе российского государства у представителей последнего выработалось толерантное отношение к разным конфессиям. Веротерпимость правительственной политики объяснялась и тем, что Российская империя была светским государством, главной задачей которого являлось поддержание порядка и стабильности, создание единого социально-экономического, политического и культурного пространства. Встречная лояльность со стороны всё большего числа горцев-мусульман позволила в конечном итоге установить в середине XIX в. мир на Северо-Восточном Кавказе.

Литература

1. АКАК. Тифлис, 1875. Т. 6, ч. 2.

2. *Торнау Ф. Ф.* Воспоминания кавказского офицера. М., 2008.

3. АКАК. Тифлис, 1881. Т. 8.

4. АКАК. Тифлис, 1884. Т. 9.

5. *Клычников Ю. Ю.* Использование религиозного фактора в российской политике на Северном Кавказе в конце 20-х 30-е годы XIX века // Вопросы северокавказской истории. Армавир, 2001. Вып. 6, ч. 1.

6. АКАК. Тифлис, 1885. Т. 10.

7. *Матвеев В. А.* Российское мусульманство на Северном Кавказе: исторические аспекты проблемы. Армавир; Ростов-на-Дону, 2004.

Ф. Ф. Гайсина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

О религиозном фольклоре башкир

Ислам оказал огромное влияние на культуру и менталитет башкирского народа. В годы Советской власти из-за негативного отношения новой власти к религии фольклористам запрещено было собирать материалы на религиозные темы, поэтому в архиве Уфимского научно центра РАН мало источников по данному вопросу.

В советской период истории, вследствие огульной критики и неприятия религии, народ вынужден был отойти от этих традиций, забылись многие религиозные нормы морали, правила и обычаи. Этому способствовали гонения и аресты духовных лиц, закрытие мусульманских учебных заведений и прекращение издания религиозных книг. Однако в последние годы отношение к исламу меняется: увеличивается число верующих, открываются мечети, учебные заведения (*медресе*), издается духовная литература. Наблюдается возвращение народа к своей религии, растет заинтересованность ученых к данной теме, проводятся конференции и симпозиумы.

Мусульманская религия, текст Корана ныне достаточно хорошо изучены учеными различных наук: богословами, философами, химиками, физиками, языковедами, литературоведами. Некоторые сведения по истории распространения и состояния ислама в Башкортостане можно найти в работах таких исследователей, как Г. Вилданов [6], Г. Б. Хусаинов [15], А. Б. Юнусова [16], Ф. Г. Хисамитдинова [14], Ф. Ш. Сибагатов [12], З. Г. Аминев [2], Л. А. Ямаева [3], Ю. А. Абсалямова [1], З. И. Минибаева [9], Ф. Ф. Гайсина [7]. В них с разных позиций в той или иной степени описаны народные представления о религии, верования, связанные с мусульманством.

Отражение исламских, коранических мотивов в башкирской литературе в наши дни достаточно хорошо изучено, но в фольклоре этот вопрос все еще остается не рассмотренной. Мотивы

и сюжеты мусульманской религии обнаруживаются во многих жанрах фольклора: в легендах, преданиях, сказках, *баитах,* пословицах, поговорках, поверьях, запретах и др. Они проникли в устное народное творчество через Коран, хадисы (рассказы из жизни пророка Мухаммеда), проповеди *(вагазы)*, а также другие религиозные книги, которые распространялись учениками *(шакирдами)*, поломниками, путешественниками, странниками (*дервишами-суфиями*) и торговцами.

Автором этих строк в 1998–2012 годах было записано множество легенд, преданий и благопожеланий на религиозные темы.

Мунажаты, по сути, являются жанром религиозной литературы, в которых описываются и воспеваются жизнь пророка Мухаммеда, обращения верующих за помощью к *Аллаху*, к ангелам, описываются мучения в аду и жизнь в раю, также в них даются нравоучения и наставления. В настоящее время жанр *мунажат* изучается такими учеными, как Р. А. Султангареева и Г. С. Галина.

Среди фольклорных материалов встречаются произведения, где тесно переплетены языческие и исламские мотивы. Они выполняют разные функции: нравственные, моральные, этико-эстетические, педагогические, т. е. воспитательные.

С принятием ислама мировоззрение башкир сильно изменилось, тем не менее многие языческие элементы бытуют и поныне. Большое влияние на духовную культуру народа оказал *шариат* – свод религиозных социальных норм поведения и бытия. Например, башкирами соблюдаются многие запреты, правила и законы ислама, касающиеся свадеб, торжественных мероприятий по случаю рождения ребенка, похорон и т. п. Из исламских праздников ныне повсеместно проводятся *Ураза-байрам, Курбан-байрам, Гашура-байрам*. Элементы исламской религии широко применяются и в народной медицине, где болезни вылечиваются специальными молитвами, *сурами* и *аятами* из Корана. Например, при сглазе у людей и животных после чтения молитвы произносят и мольбы к *Аллаху* о скором выздоровлении.

В башкирских легендах-преданиях, поверьях и приметах часто встречаются арабские слова, имена ангелов, пророков и термины из Корана. Они имеют место и в географических названи-

ях, например, Камень пророка, След пророка, Гора Хадж и т. д. А в коротких песнях, частушках (*такмаках)* и песнях-плачах (*сеңләү*) слова, связанные с религией, употребляются сравнительно реже. В народной памяти сохранились в форме легенд коранические сюжеты: об Адаме и Еве, Юсуфе, египетском фараоне, конце света и пророках, живших в более ранние времена. Все эти легенды и предания, передаваясь из поколения в поколение, дошли до наших дней. Некоторые из них претерпели значительные изменения.

Циклы религиозных рассказов нынче составляют особый пласт, оказывающий огромное влияние на формирование и развитие религиозного фольклора. Многие мифологические, коранические и послекоранические персонажи стали фольклорными героями.

Религиозные легенды-предания и короткие рассказы повествуют: 1) о всемирном потопе (*туфан*); 2) о пророках (Адам, Нух, Ибрахим, Идрис, Муса, Якуп, Юсуф, Аюп, Лут, Гайса, Мухаммад и др); 3) о потустороннем мире (*әхирәт*); 4) об ангелах и встречах с ними; 5) о Хызыр-Ильяс; 6) о мечетях; 7) о кладбищах и загробных муках (*зыяраттар, кәбер ғазабы*); 8) о вещих снах*(изге төштәр)*; 9) об исламских праздниках (*Ураҙа-байрам, Ҡорбан-байрам*); 10) о конце света (*заман ахыры, ахырзаман*); 11) об аде и рае (*ожмах, тамуҡ*); 12) о святых (*әүлиә*); 13) о захоронениях святых (*Әүлиәкәбере, зыяраттары*); 14) о святых источниках (*Әүлиә шишмәләре*); 15) о гонениях, преследованиях, репрессиях религиозных деятелей и простых мусульман и т. д. Среди этих произведений отдельную группу составляют поверья, приметы, запреты, пословицы и поговорки религиозного характера, которые нашли отражение во многих жанрах башкирского фольклора. Например, в богатырских сказках «*Кахарман-батыр*», «*Умурдак-батыр*», «*Янгызак-батыр*», «*Арпа-батыр*», «*Акьял-батыр*»и др. использованы исламские сюжеты и термины, которые были внедрены в эти произведения после принятия народом ислама [8].

Во время экспедиций и командировок нами были записаны десятки баитов с исламскими мотивами, например, такие как

«*Васиятнама*» и «*Кәләм кош*» в Дуванском районе (2003 г.), и баит «*Хәмиҙә*» в Салаватском районе (1998 г.). В последнем девушка по имени Хамида, украденная цыганами, говорит матери, чтобы та принесла в жертву трех барашков, т. к. ее вынудили отлучиться от своей религии. Здесь отражена трагедия верующей девушки, ибо, по исламу, мусульманке нельзя состоять в браке с иноверцем [11].

В предании «Как Юлай был восхищен силой Салавата», записанном автором этих строк в Салаватском районе от Фасхетдина Гайсина (1935 г. р., д. Мусат), Юлай думает, что Салават – посланник Аллаха, как и пророк Мухаммад. В другом предании – «Облик Салавата», по сообщениям информатора, душа Салавата нынче находится в раю [7. Б. 131–137].

В эпосе «Карасакал» четко выражен исламский мотив, где из обращения муллы Мурата к Карасакалу видно, что Карасакал был религиозным человеком, совершил паломничество в Мекку, прошел по следам пророка, и он воспринимается народом как борец за веру. С ним советуются по поводу осуждения по шариатскому суду человека, оставившего гореть Коран во время пожара в своем доме [4. 103–133].

Во многих исторических преданиях рассказывается о том, что руководители повстанцев в основном были религиозными деятелями, обладали сильным духом, боролись за Родину и веру.

В легенде «*Азан-таш*» повествуется, как один просвещенный батыр сумел собрать своих оставшихся в живых после поражения соотечественников с помощью *азана* (*азан* – призыв к молитве у мусульман). В другой версии легенды говорится о башкирах Юмагузинского района, направлявшихся на праздник «*Ураза-байрам*» в деревню *Кутаново*, которая славилась своей мечетью. Но, поняв, что не успевают на молитву, люди вскарабкались на скалу, похожую на минарет, и стали молиться Аллаху [5. С. 34, 47].

В башкирском религиозном фольклоре отдельный пласт составляют предания о святых, ныне ставших особенно популярными в народе.

Начиная с 2000 гг., Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН вновь возобновились научные экспедиции в райо-

ны Башкортостана и в соседние области (в бывшие башкирские земли). С 1998 по 2012 гг. нами было собрано огромное количество произведений народного творчества по разным жанрам, в том числе и исламские легенды, и предания о пророках, ангелах и святых источниках. Были записаны мистические предания о святых, об их жизнедеятельности, о магических исцелениях и чудесах. В народе наиболее известны имена Зайнуллы Расулева (уроженец Учалинского района), его ученика Мужавир хазрата (уроженец Баймакского р-на), Гатауллы ишана (уроженец Хайбуллинского района). Также о них был опубликован ряд работ (И. Р. Насырова [10, 17], С. Ш. Ярмуллина [19], Л. М. Якшибаевой [18] и др.). В книге «Асар» Ризаетдина Фахретдинова дана краткая информация о башкирских святых, религиозных деятелях конца XIX и начала XX вв. [13].

В прошлые века на территории исторического Башкортостана было много мечетей и религиозных учебных заведений, куда приезжали учиться даже из Кавказа и Средней Азии. Среди башкир жили много последователей суфийского братства Накшбандия, некоторые из них впоследствии становились *әүлиә*. *«Әүлиә»* – происходит из арабского слова «вәли» и означает «святой»,на башкирском же языке вошел в оборот и произносится во множественном числе. *Әүлиә* – это человек, который живет в соответствии с канонами ислама, всегда поминает Аллаха, ведет высоконравственный образ жизни, выполняет все предписания религии. *Мюрид* (ученик шейха) же должен обладать знанием *Тассауф (батынигилем* – т. е. скрытые, высшие знания по исламу), тем самым, достигнув высшего духовного уровня, становится одним из любимых рабов Аллаха, за что Он одаривает его способностями предвидения, телепатии и т. д. Аллах наделяет их умением представлять чудо (*кирәмәт*) для того, чтобы через них призывать людей к вере – единобожию.

Однако не все люди, которых народ нарек «святыми», были таковыми, назывались «әүлиә» и те, которые отличались благонравием.

Во время экспедиций до сих пор можно обнаружить немалое количество преданий, информации о святых, об их могилах,

о святых источниках. Нами были зафиксированы имена более ста восьмидесяти святых и предания о них (они включены в сборник «Религиозные и мистические легенды и предания башкир», представленный в печать). Так, были впервые записаны предания в Аскинском районе – о *шейх-кираме* Аксане Насырове (д. Амирово); в Янаульском районе – *шейх-кираме* Габдрахиме (д. Кисяккаиново); в Бураевском районе – Нугумане, Бадретдине, Короч (д. Ст. Тазларово), Шомарте, Ягафаре (д. Абзаево), Касиме (Ст. Бикметово); в Кигинскоком районе – Мухаметсалиме (д. Сагирово), Абделхаке (д. Еланлы); в Салаватском районе – о Мухитдине, Гайсе Мавлютове, Хайерзамане (д. Мусат); в Хайбуллинском районе – Утарбаеве Бадамше и его сыне Габделахате (д. Утарбай) и др. [11].

В преданиях о святых описываются их детство, годы учебы, их учителя. Рассказывается об их арестах в годы репрессий, чудесах, которые они демонстировали людям, их чудодейственной силе, о том, как излечивали больных с помощью молитв и заговоров. Они являлись своего рода местными врачевателями того времени. Святые владели приемами гипноза, обладали умением летать, исчезать с глаз, предсказывать сны и будущее, вызывать и прекращать дождь и т. д.

Магическими свойствами обладали и личные предметы святых – чапан, молитвенный коврик, тюрбан, четки (*тәсбих* или *тисбе*), посох (на которую они опирались), тюбетейка, сапоги, книги, посуда (*комған*), которые впоследствии бережно хранились потомками. Чудодейственными считаются их могильный камень и надмогильная земля.

Из собранных материалов видно, что к святым причислены Коран-карый (люди, умеющие читать Коран разными способами) и Коран-хафизы (люди, знающие Коран наизусть, среди которых встречались и слепые с детства).

В этих преданиях в числе святых упоминаются и женщины, такие как Сабира (из д. Абдуллино Мечетлинского района РБ), Фатима (из д. Асылгужа Кигинского района), Уммурахил (д. Кушкилде Аскинского района). В некоторых деревнях было по несколько святых, которых хоронили на четырех близлежащих

горах. Это связано с народным поверьем, что их души охраняют деревню от всяких бед (от пожаров, мора, нашествий и т. д.). Обычай хоронить на вершинах гор объясняется и тем, что горы не затапливаются водой, на них не ходят свиньи, поэтому души святых будут лежать спокойно. По воспоминаниям односельчан, при жизни у святых были разный статус и религиозный сан: *хазрат, мулла, ишан, шейх-кирам*.

В отдельных преданиях святые названы «диуана», т. е. блаженный, ибо они всегда вслух произносили поминание Аллаха. Со стороны казалось, как будто человек разговаривает сам с собой (например, таковыми называли Уау диуана (Учалинский район), Фэхреш диуана (Аскинский район), Хаерзаман диуана (Салаватский район РБ) [11].

Мотивы и сюжеты о святых отражаются в разных жанрах башкирского фольклора. Например, известна поговорка: «Всех кроме себя – принимай за святого», есть такие запреты, как: «Нельзя стоять спиной к святому», «Нельзя обижать любимого раба Аллаха» и т. п.

Фольклорные материалы на религиозные темы встречаются в народе весьма часто. Выявление, сбор и изучение этих памятников – одна из актуальных задач современной фольклористики.

Литература

1. *Абсалямова Ю. А.* «Аулия зыяраты»: к вопросу о культе святых у башкир (на материале восточного Оренбуржья) // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2008. С. 207–210; *Она же.* Некоторые проявления культа святых у башкир // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Уфа, 2008. С. 64–70; *Она же.* Обряд «аят укытыу» у башкир // История и культура народов Евразии. Уфа, 2010. С. 24–27; *Она же.* Обряды поминального цикла как форма проявления народного ислама у башкир // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2010. С. 7–9; *Она же.* Благопожелания как форма бытования народного ислама (на материалах южных башкир) // Эпос «Урал-батыр» и фольклорное наследие народов мира. Уфа, 2010. Ч. 1. С. 52–55; *Она же.* Вода и святые источники в системе традиционных религиозных представлений башкир // Этногенез. История. Культура. Уфа, 2011. С. 26–29; *Она же.* Обряд вызывания дождя у башкир (в контексте изучения народного ислама) // Труды Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Уфа, 2012. Вып. 5. С. 65–70.

2. *Аминев З. Г.* Башкиры и ислам // Ядкяр. 2006. № 2. С. 63–68; *Он же.* Об одном культе гор у зауральских башкир // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа, 2008.

3. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.

4. Батырҙар тураһында эпос / Төҙ. М. Буранғол. Өфө, 1943.

5. Башкирское народное творчество. 1987. Т. 2. Предания и легенды / Сост. и авт. Ф. А. Надршина.

6. *Вильданов Ғ.* Төрөк халыҡтарының донъяға боронғо дини ҡарашы // Башҡорт аймағы. 1926. № 2. 27–38 б. (араб. шрифт); *Гайсина Ф. Ф.* Об исламских мотивах в башкирском фольклоре // Материалы III конкурса научных работ молодых ученых и аспирантов УНЦ РАН и АН РБ. Уфа, 2005.

7. *Гайсина Ф. Ф.* Башҡорттарҙың дини легендалары һәм риүәйәттәренә ҡарата // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2010. С. 32–34; *Она же.* Салауат халыҡ хәтерендә (Командировка материалдарынан) // Ағиҙел. 2004. № 2. Б. 131–137.

8. Йәшәгән, ти, батырҙар. Башҡорт халыҡ әкиәттәре / Баҫмаға Н. Зарипов әҙерләгән. Өфө, 1990.

9. *Минибаева З. И.* О посохе мусульманских святых у башкир // Материальная культура башкир и народов Поволжья: Сборник материалов Межрегион. науч.-практ. конф. 24 октября 2008 г. Уфа, 2008.

10. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2009.

11. Полевые материалы автора (собранные в 1998–2011 гг.).

12. *Сибәғәтов Ф. Ш.* Башҡорт әҙәбиәтендә Ҡөрьән мотивтары. Өфө, 2001; *Он же.* Религиозные персонажи и их художественное отражение в башкирской литературе // Ядкяр. 2007. № 3.

13. *Фәхретдинов Р.* Аҫар. Беренсе китап / Инеш һүҙ авторы Ғ. Б. Хөсәйенов, яуаплы мөхәррире М. Х. Нәзерғолов. Өфө, 2006.

14. *Хисамитдинова Ф. Г.* Ислам и башкирская мифология // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2008.

15. *Хөсәйенов Ғ. Б.* Башҡорт дини-рухани әҙәбиәте // Ядкяр. 2005. № 2. Б.

16. *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999; Она же. Башкирские предания и легенды об исламе // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2008.

17. *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) Ан-Накшбанди.* Избранные труды / Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И. Р. Насырова. Уфа, 2001.

18. *Якшыбаева Л.* Мөжәүир хәҙрәт. Бәйән. 2007. Шул ук автор. Ғабдулла Сәйеди. Өфө, 2011.

19. *Ярмуллин С.* Ахыр заман – аяҡ аҫтында. Өфө, 2004. 336 б.

20. *Ямаева Л. А.* Суфийские братства на Южном Урале // Ядкяр. 2008. № 1.

Р. М. Гайфиев
(Филиал БашГУ, г. Стерлитамак)

Возрождение очагов религиозного образования в современном Башкортостане (На примере медресе «Нур ал-Иман» г. Стерлитамака)

Зайнулла Расулев – выдающийся философ-теолог, педагог-просветитель и организатор высшего религиозного образования в нашем регионе. Он как личность и религиозный деятель известен не только в нашем регионе и России, но и во всем мусульманском мире. Философское наследие шейха Зайнуллы Расулева оказало и оказывает большое воздействие на духовное развитие мусульманских народов России. Настоящее время характеризуется распространением и развитием религиозного образования Примером возрождения религиозно-образовательного учреждения является медресе «Нур ал-Иман» г. Стерлитамака.

Имя «Нур ал-Иман» означает «Свет Веры», и в это понятие вкладывается смысл что, те знания, которые получает здесь шакирд (ученик), осветляют его жизнь. Вера – это та часть сущности человека, которая влияет на поступки и речь человека и поводырь, ведущая человека по жизненным перипетиям, и дающая ему правильные ответы и выходы из них, она – лекарь, который лечит раны души и сердца и освещает самые темные уголки нашей души. Поэтому роль духовных учебных заведений в жизни общества и человека очень велика. В них формируются правильные человеческие понятия и высокие нравственные качества. Именно в них появлялись великие мыслители и ученые, которых заботила судьба родины и процветание их родного государства. И большая заслуга в распространении грамотности в народе в мусульманском обществе занимали медресе.

Поэтому после постройки в 1800 г. первой мечети в г. Стерлитамаке, на деньги местных купцов-мусульман было решено возвести в 1860-е гг. здание медресе, и оно функционировало при второй соборной мечети. В городских архивах указывается, что основателем был Шарафетдин бин Зайнетдин ал-Эстерлитамаки,

который учился в Бухаре. Тогда при мечети были открыты первые лекционные классы. Общий курс лекционных бесед составлял 2 класса. В конце XIX в. в медресе наблюдался значительный подъем уровня знаний в области теологии, этому способствовал приход высокообразованных таких учителей, как, старший ахун Камалетдин бин Шарафетдин бин Зайнетдин ал-Эстерлитамакий (1808–1890). Он был сторонником светского обучения. В литературе известно высказывание Заки Валиди, который хорошо знал семью Шарафетдина, высказывался о высокой учености их в математике и истории.

Младшим ахуном состоял Бахтигарей бин Абдулкарим Рамиев. Рамиевы – династия мусульман предпринимателей, имамов, общественных деятелей. По семейному преданию, Рамиев Тимер состоял в Москве на государственной службе в качестве переводчика. Его потомок в 7-м поколении Рамиев Салим Рахимкулович (Селим бин Рахимкул бин Урман бин Капкай бин Юлай бин Кулай бин Сулейман бин Тимер бин Рами бин Исхак, 1733–1819) получил образование у Мухаммеда бин Али ад-Дагестани в Кундровской слободе. Был имамом в д. Тятер-Арасланово, неуказным муллой при 2-й соборной мечети Сеитовского посада (Каргалы), ахуном и мударрисом в г. Стерлитамаке. Его сын Рамиев Бахтигарей Салимович (1816–1894) получил образование у Толынхуджи ал-Яркани, Абдуррахмана ал-Балыкли, Абдуллы бин Яхъя ал-Чиртуши, Мухаммедкарима бин Мухаммедрахима ал-Казани; был имамом в г. Стерлитамаке.

Из преподователей Стерлитамакского медресе достони упоминания и Хайруллы бин Абдельхабир бин Сенджаба (1819–1905 гг.).

Вышеназванные личности расширили традиционную программу религиозного обучения в медресе г. Стерлитамака такими науками, как естествознание, география, история, химия, математика. Они стремились предоставить шакирдам высокий уровень общего и религиозного образования. Многие выпускники стерлитамакского медресе пополняли ряды не только духовенства, но и башкирско-татрской интеллигенции и предпринимательства, были известными купцами. Одним из выпускников этого медре-

се был, напрмер, известный писатель Имай Насыри, имя которого носит улица проходящая рядом с медресе «Нур ал-Иман» г. Стерлитамака.

В течении двух лет, с 1878 по 1880 год в Стерлитамакском медресе учителем русского языка работал просветитель-демократ, ученый и поэт Уметбаев Мухаметсалим Ишмухаметович (1841–1907), который в это время составил персидско-татарский-русский словарь.

Все это способствовало увеличению учащихся в медресе. И в середине 70-х гг. XIX в. здесь обучалось уже около 200 шакирдов из ближайших окрестностей.

В годы советской власти религиозное обучение было прекращено, и работа медресе была остановлена в 1919 г.

В XX в. здание мечети и медресе передавалось в ведение различных муниципальных служб и организаций. В 1992 г. здание мечети было возвращено мусульманской общине. По инициативе Ришад-хазрата Рафикова мусульманами города было написано ходатайство в администрацию с просьбой возвратить здания мечети духовному управлению, а так же построить новое учебное здание медресе. В декабре 1993 г., было положено начало строительству нового учебного здания медресе на месте старого, а уже в марте 1995 г. новое медресе приняло первых студентов. Одним из первых учителей был Хаммад Мухтар из Марокко, а также учителя из республики Таджикистан. В октябре 1996 г. состоялось официальное открытие медресе, получившее красивое название «Нур ал-Иман». В 1998 г. при существующем медресе было открыто отделение для женщин, которое успешно работает по сей день. В нем преподаются различные теологические и светские науки.

Сегодня в медресе «Нур ал-Иман» созданы все необходимые условия для успешного обучения студентов: имеются просторные классы, раздельное общежитие для юношей и девушек, библиотека, осуществляется трехразовое питание и самое главное – привлечены такие высококвалифицированные учителя, как Заликаев Ильгиз (остаз), Гумеров Эльмир (остаз), Хайруллина Резеда (мударриса).

Почти 200 человек уже являются выпускниками медресе «Нур ал-Иман», некоторые из которых работают в мечетях республики, 15 человек продолжают обучение в Египте, в университете ал–Азхар г. Каира. О высоком уровне подготовки шакирдов медресе «Нур ал-Иман» свидетельствует большое количество приезжих студентов из многих регионов России (Дагестан, Татарстан, Нижневартовск и т. д.).

Гиззатуллина Г. М.,
(ИСППИ АН РБ, г. Уфа)

Влияние религии и нравственных ценностей на рождаемость и детность

В большинстве современных развитых стран возникли проблемы с воспроизводством: уровень рождаемости уменьшился, смертность повысилась, следовательно, сложилась естественная убыль, которая не позволяет сохранить требуемый уровень численности населения.

Рождаемость в России не обеспечивает даже простого воспроизводства населения, необходимого для поддержания нормального уровня численности. Но во многих регионах прослеживается улучшение естественного движения населения. В Северокавказских республиках уровень рождаемости намного выше, чем в среднем по России, в Республике Башкортостан прослеживается тенденция улучшения естественного прироста. По разъяснениям демографов, это лишь временное явление: в детородный возраст вступили женщины, родившиеся в 80-е гг., когда был очередной всплеск высокой рождаемости и через пару десятков лет они начнут выходить из возраста фертильности. Следовательно, очередной обвал рождаемости неизбежен и следует в скором времени предпринять соответствующие меры, учитывая все факторы и причины демографических процессов.

На воспроизводство населения влияют главным образом социально-экономические, политические, духовно-нравственные факторы. Это подтвердилось и социологическим опросом, проведенным Институтом социально-политических и правовых исследований Республики Башкортостан [1]. На вопрос ч*то, по-вашему мнению, мешает росту численности насления в нашем регионе* большинство ответов выглядело следующим образом: 60,4 % опрошенных считают, что росту численности мешают низкие доходы, 37,8% – плохие жилищные условия, 19,2% думают, что мешает недостаточная материальная поддержка семьи с детьми со стороны государства. Интересен ответ 21,2% опрошенных о том, что причиной роста численности населения является мнение многих о достаточности иметь одного ребенка, т. е. у населения сложилась переориентация на репродуктивное поведение в сторону однодетности.

Из результатов видно, что социально-экономические факторы в большинстве влияют на численность населения, но в то же время стоит учесть и духовно-нравственный аспект. Первостепенной площадкой формирования духовности, морали и нравственности является семья. Но современная семья претерпевает ряд кризисных моментов, которые связаны в свою очередь с материальными, психологическими, моральными причинами, которые могут привести к ослабению семейных устоев и даже к его разрушению. Рассмотрим ответы респондентов на вопрос: *что, по вашему мнению, сегодня мешает созданию семьи или ведет к разрушению?* 49,6% опрошенных видят причину в материальном обеспечении. На долю 39,5% приходится ответ о жилищных условиях. 35,3 % выбрали проблемной зоной характер человека и его эмоции, 13,2 % ответили, что многое зависит от нравственности людей, от приверженности нормам религии. Если учесть, что характер, эмоции, установка на сохранение или несохранение семьи человека тесно связаны с нравственной и религиозной стороной личности, то духовный фактор тоже является весомым аргументом в формировании института семьи.

Духовность выражается морально-нравственными ценностями, вытекающие из религии. Определенной религии свойственны свои специфические нравственные устои, но и есть определенные общие моменты. Например, этот момент может касаться института семьи, деторождения. Практически все мировые религии поощряют рождение детей и запрещают аборты. Доказано, что чем более религиозно общество или чем более религиозна какая-то часть этого общества, тем более высока в ней рождаемость. Высокий прирост населения в мусульманских странах объясняется в первую очередь высокой религиозностью населения. В Израиле наиболее высокая рождаемость у хасидов-ортодоксов, редко имеющих меньше 5 детей. Такие явления характерны и христинским странам и сообществам [2].

По данным исследования «Социокультурный портрет Республики Башкортостан» [1], видно, что большой процент считающих себя верующими имеют одного, двое, трое и более детей. По мере уменьшения степени религиозности убывает число детей в семье. Считающие себя неверующими и атеистами имеют самые низкие показатели детности.

** Что Вы можете сказать о своей религиозности?*

** Сколько у Вас детей?*

		Сколько у вас детей?			
		один ребенок	два ребенка	трое и больше детей	нет детей
Что вы можете сказать о своей религиозности?	верующий человек	42,1%	37,8%	50,3%	38,7%
	скорее верующий, чем неверующий	39,6%	44,8%	34,3%	41,9%
	скорее неверующий, чем верующий	7,9%	8,6%	6,6%	8,3%
	неверующий	6,7%	6,6%	5,0%	7,9%
	атеист	3,8%	2,2%	3,9%	3,2%
Итого		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

В следующей таблице рассмотрен вид конфессии и детности. Из таблицы видно, что у приверженцев православия и ислама признак один и два ребенка почти совсем не отличаются,

но у считающих себя мусульманами высокий уровень многодетности.

** Верования какой религии, вероисповедания Вы разделяете?*
** Сколько у Вас детей?*

		Сколько у вас детей?			
		один ребенок	два ребенка	трое и больше детей	нет детей
Верования какой религии, вероисповедания Вы разделяете?	православие	46,9%	44,2%	21,4%	44,2%
	ислам	51,2%	54,8%	76,1%	54,0%
	другие	1,9%	1,0%	2,5%	1,8%
Итого		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

В религии особое внимание уделяется самосовершенствованию человека, воспитанию благого нрава и прививанию нравственных ценностей. Но человек не должен ограничиваться только собой, он должен передавать все свое духовное богатство детям, родным, близким. Сегодня определенная часть молодого поколения относит себя к исламу и старается соблюдать предписания религии. Совершенствование морально-нравственных установок современной молодежи способно оказать влияние на демографическое развитие будущих поколений. Таким образом, демографические процессы обусловлены многими факторами, одними из которых является духовная и религиозная культура населения.

Литература

1. Социологическое исследование «Социокультурный портрет Республики Башкортостан» по программе и типовому инструментарию «Социокультурный портрет региона России», ИСППИ АН РБ, 2011 г. Объем выборки составил: 1 292 человек в возрасте от 18 до 75 лет. Выборка стратифицирована по типу населенного пункта и социально-экономическому подрайону Республики Башкортостан с квотированием на этапе отбора в домохозяйстве по возрасту, полу, национальности уровню образования. Метод исследовании: личное интервью по месту жительства.

2. *Силантьев Р. А.* Отношение религии к демографии // http://www. demoscope. ru/weekly/2003/0109/analit06. php

М. М. Кульшарипов
(БашГУ, г. Уфа)

Суфизм и религиозный экстремизм не совместимы

В современной литературе, особенно публицистике суфизм, к сожалению, часто отождествляется с религиозным экстремизмом. Некоторые авторы даже пытаются мистическое течение в исламе подвести под статью Уголовного кодекса «о возбуждении ненависти либо вражды, а равно к унижению человеческого достоинства» [1]. Суфизм, как известно, религиозно – мистическое учение в исламе, не имеющего ничего общего с экстремизмом, тем более терроризмом. Суфизм, как правило, проповедует прежде всего любовь к Аллаху, аскетизм, нравственное очищение, интуитивное познание и достижение духовного единства с Всевышним [2]. К тому же суфизм фактически противостоит учению ваххабистов. Недаром главный идеолог этого учения в исламе Мухаммад ибн Абдал ал-Ваххаб (1702–1792) подверг в своих сочинениях тотальной критике все установки суфизма [3].

По мнению наших исламоведов, в философии суфизма человек вообще «по своей натуре», т. е. по своей «душе» чист и прекрасен, склонен к добру, возвышенному, красоте в их сущностном тождестве; своим умственном взором он устремлен к Божественному совершенству, ему достаточно знания о существовании самого «пути» в виде красоты и Любви, по которому он самостоятельно пойдет при помощи эстетического и любовного переживания, озарения. Первое, что должен человек сделать – это понять, что любовь может быть только результатом познания, поскольку человек любит лишь то, что знает» [4].

Американский исламовед из Джорджтаунского университета Д. Эспозито также отметил, что «главным приоритетом суфиев являются личное душевное усилие, самоотречение и борьба с самим собой: с жадностью, ленью, эгоизмом» в сочетании с беззаветной любовью к Аллаху [4].

По мнению многих ученых, основную роль в обращении башкир в ислам на раннем этапе сыграли суфийские миссионеры

таких братств, как Ясавийа и Накшбандийа, проникшие на Южный Урал из городских центров Средней Азии. Это и предопределило преобладающее влияние среди башкир неортодоксального ислама, в котором органично соединились основы суннитского ислама ханифитского толка [5].

Заявление одного из сторонников осуждения суфизма о подготовке в соседнем Казахстане законопроекта о запрете суфизма весьма сомнительно. Дело в том, что казахи чрезвычайно почтительно, с трепетом относятся к наследию широко известного в мусульманском мире богослова Ахмада Ясави, распространителю ислама не только среди казахов, но и других тюрских народов, основателю суфийского братства Ясавийа.

Начало преследования сторонников суфизма означало бы фактически организацию широкомасштабных гонений против всей исламской уммы Урало-Поволжья и имело бы самые печальные и нежелательные последствия.

Приверженцем суфийского братства Накшбандийа был выдающийся башкирский религиозный деятель, основатель новометодного медрес «Расулия» шейх Зайнулла Расулев (где, кстати, было введено изучение русского языка), которого крупный русский востоковед академик В. Бартольд назвал «духовным королем башкирского народа». Последователями Зайнуллы Расулева были видные богословы – ученые Риза Фахретдинов, Галимжан Баруди и другие религиозные деятели, пользующиеся высоким авторитетом среди башкир, татар казахов и других мусульман. Недаром в 2008 г. общественность Башкортостана, Казахстана, Татарстана торжественно отметила 175-летие шейха Зайнуллы Расулева, выдающегося башкирского суфия, просветителя, ректора медресе «Расулия» (г. Троицк) одного из лучших мусульманских учебных заведений дореволюционный России по мнению современников.

К тому же башкирская письменная литература, возникшая еще в первой половине XIX в. развивалась под влиянием суфийского учения. Поэты-суфии Тажетдин Ялсыгулов (1768–1838), Хибатулла Салихов 91794–1867), Менди Кутуш – Кыпсаки (1763–

1849), Гали Сокрый (1826–1889) и другие сыграли большую роль в развитии культуры народа, его просвещении.

Необходимо отметить, что шейх Зайнулла Расулев, который был не только выдающимся религиозным деятелем, но и человеком, проявлявшим большой интерес к общественно – политическому и экономическому положению мусульман России, прежде всего башкирского народа. Все это вызвало нездоровый интерес к его личности со стороны местных царских властей. Недаром его в период обучения в Троицке 91851–1858) арестовали за попытку выехать учиться в Бухару «без билета», т. е. без разрешения властей [6]. Дело в том, что тогда кантонная система управления не была еще отменена. Башкиры, причисленные к Башкирскому войску и считавшиеся военным сословием для совершения тех или иных поездок по губернии, не говоря уже о других регионах империи, должны были получить у местных военных властей «увольнительные билеты» с указанием целей поездок и сроков пребывания вне пределов своего кантона. Но тогда дело не дошло до тюремного заключения.

Однако власти продолжали держать под контролем деятельность шейха-новатора, члена суфийского братства Накшбандийа-Халидийа. По наущению некоторых местных шейхов-конкурентов губернские чиновники восприняли новацию Зайнуллы-ишана как попытку создания им « ложного учения», несоответствующего «видам правительства». В итоге в середине 1873 г. его в административном порядке (т. е. без суда) по распоряжению министра внутренних дел А. Е. Тимашева сослали под гласный надзор полиции сначала в Вологодскую, затем Костромскую губернии, где он пробыл почти восемь лет [7]. По мнению некоторых исследователей жизни и деятельности Зайнуллы Расулева (Булгаков Р. М., М. Н. Фархшатов) правительственное преследование З. Расулева в его лице «башкирского» суфизма связано с экономикой. По этому поводу Р. М. Булгаков считает, что высылая Зайнуллу (Расулева) и Гатауллу (Абдулмаликова) Оренбургский генерал – губернатор Н. А. Крыжановский преследовал цели не конкурентов-доносчиков, а цели тех, кто разными способами стремился завладеть башкирскими землями и выбросить их «на рынок»[8].

В данном случае важно отметить то, что шейха Зайнуллу, как об этом пишет в своих «Воспоминаниях» З. Валиди, считал «человеком» осведомленном в политике» [9]. Между тем Зайнулла ишан в своих проповедях не насаждал антиправительственных настроений. В то же время он не мог остаться в стороне от чаяний и устремлений башкир в условиях усиления расхищения их земель в пореформенный период. По этой причине он отрицательно воспринял развитие рыночных отношений в России во второй половине XIX в., хотя не предлагал альтернативных вариантов общественного и экономического развития. Тем не менее в качестве альтернативы наступлению рыночных отношений, как пишет философ М. Т. Якупов, З. Расулев выступал за справедливое социальное устройство общества с опорой на ислам и шариат [10]. Он, как сторонник суфизма, был убежден, что ислама является религией высокой морали. В целом следует подчеркнуть, что башкирские деятели, сторонники реформации ислама в России, признавали роль просвещения, разума, науки в общественном прогрессе.

Литература

1. Аргументы и факты. 2011. № 51 (раздел «Башкортостан»).

2. См.: Башкирская энциклопедия. Уфа, 2010. Т. 6: С–У. С. 170.

3. *Насыров И. Р.* Предисловие к избранным трудам шейха Зайнуллы Расулева «Божественные истины». Уфа, 2008. С. 16, 17.

4. *Янгузин А. Р.* Социальные аспекты философии суфизма. Уфа, 2004. С. 92.

5. *Эспозито Д.* Ислам. Почему мусульмане такие. М., 2011. С. 100.

6. *Аминев З. Г., Ямаева Л. А.* Ранние истоки «башкирского ислама» // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Сб. материалов IV Международного симпозиума. 21–22 октября 2010 г. Уфа, 2010. С. 13.

7. *Фаршхатов М. Н.* «Дело» шейха Зайнуллы Расулева. Сб. документов, Уфа, 2009. С. 23.

8. *Булгаков Р. М.* Кто был заинтересован в высылке «лжеучителя Зайнуллы?» // Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель – философ, психолог и педагог – просветитель мусульманского мира. Уфа, 2008, С. 196.

9. *Валиди Тоган З.* Воспоминания. Уфа, 1994. Кн. 1. С. 14.

10. *Якупов М. Т.* Суфийская интерпретация шариата – основа формирования социальной утопии // Шариат: теория и практика. Материалы Межрегиональной научно – практической конференции. Уфа, 2000. С. 257.

Э. Н. Максютова
(Оренбургский государственный педагогический университет, г. Оренбург)

Нравственные ценности ислама в воспитании подрастающего поколения

В современном обществе в условиях глобализации и информатизации духовному миру человека не остается место. С древнейших времен идет межпоколенная связь: передача накопленного опыта от старшего поколения к младшим, от отца к сыну. Однако в настоящее время эта связь ослабевает, так как воспитание детей подчас родители предоставили телевидению, интернету, улице. Наряду с разрывом межпоколенных связей наблюдается духовная обездоленность нации. Последствия кризиса духовной сферы наиболее остро ощущает на себе подрастающее поколение как наименее защищенная часть населения. «Падение нравов» в обществе и, как следствие, его криминогенность имеют в своей основе единственную причину – потерю высших духовных ориентиров и идеалов. В настоящее время наблюдается рост детской преступности, смертности, алкоголизм, самоубийства – все это связано с атмосферой духовного регресса человечества. О бездуховности, безнравственности сейчас говорят много, но иногда теряется смысл слов «духовность», «нравственность», которые изначально рассматриваются в религии.

У всех народов нравственными ценностями считаются истина, добро, красота, любовь, вера, честность, верность, уважение к старшим, трудолюбие, патриотизм, крепкая семья, милосердие и мир во всем мире. Эти же ценности находим в исламе.

В исламе особое место занимает образование и воспитание подрастающего поколения. Пророк Мухаммад (мир ему) советует искать и добиваться знаний, сказав: *«Приобретайте знания от колыбели до могилы»*. Есть и такой хадис: *«Поиск знания – обязанность каждого мусульманина»* [7]. Первый аят ниспосланный пророку и всему человечеству говорится о постоянном поиске

знаний: «Читай! И Господь твой Щедрейший, Который научил человека тому, чего он не знал» (сура «Сгусток», аяты 3–5) [6].

Аллах в Священном Коране сказал: *«Скажи: «Разве сравняются те, которые знают, и те, которые не знают?»* (Сура «Толпы», аят 9) [6]. Это повеление Господа нам о необходимости приобретения истинных знаний, обучаясь у знающих людей.

Фатх аль-Мосули, спросил у окружающих: «Если больного лишить пищи, питья и лекарств, разве он не умрёт?» Ему ответили: «Да, конечно». Он сказал: «Так же и сердце (душа) – если лишить его мудрости и знаний, то через три дня оно умрёт». Действительно, так же, как пищей для тела является еда, пищей сердца являются знания и мудрость, на них зиждется его жизнь.

Следует отметить, что ислам не проводит коренной разницы между священным и мирским. И любые науки, такие как физика, биология, астрономия, медицина и многое другое – всё это так же Законы Всевышнего Аллаха. Знания в исламе рассматриваются как достоинство и обязанность каждого мусульманина. На протяжении всей жизни он должен получать не только религиозное образование, но познавать весь мир, изучать светские науки [2].

*«Поистине, в небесах и земле – знамения для верующих! И в сотворении вас, и животных, которых Он распространил – знамения для людей убежденных. И в чередовании ночи и дня, и в том, что ниспослал Аллах с неба из пропитания и оживил им землю после ее смерти, и в направлении ветров – есть знамения для людей размышляющих» (*Сура «Коленопреклоненные», аяты 3–5) [6].

Камаль Эль Зант в своем труде «Нравы мусульманина» пишет: «Наши нравы – это зеркало нашей веры, и если вера – это фундамент, а нравы – это стены, то по трещинам стен мы можем узнать о слабости фундамента» [4. С. 10].

Во многих аятах Корана говорится о нравственных ценностях ислама. Так, например:

«Счастливы верующие, которые в своих молитвах смиренны, которые уклоняются от пустословия, которые выплачивают закят, которые оберегают свои половые органы, кроме как от своих жен и того, чем овладела десница их, – ведь они не встретят упрека,

а кто устремится за это, те уже нарушители, которые соблюдают свои доверенности и договоры, которые соблюдают свои молитвы, – это они наследники, которые наследуют Рай, они в нем пребудут вечно» (сура «Верующие», аяты1–11) [6].

«Не равны между собой доброе и дурное, отражай же тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет как близкий друг. И не будет наделен этим никто, кроме обладающим великим уделом» (Сура «Разъяснены», аят 34–35) [6].

Всевышний Создатель повелел людям избегать злых деяний и предотвращать их, если другие вынашивают такие мысли. Запретил верующим держать в сердцах чувства подозрения и недоверия к ближнему, порицает безнравственность, жестокость, агрессию и кровопролитие. В Священном Коране Аллах неоднократно увещевает людей не противиться Его воле и не совершать зла. Вот что повелевает Всевышний:

«А с помощью того, что даровал тебе Аллах, стремись к обители последней (жизни), и своей доли в этой жизни не забудь, -добротвори к другим в такой же мере, в какой Аллах добротворил к тебе, и не стремись на сей земле нечестие посеять, – Аллах, поистине, не любит тех, кто сеет (на земле) нечестие и смуту» (Сура «Повествование», аят 77)[6]. Пророк Мухаммад (мир ему) сказал: *«Поистине, Аллах добр, и Он любит доброту во всем»* [7].

В своих наставлениях пророк (мир ему) с похвалой отзывается о доброте, называя ее украшением любого дела и отмечая, что к чему бы не примешивалась доброта, она обязательно украшает это собой, внушая к этому любовь душам и взорам людей. Пророк Мухаммад (мир ему) сказал: *«Проявляй милосердие по отношению к тем, кто на земле, и проявит по отношению к тебе милосердие Тот, Кто на небесах»* [7]. Из этого хадиса следует понимать, проявление милосердия распространяется не только по отношению к своим родителям, родственникам и друзьям, но и на всех людей и даже к животным.

Ислам заповедал верующим скромность, особо выделяя эту черту высокого нрава среди всех добродетелей, которыми он отличается.

Посланник Аллаха (мир ему) сказал: *«Поистине, у каждой религии есть нрав, и, поистине, нрав Ислама – скромность»* (Ибн Маджа).

Мусульманин должен стремиться к совершенству в течение всей своей жизни, ускорять свое движение к материальному и духовному развитию, ведь его будущее у Аллаха зависит от того уровня, которого он достигнет в своем развитии. Посланник Аллаха разъяснил, что человек, дорожащий опрятностью своего облика, свежестью своего лица и чистотой своего тела, будет воскрешен в таком же виде – со светлым лицом, со звездой во лбу и с чистым телом.

Телесное и духовное здоровье, их красота и свежесть – из тех вещей, которым Ислам уделяет огромную заботу. Человек сможет обрести достоинство по меркам Ислама и уважение других лишь только в том случае, если его тело и душа пребывают в постоянной чистоте и подтянутости, далеки от бесстыдной мерзости и отталкивающего вида [1].

В мусульманских семьях воспитанию детей отводится значимая роль, так как ислам призывает воспитанию высокообразованных, нравственно обогащенных личностей. Формирование внутреннего духовного мира ребенка начинается с создания семьи – его отца и матери [8]. Весть о появлении ребенка в семье является радостным известием. В Коране сказано:

«О Закарийа! Поистине, Мы сообщаем тебе радостную весть о мальчике по имени Йахйа: не создавали Мы прежде никого с таким именем»(сура «Марйам», аят7) [6]. И дети приносят большую радость: «Господь наш, даруй нам усладу очей в наших жёнах и нашем потомстве...» (сура «Различение», аят74) [6]; и в КоранеАллах детей называет украшением земной жизни: «Богатство и сыновья – украшение этой жизни...» (сура «Пещера», аят 46) [6]. Пророк Мухаммад (мир ему) называл детей *«Райханом (райскими цветами) в мирской жизни»,»райскими бабочками»,* и *«вспышками света, которую Аллах низводит людям»* [7]. И поэтому человек должен бережно сохранить их, воспитывая благочестию и праведности.

Пророк (мир ему) наставлял мусульман и в том, чтобы они обучали детей основам вероучения, с первых дней прививали им мораль Ислама. Вот лишь некоторые наставления Пророка(мир ему), обращенные к сахабам: *«Самое дорогое и ценное наследство, которое отец может оставить сыну – это достойная мораль и благочестие»; «Обязанность отца перед своим ребенком – дать ему хорошее имя и воспитать в нем благочестие и Иман»;»Будьте щедрыми к своим детям и воспитывайте их достойными, благочестивыми...»;»Аллах повелел вам быть справедливыми с детьми, много целовать их, радовать и быть любящими к ним»;»Тот, кто не любит детей и не ласков с ними, тот не может быть из нас...»* [7].

Важным средством воспитания в исламе является молитва. В Коране сказано: «Ведь молитва удерживает от мерзости и неодобряемого» (сура «Паук», аят 45) [6].

Профессор-психиатр, доктор медицинских наук Казанского ГИДУВа Анатолий Михайлович Карпов в своей книге: «Самозащита от наркомании» пишет: «Молитва является сложной конструкцией из психических и биологических процессов, оказывающих комплексное фармако- и психотерапевтическое воздействие на молящегося, точно дозированное, дифференцированное и бесплатное. Это набор характеристик идеальной терапии, о которой врачи могут только мечтать, а религия пользуется ею тысячи лет. Среди верующих нет наркоманов» [3].

В результате получения и осмысления нравственных ценностей ислама ребенок начинает различать добро и зло, истину и ложь, слушается родителей, а во взрослой жизни сумеет сделать чище и себя, и окружающих, и исполнить предназначение своей жизни. И он станет хорошим хозяином семьи и достойным человеком общественной жизни.

Воспитание подрастающего поколения является одной из важнейших задач ислама. В настоящее время огромное внимание уделяется развитию личности ребёнка, формированию у него системы ценностей и на государственном уровне. Так, обеспечение духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России является ключевой задачей современной го-

сударственной политики Российской Федерации. В Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России сформулирован «современный национальный воспитательный идеал – это высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укоренённый в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации» [5. С. 11]. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России от 2009 года раскрывает основные позиции, требования, закономерности воспитания подрастающего поколения в контексте общечеловеческих ценностей, и ту же тенденцию можно проследить в требованиях Федерального государственного образовательного стандарта начального общего образования к воспитательному процессу в начальной школе. В проекте Федерального государственного образовательного стандарта начального общего образования указывается, что программа духовно-нравственного развития, воспитания обучающихся на ступени начального общего образования должна быть направлена на обеспечение духовно-нравственного развития обучающихся в единстве урочной, внеурочной и внешкольной деятельности, приобщение к базовым национальным ценностям российского общества[9]. С 1 сентября 2012 г. в 4 классах во всех субъектах Российской Федерации в общеобразовательных учреждениях вводится преподавание комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). Цель учебного курса ОРКСЭ – формирование у младшего школьника мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений.

И в заключении хотелось бы вспомнить изречение пророка Мухаммада (мир ему): *«Каждый из вас пастырь и каждый из вас в ответе за свою паству. Так, предводитель (имам) – пастырь и в ответе за свою паству, и мужчина – пастырь в своей семье, и он в ответе за свою паству, и женщина в доме своего мужа –*

пастырь, и она в ответе за свою паству, и слуга в имуществе своего господина пастырь, и он в ответе за свою паству» [7]; и аят из Корана: «Действуйте, (не упускайте случая творить добро и выполнять ваши обязанности) и увидит ваше дело Аллах и посланник Его и верующие! И будете вы возвращены к Ведающему тайное и явное» (сура «Покаяние», аят 105) [6].

Литература

1. *Вахба аз-Зухейли.* Мусульманская семья в современном мире. Перевод с араб. Е. М. Сорокоумовой (УммИклиль). М., 2009.
2. *Гюлчур М. К.* Культура поведения в исламе. СПб., 2008.
3. *Джалиль Хазрат Фазлыев.* Ребенок мусульманина. О воспитании. Казань, 2005.
4. *Камаль Эль Зант.* Нравы мусульманина: В 2 ч. Ч. 1. Казань.
5. Концепция духовно- нравственного развития и воспитания личности гражданина России. Проект (А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков) // Вестник образования. № 17. Сентябрь 2009. Официальное справочно-информационное издание Министерства образования и науки Российской Федерации – www. vestnik. edu. ru/proect. html
6. Коран / Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. По изданию 1986 г. Йошкар-Ола, 2005.
7. Сахих аль-Бухари / Пер. В. А. Нирша. М., 2002.
8. Уделение внимания детям в исламе / Пер. В. А. Нирша. Казань, 2004.
9. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования, 2009 – http://standart. edu. ru/

Р. М. Мамараев

(Институт истории археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, г. Макачкала)

Постсоветские религиозные процессы на Северном Кавказе

На протяжении всей истории политика и религия всегда были взаимозависимыми явлениями общественной жизни людей. На сегодняшний день служители религиозных организаций принимают участие в политической, общественной, культурной деятельности, часто церковь помогает урегулировать политические и социальные, межнациональные конфликты. В исламе религия

и политика неотделимы, сущность ислама претендует на идеальную организацию общества. Его особенность состоит в том, что он придает сакральный характер власти и государству [1]. Поэтому вполне естественен то факт, что ислам активно используется теми или иными силами для достижения своих политических целей. Политический ислам служит собирательным названием для обозначения множества социально-политических течений, рассматривающих ислам как стержень своей идеологии, или же как собственно идеологию. Они предлагают собственные пути, формы и средства решения различного рода проблем, существующих в исламском обществе. Преодоление негативных последствий этих проблем используются идеи, принципы и установки первоначального ислама. Повышенное внимание ученых привлекает то обстоятельство, что активизация роли ислама происходит как в традиционно мусульманских регионах, так и за его пределами, что постепенно превращает его в реальную политическую силу способную оказывать значительное воздействие на характер новейшей истории. В этой связи, ислам имеет особое значение в современной России, поскольку он является второй по числу своих последователей традиционной конфессией.

Возрождение ислама, его активизация в идеологическом, политическом, общественном аспектах носят глобальный характер, охватывая все страны мира, где проживают мусульмане. Ислам – это вовсе не монолитная и застывшая вероисповедная система. Ислам меняется в соответствии с изменениями, которые протекают на глобальном, региональном и национальном уровне. В течение всей своей истории он диалектически развивается, демонстрируя способность более или менее успешно приспосабливаться к изменяющимся социально-экономическим, социокультурным, политическим, геополитическим и иным условиям исторического развития мира. Естественно, ключевую роль в этом плане играют страны Большого Ближнего Востока, как центра мусульманского мира, которые прямо или косвенно влияют на религиозно-политический климат во всем мире [2. С. 12–16.]. Из-за сложившейся ситуации в исламском мире с середины XX века широко развернулись дискуссии вокруг проблемы выбора дальнейшего пути

развития исламской уммы[1], в ходе которых появилась концепция так называемого «третьего пути». Основываясь на традиционные ценности ислама, мусульманские общественные религиозные и светские деятели выдвинули тезис об исламском пути развития, как единственно правильном пути для мусульманских стран. На базе этой концепции создаются идеи «исламского социализма», «исламского государства», «исламского правления», «исламской экономики», «зеленой революции» и т. п., ныне идеологически оформляющие современный исламский мир.

Естественно, тенденции и процессы, которые протекают в исламском мире в той или иной форме и степени не могут не влиять на религиозную ситуацию внутри России, так и на отношения Российской Федерации с исламским миром в целом. Это влияние начало проявляться и в дальнейшем усиливаться в период перестройки и смягчения режима, когда открылись границы и на Кавказ потянулись проповедники из мусульманских стран, а молодые люди из национальных республик получили возможность обучаться в религиозных учреждениях за рубежом. При оценке религиозной ситуации в стране на тот период исторического развития важно учесть, что возрождение интереса к религиозным ценностям не является феноменом, характерным исключительно для ислама. Религиозное возрождение конца 80-х и начала 90-х годов пережили все конфессии представленные в России.

На характер процессов современного религиозного возрождения в России помимо внешнего фактора не меньшую, а может даже и большую роль способствовали внутренние факторы. В первую очередь это связанно с советским периодом истории нашей страны. В советский период религия оказалась в принципиально новых социально-экономических, общественно-политических и идеологических условиях. Представители новой власти не нуждались в поддержке религии и всячески преследовали тех, кто разделял религиозные убеждения. Революционные преобразования вытеснили религию, из основных сфер общественной

---

[1] Умма – арабское слово, означающее «сообщество» или «нация». В исламе слово умма обозначает сообщество верующих, то есть весь исламский мир, вне зависимости от стран, границ, национальностей.

жизни. В этот период шли преследования, гонения, расстрелы религиозных деятелей и их последователей. Сокращались религиозные сооружения, учебные заведения, молитвенные дома. Церковь отделялась от государства и школа от церкви. Изымались земли, строения, денежные средства, скот и т. д. принадлежащие духовенству, было запрещено пожертвование и передача земли мечетям, что подорвало экономические основы духовенства. Люди не могли активно и публично реализовывать свои духовно-религиозные потребности. Применялись методы жесткого контроля со стороны государства над деятельностью религиозных организаций и идеологического противодействия атеистических структур влиянию религиозного фактора на общественное сознание широких масс населения. Все это в значительной степени определило отсутствие в регионе собственной богословской школы и грамотной системы мусульманского образования, низкий моральный и профессиональный уровень представителей новой волны духовенства. В 1970-х – начале 1980-х годов процесс освобождения верующих от религиозных догматов постоянно прогрессировал. Мусульманское духовенство вынуждено было считаться с тем, что при социализме резко изменился социальный состав верующих, а также и то, что существенно менялось место религии в жизни мусульманина. За годы Советской власти изменилось и само мусульманское духовенство. В 30-х годах была уничтожена основная наиболее образованная ее часть, а остальная ее часть выросла и сформировалась в условиях советской действительности. Все это отразилось на специфике мусульманского культа, где во главе общины мог стать любой верующий, мало-мальски знающий основы вероучения и обрядность. Именно этим и можно объяснить, что до начала 90-х годов и в настоящее время, среди служителей мусульманского культа крайне мало людей, которые всю свою сознательную жизнь посветили и занимались только религиозной деятельностью и имеют обширные, полноценные знания в области теологии. Значительная их часть стала выступать в качестве профессиональных служителей культа сравнительно недавно. Закрытие мечетей и вообще периодически проходившие административные репрессии против служителей

ислама вызывали к жизни различные скрытые формы сопротивления, в том числе деятельность нелегальных и полулегальных мусульманских организаций, особенно незарегистрированных мечетей, число которых в ряде случаев превышало цифру официально зарегистрированных во много раз [3. С. 221–259]. Все это в значительной степени и предопределило характер процессов реисламизации в России и в 90-х годах XX в., когда отношение к религии принципиально меняется в эпоху гласности и демократии [2. С. 12–16.]. В ряде общественных дисциплин предпринимаются попытки по новому взглянуть на место и роль религиозного фактора в жизни общества, рассмотреть религию как важную духовную и социальную силу, определить ее место в системе исторических и культурных ценностей, ее роль в человеческой цивилизации [3. С. 221–259].

Кризис советского общества, завершившийся распадом СССР, и последующая дестабилизация всех сфер общественной и политической жизни неизбежно привели к увеличению тягот и бедствий значительной части населения Россия. Для большинства граждан России данные процессы создали проблему национальной и гражданской самоидентификации. Возрождение ислама в условиях распада СССР совпало с мощным подъемом национального самосознания народов. Прекращение существования социалистической идеологии и образование идейной пустоты подтолкнуло многих граждан бывшего СССР к поиску новых мировоззренческих ориентиров [4. С. 43–60]. В этих условиях полиэтническое и поликонфессиональное российское общество оказалось без необходимого политического, идеологического и духовного регулятора [5. С. 45–71]. В сложившийся ситуации в качестве альтернативы был выбран религиозный путь, который на фоне политического, идеологического, социально-экономического, культурного, нравственного кризиса для людей стал видеться единственным выходом из сложившейся тупиковой ситуации в стране. В результате часть населения стало пытаться найти опору для своего жизнеустройства и развития на мусульманском Востоке, связывали свои перспективы с миром, народами и культурами, исповедующими ислам, где религия и религиозно-фило-

софские учения составляют основу большей части мировоззренческих концепций, без религии зачастую не мыслится так называемый национальный дух, а общественно-политические взгляды облекаются в религиозную форму или соотносятся с религиозной доктриной. Стремительное падение доверия к коммунистической системе сопровождалось ростом интереса к религии как к иной, более надежной системе ценностных ориентиров, тем более что после длительного периода запрета и гонений люди могли свободно реализовывать свою религиозную деятельность, беря своего рода реванш.

В сложившихся новых российских условиях верующие воспользовались открытой возможностью для того, чтобы покончить с нелегальным или полуподпольным характером неофициальных религиозных сооружений и создать новые. Наблюдается заметный рост в национальных республиках и регионах компактного проживания населения мусульманского вероисповедания числа мулл[1], книжные магазинов, киосков, лотков, заваленных литературой религиозного содержания. На улицах городов и сел мусульманских республик заметно увеличилось количество людей в религиозных одеяниях и с религиозной атрибутикой. Число мечетей и других объединений мусульман стало стремительно расти.

Реисламизационный процесс на Северном Кавказе, объясняется также рядом социально-психологических факторов. Внедрение товарно-денежных отношений ломает прежние межличностные формы общения и регуляции жизни общества. Доминирующее значение приобретает частная собственность, особенно на средства производства, в отношении которой исламское вероучение поддерживает достаточно значимые ограничения. Рыночные реформы несут северокавказскому населению усиление неравенства, коррупцию, ломку института семьи и нравственных устоев,

---

[1] Мулла́ (араб. «наместник; хранитель; хозяин») – арабское мусульманское духовное звание богослова, учёного мужа и правоведа, обычно хорошо знающего Коран (иногда даже наизусть), хадисы (изречение, одобрение, образ или действие пророкаМухаммада) и законы ислама (шариат).

крушение жизненных взглядов и ориентаций. Вместо обещанного процветания и благополучия в результате рыночных реформ, обострились трудности и проблемы, возросло недовольство положением дел в обществе. При этом надо заметить, одним из основных факторов недовольства народа выступает не столько бедность значительных масс населения, сколько социальные контрасты. Власть стала жить еще богаче, все больше отдаляясь от нужд нищающего народа. Это очень сильно контрастирует и противоречит образу жизни широких масс республики, что порождает у них возмущение и гнев. При этом власть в духе советских времен обещает «светлое будущее» и с капиталистическим цинизмом демонстрирует собственное пребывание в нем уже сегодня. Естественно, такое положение не может способствовать созданию атмосферы социальной гармонии [6. С. 11–27].

Более, того власть часто расценивается населением как враждебная сила, преследующая исключительно собственные цели, противоречащие интересам народа. К тому же, в результате проводимой властями политики, получили невиданное распространение и поощрение всевозможные социальные пороки, осуждаемые исламом. Кроме того, уже почти все понимают и видят, что власть срослась с криминальными структурами [7. С. 99–113].

Значительная социально-экономическая разочарованность масс вызвана крахом надежд на быстрое и успешное развитие. В прежнем социально-культурном обществе, насколько бы оно ни было ограниченным, существовала внутренняя достаточно крепкая уверенность в гарантиях социальной надежности и обеспеченности в завтрашнем дне. В результате появилась разочарованность в самой модели рыночных отношений, западного пути развития, в идее догнать развитые капиталистические страны. Дело тут не только в прямом экономическом и социальном обнищании народных масс, лишившихся того немного, чем они располагали при социализме. Дело еще и в том духовном обнищании, которое создается крушением прежних, социалистических ценностей и ориентации. Утрата прежнего жизненного пути привела к глубокому внутреннему потрясению широких народных масс в России вообще [6. С. 37–43].

Кризис прежних, социалистических форм организации северокавказского общества привел к распаду не только социально-экономических отношений, но и жизненных мировоззренческих установок, что весьма болезненно переживается в сознании людей, накапливая у них чувства разочарования, отчаяния, озлобленности. Такого рода потрясения, как правило, приводят к интенсивным поискам жизненного уклада, обеспечивающего выживание обездоленных масс трудящихся. Это привело к тому, что на Северном Кавказе подвергается ломке и разрушению то наследие традиций, обычаев, межчеловеческих отношений, знаний, опыта, ценностей, которые передавалось из поколения в поколение, которые, воспринималось за само собой разумеющееся, как достояние личности, как полноправных членов сложившегося общества.

К разрушению существующих жизненных ценностей, моральных и этических норм поведения, прежних устоявшихся представлений и ориентаций, замене их на новые, чуждые российскому и северокавказскому обществу, которые более присуще западному образу жизни, приводит проникновение и широкое распространение в регионе не самых лучших образцов массовой культуры с соответствующей системой моральных норм и ценностей, развлекательной литературы, кинофильмов и телепрограмм легкого содержания и так далее. Одним из главных факторов, который оказал влияние на политизацию ислама в регионе, является и подрыв доверия к коммунистической и новообразовавшимся политическим партиям, возникшим за последние годы в России, подрыв доверия к правительственным и государственным органам, которые оказались не в состоянии не обеспечить быстрое прогрессивное развитие страны и найти выход из кризиса, после распада СССР.

В условиях бедственного положения народных масс широко, распространение получает ностальгия по ушедшим временам, по золотому веку, когда все казалось было идеально. В исламе таким золотым веком считается правление Мухаммада и четырех праведных халифов, то есть период раннего ислама. Бедственное состояние и возмущение народных масс условиями социально-

экономического кризиса, переживаемого российским обществом в целом, привели мусульманские народы России к идее «возвращения», «возрождения», «истинного» ислама. Именно в исламе ищут выход из сложившейся ситуации широкие народные массы, столкнувшиеся с иным мировосприятием и иной жизненной ориентации, ответа на вопрос о причинах их бедственного положения и как продолжать жить дальше.

На этом фоне социально-исторические перспективы мусульманского учения, как центрального в идеологии исламских религиозно-общественных движений в регионе, носят противоречивый двойственный характер. С одной стороны, само обращение к прошлому может быть двояким: к социальным утопиям раннего, «истинного» ислама, провозглашавшего равенство, справедливость и сплоченность всех правоверных, и к его сакрально-деспотическим институтам, пронизанным немалой дозой обскурантизма и фанатизма. С другой стороны, тенденция устремленности ислама в будущее также противоречива. Она может быть направлена как к буржуазной реформации и к утверждению в регионе капиталистических общественных отношений, так и к пропаганде эгалитарных чувств, исламских традиций для проведения прогрессивных социально-экономических преобразований [7. С. 99–113].

В обществе происходила отчетливая политизация ислама. В связи с этим создавались религиозно-политические организации, партии, движения, сами религиозные деятели все чаще обращались к политическим институтам в целях реализации религиозных проектов. Кроме того, усиленная политизация самого общества выявила и другую тенденцию в общественной жизни, когда политические деятели стали прибегать к использованию ислама и исламских лозунгов в своей предвыборной или политической борьбе. Создание исламских партий и общественных организаций – один из основных признаков политизации исламской общины. Так как партии и общественные организации – основные важнейшие структурные элементы гражданского общества. Они выражают общественные интересы и мнения, вовлекают массы в политическую жизнь.

В нынешних условиях, когда чиновничий и бюрократический аппарат превращается в самостоятельную, неподконтрольную и независящую от народа силу, крайне важно и необходимо создание условий обратной связи, которые позволили бы гражданскому обществу контролировать и корректировать политический курс власти. Такой надзор могут обеспечить, прежде всего, политические партии и общественные организации, образованные обществом. Опираясь на социальную основу гражданского общества, они смогли бы направить свою деятельность на структурные изменения государственной власти, тем самым обеспечить ее адекватность задачам общественного развития. И именно поэтому исламские партии претендуют на то, чтобы представлять интересы мусульманского общества, отстаивать и реализовывать политические, правовые, социальные, экономические, религиозные идеи и цели верующих [6. С. 11–27].

Говоря об исламских движениях и партиях в России и на Северном Кавказе, можно сделать следующие выводы:

1) Исламские движения в Дагестане уверенно заявили о себе на политической арене с первых дней перестройки и демократических преобразований в обществе. Изначально они складывались как стихийный протест верующих против власти, не уделяющей должного внимания религиозным проблемам. Именно нерешительность и непоследовательность органов власти в регистрации религиозных организаций, в удовлетворении религиозных потребностей верующих подтолкнули последних к активным общественно-политическим действиям, в том числе и к созданию исламских организаций и партий.

2) Формирование исламских партий в 90-х годах происходило не только под влиянием внутренних социально-экономических и политических условий, но и международных факторов. Примером может послужить Исламская партия возрождения, идеология и практика которой сформировались под влиянием зарубежного исламского общественно-политического течения «Возрождение».

3) Исламский фактор может быть востребован в политической борьбе – в частности, для создания исламской депутатской группы в Государственной Думе. Однако основная причина воз-

никновения исламских партий, как и других партий, связана с наличием в обществе многообразных политических социальных экономических интересов, отсутствием эффективной многопартийной системы, демократического механизма реального, не формального, влияния масс на формирование власти и осуществления над ней контроля гражданского общества.

Следует отметить тот факт, что деятельность политических партий была ограничена парламентской деятельностью. Так как ни парламентское большинство, ни парламентская коалиция не обладали правом формирования правительства, победа на выборах не давала политическим партиям возможности проводить собственный курс, заявленный в программах. Таким образом, сохранялась отчужденность граждан, в том числе верующих, от власти и государства. Вместе с тем, верующие, как и другие граждане страны, должны иметь возможность свободно выражать свою волю при формировании органов власти и контролировать их. Только в этом случае можно гарантировать сохранение конфессий в конституционном поле и последовательное осуществление демократического принципа свободы совести. Следует сказать то, что и этнический и религиозный фактор на всем Северном Кавказе, издавна взаимосвязаны между собой.

В начале 90-х годов многие исследователи считали, что в новых, «постсоветских» условиях ислам может оказаться влиятельной интегрирующей силой, способной воссоединить этнические группы и нации. Ожидалось, что тотальность исламской системы регуляции, ограниченность ислама как социокультурной системы, гибкое взаимодействие с государственной властью – все это даст исламу важные преимущества в динамике социально-политической перестройки исламских регионов на постсоветском пространстве. Как показало время, возрождение ислама в России и ряде бывших советских республик, при увеличении количества мечетей, роста религиозных организаций, резкое увеличение числа верующих, всплеск совершения паломничества, широкая пропаганда религиозных ценностей, распространение религиозной литературы и знаний, создания исламских религиозно-политических партий, организаций, движений, несмотря на мощный ин-

теграционный потенциал, ислам не стал фактором стабильности и интеграции. Кроме того, светские политические деятели также активно стали прибегать к использованию исламских лозунгов в политической борьбе, с целью привлечения максимального количества электората на свою сторону.

В условиях кризиса национально-гражданской идентичности в России, утратившей историческую перспективу после краха советской модели строительства социализма, в стране произошло возрождение и политизация религии и бурное возрождение активности религиозных организаций. Религия – эффективное средство мобилизации масс для достижения, мирских политических целей. Общность вероисповедания, такая как ислам для мусульманских народов и для официальных идеологий многих мусульманских государств нередко служит одним из существенных признаков этно-национальной и гражданской идентичности. Поэтому естественно, что рост этнического самосознания сопровождается не только обострением внимания ко всему, имеющему отношение к этносу, даже в малой степени, но и ростом религиозности. Общности вероисповедания нередко является одним из основных маркеров этноса наряду с общностью происхождения [8. С. 98–114].

На сегодняшний день Россия все еще не имеет четко выраженной государственной идеологии, потому что старого, советского общества уже нет, а новое, рыночное окончательно еще не сложилось. Пробуждение этнического, как гражданского самосознания начинается с особенного внимания к традиционной религии и традиционной культуре. Потому что только соответствие традициям способно легитимизировать в глазах народов всякую новую идею. Политизация религии обычно объясняется также возрождением этно-национального самосознания, когда практикуется явно выраженная дискриминация людей по конфессиональному признаку или их национальное унижение и как следствие усиливается регионализм. Тогда политические активные силы внутри страны и за ее пределами стремятся использовать религию для достижения своих целей, нередко экстремистских [8. С. 98–114].

Литература

1. В*орожейкина Т. Рашковский Е. Умнов А.* Гражданское общество и религия // Мировая экономика и международные отношения. 1997. № 7. С. 74–81; № 8. С. 113–120.

2. *Белокриницкий В. Я.* Исламский мир и его значение для современной России // Россия и исламский мир: историческая ретроспектива и современные тенденции. М., 2010.

3. *Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. М., 1995.

4. *Малашенко А. В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

5. *Кисриев Э. Ф.* Ислам и власть в Дагестане. М, 2004.

6. *Залимханов З. М., Ханбабаев К. М.* Политизация ислама на Северном Кавказе (на примере Дагестана и Чечни). Махачкала, 2000.

7. *Лукоянов А. К.* Игры в «ваххабизм» // Ислам и политика. Сборник статей. М., 2001.

8. *Залимханов З. М. Ханбабаев К. М.* Политизация ислама на Северном Кавказе (на примере Дагестана и Чечни). Махачкала, 2000.

9. *Левин З.* И. Восток: идентичность и глобализация. М, 2007.

А. С. Ряжев

(Тольяттинский государственный университет,
Центр востоковедения, г. Тольятти)

Послания 1790 г. чеченского шейха Мансура казахским старшинам: суфийские памятники общественного сознания в историческом контексте

Вероисповедная политика «просвещенного абсолютизма» – актуальный вопрос русской политической истории XVIII в. [9. С. 84–85]. Его серьёзным аспектом является обратная связь подобной политики, именно отношение государства к настроениям и состоянию умов верующих.

Отсюда важны источники из среды приверженцев той или иной религии, становившиеся известными властям и служившие для них поводом для принятия своих решений в отношении исповеданий. Круг таких источников узок, тем не менее, научные подходы к ним обозначены [См.: 6]. Ныне же этот круг можно расширить за счёт новых памятников – писем чеченского шейха Мансура. Данные письма следует всесторонне изучить, что и входит в задачу настоящей работы.

Находки выявлены в переписке уфимского губернатора за 1789–1795 гг. [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1–4]. В 1790–1794 гг. должность исполнял генерал-майор барон А. А. фон Пеутлинг, ведая делами и смежной Оренбургской губернии. Происхождение обнаруженных источников тем самым связано со службой А. А. Пеутлинга. В целом массив его бумаг состоит из донесений императрице Екатерине II, но с единичными донесениями дипломату А. А. Безбородко и генерал-прокурору А. Н. Самойлову. Переписка посвящена управлению и безопасности всего Юго-востока Европейской России.

Два письма Мансура, о которых далее речь, сохранились в документе, озаглавленном «Перевод с писем, от Експедиции пограничных дел доставленных». Бумага не датирована, но приложена к всеподданнейшему донесению губернатора от 13 марта 1790 г., вместе с которым должна была поступить в Петербург, и предельная датировка её изготовления очевидна.

Документ не является подлинником из Оренбургской пограничных дел экспедиции (далее ОПДЭ) – это копия, назначенная для отправки вместе с упомянутым донесением: в конце текста стоит помета «С подлинного перевода читал генерал-майор Александр Пеутлинг». Документ имеет внутренние заголовки – «В первом» и «Во втором», после каждого из них на русском языке следует перевод текста соответствующего письма.

Что же касается оригиналов обоих мансуровых писем, то в переписке губернатора их нет, как нет и упоминаний о них самих или же их переводчике. Известно лишь, о чём ниже, что первым их получил на руки и русский агент мулла А. Абдусалямов, затем они поступили в ОПДЭ, там переведены, и перевод спешно направлен губернатору.

О языке, с которого переводили письма, можно лишь догадываться. Современники показывали, что Мансур для общения с духовенством, учёными людьми, знатью предпочитал арабский [5. С. 40]. Для региона, куда посылались изучаемые письма, роль арабского как языка культуры также переоценить трудно. Посему подготовка писем Мансура старшинам родов Младшего жуза на арабском языке кажется вероятной.

Подлинники писем, разумеется, не были автографами: известно, что Мансур не владел никакой грамотой. Но его авторство закреплено этикетной формулой первого письма: «При написании сей бумаги мы, Мансур, милостиваго для вас настояния [просим], да и примет оное Всевышний Бог. Аминь». О том же говорит и фрагмент интитуляции второго письма: «от имама Мансура», – значится здесь [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1 Л. 42 и об]. Во всяком случае, о шейхе Мансуре – уроженце Чечни, суфийском деятеле и предводителе этнических движений Северного Кавказа 1780-х гг., выдававшем себя за преемника пророка Мохаммеда, власти к тому времени имели достаточно сведений. Посему А. А. Пеутлинг и его агенты, знакомые с письмами, в авторстве горского вождя не сомневались.

Адресаты Мансура обозначены только в интитуляции второго письма: «От имама Мансура в магометанском законе пребывающему народу [и] почтеннодостойным защитникам безгласных, милостивым и благодействующим киргиз-кайсацкого народа Ханам, беям, эфендиям, и прочим» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 42 об.]. Письма, таким образом, были ориентированы на социальные верхи казахского общества.

Период создания писем обусловлен перипетиями русско-турецкой войны 1787–1791 гг. С её началом Мансур, уже успевший объявить себя имамом, перешёл под контроль турецкой агентуры на Кавказе. Письма шейха призывали казахов напасть в союзе с другими тюрками к востоку от Каспия – туркменами и ногайцами, на Астрахань. Сам Мансур много раз называл этот город своей главной целью, но несомненно, что в письмах военная задача обозначена, прежде всего, турецким окружением шейха. С ноября 1789 г. в войне между Россией и Турцией наступила пауза. Державы вели переговоры о мире, но Турция затягивала их, надеясь на помощь Европы. Для России, воевавшей ещё и со Швецией, задержка стала тягостной. Поэтому открыть против России на границе, так сказать, третий фронт, формально не нарушая условий мирной передышки, Турции оказывалось выгодно. Следовательно, разработку и отправку писем Мансура надо связать именно со временем от ноября 1789 до весны 1790 г., когда вокруг мирных кондиций развернулась дипломатическая борьба, и Тур-

ция перед лицом поражения после потери Очакова, Фокшан, Бендер пыталась усилить свои переговорные позиции.

Путь писем к русским властям сложился так. «Находящийся в Киргиз-кайсацкой Меньшой Орде при Баиулинской расправе письмоводителем мулла Абдулкасым Абдусалямов, – сообщал губернатор в донесении от 13 марта 1790 г. Екатерине II, – прибыв на сих днях в Оренбург, подал в Експедицию пограничных дел два письма известного Ших Мансура к Киргизскому народу, якобы они ему были поданы от неизвестного некоего приезжающего киргизца для вручения оных того рода старшинам. Но как он, по рассмотрении сумнительного содержания тех писем, хотел было задержать подателя, то оный уже скрылся, почему он… почёл, не объявя о том никому, представить их в оригинале…» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 39.].

Содержание писем следующее. В первом «слова мои (Мансура. – *А. Р.)* к Вам состоят в том, чтоб содержали вы веру мусульманскую весьма крепко…» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 41.]. Мусульманину, продолжал Мансур во втором письме, должно верить в Единого Бога и его Пророка, держать трёхдневный пост, исповедоваться в грехах и после исповеди давать закят. Не предавайтесь блуду и злословию, «вина и чихиря не пейте, трубку не курите…», – таков окончательный перечень предписаний шейха «киргиз-кайсацкому народу» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 43 и об.].

В первом письме Мансур далее рассуждал о развитии ислама среди иноверцев: «также сообразуясь закону естьли из иноверных каких-либо к вам з желанием принять нашу веру прибегнет, то о таковых приносите Всевышнему благодарение, ибо когда вы желающих приступить к нашему закону не отвергнете, то и правоверность ваша признана быть может чистою» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 41].

От проповеди веры шейх переходил к идее войны за веру, все павшие в которой найдут блаженство: «Всевышний же, кроме забывших ево и не обратившихся к закону, да сохранит главы ваши в Правоверстве… Уверяю вас, что будь из вас ни один в дурных мыслях не будет, то навсегда пребудете на пути прямом. А потому и должно вам, во-первых, очищая себя самим между собою, по

приведении же себя к такому законному очищению и о убитых уже на войне плакать не надлежит, а о оставшихся головах ваших иметь должно горестное рыдание, потому что тем, венчавшим (увенчанным. – А. Р.) кровию, вместо плача обратилось оно им в радость, сию же степень почитайте вы, что дана им от Всевышнего, а потому и просите его, чтоб и вас оному удостоил, и для того зделайте обещание о даче великой милости, которая да принята быть может Всевышним за благо, и посредством оной как вы, равно и мы, аще Бог благоволит, желание наше достигнем» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 41 и об.].

Подобные призывы сопрягались у автора письма с верой в промысел Всевышнего: «Братья, как уже зделались мы вообще родственниками, естьли предложенную многомилостно кто-либо не исполнит, то просите Всемогущего на таковых о даче вам ударительного мечем дня; и когда вы, хваля Бога, возьмёте путь благой, то да обелит лица ваши Всевышний. Ежели ж в том пути по получении победы кто-либо из вас будет похваляться такими словами, что сия победа ни есть от Бога,… то даю моё повеление таковых не покаявшихся повиновению… казнить отсечением головы, ибо сие есть самозванство…» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 41. и об. – 42].

Во втором письме Мансур подчёркивал также своё место в системе религиозных авторитетов ислама, дабы придать вес своим призывам: «…Могамет в Мансуре восстал, [и] оное почтёте за справедливость…». Иными словами, речь шла о преемственности между пророком Мохаммедом и Мансуром. В этой связи Мансур обещал адресатам, что скоро он, как и Пророк, явится верующим, и «наступит день нашего свидания» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 43. и об.].

Далее шли рекомендации. «Наслышался я, что вы, киргиз-кайсацкой народ, проезжая к Астрахане, имеете с Россианами разговор…», между тем «…правоверность ваша признана быть может чистою, а потому и не требуйте с Российской стороны законов, но как вы пребываете уже все в одном законе, то естьли окажутся из вас ханы или просто люди ль несколько человек не повинующихся правоверному закону, таковых по призыву к общему тому закону непослушных, ограбя скот и имущество их, самих от себя

извергайте, ибо таковые не суть правоверные, а сочтутся христианами» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1 Л. 41, 43. и об.].

И, наконец, следовал призыв Мансура начать войну: «…Есть-ли вы закону своему справедливыми себя почитаете, то в России единозаконников ваших… находится немало, и так, во-первых, надлежит вам, осадя город Астрахань с четырех сторон, ограбя скот их (россиян. – *А. Р.*) и имущество, требовать в нем находящихся правоверных мусульман… с таковым настоянием, что без выручки их вы никогда от оного места не отступите. А потом… по учинении на иноверных нападения, полученные в добычу, разделяя на пять частей, раздайте из онаго бедным и немощным, буде же кто из вас на сие не согласится и скажет, чтоб оное возвратить Россианам, таковых изгоните от себя в Россию. И так, во имя Бога щедраго и милостиваго, живучи вы там, а мы здесь, находимся при благой молитве» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 42].

Намечались и другие меры к общему сопротивлению, в связи с чем Мансур просил установить с ним связь и оказать помощь его посыльному: «С своей вы стороны с каким ни есть путешественником бумашку ко мне отправить приложите ваше старание, хотя чрез дачу лошадей и пансыря или другого какого оружия… За веру же употребляющих старание людей весма мало, но сей старичек бедный по желанию имам[а] Мансур[а], не счадя себя, хотя лишиться в России жизни своей [мог], взялся сие доставить. Вам же, народу, возвещаю, чтоб сего старичка по собрании с народа к продовольствию ево на небольшое время… доставьте к родственнику вашему Худабердыю (речь, идёт о главе какого-либо рода туркмен. – *А. Р.*), а потом, не давая никому об оном знать, как возможно возвратить постарайтесь» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1 Л. 43 об. – 44].

Письма Мансура являются религиозно-политическими воззваниями. При этом их религиозная сторона, насколько можно судить по изученным переводам, проста: соединение основных принципов ислама с житейским морализаторством и культом военной добычи (о ней шейх упоминать не забывает). Именно здесь суть учения Мансура, до времени приносившего ему успех [5. С. 44; 10. С. 14]. Политическая же сторона воззваний продик-

тована реалиями обстановки в Средней Азии, и потому прагматична.

А. А. Пеутлинг оценил письма кратко: они наполнены «лжепророчествами и пышными поучениями…». Но появление подобных бумаг в Степи не могло не вызвать беспокойства у губернатора, отвечавшего за внешний рубеж огромного региона. Поручив перевести письма, А. А. Пеутлинг дал приказ российским осведомителям в Степи выяснить, не слышно ли где «о получении каких-либо таковых писем». С мест известили «о совершенной тишине ныне в Меньшой Орде», но губернатор не успокоился: он приказал вызвать муллу для расследования в Оренбург и сообщить о письмах Мансура наместнику Кавказа [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 39 и об.].

А. Абдусалямов, прибыв, подтвердил, что письма Мансура «ещё ни у кого из киргизских старшин в руках не были, а находились у трухмянцов (туркменов, ушедших в астраханские степи и подвластных калмыкам. – *А. Р.*) и нагайских татар, близ города Астрахани кочующих, от коих уже переданы не весьма далеко от них пасущим стада киргизцам…». Мулла-письмоводитель не исключал, что у казахов могут обращаться и копии писем шейха, пришедшие с Кавказа другим путём, но ничего определённого на сей счёт не сказал [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 45 и об.].

Верховная власть России всегда опасалась турецкого влияния на Урало-Поволжье и Среднюю Азию. Базой этого влияния считалась Бухара. Русская агентура не пропускала появления в Бухаре турецких послов и шпионов, и нужная информация поступала к А. А. Пеутлингу и Екатерине II [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 63 об – 64, 156 и об, 162 и об, 337 и об. Ч. 2. 19 и об. Ч. 3. 2–3, 66 и об, 183 об.].

Плохие отношения с Турцией постоянно вызывали у императрицы желание ослабить связи между мусульманами России, с одной стороны, и Бухары, с другой. Тревогу вызывали и дела на границе: с 1783 г. в Младшем жузе шло движение простонародья под предводительством старшины Срыма Датова [4. С. 111–127]. Отсюда в 1780-е гг. последовали решения Екатерины II выделить средства казны на постройку мечетей в Оренбургском крае. Далее, по именному указу генерал-поручику В. В. Каменскому

от 28 января 1783 г., мусульманам – русским подданным разрешался выбор духовенства на утверждённые властями вакансии, дабы его впредь «не выписывать из Бухарии», и тем самым не поощрять его «нездешней» (нероссийской) зависимости [Полное собрание законов: № 15653]. Отсюда же в 1787 г. разрешено издание Корана на арабском языке для раздачи казахам. Наконец, важными мерами стали создание центрального ведомства по делам мусульман – Оренбургского Магометанского Духовного собрания, и назначение его главы – муфтия М. Хусейнова [8. С. 47].

Одной из задач первого муфтия было умиротворение казахов. Срым Датов в борьбе против ханской династии искал помощи и в России, и в Средней Азии. Под давлением событий русская сторона пошла на отстранение от власти хана Нурали и реформу управления Младшего жуза. В Оренбург и Уфу в 80–90-е гг. XVIII в. шли слухи о нелояльности Срыма, поисках им поддержки в Бухаре. М. Хусейнову здесь поручалось увещевать Срыма и других старшин в нужном духе: в Степь направлялись соответствующие послания муфтия, а на весну 1790 г. намечен его выезд на встречу с главами казахских родов [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1 Л. 31 и об, 50, 58 и об, 62 об, 66–68 об, 249 об, 256–258 об. Ч. 3. Л. 67 и об, 261–267].

О сложных отношениях Срыма с русской администрацией знали в Бухаре, а значит, и в Турции. Как следствие, приход писем в Баиулинскую расправу – низшее учреждение по делам рода байбакты, откуда и происходил Срым Датов, не был случайностью. Во всяком случае, А. А. Пеутлинг рассудил именно так, и желал удостовериться, знают ли о письмах Мансура лидеры «баиулинского роду» Срым и Каратау-бий, и намерены ли они впредь контактировать с шейхом. В этой связи наместник приказал М. Хусейнову выехать в Степь немедленно, внеся в инструкцию муфтия особый пункт: «Известный мятежник и лжепророк Ших Мансур также почасту старается пересылать к ним возмутителныя писмы. Не трудно ли Вам будет вселить в киргизских старшин истинных понятии о сем… обманщике и соблазнителе, доказав им, что все его внушения прямо противны закону [религии],.. яко… противныя верноподданнической их должности» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 53].

Визит муфтия изучен в достаточной мере [2]. Известно, что А. А. Пеутлинг и М. Хусейнов сочли его успешным: Срым Датов клялся, что к Мансуру у него «вероятия не будет» [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 289]. Екатерина II разделяла подобную уверенность: до конца войны с Турцией крупных столкновений с казахами на границе не произошло, и в этом была явная неудача мансуровой интриги [8. С. 53]. Тексты писем шейха в срок до столицы не дошли – почта их затеряла, и спустя полгода губернатор отправлял их снова [1. Ф. 16. Оп. 1. Д. 991. Ч. 1. Л. 339–340 об.]. Но своё воздействие на решения верховной власти они всё же оказали: Екатерина II и Г. А. Потёмкин в 1791 г. приказывали кавказским начальникам подавить движение Мансура, но отношения с горцами на будущее отладить [3. С. 377–379, 434–435].

Таким образом, результаты изучения представленных источников расширяют научные представления о религиозно-политической обстановке на южных и юго-восточных окраинах Российской империи, развитии там ислама, дают объяснение внешнеполитическим основаниям вероисповедной политики русского «просвещённого абсолютизма» 80 – 90-х гг. XVIII в.

Литература

1. Российский государственный архив древних актов (РГАДА).

2. *Вяткин М. П.* Журнал оренбургского муфтия (1786–1790) // Исторический архив. М.-Л., 1939. Т. 2.

3. *Елисеева О. И.* Потёмкин. М., 2005.

4. История Казахской ССР с древнейших времён до наших дней. Алма-Ата, 1979. Т. 3.

5. *Лесин В.* Шейх Мансур // Родина. 2000. № 1–2.

6. Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. Уфа, 1993.

7. Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. СПб., 1830. Т. 21.

8. *Ряжев А. С.* Просвещенное духовенство при Екатерине II // Вопросы истории. 2004. № 9.

9. *Ряжев А. С.* Вероисповедная политика русского «просвещенного абсолютизма»: история изучения // История и историки: историографический вестник. 2005. М., 2006.

10. *Сотниченко И. А.* Северный Кавказ в сфере политического влияния Османской империи в XIX – начале XX в.: Автореф. дис... . канд. ист. наук. СПб., 2011.

Л. Р. Садыкова
(УГУЭС, г. Уфа)

Сохранение традиций мусульманского мира России в США

В настоящее время все большую актуальность в современном и динамичном мире приобретает сохранение традиций. Традиция – это устойчивая сторона культуры, благодаря которой происходит накопление и трансляция человеческого опыта в истории, дает новым поколениям возможность актуализации предшествующего опыта, опору на созданное предшествующими поколениями. До сих пор сохранились традиции наших предков – татар, башкир и других мусульман России. Сложнее становится сохранить традиций в неизменности в эмиграции. Традиции как историческая память – это непременное условие не только существования, но и развития культуры. А эти традиции не только необходимо сохранять, восстанавливать, но и изучать.

Политические изменения начала XX столетия в России превратили часть населения страны в вынужденных эмигрантов. Сейчас именно в США достаточно компактно проживает одна из крупнейших тюрко-татарских диаспор, которая объединена в различные ассоциации, общества и землячества. Тюрко-татарская диаспора в США – это диаспора тюркских и мусульманских народов, переехавшая из России преимущественно из Волго-Уральского региона и республик бывшего Советского Союза. Название «тюрко-татары» принято ими в соответствии с резолюцией Всероссийского мусульманского съезда 1917 года. В условиях эмиграции они смогли сохранить собственную культуру и структуру внутренней социальной жизни. Особую актуальность приобретает сохранение этнической идентичности в многонациональной стране, как США. Чаще всего эмигрант преследует цель сохранить существующие отличия от других людей, причем этничность превращается в один из важнейших факторов выражения этих отличий. В поликультурной среде этническая идентичность приобретает особую чувствительность и к самооценке, и к оценке себя другими. Этническая идентичность более выражена, чем гражданская, актуальна и интенсивна.

В настоящее время бывшие граждане России или, скорее даже потомки, став вынужденными эмигрантами, не теряют связи со своей родиной, объединяются в диаспоры, чтобы не забыть и сохранить национально-культурные традиции своего народа.

Тюрко-татарская диаспора – это эмигранты, которые воспринимаются принимающим обществом как культурно одинаковые выходцы из определенной страны. В самой же России этнические различия остаются более значимыми. Диаспора становится именно тюрко-татарской, а не просто эмиграцией, потому, что она осознает и воспроизводит свое единство во внешнем мире с тюркоязычными выходцами из России на основе главных культурно отличительных черт – языка, религии и традиции. Бывшие жители Российской империи и СССР, выехавшие в страны Европы и США, составляют часть тюрко-татарского мира, даже если по своему этническому происхождению они не только татары, но и башкиры, казахи, туркмены, азербайджанцы, карачаевцы, черкесы. Доминирующими факторами, определяющими принадлежность к тюрко-татарской идентичности или диаспоре, остаются язык, религия и традиции.

В США продолжительное время действуют две тюрко-татарские диаспоры – «Ассоциация американских татар» («American-TatarAssociation») в Нью-Йорке и «Американская тюрко-татарская ассоциация» («American Turco-Tatar Association») в Сан-Франциско, местечке Бурлингейм (Калифорния). В Нью-Йорке 88 семей являются членами «Ассоциации американских татар», с учетом численности семей (в среднем – 4 человека) можно утверждать, что общая численность организации составляет 352 человека. В «Американской тюрко-татарской ассоциации» в Сан-Франциско, местечке Бурлингейм, по приблизительным данным числится 150 семей (с учетом членов семей в 4 человека), можно сказать, что общая численность этого объединения составляет 600 человек. Таким образом, общая численность двух тюрко-татарских диаспор США насчитывает 952 человека.

Нью-Йорк состоит из пяти больших частей – Манхеттен, Бруклин, Статен-Айленд, Бронкс и Квинс. Квинс – часть города, интересна тем, что здесь сосредоточено большинство татар. Татары живут в микрорайоне, называемом Колледж Пойнт (College

Point). Там располагается здание «Ассоциации американских татар». Колледж Пойнт находится рядом с аэропортом Ла-Гуардия, названном так в честь бывшего мэра города. Многие татары, живущие в этом микрорайоне, всю жизнь проработали в аэропорту и, выйдя на пенсию, получили льготы, которые позволяют им покупать авиабилеты со скидкой и довольно часто путешествовать по миру [1].

Есть семьи татар в Нью-Йорке, которые не являются членами татарской диаспоры, их количество неизвестно [2]. Здание в Нью-Йорке в 1960-х гг. приобрел Айса Мажитов, выходец из Татарстана. Несколько лет лидером ассоциации был инженер Ильдар Агиш (член правления), с 2004 г. президентом «Ассоциации американских татар» является Сайда Хажи (Saide Haci) [3].

Ассоциация в Нью-Йорке была создана на базе «Мусульманского единства» («Moselman Berlege») сформированного 15 марта 1927 года. Ее основателями были Нияз Максудов из Уфы, Абдулла Атлас, Загидулла Агишев, еще один Загидулла Агишев (тезка), татарин из Оренбурга, царский полковник Рашид Хусаинов, Ахтям Сулейманов, Али Уилсон (Welsh) – пензенский татарин [4]. Это было первое мусульманское общество в Нью-Йорке, и большую часть его руководителей составляли татары. Кроме татар, в «Мусульманское единство» входили другие представители тюркских и мусульманских народов – туркмены, азербайджанцы, казахи, киргизы, кабардинцы, чеченцы, адыгейцы, карачаевцы, крымские татары.

В 1963 г. «Мусульманское единство» меняет название на «Amerika Islam Gemqiete» («Исламское общество Америки»). Приверженцы разных направлений в исламе входили в это общество и создали религиозную организацию. Через некоторое время входившие в «Мусульманское единство» близкие по вероисповеданию и культуре народы стали отделяться и строить свои национальные общества. Сегодня много разных тюркских и мусульманских обществ – крымских татар, туркмен, азербайджанцев, карачаевцев, черкесов. Татары объединились под своим именем в «Ассоциацию американских татар» («Amerika Tatar Gemqiete») [5].

Ассоциация занимается только культурной работой, проводит литературно-художественные тематические вечера, праздники

и концерты. На праздничные торжества сюда приезжают из разных штатов и даже из Канады [6]. Основные цели и задачи «Ассоциации американских татар» – культурная, образовательная и благотворительная деятельность. Таким образом, организация обеспечивает сохранение языка и культуры в среде татар, уделят особое внимание образованию подрастающего поколения.

Довольно активную работу ведет тюрко-татарская диаспора, расположенная в пригороде Сан-Франциско, местечке Бурлингейм, и насчитывающая на сегодняшний день около 150–200 семей. Президент «Американской тюрко-татарской ассоциации» в Бурлингейме – Рукия Сафа (Rukiye Safa) [7]. Отдельные семьи проживают в Лос-Анджелесе, Флориде, Вашингтоне.

Цифры по диаспорам дальнего зарубежья могут изменяться из-за того, что во многих местах тюрко-татары собираются для проведения вечеров, концертов, однако не везде им удается купить здание и зарегистрировать диаспору.

Тюркские народы США объединяют крепкие религиозные и культурные связи. Татары используют в общении как современный татарский язык, так и турецкую устную и письменную речь. В 1950-х – начале 1960-х гг. в Нью-Йорке существовала школа изучения волжско-татарского языка и литературы на основе арабской графики. С 1960 г. издается «Бюллетень Ассоциации американских татар» на латинице. Выходит бюллетень 3–4 раза в год, распространяется среди членов ассоциации. Кроме того, изданы специальные выпуски, посвященные юбилейным датам и праздничным торжествам. Прежде всего, бюллетень является информационным листом, заранее оповещающими членов ассоциации о намеченных запланированных мероприятиях. Также бюллетень является источником информации о проходящих культурно-просветительских мероприятиях на базе ассоциации в Нью-Йорке для специалистов и всех интересующихся историей эмигрантов. У организации есть собственное здание в Колледж-Пойнте (штат Нью-Йорк), используемое как общественный центр и мечеть. Ежегодно в апреле здесь отмечается день рождения великого поэта XX в. и героя татарского культурного возрождения Габдуллы Тукая (выступают исполнители народных песен и танцев).

Активная деятельность характерна и для «Американской тюрко-татарской ассоциации» в Бурлингейме (штат Калифорния). С 1968 г. у этой организации есть своя мечеть и общественный центр. Она субсидирует женский вспомогательный центр и молодежную секцию, издает газету на английском языке. Татары остались приверженными своей национальной кухне, поддерживают контакты и переписку со своими соотечественниками, живущими в Турции и Финляндии [8. С. 154.].

Деятельность «Ассоциации американских татар» преимущественно нацелена на культурно-просветительское направление. После войны и в 1960–1970-е гг. здесь оказалось много известных татарских музыкантов, ученых, шахматистов и др.; на западном побережье США также культурно-просветительской деятельностью занимается «Американская тюрко-татарская ассоциация» [9. С. 150].

Тюрко-татарская диаспора в США не очень многочисленна, но ее члены особенно трепетно относятся к языку, культуре, национальным традициям своего народа. Стало доброй традицией проведение Сабантуя среди тюрко-татарских эмигрантов (с 2001 г. – в Нью-Йоркском Эйзенхауэр парке). Представители «Ассоциации американских татар» с удовольствием наблюдают за национальными играми и конкурсами на Сабантуе и даже принимают в них участие.

Для тюрко-татарских народов США важную культурно-образующую роль сыграли, прежде всего, национально-культурные традиции и ислам. Кроме того, наличие общих черт происхождения, языка и культуры. Все это стало консолидирующим фактором в истории диаспоры.

Таким образом, можно уверено констатировать, что культурно-просветительская работа тюрко-татарской диаспоры способствовала быстрой адаптации тюрко-татарских переселенцев за пределами родины. Культура и язык сыграли важную роль в сохранении национального, культурного облика, образа жизни и качеств эмигрантов на чужбине, врастания их в инокультурную среду.

Рассмотрим традиционные обряды и праздники, проводимые тюрко-татарскими эмигрантами в США. Из опрошенных

нами эмигрантов 66,7% ответили, что проводят такие обряды, как религиозное имянаречение («исем кушу»), обрезание («сунат») – 63,6%, религиозное бракосочетание («никах») – 57,6%, читают погребальную молитву («жиназа уку») 69,7% респондентов. Из традиционных религиозных праздников отмечают Курбан-байрам (праздник жертвоприношения – исламский праздник окончания хаджа, отмечаемый в 10 день двенадцатого месяца исламского лунного календаря в память жертвоприношения пророка Авраама и через 70 дней после праздника Рамазан) – 93,9% респондентов, Уразу-байрам (праздник разговенья – исламский праздник, знаменующий завершение поста, который длился в течение священного месяца Рамадан. В соответствии с историей, именно в этот день Аллах ниспослал пророку Мухаммеду первые стихи Корана) – 90,9% и Маулид-байрам (день рождения Пророка Мухаммада (570–632 гг.)) – 75,8% респондентов.

К числу самых живучих элементов тюрко-татарской культуры, как и любой другой, сохраненной вторым поколением, относятся пищевые предпочтения, что объясняется связью пищи с семейным бытом.

Этническая судьба американских тюрко-татар, темп и характер их ассимиляции, определявшиеся в основном обстоятельствами и условиями американской жизни, зависели, тем не менее, от связей и отношений с родиной и от происходивших в России событий, которые существенны для любой эмигрантской национальности. Многие тюрко-татарские эмигранты украшают свои дома предметами религиозного культа, сувенирами, привезенными с родины. Тюрко-татары, живущие в США, находятся под угрозой ассимиляции. Хотя и действуют «Ассоциация американских татар» в Нью-Йорке, «Американская тюрко-татарская ассоциация» в Бурлингейме, где тюрко-татары могут собираться и общаться, в реальности данная проблема существует.

Любой народ особенно заботится о молодежи, сохранении преемственности поколений. Особое беспокойство вызывает у эмигрантов тенденция ассимиляции тюрко-татар, проживающих в США. Необходимо взаимодействие тюрко-татарских молодежных организаций США с татарской молодежью России, развитие в молодежной сфере этнокультурных традиций. Необходимо, не-

взирая на диалектные различия и географию расселения, укреплять единство нации. Тюрко-татарские диаспоры США поддерживают тесные связи с тюрко-татарами Канады, Австралии, Финляндии. С уходом из жизни старшего поколения тюрко-татар, хранителей языка, традиций и обычаев, все труднее сохранять самобытность. Количество межнациональных браков среди молодых людей возрастает, но в последнее время наметилась тенденция к заключению браков между тюрко-татарами Финляндии, Канады, Австралии.

Теперь мы точно знаем, что наши зарубежные соплеменники являясь иностранцами говорят на том же татарском языке, что и мы, слушают ту же татарскую музыку, поют те же татарские песни. Разлука практически не сказалась на тюрко-татарском менталитете – мы не стали разными. Все это говорит о высоком потенциале тюрко-татарской нации, развитом национальном самосознании. Сейчас изменились условия жизни современных тюрко-татарских эмигрантов, но по-прежнему сохраняются язык, национально-культурные традиции предков. Тюрко-татарские эмигранты сохраняют свое этническое своеобразие и одновременно ощущают себя гражданами США.

Литература

1. *Бадретдин С.* Татарский Нью-Йорк [Электронный ресурс]. URL: http://www. tatar-usa. org/russian/articles/ny. htm/

2. Письмо М. Гали от 30 августа 2003 // Личный архив автора. 2003.

3. Письмо М. Гали от 20 ноября 2005 // Личный архив автора. 2005.

4. Письмо М. Гали от 30 августа 2003 // Личный архив автора. 2003.

5. American Tatar Association. 1975. № . 1. April 19.

6. Письмо М. Гали от 30 августа 2003 // Личный архив автора. 2003.

7. Сайт Ассоциации американских татар [Электронный ресурс]. URL: http://www. atany. com/

8. *Гайнетдинов Р. Б.* Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века – 30-е годы: исторический очерк. Набережные Челны, 1997.

9. *Гайнетдинов Р. Б.* Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века – 30-е годы: исторический очерк. Набережные Челны, 1997.

Г. Г Сунаева, Г. К. Гиниятуллина, Б. С. Курамшин
(УГУЭС, г. Уфа)

Инновационный проект «Исламский сад»

Хочешь сделать что-либо хорошее, подумай сначала о том, где ты находишься (Арабская пословица)

Студенческий учебный проект «Жилой комплекс «Исламский сад» возник как способ практикоориентированного изучения исламских стран по направлению подготовки бакалавров «Зарубежное регионоведение». Проект раскрывает перед его участниками ислам как образ жизни, позволяет увидеть различные аспекты взаимоотношений мусульманской общины. Благодаря проекту его участники осмысливают напряжённую работу мусульманских интеллектуалов над поиском современной доктрины развития исламского общества.

Ислам предлагает собственную институциональную основу устойчивого развития. Такой институт как вакф может, по мнению В. В. Наумкина [1], интерпретироваться как направленный на удовлетворение общественной потребности, получающей приоритет над частной. Йхйа – принцип, согласно которому человек, освоивший неиспользуемую землю, получал право владеть ею. При этом земли, которые необходимы для общественного благополучия, не могут быть объектом ихйя, они часто объявлялись заповедными, резервировались как хима. Каждому мусульманину хорошо известны механизмы закят, садака и другие, которые составляют общественную систему перераспределения доходов. Стабилизирующими жизнь мусульманского общества являются ценности ислама: нормы бережного отношения к водно-земельным ресурсам и недрам; установления, оберегающие духовное и физическое здоровье человека; осуждение стяжательства и консьюмеризма; призывы к ограничению потребностей, умеренному потреблению, экономности, перераспределению сверхприбылей на общественные нужды, балансу между личными и общественными интересами.

Наше внимание также привлекла концепция «умеренности» (васатыйя), в которой декларируется сочетание знания и веры, производство материальных благ и одновременно стремление к духовности, экономическая мощь и в то же время твёрдость морали [2]. Ею предлагается в стремлении самостоятельно дойти до истины опора на рационализм учёных-богословов, духовность суфиев и строгость знатоков мусульманского права. Мы разделяем постулат концепции васатыйя, что в сфере взаимодействия культур следует поддерживать связь с другими культурами, но не растворяться в них.

На наш взгляд, практическое воплощение исканий исламской мысли возможно в строительстве на принципах «зелёной» архитектуры жилого комплекса «Исламский сад», в рамках которого возрождается махалля не только духовно, но и материально, а исламская экономика возрождается на основе «зелёного» производства и «зелёного» потребления. Мусульманская община данного жилого комплекса получает возможность заняться институциональным строительством на основе умеренности и как сферы устойчивого развития человечества, и как сферы универсальной идеи исламской цивилизации. В ходе работы над учебным проектом «Исламский сад» мы рассмотрели возведение высотного жилого комплекса вокруг парка, а также пригородный посёлок индивидуального жилищного строительства с производственным и социокультурным комплексами.

Семейный клубный проект жилого комплекса «Исламский сад» раскрывается через решение проблем безопасности мусульманской семьи. Нами вносится в концепцию клубных домов, построенную на принципе нескольких вложенных сфер безопасности (квартира – дом – двор – квартал), духовная безопасность. В этом мы видим практическую реализацию ещё одной исламской концепции – «идейной безопасности» (аманфикри), которая дополняет концепцию васатыйя защитой духовных и интеллектуальных ценностей [2. С. 9–16]. Для формирующейся махалли могут быть воплощены пять направлений идейной безопасности: обеспечения спокойствия; создание условий для укрепления моральных устоев; свобода жизнедеятельности; защита государ-

ством моральных устоев и добрых традиций; свободное обсуждение проблем духовной безопасности. Умеренность в мыслях и делах, воздержание от чрезмерности и нерадивости, культура диалога, ответственность перед обществом, прежде всего, формируются и защищаются в семье и при получении образования. Поэтому проектом предусматриваются детские сады и школа внутри квартала. Например, в крупном многоконфессиональном городе нам видится жилой комплекс проживания мусульманских семей «Исламский сад» как жилые кварталы с благоустроенными внутренними двориками, расположенные вокруг парка, с комплексом религиозных зданий. Зелёные пешеходные внутренние бульвары связывают окрестные улицы с парком. Также имеются открытые для всех общественные центры. Общественные зоны находятся рядом с жилыми, но вне их территории, поэтому потоки посетителей общественных зон не пересекаются с потоками жителей. Для мусульманской общины строится квартальная мечеть, желательно размещение медресе (среднее религиозное образование) и пансиона. Защита убеждения людей в правильности модели поведения, образа жизни обеспечивает безопасность их мировоззрения, духовных ценностей.

Мы предлагаем использовать в планировочных решениях комплексного освоения территории принцип четырёхчленного сада «чарбаг». Его традиционный отличительный признак планировочной системы – осевая планировка, которая сводилась к расчленению квадратного или прямоугольного участка каналами воды на четыре части с регулярным планом, подчинённым геометрии осей, с центральным положением источника воды и дворцового павильона, чёткой разбивкой зелёных посадок. Главное назначение исламских садов – создать среду покоя и гармонии. Отличительной особенностью российских парков можно сделать липовые аллеи, а не водные каналы.

В настоящий момент делается попытка обосновать проект жилого комплекса «Исламский сад» в качестве исламского инвестиционного проекта. Мы считаем правильным привлечение российских и иностранных инвестиций на основе принципов исламских финансов. Наряду с предложением халяльных товаров

и услуг, проект в сфере недвижимости и исламская ипотека будет развивать исламскую экономику в республике. Размещение делового центра и халяльного центра торговли, обслуживания и мини-производств в жилом комплексе улучшает доступность товаров и услуг, занятость жителей. При этом коммерческие предприятия размещаются вне жилой территории.

На наш взгляд, призыв ислама соблюдать баланс между следованием традиции и поиском нового, не противоречащего традиции и здравому смыслу, в настоящее время можно воплощать внедрением образованными мусульманами в повседневную жизнедеятельность не только технических знаний, но и новых институтов устойчивого развития. Модель поведения, которой хочется следовать, делает привлекательным образ современного исламского пути развития в гармонии с интересами человечества в целом.

Литература

1. *Наумкин В. В.* Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет). М.-Н. Новгород, 2008

2. *Зеленев Е. И.* К вопросу о формировании современной арабо-исламской политической доктрины // Хакимовские чтения «Россия и арабский мир: история и современность». Уфа, 2012.

Г. В. Юлдыбаева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа)

Хәҙерге башҡорт халыҡ ижадында ислам мотивтары (Пермь крайына уҙғарылған экспедиция материалдары буйынса)[1]

2003 йылдан алып Башҡортостан райондарында, шулай уҡ сит өлкәләрҙә уҙғарыла килгән фольклор экспедициялары материалдарының хәҙерге торошон өйрәнгән ваҡытта халыҡ

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда по гранту № 13-14-02603 («Экспедиционный выезд в Пермскую область Российской Федерации».

ижадының дин менән үрелеп килеүе асыҡ күренә. Әлбиттә, бер мәҡәләләә генә бөтә материалды күрһәтеп булмай, ошо сәбәпле, миҫалға, 2013 йылдың апрель айында, Пермь крайына уҙғарылған экспедиция һөҙөмтәләрен барламаҡсымын. Фольклорсылар тарафынан крайҙың Уинск, Барда, Пермь райондарында, ун башҡорт ауылында эш алып барылды һәм күләмле генә материал тупланды. [1] Башҡорт халыҡ ижадының йола фольклоры (тыуым, туй, үлем), йырҙар (күберәген ҡыҫҡа йырҙар), бәйеттәр («Саҡ-Суҡ» бәйетенең бер нисә варианты, һ. б.), мөнәжәттәр, легендалар, риүәйәттәр, уйындар, тыйыуҙар, ырымдар, халыҡ медицинаһы, һирәк-һаяҡ булһа ла мәҡәлдәр, әйтемдәр, йомаҡтар яҙып алынды. Ҡыҙғанысҡа ҡаршы, эпостар, әкиәттәр осраманы. Алда әйтеп үткәнемсә, оло быуын вәкилдәренән яҙып алынған мәғлүмәттәр күпселек осраҡта дин менән һуғарылған. Иртән тороп аяҡҡа баҫҡас та улар атҡан таңды, ҡояшты доға уҡып ҡаршы ала, Аллаһҡа рәхмәт һүҙҙәрен еткерә:

Эй, Аллаһым,
Һинең ризалығың менән
Бөгөн дә яҡты донъяларға аяҡ баҫтыҡ,
Был көндө лә күрергә насип булды.
Иҫәнлек-именлек менән атҡан таң,
Илгә бәрәкәтле көн булһын,
Әлхәмдилиллаһи шөкөр, –

тип, тәүҙә тәҙрәләрен асып ебәрә. Иртән ашарға ултырғас та, фәрештәләр ризыҡлы өҫтәлгә «Бисмиллаһир-рахманир-рахим», тип әйткәнегеҙҙе көтөр. Шунда ғына ризыҡ тәмен табырһығыҙ, дин бына шунан башлана, тип һөйләй ауыл ағинәйҙәре. (6)

Йоҡларға ятҡанда ла, Аллаһҡа һығынып, теләктәр теләп ятырға кәрәк, ти, ололар.

Яттым, йә, Аллаһ,
Торҙом, иншаллаһ.
Ошо ятыуымдан тора алмаһам,

---

[1] Пермь крайы башҡорттары фольклорын өйрәнеү тарихы тураһында ҡара: Хөсәйенова Г. Р., Юлдыбаева Г. В. Хәҙерге башҡорт фольклорының өйрәнелеү тарихы. Өфө, 2012. Б. 60–62.

Шаһит үлем бир, Аллам.
Яттым тыныс,
Яҫтығым кирбес,
Теләгәнем иман,

Ҡорайшин йыланға минән сәләм (6), – тип һамаҡлайҙар, аяттар уҡый улар.

Ҡорайшин йылан – ул ҡәбер йыланы. Әнкир менән Мөнкир һорау алырға килгәс, яуаптарынды бирә алмаһаң, бик ҙур тырнаҡлы Ҡорайшин йылан донъя бөткәнсегә тиклем язалар, ғазаплар, ти. Ер аҫтына ҡаҙып төшөрөп, унан кире тартып алып йонсотор. Шуға фанилыҡта уға бағышлап гел генә доға ҡылырға кәрәк икән. Информант: «Әсәйем миңә: Ахыры заман яҡынлашты, ҡыҙым, йыуылған кейемдәр кейеп ят. Бер-бер хәл булып, ел-ҡуҙҙар тыуып, йоҡола саҡта үлеп китһәң, таҙа кейемдәрең үҙеңә кәфен урынына булыр, иман менән үтәрһең, тип өйрәтте», – тип тә һөйләгән ине. (2)

Беҙҙе йоҡлаған ваҡытта ла ике яҡтан ике фәрештә күҙәтеп торор. Уң яҡтағыһы, изгелекте, һул яҡтағыһы, яманлыҡты яҙып бара икән. Әҙәм насарлыҡ ҡылһа, йәиһә уйлаһа, уң яҡтағы фәрештә, һулдағы фәрештәгә «яҙмай тор әле, бәлки кире уйлар, тәүбә итер», тип әйтер. Алты сәғәт ваҡыт бирелер, ти, әҙәм балаһына. Кеше ошо ваҡыт эсендә тәүбәһенә килһә, ҡылған, уйлаған насарлыҡтары юйылып китә, имеш. (6)

Айға ҡағылышлы легендалар, ырымдар, тыйыуҙар, һамаҡтар халыҡ хәтерендә әлеге көндәрҙә лә тотороҡло һаҡланып килә. Мәҫәлән, яңы тыуған айҙы күргән саҡта әйтелгән һамаҡ, Пермь өлкәһендә генә түгел, башҡа төбәктәрҙә лә халыҡ телендә йәшәүен дауам итә:

Бисмиллаһир-рахманир-рахим!
Ай күрҙем аман менән,
Ауыҙым тулы иман менән.
Ошо айҙарҙа вафат булһам,
Үткәр Хоҙайым шаһит үлем менән. (7)

Бында ла халыҡтың дингә ҡарашы асыҡ күҙәтелә. Йәиһә, айҙағы таптар тураһындағы легенданы алайыҡ. Үгәй әсәһенең ыҙалатыуҙарына түҙә алмаған Зөһрә ҡыҙ, айға ҡарап, уны үҙенә

алыуын үтенә. Үткән быуатта яҙып алынған легендаларҙа, ай үҙ көсө менән ҡыҙҙы тартып алһа, хәҙер иһә, информанттар уны Аллаһы Тәғәләнең көсө менән бәйләй. Ай ҡыҙҙы йәлләп, Аллаһы Тәғәлә ярҙамында уны ерҙән үҙе янына алған, тип һөйләй. (8)

Пермь яғында ҡояш байығас эшләргә ярамаған эштәр тураһында ла бер ни тиклем мәғлүмәттәр яҙып алынды. Ҡояш байығас, һыу алырға, ятып йоҡларға, мунса инергә ярамай, тиҙәр. Ул аҡшам, ен-шайтандарҙың алыш-биреш ваҡыты икән. Ошо мәлдә йылға ҡып-ҡыҙыл төҫкә инер, ағыуынан туҡтар, ти. Кеше һыу алғанда, «аш-һыуҙары тәмле булһын, амин-амин», тип, теләк теләп торған фәрештәләр был ваҡытта «амин» итмәй тора икән. Әгәр ҙә инде һыу алырға кәрәк булһа, «Әлхәм» сүрәһен уҡып алырға ҡушалар. Һыуҙың өҫтөн һәр ваҡыт «Бисмиллаһ»ты уҡып, ҡаплап тоторға кәрәк, юғиһә, шайтандар йыуыныр, ти, әбейҙәр. Аҡшамда ятып йоҡлаһаң, бәхетеңдән ҡалаһың, ә инде мунса инһәң, ен-шайтандарға юлығаһың, имеш. (2)

Ҡәҙер төнө тураһында ла ҡыҙыҡлы хәлдәр һаҡлана оло быуын хәтерендә. Ҡәҙер төнө асылғанды бик һирәктәр генә күрә икән. Уны күргән кешенең ғүмере бәхетле булыр, ти. Ҡәҙер төнө асылғанда «Ике донъя рәхәте бир, Хоҙайым» тип әйтергә кәрәк. Әгәр ҙә инде әйтеп өлгөрмәһәң, күк ҡабығы ябылғандан һуң да, ете сәғәт буйына теләгән теләктәрең тормошҡа ашыр, тиҙәр. «Борон бер фәҡир, күк ҡабығы асылғанын күргәс, өҫтөндәге ямаулы, тишек кейемдәренә ҡарап: Эй, Хоҙайым, тишек-тошоғом бөтәшһен, тип теләгән. Ул бахырҙың кейемдәре түгел, ә ауыҙтанау тишектәре бөтәшкән, ти. Бына шулай, теләкте лә теләй белергә кәрәк шул», тип һөйләне информант. (6)

Ямғыр яумай, ҡоролоҡ йонсотҡан ваҡыттарҙа ла, Пермь яҡтарында халыҡ Аллаһыға ялбарған. Һыу буйына сығып, теләк теләп, Хоҙайға бағышлап аяттар уҡып, ҡорбан салған, һуңынан бер-береһен һыу менән ҡойондорған. Әйтеүҙәренсә, шул көндө үк ямғыр яуып уҙған. (2) Ҡайһы ваҡытта, яуын яумаһа, зыяратҡа барып, аяттар уҡып, ҡырҙан алып ҡайтып күмелгән әрүах ҡәберенә 41 биҙерә һыу ҡойғандар. (3)

Экспедиция ваҡытында юлға сыҡҡан ваҡытта фәрештәләргә, юл һаҡсыларына бағышлап уҡылған, дин менән һуғарылған һамаҡтар ҙа яҙып алынды. «Юл хужаһы – Хызыр Илъяс пәйғәмбәргә доға

ҡылыу зарур. Хәҙерге көндә пәйғәмбәрҙәрҙең дүртеһе иҫән, уларҙың икәүһе күктә, икәүһе ерҙә икән. Ерҙәгеләрҙең берәүһе ҡоро ерҙә, юлда аҙашып йөрөгәндәрҙе, икенсеһе һыуҙа, батҡан кешеләрҙе һыу афәтенән ҡотҡарыр. Фәрештәләр бик кеше күҙенә күренеп йөрөмәйҙәр, ти». (6) Шулай уҡ, ололар ваҡыты-ваҡыты менән мал хужаһы – Зәңки бабайға, ҡош-ҡорттоң – Ғайса пәйғәмбәргә, аттың – Әхмәт-Ясауи хәҙрәткә, һарыҡтың – Сулпан апаға, тимер хужаһы – Дауыт пәйғәмбәргә, ҙур һыу хужаһы – Һылыуйәнгә, бәләкәй генә һыу хужаһы – Хөсни Хәкимә пәйғәмбәрҙәргә, уларҙың рухына доға ҡылып тора. (1)

Хәҙерге көндәрҙә лә уландарын әрмегә оҙатҡан саҡта ата-әсәләр, Хоҙай ҡөҙрәтенә таяна, уларҙың иҫән-имен йөрөп ҡайтыуын теләп, балаларын һаҡлап йөрөтһөн, тип, доға яҙылған бетеү биреп, йәиһә кейемдәренә ҡуша тегеп ебәрә икән. (4)

Халыҡ хәтерендә әлеге көндә лә ныҡлы һаҡланып килгән «Саҡ-Суҡ» бәйетен һәр төбәктә ишетергә була. Пермь яҡтарында иһә ул бер нисә вариантта яҙып алынды. (1) Әсәләре намаҙ уҡыған ваҡытта, тимер уҡ өсөн талашып киткән ике улына асыуланып: «Берегеҙ Саҡ, икенсегеҙ Суҡ булып, бер-берегеҙ менән осрашып күрешә алмай, ҡаңғырып йәшәгеҙ», тип әйтә. Намаҙлыҡ өҫтөндә әйтелгән был һүҙҙәр тормошҡа аша. Ике ул, икеһе-ике яҡҡа тәҙрәнән осоп сығып китә һәм бер-береһе менән осраша алмайынса, береһе «Саҡ» тип, икенсеһе «Суҡ» тип ҡысҡырышып, зар-интизар булып йәшәй. (6) Әлеге көндә иһә экспедиция мәлендә ололар: Хәҙер инде Саҡтың ҡысҡырғаны ишетелмәй, үлгән ул, Суҡ ҡына ҡалған, тип һөйләйҙәр. Был бәйеттә, бер яҡтан әсәнең ҡарғышы, икенсе яҡтан иһә, намаҙлыҡ өҫтөндә әйтелгән һүҙҙәрҙең көсө иҡтибарҙы йәлеп итә.

Пермь яғында ҡайһы ғына ауылға барһаң да әбейҙәрҙең моңло итеп мөнәжәт әйткәнен ишетергә тура килде. Улар мәсеттәрҙә йәиһә башҡа ерҙә йыйылған ваҡытта мөнәжәттәр көйләй. Борондан әсәй-өләсәйҙәренән өйрәнеп ҡалғандары ла, башҡа яҡта ишетелгәндәре лә бар мөнәжәттәр араһында. «Салауат әйтеү», «Йә Хәбиби», «Мәрхәбә, хуш килдең Мәрхәбә», «Муса ғәлиәссәләм», «Йома», «Бәдеүәм» кеүек мөнәжәттәр(5) яҙып алынды.

Барда районы Сараш ауылы янында Ҡалатау урынлашҡан. Бик бейек булып һуҙылып киткән тау ул. Боронғолар һөйләүенсә, «элек ете бер туған булған, уларҙы халыҡ «ете ғәзиз», тип йөрөткән. Тауҙар хәтлем ҙур булған улар. Уларҙың берене Солтанайҙа, берене Сарашта, берене Толбашта, берене Әзвәндә, берене Ермийәлә, тағы икәүһе ошо яҡын тирәлә булған. Элек ауылдарҙы һуғыштар баҫыр булған бит. Ете ғәзиз ҡайһы яҡтан һуғыш килеүен күҙәтеп торған. Берене һуғыш килгәнен белеп ҡалһа, тау башында ут яҡҡан, шунан халыҡ белеп ҡалып, ҡоралланып, килгән яуға ҡаршы сыҡҡан. Бына шулай һаҡта торған улар». (6) Халыҡ бөгөнгө көндә лә ил, ер именлегенең тыныслығын теләп, ошо ете ғәзиз өсөн, тип, доға ҡыла икән.

Сөжән ауылында информант ауыл янында ишан ҡәбере барлығы тураһында ла һөйләп ишеттерҙе: «Борон беҙҙең ауылдан Фазлетдин исемле кеше хажға барған. Ул өйөнән бәхилләшеп сығып киткән, алты йыл шунда йөрөп ҡайтҡан. Шул Фазлетдин хаждан йөрөп ҡайтҡас, «миңә Мәккәлә, ниңә шул хәтлем ерҙән килдең бында, үҙегеҙҙең ауылда ишан ерләнгән ҡәберлек бар, уның нуры ерҙән һауаға хәтлем терәлеп тора, һеҙҙең үҙегеҙҙә хаж ҡылыр урын бар, тинеләр, тип һөйләгән. Бына шул ҡәберлектең хәҙер беҙ таштарын яңыртабыҙ, ҡарап, тәрбиәләп торабыҙ. Хәбибулла Ғәлиев тигән ишан булған ул. Ололар һөйләүенсә, яҡынса 1600 йылдарҙа күмелгән булырға тейеш». (5)

Шулай итеп, материалдан күренеүенсә, халыҡ ижадында ислам мотивтары ярылып ята. Оло быуын вәкилдәре һәр яҡта ла Хоҙайға һығынып, уға рәхмәттәр әйтеп, хәйер-саҙаҡаларын биреп, аяттар уҡып йәшәй.

Информанттар исемлеге

1. Ғабзалилова Әмишә Ғата ҡыҙы, 1946 йылғы, 4 класс белемле, 4 бала әсәһе, Барда районы Бөрөзлө ауылы.

2. Ғөзәйерова Фәниә Нәжмөхәмәт ҡыҙы, 1928 йылғы, башланғыс кластар уҡытыусыһы, 2 бала әсәһе, Барда районы Күстәнтәй ауылы.

3. Ғәбзәлилова Мәсхүдә Ғәзиз ҡыҙы, 1926 йылғы, 6 класс белемле, 7 бала әсәһе, фермала эшләгән, Уинск районы Толбашы ауылы.

4. Ғәлиева Санифә Ғәфиәтулла ҡыҙы, 1947 йылғы, фельдшер булып эшләгән, 4 бала әсәһе.

5. Ғәлиева Сатира Шәймөхәммәт ҡыҙы, 1950 йылғы, мәсеттә эшләй, 2 бала әсәһе, Барда районы Сөжән ауылы.

6. Мансурова Шаһиҙә Нәжмулла ҡыҙы, 1933 йылғы, 4 класс белемле, 2 бала әсәһе,колхозда эшләгән, Барда районы Сараш ауылы.

7. Тимгәнова Нәүхиҙә Мөхлис ҡыҙы, 1933 йылғы, 4 класс белемле, 4 бала әсәһе, колхозда тирмәнсе булып эшләгән, Барда районы Танып ауылы.

8. Ураҙтимерова Ғәҙәниә Шәкир ҡыҙы, 1938 йылғы, 10 класс белемле, 2 бала әсәһе, колхозда эшләгән, Барда районы Танып ауылы.

Л. Я. Юсупова
(Филиал БашГУ, г. Стерлитамак)

Мусульманские передачи на телевидении современной Республики Башкортостан

В силу известных политических и идеологических факторов ислам до 90-х годов XX века был «белым пятном» в истории Башкортостана и России в целом. К сожалению, в советский период не было издано ни одной монографии по данной теме, не существовало ни одной мусульманской передачи на телевидении. В жесточайшие годы репрессий только в эмиграции могла появиться на свет самая известная книга крупнейшего философа мира Н. А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма». В ней ясно и глубокомысленно оценивается отношение коммунизма к религии: «Непримиримо враждебное отношение коммунизма ко всякой религии принадлежит к самой сущности коммунистического миросозерцания… Коммунистический строй требует принудительного единства мысли. Коммунизм целостен, он охватывает всю жизнь, он не относится к какой либо отдельной социальной области. Он сам хочет быть религией, он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни…» [1. С. 129]

После распада СССР, после принятия в России закона «О свободе совести» вдруг стало очевидно, что за долгие годы господства тоталитарной системы люди сильно оторвались от истоков религии. Образовался своеобразный духовный вакуум: прежние ценности рухнули, а иные не обрели должного воздействия. В таких условиях резко возросло число миссионеров самого разного толка из разных стран мира. Поколение, выросшее в тисках атеизма, не

имеющее религиозного воспитания и просвещения, могло попасть в сети вредных и даже враждебных для нашей страны идеологий. С этого времени особо возросла необходимость активной просветительской, разъяснительной работы религиозного плана в целях одухотворения народа лучшими идеями истинной религии. Более того, было важно осознать, что нравственные ценности религии могут помочь моральному оздоровлению общества. В контексте вышеотмеченной политической жизни страны протекали и события в Башкортостане. Поэтому на телевидении РБ с 11 января 1991 г. стала выходить в эфир передача «Богон йома» («Сегодня пятница»), в последующем – «Йома». Получасовая программа сразу пришлась по душе телезрителям. С момента рождения передачи «Йома» авторы ее придерживаются следующей концепции: истинные ценности ислама – это уважительное отношение людей друг другу в семье, обществе, государстве и в мире в целом; все люди – дети Адама и Евы; дружба народов независимо от языка, расы и конфессиональной принадлежности – основное благо всех людей планеты. Один из первых авторов и ведущих передачи Яркей Якшидавлетов хажи отмечал: «Ислам – это мир, чистота деяний и помыслов. Пророк Мухаммад, мир ему и благословение Всевышнего, говорил, что мусульманин – это тот, от слов и поступков которого не должны испытывать другие люди зла». [2]

Арабское слово «муфтий» означает «давать разъяснения, толкования». Верховный муфтий Духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин принимает участие в передаче «Йома», дает ответы на вопросы телезрителей, разъясняет религиозные каноны. В своих речах осуждает религиозный экстремизм. В выпусках принимают участие известные мусульманские богословы Нурмухаммат Нигматуллин, Равиль Гайнутдин, а также простые верующие разных национальностей. На сегодняшний день в программе есть рубрики для всех возрастных групп: «Комарткы», «Фатиха», «Аманат», «Дини хикэйэлэр», «Изге китап» и др., в которых телезрители знакомятся с религиозными обрядами, с историей религии и народов, этнокультурными традициями, обычаями, народными умельцами, многодетными, трудолюбивыми семьями, прекрасными соотечественниками, нрав и деяния которых воодушевляют, призывают к добру и справедливости.

В Башкортостане программа «Йома» осваивает информационное пространство, можно смотреть выпуски этой передачи в архиве официального сайта Башкирского спутникового телевидения (БСТ), пятничные выпуски не теряют свою аудиторию в количественном отношении. Однако обзор последних выпусков, на наш взгляд, приводит к выводу о том, что в них стало больше статичности, недостаточна динамика развития. Сейчас стало больше молодых прихожан. Они не находят ответы на волнующие их вопросы, передача не затрагивает, например, проблемы, связанные с устройством личной жизни, с отношением к последователям других религий и носителям иных культур. Телезрители хотели бы знать, как быть современными людьми и при этом мусульманами, хотели бы изучить пути сохранения своей этнокультурной идентичности в условиях массовой вестернизации, их интересует отношение ислама к рыночным отношениям, бизнесу, частному капиталу и т. д. Кроме того, было бы важно организовать мусульманские передачи для самых маленьких отдельно. Проблема мусульманских передач на телевидении актуальна не только в РБ, но и в масштабе всей страны. Председатель Совета муфтиев Равиль Гайнутдин направил письмо гендиректору Общественного телевидения Анатолию Лысенко, в котором говорится о необходимости увеличения количества телепередач, посвященных разным сторонам жизни мусульманской общины, что поможет полнее отражать настоящую жизнь российского общества.»Россию населяют множество народов, которые исповедают ислам и создали на его основе яркие самобытные культуры, ставшие неотъемлемой частью культуры России», – добавил Гайнутдин [3].

Таким образом, актуальность, востребованность мусульманских телепередач сохраняется. Телевидение поступательно развивается, программы охватывают все новые и новые проблемы. Интерес к религии возрастает, но еще предстоит дальнейшая кропотливая работа в этом направлении.

Литература

1. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб, 1990.

2. Материалы личного архива Юсуповой Л. Я.

3. http://nazaccent. ru/content/7077-musulmane-prosyat-vydelit-15-efira-obshestvennogo. html

ОБРАЗ ЗАЙНУЛЛЫ ИШАНА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Г. Х. Абдрафикова
(ИИЯЛ УНЦ РАН)

Закир Һаҙыйҙың «Мәғсүм» хикәйәһендә мәҙрәсә тормошоноң сағылышы

Закир Һаҙый (Һаҙый Закир Һаҙиулла улы, 1863–1933) Зәйнулла Рәсүлевтың йәштәше булмаһа ла, уның менән бер осорҙа йәшәп өлгөргән замандашы. Тейешле белем алып, уҡытыу методы менән танышҡас, ул да Зәйнулла ишан һымаҡ мөғәллимлек эше менән шөғөлләнә, ғүмеренең күп өлөшөн балалар уҡытыуға, тәрбиәләүгә бағышлай.

Уҡыта башлаған йылдарында ижад эшенә ылығып, XX быуат башы башҡорт, татар әҙәбиәтендә үҙенең проза әҫәрҙәре менән танылыу алған әҙип тә ул Закир Һаҙый. Уҡытыу-тәрбиә эшенә бирелгән кеше булараҡ, уның әҫәрҙәре лә мәғрифәтселек идеялары менән һуғарылған. Үҙ геройҙарының бәхетен ул наҙанлыҡтан, томаналыҡтан сығып, аҙ-белемгә ынтылыуҙа күрә, йәш быуынды ваҡытында кәрәкле белем һәм тәрбиә алып, ҙур ғилемгә эйә булып, халҡына хеҙмәт итергә саҡыра.

З. Һаҙыйҙың ҡайһы бер әҫәрҙәрендә үҙе белгән иҫке типтағы мәҙрәсә тормошоноң эске яғын асып биреүгә, ундағы ҡалыплашҡан тәртиптәрҙең, дөрөҫөрәге – тәртипһеҙлектәрҙең йәш быуындың формалашыуына, уларҙың артабанғы тормошона кире йоғонто яһауын күрһәтеүгә ынтылыш бар. Әҙиптең 1906 йылда Ырымбурҙа донъя күргән «Мәғсүм» хикәйәһе ана шундайҙарҙан.

Хикәйәлә ун ике йәшкә тиклем әсәһе тәрбиәһендә иркәләнеп кенә үҫкән, тәүгә белемде лә әсәһенән алып, унан, муллалыҡҡа уҡыр ваҡыт еткәс, алыҫ ҡына ауылға ҙур мәҙрәсәгә ебәрелгән

Мәғсүм исемле үҫмер-малай тураһында һүҙ бара. Әсәһе янында ул таҙа күңелле, итәғәтле, баҫалҡы холоҡло бер бала булып үҫә. Мәғсүм һүҙе үҙе лә ғәрәп телендә гонаһһыҙ, керһеҙ, кәмселекһеҙ тигәнде аңлата. Гонаһһыҙ йәш бала тигән мәғәнәһе лә бар уның. Исеменә есеме тап килгән Мәғсүм, мәҙрәсә тупһаһын аша атлап кереү менән, ундағы боҙоҡ мөхиткә сумдырыла. З. Һаҙый мәҙрәсәнең эске донъяһын төрлө яҡлап, бөтә дөрөҫлөгөндә асырға тырыша.

Йәшәү, урын өсөн көрәш ҡуласаһына эләккән саф күңелле йәш үҫмер, яйлап үҙе лә ундағы ғәрип тәртиптәргә күнегә, күңеле ҡарала, выжданы юғала, үҙенән кеселәрҙе йәберләй, рәнйетә башлай, шул эштәренә үҙе ҡыуаныр булып китә. Мәҙрәсәлә уҡый башлауына һигеҙ йыл тулыуға, ярамаған юлда йөрөү сәбәбенән, Мәғсүм «бик ауыр сырхау булып өйҙәренә ҡайтып китә». Сырхауының бик ҡаты икәнен белеп, үлем көтөп йөрөгәндә, башынан үткән эштәрен берәм-берәм күҙ алдына килтереп, «йәүһәрҙән ҡиммәтле йәш ғүмеренең» әрәм булыуын уйлап үкенә. «Донъялағы мосолман ҡәрҙәштәремә бер нәмә лә ҡалдырмайынса, донъянан китеп, донъяға килмәгән кеүек онотолмаҡ», – тигән уйҙар уның күңелен әрнетә.

Мәҙрәсә тураһында һүҙ барғанда хикәйәләге хәлфә образына туҡталмай мөмкин түгел. Унда уҡырға килгәс, Мәғсүм Шәфиғулла хәлфә ҡулы аҫтына эләгә. Автор тасуирлауынса Шәфиғулла: «мәҙрәсәнән мәҙрәсәгә йөрөгән, күп мәҙрәсәләр күргән, ахырҙа был мәҙрәсәгә килгән, хәҙрәткә хеҙмәт итәрәк, наҙан булһа ла, хәлфә исеме бирелгән, күп шәкерттәрҙең йәш ваҡыттарын елгә ебәргән» кеше. Уның йүнле уҡытыу системаһы ла юҡ, дәрестәрен һабаҡ биреп түгел, юҡ-бар һөйләп үткәрә. Урыны өсөн ҡалтырап торған был хәлфә, шәкерттәре күп белеп, ғилемле булып, үҙен уҙып китерҙәр тип ҡурҡа.

Шәкерттәрҙең яҙмышы, дәрестәрҙән тыш ваҡыттарҙы нисек уҙҙырыуы ла был хәлфәне лә, башҡаларын да һис ҡыҙыҡһындырмай. Улар араһында тәртипһеҙлек, боҙоҡлоҡтар хөкөм һөрә. Үҫмер малайҙар мыҫҡыллашып, һуғышып, бер-береһен йәберләп, әйберҙәрен урлашып ваҡыт үткәрһә, егет ҡорона етеп барғандары әфиун ҡабыу, тәмәке тартыу, ваҡ һалыу кеүек насар ғәҙәттәрҙе үҙ итә.

Мәғсүм үҙенең иптәш малайҙары менән аулаҡ өйгә барғас нисек ҡыланыуын автор бына нисек һөйләй: «Улар йәш булып төрлө уйындар күрһәттеләр, ҡағыҙға сорнап төтөндәр сиктеләр, һәрбер насар ғәҙәтте егетлектән хисап итеп маҡтап һөйләштеләр, мәҙрәсәлә хәлфәләр, ҡайһы тәмәке сигә, ҡайһы ваҡ һала, ҡайһы…, ҡайһы… тип һөйләнеләр…». Был өҙөктән яман ғәҙәттәр хәлфәләрҙең үҙҙәрендә лә булыуын беләбеҙ. Саф күңелле Мәғсүм был күренештәргә әлбиттә ҡарыша, әсәһе янында үткәргән йәй айҙарында уның тәбиғәте йәнә сафланып, күңеле бераҙ уянып, мәҙрәсәләге юлдаштары онотолоп тора. Ләкин шулай ҙа мөхит үҙенекен итә: егет булып үҫеп етеүгә, төп герой рухи, әхлаҡи яҡтан да, физик яҡтан да зәғифләнеп эштән сыға, донъянан китә.

Мәҙрәсә асып, ишанлыҡ итеү йылдары хикәйә яҙылған йылдан саҡ ҡына алда башланып, ошо осорҙа ла дауам иткән Зәйнулла Рәсүлев әҫәрҙәге Шәфиғулла хәлфәнең ҡапма-ҡаршыһы. Ул нигеҙләгән «Рәсүлиә» мәҙрәсәһендә дини китаптарҙан тыш математика, тарих, теология, логика, этика, география һәм башҡа шундайҙар кеүек донъяуи фәндәрҙең күбеһе өйрәнелә. Был мәҙрәсәнең даны бөтә тирә-яҡҡа билдәле булып, унан артабан дәүләт эшмәкәрҙәре, дин әһелдәре, ғалимдар, яҙыусылар һәм башҡа күп төрлө һөнәр эйәләре булып киткән әллә күпме билдәле кешеләр сыға.

Зәйнулла ишан үҙенең һәр ҡылған эше, һәр һүҙе менән кешеләргә изгелек орлоҡтары сәсергә тырыша, рухи азатлыҡҡа өндәй, мохтаждарға ҡулынан килгәнсә матди ярҙам да күрһәтеп тора. Бер нисә мәсет тә һалдыра. Шәкерттәрҙең йәшәйеше хаҡында ишан төрлө яҡлап ҡайғыртып тора. Йәтим һәм ярлы ғаиләнән булған балалар өсөн мәҙрәсә эргәһендә ике этажлы пансионат төҙөлә. Мәҙрәсәнең үҙ китапханаһы, типографияһы була. Мәҙрәсәгә ҡараған мастерскойҙарҙа шәкерттәргә төрлө һөнәрҙәр өйрәтелә. Ғөмүмән, шәкерттәр был уҡыу йортонан белем алып ҡына түгел, донъялыҡта кәрәк төрлө һөнәрҙәр үҙләштереп, донъя көтөргә әҙер булып сыға.

Шулай итеп, XIX быуат аҙағы XX быуат баштарында Рәсәйҙә мосолман балалары өсөн ике типтағы мәҙрәсәләр эшләй. Тәүгеләре әле туҡталған хикәйәләге кеүек дини китаптар ятлап ҡына үткәрә торған иҫке ысул менән уҡытыусы мәҙрәсәләр. Закир

Һаҙый үҙе лә ун йыл ғүмерен шундай мәҙрәсәлә дини тәғлимәттәр ятлап уҙҙыра. Бындай уҡыу шәкерттәр өсөн ғүмерҙе бушҡа үткәреүгә тиң булған. Ғилемгә ынтылған кеше быныҢ менән ҡәнәғәтләнмәй, башҡа белем усаҡтары эҙләгән. Ә икенселәре инде, Зәйнулла Рәсүлев нигеҙләгән «Рәсүлиә» мәҙрәсәһе кеүек, дини белемгә өҫтәп төрлө донъяуи фәндәр, һөнәрҙәр өйрәтеүсе яңы ысул менән эшләүсе уҡыу йорттары булған. Уларҙың даны бөтә тирә-яҡҡа таралып, үҙенә саҡырып торған, кешенеҢ формалашыуында, рухи үҫешендә ҙур роль уйнаған.

С. Ильясов
(г. Учалы)

Шифалы ямғыр ултырып яуа

Шулай шул. Ҡуйы ҡара болот уҡмашҡан йомар йоҙороғон теткеләнгән һыу быуы эсенә тығып болғап, уларҙы тарата ла ваҡ ҡына ямғыр күҙәнәктәрен иләп, ерҙе шифалы һыу менән ҡойондора. Беҙҙә уны, ултырып яуа, тиҙәр. Болот ҡапыл, аяҙғандай булып тишелһә, йә тарҡалып китһә, аҡҡан болоттарҙы эске һағышыма солғанып оҙатам да теләгемдеҢ алға килеүенә өмөт итәм. Әйләнеп килә ул!. .

Һутлы тәғәме менән тағы ла туғайҙарҙы, тау-урмандарҙы туйындырып, тирә-йүнгә йәшеллек һәм йәм таратыр. Сарсып, көйөп үлемһерәп ятҡан ер терелер! МеҢ төрлө сәскәләр, йәшеллек донъяны биҙәр. Ул йәм, ул матурлыҡ кешеләрҙе лә йәнләндерә, рухтарын, күҢелдәрен һуғара. Ә кешене рухы йөрөтә.

Рух та кеше күҢелендә болот кеүек. Йә сатрашландырып йәшнәп ямғыр яуҙыра, йә үҙ эйәһе эсендә тыныс ҡына йөҙөп йөрөй. Тышҡа бәреп сығырҙай юл тапһа, һис шикһеҙ йәмғиәткә хеҙмәт итерҙәй маҡсат тыуҙыра. Маҡсаты хужаһын алға әйҙәй. Тау аҡтарта, даръя кистерә. Зиһенлеләрҙән йәмғиәтте етәкләрлек тәғлимәт тыуҙыра. Быуаттар үтеп, ул зиһенленеҢ фекер ептәре тарҡалып бөткән кеүек булһа ла, беҙ көндәлек тормошта үҙебеҙ ҙә һиҙмәҫтән уныҢ менән ҡулланабыҙ. Тик хәҙерге осор кешеһенә ул алымдар мәғәнәһе барып етмәй. Үҙебеҙҙе динлеме, йәки динһеҙме итеп тойһаҡ та, әммә эсендәгеһен һәр кем үҙе белә. Һәр кемдеҢ күҢелендә үҙе инанған эске аллаһы бар.

Минеңсә бөгөнгө дин әһеле боронғо фекерле кеше булырға тейеш түгел. Ул бөгөнгө мөхиттә, бөгөнгө йәмғиәттә, бөгөнгө сәйәсәт эсендә йәшәй икән, дини белемен ҡулланып йәмғиәтсә фекерләргә бурыслы.

Ә бит һәр төбәк, һәр быуын тарихыбыҙға кереп ҡалған халыҡ мәнфәғәтен ҡайғыртыусы дин әһелдәрен беләбеҙ.

Бына шул халыҡ менән бергә уның уй кисерештәрен үҙ йөрәге аша үткәреп, фани донъялыҡта йәшәгән бөйөк дин әһеле, фекер һәм ғилем эйәһе, мәғрифтәсе ерҙәшем Зәйнулла Хәбибулла улы Рәсүлев баҡыйлыҡтан беҙгә, өҫтән шифалы ямғырын ҡойоп үткән болот шикелле, ер сикләп йөрөп тағы ла кире ҡайтты.

Бынан теүәл биш йыл элек беҙ, Башҡортостан йәмғиәтселеге, халыҡтың рухи шаһы Зәйнулла Рәсүлевтың тыуыуына 175 йыллығын билдәләгәйнек. Үҙ осорондағы халыҡтың рухи шаһының тормош юлы төрлө авторҙар тарафынан ярайһы уҡ киң яҡтыртылһа ла уның тормош юлын яҙғанда ҡайһы бер остаздары һәм тормош ваҡиғалары тураһында тағы ла яҙайыҡ. Уҡыусыларыбыҙға Зәйнулла ишандың ерҙәше булараҡ тормошоноң билдәле ағышына өҫтәмә мәғлүмәттәр бирәйек.

Зәйнулла Хәбибулла улы Рәсүлев 1833 йылдың 25 мартында Ырымбур губернаһы Өстамаҡ өйәҙе Туңғатар олоҫоноң хәҙерге Учалы районының Шәрип (Әүәз) ауылында донъяға килә. Нәҫел нәсбәттәре буйынса ҡыуаҡандар. Улар борон борондан уҡ Табын ҡағалаты эсендәге Барын Табын, Ҡара Табын, Күбәләк, Тиләү, Кесе, Йомран, Кәлсер, Дыуан, Әйле ырыуҙары менән туғандаштар. Ҡыуаҡандар бөгөн дә Барын Табындар менән бергә йәшәйҙәр. Был күренешкә көнсығыш, йәки Урал алды табындарының даулы тарихы шаһит.

Ә ул ваҡиғалар тураһында хәтирәләр халыҡта бик күп ине. Бигерәк тә Көсөк батыр ҡатнашлығындағы «Күл һуғышы»нда еңеүҙәре өсөн йә ғорурланып, йә ҡыҙыулыҡтары сәбәпле тәбиғәт ҡапҡанына эләгеп күптәренең көтмәгәндә һәләк булыуҙары өсөн үкенеп, хатта әсенеп һөйләй торғандар ине.

Борон яҙмалар күп булған. Улар мәсеттәрҙә һаҡланған. Әммә мәсеттәр ағастан эшләнгәнгә күрә, улар колонизаторҙар тарафынан махсус рәүештә сүпләп яндырылғас, яҙмалар юҡҡа сыҡҡан.

Үкенес, вақыт менән бергә тарихтың алтын бөртөктәре ҡара ергә күмелеп бөткән.

Йүрүҙән, Әй һыуы буйҙарынан ҡыҫырыҡлап сығарылған ҡыуаҡандар ҡәрҙәш барын-табындарҙан ҡуртымға ер алып, төп Урал армытынан аша уның алдына, көнсығыш битләүҙәренә урынлаша. Дәүләт ғәскәрҙәре менән ҡанлы бәрелештәр һөҙөмтәһендә әйләләр кеүек үк ҡыуаҡандар ҙа үҙ ерҙәрен ҡалдырырға мәжбүр. Урал армыты аша төшөп, Уй һыуының һул ҡушылдығы Аҡ йылға буйына, төп Уралдың Әҡкә һырты менән Һары түр армыты араһына урынлашалар. Ләкин 1730–1740-сы йылдарҙа Золотоустье баҫҡынсылары ул ерҙе хәритәгә алып, ғәскәр менән бынан да ҡыуғас, түбәнерәк төшөп барындарға ауаз һалалар. Барындар уларға Уй һыуының һул ярынан, Шәрип ауылы ҡаршыһынан ҡуртымға ер бирә. Әммә ул барындарҙың аҫаба ере булғанлыҡтан, ауылдың халыҡ ҡушҡан Ауаз, һуңғараҡ йомшартылып әйтелгән Әүәз исеме губерна тарафынан тәстиҡ ителмәй. Шуға ла ул элек халыҡ телендә Әүәз булып йөрөһө лә, ҡағыҙҙарҙа Шәрип тип яҙыла.

Әммә Зәйнулла тыуғанда, ҡыуаҡандар инде Әүәз ауылын төплө нигеҙләп, шунда ултыраҡ тормош менән йәшәгән. Уларҙың йәйләүгә сығып ултырырлыҡ ерҙәре лә булмай. Шуға ла улар барындарҙан тәүге килеп ултырған Аҡ йылғаның үренән йәйләү ере һорай. Үҙ-ара ғауғалар ҙа булып ала. Һәм улар оҙаҡ ҡына Аҡ йылғаның башын, Ҡара таш аҫтын йәйләү итеп тоторға өлгәшә.

Зәйнулла, ҡустыһы Фәйҡулла менән бик күп башҡорт батырҙарының көрәшен, ғауға-һуғыштарҙы, бәхәстәрҙе тыңлап үҫә. Уның кескәй генә хисле күңеле, һәр вақыт солохлоҡто, тигеҙлекте, ғәҙеллекте, сафлыҡты талап итә. Күңеле, бөтә булмышы менән бала сағынан уҡ шул тигеҙһеҙлеккә, ғәҙелһеҙлеккә ҡаршы көрәшер өсөн ярала.

Ул ун бер йәшенә тиклем башланғыс белемде ғаиләһендә һәм күрше Ҡужай ауылында Ҡорамшаларҙың мәҙрәсәһендә ала. Атаһы Хәбибулла, ҡарт аталары Рәсүл, йот йылында малдарын, ә унан алда батша ғәскәрҙәре тарафынан бөтә матди байлыҡтарын талатҡас, фәҡир йәшәй. Өҫтәүенә арпа йәки тары, һоло сәсерлек тә һөрөнтө ере, тейешле эш ҡорамалдары булмай. Арбаларын, еген

аттарын, һуҡа-төрәндәрен, ҡамыт әпсен-төпсөнөн карателдәр алып китә.

Түпһәлдән көнсығышҡа ҡарап ултырған ҡарындыҡ тәҙрәле йортта ғаилә ағзалары араһында ғәҙеллек һәм дөрөҫлөк хөкөм һөрһә лә таштан һалынған мейестәренән икмәк еҫе һирәк аңҡый. Ауылда һәр берәһе йә балыҡсы, йә һунарсы булғанлыҡтан, Урал армыттары уларҙы иттән өҙмәй.

Әммә атаһы Хәбибулла, улдары Зәйнуллаға һәм Фәтҡуллаға нисек тә булһа белем биреүҙе бурыс итеп ҡуя. Был бурыс, әлбиттә, билдәле Аҙнасура ишанға яҡын ҡан ҡәрҙәш инәһенең дә ҙур теләге һәм фатихаһы булырға ишара. Зәйнулла ишандың тамырнәсбәттәре, төбәктең һәр тарафта күренекле булған кешеләренә бәйле. Мәҫәлән, ололар һәм зиһенлеләр хәтерендә быуынданбыуынға бирелә килгән сәйер холоҡло кеше, халыҡ араһында «Уау диуана» тип йөрөтөлгән күрәҙәсе һәм халыҡ табибы Вәхит тураһында ла иҫкә алмау яҙыҡ булыр. Беренсенән, Вәхит диуана кеше яҙмышын алдан күреп әйтеп биреүсе булған. Ауырыуҙарҙы, яралыларҙы ҡайын дегете, ылыҫлы ағас сайыры, әрекмән тамыры, алтын тамыр, уның оҡшаштары, андыҙ h. б. үләндәр, һәм есемдәр менән бик күп ауырыуҙарҙы төҙәтер булған.

Суфыйсылыҡ тәриҡәте бөгөнгө Учалы районы Аҙнаш ауылына Ҡыуаҡан ырыуы кешеһе Аҙнасура ишан тарафынан Урал тау артынан, Әй буйынан тәүләп килтерелгән кеүек. Тарих ағышынан һәм ваҡиғалар теҙмәһенән Аҙнасура ишандың Вәхит күрәҙәсенән байтаҡҡа оло булыуы төҫмөрләнә. Суфыйсылыҡ тәриҡәте үҙенең алымдары менән традицион исламдан, ҡайһы бер урында йөкмәткеһе менән дә айырмалы булған. Барындар уны иң алда ҡабул итмәгән. Бигерәк тә Ҡөрьән сүрәләрен уҡығанда ҡапыл тауыш тулҡындарын үҙгәртеп ебәреү, уларҙы йә күтәреп, йә ауазын соҡорҙан сығарған кеүек һәр төрлө хәрәкәттәр яһап башҡарыу тыңлаусыларҙы аптыратҡан. Мәҫәлән, Уау Вәхит күрәҙәсе шул төбәктә йәшәгән халыҡ Күк бүре нәҫеленән булған тип, уларҙың ҡайһы берәһенә бүрегә эйәреп олоуҙы талап иткән. Үҙе лә һәр ваҡыт кистәрен бүре булып олоһа, Урал армыттары араһындағы Уй таштары тауындағы бүреләр Уау Вәхитте берҙәм күтәреп алған. Шуға ла уға «Уау» ҡушаматы тағылған да инде. Ә диуана

ҡушаматына килгәндә, әллә суфыйсылыҡҡа иғтибар арттырыу ниәтендә, әллә шәхси холҡо, ҡарашы шулай булғанмы, ғәҙәти кеше тормошо алымына кире алымдар ҡулланған. Әммә үҙе бик зирәк, үткер телле, фекер эйәһе булып та танылған. Мәҫәлән, ул кеше күрмәгән ерҙә, таҡмаҡлап уға ҡушылып бик ихласлап, төрлө хәрәкәттәр яһап, үҙ алдына бейегән. Тимәк, унда бейеү һәләтлеге булған. Мейеһендә бейеү хәрәкәттәре яралмаһа, ул бейеләс ине. Тик үҙ-үҙенә ниндәй көй әйтте икән? Тыңлап тораһы ине лә бит... Уны барыбер кеше күрмәй ҡалмаған, күргән.

Атҡа менһә, артҡа ҡарап ултырып сабыр булған. Әммә ат ул ҡайҙа теләһә шунда боролған. Атын ашарға ебәрер булһа, уны арт аяҡтарынан тышаған. Ат йыраҡ китә алмаған. Көҙ етеп, бүре көсөктәре үҫеп еткәс, халыҡ һыйырҙарын киске үрешкә сығармаған. Сөнки бүре күп булған.

Ә Уау Вәхит диуана, һыйырҙарының муйынына дегеткә манылған сей сирәмәт ҡайышты тағып сығарған. Һөҙөмтәлә бүреләр, һыйырҙарға йәбешеү түгел, уларға яҡын да килмәгән. Ул ағас күнәктәр эшләү оҫтаһы була. Әммә ҡыҙҙары һыу ташый торған күнәктәрен махсус тишекле итеп эшләй. Һөҙөмтәһе шул: ҡыҙҙары шишмәгә бер барыр урынға өс-дүрт тапҡыр барған. Сөнки һыу аҡмаған ҙур ағас сапсыҡты тултырырға кәрәк. Ә ул уны ниңәлер шулай аңлатҡан. Йондоҙ йымылдағанда ташылған һыу, шифалы ла, бәрәкәтле лә була. Ҡыҙҙарын һыуға кис, мәҙек үткәс, йондоҙ ут алғас, ебәргән.

Зәйнулла ишандың атаһы яҡтан был бабайы шәжәрәләрендә юҡ, сөнки унда һәр атанан тик берәр генә бала күрһәтелгән.

Һис шикһеҙ, Зәйнулла ишанды бала ваҡытынан уҡ Ер кендеге армыттары аҫтынан сыҡҡан Аҡ Иҙел, Яйыҡ, Әй, Уй, Мейәс йылғаларының һыуы һәм ере гүзәллеге рухи хазинаға ҡойондорған. Ә бабайы Вәхит күрәҙәсе, диндә төбәк өсөн яңы алым ҡулланып үрнәк күрһәткән. Уау Вәхит, Зәйнулла тыумаҫ борон уҡ уның инәһенә: – Килен, ҡорһағыңды һаҡла. Унда ишан булырҙай бала ята, – тип күрәҙәлек әйткән.

Ә инәһе яҡтан бик уҡымышлы, ислам тәғлимәтенең ҡануниәтен генә түгел, бөтә төрки донъяһының тарихын яҡшы белгән абруйлы, зиһенле, ғилемле һәм үҙ үҙенә баһаны белгән,

тирә-йүнгә остаз булған Аҙнасура ишандың рухи һыны уға өлгө булып күңеленә һеңгән.

Нәкшбәнди тәриҡәтен мауығып өйрәнеүгә 1859–60-сы йылдарҙа Силәбе ҡалаһы тирәһендәге Сарҙаҡлы ауылы шәйехе Ғәбделхәлим хәҙрәткә мөрит булып барғас ҡына ныҡлап тотонһа ла, уның нигеҙе һәм башы үҙ тыуған ауылы Шәрип (Әүәздә) һәм саҡырым ярым ерҙә ятҡан Аҙнасура ишандың Аҙнаш ауылына бәйле. Әлбиттә, уға суфыйсылыҡ тураһындағы төп төшөнсәне ата-инәһе, ауыл мөхите тарихы бирә.

Уау Вәхит диуанының ҡәбер ташы Шәрип-Әүәз ауылының зыяратында бөгөн дә бар.

Уның ысын исеме Мөхәммәт Вәхит булғанға оҡшай. Сөнки ҡәбер ташында Мөхәммәт тигән һүҙ ҙә уҡылған кеүек. Яҙыуҙы быуаттар ел-ямғыры ярайһы уҡ тигеҙләгән. Ул осорҙа ташты тәрән итеп соҡорлоҡ ҡаты тимерҙә һирәк булғандыр.

Аҙнаш ауылында ҙур мәсет булмаған. Уй йылғаһында өс тирмән торған. Икеһенең исеме билдәле. Хәлил тирмәне, Йосоп тирмәне. АҠШ тип йөрөтөлгән Аҙнаш, Ҡужай, Шәрип ауылы бер-береһенән ярты саҡырымда ята. Урталағы Барын-Табын ауылы Ҡужай мәсетенә һәм мәҙрәсәһенә лә йөрөгәндәр, тигән хәтирә ҡалған. Күрәһең Аҙнасура ишан шул ике мәҙрәсәлә уҡытҡан. Шул мәҙрәсәләрҙең дауамы булып Ҡужай ете йыллыҡ мәктәбе 1960 йылдарҙан һуң да эшләне. Илебеҙ өсөн ул мәктәп фән, хужалыҡ, мәғариф, сәнәғәт өлкәһендә эшләүсе бик күп белгестәрҙе бирҙе. Улар араһында СССР юстиция министрлығы хеҙмәткәре Мәскәүҙә эшләгән Бижан Абдуллин, математика фәндәре докторы Хәйрулла Мортазин, Федераль кимәлендә эшләүсе нефть сәнәғәте эшмәкәре Жәүҙәт Ғәлимов, яҙыусы Рәүеф Насиров һ. б. бар.

Зәйнулла Рәсүлевтың тормош көтөүҙәге ҡеүәте үҙе инанған тәғлимәтенә сикһеҙ ышаныуында. Уның зиһененде, аңында. Кешеләрҙе ышандыра һәм үҙ артынан эйәртә алыуы тәбиғи булмышында ла. Ул рухи эске көстө тәбиғәттән алған. Төп Урал армытының итәгендә тыуғанғамылыр ул тауҙар менән аралашмайынса, улар менән һөйләшмәйенсә йылдың ике миҙгелен үткәрмәгән. Көнсығыш табындар башҡа ырыу ҡәбиләләр менән

үҙ мәнфәғәттәрен яҡлап һәм һаҡлап үткәргән яуҙарҙан һуң, ырыу етәкселәре, киләсәк өсөн Урал тауҙары араһындағы ҡая мәмерйәләргә дошманға ҡалмаһын тип, иҫке китаптар, бик күп уҡ, һөңгө баштары, эйәр, әпсен-төпсөндәре, ҡылыс, ҡалҡан хәнйәрҙәр йыйған. Әммә ул ерҙәрҙе һанаулы ғына кешеләр белгән.

Серҙе сисмәү, беләктән ҡан ағыҙып, шуны ялап, Ҡөрьән тотоп ант итеү менән нығытылған. Әгәр сер эйәләре берәм-берәм баҡыйлыҡҡа китеп, һуңғы кеше ҡалһа, ул улдарынан ант ғөрөфөн үтәтеп, серҙе тик береһенә генә сисергә хоҡуғы булған. Мәмерйә ауыҙын таш емереп бикләгәндәр. Әммә урынын белгән инсандар мәмерйә ауыҙының теүәллеген йыраҡтан ғына күҙәткән. Ауыҙға яҡын барырға уларҙың хаҡы булмаған. Зәйнуллаға ул сер мираҫ булып ҡалған. Әммә ул сер, Зәйнулла Рәсүлев 1917 йыл баҡыйлыҡҡа китҡәс тә, шул уҡ осорҙа дауам итә әле. Әхмәтзәки Вәлиди үҙенең «Хәтирәләр»ендә ул ғәмәлдең дауамын морната биреп ҡуя. Әммә төп нөсхәһен яҙмай. Сөнки яҙырға ярамай. Хатта бер-ике кешенең ҡайһы ауылдыҡы икәнен дә яҙа. Әммә ул тарихты белмәгән кешеләр, хәтирәләрҙәге ҙур серҙе дауам итә торған тәңгәлгә иғтибар итмәйҙәр.

Сөнки ул серҙең ниндәй сер булыуын әле лә төшөнмәйҙәр. Ул серҙең сер ҡоршауын күрәһең бер ҡасан да сисергә ярамайҙыр. Ул сер тураһында һөйләшкән өс бабай, күрәһең, мине һәм иптәшемде бала тип иҫәпләгәндәрҙер. Беҙҙе, 12 йәшлек малайҙарҙы, һаҡколаҡ булыуыбыҙҙы уйламағандарҙыр. Тик беҙ икебеҙ ҙә уны ишеттек, нәмә тураһында һүҙ алып барғандарын да белдек. Тик урынын аңлай алманыҡ. Беҙгә ул сер булып ҡалды. Һәм әле лә. Бер инсан ул серҙең башын бик дөрөҫ итеп яҙҙы. Әммә төбөн, асылын аса алманы. Сөнки әҫәре батырының маҡсатын аңламаны. Осрашаһы ине ул автор менән. Ул ысынбарлыҡты яҙа. Сөнки ваҡиғалар тап килә.

Зәйнулла ишан тыуған яҡтарына йыл һайын бер булһа ла Өстамаҡтан-Троицкиҙан ҡайтыр булған. Ҡайтҡас, атын менеп, берәүҙе лә үҙе менән алмай, тауҙар араһына киткән. Хатта бер-ике төн үткәреп ҡайтыр булған. Уның был холҡона халыҡ бер ни тиклем аптыраһа ла, аҙаҡ йыл һайын ҡабатланған хәлгә иғтибар итеүҙән туҡтаған.

Әнә шулай Зәйнулла ишан тормошонда серҙәр ифрат та күп була. Уның артынан эйәреп аңдып барып та ҡарағандар. Үҙенә генә билдәле ерҙәрҙә ул бик оҙаҡ итеп үҙ тәриҡәтен үтәгән. Донъяның ысынбарлығын эске тәрән инаныу менән аңына һеңдергән. Тормошта үткәргән, йә әлеге ысынбарлыҡтың эсенә фекере менән кергән. Һәм шуның менән үҙен ваҡытлыса был фани донъянан күсереп, йәнәш донъяла итеп хис иткән, тиҙәр. Суфыйсылыҡтың төп билгеһе, алымы, күңеленде фани тормош тутынан таҙартыу, үҙенә Аллаһ исемен генә түгел, уның рухын, ә бәлки, үҙен, мәңгелеккә тәненә һеңдереү, рухыңда унан айырылмай һәр саҡ алла менән бергә булырға тырышыу, тип аңлау яҙыҡ булмаҫ. Яңғыҙлыҡ, дәрүишлек осоронда рухыңдан йомғаҡ яһарға һәм шуның эсендә Аллаһ менән осрашыу маҡсат була күрәһең, рухы йомғаҡҡа йомарланғанда Алла ҡоло башҡаларҙы ишетмәй ҙә, күрмәй ҙә. Ул тик алланы ишетә, аланы күрә. Үҙе иҫерек булмаһа, рухы иҙерәп иҫергән. Әммә фани донъя кешеләре унан йә ҡурҡып, йә аңдарын камиллаштырырға хәлфәһенә эйәрергә мәжбүрҙәр.

Ай хисабнәмәһенең өсөнсө айының 12-һе көнө, Мәүлит байрамын билдәләү ҙә нигеҙле, тип өйрәткән. Мөхәммәт пәйғәмбәрҙең тыуған һәм баҡыйлыҡҡа киткән көнөн билдәләгәндәр.

Ят сүрәләрен матур буяуҙар менән ҙур туҙға, эшкәртелгән бәрәс, быҙау, йә ҡолоҡай тиреһенә, әгәр табылһа, ҡалын ҡағыҙға яҙып стеналарға элеп ҡуйыу ҙа суфыйсылыҡ тәриҡәте билдәһе. Кешеләрҙең холҡо тәбиғәттә төрлө-төрлө һыҙатҡа эйә. Һәм суфыйсылыҡ тәриҡәтенә килгән ҡайһы кеше үҙ-үҙен дәрүишлек көн итеүгә бағышлай. Үҙеңдә сабырлыҡ, түҙемлелек йыуашлыҡ тәрбиәләй. Әммә уларҙа уйлаған уйҙы кисекмәҫтән тормошҡа ашырыу һыҙаты көслө. Уның булмышына хатта дыуамаллыҡ та хас. Зәйнулла кеүек ҙур зиһенлеләр әлбиттә, дыуамал аҙымдарын йүгәнләй белгәндәр. Шуның менән бергә уларға кеше ҡылыҡтарын, уйламай эшләгән эштәрен кисерә белеү хас. Төрлө кешене суфыйсылыҡ тәриҡәте төрлө сифат тәрбиәләгән. Мәҫәлән, ҡәтғилеҡ холҡо. Ҡәтғи инаныу. Ул үҙ инаныуынан бер ваҡытта ла сигенмәгән. Эске ҡәтғилек ҡырҡа маҡсат та тыуҙырған. Ҡырҡа

маҡсат ҡыҙыулыҡҡа килтерһә лә инанған тәриҡәте сабырлыҡҡа, түҙемлелеккә өндәгәс, ул буйһонорға мәжбүр.

Суфыйсылыҡты Уралға Зәйнулла ишандың оло ҡарт аталары Тупый, Ураҙғәли, Яныш, Ятабей, Манғут, Һеркә Урта Азия яҡтарынан карауансылар аша Ефәк юлы менән килтергән булһа кәрәк. Сөнки уларҙан байтаҡҡа һуңыраҡ тыуған Аҙнасура ишан, Уау Мөхәммәт Вәхит уны ентекле белмәҫ ине. Күрәһең, ул ерле халыҡ араһында электән ярайһы уҡ киң таралған була. Әммә суфыйсылыҡ киң йәмғиәтселеккә бик күптәнән таныш булһа ла, беҙгә, хәҙерге кешеләргә Зәйнулла ишандың тормошон өйрәнгәндә генә тағы ла асылды.

Ҡәтғи холоҡло яу кешеләрен, суфыйсылыҡтың сабырлыҡҡа, түҙемлелеккә өндәгән вәғәздәре кәрәкле урында башбирмәҫ башҡортто күп ҡырылыуҙан да һаҡлаған. Зиһене менән рух тойғоһо тәғлимәте эске ауаздашлыҡ табып, теләгенә ярашлы хис уятҡан. Суфыйсылыҡҡа шаманлыҡ ҡамлау ҙа хас. Әммә ғәҙәти исламда Ҡөрьән Кәримде үҙ алдына ғына, йәки өндәшмәй генә уҡыу төп алым. Мәҫәлән, көндәлек башҡарылған биш намаҙ. Намаҙ уҡыған кеше ҡиблаға ҡарап тороп, алдына намаҙлыҡ йәйеп, сүрә аяттарын ҡысҡырмай ғына үҙ алдына эстән һөйләй. Ул бер үҙе. Намаҙ уҡыған кешенең алдында кеше торорға ла тейеш түгел. Мулланың вәғәз һөйләүе ҙур дини байрамдарҙа, аят мәжлестәрендә тыңлана. Дөйөм алғанда, намаҙ уҡыу – үҙ алдыңа ғына Аллаһы Тәғәләгә инаныу. Унда йәмғиәт талап ителмәй.

Суфыйсылыҡта бигерәк тә уның ҡамлау алымдарына, йәмғиәттең булыуы мотлаҡ. Ҡамлау йәмғиәткә үҙендә ышаныс көсөн тыуҙырыу өсөн кәрәк. Йәмғиәт, айырым кешеләрҙән торғанлыҡтан, һәр кеше үҙендә үҙ-үҙенә ышаныс барлығын һиҙеп шуға ынтыла. Тиккә генә кешеләр һәм йәмғиәтселек Зәйнулла ишанға тартылмаған. Уның мөриттәре үҙҙәрен иркен һәм азат тойған. Ә кем һуң азатлыҡты яратмай? Шуға ла йәмғиәт Зәйнулла ишанға тартылған.

Традицион, ғәҙәти ислам әһелдәре уны аңламаған. Уны һәр төрлө мөртәтлек, сихыр, сифатһыҙ ҡамлау алымдары ҡулланып халыҡты батшаға ҡаршы ҡоторта, тип төрмәгә, ә унан һөргөнгә ебәреүгә өлгәшәләр. Уларҙың был ялыуҙары империализм һәм

шовинизм дегетенә ҡойонған батша ялсылары өсөн бик тә уңай сәбәп була. Шул бысраҡ алым Рәсәйҙе бөтә тарихы буйлап оҙатып килә. Ул бөгөн дә шулай. Әҙ генә тыуған халҡыңдың, теленДен, ереңдең тәбиғи булмышыңды яҡлап бер-ике һүҙ әйттеңме, һин радикал, һин милләтсе. Кавказдарға, хатта боронғо башҡортто атаған ярлыҡ «Вор, бандит, экстремист» h. б. тупаҫ, әммә дәүләт кешеләре өсөн яңғырауыҡлы исемдәр тағып ҡуйҙылар.

Уларҙы бит Рәсәй халҡы вор ҙа, бандит та тимәй. Уны дәүләт баҫҡысы кешеләре әйтә. «Экстремист» h. б. һәр төрлө исем тағып халыҡ менән ул конкрет «экстремист» араһына шына ҡағырға теләй. Әлегә ул барып сыҡмай. Кавказ халҡы Рәсәйҙең бер метр еренә лә баҫып инмәгән. Урта Азия халҡы, тарихының бер осоронда, улар ҙа «басмачтар», баҫып инеүселәр ине. Ә Кавказ да, Урта Азия ла Рәсәй тарафынан баҫып алынған. Быныһы хаҡ. Һәр төрлө исем тағыуҙар Рәсәй сәйәсмәндәренең алымы. Суфый тәриҡәтенең төп сифаты үрҙә өнәгәнем кеүек шәхси кисерештәрҙе йыйып үткәреү. Кисерештең эсенә кереү. Һүҙ, тойғо кеше балаһын хәрәкәткә килтерә. Кисереш, үҙенән үҙе хәрәкәт талап итә. Ә хәрәкәт, кеше тәбиғәтенә ярашлы. Юҡҡа ғына халыҡ хәрәкттә бәрәкәт тимәйҙәр.

Суфыйсылыҡ түҙемлелек, сабырлылыҡ, йыуашлыҡ менән бер ҡатарҙан, кешене кешелекле, тоғро, һәм дөрөҫ, таҙа күңелле булырға өйрәтә. Ул һәр ваҡыт кире яҡты тәнҡитләй. Уға, фани, йәки әле барған тормошҡа ҡәнәғәт булыу хас, әммә уға баһа биреүҙе лә өнәмәй. Кешеләргә рәхәтлек тыуҙырыуға, йылы мөнәсәбәт ҡылыуға баһа биреүҙе хуп күрә. Шулай ҙа суфыйсылыҡты Ислам тәғлимәте фәлсәфиҙәре тыуҙырған һәм ул нигеҙҙә, дүрт йүнәлештә һәр берене үҙ аллы юл алған. Нәҡшбәндиә, Хәлидиә, Нәсәвиә һәм Ҡәҙриә исемле йүнәлештә. Һәр берене дини мәғрифәтселектә генә түгел, донъяуи алымдар һәм үҙ тәғлимәте өлкәһендә остаз булырлыҡ шәхестәр етәкләй. Әммә тәбиғәт, тереклек донъяһын бер төрлө итеп яратмаған кеүек, уның остаздарының да, уларға эйәргән йәмғиәттең дә рухи кимәле, тормош, йәшәү шарттары ла төрлөсә. Бәхәстәр ҙә, тәкә булып төкәшеүҙәр ҙә әҙ булмай. Остазға эйәреп йәмғиәттәре лә үҙ-ара айпалышып гонаһҡа ла керә. Әммә уларға дөйөм һыҙат мәғрифәтселек һәм

мәҙәниәттәренең дөйөм һыҙаттары хас. Йәмғиәт үҫешенең арт-та ҡалыуы менән килешмәүсәнлек. Кеше зиһененең камиллығы, сикһеҙлеге, әхлаҡ алымдарын йылдан үҫтереү, төрлө сифат-та рухи һәм фани азатлыҡ эҙләү, суфыйҙарҙың эске ҡануны ғына түгел, ә булмышы. Сөнки дөйөм ислам ҡануниәтенә генә эйәреп азатлыҡ һәм аллаһы тәғәлә менән берҙәмлек эҙләһәләр, улар рухы, улар һыны, булмыштары ла яһалма булыр ине. Аңлы рәүештәме, әллә тәриҡәттәрен тормошто иҫбат итеү алымы тип ҡабул иткәнгәме, азатлыҡты улар шәхси хужалыҡта ла күргәндәр. Матди байлыҡты, ҡулланыу әйберҙәрен, аҙыҡ-түлекте үҙҙәре етештереүгә ҙур иғтибар биргәндәр. Хеҙмәт ойошторoуҙа дөйөм хеҙмәткә, дөйөм хужалыҡҡа төп урын биреү ҡаралған. Быны Зәйнулла ишандың хужалығы, дөрөҫөрәге, Рәсүлиә мәҙрәсәһенең хужалығы миҫалында күрергә була. Әгәр ҙә дөйөм хужалыҡ алымы, Рәсүлиә мәҙрәсәһендә тормошта ҡулланылмаһа, ике йөҙҙән артыҡ шәкертте, уның бинаһын, егермеләгән хәлфәне, ғаиләләрен, уҡыу, уҡытыу әсбаптарын алыу, ойошторoу, хәйер-саҙаҡа килеменә генә тотоп булмаҫ ине. Беҙ быны хәҙерге үк кешеләрҙең хәтирәһенә лә таянып, Зәйнулла ишанға тасауу-ыф ғилемен, Нәҡшбәнди тәриҡәтен өҫтәмә өйрәтеүсе остазы, Сарҙаҡлы ауылының шәйехе Ғәбделхәлим хәҙрәт донъяһынан да ишетеп беләбеҙ. Ул да мәҙрәсә тоҡан, уның да мәҙрәсәһенең төп нигеҙе булып тәриҡәт, рухи донъянан тыш, дөйөм хужалыҡ алы-мы торған. Төп ислам тәғлимәте фани донъяла ғәҙеллек, тоғролоҡ һаҡлап, күберәк сауҙа эшен күҙ уңында тоҡан. Әммә сауҙа эше һәр ваҡыт алдашыуға, бер-береңде отоуға, мутлыҡҡа, урлашыуға ҡоролғанлыҡтан, күптәре гонаһ алмау өсөн, ғәҙел сауҙа итеү эшендә артыҡ мал йыя алмайҙар. Көслө суфый остаздар яҡын булһа, төп ислам вәкилдәре уларҙың йоғонтоһона бирелгән.

Суфыйсылыҡта, дөйөм хеҙмәттән тыш, тормош һабағын өйрәтеү ҡомары, өгөтләү, ҡуллама биреүҙең йоғонтоһо көслөрәк була. Һәм был алымдар Зәйнулла ишандың вәғәздәренә бер юлы хатта меңәрләгән кешеләрҙе йәлеп иткән. Башҡорт илендә колонизацияның көсәйеүе, халыҡ күңеленә азатлыҡ орлоғон әленән-әле һала тора. Азатлыҡ фекере киңерәк тамыр йәйер өсөн дини, фәлсәфәүи йәки тормош ҡануниәтенән башҡа фәнни

белем дә талап ителә. Үҙ ереңде, үҙ тарихыңды ғына белеү әҙ кеүек тойола. Шуға ла тәбиғәттең үҫеш ҡағиҙәләрен ер хәритәһен өйрәнеү, есемдәрҙең сифатын һәм төҙөлөшөн белеү кәрәклеге зарур була. Уны ғилемгә ынтылыусы шәкерттәрҙең дә рухиәте талап итә. Шуға ла Зәйнулла Рәсүлев нескә ҡыллы күңел ҡоралы булғанлыҡтан, мәҙрәсәлә төп ислам тәғлимәте, уның сатамаҡайы булған суфыйсылыҡ тәриҡәтенән тыш, йәдитсә уҡыу, фән нигеҙҙәрен уҡытыуҙы ла кереткә. Был эштә уға Ҡаһирәлә Әл-Әзһәр университетын бөтөп ҡайтҡан улы, буласаҡ Башҡортостан мөфтөйө Абдрахман ныҡ ярҙам итә. Маҡсаты фәнни йәдитселек, дөйөм ғилемдән тыш, мосолман төрки халыҡтарының тәбиғи тормошсанлығын, рухын үҫтереү бурысы була. Шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла Нәҡшбәнди тәрән рухи әхлаҡле кеше булараҡ, «ғүмер осоро мосолманын» эҙләгән. Йәштәргә азатлыҡҡа, ғилемгә орлоҡ һалған.

Башҡорттар борон-борондан үҙҙәре милләт булып ойошҡанға тиклем үк меңәр йыллыҡ төпкөлөндә тәбиғәт менән рухи туғанлыҡты тойоп йәшәгән. Ул башҡа башҡорттар кеүек үк тәбиғәт балаһы була. Боронғо төркиҙәр кеүек өс таған таймаҫ хәҡиҡәтенә ышанып йәшәй. Улар, боронғо төркиҙәр, Аллаһы Тәғәлә ергә күҙгә күренмәй торған бәләкәй пәйғәмбәрҙәрен ҡолдарына юл өйрәтеү өсөн өс мөһабәт тау аша ергә төшөрөр булған, тип иҫәпләгәндәр. Ул тау эйәһе, күккә олғашмаған ерҙә булған осоронда, шул тауҙың эсендә йәшәй, тип белгәндәр. Һәм ул кешеләрҙең фани донъяла ҡулланырға арнаған бөтә хазиналарын да һаҡлаусы һәм яҡлаусы булып күңелдәрендә һынланған. Төркиҙәрҙең күңел хазинаһын дөйөмләштереүсе ул тауҙар өсәү. Тәнйәндә – Ҡайлас. Алтайҙа – Тәңрехан. Уралда – Ирәмәл.

Зәйнулла ишан үҙ тыуған ауылынан турана-тура 40–45 саҡырым ерҙә ятҡан Ирәмәл, һәм уның армыттары менән тәбиғи лә, рухи ла бәйләнештә йәшәгән. Тауҙарға сәфәргә сығыр алдынан тау эйәһенә арнап ҡорбан салдырған. Әммә уның тәғәйенләнеүен бар ғәләмгә фаш итмәгән. Шулай хәтерләп һөйләй торған ине Әүеш, Әүлиә тауы буйындағы Иҫке Байрамғол ауылында йәшәп, күптән инде баҡыйлыҡҡа күскән, атайымдың бер туған оло апаһы Сабира әбейем Сәйфетдинова-Ильясова. Ғөмүмән, уның тауҙар

менән бәйләнеше үҙе бер тарих, үҙе бер сер... Тура килһә ул тура-ла ла бәлки киләсәктә бәйән итербеҙ.

Зәйнулла ишан үҙе ғилем усағы булараҡ үҙ тәриҡәте эсендә айырым, ерле, милли фәлсәфәүи остаз булып та таныла.

Троицкиға Шәрип, Ҡужай, Балбак, Ҡорама, Иҫке Байрамғол, ғөмүмән, Туңғатар олоҫонан һәр ваҡыт кешеләр, шәкерттәр йөрөп торған.

Бигерәк тә ул яҙ миҙгелен һағынып көткән. Ер-һыу кибеп япраҡ йәбешкәкләүенән туҡтағас, килгән кешеләрҙән ул: «Уй шырлығында, ҡаршыла ҡарағас түбә арҡаһындағы сауҡалыҡта кәкүк саҡырамы?» – тип һораған. Саҡыра тиһәләр: «Әләйһә иртәнән һуңға иртәнге намаҙҙан һуң аттарҙы егегеҙ, ала юрғаны эйәрләп бәйгә алығыҙ», – тип бойорған.

Ғөмүмән, ғәҙәти исламды үҙ аллы ла, махсус уҡып та билдәле бер кимәлгә күтәрелеп булһа, суфыйсылыҡ тәриҡәте һәр кемгә еңел бирелмәгән. Ни тиһәң дә уға айырым бер һәләттең юлдаш булыуы шарттыр. Һәр кем уға өлгәшә лә алмаған. Шуғалыр ҙа бәлки, күп рух һәм хеҙмәт талап иткән тәриҡәтте яулаусы ла күп үк булмай. Халыҡта юҡҡа ғына... Соҡоп ҡарға булмаҫһың, уҡып суфый булмаҫһың, тип ул өлкәләге өмөтһөҙ шәкерттәргә әйтер булғандар.

Йәнәһе, тәғлимәтте камил итеп өйрәнә алмаҫһың, уны үтәүсе генә булһаң да сауаплы тип уға морнатҡандар. Суфыйҙар – теләклеләр. Улар эскерһеҙ. Йәнендә үҙ рухына мөкиббән инанып йәшәүселәр. Улар исламдың рухи үҙәгендә тора тиһәк тә ярайҙыр. Минең өммәтем шулай. Һиҙмләүем дә. Аҡыл менән зиһен бер түгел, зиһен төптәрәк ятһа ла, аҡылдың өҫтөндә ултыра, тип өйрәткән ишан. Һәм ысынлап та аҡыл зиһендең бер өлөшө кеүек. Ул аңды тыуҙырыусы. Һәр кешене үҙ юлынан тәбиғи аҡылы йөрөтә. Аҡылға мохтажыраҡ булһаң зиһен тауы үҙенә мендермәй. Шыуаһың да кире төшәһең. Ыҡтылһаң да тағы кире шыуып төшәһең. Эшеңдәге, хеҙмәтеңдәге уңышһыҙлыҡтар шул инде. Уңышлыҡтар, зиһен тауының өҫтөндә булғанлыҡтан, уға нисек, ҡайһы яғынан, нәмә менән, кем менән менеү юлдарын өйрәнеү үҙе уға юл күрһәтер. Тауға менергә юл эҙләп, уға ынтыла-ынтыла

ул инсан зиһенгә эйә була. Зиһен булғас аҡыллы итеп уйлап донъя көтөр. Тауға менеү шул булалыр.

Шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла Нәкшбәнди дин әһеле остазы ғына түгел, уны беҙ шағир мөнәжәтсе лә итеп беләбеҙ. Беҙ йәш ваҡытта халыҡ араһында уның фәлсәфәүи вәғәздәрен мөнәжәттәрен көйгә һалып табындарҙа һөйләй һәм йырлай торғандар ине. Уны оло һәм кесе ҡарый, тип йөрөтөлгән Әүеш ауылы аҡһаҡалдары Нурислам һәм Әүбәкер көйгә үк һалып әйтер булған. Улар икеһе лә – Зәйнулла ишандың шәкерттәре. Олоһо – 1890, ә кесеһе 1896 йылғы самаһы. Кесеһе, алтмышынсы йылдарҙан һуң әле тере ине.

Зәйнулла ишандың тағы ла бер сифаты күренеп тора. Ул кешенең был донъяла бер генә тапҡыр йәшәүен үҙенсә нарыҡлай. Шуға ла тормоштоң ҡәҙерен, ләззәтен белеп, аңлы рәүештә ғүмер итеүен йәмғиәткә төшөндөрөргә тырыша.

Йәмғиәт менән бергә йәшәү, донъяға киң ҡараш туплау, һәр аҙымыңды уйлап баҫыу, һәр әҙәмдең ғүмере сикле, уның ҡәҙерен белеп йәшәү төшөнсәләре, зиһенле, фәнни ғилем эйәһенең бөгөн дә йәшәүенең төп ҡоралы, төп тәғлимәтелер тип әйтмәксемен.

Етмешенсе йылдар башында һабантуй мәжлесе ваҡытында миңә өс туған булған апай кеше, йырсы, мандолинсы, дини ҡарашлы Ильясова Фәйхүнә Әүбәкир ҡыҙынан әлегә бер ерҙә лә баҫылмаған Зәйнулла ишандың оҙон ғына мөнәжәтенең бер өлөшөн генә яҙып алып ҡала алдым. Уны Фәйхүнә апай ниндәйҙер иҫке мөнәжәт көйөнә бик яғымлы, һағышлы итеп ҡәнәғәтлек хистәрен сәсеп йырлаған ине.

Мөнәжәттәр яҙа, яҙа,
Ҡәләм тотҡан ҡулым талды.
Был илдәргә килмәҫ инем,
Ризыҡтарым мине тартты.

Мөнәжәттең был өлөшө, күрәһең, ишан 1873 йыл йәй айында Кострома өлкәһе Никольск ҡалаһына һөргөнгә килеп еткәс яҙғандыр, тип уйланыла.

Мөнәжәт тексын яҙып алып ҡала алмағанлыҡтан, нәмә бар, шуның менән дауам итергә мәжбүрмен. Мөнәжәттең киләһе дүрт юллыҡтары хәтирәгә һәм кемгәлер рәхмәт йөҙөнән яҙылғанға оҡшай.

Ҡунаҡ булдым өйөгөҙҙә,
Зекер әйттем түрегеҙҙә.
Иман нуры йөҙөгөҙҙә,
Яҡты булһын гүрегеҙ ҙә.

Был мәжлестәр мөбәрәк булһын, Жәнебеҙ беҙҙең күбәләк булһын. Жәнебеҙ беҙҙең күбәләк булып, Тубый ағасына ҡунһын.

Сәхрәләрҙә бер ағас бар, Ҡоштар ҡунһа тәсбих әйтә. Мөхәммәт өммәте алға уҙһа, Етмәйме шул дәүләт беҙгә.

Рәсүлүлла бораҡтары
Ҡара тояҡ аяҡтары.
Изге доғалар ҡылайыҡ,
Фани донъя ҡунаҡтары.

Был мәҙхиә юлдарында кешелеклек изге теләктәр, ҡомһоҙ булмай барына ризалашыу һәм донъя фани, ул беҙҙең ҡыҫылышыбыҙҙан башҡа аға һәм ул бер тапҡыр һәм бер генә була тигән фекер ята. Шуға ла уға бағышлап изге доғалар уҡырға саҡыра.

Ғүмере буйына ул – халыҡ ялсыһы. Ауырыуҙарға дауа бирер, мохтаждарға ярҙам ҡылыр, йомошсоға йомошон эшләр. Әммә уның халҡына ҡалдырған иң ҙур мираҫы мәғрифәтселек. Мәғрифәтселек тойғоһо уға Троицкиҙа Әхматшаһ бин Хәлиф әл Мәңгәрәй мәҙрәсәһендә һабаҡ алып, уны бөтөрөп таныҡлыҡ тотоп хәҙерге Учалы районы Аҡҡужа ауылына имам-хатип булып ҡайтҡас уҡ тоҡана.

Тамъян, Бөрйән, Ҡыпсаҡ, Түңгәүер, Үҫәргән ырыуҙарынан үҙе ише имам-хатиптар менән 1862 йылдарҙа уҡ Ырымбур губернаторына олоҫтарҙа мәктәптәр астырыу һорауы менән бара.

Быға ул бөтөүгә юл алған кантон идаралығынан юллама алырға ла өлгәшә.

Губернатор был имамдар вәкәләтлеген тыңлағанмы, юкмы, уныһы беҙгә билгеһеҙ. Әммә 1865 йылда олоҫ үҙәге Туңғатар ауылында 10 балаға иҫәпләнгән рус-башҡорт мәктәбе асыла. Губернатор ул мәктәпкә үҙ күҙ-колағын, Неплюев кадет корпусын бөткән хорунжий Абдуллатиф Урусовты уҡытыусы итеп ебәрә. Ул мәктәптә урыҫ телендә уҡырға, яҙырға һәм арихметика өйрәтә.

Ә ғәрәп графикаһында башҡортса уҡырға һәм яҙырға Туңғатарҙағы Уйылдандар һәм Ҡарамыш тоҡомдарынан хәлфәләр уҡыта. Шундай уҡ мәктәпте Мулдаҡай ауылында ла асалар. Ләкин унда рус телендә яҙма һәм уҡыуҙы өйрәтеүсе уҡытыусы булмағанлыҡтан, мәктәп ярты йәдитсә яртыса мәҙрәсә кимәлендә ҡала.

Шулай итеп, Зәйнулла Рәсүлевтың хеҙмәте өлгөһөн беҙ бында үҙ олоҫонда ла күрәбеҙ. Олоҫ үҙәге Туңғатарҙа мәктәп асылыуы тураһында Әнүәр Әсфәндиәров та архив материалдарына таянып «Ауылдар тарихы» китабында яҙа.

2008–2009 йылдарҙа Башҡортостан Президенты һәм хөкүмәте ҡарары менән Туңғатарҙа бик күркәм мәктәп бинаһы төҙөп халыҡты ла, балаларҙы ла ҡыуандырғандар ине. Рәсәй һәм Башҡортостан кимәлендәге бик күп шәхестәр биргән был мәктәп, бөгөн ябылыу сигендә. Батша губернаторының фатихаһы менән асылып, Рәсәйҙең барлыҡ ауыр, ҡанлы дәһшәтле йылдарында ла дәүләт тарафынан ябылмаған был мәктәп, бөгөн мәңгелеккә юҡ булыр өсөн упҡын ситенә этәрелде.

2013 йылдың мартында Зәйнулла ишандың тыуыуына 180 йыл булды. Башҡорттоң олуғ был затының үҙе яҙып ҡалдырып, Ризаитдин Фәхретдин тарафынан халыҡҡа еткерелгән шәжәрәһе түбәндәгесә. Туҡһаба бей сама менән 1230–40 йылдарҙа йәшәй. Уның улы Ҡаңлы – Миңтәй – Шәйехмамай – Һеркә – Манғут – Ятабей – Яңыш – Ураҙғәли – Тупый – Моратҡол – Солтанай – Ғашиҡ – Байрамғол – Муса – Рәсүл – Хәбибәлла – Зәйнулла.

Уҡыусы өсөн был шәжәрәнән ҡабатлап булһа ла тағы ла шуны өҫтәргә кәрәк. Шәйех Зәйнулланың Мәхүбә исемле ҡатынынан тыуған өлкән улы Ғабдрахманды 1936 йыл Ризаитдин Фәхретдин

вафат булғас Башҡортостан диниә назаратының мөфтөйө итеп һайлап ҡуялар. Ғабдулла, Ғәбделҡадир, Ғәбделсабур тигән улдары хажға барғандан һуң Төркиәлә уҡыйҙар.

Ғабдулла шиғырҙар яҙған. Рус, төрөк, ғәрәп, ҡаҙаҡ телдәрен яҡшы белгән. Ул 1914 йыл һуғышҡа алына. Офицер. Үлеме билгеһеҙ.

Ғәбделҡадир Рәсүлиә ябылғас Ҡазанға китә. Әстраханда имам булып эшләй. Улы Атилла Рәсих ҙур татар яҙыусыһы булып китә.

Зәйнуланың бер туған ҡустыһы Фәтхулланың ике улы була. Ғайса һәм Муса. Муса үлгәнгә тиклем Учалы районының Ахун ауылында имам була. Нисектер генерал Дашковтың ҡыҙына өйләнгән була. Әммә ҡатыны кинәт кенә үлә. Унан ҡалған ҡыҙҙы Мусаға бирмәйҙәр. Икенсе ҡатыны Ғәйшә Малай Муйнаҡ ауылында имам-хәлфә булып эшләгән Әхмәт улы Яҡуптың ҡыҙы була. Муса Яҡуп хәҙрәт ҡыҙына өйләнер осорҙа Ахун ауылына имам-хатип булып күскән була.

Мусаның ағаһы Ғайса. Буласаҡ ахун. Рус-япон һуғышы батыры. Батшанан наградалары була. Башҡорт халҡына атаҡлы Ғайса йырый бүләк иткән кеше. Әммә Өфө фәлсәфиҙәре Ғайсаға «Илсе» исеме тағып ҡуялар. Ул бер ҙә Илсе булмаған. Полковой мулла. 1904–1905 йылдарҙа Порт-Артурҙы, Харбин һ. б. ҡалаларҙы обороналауҙа ҡатнаша. Әле киң йәмғиәткә билдәле булмаған йыр һүҙҙәре бихисап. Уның тураһында ла хәтирәләр әлегә тиклем халыҡ күңелендә һаҡлана. 1921 йыл тифтән үлә. Ҡәбере Иҫке – Байрамғол – Әүеш – Әүлиә тау итәгендәге маҙарлыҡта.

Ғайса ахундың оло улы Таяр. 1918 йылда башҡорт ғәсҡәрҙәрен төҙөүҙә ҡатнаша. Үҙен коммунист тип атап йөрөгән рус шовинисы Кәләс (русса Калачев булһа кәрәк) өйөнән саҡырып сығарып Шәрип ауылында ҡапҡаһы төбөндә атып китә.

Ғайса ахундың икенсе улы Талха. Ҡаһирәлә уҡый. Һигеҙ-туғыҙ телдә иркен һөйләшкән. Милли-азатлыҡ хәрәкәтен ойошторосыларҙың береһе. Әхмәтзәки Вәлидиҙең тоғро көрәштәше. Ә. Вәлиди менән урта Азияла советтарға ҡаршы көрәшә.

Японияла Ҡорбанғәлиевтар менән бер осор бергә була буғай. Аҙаҡ Ҡытайҙа йәшәй. 1972–1974 йылдарҙа Талханы күреп-белгән

кеше әле лә бар. Ул үҙе бер оло хикәйәт. Ул турала ла яҙырға насип булһа ярар ине.

Ҡыҙы Талиба Ауырғазы районында мәғариф бүлеге мөдире була. Бөтә Рәсәй ҡатын-ҡыҙҙар съезы делегаты. Репрессиялар башланғас, 1937 йылда Урта Азияға китә.

Кесе ҡыҙы Таһира һуңғы йылдарғаса Ҡаҙағстанда йәшәне. Балалары әле лә Әүлиә тауына, Әүлиә шишмәһенә килеп йөрөйҙәр.

Ғөмүмән, Рәсүлевтарҙың шәжәрәһе быныҡ менән генә сикләнмәй. Араларында төрлө һөнәр кешеләре бихисап.

Әммә беҙ барыбыҙ ҙа, биргән баһа буйынса уны Рәсәйҙәге мосолман йәмғиәтенең генә түгел, бөтә ислам донъяһының мәшһүр заттарының иң олуғы, абруйлыһы, ғилемлеһе, бөйөк дин әһеле тип иҫкә алайыҡ.

Йөҙөп уҙған болотто бер урында тотоп булмай, әммә ул һәр саҡ беҙгә кире килеп шифалы һутын тағы ла оҙаҡ итеп ултырып яуып китһә, ер йәшәрер, рухиәтебеҙ яңырыр.

Г. М. Нәбиуллина
(БГПУ, г. Уфа)

М. Әбсәләмовтың «Хәлфә» романында З. Рәсүлевтың тормош юлы һәм эшмәкәрлеге

Һуңғы егерме йыл эсендә Рәсәйҙә халыҡтың милли һәм дине үҙаңы уяныуы беренсенән, халыҡтың инаныуҙарҙың әүҙемләшеп китеүендә, икенсенән ғалимдарҙың, журналистарҙың, яҙыусыларҙың дини темаға йыш мөрәжәғәт итеүҙәрендә лә күҙәтелә.

Башҡорт әҙәбиәтендә лә ислам дине ҡиммәттәренең кеше тормошондағы ролен, уның әһәмиәтен сағылдырған байтаҡ әҫәрҙәр ижад ителде. Был йүнәлеш айырыуса прозала Ғ. Хөсәйенов, Ә. Хәкимов, М. Ямалетдинов, Т. Ғарипова, Ғ. Хисамов, М. Әбсәләмов, С. Ильясов, Л. Яҡшыбаева, Ә.-Ғ. Үтәбай кеүек яҙыусылар ижадында асыҡ һыҙатланды.

Шул уҡ ваҡытта Башҡортостандың халыҡ шағиры М. Кәримдең совет осорондағы 70-се йылдарҙа ижад ителгән «Озон-

оҙаҡ бала саҡ», 80-се йылдар аҙағында баҫылып сыҡҡан «Ауыл адвокаттары» повестарында ла мосолманлыҡ эҙен инҡар итеп булмай.

Иғтибарҙы айырыуса билдәле уҡымышлы мосолман башҡорттарға арналған портреттар, хикәйәләр, повестар, романдар, әҫәрҙәр йәлеп итә. Шундай шәхестәрҙең иң олуғы – ишан Зәйнулла Рәсүлев. Ислам дине белгесе хаҡындағы тикшеренеүҙәре, эҙләнеүҙәре һөҙөмтәләре менән ғалимдар, яҙыусылар һәм журналистар сығыш яһап, уларҙы ташҡа баҫтырып сығарҙылар. Мәҫәлән, Ғ. Б. Хөсәйенов «Шәйех Зәйнулла хәҙрәт» («Ил азаматтары, Өфө, 1998), И. Р. Насыров «Духовный отец нации» (Ватандаш, 1998, № 9), «Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины» (Уфа, 2008), Ғ. С. Ҡунафин «Иң ҙур байлыҡ – белем, рух» («Йәшлек», 2008. № 65–66), Л. Ямаева «Суфийские братства на территории исторического Башкортостана» (Ватандаш, 2008, № 7), ««Духовный король» башкирского народа – шейх Зейнулла Расулев» (Панорама Евразии, Уфа, 2008. № 2), Р. Х. Насыров «Зәйнулла ишан» («Уҙамандарҙы эҙләйем», Өфө, 1997), «Шейх Зайнулла Расулев» (Уфа, 2008), С. Ярмуллин «Башҡорт ишандарының иң олуғы» («Йәшлек», 2008, № 51–53), Ҡ. Аралбаев «Зәйнулла ишандың ҡайһы бер мөриттәре тураһында «Мәмбәт шәжәрәһе»ндәге мәғлүмәттәр» («Йәшлек», 2008, № 48), Ф. Ғайсина «Башҡорттоң бөйөк шәйехе» («Йәшлек», 2008, № 31) хеҙмәттәре һәм мәҡәләләре З. Рәсүлев биографияһындағы ҡайһы бер әлегәсә билдәле булмаған мәғлүмәттәрҙе асыу йәһәтенән бик әһәмиәтле булды.

Художестволы әҙәбиәткә килгәндә түбәндәгеләрҙе әйтеп үтеү мөһим. Башҡорт прозаһында тәүгеләрҙән булып Зәйнулла Рәсүлев образына билдәле прозаик, шағир, сәсән М. Ямалетдинов үҙенең М. Аҡмуллаға арналған «Еҙ ҡомған» исемле хикәйәһендә мөрәжәғәт итте һәм әллә ни ҙур булмаған эпизод аша шағир менән ишан мөнәсәбәтен сағылдырырҙы. М. Аҡмулланы үлтергән мәлдә бөтөнләй икенсе ерҙә, табында ултырған шәйех Зәйнулла хәҙрәттең йөрәге сәнсеп алыуын, уның хатта: «Ah, Аҡмулла», – тип ыңғырашып ҡуйыуын бәйән итте әҙип.

Мәшһүр сәсән һәм шағир Мифтахетдин Аҡмулланың тормош юлын өйрәнеүсе ғалимдар Ә. И. Харисов, Р. З. Шәкүров, Ә. Х. Вил-

данов, Ғ. Б. Хөсәйенов, З. Я. Шәрипованың хеҙмәттәренән күренеүенсә, шағир «Рәсәйҙәге мәшһүр заттарҙың иң олуғы һәм абруйлыһы, бөйөк дин әһеле һәм ғалим, ислам ғаламенең һәр тарафында изгелек менән иҫкә алыныр һәм ихтирам ителер шәйех» [4, 506] Зәйнулла Рәсүли менән яҡшы мөнәсәбәттә була. Был хаҡта академик Ғ. Хөсәйенов түбәндәгеләрҙе яҙа: «Аҡмулланы һәр саҡ ҡурсалауында, ярҙамында, фекерҙәш булыуында Зәйнулла хәҙрәттең хеҙмәттәре ҙур» [4, 520]. Әйтелгәндәрҙе З. Шәрипованың: «Үҙенән ике йәшкә генә оло Аҡмулланы ғүмере буйы ҡурсалауы, уға һәр яҡлап даими ярҙам күрһәтеүе, ҡанҡәрҙәштәре менән таныштырып, хатта бер ҡыҙ туғанын хәләл ефетлеккә өгөтләүе лә Зәйнулла ишандың шағирҙы үтә яҡын күреүе тураһында һөйләй.

Шағирҙың һиҙелерлек эҙ, хәтирәләр ҡалдырған ауылдарҙы барлап, Р. Насыров шуға иғтибар итә: Аҡмулла башлыса үҙенең йәшлек дуҫтарына, һабаҡташтарына, таныштарына, бигерәк тә Зәйнулла ишандың тыуған-тыумасаһына туҡталған» [5, С. 271], – тигән фекере лә ҡеүәтләй.

Аҡмулланың үлеме шәйех Зәйнулла хәҙрәтте тетрәтеүен инҡар итеү мөмкин түгел. Араларында алыҫ арауыҡ ятһа ла, хәҙрәттең шағир үлемен тойомлауын был осраҡта М. Ямалетдинов, моғайын, халыҡ араһында таралып бөгөнгө көнгәсә йәшәп килгән риүәйәттәргә таянып яҙғандыр. Был риүәйәттәр хаҡында Ф Ф. Ғайсина Зәйнулла ишанға бағышланған, үрҙә аталған мәҡәләһендә телгә ала, уға үҙенең информаторы Фәсхетдин Сәмсетдин улы Ғайсин түбәндәгеләрҙе бәйән итә: «Аҡмулла дөрөҫлөк тураһында шиғыр яҙғас, уның дошмандары күп булған, шуға уны Мейәс янында үлтергәндәр. Зәйнулла ишан уның дуҫы, әүлиә булғас, уны өйөндә белеп ултырған: «Их, Аҡмулланы әрәм иттеләр», – тигән» [2].

М. Ямалетдинов кескәй күләмле хикәйәһендә ишан образын тыуҙырыуҙы маҡсат итеп ҡуймай, уны әҫәренә бары тик эпизодик образ ғына булараҡ ҡына индергән, шуға ҡарамаҫтан был осраҡ менән беренсенән, Зәйнулла ишандың Аҡмулла менән яҡын мөнәсәбәттә булыуын күрһәтһә, икенсенән, бөйөк шағирҙың фани донъянан китеүен ябай халыҡтың ғына түгел, ғалимдар,

Зәйнулла Рәсүлев кеүек ислам дине белгестәре өсөн дә ҙур юғалтыу икәнлеген һыҙыҡ өҫтөнә ала.

Ә инде яҙыусы Мөслим Әбсәләмов «Хәлфә» (1994–2004) романының өсөнсө бүлеген «Шәкерт» тип исемләп, бүлексәләрен «Рәсүлиә»лә, «Ысулы йәҙит», «Зәйнулла ишан», «Әһле Соффә», «Хуш, «Рәсүлиә»!» тип атап, әҫәрендә Зәйнулла ишан образына ярайһы уҡ урын бирә.

Яҙыусы уҡыусыһын ишан менән ғәҙәти булмаған шарттарҙа: Ғәбделхай, Хәлим, Камил, Мәжит (М. Әбсәләмов бында М. Ғафуриҙы күҙ уңында тота. – *Г. Н.*) исемле мәҙрәсәнең низамнәмәһен боҙған шәкерттәр өҫтөнән шәриғәт хөкөмө барған мәлдә таныштыра. «Урта буйлы, аҡ һаҡаллы ишан мөмбәр артына барып баҫты ла теге дүртәү яғына ҡарап бер аҙ тын торҙо» [7, С. 122]. Тарихсы, журналист Р. Насыров иһә З. Рәсүлевтең «оҙон буйлы, һомғол» [3, С. 75] икәнлеген һыҙыҡ өҫтөнә ала. Был аңлашыла ла, роман менән Р. Насыровтың хеҙмәте бер үк йылда баҫылып сыға, шунлыҡтан яҙыусыға был китап менән танышыу мөмкинлеге булмай.

М. Әбсәләмов ишандың шәкерттәр эшен тикшергәндә бик кешелекле, иманлы тотоуына иғтибарын йүнәлтә. «Зәйнулла ишан» тигән бүлексәне автор «Зәйнулла ишан асҡан һәм етәкселек иткән «Рәсүлиә» мәҙрәсәһе XX быуат башында Рәсәйҙә иң танылған ислами уҡыу йортона әүерелә. Уның даны илгә тарала, унда Ырымбур һәм Өфө губерналарындағы башҡорттар ғына түгел, Ҡазан татарҙары, Минзәлә мишәрҙәре, ҡаҙаҡ далаһынан ҡырғыҙҙар һәм ҡаҙаҡтар балаларынан «ҙур кеше» һәм «мулла» итеү өмөтө менән алып киләләр» [7, С. 126] тигән юлдар менән башлап ебәргән. Буласаҡ шәкерттәр ишандың «ныҡышмал эшмәкәрлеге, энциклопедик белеме, таҡ ҡалырлыҡ ҡөҙрәте» [7, С. 126] хаҡында әлегә белмәйҙәр, бары тик «мәҙрәсә хужаһының тәржемәи хәле менән шәкерттәрҙе рәсми рәүештә һигеҙ йыл үткәс, рөшди баҫҡысын тамамлар йылда ғына таныштырасаҡтар» [7, С. 126], «икенсе мәртәбә «Рәсүлиә»не бөтөп сығыр саҡта тулы мәғлүмәт аласаҡтар» [7, С. 126] тип асыҡлыҡ индерә яҙыусы.

Романдың «Зәйнулла ишан» исемле бүлегендә яҙыусы «Зәйнулла бән Хәбибулланың тәржемәи хәлен мәҙрәсәнең өлкән

уҡытыусыһы, ишандың кесе улы Әбдрәхмән бер нисә көн бәйән итте» [7, С. 127], -тип ишандың ғаиләһе менән таныштыра. Р. Насыров иһә: «1881 йылда Зәйнулла Рәсүлев өсөн мөһим ваҡиға була. Ишан-хәҙрәт менән уның дүртенсе ҡатының 10 ноябрҙа улы тыуа. Уға Ғабдрахман тип исем ҡушалар.

Улының тыуыуы ғаилә өсөн ҡыуаныслы ваҡиға була, сөнки ишан-хәҙрәттең тик ҡыҙҙары ғына була» [3, С. 73], – тип яҙып үтә.

Ғабдрахманды М. Әбсәләмов иң кесе улы тип яҙа, был, моғайын, яҙыусының әлегә тиклем билдәле булған наҡыҫ мәғлүмәттәргә таяныуынан киләлер. Сөнки Р. Насыров Калифорния университеты профессоры Х. Алғарға һылтанып, түбәндәге юлдарҙы килтерә: «из сыновей Зайнуллы самый младший (правильнее, старший. – *Авт.*) Ғабрахман Расулев»<…> [3, 79], һәм күренеүенсә Х. Алғарҙы төҙәтеп, Ғабдрахманды ишандың оло улы икәнлеген иҫбат итә. Шунлыҡтан был осраҡта М. Әбсәләмовтың яңылышыуы тәбиғи.

Артабан романда шәкерттәр Әбдрәхмәнгә һорауҙар бирәләр. Әҫәрҙең төп герйы Иҙрис: «Ишан хәҙрәттәренең нисә фәрзәнде бар икән?» [7, С. 127] – тигән һорауын бирә һәм «Хәйрулла, Һибәтулла, Әбделхаҡ, Әбделсабир, Әбделҡадир, Әбдрәхмән» [7, С. 127], – тигән яуап ала.

Сабиржан исемле шәкерттең: «Бер әйел дә жуҡмы ни?» [7, С. 127], – тигән һорауына ишандың улы: …мәүләм ниңәлер миңә апай ҙа, ҡарындаш та бүләк итмәгән…» [7, С. 127], – тип яуаплай.

Р. Насыровтың хеҙмәтенән белеүебеҙсә: «Ишандың дүрт ҡатынынан ун бер балаһы тыуған. Ҡыҙҙарының исеме: Нәфисә, Кәримә, Салиха, Рабиға, Күрәтелғаян, Ғәйшә. Уландарының исемдәре: Ғабдрахман, Һибәтулла, Ғабдулла, Ғәбделҡаҙир, Ғәбделсабур» [3, С. 80]. Күреүебеҙсә, М. Әбсәләмов романында Зәйнулла Рәсүлевтың балаларына ҡағылышлы мәғлүмәттәрҙә лә хаталар ебәрелгән. Художестволы әҫәр ысынбарлыҡтың сағылышы уҡ булмаһа ла, билдәле шәхестәргә, уларҙың тормошона ҡағылышлы фактик хаталар әҙерлекһеҙ уҡысыны яңылыштырыу хәүефе бар.

«Хәлфә» романы персонаждары Ғәбсаптар һәм Иҙристең атаһы – Ишмөхәмәт Зәйнулла ишандың «күрәҙәсе» булыуы, кирәмәттәре тураһында бәйән итә. Ишмөхәмәт Ишандың Петербургта батшаны таң ҡалдырыуын һөйләй: «Бер мәл Петербургка барғанын ишетеп ҡалып, батша йәнәптәре ишанды ҡунаҡҡа алған, ти. Ил-ғәм тураһында көңгөр-ҡаңғыр итеп гәпләшеп, сәй эсеп ултыралар былар. Ҡапыл беҙҙең ишан тын ҡалып ултырған да, сынаяғындағы сәйен һирпеп ебәреп, уҡына башлаған» [7, С. 134]. Аҙаҡтан асыҡланыуынса бер ҡала янғын сыҡҡан була, ишан-хәҙрәт шуны һүндерә. Сапҡын килеп, пожар булыуы, ҡапыл бәләкәй болоттоң янғынды һүндереп китеүен әйтә.

С. Ярмуллин «Башҡорт ишандарының иң олуғы» исемле мәҡәләһендә ошондай уҡ кирәмәтте, губернатор менән булған хәл, Ырымбурҙағы янғын, тип яҙа. Быларҙан сығып З. Рәсүлев менән бәйле риүәйәттәр халыҡ араһында киң таралып төрлө версиялары йәшәгән, тип билдәләргә мөмкин.

Ишанды күрәҙәсе тип атауҙарына ҡарата Ф. Ғайсина үҙенең ризаһыҙлығын белдерҙе: «Бер ғалимыбыҙ Зәйнулла ишан хаҡындағы мәҡәләһендә «күрәҙәсе» тигән һүҙҙе ҡыҫтырған. Ә, белеүебеҙсә, Ислам дине күрәҙәселек ҡылыуҙы ҡәтғи тыйған, ул гонаһлы эш иҫәпләнә. Әлбитә, Зәйнулла ишан әүлиә булғас, кешеләрҙең уйҙарын да, нимә булырын да алдан белгән, әммә күрәҙәселек ҡылып ултырмаған» [2]. Ысынлап та, Ф. Ғайсина һүҙҙәрендә тәрән хаҡлыҡ бар. Йәшәү рәүешен Ислам менән бәйләгән, хаҡ мосолман булған шәхестәр тураһында һүҙ алып барған яҙыусы һәм ғалимдарға төшөнсәләр менән айырыуса иғтибарлы булырға кәрәк.

М. Әбсәләмов романында байлыҡ һәм әхлаҡ, матди байлыҡ һәм рухи тәрәнлек мәсьәләһен бик асыҡ итеп сағылдырып, Иҙрис образы аша ислам ҡиммәттәренең кешенең рухи донъяһындағы урынын билдәләргә, «Рәсүлиә» мәҙрәсәһендә белем алыусы Зәйнулла ишандың Иҙрис һәм башҡа шәкерттәре тормошо аша башҡорт еренә Ислам дине менән фән ғилеменең инеүен дә айырым асыҡ итеп яҡтыртырға ынтылыш яһай.

Матди яҡтан бик үҡ етеш булмаһа ла, геройы Иҙристең күңелен, рухи донъяһын бай итеп һүрәтләй М. Әбсәләмов.

Яҙыусы ысынбарлыҡты лирик буяуҙар һәм фәлсәфәүи фекерҙәр аша сағылдыра белеүсе ижадсы булараҡ күҙ алдына баҫа, уның әҫәрҙәренең симфоник гармонияһы фекер һәм хис тойғо берлегенән ғибәрәт. Әҙип тарафынан асылған йәшәйештең матурлығы һәм әһәмиәте уҡыусыһында яңы ҡабатланмаҫ тойғолар уята, күңел байлығын арттыра. «Күргән-белгәндәрен һәр саҡ анализлай, баһалай барыусы Иҙрис үҫмер, шәкерт сағынан уҡ Зәйнулла ишан, башҡа хөрмәтле мәҙрәсә уҡытыусыларынан өлгө ала, һәр шәхестең яҡшы сифаттарын таный белергә өйрәнә, хеҙмәт юлында үҙе лә шундай булырға ынтыла. Ул XX быуат башы башҡорт прозаһындағы алдынғы ҡарашлы йәҙитсе мулла образын хәтерләтә» [1, С. 102].

Романда ижадсының кешегә, ғилемгә, мосолман тәғлиматтәренә булған мөхәббәте ярылып ята, үҙенең әҫәрҙәре менән уҡыусыһында яңы һыҙланыуҙар уятырға теләп, әҫәрҙәрендә кеше менән кеше мөнәсәбәтен ислам дине күҙлеге аша һүрәтләй.

Романда З. Рәсүлев менән бер рәттән билдәле суфый әҙиптәр – Ғ. Соҡорой, Ә. Ҡарғалы, Т. Ялсығолов, Ҡ. Сәлихов, Ш. Зәки, Ғ. Усмани, М. Аҡмулла, М. Өмөтбаев, Р. Фәхретдинов исемдәре телгә алынып, уларҙың башҡорт ерендәге ислам вә ғилем үҫешенә индергән эштәренә баһа ла бирелә.

«Рәсүлиә»ләге шәкерттәрҙең шаулы тормошон һүрәтләгәндә яҙыусы Башҡортостандың халыҡ шағиры М. Ғафуриҙың йәштән ирекҡә ынтылыуына баҫым яһай. Мәҙрәсәлә өйрәнелгән «Ғилме мантик», «Ғилме бәдиғ», «Ғилме бәян», «Ғилме фиҡһы», «Ғилме мәғаН», «Ғилме ҡәлам», «Ғилме һәят», «Ғилме тыйп» фәндәре аша шәкерттәрҙең ысын ғилем донъяһына инеүҙәрен тасуирлай. «Рәсүлиә»нең директоры Зәйнулла шәйехтең һөйләгән вәғәздәре, шәкерттәр менән мөғәләмәһе аша уның Башҡортостанда ғына түгел, мосолман донъяһында тотҡан урыны ла билдәләнелә.

XVIII быуат ахырында уҡытыу-тәрбиә өлкәһендә ваҡытлы донъяла йәшәүгә иғтибарҙы йүнәлткән ынтылыштың һиҙелә башлауы (тәү башлап уны Мөхәммәт Фазыл әл-Бохари Нәҡшбәнди күтәреп сығыуы, уның хөрмәтенә был алымдың «нәҡшбәндиә ысулы» тип тарихҡа инеп ҡалыуы), Нәҡшбәнди күтәреп сыҡҡан яңылыҡ Зәйнулла ишандың уй-хыялдарына тап килеүе, уның

башҡорттар араһында беренселәрҙән булып, шәкерттәрен ошо ысул менән уҡытырға тотоноуы осор өсөн прогрессив ҡаҙаныш икәнлеген конкрет кешеләр яҙмышы аша асыу әҫәрҙең төп идеяһын тәшкил итә.

Үҙгәртеп ҡороу осоро башҡорт яҙыусыларының талантын яңыса асыусы мөһим бер фактор булды. Сөнки был ваҡытта әҙәбиәттә һәм сәнғәттә яуланған үрҙәр халыҡсанлыҡ һәм дөрөҫлөк критерийы аша ҡаралды, кешелек туплаған әхлаҡи һәм рухи ҡиммәттәр хаҡлыҡ бизмәне аша үлсәнелде. XXI быуатта йәшәһәк тә, яңы технологиялар артынан ҡыуып замана кешеләре булырға теләһәк тә, халыҡ рухынан, уның иманынан тыш ижади бейеклектәргә күтәрелеү мөмкин түгел икәнлеген яҙыусы Мөслим Әбсәләмов үҙенең «Хәлфә» исемле романы һәм романдағы геройҙар – Зәйнулла ишан һәм уның алдынғы ҡарашлы шәкерттәре образы аша раҫланы.

Әҙәбиәт

1. *Гәрәева Г.* Хәҙерге прозала дин әһеле образы // Ағиҙел. 2012. № 11. 101–105-се б.
2. *Ғайсина Ф.* Башҡорттоң бөйөк шәйехе // Йәшлек. 2008. № 31.
3. *Насыров Р. Х.* Шейх Зайнулла Расулев. Уфа, 2008.
4. *Хөсәйенов Ғ. Б.* Шәйех Зәйнулла хәҙрәт // Ил азаматтары. Өфө, 1998.
5. Шейх Зайнулла Расулев. Божественные истины: Пер с араб. / Сост., комент. и перевод И. Р. Насырова. Уфа, 2008.
6. *Шәрипова З. Я.* Башҡорт әҙәби фекере. Өфө, 2008.
7. *Әбсәләмов М. Б.* Хәлфә. Өфө, 2008.
8. *Ямалетдинов М.* Бүләк. Өфө, 2008.
9. *Ярмуллин С.* Башҡорт ишандарының иң олуғы // Йәшлек. 2008. № 51–53.

З. Р. Әминева
(БашГУ, г. Уфа)

Вәсилә Садиҡова ижадында дини мотивтар

Бөгөнгө көндә Урал аръяғында киң билдәле һүҙ оҫталарының береһе Вәсилә Садиҡова 1940 йылда Әбйәлил районының Үтәгән ауылында тыуған. Атаһы Зәйнулла һуғышҡа киткәндә тәпәй баҫып ҡына ҡалған ҡыҙ уның, Берлинғаса һуғыш юлы үтеп, ҡырҡ

ерҙән яраланып, тыуған еренә гүр эйәһе булырлыҡ хәлдә ҡайтып төшөүен яҡшы хәтерләй. Сәсән телле әсәһе Әминәнең һөйөүе һәм хәстәре атаһын аяҡҡа баҫтыра, һәм улар тағы дүрт балаға ғүмер бүләк итә.

Тормош юлында Вәсилә Зәйнулла ҡыҙына бындай аянысы ла, фәһемле лә хәл-ваҡиғаларҙы байтаҡ күргән, кисергән тура килә. Сөнки ул һәр ваҡыт тормош уртаһында, кешеләр араһында ҡайнап йәшәй. Бигерәк тә үҙе ун ете йәшендә генә килен булып төшкән Һәйеткол ауылында ике тиҫтә йылдан артығыраҡ клуб мөдире булып эшләгән осорҙа. Үткән быуаттың етмешенсе йылдарында «Ҡарға бутҡаһы», һиҡһәненсе йылдарҙа «Һаумыһығыҙ, ауылдаштар!» байрамы, М. Горбачевтың «ҡоро закон» сәйәсәте осоронда Һәйеткол халҡының ауылды айыҡлыҡ зонаһы тип иғлан итеүе һәм әле лә шул сараларҙы бөтөн республика алдында йөҙҙәре ҡыҙармаҫлыҡ итеп үткәреүе һәм башҡа бихисап шундай изге башланғыстарының уртаһында Вәсилә Зәйнулла ҡыҙы йөрөй. Мәҙәни-ағартыу өлкәһендә эшләгәндә иҫәпһеҙ-һанһыҙ стена гәзиттәре, «Боевой листок»тар, «Молния»лар тик уның ҡулы һәм сәсән һүҙе менән сыға. Бына ярты быуаттан ашыу инде ул Әбйәлил районының «Осҡон» гәзите менән тығыҙ бәйләнештә йәшәй. Заманында республика эшсе һәм ауыл хәбәрселәре съезында делегат булып та ҡатнаша. Һәр ваҡыт йәш күңелле Вәсилә Зәйнулла ҡыҙы «Йәшлек», «Киске Өфө», «Башҡортостан» гәзиттәре менән дә яҡын дуҫ. Был матбуғат баҫмаларында уның көнүҙәк темаға яҙылған мәҡәләләре, шиғыр-ҡобайырҙары даими баҫылып тора.

Вәсилә Садиҡова үткән быуаттың 80-се йылдар аҙағында – 90-сы йылдар башында республикабыҙҙа күҙәтелгән милли, сәйәси хәрәкәттең киҫкен күтәрелеш осорҙарынан алып сәсәниә булараҡ та киң танылыу яуланы. Үҙенең ижадында ул ауыҙ-тел һүҙ сәнғәтенең төрлө жанрҙарына – ҡобайыр, әйтеш, мөнәжәт, таҡмаҡ-һамаҡтарға мөрәжәғәт итә. Шулай ҙа уның репертуарында дини-дидактик мотивтар менән һуғарылған мөнәжәттәр айырым урынды алып тора. Байтаҡ мөнәжәттәрҙе Вәсилә Садиҡова, бер быуаттан ашыу ғүмер кисереп, 2011 йылда ғына гүр эйәһе булған сәсән телле, йор һүҙле, йыр-моңға бай әсәһе

Әминә инәйҙән отоп алған. Аҙаҡ, уларға эйәреп, үҙе лә бихисап мөнәжәт ижад итә. Тыны иркен, тауышы иҫ киткес моңло булған Вәсилә Зәйнулла ҡыҙы был әҫәрҙәрен айырым бер дәрт, аһаң менән башҡара. «Кеше хәле», «Эй, илаһым, сабыр бирсе», «Етте рамаҙан айы», «Бисмилла, тиң» мөнәжәттәре сәсәниә ижадының иң аҫыл өлгөләрен тәшкил итә.

Вәсилә Садиҡова мөнәжәттәрендә көн ҡаҙағына һуҡҡан мәсьәләләрҙе яҡтырта. Ул иман, әҙәплелек, сабырлыҡ кеүек күркәм сифаттарҙың асылын ябай ғына һүҙҙәр менән аңлатып, кеше күңелен ни рәүешле насар уйҙарҙан, ҡылыҡтарҙан таҙартыу юлдарын әйтеп бирә. Күңеленде таҙартыу өсөн баш етмәҫлек эштәр эшләү мөһим түгел, иң мөһиме – үҙеңде бар йәһәттән лайыҡлы тоторға, кешеләргә ҡарата миһырбанлы, ғәҙел булырға кәрәк. Тик шунда ғына кешенең күңеле, рухы таҙара тигән фекер үткәрелә сәсәниәнең «Етте рамаҙан айы» мөнәжәтендә:

Теләгебеҙ ҡабул булһа,
Ҡәҙер төндәрен күрербеҙ.
Тыйыл тигәндән тыйылһаҡ,
Тәүфиҡлы булыр күбебеҙ.
Айыт, йома көндәрендә
Мәсеттәргә ағылайыҡ.
Ураҙа тотоп, намаҙ уҡыған
Булыр ожмахтарға лайыҡ.

«Бисмилла, тиң» исемле икенсе бер мөнәжәтендә В. Садиҡова мөьмин-мосолман өсөн фарыз һаналған изге ғәмәлдәрҙе иҫкә төшөрөп, күркәм сифаттарға эйә булған иманлы кеше образын тыуҙыра. Өҫтәүенә тормоштағы төрлө тәртипһеҙлек, етешһеҙлектәрҙең төп сәбәбен ул «күп эшебеҙҙең мосолманса булмауын»да күрә:

Иртән торғас, әүәл «бисмилла» әйт:
Беҙҙең булмышыбыҙ – мосолман.
Бит-ҡулыңды йыуып ҡәнәғәтләнмә –
Ҡомған тотоп, көн дә ғөсөллән...

«Белмәйем»гә һис тә һалышмайыҡ –
«Бисмилла»нан оло доға юҡ.
Күп эшебеҙ мосолманса түгел –
Шуғалыр ҙа илдең ҡото юҡ.

Вәсилә Зәйнулла ҡыҙының күпселек мөнәжәттәре, был жанрға хас булғанса, дидактик характерҙа. Уларҙың күбеһе йәш быуынға арналып, үрҙә әйтелгәнсә, йәштәрҙе хаҡ мосолмандарға хас булған тәртип-низамдарға, ғөрөф-ғәҙәттәргә өйрәтеүгә арналған. Ошондай мөнәжәттәренең береһен сәсәниә, башҡорт мәктәптәрендә уҡытылған предметҡа эйәреп, «Тормош һабаҡтары» тип атаған.

Белеме бар меңде йығыр –
Ынтыла күр ғилемгә,
Белем – ҡанат, ғилем – хикмәт,
Таян һәр саҡ белемгә.

Шундай уҡ характерҙағы икенсе бер әҫәрен В. Садиҡова «Хәҙистәр» тип атаған. «Мөхәммәт ғәләйһиссәләмдең хәҙистәрен шиғри юлдарға һалыу теләге миндә Башҡортостандың халыҡ шағиры Рауил Бикбаевтың «Йөҙ ҙә бер хәҙис» (Өфө: Китап, 2001) тигән китабын уҡып сыҡҡас тыуҙы, – ти был хаҡта сәсәниә. – Алла бойорһа, артабан да был эште дауам итергә ниәтләйем». Әйтергә кәрәк, Вәсилә Садиҡова тарафынан шиғри юлдарға һалынған хәҙис-шәрифтәр ярайһы уҡ камил, хәтерҙә ҡалырлыҡ итеп эшләнгән:

Вәғәҙә – иман,
Тот һәм инан.
Фатиха – алтын,
Белһәң хаҡын.
Һуҡмаҡтың саты юҡ,
Күп һүҙҙең таты юҡ.
Хәләлгә көсөң түк,
Харамды ситкә түк.

Бына шундай дини йөкмәткеле әҫәрҙәр – мөнәжәттәр, ҡобайырҙар ижад итеүгә тотоноуының сәбәбен сәсәниә шулай аңлата: «70–80 йыл буйына диндең нимә икәнен белмәгән кешеләрҙе ҡапыл ғына ислам юлына сығарыу мөмкин түгел. Шулай ҙа тырышырға кәрәк. Киләсәгебеҙ өмөтлө, тип әйтер инем мин. Бынан 20–25 йыл элек кенә беҙ ауыл-ҡалаларҙа мәсеттәр ҡалҡып сығыуы тураһында уйламай ҙа инек. Аллаға шөкөр, мәсеттәр төҙөлә, милләттәштәребеҙ дин юлына баҫа. Халҡыбыҙҙы иман юлына сығарыу өсөн күмәкләп – дин әһелдәре, йәмәғәтселек һәм һүҙ оҫталары – яҙыусылар, беҙҙең һымаҡ сәсәндәр эшкә дәррәү тотонорға тейеш. Тик шул саҡта ғына һөҙөмтә буласаҡ» [1]. Ни әйтәһең инде, дөрөҫ һүҙгә яуап юҡ.

Йыйып әйткәндә, Әбйәлил сәсәниәһе Вәсилә Садиҡова туған халҡы өсөн янып йәшәй һәм үҙен милләтебеҙҙең яҡлаусыһы һәм һаҡлаусыһы тип һанай, тип икеләнмәй әйтергә мөмкин. Хеҙмәтенә күрә – хөрмәте тигәндәй, 2012 йылдың башында бер төркөм милләттәшебеҙгә башҡорт халҡының матди һәм рухи мәҙәниәтен үҫтереү өлкәһендәге оло хеҙмәттәре өсөн Бөтә донъя башҡорттары ҡоролтайы тарафынан тапшырылған йәмәғәт премиялары араһында ауыҙ-тел әҙәбиәте ижадсыһы Вәсилә Зәйнулла ҡыҙының да булыуы айырыуса ҡыуаныслы. Премия тапшырыу тантанаһынан һуң «Киске Өфө» гәзитенә биргән интервьюһында бына нимә тине сәсәниә: «Был премияны биргәстәр, ғүмерем, ихласлығым бушҡа булмаған икән, тигән һығымтаға килдем. Мин һәр саҡ халҡыбыҙ өсөн тырыштым; халҡым шатланғанда – шатландым, ул ҡайғырған ваҡытта – ҡайғырҙым. Хаҡлы ялға киткәнсе, клуб мөдире булып эшләнем, ауыл халҡын ойошторып, һәр ваҡыт төрлө сараларҙа ихлас ҡатнашыуҙан йәм табып эшләнем... Был премияны алыуҙа үҙемдең генә өлөшөм барҙыр, тип уйламайым – беҙҙең менән бергә булған халҡыбыҙға бирелде был премия. Халыҡ хеҙмәтсеһе булыуымды күреп, премияға лайыҡлы, тип баһалаған кешеләргә ҙур рәхмәтлемен» [2]. Һүҙ бәҫен нескә тойған һәм шул бәҫте артабан үҫтергәне өсөн Әбйәлилдең атаҡлы сәсәне Ишмөхәмәт Мырзаҡаев исемендәге премия лауреаты исемен беренселәрҙен булып алған В. Садиҡова Урал аръяғы һүҙ оҫталары исемлегенең иң башында торорға,

ысынлап та, хаҡлы. Уның тура ла, кинәйәләп тә әйткән һүҙҙәре һәр саҡ халыҡ йөрәгендә урын ала.

Әҙәбиәт

1. *Амангилдин З.* Сәсәниәләрҙең әйткәне // Осҡон. 2009. 30 июль. № 88.
2. *Ишбулатов И.* Халыҡ баһаһы // Киске Өфө, 2012. № 1. 7–13 ғинуар.

Ф. Б. Юнысова
(ИИЯЛ, г. Уфа)

Хәҙерге очерктарҙа Зайнулла ишан

Зәйнулла Рәсүлев – Мифтахетдин Аҡмулла, Мөхәмәтсәлим Өмөтбаев, Ризаитдин Фәхретдинов һымаҡ арҙаҡлы шәхестәребеҙҙең берене, мәғрифәтсе, дин әһеле, философы һәм атаҡлы табиб. Милләтебеҙҙең рухи етәксеһе кимәлендәге был оло шәхес хаҡында әҙәбиәт ғилемендә лә, публицистикала ла күп һүҙ әйтелде. Әлеге көндә лә Зәйнулла Рәсүлевтың шәхси тормошо, эшмәкәрлеге тураһында айырым мәҡәләләр донъя күрә. Уның яҙмышына, эшмәкәрлегенә арналған очерктар ҙа иғтибарҙы йәлеп итә.

Билдәле ғалим һәм яҙыусы Рәшит Шәкүрҙең Зәйнулла Рәсүлевҡа арналған очеркы энциклопедик планда яҙылған. Хронологик рәүештә автор Зәйнулла-ишандың биографияһын бәйән итә, уның тормошона, яҙмышына ҡағылышлы хәл-ваҡиғаларҙы тарихи документтарға таянып яҙа. Башҡортттоң бөйөк шәреҡсе-ғалимы һәм дәүләт эшмәкәрлеге Әхмәтзәки Вәлидиҙең «Хәтирәләр» китабында «Атайымдың Троицкиға сәйәхәте» тигән бүлеген миҫалға килтереп, З. Вәлидиҙең иҫтәлектәре һәм хәтирәләре аша Зәйнулла Рәсүлев менән осрашыуҙары уның (З. Вәлидигә. – авт.) яҙмышында ҙур роль уйнауын һыҙыҡ өҫтөнә ала. З. Вәлиди хәтерләүҙәре аша атаһы Әхмәтйәндың һәр йыл һайын, бесән эштәре бөтөү менән дуҫтарына һәм шәйехтәренә оҙон сәйәхәткә сығыр булған. З. Вәлидигә һәр йыл һайын ҡабатланған сәйәхәттең өсөнсөһөндә лә ҡатнашырға тура килгән. «…Һәр сәйәхәт минең фекер хәйәтемә ҙур йоғонто яһаны, ти ул. Өсөнсө тапҡыр, 1906 йылда барғаныбыҙҙа, Зәйнулла ишан миңә ныҡ илтифат

итте. Йәш булыуыма ҡарамаҫтан, миңә төрлө һорауҙар биреп, яуабымды диҡҡәт менән тыңланы һәм йүнәлеш биреүсе һүҙҙәр һөйләне. Һәр хәлдә, төрлөсә һынап ҡараны…» йә иһә, «…Шуның кеүек дәртләндереүсе хәл-ваҡиғалар булмаһа, бәлки, тормошом ғилемдән башҡа бер юлдарға йүнәлеш алыр ине», тип әйткән һүҙҙәре Зәйнулла ишандың Зәки Вәлиди яҙмышына ҙур йоғонто яһауын дәлилләгән бер факт булып тора түгелме? [3, С. 76].

Очеркының аҙағында автор был ике шәхес тураһында былай ти: «Башҡортостанда һәм башҡорт халҡының Зәйнулла Рәсүлев, Әхмәтзәки Вәлиди кеүек бөйөк һәм илаһи заттарҙың рухы мәңге йәшәй».

Танылған журналист, яҙыусы һәм публицист Рәүеф Насыров Зәйнулла-ишанға арналған очеркын (әйткәндәй, очерк күләме яғынан ҙур ғына), иҫтәлектәр, архив документтарына таянып, үҙенең күҙәтеүҙәре, төплө анализдары менән, борсолоуҙары, лирик сигенеүҙәре аша художество дөрөҫлөктә еткерә.

Очеркта Зәйнулла-ишан образы «Тауҙар яуап ҡайтармай», «Тәрәнгә киткән тамыр», «Тоҡонлоҡта», «Үҙебеҙ булып ҡалайыҡ» кеүек бүлексәләрҙә төплө һәм сағыштырмаса тулы асыла.

Тәүге бүлексәлә Зәйнулла ишандың донъяға килеүенә, халыҡ әкиәтендәге батырҙарға сағыштырылып, уның зирәклегенә баҫым яһала. Ир ҡорона еткәндә ғалим эйәһенә әүерелеп, шәйех һәм Нәҡышбәнди тигән юғары титулдар алып, исламиәт донъяһында шөһрәт ҡаҙаныуы бәйән ителә.

Илдең төрлө тарафтарынан йәйәүләп тә, атҡа йә иһә дөйәгә атланып та Троицкиға – Зәйнулла Рәсүлевтың кәңәштәрен тыңлау, унан фатиха алыу өсөн хисапһыҙ мөриттәре бөтөн мосолман төбәктәре, волостары, «үлем»дәренә таралышып, Зәйнулланың шөһрәтен тағы ла арттыра.

Йәнә 1917 йылда донъя күргән «Шәйех Зәйнулла хәҙрәттең тәржемәи хәле» йыйынтығын миҫалға килтерә. Унда бөйөк башҡорт ғалимы һәм тарихсы Ризаитдин Фәхретдинов төҙөтмәһендәге яҙмаһында бына ни тиелә: «Зәйнулла хәҙрәт эске Русиялағы мәшһүр заттарҙың иң олоһо һәм абруйлыһы… Ғасырыбыҙ уның ҡәҙәр мәшһүр һәм абруйлы зат күрмәгәндер

тиелһә, ялғыш булмаҫтыр… Троицкиҙағы Зәйнулла хәҙрәт эске Русияла иң мәшһүр вә иң атаҡлыларҙандыр. Заманында уның һүҙе һәр кемгә закон-шәриғәт ине… Ахыры ғүмеренә ҡәҙәр һәр кем уны олуғ бер шәйех, мөғтәбәр бер ғалим һанап хөрмәт итте…» Шулай уҡ атаҡлы рус академигы Владимир Бартольд уның эшмәкәрлегенә ҙур баһа биреп: «Ул үҙ халҡының рухи короле булып һанала», тине [1, 68].

Артабан Р. Насыров Зәйнулла ишандың тормошоноң төрлө мәлдәрен тулыраҡ асыҡлар өсөн яҡташтарының, ейән-ейәнсәрҙәренең иҫтәлектәренә туҡтала. Һуңғы йылдарҙа хәҙрәттең туған-тумасалары менән йыш хат алышҡан ул. Миҫалға килтерелгән мәғлүмәттәр буйынса Зәйнулла ишандың ейән-ейәнсәрҙәре Башҡортостанда ғына түгел, сит өлкәләлрҙә лә йәшәйҙәр, уларҙың исем-шәрифтәре, ҡайҙа һәм кем булып эшләүҙәре асыҡлана.

«Тәрәнгә киткән тамыр» бүлексәһендә автор З. Рәсүлевтың бай шәжәрәһенә байҡау яһай, уны тау-таш араһында мәңгегә һығынып ҡалған мөһабәт ағас менән сағыштыра, ҡатындары, балаларының балалары тормошон ентекләп күҙаллай.

Шуны ла әйтеп китеү мотлаҡ: иң тәүләп Зәйнулла-ишандың шәжәрәһен Ахун ауылы имамы Муса хажи Ризаитдин Фәхретдиновҡа «Аҫар» журналында баҫтырыу өсөн эшләп бирә. «Мин Муса әфәнде тарафынан тәртипкә килтерелгән яҙмаларҙы баҫтырыуҙы моафиҡ күрҙем», ти был хаҡта үҙе Р. Фәхретдинов.

«Тотҡонлоҡта» тигән өлөшсәлә автор донъя ҡаршылыҡһыҙ булмай тигәндәй, Зәйнулла ишан тормошона бәйле хәлваҡиғаларҙы ентекле рәүештә һүрәтләй. Был күренеште иһә ул Рәсүлевтың үҙ мөхитенән айырылып йәшәгән иң ҡыҙғаныс осоро тип атай. Ни өсөн тигәндә, хәҙрәт үҙен күралмаусы кешеләр арҡаһында, хөкүмәт ҡараштарына тап килмәгән ҡотҡо таратыуҙа ғәйепләнә һәм Вологда губернаһына һөргөнгә ебәрелә.

«Үҙебеҙ булып ҡалайыҡ» бүлексәһендә һүҙ нәҡ ошо хаҡта алып барыла. Тотҡонлдоҡтан һуңғы осоро, йәғни 1884 йылдан башлап Зәйнулла ишан тормошоноң «Троицк осоро» тип атала.

Был осорҙа З. Рәсүлевтың тырышлығы менән «Рәсүлиә» мәҙрәсәһен һалдырыуы ил тормошонда иң мөһим ваҡиғаға

әүерелә. Быны иһә автор «Вақыт» газетаһының 2184-се һанында донъя күргән Ғаяз Исхақовтың түбәндәге яҙмаһы аша асыҡ иҫбатлай. «Рәсүлиә» мәҙрәсәһе Рәсәйҙә иң ҙур уҡыу йортона әүерелгән һәм ул мосолман диненең ҡырғыҙ далаларында таралыуына ҙур йоғонто яһаны».

Әйткәндәй, был мәҙрәсәлә милли мәҙәниәттәрҙең күренекле эшмәкәрҙәре тәрбиәләнеп сыға. Улар араһында Мәжит Ғафури, ҡаҙаҡ әҙәбиәтенә нигеҙ һалыусыларҙың береһе Солтанмәхмүт Торағыров, күренекле ҡарағалпаҡ шағиры Ажнияз Ҡосыбай улы һәм башҡа демократ әҙиптәр ҙә бар.

Р. Насыров очеркын тамамлап Рәсүлиҙең исемен республика кимәлендә ныҡлап күтәрергә, халҡыбыҙ йылъяҙмаһында уның лайыҡлы урынын билдәләп ҡуйырға саҡыра.

Күренекле ғалим һәм әҙип Ғайса Хөсәйенов «Шәйех Зәйнулла хәҙрәт» исемле әҙәби-тарихи портрет очеркында Зәйнулла-ишандың образын шулай уҡ тарихи сығанаҡтарға таянып, төплө тикшеренеүҙәре, нигеҙле фекерҙәре менән ныҡлы дәлилләп художестволы еткерергә тырыша. Сөнки бында автор үҙе күҙәтеүсе лә, тарихсы ла, һәм ғалим яҙыусы ла ролендә.

Ислам донъяһының мөхтәбәр дин белгесе, философы, мәғрифәтсеһе, табибы – бер һүҙ менән әйткәндә – олуғ аҡыл эйәләренең атаҡлыһы булған Зәйнулла Рәсүлевты Ғайса Хөсәйенов бөтә донъяның мәшһүр Ғазали, Фараби, Әбуғалисина, Эразм Роттердамский, Йәләлетдин Афғани, Шиһабетдин Мәржәни кеүек аҡыл эйәләре менән бер рәттән ҡуйып: «Бындай феномен, һирәк осрай торған һәләт» тип юғары баһалай.

Әҙиптең Зәйнулла-ишандың тәржемәи хәлен осорҙарға бүлеп тикшереүе бик уңышлы килеп сыҡҡан. Тәржемәи хәленә ҡыҫҡаса бер инеш рәүешендә Зәйнулла ишандың портретына күсеп, ғүмерен осрҙарға бүлеп, тормош мәҙрәсәһе тип атауы ла тәбиғи беҙҙеңсә. Бала сағы, мәҙрәсәлә белем алыуы, Аҡҡужа ауылында имам хатип булып китеүе, мәсеттә намаҙын, йома көндәрен, дин ғибәҙәттәрен, йолаларын фарыз ҡағиҙәләренсә ипле алып барыуы, иң мөһиме шул осорҙа тасауыф ғилемен, Нәҡшбәнди тәриҡәтен мауығып өйрәнә. Оҙаҡламай үҙенә лә мөршид, ишан тигән оло нам өҫтәлә.

Нәкшбәнди тәриҡәте, уның ижадсыһы тураһында тәплө мәғлүмәт бирә, уның кешелек донъяһындағы ҙур әһәмиәтен билдәләй автор.

(Мөхәммәт Фазыл- әл-Бохари-әл-Нәкшбәнди (1314 йылда тыуған) – Урта Азияла тасауыф-суфыйсылыҡ тәғлимәтен таратыусы, үҙ исемендәге тәриҡәтен барлыҡҡа килтергән атаҡлы дини ғалим. Уның остазы булып мәшһүр суфыйсы Сәйет Әмир Ҡолғәли һанала [2, С. 511].

Ғүмеренең һөргөндәге осоро (ун йыл самаһы) иң ауыр һәм киҫкен һынау була Зәйнулла-ишан өсөн. Әммә түҙемлеге, тырышлығы, рухи ныҡлығы, дине, тәғлимәт ҡеүәһе менән еңеп сыға был хәтәр һынауҙы шәйех. Михнәттәр күргәне үҙе бер ғибрәтле тормош дәрестәренә әүерелә. Һәм әҙип тарафынан, уттаһыуҙа һуғарылған тимер кеүек, һөргән һандалында сыныҡҡан ҡоросҡа сағыштырыла [2, С. 516].

Зәйнулла-ишандың ғүмеренең һуңғы иң оҙон һәм иң мәртәбәле осоро Троицкиға яңы төҙөлгән бишенсе мәхәллә халҡының саҡырыуы буйынса мәхәллә мәсетенә имам булып килеүе. Был осор Зәйнулла-ишандың тормошонда ғына түгел, ғөмүмән бөтә төрки халыҡ яҙмышында бер яңы этап булып тора.

Изге шәхестәр бер ҡасан да онотолмай. Улар халыҡ күңеленде мәңге йәшәй һәм йәшәйәсәк. Уларҙың исемен хөрмәтләп телгә алыу, ҡәҙерләү – һәр кемдең мөҡәддәс бурысы.

Шулай итеп, ҡаралған очерктарҙан күренеүенсә, Зәйнулла Рәсүлевтың образы төрлө яҡлап яҡтыртыла, тормошо баҙыҡландырыла. Рәшит Шәкүрҙең, мәҫәлән, очеркы ҡыҫҡа яҙылһа ла, тарихи документтарҙы, иҫтәлектәрҙе ҡулланыу был жанрға үҙенсәлекле төҫ бирә. Рәүеф Насыров иһә реаль факттарға, архив документтарына, шулай уҡ иҫтәлектәргә баҫым яһай. Ә Ғайса Хөсәйеновтың тарихи портретында хәл-ваҡиғалар, тарихи факттар документаль дөрөҫлөгөндә асыла, уларға фәҡәт тормошсан йәнлелек, һүрәтләнеш, художестволы кәүҙәләнеш сифаттары ҡушыла. Ә инде очеркта ҡулланған Зәйнулла ишандың замандаштарының иҫтәлектәре, Ризаитдин Фәхретдиновтың яҙмаларын, Зәйнулла ишандың шәкерттәренең береһенең көндәлектәренән өҙөктәр килтерелеүе шулай уҡ был жанрҙың йөкмәткеһен байыта һәм тулыландыра ғына.

Йомғаҡлап шуны йтке килә: һәр быуын яҙыусылары Зәнулла ишанды үҙенсә күрә, уға үҙенсә баһа бирергә тырыша. Үрҙә тикшереп үткән яҙмалар, ғөмүмән алғанда, Рәсүлев образын байытыуға тулыландырыуға булышлыҡ итә, бөгөнгө һәм килсәк быуындар алдында мәшһүр шәхесебеҙҙең камил һынын күҙаллауға ярҙам итә. Бында яҙыусы һәм ғалимдарыбыҙҙың роле һис шикһеҙ ҙур.

Халҡыбыҙҙың ғорурлығына әйләнгән Зәйнулла ишан Рәсүлевтың образы ҡәләм тирбәтеүселәрҙе киләсәктә лә үҙенә тартып тороуына шик юҡ.

Әҙәбиәт

1. *Насыров Р. Х.* Уҙамандарҙы эҙләйем. Өфө, 1997.
2. *Хөсәйенов Ғ. Б.* Ил азаматтары. Өфө, 1998.
3. *Шәкүр Р. З.* Арҙаҡлы башҡорттар. Өфө, 1998.

Әхмәр Ғүмәр-Үтәбай
(г. Уфа)

З Ә Й Н У Л Л А

Поэма
Башҡорт халҡының рухи короле, шәйех
Зәйнулла ишан Рәсүлев рухына

Данлап йырым йырлаһам,
Бөтмәй ҙә торған йыр булыр...

Салауат Юлаев.

Бисмиллаһир-ррахманирр-ррахим!

Ишан булырҙай бала...
Тарих.

Мең дә һигеҙ йөҙ ҙә
Утыҙ өстә – сәнәлә [1].
Хәҙергесә март айында,
Ни арба, ни санала...

Йәмле Уйҙың буйында,
Марттың Аҡман туйында,
Көнө түгел ни етте, –
Барған Ҡорбан ғәйете...

Боронғо ил Табында,
Шәрип тигән ауылда.
Хәбибулла өйөндә,
Барыһы ла һөйөнгән.

Сабый һалған ауазын,
(Шәрип шул уҡ Әүәз ул.)
Ишан булыр бер бала,
Ишан булыр бер малай.

Бартольд аҙаҡ әйткәндәй,
Йыназаһы еткәндә:
Халҡының рух короле,
(Аллаһ булыр пароле!)

Халҡы рухы түрендә,
Иң мөҡәтдәс үрендә
Король ҡорор пайтәхет...
Әйткән мулла Вау Вәхит.

Шундай бала тыуырын,
Уның ишан булырын:
– Килен, һаҡла ҡорһағың,
Тәүҙә уны уйла һин.

Унда ята, күрәмен,
Унда ята, беләмен:
Ишан булырҙай бала,
Ҡабаланма, абайла...

Илдә ир-ат тыуғанға,
Битен ҡояш йыуғанға,
Көлләһә лә ҡыуанған,
Илашҡан һәм йыуанған.

Сәңгелдәктә – Нурбала,
Сәңгелдәктә – Ҙурбала.
Киләсәге милләттең,
Нигеҙләүсе дәүләтте.

Инде күпме аҫыл зат,
Бәпәнәгә хасил зат.
Тыуҙыра бит Ҡыуаҡан.
Данлап күпме Уй аҡҡан.

Барын-Табын хәтерен,
Тарихтың иң хәтәрен
Әйт, Спартак йыраусы,
Көйөң башла, ҡурайсы.

Ҡараһана, ҡарәле,
Ниндәй күркәм Нәрәле!
Ниндәй күркәм Уйташы,
Шатлығынан Уй ташыр.

Бар тәбиғәт уяныр,
Уяныр ҙа ҡыуаныр.
Ишан булырҙай бала
Бар донъяға ғәм һала.

Тиҙҙән ҡалҡыр күгүлән,
Асылыр һырт, түбәләр.
Яҙ артынан йәй булыр.
Тәпәндәргә май тулыр.

Болондарҙа, ҡырҙарҙа,
Күңелдәрҙә, йырҙарҙа
Уйнай башлар тай-тулаҡ.
Кешнәп ҡуйыр Аҡбуҙат.

Яҙ – ҡыштың илағаны,
Күҙ йәше тынмағаны.
Яҙ артынан йәй була
Йәйҙәр менән йәм тула.

Сабый – Аллаһ биҙәге,
Уның бер күҙәнәге.
Биҙәк, тимәк зайн Аллаһ [2].
Аты булһын – Зәйнулла!

Ай, зайн Аллаһ, Зәйнулла!
Вай, зайн Аллаһ, Зәйнулла!
Аллаһҡа, бер Илаһҡа
Табындырыр Зәйнулла!
Тыуҙың оҙаҡ көттөрөп,
Һағындырып Зәйнулла!
Шәфәғәткә, йәннәткә
Һарылдырыр Зәйнулла!
Тыуҙың күпме йөрәкте
Ҡабындырыр Зәйнулла!
Аллаһуға тоғролоҡто
Сағылдырыр Зәйнулла!
Аҙашҡанды, юлһыҙҙы
Табылдырыр Зәйнулла!
Киләсәккә үткәнде
Тағылдырыр Зәйнулла!
Ихласлыҡҡа, инсафҡа
Яғылдырыр Зәйнулла!
Күңелдәргә иманды
Ябындырыр Зәйнулла!
Хәкиҡәткә, хаҡлыҡҡа
Ҡағылдырыр Зәйнулла!
Асылғанға йөрәге
Табын ҡорор Зәйнулла!
Шомланыуҙан, һағыштан
Арындырыр Зәйнулла!
Ваҡсыллыҡтан, хаслыҡтан
Ары торор Зәйнулла!
Көнсөллөктө, мөртәтте
Бағындырыр Зәйнулла!
Михнәттәргә, ыҙаға
Сабыр булыр Зәйнулла!
Ауырыуға, сирлегә
Дарыу булыр Зәйнулла!
Вәлидигә, Рәмзигә
Бауыр булыр Зәйнулла!
Аллаһҡа тура юлды
Табыр булыр Зәйнулла!
Вахабиға ишекте
Ябыр булыр Зәйнулла!
Ҡаныҡҡанға халҡына
Дауыл булыр Зәйнулла!
Асыҡҡанға, хәлһеҙгә
Ауыл булыр Зәйнулла!
Наҙанлыҡҡа, ваҡлыҡҡа
Ябырылыр Зәйнулла!
Мәңгелек ҡапҡаларын
Ҡағыр булыр Зәйнулла!
Ҡотоп-заман һиммәтен
Алыр булыр Зәйнулла!
Шифа ямғырҙары булып
Яуыр булыр Зәйнулла!
Ай, зайн Аллаһ, Зәйнулла!
Вай, зайн Аллаһ, Зәйнулла!

Көн артынан көн үткән,
Ай үҫерен көн үҫкән.
Ундай бала һирәктер,
Бәләкәйҙән зирәктәр.

Тәүге дини белемде,
Унан килер ғилемде
Ятлап бөткән Зәйнулла,
Атлап киткән Зәйнулла.

Тешәр сағы уҙғансы,
Ун икеһе тулғансы,
Мәҙрәсәлә – Шәриптә,
Өйрәнгән ул «Әлеп»те.

Аҙаҡ Малай-Муйнаҡта,
Ям юлдары бар яҡта
Ятлап бөткәс әлепте,
Аңлай башлай ҡәлепте.

Үҫмер зирәк булғанға,
Һабағында уңғанға.
Ҡарамайса һис нигә,
Ынтылғанға белемгә...

Уға өмөт итәләр,
Дүрт күҙ менән көтәләр.
Ҡасан уҡып бөтөрөн,
Хәлфә булып китерен.

Әммә шәкерт күңеле
Борсолоуға күмелеп,
Һис тынғылыҡ тапмаған,
Ул шулай һамаҡлаған:

– Уҡып мулла булдың, ти,
Суҡып ҡарға булдың, ти.
Тик һыуһыным ҡанманы,
Мине һағыш ялманы.

Эх, Мөхәммәт, дуҫҡайым,
Йөрәгемде услайым...
Һабағымды ятланым,
Унда яуап тапманым.

Атам да ул һорауға
Килтерҙе тик юрауҙар.
Уй йылғаһы башында
Бәхәс булды ошондай...

Атай менән улдың, әйтешкәне...

– Улым, төбә ҡарашың,
Күренәме тау башы?
Ул беҙҙең йән төйәге,
Шунда бабам һөйәге...

Унда беҙҙе ҡырҙылар,
Шунан бында ҡыуҙылар.
Йорт һалып ултырҙылар,
Сит халыҡ тултырҙылар.

Ана шулай йорт-ерһеҙ,
Тороп ҡалдыҡ беҙ илһеҙ.
Башҡортҡа үтә ғәрлек –
Үҙ ереңдә типтәрлек.

Ярай булды Барындар,
Ҡәбиләләш-Табындар
Һыйындырҙы күсенә,
Биләмәһе эсенә.

Еребеҙҙе ҡалдырып,
Йөрәгебеҙ яндырып,
Ырыуыбыҙ Ҡыуаҡан
Күсеп килде был яҡҡа...

– Атай, йәндең төйәге,
Ата-баба һөйәге.
Тороп ҡалғас Исәттә,
Беҙ һанда юҡ, иҫәптә...

Йәнебеҙ бит тегендә,
Беҙ был ергә тибелгәс ...
Сарабыҙ һуң юҡмы ни,
Беҙ донъяла юҡмы ни?

Беҙгә нихәл итергә?
Бүленгәнбеҙ икегә...
Ни үле лә, ни тере,
Атай, нимә әйтерең?

– Улым, күпме яу уҙҙы,
Еңер өсөн яуызды.
Бәпәнәләр, Салауат
Яуға сапты сарбайлап.

Әммә дошман сиреүе...
Бер туктауһыҙ килеүе.
Сафтарыбыҙ кәмене,
Ә тарихта кем инек...

Кемдәр генә килмәне,
Уралды һис бирмәнек.
Һәҙиәһен Алланың
Һис кем яулай алманы.

Дошман ҡора мәкерен,
Мәкерҙең иң хәтәрен.
Алалмағас Уралды,
Һынамаҡ дин ҡоралды.

Беҙгә ҡурҡыу индермәк,
Буйһоноуға күндермәк.
Ҡыумаҡ беҙҙән Алланы,
Аллаһыҙ тиҙ яуланыр.

Аң булмаһаҡ, туң булһаҡ,
Иртә булмай, һуң булһаҡ,-
Аңыбыҙҙы баҫа бит,
Салахит һәм ваһабит.

Илап та беҙ ҡараныҡ,
Олоп та беҙ ҡараныҡ.
Олой торғас Вау бабаң
Вауға әйләнде тамам.

Ерһеҙ ҡалһаң, иларһың,
Илау түгел, олорһоң.
Бабаң беҙҙең һағыш ул,
Асырғаныу тауышы.

– Атай, ҡара, ҡарәле,
Беҙ донъяла бар әле.
Бар тағы Хаҡ Тәғәлә
Йөрәк тигән ҡәлғәлә.

Ул һәр ерҙә, һиндә лә,
Бер өлөшө миндә лә.
Ҡушылһаҡ әгәр икәү,
Алланың ҡулы дүртәү.

Тағы икәү ҡушылһа,
Дүрт йөрәк бер, ҡуш булһа,-
Дүрт яғыбыҙ уяулы,
Булырбыҙ дүрт таяулы.

Шуны хәҙер аңланым:
Йөрәктәргә Алланы
Кәрәк беҙгә күсереү,
Бының серен төшөнөү.

Хоҙай беҙҙе яралтҡан,
Яралтҡан һәм яратҡан.
Сикһеҙ уның ҡөҙрәте,
Яҙмышыбыҙ үҙгәртер.

Тубыҡланып торайыҡ,
Унан ярҙам һорайыҡ.
Әйҙә, уға барайыҡ,
Барыр юлдар табайыҡ...
Бик тәрәнгә киткән һуң,
Һүҙ ошонда еткән һуң,-
Хәбибулла туҡталды,
Оҙаҡ ҡына уйланды.

Бер аҙ ғына ял итеп,
Тәһәрәтен яңыртып, –
Уҡып намаҙ, зекерен,
Әйтеп ҡуйҙы фекерен:

– Улым, асыҡ йөрәгең,
Тик бик абай йөрө һин...
Йөрәктәре асыҡҡа
Тәүге таш тейә, һаҡлан!

Күрәм, юлың дин юлы,
Үтерһең дә һин уны.
Был юлда бар төрләһә,
Сафы ла бар, керлеһе.

Зиһенле бар, тинтәк тә,
Кемелер көн итмәккә,
Дингә килеп һыйынған,
Оялаған, нығынған.

Күрәм, юлың бик алыç,
Еңел түгел, бик ауыр.
Саф булғанға ниәтең,
Һуғыр сәғәт-мөҙҙәтең.

Яуызлыҡты көс менән,
Ғәскәреңде һөс, менән.
Мөмкин түгел еңеүе,
Был еңелеү иң элек.

Тик яҡшыға юрайым,
Хоҙайҙан да һорайым:
Һаҡла баламды, Аллаһ,
Ул юлынан туҡтамаç!

Зәйнулла Уй буйлаған,
Уй буйлап уй уйлаған:
Ниңә халҡы әмәлен,
Яҡшыртмай һуң ғәмәле?

Халҡы бер иш самала-
Ни арба, ни санала?
Исәттә ҡалған йәне,
Уйҙа ҡыбырҙай тәне...

Һорауҙары – яуапһыҙ,
Юрауҙары – сауапһыҙ.

Бер аҙ уҡып Муйнаҡта,
Күңеленә уй ятҡан...

Шуға үçмер төтмәгән, [3]
Уҡыуын да бөтмәгән,
Уй, йөрәге ҡуҙғалған.
Өстамаҡҡа юл алған.

Өстамаҡҡа йыр

Эй, Өстамаҡ, эй, Өстамаҡ,
Уй, Өйәлге һәм Һанар.
Ожмахтарҙа йәшәүсе лә
Йәмдәреңә ымһыныр.

Эй, Өстамаҡ, эй, Өстамаҡ –
Тамағы өс йылғаның.
Ул донъяның картаһында,
Троицк тип аталғаны.

Башҡорт ерен баçып алып,
Батша ҡәлғә һалғаны.
Көнсығыштан Уралтауҙы,
Илде ҡамап алғаны.

Өс тарафтан аҡҡан йылға
Бер ерҙә осрашҡаны.
Өс юçыҡта тыуған уйҙың
Бер ерҙә ойошҡаны.

Бүгәс менән Де-Колонгтың,
(Аҡтар менән ҡыҙылдарҙың)
Йән өсөн өҙөшкән ер.
Европалы, азияттың
Баҙарҙа күрешкән ер.

Эй, Өстамаҡ, эй, Өстамаҡ,
Уй, Өйәлге һәм Һанар.
Ошо ерҙе һаҡлап биргән
Ҡорбандарҙы кем һанар?

Бәпәнәләр, Йосоп, Аҡай
Тарихтарын кем яҙыр?
Улар яҙған ҡаны менән,
Ҡәләм менән кем алыҡ?

Ҡәлғә һалғас, һәммә халыҡ
Килеп тулған кемуҙар.
Әйтерһең дә Өстамаҡта
Төҙөгәндәр коммунар...

Өс юҫыҡта тыуған уйҙың
Тәүгеһе – асырғаныу.
Әммә хәлдәр яҡшырмаҫ шул
Кемгәлер асыуланып.

Тик күбәләк тәләф була,
Янған утҡа ташланып.
Асыуланыу – хәҙер бары
Көсһөҙлөктә фашланыу.

Шаһит киткән батырҙарҙың
Хаҡ булған ғәмәлдәре.
Туҡтатҡан ул батшалыҡтың
«Тәреле» әмәлдәрен.

Хоҙай үҙе бойорғандыр
Күреп башҡорт хәлдәрен.
Дине, ере, теле өсөн
Биргән саҡта йәндәрен...

Өс юҫыҡта тыуған уйҙың
Икенсеһе – ғәмдәлер.
Көндәребеҙ ҡыҫҡара ла,
Оҙоная төндәре.

Ниңә сәсән, аҡындарҙың
Ишетелмәй өндәре?
Нисек түҙеп ятмаҡ кәрәк
Тәндә булһа йәндәрең?

Йылдан-йылға сигенәбеҙ
Уралтауҙың эсенә.
Сит-яттарға тороп ҡалды
Исәт һыу ҙа, Эҫем дә...

Киҫкеләнеп бөттөк инде,
Уйым һыймай хисемә.
Йылдан-йылға ярҙарыбыҙ
Ишелә лә, ишелә.

Минзәләләр, Һамар, Ҡорған,
Һарытауҙар, Кәрәлек.
Туҡ, Сорандар, Ҙур Ырғыҙға
Ҡойоп ятҡан Кәмәлек...

Был ерҙәрҙең халҡыбыҙға
Бөттөмө ни кәрәге?
Сигенеүҙең һуңғы сиге –
Үҙ-үҙеңә терәлеү.

Үҙ-үҙеңдән ҡасып булмай,
Хет йүгермә, хет йүгер.
Ҡотолормон тимә хатта
Ҡасып, йәшенеп, үлеп...

Үҙ-үҙеңдең аръяғында
Ҡалалыр бары күңел.
Сөңгөлдәрҙә йөрәк ҡала
Ул батшаныҡы түгел.

Сөңгөлөңдә ҡәлебең бар,
Ул батшаныҡы түгел.
Тик Аллаһтың урыны ул,
Юҡ, башҡаныҡы түгел.

Бер һүҙ менән «мәхлүк» тиҙәр
Бот ҡыҫтырған баҡаны.
Сөңгөлөңдә ҡәлебең бар,
Ул – Аллаһтың маҡаны.

Һүҙ әйтерлек хәлең юҡта,
Ирендәрең кибеүҙән.
«Аллаһ!» тиеп типкән йөрәк
Туҡтаһа ла тибеүҙән.

Туҡтамаҫ һис уның йәне
«Аллам, Аллаһ!» тиеүҙән.
Бындай заттың вариҫтары
Бирешмәҫ һис иҙеүгә.

Шуға күрә өс юҫыҡтың
Өсөнсөһө – динебеҙ.
Әлмисаҡтан килгән шулай:
Динебеҙҙә – көнөбөҙ.

«Әсәй!» – тәүге һүҙебеҙ ҙә,
«Аллаһ!» – һуңғы өнөбөҙ.
Өммәтебеҙ ошо һүҙҙе
Әйткәнгә лә, тере беҙ.

Эй, Өстамаҡ, эй, Өстамаҡ,
Уй, Өйәлге һәм Һанар.
Һаҡлар өсөн ерен, халҡын
Барған һиңә Зәйнуллаһ.

Өс юҫыҡта тыуған уйҙы
Уҡмаштырып, мең уйлап.
«Рәсүлиә» мәҙрәсәһен
Асҡан һиндә Зәйнуллаһ.

Ҡалыплашҡан ҡараштарҙан
Азат булыр мәҙрәсә.
Күпме аҫыл йөрәктәргә
Ҡанат ҡуйыр мәҙрәсә.

Һаман артҡа һөйрәлербеҙ
Уҡыһаҡ гел ҡәҙимсә.
Ҡәҙимсәнең яндауына
Мисәү булыр йәҙитсә.

Ҡәҙимсәме, йәҙитсәме?
Булһын ябай – әҙәмсә.
«Академик институт», тип
Әйткән француз Бенигсен.

Рус, ғәрәп, төрки телдәре,
Фарсы, математика,
Физика ла, химия ла,
Гигиена, этика.

География, матур яҙыу,
Тарих, зоология,
Мосолмандың хоҡуғы һәм
Тағы теология.

Тағы әллә күпме фәндәр,
Бихисап, китһәң һанап...
Донъяның бар аҡылынан
Тупланған китапхана.

Педагогик алымдарға
Ятҡан Ҡөрьән тәфсире.
Сағыштырып өйрәнелгән
Яңылыҡ һәм иҫкелек.

Был мосолман өммәтендә
Иң ҙур булған ҡаҙаныш.
Донъяуи фән серен сискән
Башҡорт, татар, ҡаҙағы...

Нуриәғзәм Таһиров һәм
Шағир Мәжит Ғафури.
Ҡорбанғәлиев һәм Инан,
Ғәлимйән әл-Баруди...

Тамъяниҙар, Халиковтар,
Ғабдрахман Рәсүлев...
Өстамаҡта белем алып
Ҙур донъяға сәселер.

Ҡаҙаҡ далалары буйлап
Сығып китер Аҡмулла.
Зәйнулланың мөриттәре
Йөрөп ятыр аҡ юлдан,
Йөрөп ятыр хаҡ юлда.

Ризаитдин Фәхретдинов
Яҙыр мәшһүр «Аҫар»ын.
Рәмзи яҙыр меңгә торош
Бер «Тәлфиҡ әл-әхбәр»ен.

Тап шул мәлдә Рәсәй-карап
Айҡалыр ҙа сайҡалыр.
Вәлидиҙәр һәм Бабичтар
Ил һаҡларға саң ҡағыр.

Йөрәктәре уянғандар
Шул саҡ атҡа атланыр.
Ҡотоп-заман Зәйнулланың
Өмөттәре аҡланыр,
Өр-яңы көн башланыр...

Эй, Өстамаҡ, эй, Өстамаҡ,
Уй, Өйәлге һәм Һанар.
Республика осҡоно бит
Беләм, һиндә ҡабынған.

Ғәскәрең бар, дәүләтең бар,
Ҡуйылыр көс, талап та...
Федерациялы Рәсәй
Башланған Өстамаҡтан.

Рәсәйҙәге һәр халыҡҡа
Республика – айырым.
Тарих көтә хәҡиҡәтте
Бар халыҡтар танырын.

Бының өсөн биргән башҡорт
Миллиондарса ҡорбан.
Йөрәктәре уларҙың
«Аллаһ!» тип тибеп торған.

Күптән инде ул заттарҙың
Йомолһа ла күҙҙәре.
Баҡыйлыҡ һыҙығын үтеп,
Юғалһа ла үҙҙәре.

Йөрәктәре тибеп тора,
Ваҡытты беҙҙең һанап.
Үткән, бөгөн һәм киләсәк –
Уй, Өйәлге һәм Һанар.

Вологдала Зәйнулланың,
Ғатауллата әйткәне...

Ғатаулла, екһетте бит
Нужнаның был һурпаһы.
Ахырыһы яҙмышыбыҙ
Төйөрө был – туртаһы.

Ятҡан ерҙәребеҙ бында
Рәсәйҙең уртаһында.
Мосолманһыҙ һәм мәсетһеҙ
Нисек йәшәй Вологда?

Йылҡы ите ашамағас,
Тәнебеҙ арыҡ инде.

Һин нисектер, мин күптәндән
Барынан ғарыҡ инде.

Балаларым һағындыра,
Һағынам әсәләрен.
Белеп торам, күреп торам
Зарығып йәшәүҙәрен.

Әсирлектә мөҙҙәтебеҙ
Бармаҫ, тием оҙаҡҡа.
Йөрәгендә Аллаһ барҙы
Буламы һуң йоҙаҡлап?

Тәнебеҙҙе йоҙаҡлауҙан
Ни фәтеүә уларға?
Тура килер бит уларға
Тик һуңынан иларға.

Улар бында беҙҙе түгел,
Алланы бикләмәксе.
Үҙҙәрен яралтыусыны
Иркенән сикләмәксе.

Әллә инде улар шулай
Үҙ-үҙенә ҡарыша?
Йөрәгебеҙҙәген әллә
Күрмәмешкә һалыша.

Улар бында беҙҙе түгел
Үҙ-үҙҙәрен бикләне.
Беҙ иректә, йөрәгебеҙ
Беләм ҡайҙа икәнен.

Йөрәкте бит бикләп булмай,
Булмай бикләп күңелде.
Юлыбыҙҙа Аллаһуға
Килә бары йүгерге...

Халҡыбыҙ ҙа мәңге йәшәр
Ошо хаҡта аңлаһа.
Аллаһуға барыр юлды,
Тәриҡәтте һанлаһа.

Тик шуныһы үкендерә,
Һүҙем ялыу хаҡында:
Үҙебеҙҙең ҡәүемдән бар
Ошаҡсылар сафында.

Тик шуныһын аңлау мөһим –
Тәриҡәттә хаҡлыбыҙ.
Нимә әле? Шундай һыйыр...
Азат түгел халҡыбыҙ.

Күҙле көйө күҙһеҙҙәр бар,
Күр Шәмсетдин Зәкине...
Күҙһеҙ ҙә ул хәҡиҡәтте
Ҡәлебендә уҡыны.

Тек күҙеңде, ә йөрәгең
Күҙең булһын, ти Руми.
Баҡыйлыҡҡа хәҡиҡәтте
Аңлап күс, ти Бируни.

Осоп ҡына ҡайтыр инем
Хикмәт арбаларында.
Сарпыуҙары тейер тием
Гәзиз балаларыма.

Ҡыскырып зекер әйтеү

Истанбулдың таш мәсете,
Танһыҡ көмөш һауаһы.
Тәриҡәткә ант әйттерә.
Зыя Көмөшханауи.

Хаж ғәмәле ҡылғандан һуң
Илгә ҡайтып барышлай.
Ике тапҡыр Зәйнулланы
Ҡабул итә, ҡарышмай.

Мөхәммәттән, бәйғәмбәрҙән
Башланған был силсилә.
Алла хозурында булыу
Сере бында сиселә.

Шәриғәттең төп шарттары
Үтәлер был тассауф.
Хөсәйенбәк аша уны
Беҙгә илткән Йәсәүи.

Нәкшбәндиә, Ҡәҙириә –
Тәриҡәт алымдары.
Аллаһуға барған юлда
Был мөьмин аҙымдары.

Ул Аллаһҡа зекер әйтеп
Хәләүәттә ултырыу.
Йөрәгеңде, күңеленде
Аллаһ менән тултырыу.

Ул Мөхәммәт силсиләһе,
Ул Аллаһы хозуры.
Тик ихластар һәм инсафтар
Шул хозурға уҙыр ул.

Тик йөрәге асыҡтарға
Мөмкин булған бәхеттер.
Был бәхеттең бәхетелер,
Тәхеттәрҙең тәхете.

Тәүлегенә йөҙ мең «Аллаһ!»
Ҡоштар ҡабатлай, тиҙәр.
Аллаһының рәхмәтенән
Улар ҡанатлы, тиҙәр.

Туфан баҫыуҙары ҡалҡып,
Зилзилә ҡупҡан мәлдә.
Ҡоштар ҡунып ҡаяларға
Иҫән ҡалғандар ерҙә.

Ҡош аулаған йәлсеҙ, тип
Әйтәләр шуға беҙҙә.
Тик ниңә ҡоштарҙан быны
Алмайбыҙ үҙебеҙгә?

Аллаһуға тоғролоҡтор
Ҡотҡарыр Нух кәмәһе.
Нисә мөьмин бергә әйтер:
«Аллаһы ла, Аллаһы!»

Ишан-хәҙрәт Хаждан ҡайтҡас,
Гөрләп торған Аҡҡужа.
Алла нуры төшкән ауыл
Сыңлап торған балҡыуҙан.

Аҡҡужаға был көндәрҙә
Барса башҡорт ағылған.
Төрлө-төрлө ырыу-күстән,
Ян-яҡтан, йөҙ ауылдан.

Барсаһының йөҙҙәренә
Аллаһ нуры яғылған.
«Аллаһ» һүҙе яңғыраған
Бер юлы мең ауыҙҙан.

Оран булып яңғыраған
Ауазы зайн Алланың.
Халыҡ Аллаһ илсеһеләй
Тәбрикләй Зәйнулланы.

Лә илаһи иллалаһу
Мөхәммәд рәсүлуллаһ...
Аллаһуға зекер әйтә
Ҡотоп заман Зәйнуллаһ.

Лә илаһи иллалаһу
Мөхәммәд рәсүлуллаһ...
Аллаһуға маҡтау йырлай
Ҡотоп заман Зәйнуллаһ.

Аллаһу, Аллаһу, Аллаһу,
Аллаһу, Аллаһу, Аллаһу,
Аллаһу, Аллаһу, Аллаһу,
Аллаһу, Аллаһу, Аллаһу...

Эй, милләтем Аллаһуға
Мактау йырла, данла һуң...
Беҙҙең йәшәү хәлебеҙҙе,
Эй, Аллаһу, аңла һуң!

Һинең ҡөҙрәтеңә генә
Ышанабыҙ, Аллаһу!
Дауылдарҙан, ғәрәсәттән
Ышығыбыҙ, Аллаһу!

Һинең ҡөҙрәтеңдән генә
Яралғанбыҙ, Аллаһу!
Ер йөҙөнә халыҡ булып
Таралғанбыҙ, Аллаһу!

Дәһрилеккә Һине әйтеп
Ташланабыҙ, Аллаһу!
Һинең мәрхәмәттән генә
Башланабыҙ, Аллаһу!

Ҡөҙрәтең киң, халҡыбыҙға
Именлек бир, Аллаһу!
Рухыбыҙҙы сүкей торған
Тимерлек бир, Аллаһу!

Юҡ Һин бирмә, бойор ғына,
Әҙербеҙ беҙ, Аллаһу!
Утына ла, һыуына ла
Инербеҙ беҙ, Аллаһу!

Кемгәлер бит оҡшамаған
Ҡысҡырып зекер әйтеү.
Имеш ул бер тәриҡәтте
Икенсегә үҙгәртеү.

Имеш тә Зәйнулла хажда
Өйрәнгән яман ғәҙәт.
Имеш, халыҡ йыйылыуға
Шул ғәҙәт икән сәбәп.

Аллаһуға мактау йырлап,
Имеш ул йәм ебәрә.
Имеш кемдер Аҡҡужала
Күргән икән ен-пәрей...

Гатаулла, Зәйнулланы
Һөргөн ебәрер сәбәп.
Аллаһуға мактау йырлау
Буламы насар ғәҙәт?

Нисек итеп ҡысҡырмаҫһың
Ҡыҙған тимер баҫһалар?
Быуат һайын карателдәр
Яндырһалар, аҫһалар.

Асырғанып йән тулаһа,
Нисек шып-шым иларһың?
Аллаһҡа мактау йырыңды
Нисек өнһөҙ йырларһың?

Вау бабаһының хәлдәре
Хәтәр булған, аңлаһаң.
Ул бүреләр лөғәтендә
Зекер әйткән Аллаға.

Ысынында белгән батша
Динле башҡорт еңелмәҫ.
Йөрәгендә Аллаһ булһа,
Башы түбән эйелмәҫ.

Мөмкин түгел асылыңды,
Булмышыңды үҙгәртеү.
Илгә оран кеүек булған
Ҡысҡырып зекер әйтеү.

Яҙыҡ микән һөйөү һүҙең
Ҡапыл китһә ысҡынып?
Донъя ишетерлек итеп
Зекер әйтеү ҡысҡырып.

Уралтауҙа әйтелгән һүҙ
Далаларға тиҙ етер.
Йөрәктәре асыҡтарға
Әйтеү ҡысҡырып зекер.

Шул тауышҡа Уралтауҙа
Ат менгән баһадирҙар.
Уларҙың тын алышынан
Өр(ө)ккән ваһабиҙар.

Атлы башҡорт күрһә ҡасҡан
Немец фашистары ла.
Лә илаһи иллалаһу
Мөхәммәд рәсүлуллаһ...

Ишандың Вәлидиҙе ҺЫНАТАНЫ

Был – ғилемгә, мәғрифәткә
Тулыһынса буйһоноу.
Ҡайһы уҡыу йортонда һуң
Бармы икән был һынау?

Йә, әйтегеҙ, ниндәй ЕГЭ,
Йә дәүләти имтихан?
Йә кем кемде, аҡса биреп
Ишан кеүек һынаған?

Ғәм алдында, әйбер ал, тип
Аҡса биргән Зәкигә.
Был беҙҙеңсә – тәмлекәскә,
Хәлүә, кәнфит, бәкегә...

Беҙ беләбеҙ, һыу ҡойһаң да,
Аҡса үҫмәй баҡсала.
Күпме әйбер килә икән
Ун тин алтын аҡсаға?

Алтындың хаҡ, миҡдарҙарын
Йә, кемдәр белә икән?
Ул аҡсаға биш тин ҡушһаң,
Машина килә микән?

Хикмәт шунда: нисә көндән
Ишан ҡарап тураға.
«Мин биргәнгә ни алдың?» тип
Зәкиҙән ул һораған.

Нимә булһын, Толстойҙың
« Крейцорҙың сонатаһы «.
Истанбулдан һәм Мысырҙан
Исламдың аңлатмаһы.

Аслыҡ йылдары хаҡында
Толстойҙың бер яҙмаһы.
Тағы урыҫ романдары –
Ғәрәпсә ауҙармаһы.

Астрономия, физика,
Французсаға өйрәтмә.
Бер китабы Ғаззализың
Дини фәнгә төҙәтмә.

Китаптарҙың төрлөлөгө,
Ҡайһы телдә, ерлеге...
Тик ошонда күренә шул
Кемдең нисек, кемлеге.

Был ваҡытта Зәкигә тик
Ун биш йәш кенә тулған.
Мәжлес һайын уны маҡтап
Зәйнулла һөйләр булған.

Ошо кескәй ваҡиғала
Бар оло бер мәғәнә.
Милләтебеҙ дәүләтенә
Шәйех биргән иғәнә.

Оран һалыу вазифаһын
Ул Зәкигә тапшырған.
Ниәттәрен мөриттәре
Бойомона ашырған.

Әхмәтзәки яҙыр аҙаҡ
Ошо һынау хаҡында.
Ул булмаһа йөрөр ине,
Приказчиктар сафында.

Был – ғилемгә, мәғрифәткә
Тулыһынса буйһоноу.
Ҡайһы уҡыу йортонда һуң
Бармы икән был һынау?

Был – халҡыңдың мәнфәғәтен
Үҙеңдән алға ҡуйыу.
Тап шуға ла көрәштәргә
Вәлиди барған ҡыйыу.

Туҡһан туғызынсы фараз...

Силәбегә метеорит
Эҙләп килгәс зыярат...
Шул ваҡиға айҡанлы бит
Әйтелде күпме фараз.

Кемдер берәү ваҡиғаның
Мәғәнәһен кәметә.
Имеш, сәләм әйтеп кенә
Үтеп киткән комета.

Берәү әйтә, имеш, АҠШ
Һынаған ракетаһын.
Имеш, кемдер ташын түккән
Күтәреп кәритәһен.

Күпме кеше уйлай белһә,
Шуныңсама фараздар.
Уларҙың һис файҙаһы юҡ,
Юҡ уларҙан зарар ҙа.

Беҙ ышанып өйрәнгәнбеҙ
Ғалимдар әйткәненә.
Һыналғандың һыналғаны
Хәкиҡәт икәненә.

Викепедиясы яҙып,
Төшөрҙө аҡ ҡағыҙға:
Метеорит Өстамаҡтың
Тап өҫтөндә ярылған...

Ярылған да өс өлөшкә,
Һаҡлаған Силәбене.
Осраҡлымы, тап килеүме,
Тап шунда килә-килеп?

Өс ярсығы бушлыҡтарға
Инеп юғалған тиҙәр.
Тик сәрпелгән бөртөктәре
Ямғырлап яуған тиҙәр.

Метеорит тапҡан тиҙәр
Үҙ күгендә зыярат.
Шул кимәлдә аҡҡа төшкәс,
Түгелдер инде фараз.

Ә кем белә Хаҡ Тәғәлә
Һынайҙыр Зәйнулланы.
Халҡы иман юлындамы
Ишандың, зайн Алланың?

Үҙ исемен Аллаһ беҙҙән
Ишетергә теләгән.
Фәҡәт шуның өсөн генә
Метеорит ебәргән.

«Аллам, Аллаһ!» ҡабатланыҡ
Ул көндө барыбыҙ ҙа.
Зекер булып яңғыраны,
Гәм ҡунды аңыбыҙға.

Эй, Өстамаҡ, эй, Өстамаҡ,
Уй, Өйәлге һәм Һанар.
Уралтауҙы, башҡорт илен
Һаҡлай Зәйнулла һаман.

Тағы күпме еребеҙгә
Метеор ябырылыр.
Әммә ләкин тап Өстамаҡ
Өҫтөндә ул ярылыр.

Әммә ләкин тап Уралтау
Өҫтөндә ул ярылыр.
Һәләкәтте үткәрмәүсе
Ҡотоп-заман зары был...

Амин.

Ғинуар-март 2013 йыл.

1. Сәнә – (*ғәр.*) йыл.
2. Зайн Аллаһ – (*ғәр.*) Алла биҙәге.
3. Төтмәгән – (*диалект*) түҙмәгән.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3

ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ: СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

Азаматова Г. Б. Участие преподавателей медресе «Расулийа» г. Троицка в школьной дискуссии накануне 1917 г. 4

Аккубеков Р. Ю. Письменные арабографичные источники, связанные с именем Зайнуллы Расулева 6

Ахмедьянова А. Х., Ахмедьянова Г. Х. Суфизм как путь мудрости и духовного совершенствования: онтологический анализ учения Зайн Аллаха ар-Расули 14

Бускунов А. М. Роль Зайнуллы Расулева в формировании общественно-политических воззрений шейха Мурада Рамзи и издании его трудов 22

Газизова А. А. Внучка ишана – Нурулгаян 25

Гатауллина А. Ф. Шакирд Зайнуллы Расулева Гайнулла Гатауллин . 33

Миннибаева З. И. Карамат и мугжиза, совершенные посохом мусульманских святынь на Южном Урале 36

Зубкова А. Д. Тағы ла Зәйнулла Рәсүлев һәм әүлиәләр тураһында . . . 40

Каримов М. К. Годы учебы и творческого становления выдающегося казахского поэта Султанмахмута Торайгырова в г. Троицке 43

Нәбиуллина Г. М. М. Әбсәләмовтың «Хәлфә» романында З. Рәсүлевтың тормош юлы һәм эшмәкәрлеге 46

Рахматуллина З. Н. Идеи терпимости и ненасилия в учении Зайн Аллаха ар-Расули 53

Сабекия Р. Б. Пифагорейские мотивы в мировоззрении Зайнуллы Расулева: человек-микрокосм в холистической картине мира 59

Сибгатуллина Ә. «Сөй хәзрәти Котб-ы ҡиһанны»яки Зәйнулла Рәсүлевнең госманлы шәйхехөрмәтенә бастырган бер китабы хакында 62

Фархшатов М. Н. Краткий обзор архивных источников и литературы о жизни и деятельности шейха Зайнуллы Расулева . . 73

Хайруллина А. Ж. Мөхәммәт Имашев – Зәйнулла ишан шәкерте 79

Хусаинова Г. Р. Образ Зайнуллы Расулева в современном башкирском фольклоре (по материалам академических экспедиций последних лет) 82

Ямалетдинов М. Башҡорт әҙәбиәтендә Зәйнулла Рәсүлев образы . . . 86

Янбаев И. К. Особенности структуры сборника «Биография шейха Зайнуллы хазрата» 90

ИСЛАМ И СУФИЗМ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР МИРА

Алиева Н. А. Азербайджанские суфии в биографических источниках 94

Аминова Л. Я. Мусульманские учебные заведения в дореволюционной Башкирии 101

Афанасьева Л. А. Влияние мусульманской культуры на похоронно-поминальную обрядность чувашей 108

Гатин А. А. Ветвь Накшбандия-Халидия в совесткий период: опыт исторической реконструкции 110

Давлетшин Р. А. Хизб ал-бахр (литания моря) и Зайн Аллах ар-Расули в развитии суфийско-философской мысли Российского Востока 116

Давлетшина З. М. О некоторых особенностях религиозно-магических представлений башкир (На примере свадебной обрядности) 125

Иҙелбаев М. Х. Суфыйсылыҡ әҙәбиәте һәм Мәүлә Ҡолой 132

Искандарова С. А. Сильсиля башкирских шейхов тариката Накшбандия 135

Исмаилзаде П. Э. Azerilerin geleneksel xidir nebi çevresinde oluşan mutfak kültürü 138

Исхаков Д. М. Исламизация Улуса Джучи в XIV веке: о фигурах исламизаторов 146

Косых Е. С. Институт мусульманского брака в дореволюционной России 149

Кощанов Б. А., Усенов С. Из истории суфизма в Каракалпакстане (генеалогия Имам ишана) 154

Кунафин Г. С. Идейно-художественные особенности творчества суфийского поэта Ш. Заки 160

Мырзаголова З. Ғ. Суфыйсылыҡ әҫәрҙәрендә психологизм элементтары 169

Муршудлу Г. Дж. Джамаледдина Афгани – шейх мусульманских реформаторов и просветителей 172

Нуртазина Н. Роль религиозных учителей в формировании тюрко-мусульманской традиции в Центральной Азии (IX–XIII вв.) 179

Петров В. И. Исламское и православное духовенство Южного Урала и Среднего Поволжья во второй половине XIX в . . . 193

Раздыкова Г. М. Этнографические аспекты религиозной практики казахов 200

Таймасов С. У. Суфизм в истории башкир 206

Хайруддинова Э. М. Роль Центрального духовного управления мусульман России в развитии религиозной жизни крымских татар в 1920-е годы 215

Хакимниязов Ж. Х. Суфийские «ханако» Хорезма 224

Хуббитдинова Н. А. Суфийские традиции в средневековой поэме Хорезми «Мухаббат-наме» 229

Шадинова Г. А. Суфийские взгляды Юсуфа Баласагуни в его произведении «Кутадгу билиг» 234

Швецов М. Л. Мусульманский мир Подонцовья и Приазовья эпохи Средневековья: древности XIII–XIV веков 241

Ямаева Л. А. Суфийская составляющая народного ислама у башкир 246

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ

Абсалямова Ю. А. Ураза мусульман г. Уфы: некоторые особенности возрожденного ислама 255

Ахмадиева Н. В. Религия и власть накануне Великой Отечественной войны (на материалах Башкирской АССР 1940–1941 гг.) 260

Биканачева Р. И. «Иман иле – Мәккә бишегенә асып индем донья ишеген…» 264

Валиахметова Н. Р. Особенности и перспективы развития халяль-туризма 273

Великая Е. В. О конфессиональной политике России на Северо-Восточном Кавказе в 10–40-х гг. XIX в. (По материалам Актов Кавказской археографической комиссии) 276

Гайсина Ф. Ф. О религиозном фольклоре башкир 281

Гайфиев Р. М. Возрождение очагов религиозного образования в современном Башкортостане (На примере медресе «Нур ал-Иман» г. Стерлитамака) 289

Гиззатуллина Г. М. Влияние религии и нравственных ценностей на рождаемость и детность 292

Кульшарипров М. М. Суфизм и религиозный экстремизм не совместимы 296

Максютова Э. Н. Нравственные ценности ислама в воспитании подрастающего поколения 300

Мамараев Р. М. Постсоветские религиозные процессы на Северном Кавказе 306

Ряжев А. С. Послания 1790 г. чеченского шейха Мансура казахским старшинам: суфийские памятники общественного сознания в историческом контексте 318

Садыкова Л. Р. Сохранение традиций мусульманского мира России в США 327

Сунаева Г. Г., Гиниятуллина Г. К., Курамшин Б. С. Инновационный проект «Исламский сад» 334

Юлдыбаева Г. В. Хәҙерге башҡорт халыҡ ижадында ислам мотивтары (Пермь крайына уҙғарылған экспедиция материалдары буйынса) 337

Юсупова Л. Я. Мусульманские передачи на телевидении современной Республики Башкортостан 343

ОБРАЗ ЗАЙНУЛЛЫ ИШАНА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Абдрафикова Г. Х. Закир Һаҙыйҙың «Мәгсүм» хикәйәһендә мәҙрәсә тормошоноң сағылышы 346

Ильясов С. Шифалы ямғыр ултырып яуа 349

Нәбиуллина Г. М. М. Әбсәләмовтың «Хәлфә» романында З. Рәсүлевтың тормош юлы һәм эшмәкәрлеге 366

Әминева З. Р. Вәсилә Садиҡова ижадында дини мотивтар 373

Юнысова Ф. Б. Хәҙерге очерктарҙа Зайнулла ишан 378

Әхмәр Ғүмәр-Үтәбай. Поэма «Зәйнулла» 383

Научное издание

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИР РОССИЙСКОГО ВОСТОКА: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Материалы Международного симпозиума, посвященного 180-летию со дня рождения шейха Зайнуллы Расулева (13–15 мая 2013 г., Уфа – Учалы)

Публикуется в авторской редакции

Оформление *Т. К. Сурина*

Подписано в печать 07.05.2013.
Формат 60x84 $^{1}/_{16}$. Усл. печ. л. 23,37.
Тираж 150 экз.

ISBN 978-5-91608-102-2

9 785916 081022

Отпечатано на ризографе с готового оригинал-макета
в типографии ИП Галиуллин Д. А.
450015, Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. К. Маркса, 65.
Тел.: 8-(347)-274-13-87